

e-ISSN: 2619-9114

Aralık/December 2023

Cilt/Volume: 7 Sayı/Issue: 2

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 Abdulgalip ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Selman DEMİRBOĞA

Mizanpaj / Layout

Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Emrullah IŞIK

Arapça: Dr. Öğr. Üyesi Ömer YILDIZ

Farsça: Dr. Öğr. Üyesi Veysel BAŞÇI

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN (Batman
Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ (Batman
Üniversitesi)

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ (Batman Üniversitesi)

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

Dr. Öğr. Üyesi Abdulvahap ERİN (Batman
Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

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)
Doç. Dr. Ümit GÜLER (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Fuat İSTEMİ (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Ekrem UYSAL (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Şükrü AYDIN (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulvasıf ERASLAN (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Cüneyt MARAL (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selman DEMİRBOĞA (Batman Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul (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. 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-III | **Kapak, Jenerik ve Editör Sayfası**
Cover, Credits and Editorial Page

MAKALELER / ARTICLES

132-151 | **Mehmet Emin ÖRNEK**
Şâfiî Mezhebinde Birer Tahrîc Yöntemi Olarak Fıkhî Kıyas ve Nakil
Takhrîj Methods in Shafi'i School as Juristic Analogy and Transmission

152-165 | **Shavish MURAD**
أثر الوسواس القهري في صحة العبادات والقواعد المتحكمة فيه
Vesvesenin İbadetin Geçerliliği Üzerindeki Etkisi ve Etkili Olan Kaideler
The Effect of Obsessive-Compulsive Disorder on The Validity of Worship And Rules Governing it

166-184 | **Mehmet Nezir CEYLAN**
Mütakallim Usûlcülerin İstihsân Anlayışı
Mutakallim Usûlûlists' Understanding of Istihsân

185-197 | **Suheyb MUHAMMEDOĞLU**
الصورة التشبيهية في كتاب المساكين لمصطفى صادق الرافعي
Mustafa Sâdik Er-Râfiî'nin Kitâbu'l-Mesâkîn Adlı Eserindeki Teşbih İmajı
The simile in the book Al-Masakin by Mustafa Sadiq Al-Rafi'i

198-215 | **Zübeyir ASLAN**
İslâm Hukukunda Müellefe-İ Kulûb Kapsamındaki Gayri Müslimlere Zekât Fonundan Pay/Hisse Tahsisi
Allocation of Shares/Portions from the Zakat Fund for Non-Muslims under Muallafa-i kulûb in Islamic Law

216-237 | **Ömer AYKAL**
Sahâbi Kavlinin Hücciyeti Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Irak Hanefî Ekolüne Yaptığı Eleştirilere Dair Bir Değerlendirme
An Evaluation On Imam Shafi's Criticisms To The Iraqi Hanafis School Within The Framework Of Sahaba Statements

238-259 | **Nihat TEKİN & Kenan BOZKURT**
Mekân, İnsan ve Edebiyat
Space, People And Literature

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Service

EBSCO | *Indexing Start: 2022*

Asos Index | *Indexing Start: 2019*

İdealonline | *Indexing Start: 2016*



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 2

ŞÂFÎ MEZHEBİNDE BİRER TAHRÎC YÖNTEMİ OLARAK FIKHÎ KIYAS VE NAKİL

Takhrîj Methods in Shafi'i School as Juristic Analogy and Transmission

Mehmet Emin ÖRNEK

Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, (İslam Hukuku)

meornek@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1438-4805>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11.10.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 22.11.2023

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Pages / Sayfa: 132-151

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: Mezheplerin teşekkül süreçleri, İslam hukuku alanında araştırma yapan pek çok ilim ehlinin mesaisini uzunca bir süredir meşgul etmektedir. Mezhep bünyesinde kalarak hareket eden âlimlerin, kendi mezhep imamlarının fıkıh birikiminden ve anlayışından hareketle fıkhî meseleleri çözme faaliyetleri, mezheplerin oluşumuna etki eden önemli faktörlerin başında gelmektedir. Söz konusu faaliyete, fıkıh dilinde tahrîc denilmektedir. Bu çalışma, günümüz telifatında artık üçlü tasnife tabi tutularak ele alınan tahrîcin bir çeşidi olan tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'un (fer'î bir meseleyi bir başka fer'î meseleye dayandırarak hükme bağlamak) en çok kullanılmış yöntemlerinden olan kıyas ile nakil tahrîclerinin Şâfiî mezhebindeki işleyişine odaklanmaktadır. Çalışma, Şâfiî ulemasının Şâfiî'nin usûlünü kullanmadan yalnızca onun fer'î meselelere dair naslarına dayanarak nasıl fıkıh ürettiklerine, mezhep içi tenakuzu giderme ve en nihayetinde bütüncül ve olabildiğince çelişkiden arındırılmış bir yapının (mezhep) oluşmasındaki çabalarına ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmada, Şâfiî fakihlerin kıyas ve nakil yoluyla gerçekleştirdikleri çok sayıda tahrîc faaliyetleri incelenerek elde edilen bazı tespitler örnekleriyle birlikte ele alınmaktadır. Çalışma üç ana kısımdan oluşmaktadır. İlk iki kısım sırasıyla kıyas ve nakil yoluyla gerçekleşen tahrîclerin mahiyeti, aralarındaki farklar ile bunlara dair bazı uygulama örneklerine ayrılmıştır. Üçüncü kısımda mezkûr tahrîclerin meşruiyeti ile bunlar vasıtasıyla elde edilen hükmün mezhep imamına isnadı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tahrîc, Tahrîcü'l-Fürû' ale'l-Fürû', Kıyas Tahrîci, Nakil Tahrîci, Mansûs Hüküm, Muharrec Hüküm, Muharriic.

Abstract: The formation processes of religious schools of law (madhhab) have long been a subject of extensive research within the field of Islamic jurisprudence. The scholarly endeavors of those who act as perthe madhhab, drawing from the jurisprudential knowledge and perspectives of their respective imâm of madhhab, are pivotal factors over the formation and development of the madhhab. The activities in question are called "takhrîj" in legal parlance. Takhrîj is currently dealt with a tripartite structure in scholarly-circles. "Takhrîj al-furû' 'alâ al-furû'" is one part of the overall takhrîj structure in question. In this vein, the study specifically delves into analogical reasoning takhrîj and transmission-based takhrîj types that are the most commonly applied methods of Takhrîj al-furû' 'alâ al-furû'. The primary objective of this research is to shed light on how Shafi'i jurists have engaged in the production of jurisprudential opinions, even in cases where they did not strictly adhere to the usûl (methodology) established by Imam Shafi'i himself. Furthermore, it seeks to explore their efforts in reconciling internal disputes within the school and ultimately striving to create a comprehensive and internally coherent framework (madhhab). Enumerating sample inferences, the research investigates various takhrîj activities conducted by Shafi'i scholars through the application of analogical reasoning and reliance on transmitted sources. To this end, the study is structured into three main sections. The first two sections respectively delve into the nature of takhrîj through analogical reasoning and transmitted sources, highlighting distinctions between the two and providing practical illustrations. The third section concentrates on the legitimacy of these takhrîj activities and validness of their attribution to the school's respective imam.

Keywords: al-Takhrîj, Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Furû', Analogical Reasoning Takhrîj, Transmission-based Takhrîj, al-Hukm al-Manşûs, al- Hukm al-Mukharaj, al-Mukharij.

Giriş

Tahrîc faaliyeti temelde iki amaca matuf olarak gerçekleştirilmektedir. Bunların ilki fer'î bir meselenin çözüme kavuşturulması ikincisi de usûlî bir kaidenin elde edilmesidir. Fer'î bir mesele ya mezhep imamının zaten hükme bağlamış olduğu bir başka fer'î meseleyle irtibatlandırılarak ya da mezhep imamının usûlî, fikhî zâbıtları veya kavâid-i külliyyeri üzerinden halledilir. İlkine *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'*, ikincisine *tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, üçüncüsüne *tahrîcü'l-fürû' ale'z-zavâbiti'l-fikhiyye* ve sonuncusuna da *tahrîcü'l-fürû' ale'l-kavâidi'l-külliyye* denilmektedir. Fer'î bir mesele ayrıca, mezhep imamının âm bir ifadesinin altına koyma veya onun naslarının yorumlanması yoluyla da çözüme kavuşturulabilir. Tahrîcin usûl kaideleri elde etmeye yönelik olarak yapılan ikinci kısmı da iki farklı şekilde gerçekleşir. İlk mezhep imamının fer'î meselelere dair görüşlerinden tümevarım yoluyla usûl kaideleri çıkartmaktır. İkincisi ise usûl kaidelerinin mezhep imamının diğer usûlî görüşlerinden elde edilmesidir. Bunlara sırasıyla *tahrîcü'l-usûl' ale'l-fürû'* ve *tahrîcü'l-usûl' ale'l-usûl* denilmektedir. Bu çalışmada bahsi geçen tahrîc türlerinden olan *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* un yöntemlerinden kıyas ile nakil yoluyla tahrîce değinilecektir.

Kıyas ve nakil yoluyla tahrîc, esasında birer müstakil fikhî tahrîc çeşidi olmaktan ziyade, *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* un uygulama yöntemleridir. Günümüz çalışmalarında da bunlar tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' un metotları arasında zikredilmektedir.¹ Bundan dolayı öncelikle tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' un ne olduğunu izah etmek önem arz etmektedir.

Bâhüsey'nin de ifade ettiği gibi *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* fıkıh uleması tarafından müstakil bir ilim olarak ele alınmamıştır. Bu durum yakın geçmişe kadar böyle devam etmiştir. Bu ilimle ilgili meseleler, dağınık halde usûl, fûrû' fıkıh ve fetâva kitaplarında bulunuyordu. Dolayısıyla klasik fıkıh literatüründe *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* un müstakil bir tanımına rastlanılmamaktadır.² Bununla birlikte literatürde çok az rastlanılan tahrîc tanım veya açıklamalarının bir kısmı, doğrudan tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' yansıtacak şekildedir. Örneğin İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) açıklaması bu kabildendir:

"...تخریجه تارة يكون من نص معين لإمامه في مسألة معينة..."³

"...tahrîci, bazen imamının belirli bir meseledeki nassına dayanır, ..." Bu ifadeleri Nevevî (ö. 676/1277) de neredeyse olduğu gibi aktarmaktadır.⁴ Açıklamanın aktardığımız bu kısmı, doğrudan *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* ile ilgilidir. Nitekim tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû' da biri hükmü bilinen ve imama ait olan diğeri de çözüme kavuşturulmak ya da yeni bir hüküm verilmek istenen olmak üzere iki fer'î mesele vardır. Burada, imama ait olan, açık bir şekilde belirtilmektedir. Yine hem ibarenin zımından hem de siyak ve sibakından, tahrîc ile elde edilmek istenenin fer'î bir hüküm olduğu da anlaşılmaktadır. Ayrıca tahrîc faaliyetinde, tahrîcî yapan kişi müntesip müctehittir. İbnü's-Salâh'ın tanımının öncesine bakıldığında müntesip müctehitten bahsettiği görülmektedir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın bahsettiği tahrîc;

¹ Bkz. Ya'kûb b. Abdülvehhâb el-Bâhüsey'n, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2013), 231-250; Nevvar b. eş-Şillî, *Nazariyyetü't-tahrîc fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 177-211.

² Bâhüsey'n, *Tahrîc*, 178.

³ Ebû 'Amr Takıyyuddîn Osman b. Salâhiddîn 'Abdurrahmân b. Mûsâ el-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî ve'l-musteftî*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdülkadir (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1986), 97.

⁴ Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutiî (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.), 1: 77.

müntesip müctehidin fer'î bir meseleyi kendi imamının muayyen fer'î bir meseledeki nassına dayandırarak hükme bağlamasıdır. Bu açıdan İbnü's-Salâh'ın açıklaması *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* u neredeyse bütün yönleriyle kapsamaktadır.

Muasır çalışmalarda tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'un pek çok tanımı bulunmaktadır. Ancak bu tanımlar bazı açılardan eksiklikler ihtiva etmektedir. Bu da kuşatıcı bir tanım yapmanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* tanımlamak yerine ne olduğunu açıklamanın daha uygun olduğu görülmektedir. Buna göre *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'*; mansûs olmayan fer'î meseleleri, benzeri olan mansûs fer'î meseleleri dikkate alarak hükme bağlamak ya da iki ayrı mansûs fer'î meselenin hükümlerini, benzer oldukları iddiasıyla, birbirlerine aktarmaktır. Tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'u mezhep bünyesinde hareket eden ve kendilerine ashabu't-tahrîc yahut ashabu'l-vücûh denilen müctehidler, belirli tahrîc yöntemlerini dikkate alarak yaparlar. Bu yöntemlerin en çok kullanılanları da sırasıyla kıyas ve nakildir.

Türkçe literatürde tahrîcle ilgili çalışmalar oldukça azdır. İlgili çalışmalarda genel olarak tahrîc üzerinde durulmuş, tahrîcin kısımlarına ise kısaca değinilmiştir.⁵ Ulaşabildiğimiz kadarıyla yalnızca bir makale, tek başına *tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûlü* ele almaktadır.⁶ Son olarak *tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'* ile ilgili yazılmış yalnızca bir çalışmaya rastladığımızı, onun da Malikî mezhebi ile ilgili olduğunu⁷ ve bu durumun bizi bu konuyla ilgili bir çalışma yapmaya teşvik ettiğini belirtmek istiyoruz.

1. Kıyas Yoluyla Tahrîc

Kıyas yoluyla tahrîcte, mezhep imamının hakkında hükmünün bulunduğu (mansûs) bir mesele ile 'genellikle' hakkında herhangi bir görüşünün bilinmediği (gayrı mansûs) başka bir mesele bulunmaktadır. Muharric bu iki meselenin benzer ve müşterek illetlere sahip olduklarını tespit ettikten sonra mansûs meselenin hükmünün gayrı mansûs mesele için de geçerli olduğu kanaatine varır. Böylece ilkinin hükmünü kıyas yoluyla diğeri için de geçerli kılar. Mezhep imamının, meseleleri şarî'nin naslarına kıyas ederek çözüme kavuşturması gibi muharric de yeni meseleleri imamının naslarına kıyas ederek fıkhî çözüme kavuşturur. Burada, normal kıyas işlemi olduğu gibi, mansûs mesele asl, gayrı mansûs mesele de fer' olmaktadır. Aşağıdaki örnek, mansûs olmayan bir meselenin mansûs olana kıyas edilmek suretiyle gerçekleştirilen tahrîce dairdir:

Birinci Fer': Mahkemede kâdı ile dilini bilmediği zanlı arasında tercümanlık yapacak olan kişinin adil ve zanlının dilini bilen biri olmasının yanı sıra tercümanın kabulü için de tercümanların en az iki kişi olması gerekir. Bu Şâfiî'nin mansûs görüşüdür.⁸

⁵ Genel olarak tahrîci konu edinen çalışmalardan biri kitap diğeri ikisi makale türünden eserlerdir. Bkz. Ahmet Yaman, "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla "Tahrîcü'l-Fürû" Kavramı Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 51-61; Mehmet Selim Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", *Journal of Islamic Research* 25/2 (2014), 108-137; Zeki Koçak, *Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrîc Yöntemi* (Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015).

⁶ Bkz. Nail Okuyucu, "Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûlü Edebiyatı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Ocak 2010), 113-136.

⁷ Bkz. Alhusein Muftah, "Maliki Nevazil Fıkıhında Furûun Furûa Tahrîci", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019), 174-198.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzi (Beyrût: Dârü'l-vefâ, 2001), 7: 506.

İkinci Fer’: Kâdı duymakta güçlük çekiyorsa, başka birisi duyması için ona yardımcı olabilir mi? İbnü’l-Kâs et-Taberî’nin (ö. 335/946) aktardığına göre bu konuda Şâfiî’nin herhangi bir nassı yoktur.

Tahrîc: İbnü’l-Kâs ikinci meseleyi birinci meseleye kıyas ederek, duymakta güçlük çeken bir kâdıya yardım edilebileceği, yardım eden kişilerin adil ve en az iki kişi olması gerektiği sonucuna varmıştır. İbnü’l-Kâs, bu hükme, birinci mesele üzerine tahrîc ile vardığını ifade etmiştir.⁹ Görüldüğü üzere her iki meselede de problem zanlının kâdıyla iletişime geçmemesi halidir. İlkinde bu durum zanlının, kâdının dilini bilmemesinden ikincisinde ise kâdının işitme sıkıntısı çekmesinden kaynaklanmaktadır. İbnü’l-Kâs, her iki meselenin muhtemelen bu açıdan benzer olduğunu düşünmüş ve ortak illeti zikretmeden meseleler arasında kıyas yapmıştır. Aşağıdaki örnekte de bahsi geçen tahrîc faaliyeti söz konusudur:

Birinci Fer’: Bir kimse kendisi adına kısâs uygulaması için başka birini vekil tayin eder sonrasında kısas uygulanacak kişiyi affeder ancak vekil, müvekkilinin mahkûmu affettiğinden henüz habersizken, kısası uygularsa ne olur? İmam Şâfiî, bu konuda iki görüş olduğunu bildirmektedir. Birinci görüşe göre vekile ne kısas ne de diyet gerekirken Şâfiî’nin daha güzel bulduğu ikinci görüşe göre vekile kısas gerekmez ancak diyet gereklidir.¹⁰ Bu Şâfiî’nin mansûs hükmüdür.

İkinci Fer’: Azledildiğinden haberi olmayan bir vekilin müvekkili adına bir şey satmasının hukukî sonucu nedir? Ebu’l-Hasen el-Mâverdî’nin (ö. 450/1058) ifadelerinden bu konuda Şâfiî’ye ait herhangi bir görüş bulunmamaktadır.

Tahrîc: Mâverdî bu konuda Şâfiî’nin ashabına ait tahrîc ile elde edilen iki vecih olduğunu ifade etmektedir: İlkine göre satış akdi batıldır. Çünkü akit, müvekkilin onu azletmesinden sonra gerçekleşmiştir. İkincisine göre azledilmiş olduğundan haberi olmadığı müddetçe akit sahihtir.¹¹ Bu tahrîcde Şâfiî âlimler, mansûs olmayan bu meseleyi Şâfiî’nin mansûs olan ilk meselesine kıyas etmişlerdir. Her iki mesele arasındaki müşterek illetin belirtilmeden yapıldığı bu tahrîcde, kıyas işlemiyle yetinilmemiş Şâfiî’nin tercih ettiği bir görüşün varlığına rağmen Şâfiî fakihleri, onun birinci fer’ için aktardığı her iki görüşün ikinci fer’ için de geçerli olması kanaatine varmıştır. Bu, normalde nakil tahrîcinde alışık olduğumuz ve mansûs olmayan fer’î bir meseleyi çözmekten ziyade Şâfiî’nin konuyla ilgili görüşlerini tespit etmeye yönelik gibi duran faaliyetlerin kıyas tahrîcinde de gerçekleştiğinin önemli bir örneğidir.

Kıyas tahrîci, zorunlu olarak yeni bir meseleyi hükme bağlamak amacıyla tatbik edilmez. Nitekim bazı tahrîc örneklerinde mansûs bir meselenin, bir başka mansûs meseleye kıyas edildiği de görülmektedir. Bu tarz tahrîcler de kendi içinde ikiye ayrılır. İlkinde Şâfiî’nin (ö. 204/820) benzer iki mesele hakkında verdiği farklı hükümlerden biri kabul edilmez ve ona diğer meselenin hükmü verilir. İkinci durumda ise her iki meselenin hükümleri karşılıklı olarak birbirine nakledilir. Burada meselelerin mansûs hükümleri de kabul edilmeye devam edilir. Bu son kısım, bir meseleyi çözüme kavuşturmaktan ziyade Şâfiî’nin görüşlerini tespit

⁹ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî İbnü’l-Kas, *Edebü’l-kadî*, thk. el-Cüyûrî Hüseyin Halef (Taif: Mektebetü’s-sadîk, 1989), 1: 121-122.

¹⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 7: 52; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr fi Fıkhi Mezhebi’l-İmami’s-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1999), 12: 112.

¹¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 12: 114.

etmeye yönelik bir tahrîc faaliyeti olarak görünmektedir. Bundan dolayı bu kısmı aşağıda nakil tahrîci adı altında ayrı bir başlık olarak ele alacağız.

Yukarıda aktardığımız iki misalin aksine aşağıda vereceğimiz örneklerde tahrîc; mansûs meselelerin başka mansûs meselelere kıyas edilmesi suretiyle gerçekleştirilmiştir.

Birinci Fer’: Erkek veya kadın olsun, irtidad eden kimse öncelikle tövbe etmeye çağırılır. Tövbe etmezse öldürülür.¹² Bu Şâfiî’nin mürtedle ilgili mansûs hükmüdür. Burada Şâfiî tövbeye çağırma sayısının üç kere olması gerektiğinden bahsetmemiştir.

İkinci Fer’: “Farz namazları terkeden birine neden namaz kılmadığı sorulur. (...) Hasta olduğundan dolayı kılmadığını söylerse, kendisine ‘nasıl güç yetiriyorsan öyle kıl’ denilir. (...) Yine de kılmazsa tövbe etmesi istenilir. Tövbe etmezse öldürüleceği söylenilir. İmandan sonra küfre girene; ‘iman et, eğer iman etmezsen seni öldüreceğiz’ denildiği gibi. (...) Namazı terkeden kişiyi üç kere tövbeye çağırarak güzel olandır.”¹³ Şâfiî’nin namazı terkeden ile ilgili mansûs hükmü budur.

Tahrîc: Müzenî’ye (ö. 264/878) göre, irtidad edenin tek bir defa tövbeye çağırılmasının yeterli olması gibi namazı terk edenin de tek bir kere tövbeye çağırılması yeterlidir. Bu Şâfiî’nin “sözünün kıyası”nın (قياس قوله) gereğidir. Ona göre Şâfiî de namazı terk edenin durumunu irtidad edenin durumuna benzetmektedir. Madem ki bu iki durum Şâfiî indinde aynıdır, o zaman hükümleri de aynı olmalıdır.¹⁴ Muhtemelen Müzenî, Şâfiî’nin ‘namazı terkeden kişiyi üç kere tövbeye çağırarak güzel olandır’ ifadesinden, Şâfiî’ye göre tövbeye çağırma sayısının en az üç olması gerektiğini anlamıştır. Netice itibariyle burada iki fer’i mesele arasında kıyas söz konusudur. Üstelik bu iki mesele Şâfiî tarafından hükme bağlanmıştır (mansûstur). Bununla birlikte Müzenî, Şâfiî’nin namazı terkedenin üç defa tövbeye çağırılması gerektiğini güzel görmesi hükmünün doğru olmadığını açıkça değil de, Şâfiî’nin görüşlerine uygun olanın ‘bir kere çağırarak’ olduğunu söylerek ifade etmiştir.

Bu örnekte tahrîcle ulaşılan hüküm, mevcut mansûs hükme muhaliftir ve kıyas edilen mansûs meselenin hükmü yanlış görülmüştür. Mansûs hükme muhalif bu tarz tahrîclere, genellikle Müzenî gibi Şâfiî’nin mütekaddim ashabının uygulamalarında rastlanılmaktadır. Müzenî’nin, Şâfiî’nin bu tarz ihtilaflı meselelere karşı tavrı genellikle hükümlerden birinin yanlış olduğu ve iki meselenin de aynı hükme tabi olması gerektiği yönündedir. O bu tarz durumlarda nakil tahrîcine başvurmaz. Zira nakil tahrîcinde hükümlerden biri yanlış görülmeden iki hüküm karşılıklı olarak meseleler arasında nakledilir. Cüveynî’nin de ifade ettiği gibi “Müzenî nakil ve tahrîci savunmaz. O bir nas aracılığıyla başka bir nas aleyhinde delil getirir (istişhad).”¹⁵ Yani Müzenî, benzer meseleler arasında Şâfiî’ye ait iki farklı hükümle karşılaşırsa bunların hükümlerini karşılıklı olarak birbirlerine nakletmez. Bunun yerine bu hükümlerden birinin doğru diğerinin de yanlış olduğunu savunur. Böylece doğru kabul ettiği hükmün diğeri için de geçerli olması gerektiğine karar verir. Bu Müzenî’nin

¹² Şâfiî, *el-Üm*, 2: 568.

¹³ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 563-564.

¹⁴ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî fi Fırû'î's-Şâfiîyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 1: 197.

¹⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi Dirâyeti'l-mezheb* (Dârü'l-minhâc, 2007), 17: 523.

Şâfiî'nin görüşleri arasında kendisi açısından çelişkili görünen noktaları çelişkiden arındırma gayretinden dolayıdır.¹⁶

Mansûs hükme muhalif tahrîcler diğer bazı Şâfiî fakîhlerin fikhî çabalarında da kendini göstermektedir. Aşağıdaki tahrîc örneği bunlardandır:

Birinci Fer': Bir kimse birini bir tepenin üzerinden aşağıya atar, atılan kişi aşağıya sağ ulaşır ancak ulaşır ulaşmaz o sırada orada bulunan biri tarafından öldürülürse, öldürülen şahsı tepeden iten kişiye kısas gerekmez. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) bu meseleyi, ilgili görüşün kime ait olduğunu belirtmeden aktarmaktadır.¹⁷ Ayrıca diğer bazı Şâfiî kaynaklarda da -Cüveynî'de olduğu gibi- özellikle mansûs olduğu belirtilmeden hükmün bu şekilde olduğu belirtilmiştir.¹⁸ Mâverdi ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ise konuyla ilgili ashaba ait görüşler (vücut) olduğunu belirtmektedirler.¹⁹ Bununla birlikte *el-Üm'* de bu meseleye rastlamadığımızı da ifade edelim.

İkinci Fer': Bir kimse birini, normal şartlarda atılan kimsenin kurtulmasının umulmadığı bir suya atar da o kişi suya düşer düşmez (henüz boğulmadan) büyük bir balık tarafından yutulursa, suya atan kişiye kısas gerekir. Şâfiî'nin mansûs hükmü budur.²⁰

Tahrîc: Rebî b. Suleymân el-Murâdî'ye (ö. 270/884) göre ikinci meselede anlatılan durumda atan kişiye kısas gerekmez.²¹

Cüveynî, Rebî'in bu görüşüne tahrîc demekte ve bu görüşün ashabin çoğunluğu tarafından kabul görmediğini belirtmektedir. Cüveynî'nin ifadelerinden ilk etapta, Rebî'in ikinci meseleyi birinci meseleye kıyas ettiği anlaşılmaktaysa²² da bu doğru görülmektedir. Nitekim araştırdığımız kadarıyla diğer Şâfiî kaynaklarda bu doğrultuda herhangi bir şeye rastlamadık. Hatta Mâverdi ve Şîrâzî'nin 'tepeden atılan kişi' meselesinde vecihlerden bahsetmeleri, konuyla ilgili mansûs bir hükmün bulunmadığı tezini güçlendirmektedir. Hal böyle olunca da Rebî'in mansûs olan ikinci meseleyi bu meseleye kıyas ettiğini söylemek doğru bir değerlendirme değildir. Yine de güzel bir örnek olması hasebiyle burada Rebî'in değil de Şâfiî'î fakihlerinden bazılarının ikinci meseleyi birincisine kıyas ettiğini farzederek:

Bu kimseler, mezkûr iki mansûs meselenin aynı olduğu kanaatine varmış, ikinci meseleyi birincisine kıyas ederek ilkinde olduğu gibi ikinci meselede de kısasın gerekmeceği kanaatine varmıştır. Nitekim her iki meselede de ölüm, atan kişi tarafından değil de başka bir sebeple gerçekleşmiştir.

Esasında bu tarz meselelerde muharric, meselelerin benzerliğinden yola çıkarak Şâfiî'nin bunlar hakkında farklı hükümler vermekle çelişkiye düştüğünü ve bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için de her iki meselenin aynı hükme tabi olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak bu tür işlemler çoğu zaman mezhep içinde kabul görmemiştir.

¹⁶ Müzenî'nin bu tavrı sergilediği başka tahrîc örnekleri için bkz. Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 19, 127-128, 405-406.

¹⁷ Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 16: 50.

¹⁸ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 7: 35.

¹⁹ Mâverdi, *el-Hâvî*, 12: 320; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 7: 35.

²⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 7: 16-17.

²¹ Şâfiî, *el-Üm*, 7: 16-17.

²² Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 16: 50.

Nitekim İbnü's-Salâh, bu meselelerin farklı olup olmaması konusunda mezhep içinde ciddi ihtilaflar bulunduğunu aktarır.²³ Nevevî de bu tarz tahrîclerin çoğunda meseleler arasındaki farkı tespit etmenin mümkün olduğunu, ashabın bu farkları zikrettiğini belirtir.²⁴ Aynı şey aşağıda aktaracağımız nakil tahrîci için de geçerlidir. Bu tahrîcileri kabul etmeyen Şâfiî ulemâsına göre, Şâfiî'nin görünürde benzer olan bu meseleler hakkında farklı hükümler vermesinin temelinde, bu meselelerin esasında farklı olmaları yatmaktadır.

Örneğin Cüveynî Rebî'in tahrîcinin kabul edilmemesinin sebebini, bu iki meselenin hukuki açıdan birbirinden farklı olmasıyla açıklar. Ona göre bir kimseyi, normal şartlarda içine düşen birinin kurtulmasının umulmadığı bir suya atmak, o an o suda büyük bir balığın varlığı düşünülün yahut düşünülmesin, onu öldürmek anlamına gelir. Cüveynî öldüren canlının irade sahibi olup olmamasına göre göre de meselelerin birbirinden ayrıldığını ifade etmektedir. Suda balık tarafından öldürülme meselesinde ölüm, irade sahibi olmayan bir canlı tarafından gerçekleşmektedir. Hâlbuki yüksek bir yerden atılma meselesinde ölüm; atan kişinin atmasıyla değil de irade sahibi olan ve öldürmeyi bilinçli bir şekilde gerçekleştiren o sırada oradan geçen bir adam tarafından gerçekleşmektedir. Aynı meselede kişi aşağıya düşer düşmez, bir insan tarafından değil de, orada bulunan bir yılan tarafından ısırılıp öldürülseydi onu atan kişiye kısas gerekirdi.²⁵

2. Nakil Yoluyla Tahrîc

Nakil yoluyla tahrîcte esas itibariyle iki mansûs mesele bulunmaktadır. Ancak bu meseleler fıkhî açıdan benzer olmalarına rağmen mezhep imamının bunlar hakkındaki hükmü bir şekilde farklıdır. Muharrîc bu meselelerin benzer oldukları kanaatine vardıldıktan sonra bunların her birinin hükmünün diğeri için de geçerli olması gerektiğine karar verir. Böylece her birinin hükmünü karşılıklı olarak diğesine nakleder. Son tahlilde her bir meselenin biri mansûs diğeri de muharrec (tahrîcle elde edilmiş) iki hükmü olur. Bir mesele için mansûs olan hüküm diğeri için muharrec, biri için muharrec olan da diğeri için mansûstur.²⁶

Şâfiî âlimler bu tür tasarruflarda genellike 'bu iki meselede nakil ve tahrîc yoluyla elde edilen iki kavil vardır' (فيقولون: فيهما قولان بالنقل والتخريج) derler.²⁷ Ebu'l-Kâsım er-Râfiî (ö. 623/1226) burada 'بالنقل والتخريج' ifadesiyle, mansûs olan hükmün diğesine nakli ve böylece bu mansûs meseleden diğeri için yeni bir hüküm tahrîc edilmesinin kastedildiğini ifade etmektedir. Ancak devamında nakil (النقل) ile 'rivayet'in kastedilmiş olmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir. Böylece mezkûr sözün anlamı, 'her iki mesele için biri nakil yoluyla yani Şâfiî'den rivayet edilerek diğeri de tahrîc ile elde edilen iki kavil vardır' olmaktadır.²⁸

Ayrıca 'بالنقل والتخريج' ifadesinde ilk etapta, burada biri 'nakil' diğeri de 'tahrîc' olan iki farklı işlemin sözkonusu olduğu, akla gelse de esasında kastedilen bu değildir. Çünkü burada gerçekleşen şey, mansûs bir meselenin hükmünün benzeri olan başka mansûs bir meseleye nakledilmesidir. Bu nakil, ikinci mesele için kendi mansûs hükmünden başka yeni bir hükmün

²³ İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî*, 97-98.

²⁴ Nevevî, *el-Mecmû*, 1: 77.

²⁵ Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 16: 50-51.

²⁶ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 1: 200.

²⁷ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 200.

²⁸ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 200-201.

çıkarmı olduğu için aynı zamanda tahrîc de olmaktadır. Bundan dolayı çalışma boyunca bu faaliyete nakil yoluyla tahrîc ya da kısaca nakil tahrîci demeyi uygun gördük.

Nakil tahrîcinde esas itibariyle bir kıyas işlemi bulunmaktadır. Ancak burada kıyas tahrîcinden farklı olarak, sadece mezhep imamınca hükme bağlanmış meseleler arasında tahrîc yapılmaktadır. Yani her iki meselenin de, tahrîc işleminden önce, en azından birer hükmü vardır. Tahrîc ile birlikte her iki mesele birbirleri için hem asıl hem de fer' konumuna gelmektedir. Hâlbuki kıyas tahrîci bazen mansûs meseleler arasında bazen de biri mansûs olan diğeri mansûs olmayan iki mesele arasında gerçekleştirilmektedir. Nakil tahrîcinin mansûs meseleler arasında yapılan kıyas tahrîcinden farkı ise; muharricinin nakil tahrîcinde mezhep imamının her iki mesele için vermiş olduğu hükümlere muhalefet etmemesi ve bu hükümlere, her bir meselenin hükmünü diğeriye intikal ettirmek suretiyle, alternatif hükümler getirmesidir. Hâlbuki kıyas tahrîcinin mansûs meseleler için yapılanında; muharric, mezhep imamının meselelerden biri için verdiği hükmün evla ya da essah olduğunu belirterek diğeri görüşü bir nevi kabul etmemektedir. Aşağıda zikredilecek örnek incelendiğinde mesele daha iyi anlaşılacaktır:

Birinci Fer': Bir kimse birine bineğini verir, üzerinden bir müddet geçtikten sonra bineği verdiği kimseyle aralarında, bineğin icâre (kira) ile mi yoksa âriyet (ödünç) mi verildiği noktasında anlaşmazlık çıkar. Binek sahibi bineği icâre olarak verdiğini, diğeri ise bineği âriyet olarak aldığını iddia ederse kimin sözüne itibar edilir? Şâfiî'ye göre burada, yemin etmesi şartıyla bineği ödünç aldığını iddia edenin sözüne itibar edilmelidir.²⁹ Bu, Şâfiî'nin mansûs görüşüdür.

İkinci Fer': Bir kimse başkasına ait bir toprağı eker fakat daha sonra toprak sahibiyle aralarında toprağın kira ile mi yoksa âriyet olarak mı verildiği hususunda ihtilaf çıkar. Toprak sahibi toprağını ücret karşılığında kiraya verdiğini, toprağı eken ise aralarındaki akdin âriyet olduğunu iddia ederse kimin sözüne itibar edilmelidir? Şâfiî'ye göre burada toprak sahibinin sözüne itibar edilir. Müzenî'nin aktardığına göre bu Şâfiî'nin mansûs hükmüdür.³⁰

Tahrîc: Mâverdî; Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) ve İbn Ebî Hüreyre (ö. 345/956) de dahil Şâfiî'lerin çoğunluğunun bu iki meselenin hükümlerini karşılıklı olarak birbirine naklettiklerini ifade etmektedir.³¹ Cüveynî ise Şâfiî âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini, bazı Şâfiî âlimlerin bu konuda nakil yoluyla tahrîcde bulunduğunu belirtmektedir. Böylece her bir mesele için Şâfiî'nin iki kavli/görüşü olmaktadır.³² Bunlardan biri mansûs olan diğeri de nakil tahrîci yoluyla elde edilen görüştür.

Görüldüğü üzere bu meselede Şâfiî âlimler, benzer olduklarını düşündükleri iki mansûs meseleyi birbirine kıyas etmiş daha sonra Şâfiî'nin biri için verdiği hükmün diğeri için de geçerli olduğu kanaatine varmışlardır. Böylece hükümleri meseleler arasında karşılıklı olarak nakletmişlerdir. Hâlbuki Müzenî aynı meselede bu şekilde davranmamıştır. O, Şâfiî'nin toprak meselesindeki hükmünün binek meselesindeki hükmüne muhalif olduğunu ve evla olanın toprak meselesiyle ilgili görüşü olduğunu beyan etmiştir. Bununla birlikte Müzenî; hükümleri, meseleler arasında karşılıklı olarak nakletmemiş, hükümlerden birinin olması

²⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 514.

³⁰ Müzenî, *el-Muhtasar*, 176.

³¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 472-473.

³² Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 7: 145.

gereken (evla) olduğunu belirterek diğerinin yanlış olduğunu -açıkça ifade etmemiş olsa bile- ima etmiştir.³³

Yukarıda mansûs hükme muhalif kıyas ve nakil tahrîclerinin genel olarak Şâfiî ulema tarafından kabul edilmediğini söylemiştik. İlk dönem Şâfiî âlimlerinden olan ve çalışmalarıyla Şâfiî mezhebinin oluşumunda büyük katkıları olduğu kabul edilen İbn Süreyc'in (ö.306/918) tasarrufları, genellikle benzer gibi görünen bu meselelerin esasında farklı olduğu yönündedir. O Şâfiî'nin nasları arasındaki tenakuzu çoğu zaman giderme yoluna gitmiş, fakat bunu, ilgili meselelerin hükümlerini birbirlerine naklederek değil, meseleler arasında ince farkları ortaya çıkarmaya çalışarak yapmıştır. İbn Süreyc'in Şâfiî'nin naslarına karşı takındığı bu tavır, Şâfiî'nin "ihtilâfû'l-hadîs"te sorunu halletmek için başvurduğu cem ve te'lif metoduna benzemektedir.

Örneğin bir önceki meselede İbn Süreyc; meseleler arası hüküm naklinde bulunmamış bunun yerine her iki meselenin hükümlerini olduğu gibi kabul etmiştir. İbn Süreyc, Şâfiî'nin mezkûr iki mesele ile ilgili farklı hükümler vermesini, örfün bu farklılığı gerektirmesine bağlamıştır. Ona göre örf, toprağın icâre olarak (ücret mukabilinde) verilmesini gerektirir. Bundan dolayı toprak meselesinde toprak sahibinin sözüne itibar edilir. Yine örf, bineğin âriyet (ödünç, ücretsiz) olarak verilmesini gerektirir. Dolayısıyla binek meselesinde binek sahibinin değil de ödünç aldığı söyleyenin sözüne itibar edilir.³⁴ Böylece İbn Süreyc, meselelerin esasında birbirinden farklı ve aralarında ince bir farkın olduğunu göstermeye çalışarak, tenakuz gibi görülen durumu gidermeye çalışmıştır. Aşağıda vereceğimiz örnekte de İbn Süreyc'in tutumu dikkate şayandır:

Birinci Fer': Şâfiî'ye göre suya bir damla şarap, idrar, kan veya gözle görülebilen başka herhangi bir necaset düşerse, su necis olur. Müzenî bu hükmü, "Şâfiî dedi" şeklinde onun nassı olarak aktarmaktadır.³⁵ Şâfiî suya gözle görülmeyen bir necasetin düşmesi durumundan bahsetmemiştir. Ancak Şâfiî âlimler; Şâfiî'nin bu nassının, suya gözle görülmeyen bir necasetin düşmesi durumunda suyun necis olmayacağına, mefhûm yoluyla delalet ettiğini ifade etmektedirler.³⁶

İkinci Fer': Şâfiî'ye göre; elbiseye idrar, dışkı veya içki bulaştığından emin olduğunda, bu necasetler gözle görülsün veya görülmesin elbise yıkanmalıdır. Mâverdî bu görüşün İmlâ'da geçtiğini aktarmaktadır.³⁷

Suya veya elbiseye gözle görülen necasetlerin bulaşması konusunda Şâfiî'nin bahsi geçen iki nassı arasında; uyum varken, gözle görülmeyen necasetlerin bulaşması konusunda görünürde bir tenakuz söz konusudur. Nitekim gözle görülen necasetlerde her ikisi de necis olurken gözle görülmeyen necasetlerde biri necis olmakta diğeri ise necis olmamaktadır. Suyun gözle görülmeyen bir necasetle necis olmayacağı Şâfiî'nin nassının mefhûmünden anlaşılabilir ancak elbisenin bu tarz bir necasetle necis olacağı Şâfiî'nin sarîh nassı ile ifade edilmektedir.

Tahrîc: Ebû İshâk el-Mervezî, her iki meselenin birbirine benzer olduğundan hareketle, her birinin hükmünü bir diğerine nakletmiştir. Ona göre Şâfiî'nin gözle görülmeyen

³³ Müzenî, *el-Muhtasar*, 176.

³⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7: 473.

³⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1: 53.

³⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 293.

³⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 293.

necasetlerle ilgili iki görüşü vardır. Birinci görüşe göre hem su hem de elbise gözle görülmeyen necasetlerle necis olur. Bu hüküm su için muharrec elbise için mansûstur. İkinci görüşe göre ikisi de necis olmaz. Bu görüş, su için mansûs elbise için muharrectir. İbn Süreyc ise her iki nassı olduğu gibi kabul etmiş ve meseleler arasında nakil tahrîcine başvurmamıştır. Ona göre Şâfiî'nin su meselesinde bahsettiği gözle görölme, emin olmanın iki durumundan biridir. Şâfiî ikinci durumdan, yani bulaştığından emin olunan ancak gözle görülmeyen necasetten bahsetmemiştir. Hâlbuki elbisede emin olmanın her iki durumundan da bahsetmiştir. Dolayısıyla elbise konusundaki sarîh nassından dolayı su konusundaki mefhûm yoluyla elde edilen görüş terkedilir. Böylece hem su hem de elbise gözle görülmeyen necasetle necis olur ve hükümler arasında tenakuz ortadan kalkar.³⁸ İbn Süreyc pek çok yerde bu tarz bir tutum sergilemiştir.³⁹ Bununla birlikte İbn Süreyc'in kendisinin de nakil yoluyla tahrîce başvurduğu örnekler bulunmaktadır. Aşağıdaki örnek bu tahrîclerdendir:

Birinci Fer': Akit ancak icâb ve kabul ile inikad eder. Teâtî ile bey' akdi inkiad etmez.⁴⁰ Cüveynî'ye göre Şâfiî'nin nassının zahirine göre teâtî ile bey' akdi inkiad etmez. Bey'e delalet eden karineler olsa dahi.⁴¹

İkinci Fer': Bir kimse (Kâbe'ye götürmek üzere) hedy kurbanı olacak deveyi yola çıkarır, hayvan yolda hastalanır ve sahibi (ölmesin diye onu kesitikten sonra) ayakkabısını kanına daldırıp hörgücüne vurursa; bu işareti (hörgüç üzerindeki kanı) gören kişi sırf işaretten dolayı hayvanı yiyebilir mi? Bu konuda Şâfiî'nin iki görüşü vardır.⁴²

Tahrîc: İbn Süreyc'e göre bey'in irade edildiğini gösteren karinelerin varlığı durumunda teâtî ile akdin inikad etmesi meselesinde de Şâfiî'nin iki görüşü olmalıdır.⁴³ İlk görüş mansûs olan ve teâtî ile akdin inikad etmediğini ifade eden görüştür. İkincisi ise İbn Süreyc'in tahrîc ile elde ettiği görüştür ve teâtî ile akdin inikad ettiğini ifade eder. İbn Süreyc bu sonuca, birinci meseleyi ikinci meseleye kıyas ederek ulaşmış ve meseleler arasında nakil tahrîcinde bulunmuştur.

Nakil tahrîcinde bazen -aktardığımız son örnekte olduğu gibi- bir meselenin iki diğer meselenin ise yalnızca bir mansûs hükmü olabilir. Tek bir hükme bağlanmış meselenin hükmü de benzeri olduğu diğer meselenin iki hükmünden biriyle aynıdır. Muharric bu durumda farklı ikinci hükmü diğer meseleye nakleder. Böylece onun da iki hükmü olur. Aşağıdaki meselede bu tarz bir tahrîc sözkonusudur:

Birinci Fer': Bir rehin akdi esnasında rehin olarak belirlenen koyunun karnında o an mevcut olan yavrunun veya memesindeki sütün akdin tarafları tarafından konuşulmamış olması durumunda bunların rehin konusuna dâhil olup olmayacağı ile ilgili, İmam Şâfiî'den iki farklı görüş aktarılmıştır. Birinci görüşe göre bunlar rehne dâhil değildir. Çünkü rehin rakabededir, ondan zuhur edende değil. Hayvanın sütü ve karnındaki yavru da hayvandan ayrı şeylerdir. Diğer görüşe göre ise bunlar da rehne dâhildir.⁴⁴

İkinci Fer': Meyve veren hurma ağacının rehin verilmesi konusunda Şâfiî'nin tek bir görüşü vardır. Şayet akit esnasında meyvelerin rehne dâhil olup olmayacağı konuşulmamışsa,

³⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 294.

³⁹ Bazı örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, 1: 424, 2: 79, 3: 131, 7: 465, 8: 325.

⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 162.

⁴¹ Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 5: 432.

⁴² Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 5: 432.

⁴³ Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 5: 432; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 162.

⁴⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 337.

meyveler rehne dâhil değildir. Şâfiî buna gerekçe olarak şöyle demiştir: “لأنه عين ترى” (Çünkü meyveler görünebilen aynı bir maldır).⁴⁵

Tahrîc: Şâfiî'nin nassında meyve veren ağaç mutlak olarak kullanılmış; aşısı yapılmış olan veya olmayan şekilde takyid edilmemiştir. Aşısı yapılmış ağacın meyvesinin rehne dâhil olmamasında Şâfiî fakihler arasında ittifak varken; diğerinde ihtilaf edilmiştir.

Ebû Ali İbn Ebî Hayrân (ö. 320/931) aşısı yapılmamış olan ağacın rehin verilmesi meselesini koyun meselesine kıyas etmiştir. İbn Hayrân burada iki mesele arasındaki benzerlikten yola çıkarak, aşısı yapılmamış meyve ağacının rehin verilmesinde de tıpkı karnında yavru veya memesinde süt olan koyunun rehin verilmesinde olduğu gibi iki hükmün olması gerektiği kanaatine varmıştır. İlk hüküm (rehne dahil olmaması) mansûs iken ikincisi (rehne dahil olması) kendisinin tahrîc ile elde ettiği hükümdür. İbn Hayrân'ın bu tahrîci, Bağdat Şâfiî ekolünden bazılarınca desteklense de Ebû İshak el-Mervezî, İbn Ebi Hüreyre ve Basra Şâfiîleri tarafından kabul edilmemiştir.⁴⁶ Şu meselede benzer bir tahrîc uygulaması söz konusudur:

Birinci Fer': Zekâtın kişinin malların bulunduğu yerden veya ona mücavir yerlerden başka bir yerde verilmesi, Şâfiî mezhebine göre caiz değildir. Zekâtını başka yerde veren kişi günahkâr olur. Ancak bu günahkâr olma durumuna rağmen zekât eda edilmiş olur mu? Bu konuda Şâfiî'nin iki kavli/görüşü bulunmaktadır. İlkine göre eda etmiş olmaz. İkinci görüşe göre, günahkâr olmakla birlikte zekâtı geçerlidir.

İkinci Fer': Şâfiî; malları iki ayrı yerde bulunan (örneğin bir şehirde yirmi başka bir şehirde de yirmi koyunu bulunan) birinin zekâtını bu yerlerden sadece birinde vermesini kerih görmeye birlikte geçerli görmüştür. Yani bu ikinci durumda Şâfiî'ye ait tek bir görüş bulunmaktadır.

Tahrîc: Bazı Şâfiî âlimler bir önceki mesele ile benzerliğinden dolayı bu meseleyi ilkinde kıyas etmiş sonuç olarak bu meselede de iki kavlin bulunması gerektiğine hükmetmişlerdir.⁴⁷ Nitekim her iki meselede de zekâtın, kişinin mallarının bulunduğu yerin dışında başka bir yerde verilmesi söz konusudur. Meseleler arası benzerlik noktası da budur.

Aktardığımız örnekler incelendiğinde nakil tahrîcinin fer'î bir mesele hakkında hüküm vermekten ziyade, Şâfiî'nin bununla ilgili görüş veya görüşlerinin (kavl, kavlan, akval) tespitine yönelik bir faaliyet olduğu görülmektedir.

3. Fıkhî Kıyas İle İlgili Bir Tartışma

Eyüp Said Kaya'ya göre fıkhî kıyasa başvurarak tahrîcte bulunmak, fıkıh kavramlarının gelişmişlik seviyesiyle alakalıdır. Nitekim fıkhî kıyas yoluyla yapılan tahrîc uygulamalarına bakıldığında, meselelerin ikisini de kapsayacak bir üst kural, fıkhî zabıt veya küllî kaide tespit edilmesi halinde fıkhî kıyasa ihtiyaç kalmadan aynı hükümlere rahatlıkla ulaşılabildiği görülmektedir.⁴⁸ Kaya'nın Hanefî fakihlerin tahrîc uygulamalarını inceleyerek vardığı söz konusu tespit Şâfiî fakihler için yerinde olmadığı söylenebilir. İlk olarak, Şâfiî mezhebinin büyük iki fakih kabul edilen Müzenî ve İbn Süreyc gibi müntesip müctehid

⁴⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 4: 334-335.

⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 6: 120-121.

⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3: 125.

⁴⁸ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001), 242.

konumundaki iki âlim ile Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Ebî Hüreyre gibi otoriter Şâfiî âlimlerin, pek çok yerde kıyas tahrîcine başvurmaları, Kaya'nın tespitiyle tezat teşkil etmektedir. Zira bu âlimler Şâfiî'nin usûlünü çok iyi bilen, onun kaide ve kuralarını fûrû' fıkha tatbik etmede maharetleriyle tanınan kişilerdi. Hatta ilk ikisinin mutlak müctehid mi yoksa müntesip müctehid mi oldukları hususu, mezhep içerisinde tartışma konusu olmuştur.⁴⁹ İkinci olarak kıyas tahrîci salt yeni meseleleri hükme bağlamak için başvuru bir ictihad çeşidi de değildir. Zira kıyas tahrîcî yeni meselelerin halledilmesinin bir aracı olmanın yanında, Şâfiî'nin çelişkili olduğu düşünülen iki mansûs meselesi arasında tenakuzu gidermenin de araçlarından biridir. Buna ilaveten, Şâfiî'nin bir meseleye dair görüşlerinin tespiti için de fikhî kıyasa başvurulmaktadır. Bahsettiğimiz bu son iki durum zorunlu olarak iki farklı mansûs fer' arasında gerçekleşmekte ve yine bunlar arasında zorunlu bir kıyası gerektirmektedir. Son olarak salt usûl bilgisi eksikliği ve mezhep kavramalarının gelişmemiş olması, fikhî kıyasa başvuru başat sebebi olsaydı, Müzenî'den başlayarak ilk büyük usûl eserlerinin yazılmaya başlandığı hicri dördüncü asrın başlarına kadar geçen yüz küsur sene boyunca, Şâfiî kaynaklarda yalnızca fikhî kıyas örnekleriyle karşılaşır, usûl, fikhî zâbit ve küllî kaideler üzerine yapılan tahrîclere rastlamazdık. Hâlbuki bu süre zarfında telif edilen eserler ile bu dönemden intikal eden görüşler mezkûr tahrîc örnekleriyle doludur.

4. Tahrîc Yoluyla Elde Edilen Hükümün Meşruiyeti ve Bu Hükümün Mezhep İmamına Atfedilmesi

Kıyas yoluyla tahrîcte imamın hükmüne 'mansûs kavî' (القول المنصوص) muharricinkine ise tahrîcile elde edilen kavî' (القول المخرج) denir.⁵⁰ Şâfiî mezhebinde 'kavî' yalnızca imam Şâfiî'nin görüşleri için kullanılan bir ıstılahtır. Ashabın görüşlerine de vecih denir.⁵¹ Tahrîcile elde edilen bir görüşün, teknik olarak Şâfiî âlimlerden birine ait olmasına rağmen kavî olarak adlandırılması, mansûs olmayan meselenin hukuki açıdan mansûs olanla aynı olması fikrinden kaynaklanmaktadır. Bu tavrın temelinde, 'mezhep imamı birinci mesele hakkında şu görüşü beyan etmişse, fikhî açıdan aynı olan ikinci mesele hakkında da aynı görüşü beyan ederdi' düşüncesi yatmaktadır.

Hem kıyas hem de nakil tahrîcinde asıl ile fer' arasında illet ortaklığı önemlidir. Aslın illetinin fer' de de bulunduğu ya herhangi bir araştırmaya gerek bırakmayacak şekilde açık ve kat'i olarak bilinmekte ya da muharric istinbât yoluyla bu illete ulaşmaktadır. Bu iki tahrîcile elde edilen hükümün imama nispetiyle ilgili görüşler bu iki duruma göre değişkenlik göstermektedir.

Çalışmanın başında da ifade edildiği gibi, tahrîcîn üçlü tasnifle ele alınması muasır çalışmaların ürünüdür. Diğer mezheplerde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de hemen her zaman tahrîc kelimesi yalnız kullanılır ve tahrîc denildiğinde de genellikle tahrîcîn iki kısmı olan *tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl* (fer'î bir meseleyi mezhep imamının usulünü kullanarak çözmek) ve *tahrîcû'l-fürû' ale'l-fürû'* birlikte kastedilir. Bu nedenle tahrîcîn meşruiyeti ve tahrîcile elde edilen hükümün mezhep imamına nisbetiyle ilgili Şâfiî âlimlerin görüşleri incelenirken, bu görüşlerin tahrîcîn hangi kısmı ile ilgili olduğunu tespit etmek önemlidir. Bu doğrultuda aşağıda Şâfiî âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini değerlendirirken ilk etapta bu görüşlerin tahrîcû'l-fürû' ale'l-fürû' ile ilgili olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

⁴⁹ İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî*, 94.

⁵⁰ Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 16: 50; İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî*, 130.

⁵¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 107.

Tahrîcin bahsi geçen iki kısmı arasındaki temel ayırım birinde mezhep imamının usûlünün diğesinde ise fûrû' fıkhâ dair görüşlerinin kaynak olarak ele alınmasıdır. Bu ayırım, Şâfiî âlimlerin tahrîcin hangi çeşidi hakkında konuştuklarını tespitinde önemli ölçüde işlevseldir. Eğer siyak-sibak ilişkisinden, ortada iki ayrı fer'î meselenin varlığı ve bunların ya birbirlerine kıyas edildiği (kıyas tahrîci) ya da birinin hükmünün karşılıklı olarak diğesine nakledildiği (nakil tahrîci) bir tahrîc türünden bahsedildiği anlaşılıyorsa; metinde geçen tahrîc kelimesiyle *tahrîcû'l-fürû' ale'l-fürû'* un kastedildiği söylenebilir.

Son olarak, fakihlerin hem kıyas hem de nakil tahrîcinde asıl ile fer'î meselenin birbiriyle hukuki açıdan aynı olup olmamasına göre hareket ettiklerini ve onların tahrîcin meşruiyeti ve mezhep imamına nispetiyle ilgili kanaatlerinin de bu doğrultuda şekillendiğini söylemek istiyoruz.

5. Kıyas Tahrîci

İbnü'l-Kâs'ın '*Edebü'l-kadî*' kitabında çok fazla tahrîc örneği olmakla birlikte; onun, tahrîcin meşruiyeti ya da tahrîcle elde edilen hükmün imama nispetiyle ilgili sarıh bir ibaresine rastlamadık. Bununla birlikte kitaptaki tahrîc örnekleri incelendiğinde onun bu konuyla ilgili görüşlerine çok rahat bir şekilde ulaşılabilir. Öncelikle bu tahrîcilerin çoğu kıyas tahrîcidir ve bunların kahir ekseriyeti bizzat İbnü'l-Kâs'ın kendisinin tahrîcileridir. Bu da onun kıyas tahrîcini meşru gördüğünü göstermektedir. Ayrıca ilgili kıyas tahrîci örneklerine bakıldığında onun her seferinde mansûs olmayan bir meseleyi zikrettiğini, akabinde 'Şâfiî'nin bu konudaki görüşü şudur' (فمذهب الشافعي) diyerek bu meseleye dair bir hüküm belirttiğini daha sonra 'bunu Şâfiî'nin mezhebi üzerine tahrîcle söyledim' (وقلته على مذهب الشافعي تخريجا),⁵² 'bunu onun mezhebi üzerine tahrîcle söyledim' (قلته على مذهبه تخريجا)⁵³ ya da sadece 'bunu tahrîcle söyledim' (قلته تخريجا)⁵⁴ gibi ifadeler kullandığı görülmektedir. İbnü'l-Kas'ın ilk önce Şâfiî'nin mezhebi/görüşü budur deyip akabinde bunu onun (başka) bir mezhebi/görüşü üzerine tahrîcle söylediğini ifade etmesi; onun tahrîcle vardığı hükümleri Şâfiî'ye nispet ettiğini göstermektedir.

Şîrâzî, türleri arasında fark gözetmeksizin tahrîc ile elde edilen görüşlerin Şâfiî'ye nispet edilemeyeceğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Şîrâzî'ye göre bir kimsenin bizzat kendisinin nas ile ifade ettiği (ما نص عليه) ya da nassının yerine geçebilecek bir şeyin delâlet ettiği şey ona isnad edilebilir. Bir kimsenin söylemediğini yahut nassının yerine geçen bir şeyin delalet etmediğini ona isnad etmek caiz değildir. Şîrâzî bu görüşünü, Şâfiî'nin 'sâkite söz isnad olunmaz', sözüyle desteklemiştir. İlk etapta tahrîc ile elde edilen görüşlerin imama nispet edilemeyeceğinden bahseden Şîrâzî, karşıt görüş sahiplerinden bahsederken konuyu kıyas yoluyla yapılan tahrîce getirmiştir. Çünkü karşıt görüşe göre Allah ve Peygamberinin sözlerine kıyas yoluyla elde edilen hüküm Allah'a ve Peygamberine isnat edilebildiği gibi, mezhep imamının sözüne kıyas yapılarak elde edilen hüküm de imama isnad edilebilir. Şîrâzî bu tür durumlarda kıyas yoluyla elde edilen hüküm için 'bu Allah'ın sözüdür, bu Peygamberin sözüdür' demenin caiz olmadığını olsa olsa 'bu Allah'ın dinidir, bu

⁵² İbnü'l-Kas, *Edebü'l-kadî*, 1: 180, 184, 256, 2: 422.

⁵³ İbnü'l-Kas, *Edebü'l-kadî*, 1: 204, 206, 253, 2: 409.

⁵⁴ İbnü'l-Kas, *Edebü'l-kadî*, 1: 183, 186, 201, 203, 211, 212, 217.

Peygamberin dinidir' denilebileceğini belirterek karşıt görüşün getirdiği delili çürütmeye çalışmıştır.⁵⁵

İtirazın kıyas tahrîci üzerinden gelmesi, muhtemelen kıyas tahrîcinin aşağıda değineceğimiz nakil tahrîci ile birlikte en yaygın kullanılan tahrîc yöntemi olmasıyla ilgilidir. Bununla birlikte; tahrîc ile elde edilen hükmün imama nisbet edilemeyeceğini savunan Şîrâzî'nin bunu mutlak surette değil de prensipte savunduğu, kendisinin dile getirdiği istisnadan anlaşılmaktadır. Ona göre imamın hükme bağladığı mesele ile hakkında hükmü bulunmayan mesele arasında, hukuki olarak fark konulamayacak kadar bir ayniyet sözkonusu ise, imamın hükmünün mezkûr mesele için de geçerli olacağı kabul edilir ve bu şekilde tahrîc ile elde edilen görüş imama nispet edilebilir. Örneğin müşterek mülkiyete konu evin maliklerinden biri kendi payını satmak isterse diğer ortağın (ortakların) şûf'a hakkı doğar. Müşterek mülkiyete konu ev için şûf'a hakkını savunan kişinin arazi, tarla ve benzerinde de bunu kabul ettiği varsayılır ve bu bir görüş olarak ona nispet edilir. Bu, kıyas tahrîci ile elde edilen hükmün imama nispet edilebileceğini savunanların getirdiği bir delil olsa da Şîrâzî bunu genel ilkeye bir istisna olarak görmektedir. Zira ona göre bu örnekte ev ile tarla ve arazi arasında hukuki açıdan hiçbir fark yoktur.⁵⁶ Şîrâzî'nin fikhî açıdan aralarında fark bulunmayacak kadar benzer olan meselelerde hem kıyas yoluyla tahrîci hem de bunun imama nisbetini kabul ettiği, diğer meslelerde ise tahrîci (hem tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûlü hem de tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'u) kabul etse de bu yolla elde edilen hükmün imama nispet edilemeyeceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Cüveynî, müctehidlerin bulunmadığı ve yalnız (ictihad makamına ulaşmamış) mezhep birikiminin nakilcilerinin bulunduğu farazi bir zamandan bahseder ve bu nakil fakihleri ikiye ayırır. Birinci gruptaki fakihler güvenilir nakilcilerdir ancak mansûs olmayan meseleleri mansûs olana kıyas edecek yetenekten yoksundular. Yani kıyasın inceliklerini bilmezler. Diğerleri ise bu yetenekte olanlardır. Cüveynî'ye göre nakil fakihe sorulan mesele ya mansûstur ya da mansûs değildir. Mansûs meselelerde bu fakihler direkt olarak Şâfiî'nin hükmüyle amel edip fetva vermelidirler.⁵⁷ Meselenin kıyas tahrîcini ilgilendiren kısmı mansûs olmayan meselelerle ilgilidir. Cüveynî mansûs olmayan meseleleri de ikiye ayırmaktadır. Bunlar da ya başka mansûs bir meseleyle hukuki açıdan birbirlerine benzerdirler ve bu benzerliği tespit etmek için ekstra bir düşünmeye ihtiyaç yoktur. Yani benzer oldukları apaçık ortadadır. Ya da benzerlikleri bu denli açık değildir. Cüveynî'ye göre aynı oldukları apaçık bilinen meselelerde mansûs olanın hükmü mansûs olmayana ilhak edilir ve bu tarz bir ilhak işlemi, nakil fakih tarafından yapılabilir.⁵⁸ Cüveynî bu nakil fakihin kıyas yöntemlerine hakim olmasının gerekmediğini de ifade etmektedir.⁵⁹ Kanaatimizce Cüveynî'nin burada 'ilhak etmek' tabirini kullanması ve ısrarla kıyas yöntemlerini bilmeyi gerektirmemekten bahsetmesi, bu işlemi bir tahrîc faaliyeti olmaktan çıkarmamaktadır. Yine netice itibarıyla bunun bir kıyas tahrîci olduğunu ve bu tarz meseleler için kıyas tahrîcini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca açıkça ifade etmese de ibarelerinden onun bu tür meselelerde

⁵⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, thk. Muahmed Hasan Heytu (Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1980), 517.

⁵⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 517.

⁵⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Gıyâssü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mektebetü İmamü'l-Harameyn, 1981), 418.

⁵⁸ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 421.

⁵⁹ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 424.

kıyas tahrîci ile elde edilen hükmün imama nispet edilebileceği görüşünde olduğunu da söyleyebiliriz.

Cüveynî, benzerlikleri yukarıda bahsettiğimiz şekilde açık olmayan ve kıyası bilmeyi gerektiren meselelerde; imamın mezhebine, hareket tarzına ve kıyas yöntemine vakıf olan fakihleri (bunlar ikinci gruptaki nakil fakihlerdir) yetkili görür. Bunların mansûs olmayana mansûs olana ilhak edebileceğini ifade eder. Cüveynî Şâfiî'nin kaidelerini ihata eden ve onun kıyaslarını inceleyip öğrenmiş olan nakil fakihi, mansûs olmayana mansûs olana ilhak etme konusunda, mutlak müctehidin naslara karşı durumuna benzetmiş, hatta onun işinin mutlak müctehidin işinden daha kolay olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Cüveynî bu şekilde bir kıyas bilgisi ve mezhebe hâkim olmayı gerektiren tahrîc amelisiyle elde edilen hükmün imama nispetiyle ilgili açık bir şey söylememişse de sözlerinden buna yönelik bir çıkarımda bulunulabilir. Nitekim o, bu hükme uyan müstefînin kıyası bilen nakil fakihe değil de mezhep imamına tabi olmuş olacağını ifade etmektedir. Bundan da onun kıyas tahrîciyle elde edilen hükmün imama nispet edilebileceği görüşünde olduğu çıkarılabilir.⁶¹

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), meseleleri, aralarında fark olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. O, aralarında fark olduğu bilinen meselelerden mansûs olanın hükmünün mansûs olmayana nakledilmesini doğru bulmamıştır. Ancak iki mesele arasında fark yoksa Şâfiî'nin mansûs olan için verdiği hükmün mansûs olmayan için de geçerli olduğunu belirtmiştir.⁶² Buradan Râzî'nin aralarında fark bulunmayan meseleler için kıyas tahrîcini ve hatta bu şekilde elde edilen hükmün imama nispet edilebileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Râfiî, hem hükmünün hem de illetinin mezhep imamı tarafından belirtildiği meseleler ile sadece hükmün belirtildiği meseleleri ayrı ayrı değerlendirmektedir. Ona göre hem hükmü hem de illeti mansûs ise illet vasıtasıyla mansûs olmayan meseleler mansûs olana ilhak edilir. Yani mansûs olanın hükmü kendisiyle aynı illete sahip mansûs olmayan meselelere teşmil edilir. Râfiî, yalnızca hükmün mansûs olduğu meselelerde illetin istinbât edilmesi ve hükmün müşterek illetlere sahip mansûs olmayan meselelere intikali konusunda, dönemin büyük Şâfiî âlimlerinden aynı zamanda Râfiî'nin babasının da hocası olan Muhammed b. Yahya'nın (ö.548) cevaz vermediğini aktarmaktadır. Bununla birlikte Râfiî, ashabın uygulamasının bunun aksini gösterdiğini ifade etmektedir. O, Şâfiî âlimlerin, mansûs bir meselenin hükmünü naklettiklerini sonra bu hükmün illetinin ne olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini ve her birinin mezkûr mansûs hükmü kendi tespit ettikleri illete sahip mansûs olmayan fer'î meselelere ta'mim ettiklerini belirtmektedir. Râfiî'nin bu ifadeleri onun açık bir şekilde kıyas tahrîcini, illeti mansûs olsun veya olmasın, kabul ettiğini göstermektedir.⁶³

İbnü's-Salâh da kıyas tahrîcini kabul edenlerdendir. Ona göre Şâfiî'nin mezhebinin kaidelerine vakıf, onun hareket tarzına ve kıyas yöntemlerine aşına olan mezhepte müctehid fakih, mansûs olmayana mansûs olana ilhak ederek fıkhî çözüme kavuşturabilir. İbnü's-Salâh, Cüveynî'nin yaptığı gibi, mezhepte müctehidin mezhep imamının nassına karşı pozisyonunu mutlak müctehidin Şari'in nassına karşı pozisyonuna benzetmiştir. İbnü's-Salâh devamında, tahrîc ile elde edilen hükme uyan müstefînin mezhepte müctehide değil de mezhep imamına

⁶⁰ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 425-426.

⁶¹ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 427.

⁶² Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmî Usûli'l-fıkh* (Kahire: Dârü's-selâm, 2019), 3: 1386.

⁶³ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 423.

tabi olmuş olacağını ifade ederek, Cüveynî'nin de bunu kesin bir şekilde ifade ettiğini belirtmiştir.⁶⁴

İbnü's-Salâh, bahsi geçen vasıfları haiz olmayan daha alt rütbedeki fakihlerin de aralarında fark olmadığı apaçık bilinen meselelerden mansûs olanın hükmünü mansûs olmayana naklederek tahrîc yapabileceğini ifade etmiş ancak bu şekilde elde edilen hükmün Şâfiî'ye nisbetiyle ilgili herhangi bir şey söylememiştir.⁶⁵

Nevevî, İbnü's-Salâh ile aynı görüştedir. Şu farkla ki o da Şîrâzî gibi, tahrîc ile elde edilen hükmün imama isnad edilemeyeceğini düşünmektedir.⁶⁶ Bununla birlikte Nevevî, "bu sözünün ya da aslının (usulünün) kıyasıdır" şeklinde mukayyed bir nisbeti kabul ettiğini *Ravzatü't-tâlibîn*' de açıkça ifade etmektedir.⁶⁷

İbnü's-Sübki (ö. 771/1370) benzer iki meseleden mansûs olanın hükmünün mansûs olmayana aktarılabilirliğini, buna 'muharrec kavli' denildiğini ve esah olanın muharrec kavlin mutlak olarak değil de mukayyed olarak Şâfiî'ye nisbet edilebileceğini ifade etmiştir.⁶⁸ Ebû Zür'a İbnü'l-İrâkî (ö. 826/1423), İbnü's-Sübki'nin mukayyed olarak nisbet edilebilir ifadesini, Nevevî'den mühlhem olarak "bu sözünün ya da aslının (usulünün) kıyasıdır" şeklinde izah etmiştir.⁶⁹

6. Nakil Tahrîci

İbnü'l-Kas'ın nakil tahrîci ile ilgili görüşlerine -kıyas tahrîcinde olduğu gibi- onun bizzat kendisinin yaptığı nakil tahrîcileri üzerinden ulaşılabilir. *Edebü'l-kâdî*'nin pek çok yerinde onun benzer olduğunu düşündüğü mansûs meselelerin hükümlerini birbirlerine karşılıklı olarak naklettiği görülmektedir. Bu onun nakil tahrîcini caiz gördüğünü göstermektedir. Yine bu örneklerimize baktığımızda, yukarıda kıyas tahrîcinde aktardığımız ifadelerin haricinde pek çok yerde 'bu konuda Şâfiî'ye ait iki kavli/görüş vardır' (فيه قولان) dedikten sonra biri Şâfiî'nin mansûs diğeri de kendi tahrîciyle ulaştığı iki ayrı hüküm aktardığı görülmektedir.⁷⁰ Onun tahrîc ile ulaştığı hükmü Şâfiî'nin kavli olarak belirtmesi; açık bir şekilde onun, tahrîc ile ulaşılan hükmün mezhep imamına nispet edilmesini caiz gördüğünü göstermektedir.

Şîrâzî kıyas tahrîcinden farklı olarak burada ne nakil tahrîcini kabul etmekte ne de (tabii olarak) nakil tahrîci ile imama görüş isnad etmeyi caiz görmektedir. Bir önceki başlıkta aktardığımız delilin dışında Şîrâzî burada imamın her iki mesele için birbirine ters iki ayrı görüş bildirmiş olmasını da delil olarak getirmektedir. Ona göre iki mesele hakkında açık bir şekilde birbirine ters iki hüküm vermiş birinin bu hükümlerini iki mesele arasında nakletmenin caiz olduğu düşünülemez. Nakil tahrîcinde de Şîrâzî meselelerin birbirinden

⁶⁴ İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî*, 96.

⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî*, 98-99.

⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 76-77.

⁶⁷ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Züheyr eş-Şavîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 11: 102.

⁶⁸ Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Tâceddin es-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halil İbrahim Abdülmünim (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 112.

⁶⁹ Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdîrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî İbnü'l-İrâkî, *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tamir Hîcâzî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 665.

⁷⁰ Bkz. İbnü'l-Kas, *Edebü'l-kadî*, 1: 113, 146, 2: 392.

hukukî olarak ayırlamayacak kadar aynı olması durumunu istisna etmektedir. Böyle bir durumda hem nakil yoluyla tahrîc hem de görüş isnadı caizdir.⁷¹

Râfiî nakil tahrîci ile ilgili Şîrâzî'nin bu görüşlerini naklettikten sonra mezhepte meşhur olan görüşün Şîrâzî'nin görüşünün aksi olduğunu ifade etmiş ancak kendisinin hangi görüşü desteklediğini belirtmemiştir. Râfiî devamında, evla olanın -Şîrâzî'nin dediği gibi- 'bu onun kavlidir' demek yerine 'bu aslının kıyasıdır' ya da 'bu kavlinin kıyasıdır' demek olduğunu ifade etmiştir. Buradan onun nakil tahrîcine karşı olmadığını ancak nakil tahrîciyle elde edilen sözün Şâfiî'ye nispet edilmesini doğru bulmadığı sonucu çıkarılabilir.⁷² Râfiî başka bir yerde nakil tahrîcinden bahsederken Şâfiî ulemanın çoğunluğunun bu tasarrufu (nakil tahrîcini) uygun görmediğini bir kısmının ise bunu kabul ettiğini söylemiştir. Ayrıca Râfiî, nakil tahrîcini kabul etmeyenlerin meseleler arasında, kendileri için verilen hükümlerin ayrı olmasını gerektiren farkların olduğunu savduklarını ilave etmiştir.⁷³

İbnü's-Salâh da nakil tahrîcinin caiz olması için mezhep imamından aktarılan iki ayrı nassın, aralarında fark olmayan meseleler hakkında olması gerektiğini açıkça ifade etmiştir.⁷⁴ O nakil tahrîciyle elde edilen muharrec kavlin Şâfiî'ye isnad edilemeyeceğini; bunun da tıpkı 'kavl-i cedîde rağmen kavl-i kadim tercih edildiğinde bu tercihin artık bir ichtihad sayılması ve Şâfiî'ye isnad edilmemesi gerektiği meselesi' gibi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵

Nevevî, İbnü's-Salâh'ın bu ifadelerini aktarmış ve nakil tahrîcinin çoğu örneğinde mansûs iki meselenin birbirinden farklı olduğunu söylenmesinin mümkün olduğunu ayrıca belirtmiştir.⁷⁶ Bununla birlikte Nevevî başka bir eserinde Şîrâzî'nin yukarıda aktardığımız görüşlerini verirken mezhepte maruf olan görüşün Şîrâzî'nin nakli caiz görmeyen görüşünün aksi olduğunu kaydetmiştir. Yine de Nevevî nakil ile elde edilen yeni görüş için "bu onun (mezhep imamının) sözüdür" yerine "bu sözünün ya da aslının (usulünün) kıyasıdır" demenin daha evla olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ Buradan Nevevî'nin aralarında fark bulunmayan meselelerde nakil tahrîcini caiz gördüğü ancak bu şekilde elde edilen sözün imama nispet edilmesini doğru görmediği sonucu çıkmaktadır.

Sonuç

- Tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû', yalnızca mezhep imamının zamanında olmayan ve nevâzil adı da verilen yeni meseleler ile mezhep imamının hakkında görüşünün bilinmediği meselelere (mansûs olmayan meseleler) mahsus değildir. Şâfiî âlimler mansûs meseler arasında da tahrîc yapmıştır.

- Mansûs olmayan meseleler Şâfiî'nin ilk halkadan talebeleri de dâhil pek çok Şâfiî fakih tarafından onun usulü işletilerek halledildiği gibi mansûs fer'î meselelerine kıyas edilmek suretiyle (tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû') de fıkhî çözüme kavuşturulmuştur. Müzenî'den itibaren klasik fıkıh kaynakları bu tarz uygulamalarla doludur. Bu, fıkıh üretme faaliyetinin, mezhep imamının vefatından sonra da faal bir şekilde devam ettiğinin işaretlerindedir.

⁷¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 516.

⁷² Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 12: 423.

⁷³ Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1: 201.

⁷⁴ İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî*, 97-98.

⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Edebu'l-muftî*, 129-130.

⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 77, 109-110.

⁷⁷ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11: 102.

- Mansûs meseleler arası tahrîcte, muharricin bezner olduğunu ve aynı hükme tabi olmaları gerektiğini düşündüğü ancak Şâfiî tarafından iki farklı hükme bağlanan iki mesele bulunmaktadır. Bu tarz tahrîclerde temel amaç Şâfiî'nin ihtilaflı nasları arasındaki tenakuzu gidermektir.

- Şâfiî ulemanın ihtilaflı mansûs meselelere karşı tavırları dönem dönem değişkenlik göstermektedir. Örneğin Müzenî birbirine ters hükümlere sahip benzer mansûs meseleler arasında çoğunlukla hükümlerden birini destekleyerek bir tercihte bulunmuş ve Şâfiî'nin mezhebine uygun olanın tercih ettiği görüş olması gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır. Yani Müzenî, mansûs meseleler arasında kıyas yoluyla tahrîcte bulunarak, Şâfiî'nin hükümlerinden birinin yanlış olduğunu, her iki meselenin de aynı hükme tabi olması gerektiğini düşünmüş böylece Şâfiî'nin nasları arasındaki tenakuzu gidermeye çalışmıştır. Kıyas tahrîcine çok sık başvurduğu görülen Müzenî'nin nakil tahrîcine başvurduğu herhangi bir mesele, araştırdığımız kadarıyla bulunmamaktadır.

- Şâfiî'nin üçüncü nesil takipçilerinden olan İbn Süreyc de mezhep içi bütünlüğü sağlamaya ve Şâfiî'nin ihtilaflı meselelerini halletmeye çalışmıştır. O bunu bazen muhalefet veya tercihte bulunarak bazen de Şâfiî'nin farklı hükümler verdiği meselelerin esasında birbirinden farklı olduklarını ispatlamaya çalışarak yapmıştır. Müzenî'nin aksine İbn Süreyc'in, ihtilaflı mansûs meseleler arasında nakil tahrîci yaptığı örnekler bulunmaktadır.

- Daha sonra gelen Şâfiî âlimler bu tarz durumlarda genellikle nakil tahrîcine başvurarak, benzer olan mansûs meselelerin hükümlerini karşılıklı olarak birbirlerine nakletmişlerdir. Böylece her bir meselenin biri mansûs biri de tahrîcle elde edilmiş iki hükmü olmuştur. Bu, son kertede, meseler arası tenakuzu gidermekten ziyade Şâfiî'nin bir meseleye dair farklı görüşlerini tespit etme faaliyeti gibi durmaktadır.

- Kıyas ve nakil tahrîclerinin meşruiyeti ile ilgili görüşler Şâfiî mezhebi içerisinde farklılık göstermektedir. Ancak bu tahrîcler yoluyla elde edilen hükümlerin Şâfiî'ye isnadının caiz olmadığı mezhep içerisinde genel kabul gören görüştür.

Kaynakça

Aslan, Mehmet Selim. "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği". *Journal of Islamic Research* 25/2 (2014), 108-137.

el-Bâhüseyn, Ya'kûb b. Abdülvehhâb. *et-Tahrîc inde'l-fukahâ' ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 5. Basım, 2013.

el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Gıyâssü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Mektebetü İmamü'l-Harameyn, 1981.

- *Nihâyetü'l-matlab fi Dirâyeti'l-mezheb*. Dârü'l-minhâc, 2007.

İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî. *el-Ğaysü'l-hâmî şerhu Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tamir Hîcâzî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.

- İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *Edebü'l-kadî*. thk. el-Cüyûrî Hüseyin Halef. Taif: Mektebetü's-sadîk, 1989.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osman b. Salâhiddîn 'Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Edebu'l-muftî ve'l-musteftî*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdülkadir. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1. Basım, 1986.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*. Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001.
- Koçak, Zeki. *Fıkh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi*. Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Muftah, Alhusein. "Maliki Nevazil Fıkhında Furûun Furûa Tahrîci". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019), 174-198.
- el-Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *Muhtasarü'l-Müzenî fi Fırû'î's-Şâfiîyye*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû 'şerhu'l-muhezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutiî. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.
- Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. thk. Züheyr eş-Şavîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Okuyucu, Nail. "Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl Edebiyatı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Ocak 2010), 113-136.
- er-Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl fi İlmî Usûli'l-fıkh*. Kahire: Dârü's-selâm, 2019.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. thk. Rif'at Fevzi. Beyrût: Dârü'l-vefâ, 2001.
- eş-Şillî, Nevvar. *Nazariyyetü't-tahrîc fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 2010.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*. thk. Muahammed Hasan Heytu. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1. Basım, 1980.
- Tâceddin es-Sübki, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Cem'u'l-cevâmi fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil İbrahim Abdülmünim. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Yaman, Ahmet. "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla 'Tahrîcü'l-Fürû Kavramı Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 51-61.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 2

أثر الوسواس القهري في صحة العبادات والقواعد المتحكمة فيه

VESVESENİN İBADETİN GEÇERLİLİĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ VE ETKİLİ OLAN KAİDELER

The Effect of Obsessive-Compulsive Disorder on The Validity of Worship And Rules Governing it

Shavish MURAD

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İslam Hukuku)

murad1980m1980@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7872-9705>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 20.09.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 30.11.2023

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Pages / Sayfa: 152-165

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: تسعى هذه الدراسة إلى تحليل معنى الوسواس القهري الذي أطلقه الفقهاء في مصنفاتهم الفقهية، وبنوا أحكاماً خاصة لمن أصيب به؛ لمعرفتهم أن هذا داء خطير يصعب الخلاص منه إلا بمعرفة أحكام الدين وتصفية الذهن وعدم الالتفات إلى ما ينتاب صاحبه من الخواطر والشكوك، وخاصة في أمور الطهارة وأفعال العبادات؛ ولهذا أخذ موضوع الوسوسة في كتب الفقهاء مساحة ليست بضيئلة، ولكنها ميثوثة في ثنابا أبحاثهم ودراساتهم، ولكثره المبتلين بهذا الداء في العصر الحاضر، وعظم ما يعانون منه، أردنا أن نخص هذا الموضوع بالدراسة، نلملم به شتاته، ونبين به أثر هذا الوسواس على صحة الطهارة والعبادات؛ وأن المقصود منه ذلك الوسواس الذي يطرق الفكر ويجري فيه بلا اختيار من الإنسان، والذي يبدأ بالتخييل ثم يصل إلى مرتبة الوسوسة فيلقى في باله فكرة تكون طارئة تكثر بها شكوكه ويغلب على عقله فتتحرك نفسه بالشر ويتردد بذلك حتى أنه قد يتكلم بكلام غير منظوم، حيث أكدت الدراسة أنه لا أثر للوسوسة في صحة الطهارة والعبادات مادامت قد أديت بناء على اليقين، وعدم الالتفات إلى الشك والوسواس الذي يعتري صاحبه بعد الانتهاء من الطهارة والعبادات.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الوسواس القهري، أثر الوسواس، صحة العبادات، القواعد الفقهية.

Öz: Bu çalışma, fakihlerin eserlerinde kullandıkları “vesvese” kavramını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Böylece fıkıh alimlerini bu hastalığa yakalananlar için hükümler ortaya koydular. Çünkü fakihler, özellikle taharet ve ibadette bu hastalığın ciddi bir rahatsızlık olduğunu ve bu hastalıktan kurtulmanın, dini hükümleri bilmek, zihni arındırmak ve kişinin korku ve şüphelerine dikkat etmemek gibi hususlara bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle kitaplarında, vesvese konusu oldukça geniş bir yer kaplamaktadır. Ancak bu konu, çalışma-ları içinde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Çağımızda bu hastalıktan muzda-rip olanların çokluğu ve çektikleri sıkıntı fazlalığı nedeniyle, bu konuyu araştırmayı istedik. Bu sayede, vesvesenin taharet ve ibadetlerin geçerliliği üzerindeki etkisini ortaya koyduk ve konuda dağınık olan bilgileri bir araya getirme-ye çalıştık. Bu hastalık, kişinin taharet ve ibadetlerde kendisini en çok meşgul eden şeydir. Burada bahsedilen vesvese, kişinin iradesine aykırı olarak zihnine gelen ve içinden geçen düşüncelerdir. Bu düşünceler, önce hayal ile başlar ve sonra vesveseye dönüşür. Kişinin aklına ani düşünceler gelir ve sürekli kafasını kurcalar. Bu düşünceler, kişinin şüphelerini artırır ve sonrasında aklını ele geçirerek düzensiz konuşmalar yapmasına sebep olur. Ele aldığımız bu çalış-ma, kişinin kesinlik üzerine hareket etmesi, taharet ve ibadetleri tamamladıktan sonra gelen şüphe ve vesveseye aldırış etmemesi gerektiği ve vesvesenin, taha-ret ve ibadetlerin geçerliliği üzerinde hiçbir etkisi olmadığını, vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Vesvese, Vesvesenin Etkisi, İbadetlerin Geçerliliği, Fıkıh Kaideleri.

Abstract: This study seeks to analyze the meaning of obsessive-compulsive disorder according to jurists, and they based rulings on it. Because it is a serious disease that is difficult to get rid of except by knowing the rulings of religion, clearing the mind, and not paying attention to the thoughts and doubts that afflict its sufferer, especially in matters of purity and worship, and in view of the large number of people infected with this disease in the present era, and the extent of what they suffer from, we wanted to devote this topic to study, by explain-ing obsessive-compulsive disorder What is meant by it is the obsession that afflicts the mind and spreads within it without the person’s choice, and that begins with imagination and then reaches the point of obsession. A sudden idea comes into his mind that increases his doubts and overwhelms his mind. Evil is stirred up in his soul and he hesitates about it to the point that he may speak in disorderly words. he mentioned the jurisprudential rulings that confirmed that obsession does not affect the validity of purity and acts of worship as long as they are preserved. It was done on the basis of certainty, and without paying attention to the doubt and obsessions that afflict its owner after completing purity and acts of worship.

Keywords: Islamic Fiqh, obsessive-compulsive, The effect of obsessive, the validity of worship, Fiqhi rules.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

إن الوسواس القهري داء عضال أصيب به كثير من أبناء هذا العصر، وهو مرض من بين كثير من الأمراض النفسية والعصبية التي كثرت في الأونة الأخيرة، والمبتلى بهذا الوسواس يعاني من مصاعب جمة تنغص عليه عيشه وحياته وربما سيطر عليه فيظهر عليه آثار نفسية واكتئاب وقلق وخوف، ولكنه قد لا ييوح به إلا بعد زمن طويل، والوسواس له مستويات عديدة فقد يكون بسيطاً في البداية ثم بسبب جهله واعتلاله قد ينتقل إلى مستوى أعلى وهكذا إلى أعلى منه، حتى يصبح عبيد وسوسته لا يستطيع الخلاص منه، إلا بجهد كبير، ومن أهم الأعمال التي قد ينتاب الإنسان فيها الوسوسة في الطهارة وأنواع العبادات المختلفة، فيبدأ الشيطان يوسوس له ويزين، فإذا ضعف أمامها والتفت إليها زاد تمرد الشيطان عليه ويلبس عليه أمر دينه وطهارته وعباداته وحتى عقيدته وسلوكه.

ولأهمية هذا الموضوع وانتشار بلاء الوسواس القهري في عصرنا، وارتفاع عدد المصابين به، وأهمية بيان أثر الوسواس القهري على صحة الطهارة والعبادات، ومعرفة ذلك ربما يخفف عن المصاب به كثرة تردده، وليعلم أن ما أصابه من ذلك لا أثر له في صحة أغلب أحكام الطهارات والعبادات إذا بنى أفعاله على اليقين وأزاح عن كاهله الشك والتردد، وعلم حكم الفقه الإسلامي فيها، وأن كثيراً من قواعد الفقه وضوابطه تؤكد على صحة وقبول أعماله ولا يحتاج معها إلى استجابة الواردات والخواطر الشيطانية التي تصيبه.

وهناك دراسات عديدة في هذا الموضوع منها: "الوسواس القهري وأحكامه في الفقه الإسلامي" لباحثين في مرحلة الماجستير هما أنفال حاقة ومريم بكري، و"الوسوسة وأحكامها في الفقه الإسلامي" للباحث حامد الجدعاني، وهناك دراسة طبية نفسية علمية شرعية بعنوان: "الوسواس القهري دليل عملي للمريض والأسرة والأصدقاء" للدكتور محمد شريف سالم، ومقالة بعنوان: "أثر الوسواس القهري على الطهارة والصلاة" للدكتورة إيمان محمد فتح الله، وغيرها من الدراسات التي ساهمت في بيان حقيقة هذا المرض وأسبابه ومراتبه وعلاجه وغير ذلك، وقد أردنا المساهمة في بيان هذا الموضوع بشكل علمي فقهي من خلال معرفة الوسواس القهري في كل من اللغة والاصطلاح ومفهوم العبادة والمقصود منه، وأهم خصائص الوسواس القهري عند الفقهاء، وأسبابه، ومصدره، ثم بيان أثر هذا الوسواس على صحة العبادات، والقواعد الفقهية التي تتحكم في هذا الموضوع، باتباع المنهج الوصفي الاستقرائي من خلال استقراء ما كتبه الفقهاء ودونوه في كتبهم عن الوسواس القهري وما وصفوا به من خصائص وما ذكروا من أسبابه والأصل الذي ترجع إليه الوسوسة، وتوصيف ذلك وتحليله، وما خصوا المبتلى بالوسوسة من أحكام للأفعال التي تصدر منه على سبيل الوسوسة وأثرها في صحة العبادات، ثم البحث عن أهم القواعد- أو الضوابط الفقهية- التي كانت لها متعلق بهذه المسألة وتتحكم فيها، لنصل في نهاية البحث إلى ذكر أهم نتائج توصل إليه البحث.

١. تعريف الوسواس القهري ومعنى صحة العبادات

١.١. تعريف الوسواس القهري

أولاً: الوسواس في اللغة: من الوسوسة وهو الصَّوْتُ الخفيُّ من ريح، والوسواس: حديث النفس والأفكار، يقال: وسوست إليه نفسه وسوسة ووسواساً، والمصدر منه بالكسر، وبالفتح هو الشيطان، قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [الأعراف ٢٠/٧]. ورجل مُوسوس إذا غلبت عليه الوسوسة.^١

ثانياً. الوسواس في الاصطلاح: جاء تعريف الوسواس في الكتب الفقهية لعدة معان منها:

- "المصاب في عقله إذا تكلم يتكلم بغير نظام".^٢

- "هو ما يخطر ببال الإنسان ويهيج في ضميره من خير أو شر وإن غلب على استعمالها في الشر".^٣

- "أصلها بدعة جهل بالسنة أو خبل في العقل".^٤

- "الوسوسة مصدرها الجهل بمسالك الشريعة أو نقصان في غريزة العقل".^٥

إذن يمكن أن نعرف الوسواس بناء على التعاريف السابقة: بأنه حديث النفس والأفكار التي تهيج في عقل الإنسان وضميره، يخل بها توازنه الفكري، وسببه نقصان في غريزة العقل، وجهل بمسالك الشريعة.

^١ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي (القاهرة: مكتبة الهلال، بدون ط، ت)، "باب وسوس"، ٣٣٥/٧؛ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٤١٤هـ)، "فصل الواو" ٦٠/٢٥٤؛ محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (القاهرة: دار الهداية، بدون ط، ت)، "باب وس وس من" ١٧٠/١٢.

^٢ محمد أمين بن عمر ابن عابدبن، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، الطبعة ٢، ١٩٩٢م)، ٤٠/٢٢٤.

^٣ أحمد بن غانم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي القيرواني (بيروت: دار الفكر، بدون ط، ١٩٩٥م)، ١/٤٩.

^٤ محمد بن محمد الحطاب العريني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، الطبعة ٣، ١٩٩٢م)، ٢٥٨/١؛ سليمان بن محمد البجزي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (بيروت: دار الفكر، بدون ط، ١٩٩٥م)، ٢٠/١٨.

^٥ ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ابن الصلاح، تحقيق: موفق عبد القادر (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ)، ٢٥٨/١؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بيروت: دار الفكر، بدون ط، ت)، ١/٢٠٧.

ثالثاً. معنى القهري في اللغة: من القهر وهو الغلبة والإذلال والإجبار، والأخذ من فوق، يقال: قهره يقهره قهراً: غلبه، وقد أذلّ وأقهر أي صار أمره إلى الذل والقهر، أخذتُ فلاناً قهراً، بالضم، أي اضطراراً.^٦

رابعاً: معنى القهري في الاصطلاح: لا يخرج معناه عن المعنى اللغوي.^٧

فالسوساوس القهري: جاء في بعض كتب الشافعية تعريف السوساوس القهري بقولهم: "وهو الذي يطرق الفكر بلا اختيار".^٨ أو التردد بما يجري في الفكر.^٩ أي أن ما يطرق الفكر باختيار الإنسان وإرادته فلا يعتبر من السوساوس القهري.

أما بقية فقهاء المذاهب الأخرى فلم يرد عنهم تعريف لمعنى السوساوس القهري في كتبهم وإنما ذكروا أنواعاً من السوساوس، منها: وسوساوس النفس وسوساوس الشيطان،^{١٠} وسوساوس إكثار في الموضوع وإطالة التذليل،^{١١} وورد السوساوس في كثير من الأبواب كوسوساوس الطهارة والموضوع، وسوساوس التشكيك والترديد،^{١٢} وغيرها.

١.٢. مفهوم صحة العبادة

أولاً: الصحة في اللغة: هي زهاب السقم والبراءة من كل عيب وريب، وهو ما سلم من النقص.^{١٣}

ثانياً: الصحة في الاصطلاح: عند المتكلمين عبارة عن موافقة أمر الشرع سواء وجب القضاء أو لم يجب، وعند الفقهاء: عبارة عن كون الفعل مسقطاً للقضاء.^{١٤} وهذا التعريف شامل للعبادات والطهارة؛ لأن كون العبادة أو الطهارة صحيحة أي غير مفسدة ومسقطه للقضاء ولا تجب إعادتها أو تكرارها.

٢. خصائص السوساوس عند الفقهاء

لقد جاء في كتب الفقهاء صفات وخصائص للسوساوس والموسوس الذي قد يصاب بهذا المرض، وهناك من فرق بين هذا المصطلح وبين عدة مصطلحات أخرى كالشك والإلهام والاحتياط والورع، منها:

- الوسوسة: حيث النفس، والموسوس: المغلوب على عقله أو المصاب في عقله إذا تكلم يتكلم بغير نظام.^{١٥}

- الموسوس: هو الذي يلقي الوسوسة في خلد، والوسوسة: حديث النفس.^{١٦}

- الموسوس: هو الذي تكثر شكوكه. والوسوسة: هي حركات النفوس الداعية للشر في مقتضى الاستعمال.^{١٧}

- الوسوسة برزخ بين الشك واليقين.^{١٨}

- وسوسة النفس ما يخطر ببال الإنسان ويهيج في ضميره من خير أو شر وإن غلب استعمالها في الشر، والمراد بالوسوسة: ما يقوله الإنسان ويجريه على قلبه، فالموسوس بمعنى المتحدث في قلبه هو الشخص.^{١٩}

- الفرق بين الوسوسة والشك، أن الشك يكون بعلامة، كترك ثياب من عادته مباشرة النجاسة، بخلاف الوسوسة، فإنها الحكم بالنجاسة من غير علامة، بأن لم يعارض الأصل شيء، كإرادة غسل ثوب جديد اشتراه احتياطاً.^{٢٠}

- الشك هو أن يعدم اليقين، والوسوسة أن يستمر اليقين لكن يصور في نفسه تقدير التردد.^{٢١} أي أن الموسوس موقن أنه على طهارة ثم يفتّر شيئاً لم يكن ثم يحكم بعد ذلك بحصوله كأن يتوهم نجاسة بثوبه ثم يحكم بوجودها من غير دليل ظاهر.^{٢٢}

^٦ محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، "باب الهاء والقاف والراء"، ٥/٢٥٧؛ علي بن إسماعيل بن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م)، "باب الغلبة"، ٣/٤٠٤؛ ابن منظور، لسان العرب، فصل القاف، ٥/١٢٠.

^٧ الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي (دمشق: دار العلم، ١٤١٢هـ)، "باب قهر"، ١/٦٨٧.

^٨ سعيد بن محمد الحضرمي، شرح المقدمة الحضرمية (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٤م)، ١/٢٨٠؛ البكري عثمان بن محمد الدمياطي، إعيان الطالبين في حل ألفاظ فتح المعين (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م)، ١/٢٤٧.

^٩ النووي، المجموع، ٣/٢٨٢؛ زكريا بن محمد الأنصاري، الفرر البهية في شرح البهجة الوردية (القاهرة: المطبعة الميمنية، بدون ط، ت)، ١/٣٣٦.

^{١٠} ابن عابدين، رد المحتار، ٣/٦٠٣؛ والنفراني، الفواكه الدواني، ١/٤٩.

^{١١} المنجور أحمد بن علي، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تحقيق: محمد الأمين (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، بدون ط، ت)، ٢/٥٩٠.

^{١٢} علي بن سعيد الجرجاني، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧م)، ٢/٢٠٧.

^{١٣} الفراهيدي، كتاب العين، "باب صح"، ٣/١٤؛ ابن منظور، لسان العرب، "فصل الصاد"، ٢/٥٠٧، ٥٠٨.

^{١٤} علي بن سليمان المرادوي، التبيير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م)، ٣/١٠٨١.

^{١٥} ابن عابدين، رد المحتار، ٤/٢٢٤.

^{١٦} محمود بن أحمد العيني، النباية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١/٧٥٦.

^{١٧} أحمد بن أحمد "زروق"، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: أحمد المزدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ١/٤٣، ٣٠٨.

^{١٨} محمد بن موسى التميمي، النجم الوهاج في شرح المنهاج (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٤م)، ٢/٣٣٠.

^{١٩} النفراني، الفواكه الدواني، ١/٤٩.

^{٢٠} البكري الدمياطي، إعيان الطالبين، ٢/٥٦.

^{٢١} زكريا الأنصاري، الفرر البهية، ١/٣٦٦.

^{٢٢} أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى (جروش: المكتبة الإسلامية، بدون ط، ت)، ١٥٠/١٠.

- الخواطر هي المحركات للإرادات، فمبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يحرك الرغبة، والرغبة تحرك العزم، والعزم يحرك النية، والنية تحرك الأعضاء، والخواطر المحركة للرغبة تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر، وإلى ما يدعو إلى الخير، فالخواطر المحمود يسمى إلهاماً، والخواطر المذموم يسمى وسواساً.^{٢٣}

- ذكر الإمام الماوردي (ت. ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) الوسوسة عند حديثه عن السحر ومراتبه: بأن التخيل أول مبادئه ثم الوسوسة ثم التلف، فالتخيل بدو الوسوسة والوسوسة بدو المرض والمرض بدو التلف؛ فإنه إذا قوي التخيل حدث عنه الوسوسة، وإذا قويت حدث عنه المرض؛^{٢٤} فالوسوسة تأتي بعد مرتبة التخيل.

- الصلة بين الوسوسة والاحتياط التباين؛ لأن الاحتياط مبناه على الثقة، والوسوسة ناشئة عن التردد.^{٢٥}

- الفرق بين الورع والوسواس دقيق عسر، فالمتساهل يجعل بعض الورع وسواساً والملتشدد يجعل بعض الوسواس ورعاً والصرط المستقيم دحض مزلة، فكل ما رجع إلى الأصول الشرعية فليس بوسواس.^{٢٦}

ومن هنا يمكن لنا معرفة أن الوسواس القهري الذي يطلقه الفقهاء في أبحاثهم، وبنوا عليه أحكامهم إنما هو: ذلك الوسواس الذي يمرُّ فيبدأ بالتخيل ثم يصل إلى مرتبة الوسوسة، فيلقى في خَلده فكرة أو عدة أفكار تكون طارئة؛ فتُكثَّرُ بها شكوكه ويغلب على عقله، فتتحرك نفسه بالشر ويتردد بذلك حتى أنه قد يتكلم بكلام غير منظوم، ولكن كل ذلك لا يعتمد على يقين قلبي وإنما على الشك والتردد.

٣. أسباب الوسواس القهري عند الفقهاء

لقد مرَّ سابقاً قول الفقهاء في أن مصدر الوسوسة هو الجهل بمسالك الشريعة أو نقصان في غريزة العقل.^{٢٧} وعبر صاحب كتاب "مواهب الجليل" عن ذلك بعبارة أخرى وهي: "قال بعضهم الوسوسة بدعة أصلها جهل بالسنة، أو خبال في العقل، ثم قال: قال بعض مشايخ الصوفية: لا تعترى الوسوسة إلا صادقاً؛ لأنه يحدث من التحفظ في الدين، ولا تنوم إلا على جاهل، أو مهوس؛ لأن التمسك بها من اتباع الشياطين".^{٢٨}

وقد زاد على ذلك ابن حجر الهيتمي (ت. ٩٧٤هـ/١٥٦٧م) في ذكره سبب الوسوسة بأنها لا تسلط إلا على من استحكم عليه الجهل والخبل وصار لا تمييز له، لكن من كان على حقيقة العلم والعقل فإنه لا يخرج عن الاتباع ولا يميل إلى الابتداع، ولهذا كان الموسوسين أقبح المبتدعين.^{٢٩}

يتبين من أقوال الفقهاء أن أهم أسباب الوسواس القهري هي: الجهل بالدين وأحكامه ومسالك الشريعة أو خبل واعتلال في العقل؛ فالجهل بالدين له أثر واضح في قبول صاحب الوسواس له وصعوبة التخلص منه إذا ما ابتلي به؛ فأبي محالة من المريض به يتعارض مع الأصل المعرفي المختل عنده؛ لذا فأبي جهد لقصره عن وسواسه يُهدر عبثاً، مالم يتم تصحيح المفهوم المعرفي الكلي المختل عنده. وأما وجود خبل في عقله فإن وجود أي مشكلة ما في عقل الشخص الموسوس تساعد على تمكن الوسواس عنده واستمراه.^{٣٠} وهناك أسباب أخرى للوسواس سترد من خلال ما سيأتي من مباحث هذه الدراسة.

٤. مصدر الوسواس القهري عند الفقهاء

ذكرت كثير من المصادر الفقهية لعلماء الإسلام أن مصدر الوسواس القهري هو الشيطان، بينما ذهب آخرون إلى أن مصدره حديث النفس، وأكد الذين قالوا أن مصدره الشيطان بأن وسواسه هذا لا يدوم إلا على جاهل أو مختل في العقل- وقد مرَّت نصوص كثيرة دلت على ذلك- فقد قال ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م): "والوسواس يعرض لكل من توجه إلى الله تعالى بذكر أو غيره لا بد له من ذلك؛ فينبغي للعبد أن يثبت ويصبر، ويلزم ما هو فيه من الذكر والصلاة، ولا يضجر؛ فإنه بملازمة ذلك ينصرف عنه كيد الشيطان: (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً) [سورة النساء ٧٦/٤]. وكلما أراد العبد توجهاً إلى الله تعالى بقلبه، جاء من الوسواس أمور أخرى، فإن الشيطان بمنزلة قاطع الطريق، كلما أراد العبد أن يسير إلى الله تعالى، أراد قطع الطريق عليه".^{٣١} فالشيطان هو الذي يورد على الموسوس الخواطر التي يصرف قلبه عن فعل العبادة من ذكر وصلاة وغيرها.

^{٢٣} محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، بدون ط، ت) ٢٧/٣.

^{٢٤} علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ٩٦/١٣.

^{٢٥} وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: طبع الوزارة، الطبعة ٢، ١٤٢٧هـ)، ٤٣/٤٧.

^{٢٦} محمد بن عبد الله الزركشي، المنتور في القواعد الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة ٢، ١٩٨٥م)، ٢٣٠/٢.

^{٢٧} ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ٢٥٨/١؛ والنووي، المجموع، ٢٠٧/١.

^{٢٨} الخطاب الرعيني، مواهب الجليل، ٢٥٨/١.

^{٢٩} ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، ٢٢٠/١.

^{٣٠} فداء إبراهيم موسى زعانة، "الوسوسة من منظور شرعي طبي" (بدون بلد النشر: بدون دار النشر، بدون ط، ت)، ٤٣، تاريخ الوصول إليه: ٢٠٢٣م، على الموقع التالي:

<https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%88%D8%B3%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D9%85%D9%86%D8%B8%D9%88%D8%B1-%D8%B4%D8%B1%D8%B9%D9%8A-%D8%B7%D8%A8%D9%8A-%D8%8C-%D9%88%D8%A8%D8%B0%D9%8A%D9%84%D9%87-%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7.>

^{٣١} أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م)، ٦٠٩/٢٢.

وقال ابن حجر: "لأن الوسوسة من الشيطان اتفاقاً، واللعين لا غاية لمراده إلا إيقاع المؤمن في وهدة الضلال والحيرة ونكد العيش وظلمة النفس، وضجرتها إلى أن يخرجها من الإسلام، وهو لا يشعر أن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً...، وبه تعلم صحة ما قدمته أن الوسوسة لا تسلط إلا على من استحك عليه الجهل، والخبل، وصار لا تمييز له".^{٣٢} وبهذا يُعلم أن الوسوسة من الشيطان وهو المسبب لضلال وظلمة النفس والحيرة والتردد لدى المؤمن، ولكنه لا سبيل له عليه إلا على الجاهل بالشرعية والمخبول في عقله وفكره.

وممن قال من الفقهاء بأن الوسوسة مصدرها النفس، ما جاء في حاشية ابن عابدين: "وقال الليث: الوسوسة حديث النفس، وإنما قيل موسوس لأنه يحدث بما في ضميره".^{٣٣} وقال القرطبي (٦٧١هـ/٢٧٣م): "والوسوسة حديث النفس بمنزلة الكلام النفسي".^{٣٤}

الأدلة: استدلل الفقهاء الذين قالوا: إن الوسواس مصدره الشيطان بما جاء في آيات وأحاديث كثيرة منها:

- من الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِبِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف ٧/٢٠]. وقوله تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبُولُ﴾ [طه ١٢٠/٢٠]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس ١١٤/١-٥] دلت الآيات بأجمعها على أن الوسوسة من فعل الشيطان وكيد وهو الذي يوسوس للناس وفي صدورهم ويزين لهم المعاصي والآثام.

- من السنة: جاء في الحديث الشريف أن الشيطان هو الذي يوسوس للمتوضأ؛ فقد قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: "للووضوء شيطان يقال له: الولهان، فاتقوه".^{٣٥}

وعن عثمان بن أبي العاص- رضي الله عنه- أنه أتى النبي- صلى الله عليه وسلم-، فقال: "يا رسول الله إن الشيطان قد حال بيني وبين صلاتي وقرآني بلبسها عليّ، فقال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: ذلك شيطان يقال له خنزب، فإذا أحسسته فتعوذ بالله منه، وانقل عن يسارك ثلاثاً، قال: ففعلت ذلك، فأذهب الله عني".^{٣٦}

وحديث أبو هريرة- رضي الله عنه- قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: "إن أحدكم إذا كان في الصلاة جاء الشيطان، فأبس به كما يابس الرجل بدابته، فإذا سكن له، أضرط بين أليتيه ليفتنه عن صلاته، فإذا وجد أحدكم شيئاً من ذلك، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً لا يشك فيه".^{٣٧}

وحديث ابن مسعود- رضي الله عنه- قال: سئل النبي- صلى الله عليه وسلم- عن الوسوسة، قال: "تلك محض الإيمان"،^{٣٨} أي أن هذه الوسواس والواردات التي يُلقبها الشيطان في صدر المؤمن فتتنفر منه قلبه، ويعظم عليه وقوعها عنده، فهو دليل صحة إيمانه ويقينه ومعرفة بباطلها وسواس الشيطان، وهذا سبب عدم ركونه لها وتعظيمها عنده، وتلك النفرة سببها الإيمان.^{٣٩} وغيرها من الأحاديث الدالة على أن الوسواس من الشيطان.

بينما استدلل من قال بأن الوسواس من حديث النفس بما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق ١٦/٥٠] أي ما يختلج في سره وقلبه وضميره، ولهذا كانت هذه الآية زجر عن المعاصي التي يستخفي بها.^{٤٠}

وبما ورد في الحديث من قول النبي- صلى الله عليه وسلم-: "من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه؛ غفر الله له ما تقدم من ذنبه".^{٤١} فقد أضاف الحديث إلى النفس وهي الوسواس والخطرات.

ردّ الفريق الأول من الفقهاء على أدلة من قال بأن الوسواس مصدره النفس بأن الوسوسة ليست من نفس الإنسان، وإنما هي صادرة من فعل الشيطان، ولا إثم على الإنسان فيها؛ لأنها ليست من كسبه وصنعه، ويتوهم الإنسان أنها من نفسه لما كان الشيطان يحدث بها القلب، ولا يلقبها إلى السمع، فيوهم الإنسان أنها صادرة منه، فيتخرج لذلك ويكرهه".^{٤٢} أي أن الله يعلم ما توسوس به نفس الإنسان، والشيطان هو الذي يوسوس في صدره، بدليل قوله تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا﴾ [الأعراف ٧/٢٠] والمعنى: حدثهما الشيطان في أنفسهما ليبدي لهما؛ فكان مصدر الوسواس هو الشيطان وليست النفس كما يتوهم، ونسبة الوسوسة للنفس من باب المجاز. وأن

^{٣٢} ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، ١/١٤٩، ١٥٠.

^{٣٣} ابن عابدين، رد المحتار، ٤/٢٢٤.

^{٣٤} محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة ٢، ١٩٦٤م)، ١٧/٨.

^{٣٥} أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، "باب حديث عتي بن ضمرة"، ١٦٠/٣٥، برقم: ٢١٢٣٨؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م)، "باب كراهية الإسراف في الماء"، ١١٢/١، برقم: ٥٧.

^{٣٦} أحمد، مسند الإمام أحمد، "باب حديث عثمان بن أبي العاص"، ٤٢٩/٢٩، برقم: ١٧٨٩٧؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون ط، ت)، "باب التعوذ من الشيطان الوسوسة في الصلاة"، ١٧٢٨/٤، برقم: ٢٢٠٣.

^{٣٧} أحمد، مسند الإمام أحمد، "مسند أبي هريرة"، ١٠٥/١٤، برقم: ٨٣٦٩.

^{٣٨} مسلم، صحيح مسلم، "باب بيان الوسوسة في الإيمان"، ١١٩/١، برقم: ١١٣٣.

^{٣٩} أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين مستو (دمشق: دار ابن كثير، ط ١، ١٩٩٦م)، ٣٤٤/١.

^{٤٠} القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨/١٧.

^{٤١} مسلم، صحيح مسلم، "باب صفة الوضوء وكماله"، ٢٠٥/١، برقم: ٢٢٦.

^{٤٢} محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ٣٧٩/٥.

المقصد من الحديث هي تلك الخواطر والوسوس الواردة على النفس والتي لا يمكن قطعها ودفعها، أما ما يهجم هجماً يتعدى دفعه عن النفس فهي خارجة عن الحديث بدليل أن لفظة "يُحَدِّثُ نفسه" يقتضي نوعاً من الكسب والتفاعل معها^{٤٣}.

والحق أن مصدر الوسواس هو الشيطان فيلقي في نفس الإنسان فتتردد تلك الوسوسة فيها وتتلجج، ثم قد تغلبه نفسه فيعتقد أنه لم يفعل الشيء فيعيده ويكرره، ثم قد يغلب على عقله وربما تكلم بغير نظام.

٥. أثر الوسواس القهري على صحة العبادات

٥.١. تحرير محل النزاع

اختلف الفقهاء في مصدر الوسواس القهري منهم من قال بأن مصدره الشيطان، ومنهم من قال بأن مصدره حديث النفس، وقد رجحنا أن مصدره هو الشيطان وأن النفس تتلقفه وتتجلبب معه ثم تتغلب عليه فيفعل حسب ذلك أفعالاً غير منظمة، كما أن هناك أسباب عدة لهذا النوع من الوسواس، من أهمها: الجهل بالدين وأحكامه ومسالك الشريعة أو خبل واعتلال في العقل، واتضح من ذلك أن الوسواس القهري وهو الذي يطرق الفكر ويجري فيه بلا اختيار من الإنسان، وأول مرتبة من مراتبه يبدأ بالتحجيل ثم يصل إلى مرتبة الوسوسة فيلقي في باله فكرة تكون طارئة تكثر بها شكوكه ويغلب على عقله فتحرك نفسه بالشر ويتردد بذلك حتى أنه قد يتكلم بكلام غير منظوم، وبهذا المعنى يخرج منه الوسواس غير القهري الذي يجلبه الإنسان إلى نفسه وفكره بإرادة منه واختيار، ويستطيع أن يردده ويبيعه عن فكره وخطره، ويقصد بالأثر هنا الأثر الشرعي دون غيره من الآثار كالأثر الصحي والاجتماعي والاقتصادي وغيره، ويخص الأثر الشرعي في صحة العبادات بحيث تكون فعل العبادة معه مسقطاً للقضاء أي الأثر الدنيوي دون الأخروي الذي هو ترتب ثواب عليه في الآخرة، وخارج منه أيضاً حكم الوسواس بحد ذاته وكونه معفوفاً عنه أم لا؟

٥.٢. حكم العبادات مع تلبس صاحبها بالوسواس القهري

بعد النظر والتدقيق فيما كتبه فقهاءنا في مصنفاتهم في هذا الباب نجد أنهم لم يختلفوا أن الوسواس القهري - الذي أوضحناه - لا أثر له في فساد العبادات ما لم يُبني على اليقين؛ لأنه سبق لنا أن بينا أن من خصائص الوسواس القهري كونه ناشئاً عن التردد، ومن دون وجود علامة له كأن يشك بوجود نجاسة من دون علامة لوجودها على الثوب أو البدن^{٤٤}، وهنا نورد تلك النصوص الفقهية التي تخص حكم العبادات مع تلبس صاحبها بالوسواس القهري، ونرى هل يضر هذا الوسواس في صحة العبادة بحد ذاتها أم لا؟

أولاً: النية في العبادات

النية محلها القلب، فعندما ينوي المسلم أن يرفع عن نفسه الطهارة الواجبة أو الوضوء أو يؤدي عبادة معينة كصلاة أو صيام أو زكاة أو حج فإن عزمه القلبي كاف في أداء نية تلك العبادة؛ لأن النية محلها القلب، ولا حاجة للتلفظ بها ولا تكرارها، ومن يملكه الوسواس القهري عند أداء نية العبادة فليعلم أنه لا أثر له على صحة العبادة، وإنما اعتراه الوسواس بسبب جهله بالشرع، وتلبس إبليس عليه في عبادته تلك، ولو تدبر أمره لعلم أنه في مخالفة وتقريب^{٤٥}.

يقول الشرنبلالي الحنفي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م): "النية... محلها القلب، فإن نطق بها ليجمع بين فعل القلب واللسان استحبه المشايخ"^{٤٦}، إذن النطق بالنية مستحب وليس بواجب عند الحنفية. وجاء في "حاشية العدوي" المالكي (ت. ١١٨٩هـ/١٧٧٦م): "النية قصد المكلف الشيء المأمور به فمحلها القلب، والذي يقع به الأجزاء عندنا أن ينوي بقلبه من غير نطق باللسان"^{٤٧}، ويقول الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١٢م) من الشافعية: "النية محلها القلب وليس فيها نطق ونظم حروف لا بالقلب ولا باللسان، نعم يستحب مساعدة اللسان القلب فيها"^{٤٨}، وقال ابن رجب الحنبلي (ت. ٧٩٥هـ/١٣٩٣م): "النية هي قصد القلب، ولا يجب التلفظ بما في القلب في شيء من العبادات"^{٤٩}.

تدل هذه النصوص الفقهية أن ما يظنه صاحب الوسواس القهري من بطلان عبادته بسبب عدم تلفظه النية ليس بصحيح، فكان الأولى به وهو المطلع على سريرته ألا يجهل من فعل نفسه مع أن غيره يعلم بنيته الباطنة بقرائن أحواله، فإذا قام بصلي فقد نوى الصلاة، ولا يكاد العاقل يفعل شيئاً من العبادات ولا غيرها من الأعمال بغير نية؛ لأن النية أمر لازم لأفعال الإنسان المقصودة، لا يحتاج فيها إلى تعب ولا تحصيل، حتى إنه لو أراد إخلال أفعاله الاختيارية عن نيته لعجز عن ذلك، ومن العجيب أن الموسوس حال قيامه يتوسوس حتى يركع الإمام، فإذا خشى فوات الركوع كبر سريعاً وأدرك إمامه، مع أنه يقف طويلاً ليحصل على النية حال فراغ باله فكيف يحصلها في الوقت الضيق مع شغل باله بفوات الركعة ولا يدركها في حال فراغ باله؟!^{٥٠}

ثانياً: الشك في انتقاض العبادة

^{٤٣} جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مرقاة السعود إلى سنن أبي داود، تحقيق: محمد شريف (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م)، ٩٧/١.

^{٤٤} الديمياطي، إعانة الطالبين، ٥٦/٢؛ وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤٣/٤٧.

^{٤٥} عبد الرحمن بن علي الجوزي، تلبس إبليس (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م)، ١٢٢/١.

^{٤٦} حسن بن عمار الشرنبلالي، مرآة الفلاح شرح متن نور الإيضاح (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م)، ٣٣/١.

^{٤٧} علي بن أحمد الصعدي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف البقاعي (بيروت: دار الفكر، بدون ط، ١٩٩٤م)، ٢٠٣/١.

^{٤٨} محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد إبراهيم (القاهرة: دار السلام، ١٤١٧هـ)، ٨٩/٢.

^{٤٩} عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق: محمد الأحمد (القاهرة: دار السلام، الطبعة ٢، ٢٠٠٤م)، ٩٥/١.

^{٥٠} محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهيان في مصابيد الشيطان، تحقيق: محمد عزيز (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣٢هـ)، ٢٣٨/١، ٢٣٩.

يعاني صاحب الوسواس القهري من كثرة الشكوك في انتقاض طهارته أو صلاته أو صيامه أو حجه بسبب ما من الأسباب التي تسيطر على فكره وعقله ويحاول أن يكرر فعلها، وربما غلب عليه الشك واشغله عن إتمامها ورضخ له مزعماً هزيمته وعدم استطاعته الانفكاك عنه، ولكن لا يعلم المسكين أنه جهل حكم الشرع في: أن اليقين لا يُرفع بالشك، وأن الطهارة أو العبادة المبنية على اليقين لا أثر للشك في صحتها وفي إسقاط الفرض عن نفسه، وقد اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على هذه القاعدة.

فقد جاء في كتاب "النبأية على الهداية": "لو شك في طلوع الفجر فالأفضل له ألا يتسحر فإن تسحر مع الشك لم يفسد صومه ولا قضاء عليه، لأنه في يقين من الليل وشك في النهار، والأصل أن اليقين لا يزول بالشك".^{٥١} وقال المواق المالكي (١٤٩٢هـ/١٤٩٢م): "وأجمعوا أن من أيقن بالحدث وشك في الوضوء أن شكه لا يفيد فائدة وعليه الوضوء...، ثم قال: نهى عن صوم يوم الشك إبطاً لأعمال الشك وهذا أصل عظيم من الفقه ألا يدع الإنسان ما هو عليه الحال المتيقنة إلا يقين في انتقالها".^{٥٢} وقال ابن الملقن الشافعي (ت. ٨٠٤هـ/٤٠٢م): "ومن تيقن طهراً أو حدثاً وشك في ضده عمل بيقينه؛ لأن اليقين لا يزول بالشك".^{٥٣} وقال عبد الرحمن المقدسي (ت. ٦٢٤هـ/١٢٢٧م) من الحنابلة: "ومن تيقن الطهارة وشك في الحدث، أو تيقن الحدث وشك في الطهارة فهو على ما تيقن منهما...؛ لأن اليقين لا يزول بالشك".^{٥٤} فأخذ صاحب الوسواس القهري بهذا الحكم الشرعي المتفق عليه يُبعد عنه الوسوسة ويخفف عن كاهله ثقلًا عظيماً هو في غنى عنه.

ثالثاً: التشدد في الأمور الموهومة لا أثر له في صحة العبادات

الشخص الذي يعاني من الوسواس القهري قد يشغل باله بأمور موهومة غير موجودة في الواقع وحقيقة الأمر عند أداء طهارة أو عبادة معينة؛ فربما شك في طهارة مكان صلاته أو طهارة بدنه أو نجاسة الماء أو عدم وصولها إلى أعضاء الوضوء، أو عدم تحقق ذلك أعضاء الوضوء، أو عدم تيقن الموالاة بين أعضاء الوضوء، أو ربما أعاد الغسل الواجب عدة مرات؛ بسبب هواجس التي تصيبه أو ربما شك في عدم وصوله إلى حد الخشوع في صلاته، أو عدم قبول صلاته أو صيامه أو حجه بعد الانتهاء منها، أو ربما تردد في نية الصيام والحج أو قطع أحدهما أو فساده وربما في عدم إكمال عدد الأشواط المفروضة في الطواف أو السعي وغيرها من المسائل التي قد تصيب صاحب الوسواس القهري، وقد أكد الفقهاء على أن هذه الأمور الموهومة لا قيمة لها في صحة العبادات.

فقد قال ابن دقيق العيد (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م): "وأما إن جَوَزَ نقيض ما تَرَجَّحَ عنده بأمر موهوم لا أصل له، كترك استعمال ماءٍ باقٍ على أوصافه؛ مخافة تقدير نجاسة وقعت فيه، أو كترك الصلاة في موضع لا أثر فيه؛ مخافة أن يكون فيه بول قد جف، أو كغسل ثوب؛ مخافة إصابة نجاسة لم يشاهدها، ونحو ذلك، فهذا يجب أن لا يلتفت إليه؛ فإن التوقف لأجل التجويز هوس، والورع منه وسوسة شيطان إذ ليس فيه من معنى الشبهة شيء".^{٥٥} وقال الكاساني الحنفي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩٢م): "وإن كان يعرض له ذلك- أي الشك- كثيراً، لم يلتفت إليه؛ لأن ذلك وسوسة، والسبيل في الوسوسة قطعها".^{٥٦}

وأكد ابن حجر الهيتمي أن الوسواس المذموم الذي أقام الأئمة النكير على فاعله وذمه وتقييحه، وهو العمل بكل ما يطرق الذهن أو يتخيله الوهم، بل شبهوا طريقة فاعل الوسواس هذه بقوم متعالين في كفرهم من الهنود الذين أنكروا جميع الحقائق والمشاهدة بالحس؛ ذلك لأنك ترى الواحد منهم ربما جعل بدنه أو يده في الماء ويغمس فيها مرات كثيرة وربما وصل إلى مئة مرة لكي يتقن ارتفاع حدثه، وقد يفعل أكثر من ذلك ولا يتيقن رفع الحدث، فهو داء عضال قلَّ من يقع في شراكه ثم ينجو منه.^{٥٧}

دلَّت هذه النقول الفقهية عن الأئمة من المذاهب الأربعة وغيرها على أن الوسواس القهري الذي يصيب الإنسان لا أثر له في صحة العبادات- ومنها الطهارة- لو أنه أبعد عن نفسه تلك الخواطر التي قد تصيبه ولم يعمل بمقتضاها، وأداها بيقين، وإن كانت هناك نصوص فقهية لبعض الفقهاء تبيِّن أن العبادة تفسد كالصلاة ما إذا ما كرر المصلي مثلاً لفظة بعينها عدة مرات، فقد قال ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ/١٣٥١م): "ومن أصناف الوسواس ما يفسد الصلاة، مثل تكرير بعض الكلمة، كقوله في التحيات: أت أنت، التحي التحي، وفي السلام: أس أس، وقوله في التكبير: أككبير... ونحو ذلك، فهذا الظاهر بطلان الصلاة به".^{٥٨} ومقصودنا هنا أن صاحب الوسواس لو لم يعمل بمقتضى وسوسته لكانت صلاته صحيحة، أما إذا أجاب الوسواس لوسوسته وكرر أفعالاً أو أقوالاً كثيرة فهذه هي الحالة التي تحدث عنها هؤلاء الفقهاء وجعلوها مبطلة للعبادة؛ بدليل أن ابن قيم نفسه قد أكد على ذلك بقوله: "الوسواس في انتقاض الطهارة؛ لا يلتفت إليه".^{٥٩} ولزيادة بيان حكم أثر الوسواس القهري على صحة العبادات نذكر القواعد والضوابط الفقهية التي تتحكم في إيضاح حكم هذه المسألة بشكل أوضح فيما يأتي:

٦. القواعد والضوابط المتكئة في حكم المسألة

هناك قواعد وضوابط فقهية تتحكم في حكم أثر الوسواس القهري على صحة العبادات، وبنى عليها الفقهاء آراءهم الفقهية في هذه المسألة، ومن هذه القواعد والضوابط التي لها تعلق بهذه المسألة:

^{٥١} محمود بن أحمد العيني، النبأية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٤/١٠١.

^{٥٢} المواق، التاج والإكليل، ١/٤٣٧.

^{٥٣} عمر بن علي ابن الملقن، عجاله المحتاج إلى توجيه المنهاج، تحقيق: عز الدين هشام (الأردن: دار الكتاب، ٢٠٠١م)، ٨١/١.

^{٥٤} عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة في شرح العمدة (القاهرة: دار الحديث، بدون ط، ٢٠٠٣م)، ٤٤/١.

^{٥٥} محمد بن علي "ابن دقيق العيد"، شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة ٢٠٠٣م)، ٤٦/١.

^{٥٦} أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢، ١٩٨٦م)، ٣٣/١.

^{٥٧} ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، ١/٢٢١، ٢٢٢.

^{٥٨} ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصابيد الشيطان، ١/٢٤١.

^{٥٩} ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصابيد الشيطان، ١/٢٥٠.

أولاً: اليقين لا يزول بالشك

صرح كثير من الفقهاء بأن الذي يشك كثيراً في وضوئه لا يلتفت إلى ذلك الشك ويمضي فيه؛ لأنه من الوسواس، ويجب عدم الالتفات إليها؛ لأنه لو التفت إليها تقع منه ذلك ثانياً وثالثاً، فيبقى في أكثر عمره بفعل ذلك، ولا بُدَّ أن يبني على اليقين، واليقين لا يزول بالشك؛ لهذا قالوا: إن من أيقن بالطهارة وشك في الحدث فهو على الطهارة، ومن أيقن بالحدث وشك في الطهارة فهو على الحدث، فهذه القاعدة متعلقة بكل فعل- من طهارة وغسل وصلاة وصيام وحج وزكاة وغيرها- من أفعال المكلف تيقنه أو يتيقن عدمه ثم شك في العكس، وهذه القاعدة داخلة في جميع أبواب الفقه.^{٦٠} هكذا نرى أن أئمة الفقه قرروا بناء على هذه القاعدة أن ما يعتري صاحب الوسواس القهري لا أثر له في صحة العبادات وأن عليه أن يبني على اليقين وبطرح الشك، وما الوسواس إلا كثرة الشك والتردد في الفعل.

ثانياً: الأصل بقاء ما كان على ما كان

يشكو صاحب الوسواس القهري من كثرة الشكوك في طهارته وعباداته، ولا يعلم أن من قواعد الفقه وضوابطه: "أن الأصل بقاء ما كان على ما كان"، فإن من أمثلة هذه القاعدة أنه إذا وجد المكلف ماءً فشك في طهارته وأراد أن يتوضأ، فإنه يتوضأ بهذا الماء؛ لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، فالأصل في الماء الطهورية، فيقطع باب الوسواس كلها.^{٦١}

ثالثاً: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك

أصل هذه القاعدة حديث نبوي شريف،^{٦٢} فالاحتياط بالنفس والأخذ باليقين وترك ما يريب إلى ما لا يريب، وترك الشكوك فيه للمتيقن المعلوم، وتجنب محل الاشتباه، يمنع الخروج عن الشريعة والابتداع أو النقص فيها، لكن ربما نشأ شبهة الوسوسة من تصور خاطئ لمعنى الاحتياط وافتاء الشبهات المفهوم من ظاهر هذه القاعدة أو الحديث الشريف؛ وذلك لأن كثيراً من مسائل الفقه جرت على قاعدة الاحتياط، فظن الموسوسون أن ما هم فيه من أمر الوسوسة داخل في قاعدة الاحتياط، ورأوا أن ذلك خير من التفریط، فتشددوا واجتهدوا في الاحتياط فتشدد عليهم حتى استحك ذلك فيهم وصار صفة لازمة لهم.^{٦٣}

لكن المقصود من القاعدة هو أن يبتعد المرء عن الأمر الذي التبس حكمه عليه حيث تردد بين كونه منهيّاً عنه أو مطلوباً، أي إذا التبست عليك أموراً وشككت في حل شيء منها أو حرمتها ولم يكن لديك مرجح فالأسلم لدينك هو ترك ما شككت فيه؛^{٦٤} وهذا قاطع للوسواس عند الأخذ باليقين وعدم التردد في الأمر المشكوك فيه.

رابعاً: الأصل في الأشياء الطهارة

قاعدة: "الأصل في الأشياء الطهارة ما لم تثبت نجاستها بدليل"، مما اتفق عليها فقهاء المذاهب الفقهية،^{٦٥} وهو أصل عظيم من أصول الشريعة الإسلامية، فإن الحكم بنجاسة شيء يستلزم منه تكليف العباد بحكم من الشارع، والأصل البراءة من ذلك حتى يأتي دليل يدل عليه، فمن ابتلي بالوسواس القهري وعلم أن الأصل في الأشياء هو الطهارة وأن الوسوسة التي تصيبه وتشككه بنجاسة الأشياء دون دليل شرعي يدل عليه لا أثر ولا صحة له.

خامساً: المشقة تجلب التيسير

هذه قاعدة متفق عليها بين أهل العلم، فإن الأحكام التي ينشأ من تطبيقها حرج ومشقة على المكلف خففها الشريعة الإسلامية عنه بحيث يقع تحت قدرته واستطاعته دون حرج أو عسر؛ فمن شق عليه الغسل أو الوضوء له أن يتيمم، ومن لا يستطيع حضور الجمعة بسبب شدة المرض يسقط عنه، ومن لا يقدر على إتمام الصوم بسبب عذر- من الأعداء المبيحة للفطر- له الإفطار^{٦٦}، وليس على من ابتلي بالوسواس القهري أو غيره أن يجبر نفسه على فعل المشقة التي لم تكلفه الشريعة الإسلامية بها.

سادساً: الضرورات تبيح المحظورات

الممنوع شرعاً يباح عند شدة الحاجة؛ فالنجاسات إذا عمت البلوى بها ترتفع حكمها، فذرق الطير وطين الشوارع إذا عمت بها البلوى تصح الصلاة معها، وكذا يعفى عن أثر الاستنجاء ولس البول؛^{٦٧} لذا فالمصاب بالوسواس القهري في سعة من أمره إن كان سبب وقوعه في المحظور- والذي قد يسبب تردد في فكره وباله- هو الضرورة فليعلم أنه يباح له ذلك المحظور عند وجود الضرورة المتحققة.

^{٦٠} محمود بن أحمد بن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ٧٥/١؛ عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ٥١/١-٥٣.

^{٦١} السيوطي، الأشباه والنظائر، ٥١/١؛ زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ٤٩/١.

^{٦٢} أحمد، مسند الإمام أحمد، "مسند أنس بن مالك"، ٢٣/٢٠، برقم: ١٢٥٥٠؛ الترمذي، سنن الترمذي، ٢٤٩/٤، برقم: ٢٥١٨.

^{٦٣} ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصابيح الشيطان، ١٣٠/١.

^{٦٤} محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأوزني بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون ط، ت)، ١٨٧/٧.

^{٦٥} ابن مازة، المحيط البرهاني، ٣٦١/٥؛ أحمد بن محمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق: أحمد علي (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي، ١٩٥٢م)، ١٨/١؛ أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (القاهرة: بدون ط، ١٩٨٣م)، ٢٩٧/١؛ عبد الله بن أحمد الطيار، ويل العمامة في شرح عمدة الفقه لابن قدامة (الرياض: دار الوطن للنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ)، ٣٧/١.

^{٦٦} عبد المحسن بن الزامل، شرح القواعد السعدية، تحقيق: عبد الرحمن العبيد (الرياض: دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م)، ٤٨/١.

^{٦٧} الزركشي، المنتور في القواعد الفقهية، ٣١٨/٢.

سابعا: الأصل براءة الذمة

من شك في أمر من الأمور أنه فعله أو لم يفعله، فهو في الحكم غير فاعل؛ لأن براءة الذمة عن الفعل متيقنة وهي الأصل، والفعل مشكوك فيه، والشك لا يزيل اليقين، فالأصل براءة الذمة من العبادات وتحمل المشاق؛ فإن شك المصلي- المصاب بالوسواس أو غيره- في الصلاة أنه ارتكب فعلاً منهيّاً عنه فلا يسجد للسهو؛ لأن الأصل عدم فعله.^{٦٨}

ثامناً: السبيل في الوسواس قطعها وعدم الالتفات إليها

مفاد هذا الضابط الذي ذكره الفقهاء أن على من ابتلي بالوسواس يجب للتخلص منه أن يقطع سبيل هذه الوسواس ولا يلتفت إليها، ثم ليقدّم على العبادة حتى ولو حدثه الشيطان أو نفسه بأنها غير صحيحة؛ لأنه لو اشتغل بها لم يتفرغ لأداء العبادة. وهذا ضابط هام في الخلاص من الوسواس القهري الذي يصيب الإنسان ويتسبب في إبعاده عن معنى العبادة والهدف المقصود منها، وعلاجه ألا يلتفت إلى الشكوك بعد الانتهاء من الطهارة أو العبادة إلا ما تيقن منه، فمن توضحاً وانتهى، فلا يحل له أن يلتفت إلى أي شك أو وسوسة ترد عليه،^{٦٩} وهذا تصريح من الفقهاء بأن الأفعال التي يؤديها المسلم بعد التأكد من صحتها ثم يرد الوسواس عليه لا يؤثر في صحة تلك الأفعال.

تاسعاً: القليل من الأشياء معفو عنه

هذا الضابط الذي ترجح عند أئمة الحنفية بفيدي في قطع الوسواس ويدفع الحرج عنه، فهو يقرر بأن القليل من الأشياء كالقبح والدم والبول والغائط وغيرها من النجاسات معفو عنها وتصح معها الصلاة، وأي فعل يسير في الصلاة لا يبطلها، فالخارج من السبيلين إذا قل ولم يسلم عن رأس الجرح لا يوجب نقض الطهارة، وكذا من سجد سجدة واحدة على موضع نجس ثم أعاد تلك السجدة على موضع طاهر تجزيه، ولو تذكر في الصلاة وهو قائم على موضع نجس ثم سار فوقه على موضع طاهر لم تقصد صلاته ما لم يركع أو يأتي بركن تام بعد وقوفه على النجاسة خلافاً للإمام زفر- رحمه الله.^{٧٠}

الخاتمة

بعد البحث والدراسة في موضوع أثر الوسواس القهري على صحة العبادات والقواعد المتحكمة في المسألة، توصل بنا البحث إلى النتائج التالية:

- يشمل مصطلح الوسواس القهري في الفقه الإسلامي معاني عديدة من أهمها حديث النفس والأفكار التي يهيجس في عقل الإنسان وضميره يخل بها توازنه الفكري بسبب نقصان في غزيرة العقل وجهل بمسالك الشريعة، ويطرق الفكر بلا اختيار ويتردد فيه.
- المقصود من مصطلح صحة العبادات في بحثنا هو كون العبادة صحيحة غير فاسدة ومسقطه للقضاء.
- من أهم خصائص الوسواس القهري عند الفقهاء هو الوسواس الذي يبدأ بالتخييل وذلك بإلقاء فكرة طارئة إلى فكره تكثر بها شكوكه ويغلب على عقله فتتحرك نفسه بالشر والتردد وربما تكلم بكلام غير منظوم.
- هناك فرق بين مصطلح الوسواس وبين غيره من المصطلحات المشابهة له، كالشك والورع والاحتياط، فالشك يكون بعلامة ويعدم معه اليقين، والوسوسة أن يستمر اليقين لكن يصور في نفسه تقدير التردد وتكون بغير علامة، والورع ما كان مرجعه إلى أصول شرعية، والوسواس ما لم يكن راجعاً إلى أصول شرعية، والاحتياط مبناه على الثقة، والوسوسة ناشئة عن التردد.
- من أهم أسباب الوسواس القهري عند الفقهاء هي الجهل بالدين وأحكامه ومسالك الشريعة وخبل واعتلال في العقل. ومصدر الوسواس عندهم هو الشيطان ووسوسته تدوم عند الجاهل بالدين والمختل في العقل.
- أكد الفقهاء على أن الوسواس القهري لا أثر له في فساد العبادة ونقض الطهارة ما لم يبنى على اليقين، فالنية في الطهارة والعبادات لا يشترط التلفظ بها بل محلها القلب، وعدم نطق صاحب الوسواس لها لا تبطل عبادته ولا تنقض طهارته، والشك لا أثر له في صحة العبادات وسقوط الفرض عنه، والتشدد في الأمور الموهومة لا أثر له في صحة العبادات كالتشكك في طهارة مكان الصلاة وطهارة البدن وغيرها.
- هناك مجموعة من القواعد والضوابط الفقهية تتحكم في حكم مسألة أثر الوسواس القهري على الطهارة والعبادات، منها: قاعدة: "اليقين لا يزول بالشك"، وقاعدة: "الأصل بقاء ما كان على ما كان"، وقاعدة: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"، وقاعدة: "الأصل في الأشياء الطهارة"، وقاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة: "الأصل براءة الذمة"، وضابط: "السبيل في الوسواس قطعها وعدم الالتفات إليها"، وضابط: "أن القليل من الأشياء معفو عنه"؛ والتي دللت على أنه لا أثر للوسواس القهري على صحة العبادات إذا بُنيت على اليقين.

^{٦٨} السيوطي، الأشباه والنظائر، ١/٥٥؛ والغزي، موسوعة القواعد الفقهية، ٨٠/٦٤٩.

^{٦٩} محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، بدون ط، ١٩٩٢م)، ١/٨٦؛ محمد صدقي الغزي، موسوعة القواعد الفقهية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م)، ٥/٢٦.

^{٧٠} أبي زيد عبيد الله الدبوسي الحنفي، تأسيس النظر، تحقيق: مصطفى القبايني (بيروت: دار ابن زيدون، الطبعة الجديدة، بدون ت)، ٩٥، ٩٦.

- دلت الدراسة على أن العلم بالأحكام الفقهية وقواعدها عامة، والأحكام الفقهية في الطهارة والعبادات خاصة، له أثر كبير في القضاء على الوسواس القهري الذي يعاني منه صاحب الوسواس في بدايات أمره؛ لأن علمه بأحكام الدين وعدم التفاته وقطعه الوسواس عنه في أول أمره يقطع دابر الوسوسة وينخس به الشيطان ويبعده.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. تلبيس إبليس. بيروت: دار الفكر، الطبعة ١، ٢٠٠١م/١٤٢٢هـ.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. فتاوى ابن الصلاح. تحقيق: موفق عبد القادر. بيروت: عالم الكتب، الطبعة ١، ١٩٨٧م/١٤٠٧هـ.
- ابن الملقن، عمر بن علي. عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج. تحقيق: عز الدين هشام. الأردن: دار الكتاب، ٢٠٠١م/١٤٢١هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة، ١٩٩٥م/١٤١٥هـ.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. الفتاوى الفقهية الكبرى. جرش: المكتبة الإسلامية، بدون طبعة، بدون تاريخ النشر.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي. شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية. بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة ٦، ٢٠٠٣م/١٤٢٣هـ.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. جامع العلوم والحكم. تحقيق: محمد الأحمد. القاهرة: دار السلام، الطبعة ٢، ٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. المخصص. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٩٩٦م/١٤١٧هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، الطبعة ٢، ١٩٩٢م/١٤١٢هـ.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إغاثة اللهفان في مصابيد الشيطان. تحقيق: محمد عزيز شمس. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة ١، ٢٠١١م/١٤٣٢هـ.
- ابن مازة، محمود بن أحمد. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق: عبد الكريم الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٩٩٤م/١٤١٤هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٩م/١٤١٩هـ.
- البُجَيْرِي، سليمان بن محمد. تحفة الحبيب على شرح الخطيب. بيروت: دار الفكر، بدون ط، ١٩٩٥م/١٤١٥هـ.
- البكري الدمياطي، عثمان بن محمد. إعانة الطالبين في حل ألفاظ فتح المعين. بيروت: دار الفكر، الطبعة ١، ١٩٩٧م/١٤١٧هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م/١٤١٨هـ.
- الحضرمي، سعيد بن محمد. شرح المقدمة الحضرمية. جدة: دار المنهاج، الطبعة ١، ٢٠٠٤م/١٤٢٤هـ.
- الخطاب الرعيني، محمد بن محمد. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، الطبعة ٣، ١٩٩٢م/١٤١٢هـ.
- الدبوسي، أبي زيد عبيد الله عمر. تأسيس النظر. تحقيق: مصطفى القباني. بيروت: دار ابن زيدون، الطبعة الجديدة، بدون تاريخ النشر.
- الدُميري، محمد بن موسى. النجم الوهاج في شرح المنهاج. جدة: دار المنهاج، الطبعة ١، ٢٠٠٤م/١٤٢٤هـ.
- الزبيدي، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة: دار الهداية، بدون طبعة، بدون تاريخ النشر.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. المنثور في القواعد الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة ٢، ١٩٨٥م/١٤٠٥هـ.
- زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية. القاهرة: المطبعة الميمونية، بدون طبعة، بدون تاريخ النشر.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٠م/١٤١٠هـ.
- الشرنبلالي، حسن بن عمار. مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة ١، ٢٠٠٥م/١٤٢٦هـ.
- الصاوي، أحمد بن محمد. بلغة السالك لأقرب المسالك. تحقيق: أحمد سعيد علي. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٢م/١٣٧١هـ.

- الصعدي، علي بن أحمد. *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*. تحقيق: يوسف البقاعي. بيروت: دار الفكر، بدون الطبعة، ١٩٩٤م/١٤١٤هـ.
- الطيار، عبد الله بن محمد. *ويل الغمامة في شرح عمدة الفقه لابن قدامة*. الرياض: دار الوطن للنشر والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠١١م/١٤٣٢هـ.
- العيني، محمود بن أحمد. *البنية شرح الهداية*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ٢٠٠٠م/١٤٢٠هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، بدون الطبعة، بدون تاريخ النشر.
- الغزي، محمد صدقي بن أحمد. *موسوعة القواعد الفقهية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ٢٠٠٣م/١٤٢٣هـ.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. القاهرة: مكتبة الهلال، بدون طبعة، بدون تاريخ النشر.
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*. تحقيق: محيي الدين مستو. دمشق: دار ابن كثير، الطبعة ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢، ١٩٨٦م/١٤٠٦هـ.
- الماوردي، علي بن محمد. *الحاوي الكبير*. تحقيق: علي معوض وعادل الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م/١٤١٩هـ.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن. *تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي*. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون الطبعة، بدون تاريخ النشر.
- المرداوي، علي بن سليمان. *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*. تحقيق: عبد الرحمن الجبرين. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة ١، ٢٠٠٠م/١٤٢٠هـ.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون الطبعة، بدون تاريخ النشر.
- المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم. *العدة في شرح العمدة*. القاهرة: دار الحديث، بدون الطبعة، ٢٠٠٣م/١٤٢٣هـ.
- المواق، محمد بن يوسف. *التاج والإكليل لمختصر خليل*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٤م/١٤١٤هـ.
- النفاوي، أحمد بن غانم. *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي القيرواني*. بيروت: دار الفكر، بدون ط، ١٩٩٥م/١٤١٥هـ.
- النووي، يحيى بن شرف. *المجموع شرح المذهب*. بيروت: دار الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ النشر.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. *الموسوعة الفقهية الكويتية*. الكويت: طبع الوزارة، الطبعة ٢، ٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ.

Kaynakça

- Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâyetu şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bekri ed-Dimyâtî, Osman b. Muhammed. *Îânetu't-tâlibîn fi helli elfâzi Fethi'l-muîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Buceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Tufetu'l-habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*. b.y.y, 1995.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ömer. *Te'sîsu'n-nazar*. thk: Mustafa el-Kabânî, Beyrut: Dâru İbni Zeydûn, trs.
- Demirî, Muhammed b. Musa. *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Ensârî, Zekerya b. Muhammed. *el-Gureru'l-behiyye fi şerhi'l-Behcetü'l-verdiyye*. Kahire: Meymene yay., trs.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk: Mehdi Mahzûmî-İbrahim Samarrâi, Kahire: Mektebetu'l-Hilal, trs.
- Gazalî, Muhammed b. Muhammed. *İhyâi ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, trs.
- Ğazî, Muhammed Sadikî b. Ahmed. *Mevsûatu'l-kavîdi'l-fikhiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle yay, 2003.

- Hadrâmî, Said b. Muhammed. *el-Mukaddimetu'l-Hadrâmiyye*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Hattab er-Ruaynî, Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddu'l-Muhtâr 'alâ'd-durri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Cevzî, Abdurrahman b. Alî. *Telbîsu'l-İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Dakîkî'l-Îyd, Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-arbe'îne'n-Neveviyye fi'l-ehâdîsi'sahîhati'n-Nebeviyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Reyân, 2003.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed. *el-Fetâvâ'l-fikhiyyetu'l-kubrâ*. Cereş: el-Mektebetu'l-İslamiyye, b.y.y, trs.
- İbn Kayım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetu'l-lehfân fi mesâyidi's-Şeytân*. thk. Muhammed Aziz Şems, Mekke: Dâru Âlimu'l-fevâid, 2011.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukarrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, 1994.
- İbn Maze, Mahmud b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Numânî*. thk. Abdulkерim el-Cundî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Mulekkin, Ömer b. Alî. *Ucâletu'l-muhtâc ilâ terocîhi'l-Minhâc*. thk. Azeddin Hişâm, Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 2001.
- İbn Necîm, Zeynyddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ven'-nezâir alâ mezhebi Ebi Hanife en-Numan*. thk. Zekerya Umeyrat, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*. thk. Muhammed el-Ahmedî, Kahire: Dâru's-selâm, 2004.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Fetâvâ İbn's-Salâh*. thk. Mûfik Abdulkadir, Beyrut: Âlimu'l-kutub yay, 1987.
- İbn Seyda, Ali b. İsmail. *el-Muhassis*. thk. Halil İbrahim Cefâl, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1996.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman Kasım, Medine: Macmau'l-Melik Fahd yay, 1995.
- Kâsânî, Ebubekir b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şarâi'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1986.
- Komisyon. *el-Mevsuatu'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: İslam ve Vakıflar İşleri Bakanlığı Yay, 2006.
- Makdisî, Abdurrahman b. İbrahim. *el-İdde fi şerhi'l-Umde*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-hâvi'l-kebîr*. thk: Ali Muavved- Adil Mevcud, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *et-Tehbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. thk: Abdurrahman el-Cebrîn, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2000.
- Mevâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf, *et-Tacu ve'l-İklîl*, Li muhtasari'l-Halil, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1994.

- Mubâr Kafûrî, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetu'l-Âhûzî bi şerhi Camii't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, trs.
- Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahihi Müslim*. thk: Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, trs.
- Nefrâvî, Ahmet b. Ğanim. *el-fevâkihe'd-Divânî alâ Risâleti İbn Ebî Kayravânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Yahya b. Şerif. *el-Mecmû'u şerhu'l-Muhazzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.
- Saidî, Ali b. Ahmed. *Haşiyetu'l-Adavî 'alâ şerhi Kifâyetu't-talibi'r-Rebbânî*. thk: Yusuf Bekâî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Bulğatu's-sâlik li akrebi'l-mesâlik*. thk: Ahmed Said Ali, Kahire: Mektebetu'l-Mustafa, 1952.
- Şir Neblâlî, Hasan b. Ammâr. *Murâki'l-felâh şerhi Nûri'l-Îdâh*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Tayâr, Abdullah b. Muhammed. *Veylu'l-ğamâme fi şerhi umdeti'l-fikhi li İbn Kudâme*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2011.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk: Beşâr Maruf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Mensûr fi kavâidi'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vizaretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985.
- Zubeydî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'arus min cevâhiri'l-kâmûs*. Kahire: Dâru'l-Hidaye, trs.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 2

MÜTEKELLİM USÛLCÜLERİN İSTİHSÂN ANLAYIŞI

Mutakallim Usûlûlists' Understanding of Istihşân

Mehmet Nezir CEYLAN

Dr., Batman İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Gazi Anadolu İmam Hatip Lisesi,
(İslam Hukuku)

ceylannezir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0314-3309>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14.10.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 21.11.2023

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Pages / Sayfa: 166-184

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: Fıkıh usûlünde, müçtehidin belirli bir hukuki meselede genel kurala bağlı kalmadan daha uygun bir çözüm bulma amacıyla icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak, o meseleye ilişkin genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümden vazgeçmesi, istihsân olarak tanımlanmaktadır. İstihsân, bazen genel kuralın gerektirdiği hükümden bir meselenin istisna edilmesiyle gerçekleşirken, bazen de etki bakımından daha kuvvetli olduğu düşünülürken, açık kıyasın hükümünden vazgeçip kapalı kıyasın gerektirdiği hükümle amel etmek şeklinde meydana gelmektedir. Bu delil, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcüler tarafından kabul edilirken, İmam Şâfiî dâhil olmak üzere Şâfiî usûlcüler tarafından reddedilmiştir. Hanefîlerin istihsânla ilgili görüşlerinin araştırılmasıyla birlikte diğer mezheplerin istihsân anlayışlarının yeterince araştırılmadığı görülmektedir. Mu'tezile'ye ait kaynakların bir kısmında var olan veriler ise onların istihsân hakkındaki görüşlerine vakıf olmamızı zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada mütekellim usûlünü benimseyen Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Mu'tezile'nin istihsânın mahiyetiyle ilgili ortaya koydukları görüşler incelenmiş ve bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Hanefîler'in istihsân anlayışı gerekli görüldükçe diğer mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Araştırmada istihsânın hüccet değeri ve çeşitlerine değinilmemiştir. Bu çalışmanın amacı mütekellim usûlcülerin istihsân anlayışlarını ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Bu çalışmanın kaynakları genellikle hicri dördüncü ve beşinci asır usûl bilginlerinin eserlerinden oluşmaktadır. Bununla birlikte konuyla ilgili muasır âlimlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mütekellim, istihsân, kıyas, icthad, mezhep.

Abstract: Istihsân is one of the secondary evidences that eliminates the ruling required by qiyas or exempts the ruling of a matter from the general ruling based on a special and stronger evidence such as nâşş, ijma or necessity. This evidence was accepted by the Hanafi, Mâlikî and Hanbalî jurists, while the Shafi'i jurists, including Imam Shafi'i, rejected it. Although the views of the Hanafis on istihsân have been researched, the understanding of istihsân of other sects has not yet been sufficiently researched. Since the data available in some of the sources of the Mu'tazilites have not been sufficiently researched, their views on istihsân are not known. In this study, the views of the Mâlikîs, Shafi'i, Hanbalîs and Mu'tazilites, who adopted the method of mutakallimûn, on the nature of istihsân are examined and some evaluations are made. The Hanafis' understanding of istihsân is discussed in a comparative manner with the views of other sects when necessary. The value of istihsân as an evidence and its types are not mentioned in this study. The aim of this study is to present the main outlines of the mutakallim jurists' understanding of istihsân. The sources of this study generally consist of the works of the fourth and fifth centuries of Islamic jurisprudence. In addition, the views of contemporary scholars on the subject are also included.

Keywords: Mutakallim, istihsân, qiyas, ijthad, sect.

Giriş

Fıkıh usûlü alanında yazılan eserlerin, genellikle fukahâ metodu veya mütekellimûn metodu ile yazıldığına dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu ayrışma bilindiği kadarıyla ilk olarak Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) tarafından başlatılmış,¹ daha sonra Ebû Zeyd İbn Haldûn (ö. 808/1406) tarafından detaylandırılmıştır.² Bu gruplandırma amaç, içerik ve biçim açısından yapılmıştır.³ Fukahâ metodu özellikle Hanefî geleneği tarafından oluşturulmuş ve takip edilmiştir, bu nedenle "tarîkatu'l-Hanefîyye" olarak adlandırılmıştır. Diğer bir grup olan mütekellimûn metodu ise genellikle Hanefî geleneği dışındaki usûlcülerin, yani Mu'tezile ve Eş'ârî geleneğe bağlı usûlcülerin izlediği metodoloji olarak kabul edilmiştir. Bu yöntemi uygulayan âlimlerin çoğunluğunun Şâfiî mezhebine mensup olması nedeniyle "tarîkatu's-Şâfiîyye" olarak anılmıştır.⁴ Ancak Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensup âlimler de mütekellim metodunu kullanarak eserler yazmışlardır.⁵ Dolayısıyla Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Mu'tezilî usûlcülerin oluşturduğu ve usûl konularını detaylı bir şekilde işleyen yöntemin adı "mütekellim usûlü" olarak bilinir.⁶

Fıkıh usûlü alanında yazılmış eserlerin yazımında bu iki metodun kullanıldığına dair yaygın bir kanaat olmasına rağmen günümüzde yapılan bazı çalışmalarda bu iki tasnifin ötesinde bir sınıflandırmaya vurgu yapılmaktadır. Söz gelimi bu alanda önemli çalışmaları olan Ebû Süleyman Fıkıh usûlünde, Eş'ârîlik, Mu'tezile, Mâtürîdîlik ve Hanbelîlik/Selefilik olmak üzere dört farklı eğilimin bulunduğunu vurgulamaktadır. Yazar, fıkıh usûlünün gelişimini üç aşamaya ayırarak, olgunlaşma döneminde Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1065) temsil ettiği selefi bakış açısıyla beraber, fıkıh usûlünün bu dört fikri eğilim üzerinde şekillendiğini belirtmektedir.⁷

Esasında, bu iki metodolojiyi kesin bir biçimde birbirinden ayırmak zor olabilir. Örneğin, Hanefî olmayan bazı usûlcülerin fukahâ metodu üzerinde çalıştıkları bilinmektedir.⁸ Ancak Mâtürîdî/Hanefî usûlcüler dışındaki diğer hukukçular için, genel olarak mütekellim usul geleneğine ait olmanın bir çatı rolü üstlendiği ifade edilebilir.⁹ Bu nedenle, çalışmayı "mütekellim usûlcüler" başlığı altında yazmayı uygun gördük.¹⁰

Fıkıh usûlünde "istihsân" prensibi, fıkıh mezheplerinin olduğu ilk dönemlerden itibaren önemli tartışmalara konu olmuştur. Bu prensibin anlamı, delil oluşu ve uygulanması konularında çeşitli görüşler dile getirilmiştir.

Bu prensibi uygulayan müctehid, genel olarak nass veya temel kurallar ile insanların özel durumları arasında dengelyi gözetme ilkesine dayanarak hüküm verir.¹¹ Bu yöntemin

¹ Ebü'l-Muzaffer Mansur es-Sem'ânî, *Qavâtı u'l-edille fi'l-uşûl* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 1/5-7.

² Ebû Zeyd İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Dımaşk: Dâru Ya'rab, 2004), 2/201.

³ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Ankara: Bilay, 2017), 30

⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 30. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2018), 34.

⁵ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 34.

⁶ Abdulbasit Saltekin, *Bâkullâni'n'in Et-Takrîb Ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 2.

⁷ Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrâhîm, *el-Fikru'l-usûli* (Cidde: Dârü's-Şürûk, 1983), 444-446.

⁸ Örneğin Şâfiî usûlcü Sem'ânî kitabını fukahâ metoduna göre yazdığını belirtmiştir. Bk. Sem'ânî, *Qavâtı u'l-edille fi'l-uşûl*, 1/6-7.

⁹ Adem Yenidoğan, *Mütekellim Usûlcülerin İctihad Anlayışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 7.

¹⁰ Bu konuda geniş bir şekilde bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı* (İstanbul: İslam Araştırma Merkezi (İSAM), 2011); Yenidoğan, *Mütekellim Usûlcülerin İctihad Anlayışı*.

¹¹ Muharrem Önder "İstihsân Kavramının Ortaya Çıkışı", *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, 7 (Nisan 2006), 181.

kullanılış amacı ise, hukukun toplumda hayat bulması, hakkaniyetin yerine getirilmesi ve hukukun üstünlüğünün gözetilmesi olarak ifade edilebilir. Dinin prensipleri, bir mezhebin genel duruşu veya bir konuyla ilgili genel kuralları ifade eden kıyas, meselelerin kural ve prensiplere göre çözüme kavuşmasını sağlar. Ancak, genel kurallar her zaman toplum vicdanını tatmin etmeyebilir. Bu sebeple, içtihadın istihsân yöntemiyle yapılması, sıkıntıların önüne geçmek ve şâri'in genel ve nihaî amaçlarının gerçekleşmesini sağlamak için gerekli olduğu söylenebilir. İyâs b. Muâvî'ye'nin (ö. 122/740) "insanların iyi durumda olduğunda kıyasa, kötü durumda olduğunda ise istihsâna göre hüküm verilmesi gerektiğine" dair tavsiyesinin¹² bu amaca matuf bir tavsiye olduğu söylenebilir.

İyâs'ın vurguladığı istihsân yönteminin, genel kuralı iptal edici bir pozisyonda olmayıp, bu içtihat yönteminin hukukun toplumda hayat bulması, hakkaniyetin sağlanması ve hukukun üstünlüğünün gözetilmesine dair bir işlevi olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte istihsânın tanımında "kıyas" kelimesinin genel kural mı yoksa usûlî kıyas mı olduğu konusunda bir belirsizlik bulunması, istihsânla ilgili tartışmalara neden olmuştur. Nitekim bazı usûlcüler, istihsânı illetin tahsis edilmesi olarak açıklarken, bazıları illet birliği sebebiyle hükmü bilinmeyen bir meselenin (fer') hükmü bilinen iki mesele (asıl) arasında mütereddit kalması ve bu asıllardan birinin hükmünün tercih edilmesi, diğer bazıları ise güçlü bir delil sebebiyle mevcut hükmün güçlü bir delil sebebiyle terk edilmesi olarak ifade etmektedir.¹³

İstihsânın ilk iki şekilde tanımlanması, kıyasla ilgili zaten mevcut olan tartışmaların bu alana da taşınmasına sebep olmuştur. Örneğin, illetin tahsisini kabul etmeyen Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) gibi usûl bilginleri, istihsânla ilgili tartışmalardan birinin onun illetin tahsis edilme şeklinde tanımlanması olduğunu belirtmektedir.¹⁴

Daha sonraki yıllarda istihsân kavramı, Hanefî usûlcülerce "zâhir kıyas" mukabili olan "hafî kıyas" şeklinde tanımlanarak açıkça kıyasla irtibatlı bir şekilde ele alınmıştır.¹⁵ Bu yaklaşıma göre kıyas iki türdür: Biri illeti hemen zihne geliveren açık kıyas (celî kıyas), diğeri illeti gizli ve kapalı olan kıyastır (hafî kıyas). Gizli kıyasın illetini anlamak için derin düşünce ve dikkat gereklidir. Bu iki kıyas türü karşılaştırıldığında, gizli kıyasın illeti hükmü

¹² Ebû Bekr Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-suûni'l-islamiyye, 1994), 4/229.

¹³ Örneğin istihsâna bir çerçeve çizmeye çalışan Cessâs, istihsânın; "İki aslın aynı anda ferî kendine çekmesi" ve "hükmü gerektiren illet bulunmasına rağmen ferî'nin hükmünü nass, icmâ, insanların uygulaması (âmelü'n-nas) veya başka bir kıyas sebebiyle tahsis etmek" şeklinde iki yolla gerçekleşebileceğini belirtir ve hocası Kerhî'ye ait tanımın birincisi olduğunu aktarır. Bk. Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/233, 238-239. Kuvvetli olduğu gerekçesiyle iki kıyastan birinin diğere tercih edilmesi olarak tanımlanması halinde bunun makbul olduğu Mâverdî ve İbnü'l-Hâcib tarafından belirtilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'l-kâdî. thk. Yahya Hilâl es-Sirhân. (Bağdat: Matbaa'tü'l-'Asânî, 1972), 1/650; Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahman el-İsfehânî. Beyânü'l-Muhtaşar=Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib. thk. Muhammed Mazhar Beka (Mekke: y.y., 1986), 3/283.*

¹⁴ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/670; Ebu İshak İbrahim eş-Şîrâzî. *Şerhu'l-Lüma*: thk. Abdülmecid Türki. (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 970; Ebü'l-Muzaffer Mansur es-Sem'anî. *Ķavâtu'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî. (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 4/521.

¹⁵ Ebu'l-Usr Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, (Abdü'laziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* ile birlikte) thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1997), 4/3.

belirleme açısından daha güçlü olduğundan dolayı açık kıyasın önüne geçmiş ve buna istihsân adı verilmiştir.¹⁶

Hanefî usûlcülerce kabul edilen ve sıkça kullanılan istihsân konusunda, diğer mezhep usûl âlimlerinin farklı görüşleri ve tanımları bulunmaktadır. Bu farklılık, mezheplerin ilk dönem usûlcüleriyle sonraki dönem usûlcüleri arasında ortaya çıkmaktadır.

İlk dönem Mâlikî âlimleri istihsânı, bir kıyasın diğerine tercih edilmesi olarak anlamışlarken, sonraki dönem usulcüler maslahat prensibi doğrultusunda İstihsâna yaklaşmışlardır. Fakat bu yaklaşımda istihsân maslahat teorisinin bir alt bölümü şeklinde özel maslahatın genel maslahata takdim edilmesi söz konusudur.¹⁷

Şâfiî mezhebinde istihsân konusunda tam bir birliktelik sağlanamamıştır. Özellikle Şîrâzî ve Sem‘ânî gibi usûlcüler istihsânı tanımlarken Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) atfedilen "daha kuvvetli ve üstün bir delil sebebiyle bir meselede, müctehidin benzerlerinin hükmünden vazgeçip başka bir hükme dönmesi" şeklindeki tanımı benimsemiştir.¹⁸ Ancak Seyfuüddîn Âmidî, (ö. 631/1233) "Müctehidin zihninde beliren ve ancak açıklayamadığı bir delilden dolayı bir hükümden başka bir hükme geçiş yapması"¹⁹ şeklinde bir tanıma yer verir.

Hanbelî mezhebi, istihsânı, bir hükmün başka bir hükme, güçlü bir delilin etkisiyle tercih edilmesi olarak görür ve istihsânın illetin tahsisinden daha geniş bir kapsama sahip olduğunu vurgular. Onlara göre istihsân, özel bir meselede kıyasın gerektirdiği hükmü terk etmek anlamına gelirken, diğer durumlarda kıyasın gerektirdiği hükmün işlevi devam eder.²⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) özelinde Mu'tezile'nin istihsânı güçlü bir icihad yöntemi olarak kabul ettiği söylenebilir.

Tespit edildiği kadarıyla Türkçe çalışmalar arasında istihsân konusunda yapılan çalışmalar arasında Muharrem Önder'in "İstihsân Kavramının Ortaya Çıkışı", Mehmet Aziz Yaşar'ın "İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsân" ve "Fukaha Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü", Yıldırım Sipahi'nin "İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili", Ali Bakkal'ın "Mâlikîlere Göre İstihsânın Mahiyeti", Ali Pekcan'ın "Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?", başlıklı çalışmalar dikkat çekmektedir.²¹ Arapça çalışmalar arasında Ramazan Korkut ve Muhammed Şebli'nin "el İstihsân: Hucciyetün, ve env‘ûn taṭbikātühü ‘inde’l-uşûliyyîn", Ömer Abdurrahman'ın "Hucciyetü'l-istihsân ‘inde’l-uşûliyyîn", ve Bâhûsey'nin "el-İstihsân: Ḥaḳîkātühü, ḥucciyetühü, ve env‘ûn taṭbikātühü'l-

¹⁶ Ebü Bekr Serâhsî, *Uşûlü'l-fîkh (Usûlü's-Serahsi)*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü'l-ma'arife, 1973), 2/200, 203; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn, en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1986), 2/293-294.

¹⁷ Ali Bakkal, "Mâlikîlere İstihsânın Mahiyeti", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 267.

¹⁸ Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*, 4/233; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'tezile fi uşûli'l-fîkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-ilmî el-Fransî li'd-Diraseti'l-'Arabiyye, 1964), 2/839.

¹⁹ Seyfüddîn Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. (Riyad: Daru's-Sami'î, 2003), 4/190.

²⁰ Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl, *el-Vâzih fi uşûli'l-fîkh* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1999), 2/105-107.

²¹ Muharrem Önder, "İstihsân Kavramının Ortaya Çıkışı"; Yaşar, Mehmet Aziz, "Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü"; a.mlf. *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsân* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Sipahi, Yıldırım, *İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili*; Ali Bakkal, "Mâlikîlere İstihsânın Mahiyeti"; Pekcan Ali, "Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı".

mu‘âşâra”, adlı çalışmalar önemlidir.²² Fakat bu çalışmalar bir bütün halinde mütekellim usûlcülerin istihsân anlayışlarını sunmamaktadır.

Bu çalışmada, mütekellim usûl âlimlerinin istihsânı nasıl tanımladıkları üzerinde odaklanılacak ve bu tanımlar değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışmada, istihsân prensibiyle özdeşleşen Hanefî âlimlerin açıklamalarına yer verilmeyecek, ancak metin içinde gerekli görüldüğü takdirde, mütekellim usûlcüleriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır. Benzer şekilde, çalışmada istihsânın hüccet değerine ve furu‘-i fıkhîteki uygulamalarına değinilmeyecektir. Bu çalışma, literatürdeki mevcut boşluğun bir dereceye kadar doldurulmasını hedeflemektedir.

1. İstihsânın Mahiyeti

Arapça’da istihsân kelimesi ha-su-ne kök harflerinden türetilmiş bir kelime olup, “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” anlamına gelir.²³ Bu kelime, hem hissî hem de manevî duygularla bir şeye meyledip onu arzulamak manasına geldiği gibi uyulması emredilmiş en güzeli aramak manasına da gelir.²⁴ Dolayısıyla, istihsân kelimesi; bir kişinin kişisel görüş ve isteğine göre bir şeyi arzulaması anlamına geldiği gibi bilgi sebebiyle bir şeyi güzel görmek anlamına da gelir.²⁵ Örneğin, bir kişinin “falan kişi tevhid ve adalet prensibini güzel görür” demesi, o kişinin güzel gördüğü konu hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterir.²⁶

Kur’an ve Sünnet, genel hukuk ilkelerine ve insanın düşünme yeteneğine sıkça vurgu yaparak insanlığın ortak sağduyusuna seslendiği gibi aynı şekilde doğru ve güzel olanı takip etmeye, adil davranmaya teşvik ederler.²⁷ Örneğin “الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ” (Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya...) ²⁸ ve “وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ” (Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun) ²⁹ gibi ayetlerde insanların iyiye ve güzele yönelmelerini teşvik etmekle beraber aynı zamanda istihsân kelimesi, kök itibarıyla türediği kelimenin (“حسن/hasen”)kullanımıyla yer almaktadır. Ayrıca, Hz. Peygamber'den “Müslümanların iyi ve güzel gördüğü şey Allah katında da iyi ve güzeldir”³⁰ şeklinde rivayet edilen hadiste Müslümanların sağduyusuna vurgu yapılmaktadır ve istihsânın türediği kelime olan “حسن/hasen” kelimesine açık bir referans bulunmaktadır.

²² Ramazan Korkut, Muhammed Şebli, “el-İstihsân: Hücciyetün, ve env‘ûn tetbikâtühü ‘inde’l-uşûliyyîn”, *İslami İlimler Araştırmalar Dergisi* 9 (15 Haziran 2021), 5-27; Ömer Abdurrahman, *Hücciyetü’l-istihsân ‘inde’l-uşûliyyîn* (Şebeketü’l-Alukah, ts.); Bâhûseyin Ya‘kûb b. ‘Abdulvehhâb, *el-İstihsân: Haqîkâtühü, hücciyetühü, ve env‘ûn tetbikâtühü’l-mu‘âşâra* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2007).

²³ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Darü’s-sadr, 1968), 13/114, 117; Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luğa ve şîhâhu’l-Arabiyye (eş-Şîhâh)* (Beyrut: Daru’l-‘Alem lil Melayîn, 1990), 5/2099.

²⁴ Serâhsî, *Uşûlü’l-fıkh*, 2/200.

²⁵ Basrî, *el-Mu‘temed fî uşûli’l-fıkh*, 2/840; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Kitâbü Mesâ’ili’l-hilâf fî uşûli’l-fıkh* (Marsilya: y.y, 1991), 280; Ebu’l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî uşûli’l-fıkh*, thk. Müfîd Muhammed Ebû ‘Amşe (Cidde: Daru’l-Medeni, 1985), 4/90.

²⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/840; Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Bezlü’n-naazar fî’l-uşûl*. thk. Muhammed Zeki Abdullberr (Kahire, Mektebetü’t-Turâs, 1996) 648-649.

²⁷ Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.

²⁸ Kur’an Yolu (Erişim 9 Ekim 2023), ez-Zümer, 39/18.

²⁹ ez-Zümer, 39/55.

³⁰ Ebü Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2009), 1/379 (No. 276).

Müçtehid imamların sözlerinde istihsânın da içinde yer aldığı hasen ve türevlerinin “iyi bulmak, güzel bulmak.” anlamında kullanımlarına rastlanmaktadır. Örneğin, İmam Mâlik (ö. 179/795) birçok konuda istihsân terimini kullanmıştır ve onun “İlmin onda dokuzu istihsândır.” dediği aktarılmaktadır.³¹ Ayrıca, İmam Şâfiî'nin (ö. 204-820) de istihsân kavramını kullanmasıyla ilgili çeşitli olaylar anlatılmaktadır. Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin cinsel ilişki gerçekleşmeden boşanan bir kadına mehirden ayrı olarak hediye mukabilinde (mut'a) verilecek miktarın “30 dirhem olmasını uygun bulduğu” ve bunu ifade etmek için “استحسن/estahsinü” kelimesini kullandığı rivayet edilmektedir.³² Şâfiî'nin istihsân terimini sözlük anlamına vurgu yaparak kullandığı, iki görüşten birinin istihsân yoluyla tercih edilmesinin ise ancak araştırma ve icihad sonucunda mümkün olduğu ifade edilmiştir.³³ Dolayısıyla bu terimin sözlük anlamının kullanımı konusunda herhangi bir fikir ayrılığı bulunmadığı gözlemlenmektedir.³⁴

Fıkıh usûlünde, bir müçtehidin bir meselede genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçerek, özel ve daha kuvvetli görünen delillere dayanarak o meselenin benzerlerinden farklı bir hüküm vermesi yöntemi "istihsân" olarak adlandırılır. İstihsân yönteminde müçtehid, icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel delilleri dikkate alarak hukukun amacına daha uygun bir hüküm bulmayı amaçlar.³⁵

İstihsân yönteminde yaşanan tartışmaların odağındaki Hanefîler'in, istihsân yöntemini kullanırken, şeri delilin ulaştığı net hükme aykırı başka bir hüküm ileri sürmeleriyle ilgili olduğu söylenebilir.³⁶ Hanefî fakihler, istihsân kavramını icihadlarında sıklıkla kullansalar da bu kavramın niteliğiyle ilgili net bir tanım sunmamışlardır.³⁷ Bu durum, istihsâna karşı çıkanların sert eleştirilerine neden olmuştur. Örneğin, bir evde işlenen zinada dört şahit, bu olayın gerçekleştiğine dair şahitlik eder ve her biri evin farklı bölümlerinde olayın gerçekleştiğini ifade ederse, kıyasa göre had cezası düşer. Hanefî usûlcüler bu durumu kabul etmekle birlikte, istihsân yoluyla had cezasının gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Başka bir deyişle, Hanefî fakihler, dört adil şahidin tanıklığının tekzip edilemez olduğunu kabul ederler. Ancak, söz konusu şahitler arasında söz birliği olmadığında bunun had cezası için yeterli bir delil olmadığı konusunda farklı bir görüşe sahiptirler.³⁸

³¹ Serâhsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/207; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Havâdis ve'l-bida ve el-İtişâm bi's-sünne (el-İtişâm)*, thk. Ebû Übeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Doha: Mektebetü't-Tevhîd, 1421), 1/182; Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtîf fi usûli'l-fıkh*. (Kuveyt: Darü'l-Kûfe, 1992), 4/88.

³² Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî (Riyad, y.y., 1993), 1606; Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, 4/92; İbn Akîl, *el-Vâzîh fi usûli'l-fıkh*, 2/101; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Maḥşûl fi ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992), 6/127; Âmidî, *el-İḥkâm fi usûli'l-aḥkâm*, 4/191.

³³ Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. Ve IV. Asırlarda Usûlü Görüşler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 150.

³⁴ Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*, 4/228. Ayrıca bk.Ferrâ, *el-Udde*, 1606; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/91; Âmidî, *el-İḥkâm*, 4/192.

³⁵ Bardakoğlu, “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23/339.

³⁶ Şîrâzî. *Şerḥu'l-Lüma*., 970; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtîf*, 6/90.

³⁷ Mehmet Aziz Yaşar, “*Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü*”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (Aralık 2020), 823.

³⁸ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. (Medine: y.y., 1413.), 2/475.

Hüseyin b. Ali es-Saymerî'ye (ö. 436/1045) göre Hanefî fakihlerin istihsânı kullanma amaçları, "bir hükmü, kendisine göre daha uygun olan bir hüküm nedeniyle terk etmek"³⁹ şeklinde ifade edilmektedir. Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ise bu eleştirinin sözcük anlamından kaynaklandığını ifade ederek istihsânın, delil olmadan kişinin kişisel görüş ve isteğine göre bir şeyi arzulaması sebebiyle kıyası terk etmek olarak algılandığını savunmuşlardır.⁴⁰ Nitekim İmam Şâfiî "istihsân telezzüdüdür"⁴¹ diyerek istihsânı kişisel arzulara göre hüküm verme ve sübjektif karar verme yöntemi olarak tanımlar. Bu nedenle onun "kim istihsânla hüküm verirse kendi başına din koymuş olur" dediği yaygın olarak aktarılmaktadır.⁴² Saymerî, istihsân ile kişisel görüş arasındaki temel farkı şu şekilde açıklar: İstihsânla hüküm vermek delillere ve mantıklı düşünceye dayanır, delile dayanmayan kişisel görüş ise kişinin heva ve hevesine göre hüküm vermektir.⁴³

2. Mütekellim Usûlcülerde İstihsân

Bu başlıkta istihsânla ilgili mütekellim usûlcülerin tanımlarına yer verilerek bu tanımlar değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2. 1. Mâlikî Usûlcülerde İstihsân

Hanefî usûl âlimlerinin dışında, Mâlikîler, istihsân konusunda daha yakın bir duruş sergileyen mezheplerden biridir. İmam Mâlik'in "ilmin onda dokuzu istihsândır"⁴⁴ şeklinde aktarılan sözüne rağmen, başlangıç dönemi Mâlikî usûl âlimlerinin istihsânı bir delil olarak kabul etme konusunda tereddüt yaşadıkları ifade edilebilir.⁴⁵

Genellikle istislah yoluyla verilen hükümler istihsânla uyumlu olsa da⁴⁶ İmam Mâlik'in istihsân kavramını öne çıkarmaması, bazı Mâlikî usûlcüler tarafından istihsâna karşı bir tutum olarak değerlendirilmiştir. İmam Mâlik'in bu tutumu, Ebû Amr İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi usûl âlimlerinin dikkatini çekmiş ve istihsânın sadece Hanefî ve Hanbelîler tarafından kabul edildiği şeklinde bir kanının oluşmasına neden olmuştur.⁴⁷ Ahmed Hassan'a göre, İmam Mâlik istihsân terimini kullanmamış olabilir, ancak bazı ifadelerinden onun istihsâna olumlu bir

³⁹ Saymerî, *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 280.

⁴⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 404; Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, 2/838; Sem'anî, *Qavâtu'l-edille fi'l-uşûl*, 4/514.

⁴¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beirut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1939), 507.

⁴² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*, 2/467.

⁴³ Saymerî, *Mesâ'ili'l-hilâf*, 282.

⁴⁴ Asbağ b. el-Ferec (ö. 225/840), Mâlik'in öğrencisi Abdurrahman b. el-Kâsım'dan naklettiğine göre imam Mâlik; "ilmin onda dokuzu istihsândır" dediğini aktarır. Asbağ, buna ilave olarak "ilim açısından istihsân kıyastan fazla olabilir" ve "istihsân, ilmin direğidir" sözlerini söylemiştir. Mâlikî usûl âlimleri istihsânın meşru bir delil olduğuna dair ilk dönem mezhep fakihlerinden gelen bu gibi rivayetlere tutunurlar. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû Übeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. (Suûdi Arabistan, Daru İbn 'Âffân, 1997), 4/ 118; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 4/ 88.

⁴⁵ Ali Bakkal, "Mâlikîlere İstihsânın Mahiyeti", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2020), 253.

⁴⁶ Bardakoğlu, "İstihsân", 23/342.

⁴⁷ Ebû's Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî. *Be'ânü'l-Muhtaşar=Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Beka (Mekke: y.y., 1986), 3/281.

tavır takındığı çıkarılabilir. İncelenen örneklerde, Mâlik'in maslahatın öne çıktığı yerlerde bu kavramı kullanımını, istislâh ve sedd-i zerâi gölgesinde uyguladığı görülmektedir.⁴⁸

İstihsânın delilsiz bir şekilde bir hüküm verme faaliyeti olup olmadığı ilk dönemlerde Mâlikî usûlcüler arasında da tartışılan bir konudur. Ebû Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), istihsân için "taklit olmaksızın bir görüşün delilsiz bir şekilde dile getirilmesi"⁴⁹ şeklinde bir tanıma yer verir. Ancak, ona göre bu şekilde istihsân yoluyla kıyasın hükmünün terk edilmesi hem Mâlikî hem de Şâfiîlerin karşı çıktığı bir durumdur.⁵⁰ Böylelikle, Bâcî aslında istihsâna neden karşı çıktığının sebebini de açıklamış olmaktadır.

Mâlikî usûl âlimleri arasında, istihsânın yorumlanması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak genel olarak, "iki delilden kuvvetlisini almak" ve "genel kaideden (âm) tahsiste bulunmak" şeklinde iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bâcî'ye göre, ilk yaklaşım İbn Hüveyz Mendâd (ö. 390) gibi Mâlikî usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir görüştür.⁵¹ Diğer yaklaşım ise, istihsânın bahsi geçen konularından ziyade, âmmın hâssın üzerine bina edilmesi şeklindedir. Bâcî'ye göre, hâssın hükmünü yerine getirmek, âmma göre daha önceliklidir.⁵²

Bununla birlikte Bâcî'nin istihsânı kıyasla irtibatlandırarak tanımlama yaklaşımı, diğer iki yaklaşımdan belirgin bir şekilde ayrılır. Bâcî'ye göre, istihsân iki şekilde tarif edilebilir. İlk olarak, "kişinin kıyası terk ederek onun gerektirdiği hükümden vazgeçmesi" olarak tanımlanabilir. İkinci olarak ise istihsân, "bir mesele ile ilgili olarak iki asıl arasında gidip mütereddit olma durumu" olarak ifade edilebilir.⁵³

Bâcî, bu tanımları şu şekilde açıklamaktadır: İlk tanımda, kıyas yapan müçtehid, aslın illetinin fer' için zayıf olduğunu düşündüğünde, bu illetin asla özgü (vakıf/kâsır) illet olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunur. Bu durumda, müçtehid, fer' için başka bir asıl aramaya girişir. Eğer bulduğu aslın illetini fer' ile yakından ilişkilendirebiliyorsa kıyas işlemini gerçekleştirir. Bu süreç, kıyasın kendisidir. Bunun istihsân terimiyle ifade edilmesi dışında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Bâcî'ye göre ikinci şekilde gerçekleşen istihsân, çelişen iki delilden daha güçlü olanın tercih edilmesidir.⁵⁴ Buna göre, müçtehid tarafından yapılan kıyasa ilişkin hüküm, kıyasın uygulanmasında herhangi bir engel tespit edilmediği sürece geçerlidir. Ancak Kitap, Sünnet, icmâ gibi delillerden dolayı hükmün yerine getirilmesine engel olduğunda, kıyasın hükmü bu deliller nedeniyle terk edilir. Bâcî'ye göre, bu tür

⁴⁸ Ahmed Hassan, İlk Dönem İslam Hukuku Biliminin Gelişimi, trc. Haluk Songur, (İs-tanbul: İz Yayıncılık, 1999), 178.

⁴⁹ Ebû'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *Kitâbü'l-Uşûl fi'l-ĥudûd*, thk. Nezîh Hamâde. (Beyrut: Müessesetü'ş-Şer'iyeti, 1973), 65.

⁵⁰ Bâcî, *el-Ĥudûd*, 65, 68.

⁵¹ Ebû'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *İĥkâmü'l-fuşûl fi aĥkâmi'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1989), 564. Ayrıca Mendâd'ın istihsânı kabulü konusunda önemiyle ilgili bk. Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüz Yılda İstihsân ve Maslahat Kavramları", Ma'rife Dini Araştırmalar Dergisi. 3/1 (Mayıs 2003), 47.

⁵² Bâcî, *Kitâbü'l-Uşûl fi'l-ĥudûd*, 66.

⁵³ Bâcî, *el-Ĥudûd*, 66. Bâcî'ye göre, ilk manadaki istihsân Mâlikî fakihleri arasında özellikle Asbağ b. Ferec (ö. 225/840) gibi isimler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Bk. Bâcî, *el-Hudûd*, 66, 67. Asbağ b. Ferec'in fikh ilminde İstihsânın kıyastan daha önemli (eblâğ) bir delil olduğunu söylediği aktarılmaktadır. bk. Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîd*, 4/ 88. Fakat Bâcî başka bir eserinde Basralı Mâlikîlerin istihsânı kabul ettiklerini Iraklı Mâlikîlerin ise istihsânı reddettiklerini belirterek Mâlikîlerin bu konuda ikiye ayrıldıklarını söylemektedir. Bk. Ebû'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *Kitâbü-el-İşârât fi ma'rifeti'l-uşûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. (Cezayir: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1991), 313.

⁵⁴ Bâcî, *el-Ĥudûd*, 67.

istihsânla ilgili ihtilâflar, ifadeyle ilgili olup temele ilişkin değildir.⁵⁵ İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) göre, netice olarak daha güçlü bir delille kıyas terk edildiğinden bu şekildeki istihsân hakkında ihtilâf olmaz.⁵⁶

Bâcî sonrası dönemde ise Mâlikî usûl bilginleri Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Ebü'l-Velîd İbn Rüşd (ö. 595/1198), Ali b. İsmâil el-Ebyârî (ö. 618/1219) ve Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) gibi isimler, istihsânı mesâlih-i mürsele ve istidlâl bakımlarından ele alarak bazı istisnai durumlarda hükmün şer'in ruhuna uygun bir şekilde başka bir sonuca yönelme imkânı olarak değerlendirmişlerdir.

Bu usûl âlimlerine göre istihsânın temel amacı, maslahatı gerçekleştirme ve zararı gidermektir. Nitekim İbnü'l-Arabî, istihsânı "icmâ, örf, maslahat ve kolaylık sağlamak amacıyla delilin gerektirdiğini terk etmek, iki delilden kuvvetli olana yönelmek"⁵⁷ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımın, Hanefîlerin tanımıyla paralellik gösterdiği söylenebilir.

İbn Rüşd ise, kıyasın katılığından kaçınmak amacıyla, hukuki çözümün istisnâi durumları ancak istihsânla sağlanabileceğini vurgulayarak, istihsânı "aşırılığa yol açan kıyası atmak ve bazı istisnâi durumlarda hükmün şer'in ruhuna uygun bir sonuca yönelmek"⁵⁸ şeklinde tanımlamıştır. Ebyârî'ye göre bu anlamdaki istihsân, küllî kıyasın (genel kaide anlamında kıyas) karşısında cüzî bir maslahatı gerçekleştirmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu durum, mesâlih-i mürseleyi kıyasa tercih ettiklerini gösterir.⁵⁹

Şâtîbî, doğrudan bir tanım sunmasa da mezhep fakihlerinin istihsân anlayışlarını ele almış ve istihsânın, maslahat-ı mürsele ve istidlâlin kıyasa öncelendiği durumları değerlendiren bir ictehad yöntemi olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bir müçtehid fayda elde etmenin veya zarara yol açmanın söz konusu olduğu durumlarda bir meselede kıyasın gerektirdiği hükmü, benzer meseleye vermeyip, başka bir yol kullanarak ilgili mesele için başka hükme ulaşırsa aslında bu yolla Şâri'in ilgili meselelerdeki hükmün gayesine başvurmuş olmaktadır.⁶⁰

Bu açıklamalara göre Mâlikî usûl bilginlerinin, istihsân kavramını genel kaidelerin esnetilmesi veya bir delilden başka bir delile yönelme şeklinde kullandıkları söylenebilir. Gizli kıyas şeklinde gerçekleştirilen istihsânı ise usûlî kıyas kapsamında değerlendirmiş olmaları mümkündür. Bununla birlikte, Mâlikî usûl âlimleri, maslahat sebebiyle yapılan istihsân ile mürsel maslahat arasında ince bir ayırım yaparlar. İstihsân, genel kaidelerden istisna edilen bir hükümken mürsel maslahat ise başka bir delil olmadığında başvurulmuş bir ictehad prensibidir.⁶¹

⁵⁵ Bâcî, *Kitâbü'l-Uşûl fi'l-İhtilâf*, 66.

⁵⁶ Basrî, *el-Mu'temed fî uşûli'l-fîkh*, 2/839; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* 4/3; Ebû Amr Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib, *Münteha's-sûl (su'âl) ve'l-emel fî ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*. (Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî, Şerhu'Muhtasarü'l-Müntehasıyla birlikte. thk. Muhammed Hasan İsmâil.(Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,2004), 3/575.

⁵⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: y.y., 1987), 2/ 745, 746.

⁵⁸ Şâtîbî, *el-İtişâm*, 2/ 139.

⁵⁹ 'Alî b İsmâîl el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fîkh*. thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'irî (Kuveyt: Dâru'd-diyâ', 2013), 3/409; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fîkh*, 4/ 89.

⁶⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 4/ 206.

⁶¹ Muhammed Ebû Zehrâ, *el-İmâm Mâlik: Ḥayâtühû ve aşruhû-ârâ'ühû ve fîkhuh*. (Kahire: Darü'l-Fikri'l-'Arabî, 2006), 301.

2. 2. Şâfiî Usûlcülerde İstihsân

Şâfiî usûlcüler, istihsânı reddettikleri için doğrudan bir tanım yapmak yerine, Hanefî usûlcülere atfedilen tanımları inceleyip lehte veya aleyhte görüş bildirmişlerdir. Bunda, İmam Şâfiî'nin istihsânı sert bir şekilde eleştirmesinin etkili olduğu söylenebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sadece Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), "el-Müstaşfâ" adlı eserinde istihsânın üç anlamından bahseder. Bu anlamları, müctehidin bir şeyi aklıyla güzel bulması, müctehidin zihninde beliren ancak ifade edemediği delil ve Hanefîlerden Kerhî'nin yaptığı tanım olarak sıralar.⁶²

Aslında İmam Mâlik'in "fıkhın onda dokuzu istihsândır."⁶³ sözüne muhalefet etmeyen İmam Şâfiî'nin istihsânı Hanefîler nezdinde tartışmaya açması istihsânı genel itibariyle reddetmediğini gösterir. Bu bakımdan bize göre Şâfiî, istihsâna karşı olmaktan ziyade bazı fûrû meselelerinde Hanefîlerin farklı hüküm vermeyi istihsân olarak ifade etmelerinden dolayı olumsuz kanaate sahip olmuştur.⁶⁴ Çünkü İmam Şâfiî'nin usûl konularını objektif kriterlere göre belirleme iradesi söz konusu olduğundan istihsânla ilgili bir kaygısı bulunmaktadır.⁶⁵ Nitekim Mâverdî ve diğer bazı usûlcülerin naklettiklerine göre Şâfiî'nin istihsâna dayalı birçok konuda fetvaları bulunmaktadır.⁶⁶ Örneğin İmam Şâfiî'nin, hırsızlık haddinin uygulanmasında hırsızın sol elini çıkarıp kesilmesini istihsânen haddin yerine getirildiği görüşünde olduğu rivayet edilir. Zira kıyasa göre sağ elin kesilmesi gerekir.⁶⁷

Şâfiî usûlcülerin istihsânı reddetmelerinin temel gerekçesi, istihsânın delilsiz bir şekilde hüküm verme yöntemi yönündeki inançlarıdır. Mâverdî, delile dayanarak yapılan istihsânın uygulanabilir olduğunu belirtirken, reddedilen istihsânın delilsiz bir şekilde gerçekleştirilen istihsân olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁸

Şîrâzî, istihsânı "İnsanın bir delile dayanmadan kendi görüşüne dayanarak (re'y) kıyası terk etmesi"⁶⁹ olarak tanımlar ve bu tanımı İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) atfeder. Ancak incelendiği kadarıyla Hanefî usûl kitaplarında bu tanım yer almadığı gibi buna cevap mahiyetinde hiçbir bilgiye rastlanılmamıştır. Bu durum, bu tanımın Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda ciddi şüpheler barındırmaktadır. Nitekim Şîrâzî'yle çağdaş olan Sem'ânî, Hanefî usûl âlimlerinin istihsânı bu şekilde görmediklerini ifade eder.⁷⁰ Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Ebû Hanîfe'ye nispet edilen söz konusu tanıma açıklık getirerek bunun, Şâfiî tarafından bazı fûrû meselelere dayanılarak İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini aktarır.⁷¹ Ebû Bekr es-Serâhsî (ö. 483/1090) ve Ebû'l-Feth el-Üsmendî (ö. 552/1157) gibi usûl âlimlerine göre başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhep fakihlerinin "Biz bu delilden dolayı istihsâna göre hükmettik." dediklerini aktarır. Dolayısıyla delilsiz bir şekilde istihsânla amel edilmemiştir.⁷²

⁶² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*, 2/467-477.

⁶³ Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*, 6/88; Şâtübî, *el-Muvâfaḳât*, 4/118.

⁶⁴ Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 6/94.

⁶⁵ Ali Pekcan, "Şâfiî İstihsânı Yapmış mıydı?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (Nisan 2003), 155.

⁶⁶ Mâverdî, *Edebü'l-kādî*, 1/656.

⁶⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih fî uşûli'l-fıkh*, 2/101.

⁶⁸ Mâverdî, *Edebü'l-kādî*, 1/660.

⁶⁹ Ebû İshâk İbrahim eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1980), 492, a.mlf. *Şerḥu'l-Lüma*; 969.

⁷⁰ Sem'ânî, *Ḳavâṭirü'l-edille fî'l-uşûl*, 4/ 514.

⁷¹ Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*, 4/ 94.

⁷² Serâhsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/ 201; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-uşûl*, 647.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Hanefî âlimlerin tartışılan konuyla ilgili kendi seleflerinin görüşlerinde maksatlarını (başkalarına nispetle) daha iyi bileceğinden yola çıkarak delilsiz bir şekilde istihsân yapmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre zaten Hanefîler, “şu neden veya eserden dolayı kıyası terk ettik.” gibi ifadeler kullanarak bunu açıkça belirtmişlerdir.⁷³

Hanefî usûl kitaplarında yer almayıp, Gazzâlî ve Âmidî gibi usûl âlimleri tarafından Hanefîlere atfedilen bir başka istihsân tanımı “müçtehidin vicdanını etkileyen ancak onu ifade etmekte güçlük yaşadığı ve açıkça ortaya koyamadığı bir delildir.”⁷⁴ şeklinde yapılan tanımdır. Bu tanımla yukarıda Şîrâzî tarafından tanımın birbirine paralel olduğu söylenebilir. Çünkü delilin ortaya konulmaması istihsân için ciddi tartışmaları beraberinde getirir. Nitekim Gazzâlî, ifade edilmeyen şeyin vehim, hayal veya gerçek olduğunun bilinmeyeceğinden yola çıkarak bu tanımı reddetmiştir.⁷⁵ Ancak Âmidî'ye göre, tanımda geçen “inkidâh” kelimesi, sübut ve tahakkuk anlamında kullanılırsa kabul edilebilir, şüphe ve vehim anlamlarında ise tanımın reddedilmesi gerekir.⁷⁶

Buna göre, bir müçtehid, zihninde beliren delilin şer'î delil olduğuna dair tam bir ikna yaşadktan sonra, bu delille amel edebilir. Ayrıca bunu açıklamasına gerek yoktur. Ancak bu delil hakkında başkasıyla tartışma gereği duyduğunda bunu açıklaması gerekir. Müçtehidin zihninde beliren delil için gerçek mi yoksa vehim mi olduğu konusunda bir tereddüt oluştuğunda veya kalbi bu delile iyice yatışmadığında söz konusu delilin reddedilmesi gerekir. Bunda ihtilâf bulunmamaktadır.⁷⁷

Şâfiîler'in istihsân konusunda olumsuz bir tutum sergilemesinde etkili olan faktörlerden biri, Hanefîler'in istihsân kavramını farklı şekillerde tanımlamaları ve çerçevesini açıkça ortaya koyamamalarıdır. Mâverdî, farklı istihsân tanımlarının varlığına dikkat çekerek, dört farklı tanıma yer verir. Bu tanımlar; “iki kıyastan en güçlü olanın hükmünü almak”, “illetin tahsisi”, “en güçlü kıyastan hükmünü bırakıp güzel olduğu gerekçesiyle zayıf kıyastan hükmüyle amel etmek” ve “delile dayanmaksızın güçlü zanla aklın güzel gördüğü hükmü uygulamak”⁷⁸ şeklinde yapılan tanımlardır.

Anlaşıldığı kadarıyla kıyasla ilişkilendirilen istihsân, Şâfiîler açısından da kabul edilebilir mahiyettedir. İki kıyastan güçlü olanıyla amel etmek şeklinde gerçekleşen istihsân hakkında bir ihtilâfın bulunmadığı Mâverdî tarafından ifade edilmektedir.⁷⁹ İstihsânın illetin tahsisi şeklinde ifade edilmesinin ise yine illetle ilgili tartışılan mevzulardan biri olarak söylenebilir. Ancak, Hanefî usûl âlimleri Serâhsî ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre, istihsânın illetin tahsisi şeklinde tanımlanması doğru değildir. Bu görüşe göre kıyastan gerektirdiği hüküm, illetin bulunmamasından dolayı kalkmıştır. Şöyle ki; delilin gelmesiyle kıyasa muhalif olan istihsân, illetin fonksiyonunu ortadan kaldırmış ve illetin yokluğundan dolayı kıyastaki hüküm terk edilmiştir. Bu nedenle, terk edilen hüküm muteber olmadığı gibi istihsân, illetin tahsisi de değildir. Ayrıca, illetin tahsisi şeklinde yapılan tanım, istihsânın tüm

⁷³ Basrî, *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh*, 2/ 838.

⁷⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. (Dımaşk: Darü'l-Fıkr, 1980), 375, a.mlf. *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*, 2/ 474; Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, 4/ 192.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*, 2/474.

⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, 4/192.

⁷⁷ Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib* (Mekke: Cami'âtü'l-ümmü'l-Kurâ, 1986), 3/283.

⁷⁸ Mâverdî, *Edebü'l-kâdi*, 1/650-651.

⁷⁹ Mâverdî, *Edebü'l-kâdi*, 1/651.

türlerini kapsamamaktadır.⁸⁰ Bu sebeple, Şâfiîler'in bu konuda itirazları olsa da istihsânın özüne dönük bir itiraz olamaz.

Şâfiî usûl bilginleriyle diğer mezhep usûlcülerin uzlaştığı tanım, Kerhî'nin tanımıdır. Bu tanım, istihsânla ilgili tartışmaların sona ermesine katkıda bulunmuş ve sonraki usûlcülerin istihsânı tanımlarken sıklıkla vurguladığı bir tanım olmuştur. Şîrâzî gibi usûl âlimleri, istihsânın mahiyetini daha iyi ortaya koyduğu için Kerhî'nin tanımını benimsemiştir.⁸¹ Kerhî'nin istihsân tanımı şöyledir: "Daha güçlü ve üstün bir delil sebebiyle bir meselede, benzerlerinin hükmünden vazgeçip başka bir hükme dönmektir."⁸² Şîrâzî gibi usûl âlimleri, Kerhî'nin tanımını aktardıktan sonra "eğer istihsânı savunanların mezhepleri bu şekildeyse, biz de buna katlıyoruz ve böylece ihtilâf sona ermiştir" demişlerdir.⁸³

Bu açıklamalara göre Şâfiî usûlcüler, kişinin kendi görüş ve arzuları sonucu ortaya çıkan istihsânı eleştiri konusu yapmışlardır. Sem'ânî, delilsiz bir şekilde bir şeyi güzel görmek ve kendi arzusuna uymak şeklinde gerçekleşen istihsânın geçersiz olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Ancak Şâfiî usûlcüler, iki delilden daha güçlü olanın hükmüne göre hareket etmek şeklinde gerçekleşen istihsânı kabul etmektedirler. Mâverdî'ye göre, şer'î deliller ve aklın tasdik ettiği istihsân ittifakla hüccettir. Ancak akıl tarafından kabul edilen istihsân, temel delillerle uyumlu olmadığı takdirde hükümlerde delil olarak kabul edilemez.⁸⁵

2. 3. Hanbelî Usûlcülerde İstihsân

Hanbelî mezhebinin usûl âlimleri, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) istihsânı kullandığını birçok örnek ile açıklayarak, burada lafzi anlamdan ziyade mananın önemli olduğunu vurgulamaktadırlar.⁸⁶ Örneğin, Irak'taki Sevad arazilerinin alınmasına izin verdiği ancak satılmasına izin vermediği, bu sebeple sahibi olunmayan bir malın satışının nasıl olabileceği şeklinde soruya, Ahmed b. Hanbel'in, "kıyas dediğiniz gibi olsa da istihsân bunu gerektiriyor" şeklinde cevap verdiği rivayet edilir.⁸⁷ Keza Ahmed b. Hanbel'in istihsânı, "bir

⁸⁰ Serâhsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/213; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî* (Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûlü'l-Pezdevî* ile birlikte), 4/40; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûlü'l-Pezdevî*, 4/3; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.), 2/314-315; Ebü Abdillâh Şemsüddîn İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/177.

⁸¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 970; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü't-Telhîş fî uşûlü'l-fıkh*. thk. Abdullah Cüvelim en-Nübalî-Beşir Ahmed el-Ömerî, (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996.), 3/313; Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, 375; a.mlf. *el-Müstasfâ min ilmi'l-uşûl*, 2/477; Necmüddîn et-Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. (Beyrut: y.y., 1989) 3/197, 198.

⁸² Cessâs, *el-Fuşûl fî'l-uşûl*, 4/ 233; Basrî, *el-Mu'temed fî uşûlü'l-fıkh*, 2/ 839; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/311; Semânî, *Qavâtu'l-edille fî'l-uşûl*, 4/ 521; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 969; Serâhsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/201; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/ 476; a.mlf. *el-Menhûl*, 375; Amidî, *el-İhkâm fî uşûlü'l-ahkâm*, 4/ 193; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûlü'l-Pezdevî*, 4/3.

⁸³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*; 970, a.mlf. *et-Tebşîra fî uşûlü'l-fıkh*, 494. Aynı minvalde bk. Cüveynî, *et-Telhîş fî uşûlü'l-fıkh*, 3/313.

⁸⁴ Semânî, *Qavâtu'l-edille*, 4/ 514, 520.

⁸⁵ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/ 649.

⁸⁶ Muvaffaküddîn İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî uşûlü'l-fıkh ülâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/473; Ebü'l-Berekât Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî uşûlü'l-fıkh* (Kahire: Matbaatü'l-Müzenî, ts.), 451-453.

⁸⁷ Kadî Ebü Ya'lâ, *el-Udde fî uşûlü'l-fıkh*, 1605; Kelvezânî, *et-Temhîd fî uşûlü'l-fıkh*, 4/ 87.

hükmü, daha uygun bir hüküm mevcut olduğu için terk etmek" şeklinde tanımlandığı rivayet edilir.⁸⁸ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119), bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'in istihsânı kabul ettiğine dair açık bir kanıt olarak yorumlamaktadır.⁸⁹

Hanbelî usûlcüler, genel olarak Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine uyarak istihsânı olumlu karşılamışlardır. Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), istihsânı; "bir hüküm kendisinden daha üstün bir hükmün varlığı sebebiyle terk etmek" şeklinde tanımlar.⁹⁰ Ancak Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116), tanımda geçen "hüküm" kelimesi yerine "delil" lafzının kullanılması gerektiğini savunur. Çünkü Kelvezânî'ye göre kuvvet ve üstünlük ancak deliller arasında söz konusu olur ve şeri deliller, hükümlerin ispat edilmesinde kullanılır. Dolayısıyla söz konusu deliller arasında takdim söz konusu olabilir, hükümler arasında değil.⁹¹ Bu açıklamadan sonra Kelvezânî, istihsânı; "kıyasla amel edilmesi gerekirken, ondan vazgeçip daha güçlü başka bir delilin hükmüne dönmektir" şeklinde tanımlar ve ardından güçlü delillerin Kitap, Sünnet ve icmâ olduğunu belirtir.⁹² İbn Akîl, istihsânı Kelvezânî'yle aynı şekilde tanımlar. Ayrıca İbn Akîl, istihsânın gerçekleşme durumlarını ele alır. Ona göre istihsân; ya nesh gibi kıyasın gerektirdiği hükümü ortadan kaldırıp yeni bir hüküm ortaya koymak şeklinde, ya da illetin tahsisine benzer şekilde veya haberin gerektirdiği hükümü tahsis etmek suretiyle gerçekleşebilir. İstihsânın son şekilde gerçekleşmesi halinde nass, icmâ veya sahih haber gibi bir delile dayandığından başka meselelerin kendisine ilhak edilebileceği bir asıl haline gelebileceğini vurgular.⁹³ İbn Akîl'in bu vurgusu istihsânın bazen kıyas faaliyeti gibi uygulanabileceğini göstermektedir.

Hanbelî usûlcüler, istihsân için yapılan bazı tanımları özellikle reddetmektedirler. Örneğin, "bir kıyası ondan daha güçlü bir kıyastan dolayı terk etmek" ve "bir hükmün yolunu ondan daha kuvvetli başka bir hükmün yolu için terk etmek"⁹⁴ şeklinde yapılan istihsân tanımlarını geçersiz bulmuşlardır. Bu tanımlar, illetin tahsisine neden olacağı için problemlidir.⁹⁵ İbn Akîl'e göre, illetin tahsisi, âmmanın tahsisi gibi olduğundan istihsân, illetin tahsisinden daha kapsamlı bir konudur. İbn Akîl, gerekçe olarak istihsânın sadece söz konusu özel meselede kıyasın terk edilmesi şeklinde gerçekleştiğini ve bu meselenin dışında kıyasın, amel bakımından varlığını devam ettirdiğini ileri sürmektedir.⁹⁶

Müteahhirîn Hanbelî usûlcüler, istihsânın meşru bir delil olduğunu vurgulamışlardır. Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223), istishânı "özel bir delil sebebiyle bir meselede o meseleyle benzer olanlara uygulanacak hükümden vazgeçmek"⁹⁷ şeklinde tanımlarken, Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ise genel bir şekilde istihsânı tanımlamış ve "özel bir delil" ifadesini Kitap ve Sünnet lafızlarını zikretmeden kullanmıştır. Tûfî, Kerhî'nin tanımının istihsân için en kapsamlı ve en güzel tanım olduğunu belirterek, Hanefîlerin istihsânı en iyi

⁸⁸ Ebû Yalâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, 1604; Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, 4/87; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/473.

⁸⁹ İbn Akîl, *el-Vâziḥ fi usûli'l-fıkh*, 2/101. Ahmed b. Hanbel'in istihsânı kullandığına dair diğer uygulamalar için ayrıca bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/87.

⁹⁰ Kadî Ebû Yalâ, *el-Udde*, 1607.

⁹¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/93. Ayrıca bk. Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fıkh*, 452.

⁹² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/96.

⁹³ İbn Akîl, *el-Vâziḥ fi usûli'l-fıkh*, 2/ 107.

⁹⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, 4/ 92; Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fıkh*, 453; Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşari'r-Ravza*, 3/ 202.

⁹⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/ 96; Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 453.

⁹⁶ İbn Akîl, *el-Vâziḥ*, 2/ 107.

⁹⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/473.

şekilde tarif ettiğini savunur.⁹⁸ İbn Kayyîm el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise İmam Şâfiî'nin istihsânı reddetme konusunda ileri gittiğini belirterek, onun "zifafa girmeden karısını boşayan adam eğer zenginse müt'a olarak bir hizmetçi, orta halli ise otuz dirhem ve fakirse bir başlık verilmesini istishân ediyorum" diyerek aslında istihsânı uyguladığını söylemektedir.⁹⁹

Tanımlara bakıldığında, Hanbelî usûl âlimlerinin istihsânı, güçlü bir delil sebebiyle kıyasın hükmünden vazgeçmek şeklinde değerlendirdikleri görülmektedir. Ancak, diğer meselelerde kıyas ile sabit olan hükmü devam ettirirler.¹⁰⁰ Bu bakış açısı, Hanefî usûl bilginlerinden illetin tahsisini reddeden Serâhsî gibi usûlcülerden ayırmaktadır. Çünkü Serâhsî, kıyasa muhalif olan istihsânın kıyastaki illetin fonksiyonunu ortadan kaldırdığını ileri sürerek hükmün terk edilmesine sebebiyet verdiğini savunur. Ona göre terk edilen hüküm artık muteber değildir.¹⁰¹

2. 4. Mu'tezilî Usûlcülerde İstihsân

Mu'tezilî'nin istihsân anlayışı Mütakellim usûlcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Basrî, Hanefî usûlcülerin tanımlarına yer vererek birtakım değerlendirmeler yapar.

İlk olarak Basrî, Kerhî'nin istihsân tanımını ele alarak eleştirir. Ona göre istihsân olmamasına rağmen tanımın kapsamına, âm lafzın tahsisi ve nâsîh hüküm girdirilmiştir. Ancak Kerhî'nin burada mutlak anlamda tahsisi kastetmediği, tarifinde nass, icmâ ve gizli kıyas gibi delillerle kıyasın hükmünün sınırlandırılmasına işaret ettiği söylenebilir. Bu bakımdan istihsân, sınırlı olarak bir tür tahsis şeklinde değerlendirilebilir ancak nesh olayı vahyin indiği dönemle sınırlı olduğundan nesh olarak ifade edilemez.¹⁰²

Basrî, Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/981) istihsân için yaptığı "kıyasın gerektirdiği hükmü bırakıp kendisinden daha güçlü görülen kıyasın hükmüyle amel etmek"¹⁰³ şeklindeki tanımı geçersiz bir tanım olarak görür. Cessâs, bu tanımı açarak istihsânın, biri, "iki aslın aynı anda ferî kendine çekmesi" diğeri ise "hükmü gerektiren illet bulunmasına rağmen ferî'nin hükmünü nass, icmâ, insanların uygulaması (âmelü'n-nas) veya başka bir kıyas sebebiyle tahsis etmek" şeklinde iki yolla gerçekleştiğini belirtir.¹⁰⁴

Basrî'ye göre, bu tanımın geçersiz kılınmasının sebebi, nassın dolaylı kıyasın gerektirdiği hükmün terk edilip, nassın gerektirdiği hükme dönülmesidir. Nass mevcut olduğu halde kıyasa başvurulmadığından, ona göre bu içtihat yöntemi sayılmaz. Bu durum, Ramazan ayında gündüz vakti unutarak yiyip içen bir kişinin kıyasa göre orucunu kaza etmesi gerektiği halde habere göre kazanın gerekmediği ve oruca devam edilmesinin geçerli kabul edildiği duruma benzer.¹⁰⁵

⁹⁸ Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 3/197.

⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâid*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Cidde: Mücmeû'l-fikhi'l-İslamî, ts.), 1346.

¹⁰⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih fi'uşûli'l-fıkh*, 2/ 105.

¹⁰¹ Serâhsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/213.

¹⁰² Basrî, *el-Mu'temed fi'uşûli'l-fıkh*, 2/840; Râzî, *el-Maḥşûl fi'ilmî'uşûli'l-fıkh*, 4/125; Amidî, *el-İḥkâm fi'uşûli'l-aḥkâm*, 4/193; Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerḥi Uşûli'l-Pezdevî*, 4/3.

¹⁰³ Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*, 4/234.

¹⁰⁴ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 4/233, 238-239.

¹⁰⁵ Basrî, *el-Mu'temed fi'uşûli'l-fıkh*, 2/839; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-uşûl*, 647.

Basrî, "kıyasın gerektirdiği hükmü daha güçlü bir delil olduğundan fer'in hükmünü bu kıyastan tahsis etmek"¹⁰⁶ şeklinde Cessâs'a atfedilen istihsân tanımının geçersiz bir tanım olduğunu savunur. Çünkü ona göre daha güçlü bir delil olduğunda kıyas tahsis edildiği gibi istihsân da tahsis edilebilir. Dolayısıyla sadece kıyasa yer verildiği için tanım, camî değildir. Ayrıca istihsân, bu şekilde tanımlandığında kıyas dışındaki başka delillerin hükmünden vazgeçmek de bir tür istihsân işlemi olur.¹⁰⁷

Basrî, tanımların analizini yaptıktan sonra istihsânı; "güçlü bir yöntem olduğu gerekçesiyle lafzın kapsamına girmeyen ictihad türlerinden birini, kendisinden daha güçlü bir yön nedeniyle terketmek" şeklinde tanımlayarak, söz konusu hükmün birinci hükme ilişmiş bir hüküm olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Bu bağlamda, Basrî'nin tanımından istihsânın, güçlü bir ictihad yönteminden diğer bir ictihad yöntemine geçiş anlamına geldiği ifade edilebilir.

Âmidî, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin istihsân tanımının en uygun tanım olduğunu ancak öncekiler gibi nass ve icmâ gibi özel bir delilden dolayı sabit hükümden daha güçlü bir başka hükme dönme durumunu ifade ettiğini belirtmektedir. Tanımda geçen "غير شامل شمول الألفاظ" ifadesi, âmm lafızdan kıyasa dönmeyi bunun dışında tutmak amacıyla kullanılmıştır. Zira âmm lafız, kapsayıcı bir lafızdır ve dolayısıyla kıyasla âmm lafzın kapsamı daraltıldığında veya âmm lafzın gereğinden kıyasın gereğine dönüldüğünde buna istihsân denilemez.¹⁰⁹

Tanımda geçen "و هو في الحكم الطارئ" ifadesi ise bazı Hanefî âlimlerinin "İstihsânı kıyasla terk ettik." ifadelerini tanımın dışında bırakmak amacıyla kullanılmıştır. Çünkü istihsân yeni bir hükmü ifade ederken, kıyas asıl hükümdür. Bu ifadeyle yeni hükümden asıl hükme dönme durumu ifade edilir ve böylece istihsânın asıl olduğu şüphesi giderilmiş olur.¹¹⁰

Görüldüğü gibi Basrî, istihsânın çerçevesini geniş tutarak bir ictihad yönteminden başka bir ictihad yöntemine geçişi istihsân olarak görmektedir. Bu sebeple müçtehidin herhangi bir ictihad yöntemiyle güçlü gördüğü için amel etmesi aslında istihsân olarak kabul edilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, mütekellim usûl âlimlerinin istihsân kavramına yönelik farklı yaklaşımları incelenmiştir. İlk dönem Mâlikî usûl âlimleri, istihsânı genel kaideden hükümleri tahsis etmek veya bir delilden başka bir delile yönelme şeklinde kullanmışlardır. Sonraki dönemlerde Mâlikî usûl bilginleri, istihsânı mesâlih-i mürsele ve istidlal bakımlarından ele alarak bazı istisnâi durumlarda hükmün şer'in ruhuna uygun bir şekilde başka bir sonuca yönelme imkânı olarak değerlendirmişlerdir. Şâfiî usûlcülerin istihsânı reddetmelerinin temel gerekçesi, delilsiz bir şekilde hüküm verme yöntemi olarak görülmeleridir. Ancak, Şâfiî usûlcülerin de iki delilden daha güçlü olanın hükmüne göre hareket etmek şeklinde gerçekleşen istihsânı kabul ettikleri söylenebilir. Hanbelî usûl âlimleri ise meşru bir delil olduğunu savunarak istihsânın, özel bir meselede güçlü bir delil sebebiyle kıyasın terk

¹⁰⁶ Cessâs'ın yaptığı tanım için bk. Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 4/242.

¹⁰⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/ 839; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 648.

¹⁰⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/ 840; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 648.

¹⁰⁹ Serâhsî, *Uşûlü'l-fikih*, 2/204; Amidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm*, 4/193. Mesela namazda kıraat esnasında kişinin bir secde ayetini okumasında istihsân rükû ve secdenin yapılmasını kıyas ise rükû yeterli olduğunu ister. Hanefî âlimler bu meselede kıyasa dönmüşler ve rükûnun tilavet secdesi için yeterli olduğuna hükmetmişlerdir.

¹¹⁰ Serâhsî, *Uşûlü'l-fikih*, 2/204; Amidî, *el-İhkâm*, 4/193. Mesela namazda kıraat esnasında kişinin bir secde ayetini okumasında istihsân rükû ve secdenin yapılmasını kıyas ise rükûnun yeterli olduğunu ister. Hanefî âlimler bu meselede kıyasa dönmüşler ve rükûnun tilavet secdesi için yeterli olduğuna hükmetmişlerdir.

edilmesi şeklinde tanımlamış ve diğer meselelerde kıyas hükmünün devam ettirildiğini özellikle vurgulamışlardır. Mu'tezile'nin istihsân anlayışı ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerinden incelenmiştir. Basrî, istihsânın güçlü bir yöntem olması gerekçesiyle lafzın kapsamına girmeyen bir ictihad yönteminin başka bir ictihad yönteminin hükmüne dönme durumu olarak tanımlanabileceğini ifade etmiştir.

Bu çalışmada elde edilen bulgulara göre, istihsân kavramı üzerindeki tartışmaların özellikle istihsânın ne olduğu konusunda değil ne olmadığı konusunda yoğunlaştığı görülmüştür. İstihsân kavramı üzerindeki tartışmaların odak noktası, tanımlarda yer alan "kıyas" kelimesinin hangi amaçla kullanıldığının belirsizliğidir. Bu kelime, genel kaide anlamında kullanılabileceği gibi bir tikel meseledeki hükmün, hükmü bilinmeyen başka bir tikel meseleye ortak illetten dolayı taşınması anlamında da kullanılmaktadır. Bu belirsizlik, istihsân kavramı üzerindeki tartışmaların artmasına sebep olmuştur. Ayrıca, istihsânın kıyasla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılması ve illetin tahsisine ilişkin tartışmaların istihsân özelinde de devam etmesi, bu kavramın etki alanının daralmasına neden olmuştur.

Kaynakça

- Abdulaziz el-Buhârî, Alâuddîn. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el Bağdadî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2009.
- Ahmed Hassan, *İlk Dönem İslam Hukuku Biliminin Gelişimi*, trc. Haluk Songur, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-İhkâm fi usûli'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Daru's-Samî, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilay, 4. Basım, 2017.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV, 13. Baskı., 2018.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân el-Endülüsî, *Kitâbü-el-İşârât fi ma'rifeti'l-uşûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Cezayir: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1991.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân, el-Endülüsî, *Kitâbü'l-Uşûl fi'l-hudûd*, thk. Nezîh Hamâde. Beyrut: Müessesetü's-Şer'iyye, 1973.
- Bâcî, Kadî Ebü'l-Velîd el-Endülüsî. *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebburî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1989.
- Bâhûseyin Ya'kûb b. 'Abdulvehhâb. el-İstihsân: Hâkikâtühü, hücciyetühü, ve env'ûn tetbikâtühü'l-mu'âşâra. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2007.
- Bakkal, Ali. "Mâlikîlere İstihsânın Mahiyeti". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (Haziran 2020), 251-282.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsân". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/339-347.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyîb. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk, y.y., 1964.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretu'l-evkâf ve's-suûni'l-islamiyye, 2. Basım, 1994.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye (eş-Şihâh)*. Beyrut: Daru'l-'Alem lil Melayîn, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdulâzîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Kitabü't-Telhîş fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah Cüvelim en-Nübalî-Beşir Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyeddin Elmîs, Beyrut:Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrâhîm. el-Fikru'l-Usûlî. Cidde: Dârü's-Şürûk, 1983.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Uşûlü'l-fıkh*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed, *el-İmâm Mâlik: Hayâtühû ve aşruhû-ârâühû ve fıkhuh*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-'Arabi, 2006.
- Ebyârî, 'Alî b İsmâîl, *et-Taḥkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru'd-diyâ', 2013.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî. 5 Cilt. Riyad, y.y, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 Cilt. Medine: y.y., 1413.
- İbn Akîl. Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl. *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah b. Abdü'lmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1999.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- İbn Ḥaldûn, Ebû Zeyd. Mukaddimetü İbn Ḥaldûn. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'rab, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâid*. thk. Ali b. Muhammed el-'İmrân. Cidde: Mücmeû'l-fıkhî'l-İslamî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fıkh ulâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Müessetü'r-Reyyân, 1998.
- İbn Teymiyye, Mecdüddîn, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*. Kahire: Matbaatü'l-Müzenî, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Aḥkâmü'l-Ḳurân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: y.y., 1987.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn, *Müntehes-s-sûl (su'âl) ve'l-emel fî ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*. (Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî, Şerhu'Muhtasarü'l-Müntehasıyla birlikte.) thk. Muhammed Hasan İsmâîl. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- İltaş, Davut. Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı. İst-tanbul: İslam Araştırma Merkezi (İSAM), 2011.

- İsfahâni, Mahmûd b. Abdurrahman. Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib. 3 Cilt. Mekke: Cami'âtü'l-ümmü'l-Kurâ, 1986.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb. *et-Temhîd fi uşûli'l-fıkh*, thk. Müfîd Muhammed Ebü 'Amşe, 4 Cilt. Cidde: Daru'l-Medeni, 1985.
- Korkut, Ramazan, Şebli, Muhammed. "el-İstihsân: Hücciyetün, ve env'ûn tetbikâtühü 'inde'l-uşûliyyîn". İslami İlimler Araştırmalar Dergisi 9 (15 Haziran 2021), 5-27.
- Kur'ân Yolu. Erişim 9 Ekim 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Edebü'l-kâdî*. thk. Yahya Hilâl es-Sırhân. 2 Cilt. Bağdat: Matbaa'tü'l-'Asânî, 1972.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn. *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1986.
- Ömer Abdurrahman. Hücciyetü'l-istihsân 'inde'l-uşûliyyîn. Şebketü'l-Alukah, ts.
- Önder, Muharrem, "İstihsân Kavramının Ortaya Çıkışı", İslam Hukuku Araştırma Dergisi, 7 (Nisan 2006), 181-208.
- Özen, Şükrü, "Hicrî II. Yüz Yılda İstihsân ve Maslahat Kavramları", Ma'rife Dini Araştırmalar Dergisi. 3/1 (Mayıs 2003), 31-57.
- Pekcan, Ali. "Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?" Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 3/2 (Nisan 2003), 145-172.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Maḥşûl fi ilmi uşûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.
- Saltekin, Abdulbasıt. Bâkılânî'n'in Et-Takrîb Ve'l-İrşâd Adlı Eserin-de Tahsîs Kuramı. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Saltekin, Abdulbasıt. Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. Ve IV. Asırlarda Usûlü Görüşler. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi uşûli'l-fıkh*. Marsilya: y.y, 1991.
- Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur. *Kavâṭı'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Serâhsî, Ebü Bekr, *Uşûlü'l-fıkh (Uşûlü's-Seraḥsî)*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Darü'l-mâ'rife, 1973.
- Sipahi, Yıldırım. İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Havâdis ve'l-bida' ve el-İtişâm bi's-sünne (el-İtişâm)*, thk. Ebü Übeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân Doha: Mektebetü't-Tevhîd, 1421.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. er-Risâle. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1939.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*. thk. Ebü Übeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Suûdi Arabistan, Daru İbn 'Âffân, 1997.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim. *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh*. thk. Abdülkadir Hatib Hasenî, Beyrut: Darü'l-Kettaniyye, 2. Basım, 2013.

- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *et-Tebşîra fî uşûli'l-fîkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1980.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Daru'l- Ğarbi'l-İslâmî, 1988
- Tûfî, Necmüddîn, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: y.y., 1989.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü'n-nazar fî'l-uşûl*. thk. Muhammed Zeki Abdalberr. Kahire, Mektebetü't-Turâs, 1996.
- Yaşar, Mehmet Aziz. İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsân. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yaşar, Mehmet Aziz, "Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü", Marife Dini Araştırmalar Dergisi 20/2 (Aralık 2020), 824-848.
- Yenidoğan Adem. Mütekellim Usûlcülerin İctihad Anlayışı. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zerkeşî, Bedrüddîn, *el-Bahrü'l-muhtâ fî uşûli'l-fîkh*. Kuveyt: Darü'l-Kûfe, 2. Basım, 1992.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 2

MUSTAFA SÂDİK ER-RÂFÎ'NİN KİTÂBU'L-MESÂKÎN ADLI ESERİNDEKİ TEŞBİH İMAJI

The simile in the book Al-Masakin by Mustafa Sadiq Al-Rafi'i

Suheyb MUHAMMEDOĞLU

Dr. (Arap Dili ve Belagatı)

abuyahya1409h@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8033-5502>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 02.11.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 06.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Pages / Sayfa: 185-197

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: تناولت هذه الدراسة الصورة التشبيهية عند مصطفى صادق الرافعي، إمام البيان في العصر الحديث من خلال كتابه المساكين، الذي وصفه بأنه كتابٌ لا مثيل له من قبله ولا من بعده في باب، فهو كتاب حافل بالتشبيهات الرائعة التي قلما يخطر على بال البشر، فيجسد الرافعي من خلالها حال الفقراء ومعاناتهم، وبيان فضلهم وسعة صبرهم، رغم ما بهم من ضيق الحال وقلة المال، وحال بعض الأغنياء وحقدهم وطمعهم، كأنك أمام لوحة فنية في غاية الإبداع رسمت بريشة رسام ماهر. هدفت إلى معرفة تلك الصور التي أتى بها الرافعي صاحب الذوق الرفيع والبيان الساحر للاطلاع على أنواع التشبيهات الواردة في الكتاب وأخذ نماذج لها وتحليلها والوقوف على ما لدى الرافعي من الخيال الواسع والأسلوب الفريد في الإتيان بها وتوظيفها في تجسيد الصور المعنوية بالصور المادية المحسوسة فتكون قريبة إلى الأذهان، وقد تنوعت هذه الصور بين: التشبيه المرسل المفصل، والتشبيه المرسل المجمل، والتشبيه البليغ، والتشبيه المؤكد، والتشبيه المقلوب، والتشبيه التمثيلي، والتشبيه الضمني. كان المنهج في هذه الدراسة منهجاً وصفيًا تحليلياً قائماً على تتبع الصورة التشبيهية واستخراجها، وتحليلها وتفسيرها لإظهار أهميتها وقيمتها الأدبية.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، البيان، الصورة، التشبيه، الرافعي، المساكين.

Öz: Bu çalışma, modern çağda belagat ilminin öncüsü olarak Kabul Mustafa Sadık Er-Rafî'i'nin, kendi alanında öncesinde ve sonrasında benzeri olmayan bir kitap olarak tanımladığı el-Mesâkîn adlı eseri üzerinden teşbih biçimini ele almaktadır. Bu, İnsanların aklına nadiren gelebilecek harika teşbihlerle dolu bir kitaptır. er-Rafîû bu kitapta fakirlerin durumunu ve çektikleri sıkıntıları, onların zor durumlarına ve eksikliklerine rağmen erdemlerini ve geniş sabırlı oluşlarını ve ayrıca bazı zenginlerin, kıskançlık ve aç gözlülüklerini somutlaştırarak anlatmıştır. Öyle ki kendini usta bir ressamın fırçasıyla yapılmış, son derece yaratıcı, sanatsal bir tablonun karşısındaymiş gibi hissedersin. Çalışma, ince zevk ve büyüleyici ifadelerin sahibi er-Râfiî'nin kitabında kullandığı teşbih türlerini görmek için bunlardan örnekler alıp, analiz etmeyi hedeflemiş ve bu doğrultuda er-Râfiî'nin bunları ortaya çıkarmada ve zihinlere daha iyi yerleşebilmesi için manevi imgeleri somut fiziksel imgeler şeklinde kullanmada geniş bir hayal gücüne ve benzersiz bir üsluba sahip olduğunu göstermek istemiştir. er-Râfiî'nin bu kitabında kullandığı teşbih türleri şunlardır : Mufassal Teşbîh-i Mürsel, Mücmel Teşbîh-i Mürsel, Teşbîh-i Belîğ, Teşbîh-i Müekked, Teşbîh-i Maklûb, Teşbîh-i Temsîli ve Teşbîh-i Zimmî. Bu çalışmadaki metod; edebi değerini ve önemini ortaya koymak için, teşbihin imajını araştırmaya, sonuç çıkarmaya, yorumlamaya ve analize dayalı, tanımlayıcı, analitik bir metottur.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Teşbih, İmaj, er-Rafîi, el-Mesâkîn.

Abstract: This study deals with the simile image of Mustafa Sadiq Al-Rafi'i, the Imam of Al-Bayan in the modern era, through his book Al-Masakin, which he described as a book unparalleled before or after it in its chapter. It is a book full of wonderful similes that rarely occur to people's minds. Al-Rafi'i embodies... During it, the condition of the poor and their suffering, and an explanation of their virtue and patience, despite their difficult situation and lack of money, and the condition of some of the rich and their hatred and greed, is as if you are in front of an extremely creative artistic painting painted with the brush of a skilled painter. The study aimed to find out those images that Al-Rafi'i, the owner of fine taste and charming statement, came up with, to learn about the types of similes mentioned in the book, to take examples of them, to analyze them, and to find out what Al-Rafi'i has of wide imagination and unique style in coming up with them and employing them in embodying moral images with tangible physical images, so that they are close to Minds, these images varied between: detailed transmitted simile, general transmitted simile, eloquent simile, emphatic simile, inverted simile, representative simile, and implicit simile. The method in this study was a descriptive and analytical method based on tracking the simile image, extracting it, analyzing it, and interpreting it to show its importance and literary value.

Keywords: rhetoric, statement, image, simile, Al-Rafi'i, Al-Masakin.

تمهيد:

الحمد لله الذي علم القرآن وخلق الإنسان وعلمه البيان، والصلاة والسلام على أفصح من نطق بالضاد وأوتي جوامع الكلم فبلغ الرسالة وأدى الأمانة بأبلغ بيان وأجود كلام، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن البلاغة تعد من أهم العلوم العربية؛ لأنها ميزان نقدها، وأداة جمالها، ولسان حالها؛ وهي من العربية كالروح من الجسد؛ ولها ثلاثة فنون: البديع، والمعاني، والبيان، والأخير من البلاغة كالبلاغة من العربية فهي أحد أهم فروعها؛ لأنها تهتم بإيراد المعاني بطرق مختلفة في الإيضاح؛ والتشبيه من البيان كالبيان من البلاغة أهمية؛ لذا كثرت الدراسات التي تناولت موضوع الصورة التشبيهية التي بها يجسد الأديب عما في نفسه من خواطر وهو اجس؛ وما في ذهنه من معاني وأفكار يجسدها صوراً جميلة في تعابير أدبية بليغة، وليست الصورة التشبيهية إلا أداة لتقريب الأشياء المعنوية إلى الأذهان في قوالب مادية وألفاظ أدبية، ولتجسد غوامض الأمور صورة بسيطة قريبة إلى الأفهام، ولتمكن الأديب والشاعر من طرح ما يخالجه صدره وفؤاده من رؤى بعيدة وأفكار غريبة ومعاني مستعصية على الفهم في صور محسوسة واقعية؛ فيفهمها القارئ ويتذوق حلاوتها، وهذا ما نحسه عندما نقرأ لأديب بارع ببلغ يأتيك بصور وتشبيهات؛ نلتبس فيها ما كنت تريد أن تعبر عنه؛ لكانه يعبر بلسان حالك؛ ما كنت عاجزاً عنه؛ لأنك تتذوق جمال كلامه وعباراته.

فما بالك إذا كان ذلك الأديب البارع مصطفى صادق الرافعي صاحب وحي القلم، والتصورات والتشبيهات الراقية التي قلما يخطر لأحد من البشر، يأتيك بها من حيث لا تحتسب، ويشقق لك الكلام شقاً فيأتي بألفاظ وعبارات جديدة، فهو ذو الخيال الواسع والعبارة البليغة والبيان الرائع، بحر لا ساحل له.

لهذا كله أردت أن أتناول كتاباً للأديب الكبير مصطفى صادق الرافعي^(١) لأبحث فيه عن الصورة التشبيهية فوقع الاختيار على كتاب المساكين- الذي كنت قد قرأته قبل مدة قصيرة من الزمن فرأيت ما فيه من فريد درر الرافعي وعجائب بيانه الذي لا طائل لأحد أن يأتي بمثله- الذي ألفه الرافعي أيام الحرب العالمية الأولى؛ ليكون كتاباً لا مثيل له من قبله ولا من بعده في باب، فهو كتاب عني بالحديث عن الفقر وأحواله؛ ليبين بأن الفقر ليس فقر المال، إنما فقر الضمير، والإحساس، وأن الغنى ليس غنى المال، إنما غنى الصبر والكرم، فكم من غني في ماله، وهو أفقر الفقراء في حاله، وكم من فقير في ماله، وهو من أغنى الناس ضميراً وحساً.

والرافعي في كتابه هذا يضعك أمام صور الفقر ومعانيه كأنك تنظر إلى لوحة فنية جميلة كتبت بيد رسام بارع، أو مسلسل رائع بإخراج مخرج مبدع، وكذلك عن الغنى والأغنياء فيصور بعضهم وحدهم على الفقراء بأسلوب فريد من نوعه؛ لأنه هو نسج وحده.

مفهوم الصورة البيانية وأهميتها في الأدب.

سنتناول موضوع الصورة البيانية مفهوماً وأهميةً باختصار قبل البدء بعرض الصور التشبيهية في كتاب المساكين؛ وذلك لأن الصورة التشبيهية جزء من الصورة البيانية، بل هي من أهم أجزائها، فكان لا بد من الحديث عنه.

الصورة لغة: هي الهيئة أو الشكل الذي تتميز به الموجودات على اختلافها وكثرتها^(٢).

يقول الجرجاني في التعريفات: "صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصيات، ويقال: صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل"^(٣).

أما البيان: فهو الإفصاح والوضوح، فمعنى بان الشيء: اتَّضح، قال تعالى: "هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين".

والبيان اصطلاحاً: "هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه"^(٤) وهذا هو التعريف الذي استقر عليه علم البيان، وهو للسكاكي.

والصورة البيانية: هي الصورة الأدبية التي يعتمد في إخراجها على صياغات علم البيان: كالتشبيه، والمجاز والاستعارة والكناية، وسواها من الوسائط البيانية الماثورة التي يُستطاع فيها أداء المعنى الواحد بأساليب عدة، وطرائق مختلفة، بحسب مقتضى الحال وذوق الكاتب في الاختيار والإخراج^(٥).

يقول عبد القاهر الجرجاني في التصوير البياني: "ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار. فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل وردائه، أن تنتظر الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنتظر في مجرد معناه، وكما أنا لو فضلنا خاتماً على خاتم، بأن تكون

(١) للاطلاع على سيرته ينظر: محمد سعيد العريان، حياة الرافعي (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط٣، ١٩٥٥م).

محمد رجب البيومي، مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن (دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٩٧م).

(٢) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١)، ٤/٤٧٣.

(٣) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ)، ١٧٨.

(٤) إنعام فوال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٦م)، ٢/٢٧١.

(٥) عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، ٥٩١.

فضة هذا أوجد، أو فصّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضّلنا بيتاً على بيت من أجل معناه، أن لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام، وهذا قاطع فاعرفه^(١).

ويذكر الجاحظ البيان قائلاً: "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقة، ويهجم على محصوله كائناً من كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"^(٢).

والصورة البيانية وهي الطريقة التي يلجأ إليها الأديب والشاعر ليصور لنا ما يعانیه من مشاعر أو أحاسيس أو تجارب عاشها وأحسها أو سمع بها وهي في ذهنه معاني غير محسوسة أو كلمات غير ملفوظة، إلى معاني محسوسة ملموسة وكلمات منطوقة مليئة بالحركة والصور فيثبتها في النفس والعقل وذلك عن الصورة البيانية من التشبيهات والاستعارات والكنيات.

الصورة التشبيهية في كتاب المساكين.

تعريف التشبيه.

التشبيه لغة: من الشَبَّه والشَّبَّه؛ بمعنى المثل، فالشبيه أي المثل، وأشبَّه الشيءُ الشيءَ أي ماثلته، ومن شابه أباه فما ظلم وهذا مَثَلٌ مشهور، والمتشابهات المتماثلات، والتشبيه التمثيل، وفي قوله تعالى: (وأثرا به متشابهاً) أي متماثلاً، يشبهه في الصورة دون الجودة والحسن والطعم عند المفسرين^(٣). وفي قولهم: شَبَّهْتُهُ بكذا، إذا كان بينهما صفة جامعة.

أما اصطلاحاً: الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى بإحدى أدوات التشبيه لفظاً أو تقديرًا؛ لغرض يقصده المتكلم^(٤).

ويعرف القزويني التشبيه بأنه: "الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى"^(٥).

وعرف أبو هلال العسكري التشبيه بقوله: "الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب التشبيه منابه أو لم ينب، وقد جاء في الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه"^(٦).

فعندما نقول: هي جميلة كالقمر، أو هو كالأسد في الشجاعة، نلاحظ أنها شاركت القمر في معنى وهي الجمال وجاءت المشاركة بواسطة أداة من أدوات التشبيه؛ وهي: الكاف، وقد قمنا بذلك لبيان اتصافها بالجمال. وكذلك المثال الثاني فقد دلَّ على مشاركته للأسد في معنى من المعاني وهي الشجاعة، بإحدى أدوات التشبيه وهي الكاف.

للتشبيه تعريفات كثيرة وكلها تصب في معنى: مشاركة شيء لشيء آخر في معنى من المعاني بأداة من أدوات التشبيه لغرض ما.

ونلاحظ بأن المعنى الاصطلاحي للتشبيه متطابق مع المعنى اللغوي حيث كلاهما يدلان على التمثيل والمشاركة في صفة ما.

وللتشبيه كما هو ملاحظ أربعة أركان، وهي: المشبه، والمشبه به، وأداة التشبيه، ووجه الشبه.

الصور التشبيهية في كتاب المساكين

سنتناول التشبيهات التي استعملها مصطفى صادق الرافعي في كتابه المساكين وفقاً لأنواعه المعروفة كل على حدة، وسنبداً بالتشبيه المرسل المفصل.

التشبيه المرسل المفصل

التشبيه المرسل المفصل: هو التشبيه الذي ذكرت فيه أداة التشبيه ووجه الشبه.

وفي نهاية مقدمته البليغة يقول: "وكان على هذه الأرض أغنياء فيهم من كرم الحس شَبَّهُ الفقر، ومساكين مؤمنون لهم من كرم الصبر شَبَّهُ الغنى"^(٧).

يشبه لنا الرافعي حال الأغنياء الأوائل أصحاب الإيمان بالفقر باستخدام أداة التشبيه (شبه) بجامع كرم الحس، فالإنسان في حالة الفقر أشد إحساساً بغيره وبمعاناته، وبآلام أخيه الإنسان فكذلك كان الأغنياء في القديم يسارعون إلى تقديم العون لأخيه والتخفيف من آلامه ومواساته فكان شديد الإحساس كالفقراء، ووجه الشبه: (كرم الحس) هو المسارعة في مساعدة المحتاجين. أما المساكين

(١) عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، تح: محمود شاكر (مكتبة الأسرة)، ٢٥٤-٢٥٦.

(٢) عمرو بن بحر الجاحظ، *البيان والتبيين*، تح: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٧، ١٩٩٨م)، ٧٦/١.

(٣) محمد بن أبي بكر، *الرازي، مختار الصحاح*، تح: محمود خاطر، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون)، ٣٤٥/١.

ابن منظور، *لسان العرب*، ١/٥٠٣.

(٤) عيسى علي العاكوب، *المفصل في البلاغة* (مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ٢٠٠٠م)، ٣٥٥. عبد الرحمن الحبكي، *البلاغة العربية* (دمشق: دار القلم

ط١، ١٩٩٦م)، ١٦١/٢.

(٥) محمد بن عبد الرحمن القزويني، *تلخيص المفتاح* (باكستان: مكتبة البشرية، ط١، ٢٠١٠م)، ١٤٤.

(٦) الحسن بن عبد الله العسكري، *الصناعتين في الكتابة الشعر* (دار أحياء الكتب العربية، ط١)، ٢٣٩.

(٧) مصطفى صادق الرافعي، *المساكين* (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢م)، ٢٥.

المؤمنون الذين كانوا يعيشون قبلنا فهم كالأغنياء في شدة صبرهم، فإذا رأيتهم لما عرفته فقيراً فهو كريم في صبره وغني بقناعته، فهو ومالك الدنيا سواء فهذا بماله وذلك بقناعته، لذلك شبههم الرافعي بالغني، بكلمة (شبهه)، ووجه الشبه (كرم الصبر) عدم الحاجة إلى الآخرين. فكان هذان التشبيهان كاملي الأركان.

يشبه الرافعي الشمس والقمر بالذهب والفضة بأداة التشبيه (كأن)، ووجه الشبه: يتلألآن على أرجاء المملكة، بقوله: "وكان الشمس والقمر يتلألآن على أرجاء ملكه ذهباً وفضة"^(١٣).

فهذا تشبيه كامل الأركان.

وهنا يشبه الرافعي بقوله: "أرنا كل صنف من الموجودات كأنه لغة متميزة بخصائصها أوجدها في هذه الحياة لتدل عليه سبحانه بنوع من الدلالة أو ضرب من المجاز"^(١٤). يشبه الموجودات بجميع أنواعها باللغات ويشبه كل صنف من الموجودات بلغة خاصة لها خصائصها وميزاتها، وأداة التشبيه (كأنه)، ووجه الشبه فيه هو الدلالة على وجود الله بنوع من أنواع الدلالة.

ويقول الرافعي عن الفلاسفة: "...وتبقى مادة الأرض فيهم كأنها أرض بورٌ عارية المحاسر لا تخصب ولا تثبت"^(١٥).

فهنا يشبه الرافعي الفلاسفة بعد أن اختاروا طريق العقل والعلم وعاشوا من أجله، وتركوا كل شهواتهم وابتعدوا عنها حتى ماتت فيهم، شئبةً حالهم مع شهواتهم وملذاتهم بالأرض البور التي لا حياة فيها ولا نبات؛ بجامع الهيئة الحاصلة في الشيء الذي يترك بدون اهتمام ورعاية لتصبح خارجة عن الاستعمال.

فكما أن الأرض الموات التي لا نبات فيها وليست بأرض زراعية لا يخصب ولا ينبت ولا يسمن ولا يغني من جوع، كذلك حال الفلاسفة مع شهواتهم فقد تركوا شهواتهم وملذاتهم حتى أصبحت منسية غير صالحة للاستعمال كأنها أرض موات.

يشبه الرافعي الشيخ بقوله: "وانطلق كالفرس العتيق في مبععة حُضْرُه"^(١٦) بالفرس الأصيل عندما يعدو مسرعاً وهو في أول نشاطه وقوته.

يقول الرافعي: "والحي كأنه من هذه الدنيا فرخٌ في بيضة مُلئت له وخُتِمَتْ عليه، فلن يزيد فيها غير خالقها، وخالقها لن يزيد فيها"^(١٧).

شبه الرافعي في مقاله في وحي الروحي الإنسان في هذه الحياة كالفرخة في بيضة مختومة عليها وفي إطباق تام بأداة التشبيه كأنه ووجه الشبه هو الإحكام والسيطرة على الشيء بحيث لا يمكنه التحكم بمصيره وحياته بمعنى كل مسخرٌ بما خلق له، كما أن الفرخ قد أحكمت عليه من كل الجوانب بقوانين صارمة لا يمكن التلاعب بحجم البيض أو التسريع في إخراج الفرخ، كذلك الإنسان في هذه الحياة لا يمكنه أن يغير شيئاً من صفاته الخلقية فلا يمكنه أن يزيد في طوله أو جنسه، وكذلك لا يمكن تأخير الأجل أو تقديمه فكل بيد الخالق وحده والخالق قد خلق كل شيء بقدر.

يقول الرافعي: "وفي الإنسان كالطبيعة أرض وسماء..."^(١٨).

شبه الرافعي الإنسان بالطبيعة بأداة التشبيه (الكاف)، ووجه الشبه كلمتا أرض وسماء، وهو تشبيه رائع كما أن للطبيعة جانب علوي وهو السماء وجانب سفلي وهو الأرض فلإنسان أيضاً قسمان: قسم سماوي، علوي، روحي، معنوي وهو الروح، وقسم أرضي، سفلي، مادي، وعندما يأتي الموت يجذب كل قسم إلى أصله فالسماوي إلى السماء، والأرضي إلى الأرض، كما يقول الرافعي: "فأخذت السماء السماء، وجذبت الأرض الأرض"^(١٩).

التشبيه المرسل المجمل

التشبيه المرسل المجمل: هو التشبيه الذي ذكر فيه المشبه والمشبه به، وأداة التشبيه وحذف منه وجه الشبه.

وفي قوله: "والله لكأنَّ المسكين في المدنية هو الجزء اللئيم الذي طرده الغني من نفسه، وتبرأ منه وأمات ما بينه وبينه"^(٢٠).

شبه الإنسان المسكين في هذه الحياة المدنية بالجزء اللئيم من الغني مستخدماً أداة التشبيه (لكن)، فالمسكين في هذا العصر المتطور مادياً والمتخلف روحياً أصبح من مخلفات هذه المدنية غير مرغوب به؛ لأن العصر عصر المادة فقيمة الإنسان بما لديه من المال والمادة، ففاقد المال كفاقد الحياة بل كفاقد الوجود؛ لهذا يصور لنا الرافعي بأن هناك في الأغنياء جزءاً من أنفسهم وهم بكرهونه،

(١٣) الرافعي، المساكين، ٢٩.

(١٤) الرافعي، المساكين، ٣١.

(١٥) الرافعي، المساكين، ٤٢.

(١٦) الرافعي، المساكين، ٤٦.

(١٧) الرافعي، المساكين، ٥١.

(١٨) الرافعي، المساكين، ٥٣.

(١٩) الرافعي، المساكين، ٥٣.

(٢٠) الرافعي، المساكين، ٢٤.

يطردونه، ويقطعون بما يمت إليه بصلة ولكن هيهات لهم، فحال الأغنياء مع الفقراء كحالهم مع ذلك الجزء من أنفسهم، فرويتهم الفقراء كرويتهم الموت، وهو يقترب منهم. ربما كان مكان هذا التشبيه أقرب إلى التشبيه التمثيلي منه إلى التشبيه المرسل المفضل.

ويتابع الرافعي في ذكر تشبيهاته الرائعة واحدة تلو الأخرى فيقول: "إذا عترضنا في مذهب من مذاهب الحياة، نفر الغني كأنما يرى قبره يدنو منه"^(٢١). يشبه لنا رؤية الغني للفقير برؤيته لقبره وهو يقترب منه، بجامع الهيئة الحاصلة في نفرة الغني من الشيء، وتهربه من اللقاء به. أكره شيء لدى الإنسان على الإطلاق هو علمه باقتراب أجله، لذا شبهه الرافعي بما يحمله الأغنياء من الكره والبغض تجاه المساكين.

يقول الرافعي عن الشيخ علي: "وهو أبدأ في صمتٍ بليغٍ كصمتِ الطبيعة"^(٢٢).

شبه الرافعي حال الشيخ علي وصمته بصمت الطبيعة وسكونها وهونها بأداة التشبيه (الكاف)؛ ووجه الشبه: الهدوء والسكون اللذان يحملان الكثير من الحكمة، فالطبيعة وإن كانت صامتة بلا كلام فهي مليئة بالحكمة والعلم والحلم، معها يُروّح الإنسان عن نفسه، ويستأنس بها ويشكو إليها بثه وحرزته؛ كذلك الشيخ علي فصمته حكمة لا يتكلم إلا لضرورة، وهو مصدر إلهام وسكينة.

يجسد الرافعي حال شيخ المساكين مع الحياة فيقول: "إنه ليجوع ويظمأ ويعري، ولكن كما يجوع الطير وتظمأ الأرض ويعري الشجر"^(٢٣). فشبه جوع الشيخ بجوع الطير بجامع سرعة الشعور بالجوع وسرعة الشبع، فهو كالطيور عندما يجوع لا يأكل إلا ما يسد رمقه. وشبه احتياجه إلى الماء كاحتياج الأرض وسرعان ما يرتوي، فيكتفي بقليل منه. وشبه عراه بعري الشجر لخفة لباسه وبساطتها لذا شبهها بأوراق الشجر.

وهذا النوع من التشبيه يندرج تحت نوع التشبيه المرسل المفضل، وقد ذكر فيه المشبه والمشبه به وأداة التشبيه دون وجه الشبه.

يقول الرافعي في الفصل الرابع (مسكينة! مسكينة!): "وخرجت يوماً على الناس وكأنها لفتارها قطعة من الحياة البالية مدرجة في بعض الأظمار، أو روح من الهواء تمشي ساكنة في أودية من الغبار"^(٢٤). شبه لنا الرافعي الفتاة المسكينة بقطعة من الحياة البالية وقد لبست ملابس مهترنة، وتنى بتشبيه ثان كأنها لفتارها وذلها لا يكفيها تشبيه واحد فشبهها بهواء هادئ في وادي من الغبار وليس فقرها لخطأ منها، في التشبيه الأول شبهها بالحياة البالية ووجه الشبه في الفتارة، فهي كانت قذرة في الجسد والثياب من الفقر وقلة الحيلة حتى أصبحت لا تتفع لشيء فلا قوة فيها لتعمل ولا نظافة فيها لتستقبل لذا كانت كقطعة من الحياة التي عفا عليها الزمن فأصبحت خاوية على عروشها.

وفي التشبيه الثاني شبهها بهواء نظيف هادئ ساكن ولكن في أودية قد امتلأت غباراً فأخذت نصيبها منه. ووجه الشبه في النظافة والهدوء، فكان التشبيه بالهواء لأنها وإن كانت متسخة الثياب وعليها علامات الضعف والذلة، لكنها وإن كانت متسخة... فهي نظيفة نظافة الهواء روحاً، ولكنها في جو مليء بالفتارة كالوادي المليء بالغبار. كأن الرافعي يعد أن جسد لنا منظرها السيء وملابسها البالية أراد أن يلفت نظرنا إلى الطرف الأهم في المعادلة وهو الروح لا الجسد ونظافة القلب لا نظافة الملابس.

ويتابع في تصوير حال الفتاة وألمها فيقول: "وما تحصي العين تلك البقع المنتشرة في ثيابها؛ كأنها أرقام للفقير يعدُّ بها ليالي عذابها"^(٢٥).

يشبه البقع المرقعة المنتشرة في ثيابها بأرقام للفقير ولكن ثباتها لا تعد ولا تحصى وكأن كثرة البقع المرقعة في ثيابها دليل على ارتقائها في سلم الفقر حتى نالت أعلى المراتب بحصولها على أكبر عدد للترفيعات بل للترفيعات؛ ولا شك أن الحصول على المراتب العليا في الفقر لا يمر بدون ليال مليئة بالألم والعذاب.

هذا ما في ثيابها، وأما شعرها فقد شبهه بحظها الأسود ووجه الشبه السواد في كليهما الحظ الأسود والشعر الأسود فهما ظلمة على ظلمة، أما الوجه فيشبهه الدينار المزيف في صفرته؛ بل وجهها يشبه القمر الذي انمحق وغاب في ظلام دامس ممتد امتداد الأرض والسماء، فوجه الشبه اختفاء النور في كليهما، اختفى نور وجه المسكينة تحت ظلام الفقر وقساوته؛ وكأنه (الفقر) أقسم أن يلاحق الفتاة ويصاحبها ويكون لها خير رفيق، وخير أنيس ولكن على طريقة الفقر، لا على ما تشهيه الفتاة، أي أنيس وأي رفيق أنت أيها الفقير! اذهب جالس الأغنياء وكن لهم رفيقاً، فالمساكين لهم من اسمهم نصيب منك.

يقول الرافعي في شعرها ووجهها: "فكأنه بعض ما وقع على رأسها من حظها الأسود، ولاح من تحته وجه كالدينار الزائف في صفرته ورده، وكالقمر المحروق في استطلاته تحت الظلام ومدته"^(٢٦).

هذه هي حال الفتاة وقسمتها من هذه الحياة الفقر والقسوة والمرض وحظها الأسود كلهم اتفقوا على أن يصاحبوها، وتعاهدوا على عدم تركها لوحدها؛ بل وتنافسوا عليها، كان الله في عونك أيتها المسكينة.

التشبيه المؤكد

(٢١) الرافعي، المساكين، ٢٤.

(٢٢) الرافعي، المساكين، ٤٥.

(٢٣) الرافعي، المساكين، ٤٦.

(٢٤) الرافعي، المساكين، ٧٣.

(٢٥) الرافعي، المساكين، ٧٣.

(٢٦) الرافعي، المساكين، ٧٣.

التشبيه المؤكد: هو ما حذف منه أداة التشبيه فقط.

وفي أثناء الكلام عن الشيخ علي الذي تكلم الشيخ مصطفى صادق الرافعي بلسانه وأسند إليه الكلام في كتابه قال عنه: "فالشيخ علي هذا هو رمز في كل دهر لثبات الجوهر الإنساني على تحول الأزمنة في أشكالها المختلفة"^(٢٧).

فقد شبه الشيخ علي بالرمز بتشبيهه مؤكداً بحذف أداة التشبيه، فالرافعي يريد أن يؤكد لنا بأن الشيخ علي علامة حقيقية على الجوهر الإنساني الصافي الذي حافظ على نقائه وجماله، ولم يصبه شيء من الدنيا وحطامها ومتاعها لذا فهو رمز يشار إليه لمن أراد من البشر أن يتعرف على حقيقته قبل اختلاطها بشوائب الدنيا وأمراضها، فهو يمثل الروح الإنسانية في أجمل صورها، والمعروف أن الرمز للشيء علامة تدل على معنى الشيء وحقيقته وجوده. ووجه الشبه هو الإشارة إلى حقيقة الشيء وجوهره.

وبصور لنا حال الشيخ علي مع هذه الدنيا وما له منها وما لها منه؟ فهو ليس له من هذه الدنيا إلا كما لزورق في بحر قد سقط مجذافه فليس له ما يضرب به وما يُسخر به، إنما له رحمة من الله ترافقه حيث رحل، وعلي أي شيء سيعاديه الدنيا إن كان هو مستغن عنها وليس له طمع في دنيا الناس وناس الدنيا إلا عيش بسيط على كفاف الحياة. فيقول الرافعي في هذا التشبيه البليغ: "وهو في ذلك البحر زورق قد سقط مجذافه...".

يقول الرافعي عن الفتاة المسكينة: "وقفت (المرأة الغنية) لها وقفة القضاء عابسة الوجه شامخة الأنف، يكاد يستنفذ الناس طرفها"^(٢٨).

هنا شبه الرافعي وقفة المرأة الغنية وهي تقف في وجه الفتاة المسكينة بوقفة القضاء بحذف أداة التشبيه فقط ليكون تشبيهاً مؤكداً، ووجه الشبه فيه عابسة الوجه شامخة الأنف، معلوم أن للقضاء هيبته، خاصة عندما يقف الجميع وقفة يسودها الهدوء ليقضي القاضي الذي يفر الناس من غضبه وحكمه بالحكم إما العقوبة أو العقوبة، فليس عنده حكم سوى العقوبة؛ كذلك كانت المرأة الغنية وهي تقف إزاء فتاة مسكينة وقد هزلت من شدة ما بها من الحاجة والفقر، كأنها وقفت تحاسبها بما اقترفت بحقها وحق الأغنياء من أمثالها وقفة تكبر وتجبر ليصفعها صفعاً تليق بها وبأمثالها من الفقراء الذين أسأوا للأغنياء وضيقوا عليهم بطلبهم ما يسد رمقهم من قطعة رغيف، أعانك الله أيها المسكينة.

التشبيه البليغ

التشبيه البليغ: هو التشبيه الذي حذف منه أداة التشبيه ووجه الشبه.

يشبه الرافعي المساكين بالسحابة المستوية المُخيلة؛ قائلاً: "هم أبدأ السحابة المستوية المخيلة لمطر العواطف على جذب الروح الإنسانية في الأرض"^(٢٩).

بهذه الجملة البليغة المليئة بالصور والأحاسيس يشبه أولئك المساكين بتلك السحابة التي امتلأت ماء ورحمة وتستعد أن تهطل بأقطارها على الأرض بجامع أن كلا منهما رحمة من الله لإعادة الشيء إلى الحياة بعد مواتها فهذه السحابة بأقطارها تروي الأرض الجذباء القاحلة التي لا تسمن ولا تغني من جوع، لا نبات ولا شجر فيها؛ لتعيدها إلى الحياة بأقطارها فينبت كل شيء فتصبح الأرض مخضرة بعد، وهؤلاء المساكين بعواطفهم الدافئة ومشاعرهم الصادقة وإخلاصهم يروون تلك الأرواح الخاوية الخالية من الأحاسيس والعواطف التي أصبحت كأنهم خشب مسندة؛ لا روح فيها، فتلين قلوبهم وتنبض بالمشاعر بعد مواتها.

يقول الرافعي: "وليس حبُّ المال والبخل به إلا وجهاً من بغض الناس وازدراؤهم"^(٣٠).

يشبه الرافعي البخل بالمال ببغض الناس واحتقارهم، بتشبيهه بليغ بحذف الأداة ووجه الشبه واستعمل أيضاً أسلوب الحصر ليصور لنا بأن البخل هو بغض الناس واحتقارهم؛ وأن بغض الناس لا يكون إلا بالبخل والاحتقار. ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة في الشيء الذي يكرهه كل الناس لأنه مصدر الشر.

فكما أن احتقار الناس شيء كرهه ينفر منه الناس فكذلك البخل ينفر الناس من البخل ويبغضونه.

ويقول علي لسان الشيخ علي عند الحديث عنه في الفصل الأول: "وكل رجل من هؤلاء صورة مقلدة فأين الأصل؟"^(٣١).

فالشيخ علي ينظر إلى الذين من حوله فلا يرى إلا أشباه رجال فقدوا الرجولة والشهامة وقلدوا الخيانة والعداوة، فشبههم بالصور التقليدية للشيء تشبيهاً بليغاً بدون ذكر أدواته ووجهه، فكأنه يقول لهم: لستم رجالاً بل على صور رجالٍ أنتم نسخة رديئة من البشر أيها الناس، ووجه الشبه محذوف ليترك للقارئ التوسع فيه فكل لديه في ذاكرته من تلك الصور الكثير الكثير، فكما أن لكل شيء أصل وتقليد فليكن للإنسان أيضاً أصل وتقليد.

ومن التشبيه البليغ قول الرافعي عن معنى السعادة: "ومعنى السعادة يبحث الناس عنه في هذه الكلمة وحدودها وحقائقها، وربما كان هذا المعنى بجملة تلقى تحت الشمس في زاوية من زوايا القرى، أو متقيناً ظل شجرة من شجر الجُمَيْر، أو نائماً تحت سقف معروش

(٢٧) الرافعي، المساكين، ٢١.

(٢٨) الرافعي، المساكين، ٧٧.

(٢٩) الرافعي، المساكين، ٢١.

(٣٠) الرافعي، المساكين، ٣٢.

(٣١) الرافعي، المساكين، ٤١.

من حطب القطن، أو جالساً يضحك في ندوة الحي، أو قائماً يتأمل مجرى النهر، أو مضطجعاً يقلب وجهه في السماء، أو هو الذي يسمى الشيخ علي^(٣٢).

فهنا يصور لنا الرافي معنى السعادة بتجسيدها بصورة إنسان في مختلف حالاته وأبسطها، فقد شبهها بإنسان بسيط يعيش في طرف قرية من القرى وقد استلقى تحت الشمس ربما ليأخذ قسطاً من الراحة بعد أن أتعبه العمل، وبما تكمن معنى السعادة في شخص قد اتخذ شجرةً من أشجار الجُمُيز فيناً له عساه يحمي نفسه عن حر الشمس بمقدار تلك الفيء وبساطتها، أو ربما تشبه السعادة إنساناً نائماً في كوخ مبني من طين وسقفه من حطب القطن وخشبها، أو ربما تشبه السعادة إنساناً عامياً وقد جلس في مقهى الحي وهو يضحك، أو إنساناً ينظر إلى النهر متأملاً إياه... وأخيراً يرى بأن السعادة هي الشيخ علي نفسه.

ولا فرق بين الشيخ علي والسعادة حيث كلاهما عصي على الفهم والنظر، كلما نظرت إليهما ازددت غموضاً وحيرة، لأنهما كالشمس وضوحاً والروح غموضاً.

يقول الرافي في مقاله في وحي الروح: "الحياة خداعٌ وغرورٌ وزيفٌ وخطأٌ..."^(٣٣).

شبه هنا الحياة في تشبيهه ببلوغ بأشياء كثيرة، رأى الحياة بأنها خداع كما أن الإنسان المخادع لا يظهر حقيقته لبعض الناس إلا بعد فوات الأوان كذلك الدنيا فهناك كثير من الناس رأوا الدنيا على غير حقيقتها، وشبه الدنيا بالغرور لأنه جامع لكل ما يغر به الناس من مال وجاه وسلطان وشهوة وإنسان، اعتمد أسلوب التشبيه البليغ في معرض تشبيهه الدنيا بالغرور؛ ليؤكد لنا بأن الدنيا هي الغرور نفسه. وكذلك بقية التشبيهات من زيف وخطأ وعبث ولهو ولعب.

يقول الرافي في فصل الفقر والفقير عن الغني: "ولكنه دابة اجتماعية"^(٣٤).

شبه الغني بالدابة الاجتماعية - وهي تطلق على الحيوان في العرف العام- بتشبيهه ببلوغ فحذف الأداة ووجه الشبه؛ ليكون الغني الدابة نفسها بمعنى ليؤكد أن المشبه هو نفسه المشبه به، إلا أنه دابة اجتماعية؛ يعيش في المجتمع البشري ويتصرف تصرف الحيوان مع المساكين والضعفاء يزمجر بوجه هذا، وينبح بوجه ذلك، وإذا أعطى المال كالبشر كان عطاؤه فارغاً لأنه لا يرى من أهل الدنيا من هم دونه مالاً وجاهاً، بل يرى من في طبقة ومن أعلاهم مالاً لا أخلاقاً؛ لا يرى سوى المال فيتصرف على أساس المعاملات المالية، وليس فيه ضمير يؤنب وقلب يشفق، وخلق ينكر سيئاته؛ لهذا كان دابة اجتماعية.

التشبيه المقلوب

التشبيه المقلوب: هو الذي جعل المشبه مشبهاً به بادعاء أن وجه الشبه فيه أقوى وأوضح وأظهر من المشبه.

يشبه الرافي الشمس والقمر بالذهب والفضة بأداة التشبيه (كان)، ووجه الشبه: يتلألأ على أرجاء المملكة، بقوله: "وكان الشمس والقمر يتلألأ على أرجاء ملكه ذهباً وفضة"^(٣٥).

وهذا من التشبيه المقلوب حيث من المعلوم أن الشمس والقمر أكثر لمعاناً من الذهب والفضة، فالأصل أن يكون المشبه هو الذهب والفضة، والمشبه به الشمس والقمر.

يقول الرافي: "تطلع الشمس تلمع على الناس كأنها فصٌ خاتم السماء تشير به أن تعالوا إلى الكنز في ضوء هذه الياقوتة الصغيرة"^(٣٦).

يشبه الرافي الشمس ولمعانها بالحجر الكريم الذي ركب في وسط خاتم ولمعانه وقد ظهر في السماء ليخبر الناس بأن كنوز الدنيا كلها تكمن في هذه الياقوتة الصغيرة.

وهذا من التشبيه المقلوب الذي يكون المشبه (الشمس) أقوى من المشبه به (فص خاتم).

التشبيه التمثيلي

التشبيه التمثيلي: هو التشبيه الذي يكون وجه الشبه هيئة منتزعة من شيئين أو عدة أشياء^(٣٧).

وقد قال عبد القاهر الجرجاني: " وإذا عرفت الفرق بين الضربين فاعلم أن التشبيه عام، والتمثيل أخص منه، وكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً"^(٣٨).

(٣٢) الرافي، المساكين، ٤٢.

(٣٣) الرافي، المساكين، ٥٢.

(٣٤) الرافي، المساكين، ٦٧.

(٣٥) الرافي، المساكين، ٢٩.

(٣٦) الرافي، المساكين، ٥٢.

(٣٧) بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر، ط١، ٢٠١٥م)، ٧٩.

والعاكوب، المفصل في البلاغة، ٣٨٥.

(٣٨) الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تح: محمود شاكر (القاهرة: مطبعة المدني)، ص ٩٥.

وفي مقدمة الطبعة الثانية يقول الرافعي: "ستقرأ في الكتاب وصف الشيخ علي الذي أسندت إليه الكلام، وجعلته فيما أستوحيه كالخيط من شعاع السماء تهبط عليه تلك المعاني التي خلد عليها جمال الخلد"^(٣٩). مُثَبِّهًا الرافعي الشيخ علي -الذي هو مصدر إلهامه- عندما تهبط عليه المعاني الأبدية حتى جعلته رمزاً للإنسانية بالخيط من شعاع السماء، فقد ذكر فيه المشبه، والمشبه به، بأداة التشبيه الكاف، وحذف وجه الشبه؛ والجامع بينهما هو أن كلا منهما يأخذان من السماء مصدر قوتها فهذا الخيط يأخذ من أشعة الشمس فيهبط إلى الأرض مخترقاً كل شيء مضيئاً لهم الطريق مستمداً قوته من الشمس، وكذلك الشيخ عندما تهبط عليه تلك المعاني الإنسانية يصبح رمزاً لكل الإنسانية مستمداً قوته من تلك المعاني الخالدة؛ كأنه نزل من السماء ليكون شاهداً على بني البشر.

ويبين الرافعي حال المساكين بقوله: "ولعلمهم لذلك يترامون في الحياة كالغمام ويتشققون من نار كالبروق..."^(٤٠).

يشبه الرافعي حال المساكين بالغمائم بجامع قنامة الصورة وسوادها مع ما فيها من نفع وخير، فالغمائم عندما تتراكم فوق بعضها البعض تشد سواداً، وتنقل بالماء لتبشر بالغيث الوفير والخير الكثير، فكذلك حال المساكين فهم مصدر الخير والبركة وإن كانت الهموم تتراكم عليهم وتنقل كاهلهم. فوجه الشبه منتزع من عدة أشياء فكان التشبيه هنا تمثيلاً.

ويأتي لنا الرافعي بتشبيه تمثلي بقوله: "فمن لم يستطع أن يتوقى ضربة الحياة المدنية بُعداً من قوة... وضعته من الناس موضع الحبة من الرحي الدائرة..."^(٤١).

شبه لنا حال الإنسان الفقير المسكين الذي لا حول ولا قوة له في هذه الحياة المدنية القاسية شبه وضعه وهو بين الناس كوضع الحبة عندما تكون بين حجري الرحي في طاحونة فتطحنها فلا تبقى منها ولا تدر فتصبح رماداً منتثراً. ووجه الشبه هو شدة القساوة والمعاناة في كل منهما.

وهذا التمثيل في غاية الدقة والإيضاح حيث يعبر عن معاناة المعنوية للمساكين التي لا يحس بها إلا أصحابها فيجسدها بصورة حسية قريبة من كل إنسان (وهي صورة الطاحونة) على أمل أن تلين قلوب بعض الجفاة الذين أعماهم الغنى عن رؤية معاناة المساكين، ولكن الرافعي يبين بأنه ليس للفقراء إلا التسلح بسلاح الثقة بالله ورحمته.

وفي قوله عن إيمان المؤمن: "وهو (الإيمان) بهذا حائل في كل مجتمع بين أن تنقلب أسباب السموم العقلي فتعود من أسباب الدناءة والخسة"^(٤٢).

وذلك بعد أن كنى لنا بأن صفة الإيمان في الإنسان صفة وقاية للإنسان عن ظلم الآخرين، وبأنه يجعل الإنسان مرتاح البال وقرير العين يساعده على التخلص من كل ما يضره ولا ينفعه.

في الصورة البيانية السابقة يشبه الإيمان بالحائل الذي يحول دون انهيار المجتمع في هوة الموبقات والمعاصي فيها والمحافظة على ما ينفع المجتمع، ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة في الشيء الذي يحافظ على الخير ويمنع الشر.

ويتابع الرافعي في مقدمته البليغة عن فلسفة الفقر وأحوالها، ومقارنتها بالغنى وأحوالها ليأخذنا من تشبيهه إلى آخر ومن صورة إلى أخرى ومن معنى إلى معنى فيقول: "والغني القادر على متع الحياة ولذاتها هو دائماً في فلسفة العاجز قادر بلا قدرة، كما أن الفقير الضعيف هو دائماً عند نفسه عاجز بلا عجز..."^(٤٣).

في هذا المشهد التمثيلي يرى الرافعي بأن الأغنياء الذين يمكنهم الاستمتاع بكل ملذات الدنيا ومتاعها ولا يرون في الدنيا إلا المتاع والمال، فالدنيا عندهم متاع والمتاع عندهم هو الدنيا، فهم عند الضعفاء والمساكين كالقادر بلا قدرة أي أنهم ليس لهم من غناهم إلا الاسم، حيث لا يسمنون ولا يغنون من جوع، أموالهم هباء في هباء، وغناهم كالحظ، ليس منهم ولا لهم بل متاع قليل زائل، في نظر الفقراء كالموصوف بشيء بلا صفة.

وحال الأغنياء هذه كحال الفقراء الذين لا يملكون شيئاً، فليس لهم من الدنيا شيء، وليس للدنيا عندهم من شيء، يعيشون فلا يدرون هل هم يعيشون في الدنيا أم الدنيا تعيش فيهم، فهم يشبهون أنفسهم بالعاجز بلا عجز، أي كالذي يعيش بلا عيش وكالحي بلا حياة، حتى عجزه بلا عجز، ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة في الشيء الفارغ بلا مضمون، أو بالاسم دون المسمى، أو بالصفة دون الموصوف.

ونلاحظ أيضاً فيه تشبيه صورة الغني الذي لا معنى لغناه والقادر الذي لا معنى لقدرته كالفقير الذي لا معنى لفقره، والعاجز الذي لا معنى لعجزه، بجامع أن الشيء الفارغ من المضمون لا قيمة له، فلا غناه يغنيه ولا فقره يفقره، بل كل من عند الله، فهو كالحظ لا الغني قد امتلك غناه بقوة منه، ولا الفقير قد أصبح فقيراً بعجز وضعف منه.

يقول الرافعي: "إن من الشجر شجرة تنبت في الفقر تعتصر ماءها من بين رمل وحجر... فإذا ازدرعها في الخصب وخصلها الماء وساعت لها الطبيعة، ثم حان أن يزهر عودها ملسه كرم الأرض... وكذلك مثل الفقير بين الملحد والمؤمن"^(٤٤).

(٣٩) الرافعي، المساكين، ٢١.

(٤٠) الرافعي، المساكين، ٢١.

(٤١) الرافعي، المساكين، ٢٢.

(٤٢) الرافعي، المساكين، ٢٣.

(٤٣) الرافعي، المساكين، ٢٤.

(٤٤) الرافعي، المساكين، ٢٤.

في هذه الصور الجميلة الرائعة يشبه لنا الرافي حال الفقير عندما يكون بين المؤمن والملحد فهو كشجرة من بين الأشجار قد نبتت في صحراء قاحلة لا خير فيها، تمتص منها الماء والقوة فتجعلها هزيلة لا تنبت إلا الشوك، ولكن لو كانت تلك الشجرة في أرض خصبة كثيرة المياه، وأخذت ما تحتاج إليه من المياه والقوة وأكرمت عليها الأرض لأنبتت مكان كل شوكه زهرة ولكانت تلك الزهرة كأنها كلمة الحمد، كذلك حال الفقير فهو طيب وكريم وأصله نبيل ولكن يختلف باختلاف المكان، فالمسكين إن لم يأخذ من بني آدم ما يقيم به صلبه ويسد به رمقه لما رأيت منه إلا كما رأيت من تلك الشجرة الطيبة في الأرض القاحلة لن تر منه إلا الشر واللؤم؛ فهذا هو حاله عندما يكون بين ملحد بالله وملحد بحق أخيه الإنسان، لا يرى من الدنيا إلا مصالحه، أما إذا عاش ذلك المسكين في بيئة خير وبركة وبين مؤمن بالله ومؤمن بحق أخيه الإنسان لكان حاله كحال تلك الشجرة الطيبة في الأرض الخصبة لما رأيت منه إلا الخير والبركة، فالإنسان ابن بيئته، وكل إناء بما فيه ينضح.

يقول الرافي: "وما أشبه نفوس الناس في هذه الحياة بالزجاج سبط عليه نور الشمس؛ فما كان من طبعه رديناً غير مصقول، أو مهملاً قد شاع فيه الصدا، فذلك متى ألخت عليه وقدة الجو حصى وتضرم في ذات نفسه؛ وما كان من طبعه صافي الماء بادي الرونق نقي الصفحة، رأيت في توقده واضطراره كأنما يمج من شعاع الشمس لهباً يتطاير..."^(٤٥).

في هذه الصورة التمثيلية الرائعة بجسد لنا الرافي نوعين من النفوس البشرية والنفس شيء معنوي بتشبيها بالزجاج وهو مادي حتى يقربها إلى الأفهام.

ضرب الرافي لنا صورة حسية للكشف عن نفوس الناس في الحياة فشبه الإنسان الذي يكون سيء الطبع والخلق، وقليل المروءة والكرم، بزجاجة رديئة الأصل لم تتحمل حرارة الجو وسخونة الهواء وأشعة الشمس فاحترقت، لذا كان إسقاط الشمس عليها امتحاناً لبيان رداءتها، وقلة جودتها، وأما الإنسان ذو الطبع الجيد والخلق الحسن فمثل زجاجة جيدة الصنع وعالية الجودة فإسقاط ضوء الشمس عليها زادها جمالاً ورنقاً واجمعت تلك الأشعة القادمة من الشمس --وقد أنارتها-- ليعكسها إلى الشمس مرة أخرى، كذلك الإنسان ذو الخلق الحسن فإن أكرمه ملكته بجميل خلقه وكريم طبعه، واكتسبته صديقاً وفيماً ليرد إليك إحسانك أضعافاً مضاعفة، أما ذلك الإنسان ذو النفس الرديئة فإن أكرمه تمرّد عليك وأرداك قتيلاً ليثبت لك عن نفسه الخبيثة.

يصور الرافي بقوله: "فإن من ضرائب اللؤم وغرائز السوء في هذا الإنسان أنه ما ينفك يحمل نعم الله ورحمته، وما لا حد له من العناية الإلهية، ولكن كما يحمل الطاووس ألوانه وتحاسينه وزينته البديعة على ساقين مجرودتين في الغاية من القبح وكأنهما من غراب"^(٤٦).

يشبه الرافي لؤم الإنسان وسوء طبعه، وقد أكرمه الله وأنعم عليه بنعم لا تعد ولا تحصى وهو بعناية الله وحفظه بالطاووس صاحب أقبح ساقين كأنهما ساقا غراب، وهو يضرب فيه المثل بجمال ألوانه، وحسن زينته، وإبداع شكله، بجامع الهيئة الحاصلة في الشيء يجمع مع الجمال والإبداع بعض القبح والسوء.

فهو يمثل لنا صورة معنوية؛ وهي جمال تلك النعم التي أنعم الله بها البشر وكمال عنايته بهم وحفظه إياهم من كل شر بصورة حسية ملموسة -لا يخفى على أحد- بل هو مضرب المثل في الجمال- وهو الطاووس بجماله وحسن منظره وريشه الملون، ولكنه صاحب ساقين في غاية القبح، كذلك الإنسان يحمل أجمل نعم الله وأفضلها وهو صاحب أقبح الغرائز وأسوء الطباع.

قال الرافي: "كأنه جزيرة قائمة في بحر لا يحيط بها إلا الماء فلا صلة بينهما في المادة وإن كانت فيه"^(٤٧).

شبه الرافي الشيخ علي بالجزيرة القائمة في البحر ولا يحيط بها البر من أي جانب بأداة التشبيه كأنه، ووجه الشبه لا صلة بينهما في المادة، كما أن الجزيرة التي هي في الأصل من التراب واليابسة ولكنها منفصلة عن الأرض واليابسة ومحاطة بالبحر من كل الجوانب، أي هي أرض منعزلة عن الأرض، فكذلك حال الشيخ علي فهو إنسان منعزل عن البشر كأنه لا يعيش بينهم فهم في واد والشيخ علي في واد آخر، وهموم البشر شيء وهموم الشيخ علي شيء آخر مختلف تماماً عنهم، والشيخ علي وإن كان يُعد من البشر إلا أنه شيء ضد البشر، إن كان الإنسان يحس بالألم والسعادة فالشيخ علي عنده كلاهما سواء، فهو نسيح وحده وفريد زمانه، كان الله في عون الشيخ علي.

في الفصل الثالث عن الفقر والفقير يقول الرافي: "الفقر متى ألقيته سؤلاً عاد إليك بجواب نفسه؛ لأنه فصل من كل عمل، كالشتاء فصل من كل سنة"^(٤٨).

فشبه هنا الفقر ووجوده في كل عمل وهو فصل من فصول كل عمل؛ كالشتاء وهو فصل من فصول السنة فلا سنة بلا شتاء ولا عمل بلا فقر؛ لأنه لولا الفقر لما عمل الإنسان واجتهد.

يجسد لنا الرافي صورة الأغنياء بقوله: "إذا لم يقرّ الأغنياء لأنفسهم بالضمائر... فهل هم في ذلك إلا كالمجانين لا تقر لهم الشرائع بالعقول..."^(٤٩).

(٤٥) الرافي، المساكين، ٣٠.

(٤٦) الرافي، المساكين، ٣٧.

(٤٧) الرافي، المساكين، ٤٢.

(٤٨) الرافي، المساكين، ٦٠.

(٤٩) الرافي، المساكين، ٦٧.

يجسد لنا صورة الأغنياء الذين باعوا الضمائر بثمن بخس وفقدوا بذلك كل ما يتحملونه من مسؤولية اجتماعية تجاه الفقراء والضعفاء والمساكين بتشبيهم بالمجانين الذين لا عقل لهم؛ وبذلك أصبحوا غير مكلفين بشيء في جميع الشرائع ولا تقع أية مسؤولية على عاتقهم ووجه الشبه هو عدم تحمل المسؤولية لفقدان سببها، فالمجانين بسبب فقدانهم العقول التي تحملهم المسؤولية، والأغنياء بسبب فقدانهم الضمائر التي تؤنبهم وتوبخهم.

المجانين الذين فقدوا العقل ربحوا الدنيا والآخرة؛ أما في الدنيا فهم من أغنى الأغنياء؛ لهم عالمهم الخاص، وسعادتهم الخاصة، وهم معنا في الدنيا جسداً وروحهم في عالم آخر خاص بهم لا نعرف عنه إلا اسمه وهو عالم المجانين. وأما في الآخرة فهم العقلاء الذين تركوا دنيا العقلاء فنجوا من حساب العقلاء؛ بل ويحسداهم العقلاء في الآخرة إلا من كان نقي القلب والنية كنفاء المجانين ونيبتهم.

ولكن الأغنياء الذين فقدوا الضمير أساؤوا للمساكين في الدنيا ولأنفسهم في الآخرة؛ لذا فهم مجانين الضمير والذين فقدوا عقولهم مجانين العقل.

التشبيه الضمني

التشبيه الضمني: هو التشبيه الذي لا يكون على صورة من صور التشبيه المعروفة بل يفهم التشبيه من الجملة فهماً ضمناً بناؤه على التحليل والاستنتاج^(٥٠).

يقول الرافعي: "أن ما يُعمل في القبر يُعمل قريباً منه في القلب"^(٥١).

في هذه الجملة تشبيه ضمني يشبه القبر وما فيه بالقلب وما فيه، والذي نزل في القبر قد تجرد من كل شيء واستسلم له، وترك كل ملذاته وما يستطيه من الحياة وراء ظهره، وكأنه أصبح ملكاً للقبر وحده، فالقلب مثله في عمله وأثره.

يقول الرافعي: "من هو هذا الكائن الضعيف الذي أحاط به الجهل حتى إنه ليجهل نفسه"^(٥٢). في قوله تشبيه ضمني وهو تشبيه الكائن الضعيف الذي هو الفقير بالجاهل بنفسه.

يقول الرافعي على لسان الأغنياء: "إن في الأرض شينين بمعنى واحد: قبور الأموات، وأكواخ الفقراء... هذا قبر ميت، وهذا قبر حي"^(٥٣). والشاهد منه هو التشبيه الضمني الذي يفهم من الجملة فقد شبه بيوت الفقراء وأكواخهم بقبر حي، والجامع هو نسيان الشيء وعدم المبالاة به.

كما أن القبر هو مكان الدفن والنسيان والانتهاه فكذاك بيوت أولئك الفقراء الأموات الأحياء، هؤلاء المساكين هم وحدهم يمكنك أن تصفهم بأي وصف شئت جميلاً كان أم قبيحاً؛ لأن في موتهم حياة وفي حياتهم موت؛ استوت عندهم كل الصفات؛ سواء ذكراهم ونسيانهم، فهم الذين حطموا كل القيود والصفات أليسوا جبابرة على أعتى أنواع الأذى، وضعفاء على أبسط أنواع الملذات، أليسوا متمردين على أسوأ أحوال الدنيا، ومطيعين للقليل من الرزق الكريم، والقوت البسيط؛ أليسوا هم وملوك الدنيا سواء أولئك بملكهم وهؤلاء بقناعتهم ورضاهم؟ ما أعجب الفقراء وما أقواهم وما أضعفهم وما أغربهم فقد جمعوا كل تناقضات الدنيا بأنفسهم التي كانت وما زالت منسية في غياهب الحياة وتعقيداتها!

رحمك الله أيها الأديب البارع والشيخ الفاضل لقد أبدعت أيما إبداع؛ فليس لأحد الحق أن يكتب عن الفقراء والمساكين بعد كتابك هذا؛ كتاب ليس له مثيل من قبله ولا من بعده.

يقول الرافعي في الفصل الخامس من كتابه عن بائع الحلواء: "وهو دسم الثوب، ترب اليد، قدر التفصيل والجملة، يصلح أن يكتب على وجهه متحف الميكروبات المصري"^(٥٤).

هنا شبه بائع الحلواء بمتحف الميكروبات المصري معتمداً قالب التشبيه الضمني لقذارته ووساخته، كأنه جمع كل الأوساخ في جسده كالمتحف الخاص بالميكروبات ليراها الزوار القادمون إلى المتحف إلا أن بائع الحلواء هو الذي يتجول ليراها الناس.

وفي قوله: "إذن لسنا نجهل أن للنفس حظاً ليس للجسد، وأن الفارس لا يُربط في الإصطبل وإن كان جواده فيه"^(٥٥).

هنا شبه الرافعي لنا تشبيهاً ضمناً حيث شبه الفارس بالنفس والجسد بالجواد فكأن الفارس بالنسبة للجواد كالروح بالنسبة للجسد، كما أن للنفس أمالاً وطموحاً لا يستطيع الجسد أن يستوعبها ويفهمها؛ لأن للنفس حظوظاً يجهله الجسد، وإن كان الروح فيه، كذلك الفارس والجواد، وإن كان الجواد هو القرين للفارس والحامل له والملازم له ولا يمكن له أن يكون فارساً بدون جواده؛ كما أن الروح من شروط بقائه في الدنيا أن يلازم جسداً سليماً. ولكن هيهات لما بين الروح والجسد، والفارس وجواده.

الخاتمة

(٥٠) العاكوب، المفصل في البلاغة، ٤٢٣.

(٥١) الرافعي، المساكين، ٥٧.

(٥٢) الرافعي، المساكين، ٦٠.

(٥٣) الرافعي، المساكين، ٦٢.

(٥٤) الرافعي، المساكين، ٨٣.

(٥٥) الرافعي، المساكين، ٨٧.

وفي ختام هذه الدراسة التي تناولت الصورة التشبيهية في كتاب المساكين للرافعي يمكن استخلاص أهم النتائج التي توصلت إليها:

أسلوب الرافعي في الكتابة حافل بالصور البيانية عامة والصور التشبيهية خاصة والتي يعصب عنها وحصرها، وله خيال خصب وأسلوب فريد في الإتيان بالتشبيهات، ويغلب عليها الغرابة.

يعد التشبيه التمثيلي، والبلوغ من أكثر التشبيهات ذكراً في كتاب المساكين.

استقراء جميع الصور التشبيهية من الكتاب تحتاج إلى دراسات واسعة ومطولة لأن للرافعي أسلوباً مليئاً بالصور؛ وليس بوسع دراسة كهذه أن تقوم بها، لذا اكتفت بنماذج عن كل نوع.

استطاع الرافعي أن يجسد لنا ما عليه حال بعض الأغنياء من الجشع والطمع بتشبيهات رائعة يعز الإتيان بمثلها إلا من أمثاله، وكذلك صور لنا معاناة الفقير وكريم صبره وسعة صدره بتشبيهات تجعلك تحس بإحساسهم وتآلم لألمهم، لذا قال عن الكتاب: لا يقرأه إلا مسكين.

تبينت من خلال هذه الصور التشبيهية مهارة الرافعي اللغوية بوصفه أديباً وشاعراً؛ فقد استطاع بكلمات موجزة وعبارات بليغة أن يعبر عن تجربته الحياتية التي ارتبطت بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والذوق العام الذي كان سائداً آنذاك.

الصورة البيانية تعد أداة الشاعر والأديب ليعبر بها عما يخالجه من مشاعر وما يخطر على باله من أفكار من خلال تجسيد الأحاسيس والأفكار بصور مادية محسوسة، وليس أدل على ذلك من كتاب المساكين.

المصادر والمراجع

إبراهيم مصطفى، وغيره. المعجم الوسيط، دار الدعوة.

البيومي، محمد رجب. مصطفى صادق الرافعي فارس القلم تحت راية القرآن. دمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٧م.

الجاحظ، عمرو بن بحر. البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٧، ١٩٩٨م.

الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر. مكتبة الأسرة.

الجرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة، تح: محمود شاكر. القاهرة: مطبعة المدني.

الجبني، عبد الرحمن. البلاغة العربية. دمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٦م.

الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح، تح: محمود خاطر. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الرافعي، مصطفى صادق. المساكين. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢م.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر. مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥هـ.

العاكوب، عيسى علي. المفصل في البلاغة. مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ٢٠٠٠م.

العريان، محمد سعيد. حياة الرافعي. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط ٣، ١٩٥٥م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. الصناعتين في الكتابة الشعر. دار أحياء الكتب العربية، ط ١.

عكاوي، إنعام فوال. المعجم المفصل في علوم البلاغة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٩٦م.

فيود، بسبوني عبد الفتاح، علم البيان. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر، ط ٤، ٢٠١٥م.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن. تلخيص المفتاح. باكستان: مكتبة البشري، ط ١، ٢٠١٠م.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ١.

هدارة، محمد مصطفى. علم البيان. بيروت: دار العلوم العربية، ط ١، ١٩٨٩م.

Kaynakça

Mustafa, Ibrahim vd. *El-Mu'cam Al-Vasit*. Dar El-Da'va.

El-Bayoumi, Muhammed Rajab. *Mustafa Sadik Al-Rafi'i Fares Alkalem Tah Rayet El-Kuran*. Şam: Dar El-Kalam, 1. baskı, 1997.

El-Cahiz, Amr bin Bahr. *El-Beyan vel-Tebyin*. thk. Abd al-Salam Harun. Kahire: Al-Khanji Kütüphanesi, 7. baskı, 1998.

-
- Al-Jurjani, Abdul Kahir. *Dela'il El-icaz*.thk. Mahmoud Shaker. Mektebet El-Ustra.
- El-Jurjani, Abdul Kahir. *Esrar El-Belağ*e.thk. Mahmoud Shaker. Kahire: Metbaa El Medeni.
- El- Habanki, Abdul Rahman. *El Balağ*e Al Arabiye. Şam: Dar Al-Kalam, 1. baskı, 1996.
- Er-Razi, Muhammed bin Ebi Bekir. *Muhtar Al-Sahah*.thk. Mahmoud Khater. Beyrut: Mektebet Lübnan Naşirun.
- El-Rafii, Mustafa Sadık. *El- Masakin*. Kahire: Mu'asaset Hindavi, 2012.
- Es-Sakaki, Yusuf bin Ebi Bekir. *Miftah Al Ulum*.thk. Naeem Zarzour. Beyrut: Dar El-Kutub Al-İlmiyyah, 2. baskı.
- El-Sharif Al-Jarjani, Ali bin Muhammed. *El- Tarifat*.thk. İbrahim El-Abyari. Beyrut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1. baskı, 1405 H.
- El-Akoub, Issa Ali. *El- Mafsal Fel-Belağ*e. Mudiryet Alkutub vel Matbuat Alcamiye, 2000.
- El-Erian, Muhammed Saeed. Hayat Ar-Rafi. Mısır: Al Maktebe Al Ticariye Al Kubra, 3. baskı, 1955.
- El-Askari, Ebu Hilal El-Hasan bin Abdullah. Al Sinaatin fel Al Kitaba vel Aş-Şiir. Dar Ihya'a Al Kutub Al Arabiye, 1. baskı.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 2

**İSLÂM HUKUKUNDA MÜELLEFE-İ KULÛB KAPSAMINDAKİ
GAYRİ MÜSLİMLERE ZEKÂT FONUNDAN PAY/HİSSE TAHSİSİ**
**Allocation of Shares/Portions from the Zakat Fund for Non-Muslims
under Muallafa-i kulûb in Islamic Law**

Zübeyir ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (İslam
Hukuku)

zubeyir.aslan@ahievran.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4834-8749>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14.11.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 13.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Pages / Sayfa: 198-215

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: İslâm'ın beş temel rüknünden biri zekâttır. Zekâtın farz oluşu ve zekât verilecek sınıflar Kur'an nassına dayanmaktadır. Hz. Peygamber zamanında farklı zamanlarda müellefe-i kulûb kategorisi dâhil tüm sınıflara zekât verilmiştir. Ancak Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Ömer, ülü'l-emr olarak müdahale etmiş ve müellefe-i kulûba verilen zekât uygulamasını nihayete erdirmiştir. Bu yeni tatbikat, Hz. Ebû Bekir ile diğer sahabeden kabul görmüştür. Bu itibarla, Kitap ve Sünnet'le sabit olan müellefe-i kulûba zekât verme hükmünün askıya alınmasından hareketle fakihler farklı içtihatlarda bulunmuşlardır. Nitekim Hanefiler Hz. Peygamber'den sonra müellefe-i kulûba zekât verilemeyeceğini savunurlarken, Mâlikîler'in mezhep görüşüne göre hüküm bakidir. Şâfiîler, müellefe-i kulûba zekât verilmesinin "ibâha" bildirdiğini vurgularlarken, Hanbelîler'e göre de müellefe-i kulûb dâhil bütün sınıfların hükmü bakidir. Keza günümüzdeki fıkıh meclislerinin kararları ile bazı fakihlere göre de ilgili âyet hükmünün neshedilmediği teyid edilmiş ve bu grubun halen zekât sarf edilecek sınıflardan sayıldığı ifade edilmiştir. Bu itibarla; fakihlerin mezkûr kategoriye zekât verilip-verilmemesiyle ilgili çeşitli görüşleri ile müellefe-i kulûbun günümüzdeki kapsamı ve bu sınıfa kimlerin sokulabileceği hususları çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Keza çalışmamız; günümüzde çeşitli İslâmî kuruluşlarca gayri müslimlere zekât adı altında yapılan bir takım maddi/nakdi fonlamalara fikhî pencereden ışık tutma amacını taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sadaka, Zekât, Gayri Müslim, Müellefe-i kulûb.

Abstract: One of the five fundamental requirements of Islam is for financially capable Muslims to give zakat to the deserving eight categories. The obligation of zakat and the eligible recipients are based on Quranic verses. During the time of the Prophet Muhammad, zakat was given to all categories, including the "muallafa-i kulûb" (those whose hearts are to be reconciled). However, during the reign of Hz. Abu Bakr, Hz. Umar intervened as the leader and put an end to giving zakat to muallafa-i kulûb. This new practice was accepted by Hz. Abu Bakr and other companions. Therefore, based on the suspension of the ruling to give zakat to muallafa-i kulûb, jurists have made different interpretations. For instance, Hanafis argue that zakat cannot be given to muallafa-i kulûb after the Prophet Muhammad, while according to the Maliki school of thought, the ruling still applies. Shafi'is emphasize that giving zakat to muallafa-i kulûb indicates permissibility, whereas according to the Hanbali school, the ruling for all categories, including muallafa-i kulûb, continues. Additionally, according to some scholars and the decisions of contemporary Islamic jurisprudential councils, it has been declared that the relevant verse's ruling has not been nullified. Hence, the various opinions of jurists regarding giving zakat to this specific category and the current scope of muallafa-i kulûb, as well as who can be included in this category, constitute the main focus of our study. Furthermore, our work aims to shed light on certain financial support provided to non-Muslims under the name of zakat by various Islamic organizations today, from a jurisprudential perspective.

Keywords: Islamic Law, Charity, Zakat, Non-Muslim, Muallafa-i kulûb.

Giriş

İslâm, Müslümanlara uhrevi saadeti vadetmenin yanında, dünyada da Müslüman ve gayri müslimlere iktisadi açıdan müreffeh bir hayat tarzı sunmaktadır. Bunu sağlamak için de birtakım tedbirlerin alınması gerekmiştir. Nitekim bir nevi sosyal yardımlaşma kurumu sayılan zekât müessesesi bu minval üzere meşrulaştırılmış ve bu sayede ekonomik refah sağlanmaya çalışılmıştır.

İslâm zekât kurumu; Müslümandan Müslümana ve bazı fakihlere göre Müslümandan gayri müslime (müellefe-i kulûba) zekât verilerek toplumun birçok muhtacına dokunan, fert ve toplumlar için müspet katkı sunan bir ekonomik modeldir ve asıl amacı, toplum katmanları arasında sosyal adaleti sağlamaktır.

İslâm'da prensip olarak gayri müslimlere zekât verilmez. Müellefe-i kulûb kavramı altına sokulanlar ise genel anlamda gayri müslimlerden farklı bir statüde değerlendirilmişlerdir. Bu sebeple zekât dağıtılırken Kur'an nassıyla sabit olan müstahaklara verilir. Söz konusu müstahakların birine mi, birkaçına mı veya tamamına verilmesi gerektiği hususuna daha sonra değinilecektir. Ancak esas olan zekâtın, içinde müellefe-i kulûb'un da bulunduğu sınıf/sınıflar arasında paylaşılmasıdır.

Zekât sınıfları arasında bulunan "müellefe-i kulûb" kavramının; ilgili âyette "umum", yani "Müslüman olmaları umulan gayri müslimler" ile "yeni İslâma girmiş olanların, yeni girdikleri dinde sebatlarının sağlanmaları" şeklinde ifade etmesi ile Hz. Peygamber'in söz konusu *umuma* uygun olan tatbikatından hareketle, bazı fakihler tarafından "Müslüman olmaları umulan gayri müslimler"i kapsayacak şekilde geniş bir yelpazede ele alınması, İslâm zekât müessesesinde, toplumun sadece inanç yönünden gözetilmediğini göstermektedir. Bu itibarla zekât, Müslümanların mali ibadeti yönüyle birlikte, müellefe-i kulûb gibi toplumun birçok gurubu için sosyal ve iktisadi yönüyle de öne çıkmaktadır. Bu sebeple zekât; tarihte olduğu gibi günümüz finans çevrelerinin sosyal adalet sağlamada istifade ettikleri bir müessese olup, gerçek anlamıyla uygulandığında en iyi iktisadi model olabilen İslâm ümmetinin yardımlaşma sandığı olmuştur.

1. İslâm'da Zekât: Genel Bakış

1.1. Zekâtın Sözlük ve Terim Anlamı

Kur'an'da, zekâtın karşılığı olarak "sadaka" kavramı geçmektedir. Dolayısıyla ilgili âyette geçen "sadaka"dan maksat; bir vecibe olarak Müslümanlara farz kılınan mali yükümlülük yani zekât olarak anlaşılmalıdır. Zekât ise; sözlükte temizlik, arınma, bereket, nema ve artma anlamlarına gelmektedir.¹ İstilahta ise fıkıh mezhepleri arasında farklı tanımları yapılmıştır. Hanefîler'e göre zekât, "ortalama refah düzeyinin üzerindeki mükelleflerin (zekâta tabi malı nisaba ulaşan zenginlerin), belirli şartları taşıyan mal varlıklarının muayyen bir miktarını, muayyen bir zaman sonra hak sahibi olan düşük gelir sahiplerine verilmek üzere Allah Teâlâ'nın rızası için temlik etmeleridir."² Mâlikîler'e göre,

¹ Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr* (Dimaşk: 2016), 253; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: 1994), 3/83; Mansur b. Yunus b. Salâheddin b. Hasan b. İdris Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' 'an Metni'l-iknâ'* (Beyrut: 1983), 2/165; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: 2019), 618.

² Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut, 2003), 6/163; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: 1970), 4/77; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 618; Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: 2006), 711.

“sahibine zekât düşebilmesi, nisaba³ ulaşmış olması gereken mal parçasıdır.”⁴ Şâfiîler’e göre, “belli bir maldan belli bir miktarın, belli şartlar çerçevesinde belli kişilere verilmesidir.”⁵ Hanbelîler’e göre ise, “belli miktardaki bir malda vacip bir hak olup belli bir vakitte belli bir taifeye verilen mal”⁶ şeklinde tarif edilmiştir.

1.2. İslâm’da Zekâtın Farz Oluşu ve Önemi

Zekâtın Medine’de farz kılındığına dair ihtilaf yoktur. Zekâtın hangi yılda farz kılındığı hususunda ise ihtilaf yaşanmıştır. Hicri ikinci yılda farz olduğunu dile getirenler olduğu gibi dördüncü yılda farz olduğunu savunanlar da vardır.⁷

İslâm inancına göre, insanların maddi açıdan farklı yaratılmaları Allah’ın iradesiyle gerçekleşmiştir. Bu sebeple kimileri zengin kimileri de fakir olarak hayatlarını devam ettirmektedirler.⁸ Bununla birlikte İslâm, zekât müessesesiyle zenginleri sosyal sorumluluk altına alarak fakirlerin de temel ihtiyaçlarını giderecek düzeyde hayat şartlarını yaşamalarını hedeflemiştir. Nitekim şâri’, zekâta tabi malı nisaba ulaşan Müslümanlardan zekât vermelerine hükmederken muhtaçları gözetmeyi tamamen onların insafına bırakmamış ve üzerlerine bir vecibe olarak yüklemiştir.⁹

İslâm’da kurumsal olarak zekât toplama işi âmillere (devlet adına zekât toplayan) verilmiştir. Nitekim klasik kaynaklarda fakihler, emvâl-i zâhiri kabul edilen malların zekâtını vermeyenlerle gerektiğinde savaşılabileceğini, zekâtın farz oluşunu inkâr edenlerin kâfir sayılabileceğini bildirip¹⁰ bu hususta Hz. Ebû Bekir’in zekât vermeyenlerle güç kullanarak mücadele etmesini delil gösterirler.¹¹ Bu durum, zekâtın İslâm dinindeki önemini vurgulamakla birlikte, sosyal denge ve huzuru sağlamak için gerektiğinde zor kullanmaya başvurulabileceğini göstermektedir. Ayrıca zekât ibadeti yerine getirilirken dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Bunlardan biri zekâtın verilme biçimidir. Yani zekâtın açıktan mı yoksa gizliden mi verilmesinin daha iyi olacağı meselesidir. Zekâtın açıktan verilmesini gerekli kılan bir durum söz konusu olmadığı yerlerde gizli verilmesinin daha iyi olacağını savunan görüşler vardır. Bu görüş, zekâtın gizli olarak verilmesi halinde işin içine gösterişin girmeyeceği/ihlâs ilkesiyle desteklenmiştir.¹²

Zekât’ın farziyeti hususunda Kur’an’da birçok âyet bulunmaktadır. Bazıları şunlardır:

³ Nisâb: Zekât gibi bazı vecibelerin vücübuna alamet olmak üzere Şâri-i Hakîm tarafından konulan belirli miktarlar, asgarî hadler. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 455).

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahman er-Ruaynî Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl fi şerhi Muhtasari’ş-Şeyh Halîl* (Kahire: bty.), 3/80; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafê el-Vergammî et-Tûnisî İbn Arafê, *Şerhu Hudûdu İbn Arafê* (Beyrut: 1993), 140.

⁵ Muhyiddîn Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühhezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî’î (Cidde: bty.), 6/295. Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 3/83.

⁶ Buhûtî, *Keşşâfü’l-kimâ’ ‘an Metni’l-iknâ’*, 2/166.

⁷ Mansur b. Yunus b. Salâheddin b. Hasan b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kimâ’ ‘an Metni’l-iknâ’* (Beyrut 1983), 2/166.

⁸ Nahl, 16/71.

⁹ Bazı kaynaklara göre zekâtla ilgili bilgiler Kur’an’da 32 âyette geçmekte olup bunlar doğrudan ve dolaylı olarak zekâtın verilmesini emreder. (Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu’cemü’l-müfrehes li-elf’azi’l-Kur’ani’l-kerîm* (Kahire: 1945), 331-332; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 2002), *İmân*, 8; Ebû’l-Hasan Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü’rî Müslim, *Sahîhu’l-Müslim* Muhammed, thk. Fuâd Abdülbakî, (Beyrut: 1955), *İmân*, 121; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebîr (Sünen-i Tirmizî)* (Beyrut: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1998), *İmân*, 3.

¹⁰ Yusuf Karadâvî, *Fikhü’z-zekât* (Beyrut: 1973), 2/63.

¹¹ Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühhezzeb (tahk. Muhammed Necîb el-Mutî’î)*, 5/307-308; Habîb İbn Tâhir, *el-Fikhü’l-Mâlikî ve edilletühü* (Beyrut, 1988), 1/89.

¹² Mahsum Aslan, *İslam Hukukunda Efdaliyet*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023), 89.

“Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.”¹³

“Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka (zekât) al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi çok iyi işitmekte ve bilmektedir.”¹⁴

“Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah’ın size verdiklerinden O’nun için harcama yapın (sadaka verin). Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.”¹⁵

Keza zekâtın Müslümanlar üzerine bir vecibe olduğunu gösteren birçok hadis-i şerif bulunmaktadır ki bazıları şunlardır:

“Onlara bildir ki, Allah onlara mallarından sadaka (zekâtı) vermeyi farz kılmıştır ki, bu zenginlerinden alınıp fakirlerine verilecektir.”¹⁶

“Her Müslüman’ın sadaka vermesi gerekir.”¹⁷

“Allah, zekâtın kimlere verileceği hususunda ne bir peygamber’e ne de bir başkasına yetki verdi ve bizzat kendisi, onları sekiz kısma (sınıfa) ayırdı.”¹⁸

1.3.Zekâtın Sarf Yerleri

Zekâtın sarf yerleri, Kur’an nassıyla sabit olmuştur. Müellefe-i kulûb da bu sınıflardan birisidir. Bu kavram Kur’an’da sadece Tevbe sûresinin 60. âyetinde geçmektedir. Zekâtın verileceği sınıfları ihtiva eden bu âyet meâlen şu şekildedir:

“Sadakalar (zekât gelirleri) şu kısım insanlar içindir: Yoksullar, düşkünler (daha yoksul olanlar), sadakaların toplanmasında görevli olan memurlar, kalpleri (İslâm adına) kazanılacak olanlar [ve'l-müellefeti kulûbühüm], âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda cihâd edenler (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah’ın kesin buyruğu (taksimi) budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”¹⁹

Fakihler, zekâtın âyette geçen sekiz sınıfın tamamına mı yoksa mevcut olan birisine veya bir kısmına mı verilmesi gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şâfiî’ye göre, zekât dâhil tüm sadakaların tüm sınıflara verilmesi vaciptir. Zira âyette “sadakalar”ın “lâm-ı temlik”le adı geçen sınıflara izafe edilmesi ile onların “vâv’ı teşrik” ile ifade edilmeleri, tüm sınıfların bu “sadaka”da ortak olduğunun delilidir.²⁰ Nevevî (ö. 676/1277) şunu söylemektedir: “Şâfiî ve onun arkadaşları dediler ki: Zekât dağıtan kişi, mal sahibi veya onun vekili ise âmil’in (sadakaların toplanmasında görevli olan memurlar) hissesi düşer ve şayet mevcut iseler diğer yedi sınıfa zekâtın verilmesi gerekir. Bu mümkün olmadığı takdirde var olan sınıflara verilmelidir. İkrime, Ömer b. Abdulaziz, Zührî ve Davud da zekâtın tüm sınıflara temlik edilmesi gerektiği doğrultusunda görüş beyan etmişlerdir. Hasan-ı Basrî, Atâ, Said b. Cübeyr, Dahhâk, Şa’bî, Sevrî, Mâlik, Ebû Hanîfe, Ahmed ve Ebû Ubeyd ise, zekâtın adı geçen sınıflardan bir tanesine de verilebileceğini söylemektedirler.”²¹

Zekâtla ilgili âyette geçen sınıflar dışında kimse müstahak sayılmadığı için zekât verilemez. Râzî (ö. 606/1210), zekâtta, mezkûr sınıflar dışında kimsenin hakkı olmadığını

¹³ Bakara, 2/43.

¹⁴ Tevbe, 9/103.

¹⁵ Bakara, 2/254.

¹⁶ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Zekât”, 1, Mağâzî, 4347; Müslim, *Sahîhu'l-Müslim*, “İmân”, 130.

¹⁷ Müslim, *Sahîhu'l-Müslim*, “Zekât”, 55; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Zekât”, 30.

¹⁸ Süleyman b. el-Eş’as b. İshak b. el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Humus: 1969), “Zekât”, 24.

¹⁹ Tevbe, 9/60.

²⁰ Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu'l-Mühezzeb (tahk. Muhammed Necîb el-Mutî’î)*, 6/165.

²¹ Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu'l-Mühezzeb (tahk. Muhammed Necîb el-Mutî’î)*, 6/165.

vurgulamakta ve bu hususta icmâ olduğunu ifade etmektedir.²² Beyzâvî de (ö. 685/1286) zekâtın, sadece âyette sayılan kısımlara verileceğini, başkasına verilmeyeceğini²³ belirtmektedir. Zekâtın adı geçen sınıflara tahsisi konusunda İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) şunları söylemektedir: Âyetin başında geçen *“إنما/İnnemâ”* edatı *“hasr”*ı ifade eder ki, bu nevi sadaka (zekât), sadece bu sınıfları oluşturan gruplara hasredildiğini göstermektedir.²⁴ Şu halde yol, mescid, hatta okul yapılması gibi umuma faydası olan hizmetler için zekât verilmez. Buhûfî (ö. 1051/1641), bu hususta şunu söylemektedir: “Hayır ciheti olup kamusal yararı bulunmasına rağmen; mescid bina etme, köprü yapma, taşkın suların önüne set çekme, ölüleri tekfin etme, Mushaf basma gibi işler için zekâtın sarf edilmesi caiz değildir.”²⁵ Zekâtın sadece adı geçen sınıfları kapsadığı hususu, Hz. Peygamber’in uygulamasını tasdik eden âyetle de sabit olmuştur. Zira Hz. Peygamber’in zekât taksimini beğenmeyip kendilerine de verilmesini isteyenler hakkında Yüce Allah şöyle buyurdu:

*“Onlardan (topladığın) sadakaların (ganimet ve zekât gelirleri) taksimi hususunda sana dil uzatanlar da var. Şayet bunlardan kendilerine verilmişse hoşnut olurlar, verilmemişse hemen öfkelenirler. Hâlbuki Allah ve resulünün verdiği razı olup, “Bize Allah yeter, Allah da resulü de bize lütuf ve kereminden yine verir. Doğrusu biz yalnız Allah’tan umarız” deselerdi daha iyi olurdu.”*²⁶

2. Müellefe-i Kulûba Zekât Verilmesi

2.1. Müellefe-i Kulûb ve Kapsamı

Müellefe-i kulûb (المؤلفة قلوبهم) kavramı sözlükte; “kalpleri ısındırılanlar” şeklinde tanımlanmıştır. Bir fikhî istilâh olarak ise; “İslâm’ın ihtiyaç duyduğu sempati ve desteğini kazanmak amacıyla zekât verilenler”, “Müslüman olmayan ancak bazı maddi teşviklerle kalpleri İslâm’a ısındırılmaya çalışılanlar”²⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in müellefe-i kulûba sadaka/zekât vermesi bu iki yönde olmuştur.²⁸ Mezkûr kavram âyette mutlak anlamda kullanılarak Müslüman-gayri müslim ayırımına gidilmemiştir. Ancak Hz. Ebû Bekir hilafetindeki farklı uygulama çerçevesinde, gayri müslimler tasnif dışına çıkarıldığından, söz konusu kavramın istilâhi kapsamında fakihler arasında ihtilaf yaşanmış ve İslâm’a girmeyen gayri müslimleri kapsadığını dile getirenler olduğu gibi, henüz yeni İslâm’a girmiş mühtedilerin kalplerinin İslâm’a ısındırılmak istenenleri içerdiğini vurgulayanlar da olmuştur. Hz. Ebû Bekir dönemindeki müellefe-i kulûba yönelik muamele ise kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: “Temîm kabilesinin ileri gelenlerinden Akra’ b. Hâbis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn, Hz. Ebû Bekir’den devlete ait bir arazinin kendilerine verilmesini istediler. O da bir yazıyla birlikte onları Hz. Ömer’e gönderdi. Hz. Ömer yazıyı okuyunca yırtıp attı ve şunu söyledi: “Bu Hz. Peygamber’in kalplerinizi kazanmak amacıyla size verdiği bir şeydi. Bugün ise Allah İslâm’ı azîz kıldı ve size ihtiyaç

²² Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: 1981), 16/107.

²³ Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdillâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* (Beyrut: 1997), 3/85.

²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir Şerhu'l-Hidâye*, 6/264.

²⁵ Buhûfî, *Keşşâfü'l-kınâ' an Metni'l-iknâ'*, 2/271-271.

²⁶ Tevbe, 9/58-59.

²⁷ Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: 1992), 24. Muhammed Ruvâs Kal'acî, *Mu'cemü'lüğati'l-fukahâ* (Beyrut: 1996), 367. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: 1998), 273. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 413.

²⁸ Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*.

bırakmadı. İslâm'da sebat ederseniz ne alâ aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur. İslâm (Müslüman olmanız) için kimseye bir şey vermeyiz."²⁹

Hız. Ömer tatbikatıyla ortaya çıkan farklı muameleyle başlayan ihtilaf sebebiyle, fıkıh mezhepleri mezkûr kavram için farklı yorumlar yapmışlardır. Nitekim Hanefiler'e göre müellefe-i kulûb kategorisinde değerlendirilenler; Allah'ın farz kılmasıyla Hz. Peygamber'in kendilerine, kalplerini İslâm'a ısındırmak maksadıyla zekâtta pay verdiği kişilerdir. Arap kabilelerinin başında bulunan ve bazılarına göre Müslüman olan, bazılarına göre Müslüman olacaklarını vadeden³⁰ Ebû Süfyan b. Harb, Safvân b. Ümeyye, Uyeyne b. Hısn ve Akra' b. Hâbis gibi toplum lideri konumundaki kişilerdir. ³¹ Serahsîye (ö. 483/1090) göre İslâm'ın ilk yıllarında, Yüce Allah'ın, Nebî' sine, onları ısındırmak ve kavimlerinin İslâm'a yakınlaşmasını sağlamak amacıyla sadaka verilmelerini emrettiği nüfuzlu Arap lideri³² konumundakilerdir.³³ Bâbertî (ö. 786/1384) ve İbnü'l-Hümâm'a göre, müellefe-i kulûb statüsündekiler üç kısma ayrılır. Bir kısmı kâfir olup onların kalplerini İslâm'a ısındırmak; bir kısmı Müslüman olmakla birlikte imanlarını güçlendirmek ile bir kısmı da şerlerini defetmek maksadıyla zekât verilen kişilerdir.³⁴ Yazır'a (ö. 1361/1942) göre de müellefe-i kulûb üç kısma ayrılır: Şerlerinin def'i ve Müslümanlara yapılan eziyetin engellenmesi, eşraftan olup maiyetindeki insanların İslâm'a girmelerinin sağlanması ile İslâm dinine henüz yeni girip imanlarının güçlendirilmesi amacıyla zekât verilenler.³⁵

Mâlikîler'e göre müellefe-i kulûb; gayri müslim olup Müslüman olmalarının sağlanması, zâhiren Müslüman olmakla birlikte İslâm'a tam olarak adapte edilmelerinin istenmesi ile Müslüman olmuş bazı liderlerin hala Müslüman olmayan kavimlerini İslâm'a girmelerinin desteklenmesi amacıyla zekât verilenlerdir.³⁶ Hattâb (ö. 954/1547) bu konuda şunu söylemektedir: Bazı âlimler onların; kâfir olup Müslüman olmaları hedeflenenler olduğunu, bazı âlimler, zâhiren Müslüman görünüp henüz İslâm'ın kalplerinde gerçek anlamda istikrar yapmayanlar olduğunu, bir kısım âlim de, gayri müslimlerin ileri gelenleri olup, tebaalarının Müslüman olmaları amacıyla zekât verilenler olduğunu dile getirmişlerdir.³⁷ Mâlikîler, bu tanımlarının tamamının birbirine yakın tanımlar olduğunu, özetle "zekât verilmeden gerçek anlamda İslâmîyetlerini dile getirmeyenler" şeklinde tarif edilebileceğini de eklerler.³⁸

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (Beirut: 2004), 1/421. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsut* (Beirut: 1988), 3/9. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâi' fi tertîbî'ş-şerâ'i* (Beirut: 2003), 2/45. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, 2/265. Subhi Receb Mahmasanî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm* (Beirut: 1961), 206-207.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 13/180. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâi' fi tertîbî'ş-şerâ'i* (Beirut: 2003), 2/45.

³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/113.

³² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut* (Beirut: 1988), 13/180.

³³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: bty.), 1/108.

³⁴ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Beirut: 2007), 1/584; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, 6/264.

³⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: bty.), 4/2575; Buhûfî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an Metni'l-iknâ'*, 2/278.

³⁶ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari'ş-Şeyh Halîl*, 3/231.

³⁷ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî Derdîr, *Hâşiyetü'd-Düsûkî ala'ş-Şerhi'l-kebîr* (Halep: bty.), 1/495.

³⁸ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari'ş-Şeyh Halîl*, 3/231; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-Münteka Şehul-Muwaatta* (Kahire: bty.), 2/153; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî es-Sâvî, *Bülğatü's-salik li'akrebi'l-mesâlik* (Kahire: 1991), 1/660.

Şâfiîler, müellefe-i kulûbu, Müslüman olanlar ile gayri müslim (kâfir) olanlar şeklinde iki kategoride değerlendirip³⁹ gayri müslim olanları iki kısma ayırmışlardır: a) Kavimlerinde itibar sahibi olan ve İslâm'a iyiliklerinin dokunacağı umulanlar, b) Müslümanlara kötülük yapmalarından korkulanlar. Müslüman müellefe-i kulûb ise dört kısma ayrılmıştır: a) Kavimlerinde itibarları olup, zekât verilmekle tebaalarının Müslüman olmaları umulanlar, b) Müslüman olup fakat İslâm inancı zayıf olanlar, c) Savaşta Müslümanlara destek olanlar, d) Müslüman olup zekât vermekten imtina edenlerden zekâtın tahsil edilmesinde yardımcı olanlar.⁴⁰ Şâfiîler'e göre mezkûr kategorilerde değerlendirilenler, Müslüman, gayri müslim veya zengin bile olsalar müstahak görülerek zekât verilecekleri hususu hükme bağlanmıştır. Hz. Peygamber'in tüm bu katmanlara zekâttan pay vermesini de delil gösterirler.⁴¹

Hanbelîler'in müellefe-i kulûb tanımı, diğer fıkıh mezheplerinininkine benzer bir tanımdır. Nitekim İbn Kudâme'ye (ö. 620/1223) göre, zekâtı vermeyenlerden tahsili amacıyla destekleri alınanlar ve İslâm'ı kabul etmeleri umulanlardır.⁴² Buhûti'ye göre de Müslüman olmaları umulan ve kabilelerinde sözü dinlenen kişiler, şerhlerinden korkulan gayri müslimler, yeni Müslüman olmuşların imanlarının güçlendirilmesi umulanlar, zekât verilmesiyle benzer kişilerin Müslüman olacakları düşünülenler, zekât vermekten imtina edenlerden zekât tahsil etmeleri amacıyla zekât verilenler ile Müslümanların savunulması için zekât verilenlerdir.⁴³

2.2. Müellefe-i Kulûba Zekât Verilmesi ile İlgili Görüşler

Zekâtın ilgili âyette geçen mezkûr sınıflardan müellefe-i kulûb kategorisinde değerlendirilenlere zekât verilip verilmemesi hususu fakihler arasında ihtilafli bir konudur. Konuyla ilgili mezheplerin görüşleri şöyle özetlenebilir:

2.2.1. Hanefîler'in Görüşü

Hanefîler, müellefe-i kulûb kategorisine zekât dağıtımını Hz. Peygamber devriyle sınırlı tutmuşlardır. Zira onlara göre, illetin değişmesiyle hükmün değişmesi bağlamında, günümüzde müellefe-i kulûb kategorisinde kimse kalmamış ve hüküm nesholmuştur. Bu sebeple müellefe-i kulûb kategorisinde olsa bile Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra gayri müslimlere zekât verilmez ve bu hususta icmâ vardır.⁴⁴ (Bu görüşlerinden anlaşılıyor ki, müellefe-i kulûb sınıfı günümüzde mevcut değildir.) Zira Hz. Ebû Bekir kendi hilafeti döneminde, zekât verilmeleri için müellefe-i kulûbtan bazı insanları Hz. Ömer'e göndermiş, ancak Hz. Ömer bu emri yerine getirmeyerek, desteklerine ihtiyaç kalmadığından onlara artık zekât verilmeyeceğini söylemiştir. Bu durum Hz. Ebû Bekir ve diğer sahâbe tarafından onaylanarak sükûti icmâ gerçekleşmiş ve hükmün yürürlüğü durdurulmuştur. Hanefîler,

³⁹ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 6/180. Takiyüddin Ebû Bekir b. Muhammed b. Abülmümin b. Harîz b. Mu'la el-Hüseynî el-Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi halli Ğâyeti'l-İhtisâr* (byy., bty.), 1/122; Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* (Beyrut: bty.), 3/415-416.

⁴⁰ İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 3/415-416; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 6/180; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, 1/123; İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 3/415-416.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, 3/197-198; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, 1/123; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: 2000), 2/178; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ala'd-dürri'l-Muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)* (Riyad: 2003); 3/287-288. Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 2/595-596; Said b. Ali b. Vahf el-Kahtânî, *Masârifü'z-Zekâti fi'l-İslâm* (Riyad: bty.), 28.

⁴² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Mısır: 1997), 3/425-426.

⁴³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrut: 1994), 7/231; Buhûti, *Keşşâfî'l-kinâ' 'an Metni'l-iknâ'*, 2/278-279.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, 13/180. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, 2/265.

vazgeçilme sebebini şöyle açıklarlar: Bu sınıfa zekât verilmesinin temel illeti ve gayesi, bu kategoride bulunanların desteklerinin sağlanıp İslâm'ı üstün kılmaktır, ancak İslâm artık "üstün" olduğundan illet sona ermiş ve bunların desteğine ihtiyaç kalmamıştır.⁴⁵ Kâsânî (ö. 587/1191), Hz. Peygamber'in dünyadan irtihalinden sonra müellefe-i kulûb sınıfına verilen zekât payının nesh olduğunu savunmaktadır: "Âlimlerin tamamı, bu hükmün nesh olduğunu ve müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilmeyeceğini söylemektedirler. Dolayısıyla günümüzde bu sınıf adı altında kimseye zekât verilmez. Sahâbe "nesh" hususunda icmâ içerisinde. Keza ümmetin ittifakıyla sabit olmuştur ki Hz. Peygamber, kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla bunlara zekât vermekte idi. Bu yüzden Yüce Allah bunları "müellefe-i kulûb" diye tanımladı. Zira İslâm o günlerde zayıftı ve müntesipleri azınlıkta idi. Müşrikler ise hem güç itibarıyla hem de sayıca Müslümanlardan daha fazla idiler. Bugün ise İslâm üstün olmuş ve Müslümanlar çoğalmıştır. Müşrikler ise zelil olmuşlardır (azalmışlardır). Kural ise şudur: Özel bir gaye için vazedilen hüküm, o hükmün ortadan kalkmasıyla geçerliliğini yitirir."⁴⁶ İbnü'l-Hümâm da bu hususta şunu dile getirmektedir: Zekât sarf edilenlerden olan müellefe-i kulûb sınıfı sakıt oldu. Zira bu kategori Hz. Peygamber zamanında vardı ve üç kısım olarak tespit edilmişti. Bir kısmı kâfir idi, Hz. Peygamber İslâm'a ısındırmak amacıyla bunlara zekât veriyordu. Yine şerhlerini defetmek amacıyla bir kısmına zekât veriyordu ve son olarak yeni Müslüman olmuş olanlara zekât veriyordu ki bunun amacı onların İslâm'da sebatlarının sağlanmasıydı."⁴⁷ Şu hâlde Hanefîler'in cumhuruna göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûb sınıfı adı altında hiç kimseye zekât verilemez. Ancak azınlıkta da kalsalar bazı Hanefî fakihler müellefe-i kulûba zekât verme hükmünün devam ettiğini beyan etmişlerdir. Nitekim Bâbertî (ö. 786/1384), müellefe-i kulûba zekât verilme illetinin devam ettiğini, zira İslâm'ın zayıf olduğu bir dönemde bu sınıfa zekât vermenin; şu anda ise İslâm'ın güçlenmesi nedeniyle onlara zekât vermemenin İslâm'ı i'zâz/destekleme anlamına geldiğini, şayet zekât vermenin amacı "üstün kılmak"sa buna bugün de ihtiyaç duyulduğunu ve hükmün nesh olmadığını söylemektedir.⁴⁸ Keza İbn Ebi'l-İzz de (ö. 792/1390), söz konusu zekât payının sakıt olmayıp devam ettiğini söylemektedir.⁴⁹ Ayrıca günümüz Hanefî fakihlerinden bazıları da bu hususta yerleşik Hanefî görüşüne katılmazlar. Nitekim İbrahim Yılmaz bu konuda şunu söylemektedir: İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi Hanefîler her ne kadar; "ictihad veya icmâ ile nassın neshi mümkün değildir" şeklindeki bir itirazdan kurtulmak için "müellefe-i kulûba zekâtтан verilen payın sâkit olduğu hususunda sahabenin icmâi hâsil olmuştur" şeklindeki görüşlerini, "hüküm icmâ ile değil, icmân müstenedi olan âyet ve/ya hadislerle neshedilmiştir" şeklinde izah etmeye çalışsalar da; Hanefîler, "ictihad veya icmâ ile nassın neshedildiği hususunu savundukları" şeklinde şiddetli itiraz ve eleştirilere maruz kalmışlardır."⁵⁰ Yılmaz ayrıca son dönem İslâm âlimlerinden Hamîdullah'ın (ö. 2002) şu görüşünü de aktarmaktadır: "Bizzat Resûlullah ve ondan sonra da halifesi Hz. Ebû Bekir tarafından "hükümü tatbik edilmiş bir Kur'an âyetinin" Halife Hz. Ömer tarafından ilğâ edildiğini söylemek büyük bir cesaret işidir. Bir kısım Hanefî

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 13/180-181; Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/584; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ala'd-dürri'l-Muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, 3/287-288; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, 6/265; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Kahire, 1895), 1/296; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beirut: 1996), 4/325-326.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâ'i*, 6/470.

⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, 2/264.

⁴⁸ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: 2007), 2/260.

⁴⁹ Sadrüddîn Ali b. Ali İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh alâ Müşkilâti'l-hidâye* (Riyad: 2003), 2/871.

⁵⁰ İbrahim Yılmaz, *Kamu Otoritesinin Mubahu Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi İle İlgili Hz. Ömer'in Uygulaması*, "İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi" 31 (2018), 243.

hukukçuların burada söz konusu edilen görüşleri, ya devletin duyduğu ihtiyaçlardaki sebeplerin derinliğini anlayamamaktan ya da Hz. Ömer'in bu tasarrufundaki hikmet ve manayı görememekten ileri gelse gerektir."⁵¹

2.2.2. Mâlikîler'in Görüşü

İmam Mâlik Hanefîler'in cumhuri gibi düşünerek; müellefe-i kulûba zekât vermenin Hz. Peygamber'e has bir uygulama olduğunu, dolayısıyla ümmeti bağlamadığını, bu kategorinin günümüzde var olmadığını ve İslâm'ın güçlenmesi sebebiyle buna ihtiyaç kalmadığını savunmaktadır.⁵² Ona göre, köleye verilmediği gibi, Mecûsî, Hıristiyan ve Yahudilere de zekât verilmez.⁵³ Mâlikî mezhebine göre ise, müellefe-i kulûb hükmü bakidir ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra ihtiyaç olmadığı sürece bunlara zekât verilmez.⁵⁴ Nitekim Hattâb, mezhebin azhar görüşünü dile getirerek, "sahih kavle göre müellefe-i kulûbun hükmü baki olduğunu ve ihtiyaç duyulduğunda bunlara zekât verildiğini⁵⁵ vurgulamakta, bu itibarla müellefe-i kulûbun henüz Müslüman olmamış olanlarına, Müslüman olmaları için zekât verilir."⁵⁶ demektedir. Derdîr de (ö. 1201/1786), İslâmî aidiyetlerini sağlamlaştırmak adına yeni Müslüman olmuş müellefe-i kulûba zekât verilir,⁵⁷ demektedir.

2.2.3. Şâfiîler'in Görüşü

İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre müellefe-i kulûb kavramı, henüz yeni Müslüman olmuş olanları kapsamaktadır. (İleride de değinileceği üzere bu durumda olanlara zekât verilir.) Ancak kalbi İslâm'a ısındırılınsın diye henüz Müslüman olmamış olan müşriklere (gayri müslimlere) zekât verilmez. Şâfiî fakihlere göre de genel anlamda gayri müslimlere zekât verilmez.⁵⁸ Nitekim onlara göre Müslümanlardan müstahak bulunmayışı sebebiyle verilemeyen zekât zimmetten düşmez.⁵⁹ Şirbînî (ö. 977/1570) bu hususta şöyle demektedir: Zekâtın bazı "Müslümanlar" tarafından teslim alınması farz-ı kifâye'dir. Bu nedenle onun mutlaka bir kısım Müslümana temlik edilmesi gerekir. Şayet müstahak olanlar var olup zekât almayı kabul etmiyorlarsa, devlet başkanı bunlarla savaşır (zorla verir). Müstahak kalmadığı takdirde, müstahakkı ortaya çıkıncaya kadar zekât hıfzedilir (saklanır).⁶⁰ Bu itibarla Şâfiîler'de müellefe-i kulûb kavramı gayri müslim (kâfir) olanlar ve henüz yeni Müslüman olanlar şeklinde iki kategoride değerlendirilmiş ve zimmî statüde bulunsalar dahi gayri müslim olanlara kati surette zekât verilmeyeceği vurgulanmıştır.⁶¹ Ancak yeni Müslüman olmuş olanların bazı durumları istisna edilmiştir ki bunlar, diğer mezheplerde de müellefe-i kulûba zekât vermeye cevaz veren hususlardır. Örneğin; İslâm'a yeni giren müellefe-i kulûbtan destek alınmadan veya mükelleflerin uzak bir memlekette yaşamaları sebebiyle, zekâtın ne yetkililerce ne de müstahak Müslümanlarca mükelleflerden tahsil edilememesi, mükelleflerin

⁵¹ Yılmaz, *Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi İle İlgili Hz. Ömer'in Uygulaması*, 244-245.

⁵² Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: 1995), 2/648.

⁵³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beirut: 1994), 1/346.

⁵⁴ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari's-Şeyh Halîl*, 3/231; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari's-Şeyh Halîl*, 3/231. İbn Tâhir, *el-Fikhü'l-Mâlikî ve edilletühü*, 1/83.

⁵⁵ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari's-Şeyh Halîl*, 3/231.

⁵⁶ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari's-Şeyh Halîl*, 3/231; Habîb İbn Tâhir, *el-Fikhü'l-Mâlikî ve edilletühü* (Beirut: 1988), 1/83.

⁵⁷ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî Derdîr, *Hâşiyetü'd-Düsûk ala's-Şerhi'l-kebîr* (Haleb, ts.), 1/495.

⁵⁸ Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi halli Çâyeti'l-ihtisâr*, 1/122.

⁵⁹ Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi halli Çâyeti'l-ihtisâr*, 1/121.

⁶⁰ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, 2/189.

⁶¹ İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, 3/416.

adam sayısına ve güçlerine güvenerek zekât vermektan imtina etmeleri ile İslâm'a yeni girmiş bir kavme, zekât vermekle güvenlerinin kazanılmasının hedeflenmesi durumlarında, müellefe-i kulûb kategorisinde zekât verilebilir.⁶² Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) göre de, müellefe-i kulûbun bir kısmı Müslüman, bir kısmı Müslüman değildirler. Müslüman olmayanlara zekât verilmesinin nedeni ya iyiliklerini ummak ya da şerlerinden korunmaktır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise müellefe-i kulûba zekât verilir verilmemesi hususunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır: Bir görüşe göre bu sınıfa zekât verilmaz. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun halifeleri bunlara zekât vermediler.⁶³ İkinci görüşe göre ise, Hz. Peygamber zamanında müellefe-i kulûba zekât verilmesinde güdülen amaç (te'lif), O'nun vefatından sonra da devam etmektedir. Dolayısıyla bunlara zekât verilmeye devam edilir. Şâfiîler'e göre, maslahat varsa gayri müslimlere zekât dışında fey',⁶⁴ ganimet⁶⁵ ve humus⁶⁶ gibi çeşitli isimler altında atıyye de⁶⁷ verilebilir.⁶⁸ Bu itibarla, Şâfiîler zekât vermeyi genel anlamda Müslüman olma şartına bağlamakla birlikte, yukarıda zikredilen durumlarda gayri müslimlere müellefe-i kulûb hissesi adı altında zekât verileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁹

2.2.4. Hanbelîler'in Görüşü

Hanbelîler, müellefe-i kulûba zekât verilmesi hususunu diğer mezhep âlimlerinden hayli geniş tutmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra, muhtaç oldukları takdirde müellefe-i kulûb sınıfında bulunanlara zekât verilmesi gerektiğini, zira âyetin hükmünün baki olduğunu söylerler. Buna, Hz. Ebû Bekir'in Adiy b. Hatem ve Zübürkan b. Bedir'e zekât vermesini delil gösterirler. Hanbelîler; Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, hilafetleri dönemlerinde müellefe-i kulûba zekât vermemelerini ise; söz konusu halifelerin bu payı ıskat (düşürme) ettiklerine değil, müellefe-i kulûbun onların hilafetinde zekâta muhtaç olmamalarına bağlayıp istisnai özel bir durum olarak görürler. Zekât âyetinin en son nazil olan âyetlerden olduğunu dolayısıyla bir bölümünün dahi mensuh olamayacağını ilave ederler.⁷⁰ Bu hususla ilgili İbn Kudâme şunları söylemektedir: Zekât, sadece Allah'ın isimlendirip tespit ettiği sekiz sınıfa verilir ve bütün sınıfların hükmü bakidir. Biz bu hususta Allah'ın Kitabı ile Hz. Peygamber'in sünnetine (bunların hükmettiğine) bakarız. Zira Yüce Allah müellefe-i kulûbu zekât verilecek sınıflar arasında saymıştır, Hz. Peygamber'in de bu hususta kavli ve fiilî tatbikatı vardır.⁷¹ İbn Kudâme'ye göre, Zührî (ö. 124/742) ve Ebû Cafer Muhammed b. Ali (ö. 160/777) de bu görüştedirler.⁷² Ona göre, Hz. Peygamber'in bizzat müellefe-i kulûba çok defa zekât verdiği hususu meşhur haberlerde geçmekte ve nesih olmadığı sürece ne Kitap ne Sünnetin verdiği hükmü terk etmek caiz değildir. İhtimalî (kesin

⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, 3/190.

⁶³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Dımaşk: 1992), 1/566-568.

⁶⁴ Fey', Savaş yapılmadan düşmandan elde edilen mal, demektir. (Kal'acî, *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ*, 320. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 130.

⁶⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: 1996), 2/242.

⁶⁶ Humus: Devletin savaş ganimetlerindeki beşte birlik payı (Kal'acî, *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ*, 179).

⁶⁷ Atıyye: Beytûlmalden askerlere ve daha başkalarına senelik sıla olarak verilen pay. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 37.

⁶⁸ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Mısır: 2001), 3/183. Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 6/180; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, 1/122; İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, 3/415-416.

⁶⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kuveyt: 1989), 156-157; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/648. Şâfiîler'de kâfir olanlara da pay verileceğine dair görüşler vardır. (Bknz. İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî's-Şâfiî*, thk. Muhammed Zühaylî, (Dımaşk: 1992), 1/565-568; Muhyiddîn Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (Beyrut: 1992), 2/176-177.

⁷⁰ Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an Metni'l-iknâ'*. 2/278.

⁷¹ Hanbelîler, yukarıda verilen hadisi delil göstermektedirler: Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd, Zekât*, 24.

⁷² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyâd: 1997), 4/124.

olmayan bilgi) ile nesih yapılamaz. Keza nesih sadece Hz. Peygamber hayattayken mümkündür. Zira nesih "nass" ile yapılırdı. Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy kesildiğinden "nass" ile nesih yapmak mümkün değildir. Kur'an'ı sadece Kur'an neshedebilir. Oysa ne Kur'an'da ne de Sünnet'te (bu husustaki neshe dair) böyle bir hüküm yoktur. İbn Kudâme'ye göre, neshin gerçekleştiğine hükmedenlerin ileri sürdükleri illet ile Kitap ve Sünnet arasında bir çelişki yoktur ki neshe başvurulsun. Zira müellefe-i kulûb statüsünde olanların zenginleşmeleri, zekât verilme hükümlerinin lağvedilmesini gerektirmeyip sadece zengin kaldıkları süre zarfında onlara zekât vermemeyi ilzam eder.⁷³

Günümüzde bu hususu irdeleyen âlimlerden birisi Karadâvî'dir. Karadâvî müellefe-i kulûbu, Müslümanlara zarar verme potansiyellerini ortadan kaldırma ve Müslümanların düşmanlarından korunup savunulmaları sayesinde fayda sağlanma⁷⁴ şeklinde değerlendirip, günümüzde bu kategoride zekât verilmesi hükmünün devam ettiğini şu şekilde beyan etmektedir: "Müellefe-i kulûba verilen zekât payı nesholmamıştır. Zira neshe dayanak gösterilen Hz. Ömer uygulamasına muhatap olanlar, Hz. Peygamber zamanından beri bu sınıf altında zekât verilenlerdir. Hz. Ömer, illetin değişmesi nedeniyle belli kişilere zekâtan pay vermeye ihtiyaç duymamıştır. Hz. Ömer tatbikatı, cüzî (tikel) bir durumdan ibarettir ve günümüzde uygulanması uygun değildir. Zira Hz. Ömer'e göre onun uygulamasına muhatap olanlar, bu sınıf adı altında zekât almayı hak etmiyorlardı. Nitekim günümüzde "köle" uygulaması bulunmadığından bu kategoride (rikâb) zekât alan kimse yoktur. Bu ise âyet hükmünün iptali anlamına gelmemektedir.⁷⁵ Karadâvî, İslâm'ın yeterince yayılması sebebiyle, müellefe-i kulûb müessesesine ihtiyaç kalmadığını iddia edenlere karşı çıkmıştır. Ona göre, bu sınıftaki insanlara zekât vermenin meşru olmasının sebebi, İslâm'ın yeterince yayılması değil, onların İslâm'a ısındırılıp cehennem ateşinden kurtarılmalarıdır. Keza İslâm eski zamanlarda dünyanın birçok tarafına yayılmıştı. Ancak şu an durum değişti. Yani İslâm günümüz dünyasında yeterince hâkim değildir. Şu hâlde eğer müellefe-i kulûba zekât vermenin illeti olarak İslâm'ın zayıf olması esas alınrsa, bu zayıflık devam etmektedir.⁷⁶

2.2.5. Değerlendirme

Genel anlamda İslâm âlimleri; "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever."⁷⁷ âyetinin, insani ve ticari ilişkiler doğrultusunda mali yardımları teşvik ettiğinden hareketle, Hz. Peygamber zamanından sonra da gayri müslimlere zekât dışında fıtır sadakası, kurban etleri ve kefaretlar gibi yardımda bulunulabileceğini kabul etmişlerdir.⁷⁸ Zekât hususunda da Hanefîler'in cumhurunun karşıt görüşleriyle birlikte, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin müftâbih görüşlerine göre, en son nazil olan âyetlerden olan ve müellefe-i kulûba zekât verilmesini ihtiva eden âyet hükmü bakidir. Bu itibarla ihtiyaç duyulduğunda bu kategoride bulunanlara zekât verilir. Hz. Ebû Bekir'le başlayan ve diğer üç halifeye devam eden müellefe-i kulûba zekât vermeme hususunu, onların mezkûr payı iskat ettikleri anlamında yorumlamamak gerekir. Zira bu durum, müellefe-i kulûbun onların hilafetinde zenginleşmeleri gibi başka sebeplerle zekâta

⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/124-125.

⁷⁴ Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2/584.

⁷⁵ Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2/601-602.

⁷⁶ Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2/606-608.

⁷⁷ Mümtetine, 60/8.

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/229; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i*, 2/49; Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire, 1947), 1/317; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme* (Beirut, 1995), 1/223-224.

muhtaç olmadıklarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim daha sonra başa geçen Ömer b. Abdulaziz, müellefe-i kulûba zekât verilmesi dâhil, dört halifenin aksine gayri müslimlerle farklı muameleler geliştirmiştir.⁷⁹ Keza İslâm tarihinin genel teamülü doğrultusunda Karadâvî gibi bazı günümüz fakihleri de aynı görüşte olup, zekâtın mezkûr gayelerle gayri müslimlere temlik edilebileceği görüşünü benimsedikleri görülmektedir.

3. Günümüzde Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesinin Önemi

Müellefe-i kulûbün Hz. Peygamber devrindeki varlığı ve bu sınıfa verilen zekâtın geçerliliği hususunda ne halifeler döneminde ne de sonraki dönemlerde fakihler arasında asla ihtilaf yaşanmadığını, Hz. Peygamber'den sonra bu sınıfın varlığı ve onlara verilen payın sakıt olup olmadığı hususunda ise, hükmün dayandığı illetin halen mevcut olup olmadığından bahisle fakihler arasında farklı görüşler olduğunu daha önce belirtmiştik.

Günümüzde de müellefe-i kulûb adı altında gayri müslimlere zekât verilip verilmemesi hususu tartışılan fikhî konular arasındadır. Bu itibarla küreselleşen dünyamızda Müslümanların karşılaşılabilecekleri problemlere, dinî/fikhî cemiyetler vasıtasıyla veya görüş beyan eden bazı âlimler tarafından çözüm arayışları devam etmektedir. Buradan hareketle fikhî konularda yetkin olan bir kısım fikhî cemiyetler ile bazı fakihlerin görüşüne yer vermek istiyoruz:

Ülkemizde en yüksek dinî merci olan Din İşleri Yüksek Kurulu, mutlak anlamda gayri müslimlere zekât verilmeyeceğini beyan etmiştir. Nitekim kurul, gayri müslimlere zekât verilmesi ile ilgili kararında şunu ifade etmiştir: “Aralarında dört mezhep imamının da bulunduğu fakihlerin çoğunluğu zekâtın, gayri müslimlere verilemeyeceğinde görüş birliğine varmışlardır. Çünkü esas olarak zekât Müslüman fakirlerin hakkıdır.”⁸⁰ Bununla birlikte mezkûr Kurulun, münhasıran müellefe-i kulûba zekât verilip-verilmemesiyle ilgili herhangi bir açıklamasını tespit edemedik.

Uluslararası Şer’î Zekât Heyeti Genel Sekreterliği Zekât Ofisince, Kuveyt’te 02-03.12.1992 tarihinde düzenlenen Güncel Zekât Meseleleri Üçüncü Toplantısında alınan karara göre, müellefe-i kulûb, günümüzde de zekât sarf edilecek sekiz sınıftan birisidir ve buna dair âyet hükmü neshedilmemiştir.⁸¹ Keza Uluslararası İslâm Fıkhı Kongresi, 09-14.07.2007 tarihinde Malezya’da gerçekleştirdiği 18. Toplantısında aldığı (18/3) 165 sayılı kararla; müellefe-i kulûba verilen zekât hükmünün nesholmadığına ve bunun hayat devam ettiği sürece baki olduğuna hükmetmiştir.⁸²

Bazı fakihler de müellefe-i kulûb ve onlara zekât verilmesi konusunda çeşitli beyanlarda bulunmuşlardır. Nitekim Karadâvî müellefe-i kulûba zekât verilmesini savunarak şunları söylemektedir:

“Kalplerinin İslâm’a daha da ısındırılması veya kalplerinde İslâm’a yer açmak amacıyla gayri müslimlere, Müslüman sadakası (zekâtı) verilmesinin garipsenecek bir yanı yoktur. Zira bu da bir çeşit cihattır. Nitekim müşrikler, İslâm’a davet edilmeleri yönüyle üç

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2001), 9/344; Muhammed b. Sa’d Şagir, *Fıkhü Ömer b. Abdülaziz* (Riyad: Mektebetü'rüşd, 2003), 1/351.

⁸⁰ <https://fetva.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/444/zekat-gayrimuslumlere-verilebilir-mi> (Erişim tarihi: 12.08.2023).

⁸¹ Uluslararası Şer’î Zekât Heyeti Genel Sekreterliği Zekât Ofisi, “en-Nedvetü’s-sâlisse li-kadâya’z-zekâtü'l-mu’âsıratü'l-mün’akide bi'l-Küveyt” (03.12.1992).

⁸² Uluslararası İslâm Fıkhı Kongresi, “تفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر وتنظيم جمعها وصرها بالاستفادة من الاجتهادات الفقهية” (الدورة) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة) “تفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر وتنظيم جمعها وصرها بالاستفادة من الاجتهادات الفقهية” (الدورة) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة) <https://iifa-aifi.org/2261.html>, 2007).

kısma ayrılır. Bunlardan bir kısmı burhân⁸³ ile, bir kısmı zor ve kuvvet kullanılarak, bir kısmı da yapılacak iyilik ve mali yardımlarla küfürlerinden dönebilirler. Müslüman yetkililer, hangi grupta hangi şekilde muamele edilip kurtuluşlarının sağlanacağını kendileri belirler.”⁸⁴

Orhan Çeker’e göre, Hz. Ömer uygulaması geçici olup, günümüzde bu sınıfa zekât verilmesine devam edilebilir. Çeker bu hususta şunu söylemektedir:

“Ülü’l-emr’in, nassi farz ve nassi harama müdahale yetkisi yoktur. Çünkü bu ikisi dini belirler ve bunlara müdahale dine müdahale, dolayısıyla dini değiştirme anlamına gelir. Maslahata binaen (kamu yararı gözetilerek) ülü’l-emr’in sonuna kadar mübaha müdahale yetkisi vardır. Şurası unutulmamalı ki, ülü’l-emr’in müdahalesi ile meydana gelen bu değişiklik ebedi değil, geçicidir; asli değil ârızîdir. Hz. Ömer’in (müellefe-i kulûba zekât vermemesi dâhil) yaptığı uygulamalar, mübahlarda yaptığı tasarruflardır.”⁸⁵

Saffet Köse’ye göre, Müslümanların güçlenmesinden dolayı bu fondan tahsisat alan müellefe-i kulûbun bu özelliğini kaybetmesi sebebiyle onlar artık zekâta müstahak değildirler:

“İddia edilenin aksine Hz. Ömer’in tavrı âyetin tatbiki yönünde olmuştur. Çünkü artık onlar Müslümanların güçlenmesi sebebiyle zararlı olabilme özelliklerini yitirmişler dolayısıyla âyetin kapsamı dışına çıkmışlardır. Eğer bu vasıflarını kaybetmelerine rağmen onlara zekât verilmeye devam edilseydi âyete muhalefet edilmiş olurdu. Bu noktadan bakıldığında Hz. Ömer’in tavrının esas sebebi de budur.”⁸⁶

Cengiz Kallek, müellefe-i kulûb fonu adı altında zekâtın verilmeye devam etmesi gerektiğini savunmaktadır. O bu hususta şöyle demektedir:

“Hem genel anlamda zekât vermek hem de zekâtın müellefe-i kulûba verilmesi, İslâm’ın siyasî, dinî ve içtimaî güvenlik ve dayanışmasına vesile olmaktadır. Bu, İslâm dinin yayılması amacıyla yapılan gayret ve çabaların malî kaynaklarla da desteklenebileceğini göstermekte olup günümüzde de güncelliğini korumaktadır.”⁸⁷

Nihat Dalgın, çoğunluğu oluşturan İslâm hukukçularının görüşünün, bu payın kalkmayıp devamlı olduğunu dile getirmektedir:

“Müellefe-i kulûb kavramı altına hem Müslümanlardan hem de gayri müslimlerden giren şahıslar olabilir. Zira konu, toplumun sosyal ve siyasal yapısıyla, Müslümanların böyle bir fon ayırmaya ihtiyaç duyup duymamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla Müslümanların yanında yer almalarında büyük fayda görülen bazı gayri müslim devletlere ve uluslararası etkin kuruluşlara zekât dışı gelirlerden yardım yapılabileceği gibi, İslâm’ı duyurmak ve yaymak amacıyla, Müslümanlar tarafından yapılan her türlü tanıtım ve ikna faaliyetleri de bu fondan desteklenebilir. Aynı şekilde, yeni Müslüman olanlara yardım edilerek, bu sayede İslâm, ülkelerindeki Müslüman olmayanlara sevdilir.”⁸⁸

⁸³ Burhân: Sayesinde hakk’ın (gerçeğin) bâtil’dan ayrıldığı aklî delil. (Muhammed Ruvâs Kal’acî, *Mu’cemü lüğati’l-fukahâ* (Beyrut, 1996), 87; Hakkı bâtildan, sahihi fâsidden ayıran kesin bilgi. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 62.

⁸⁴ Karadâvî, *Fıkıhü’z-zekât*. 2/598.

⁸⁵ Orhan Çeker, *Saffet Köse’nin, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâm’ın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış” Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar*, “İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi” 7 (2006), 52.

⁸⁶ Saffet Köse, *Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâm’ın Değişmesi*, “İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi” 7 (2006), 18-19, 23.

⁸⁷ Cengiz Kallek, “Müellefe-i kulûb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: 2020), 31/475.

⁸⁸ Nihat Dalgın, *Zekât Hükümleri*, “Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi” 16/16 (01 Ağustos 2004), 63-64.

İbrahim Yılmaz da Mansurizâde Mehmed Saîd'in müellefe-i kulûba zekât verilmeye devam edilmesi gerektiği görüşünü destekleyerek kanaatini şu şekilde belirtmektedir:

“Bize göre en isabetli olanı “hükümün geçici olarak askıya alınması” görüşünü de içerisinde barındıran Mansurizâde Mehmed Saîd'in dile getirmiş olduğu “kamu otoritesinin, sahip olduğu velâyet-i âmme yetkisine dayanarak mubah kapsamında olan müellefe-i kulûba zekât verilmesini kamu yararı gereği geçici olarak (kanun hükmünde olan ichtihadı ile) yasaklamasıdır.”⁸⁹

İslâm dini, insanların sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş ve ona göre tedbirler almıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in; kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla birçok kişiye maddi ve nakdi yardımlarda bulunması siyasetinin müspet sonuçlar verdiği zaten bilinmektedir.⁹⁰ Bu itibarla İslâm tarihi süresince zekât fonundan müellefe-i kulûba pay vermenin amacının; bir kısım gayri müslimleri İslâm'a kazandırmak, yeni Müslüman olmuşların İslâm'da sebat etmelerini sağlamak, inancı zayıf olanların inancını güçlendirmek, İslâm'a taraftar kesbetmek ve İslâm'dan ve İslâm devletinden tehlikeleri bertaraf etmek olduğu görülmektedir.⁹¹ Zira sayılan bu hususlar İslâm tarihi boyunca tecrübe edilmiş ve olumlu sonuçlar alınmıştır. Nitekim zekât dâhil gayri müslimlere yapılan maddi yardımlar sayesinde İslâm toplumunun birçok coğrafyaya yayılmasının gerçekleştiği, hatta günümüzde dünyada en hızlı yayılan dinin İslâm olduğu müşahede edilmektedir.⁹² Keza çağımızda zaman zaman mal-mülklerini, aile ve aşiretlerine bırakmak durumunda kalıp bu yüzden maddi açıdan zayıf düşen ve İslâm uğruna tüm malvarlıklarından vazgeçen mühtediler ile gayri müslimler, zekât verilmekle ekonomik açıdan cesaretlendirilmişlerdir.⁹³ Nitekim mezkûr fondan gayri müslimlere pay verilmesi sayesinde, onların eski dinleriyle bağları kopararak dönmeleri engellenmiştir. Bu itibarla; günümüzde cumhuriyetçi fıkıh meclisleri ile bazı fakihlerin yukarıda zikredilen görüşleri de göz önünde bulundurarak, bu müesseseye halen de ihtiyaç duyulduğunu düşünüyoruz. Nitekim mali ve nakdi yardımlarla, bir milleti etkilemek ve kendi saffına katılmasını sağlamak günümüz dünya siyasetinin kullandığı önemli bir argüman olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca günümüz dünyasında Müslümanlarla gayri müslimler bir bakıma hayatı iç içe yaşayarak ekonomik açıdan aynı kaderi paylaşabilmektedirler. Şu halde zekâtın devlet erkiyle toplandığı ülkelerde Müslüman devlet başkanları, kendi kararlarıyla tespit ettikleri kişi ve kurumlara, başta “te'lîf” olmak üzere yukarıda zikredilen hususlar doğrultusunda gayri müslimlere çeşitli bağışlarla birlikte zekât mallarını da tahsis edebilecekleri, hayır kuruluşları ile devlet destekli kurumlar vasıtasıyla çeşitli maddi-nakdi yardım organizasyonları düzenleyebilecekleri, bunun da İslâm'ın tüm dünya düzenini âbâd edici kuşatıcı mesajına uygun olabileceği değerlendirilmektedir.

⁸⁹ Yılmaz, *Kamu Otoritesinin Mubah Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi İle İlgili Hz. Ömer'in Uygulaması*, 256.

⁹⁰ Ebû Muhammed Abdilmelik el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: 1992), 4/115-122.

⁹¹ Münâ Fâruk Muhammed Ahmed Musa, “İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi” 35 (2020), 408.

⁹² <https://www.dw.com/tr/d%C3%BCnyada-en-h%C4%B1zli%C4%B1-yay%C4%B1lan-din-i-CC%87slam/a-18371262> (Erişim tarihi: 19.05.2022); <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-39127472> (Erişim tarihi: 19.05.2022); <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/islamiyet-dunyada-en-hizli-yayilan-din/1407483> (Erişim tarihi: 20.05.2022).

⁹³ Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 2/596.

Sonuç

İslâm dini ahiret saadetini vadetmekle birlikte, dünyada herkesin mesut olabileceği bir sistem vazetmiştir. Bu itibarla İslâm, dünyada insanları siyasi açıdan idare etmeyi gaye edindiği gibi onlara sosyal ve ekonomik olarak da müreffeh bir hayat tarzı sunmayı hedeflemektedir. Nitekim meşruiyeti Kitap ve Sünnet'e dayanan zekât müessesesi, ibadet yönüyle birlikte iktisadi yönüyle de öne çıkmaktadır. Zira İslâm tarihi boyunca zekât; Müslümandan Müslümana ve bazı âlimlere göre gayri müslime (müellefe-i kulûb sınıfından) tahsis edilmiş, bu sayede zekât ümmetin yardımlaşma ve yoksulluğu ortadan kaldırma modeli oluşturmuş ve İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren tatbik edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, dünyanın çeşitli bölgelerine gönderdiği sahabiden, İslâm'a davet edecekleri toplumların zenginlerinden zekât alıp fakirlerine vermeyi kabul etmelerini istemiş ve O (sav) hayattayken, fermanı sahabe tarafından harfiyyen yerine getirilmiştir. Hz. Peygamber'in dar-ı bekâya irtihalinden sonra ise, Kur'an ve Sünnet nassıyla sabit olan müellefe-i kulûba zekâtın verilmesi hususunda halifeler bir kısım farklı uygulamalarda bulunmuşlardır. Halifelerin mezkûr tatbikatı neticesinde fıkıh mezheplerinin bu husustaki görüşleri de farklı cereyan etmiştir. Nitekim Hanefiler, müellefe-i kulûb kategorisinde olan gayri müslimlere zekâtın verilmeyeceği görüşünü savunurlarken, diğer üç mezhebin müftâbih görüşleri, günümüz çeşitli fıkıh meclislerinin bu husustaki beyanları ile son dönem fakihlerin mülahazalarına göre, müellefe-i kulûba zekât verilmesini emreden âyet hükmünün neshedilmediği teyid edilmiş ve bu sınıfın halen zekât sarf edilecek gruplardan sayıldığı ifade edilmiştir.

İslâm'ın amacı, tüm insanlığı ekonomik dâhil her yönüyle ileriye taşımaktır. Nitekim İslâm, zekât kurumu ve diğer yardım sandıklarıyla, başta yoksulluğun arttığı zamanlarda, gayri müslimleri infak, sadaka, bağış, karz gibi alternatif yardım fonlarıyla desteklediği gibi zekâtla da katkı sunmuştur. Bu itibarla zekât müessesesinin öteden beri temel gayesi, ekonomik açıdan belli bir düzeyin altında bulunan insanların (belli şartlarda gayri müslimler de dâhil) refahına katkı sunmak olmuştur. Nitekim İslâm tarihinin ilk dönemlerinin teamülüne bakıldığında, Müslümanlara zekât verilmenin yanında, müellefe-i kulûb kategorisinde; İslâm'ı korumak, İslâm'a yönelik menfi propaganda ve iftiraları bertaraf etmek, nüfuz sahibi ve tebaasına öncülük edebilecek güçlü liderlerin Müslüman olmalarını sağlamak, zekât vermekle şerhlerinden korunmak vs. saiklerle gayri müslimlere de zekât fonundan hisse verildiği müşahede edilmiştir. Bu sayede hem İslâm toplumu adına birtakım maslahatlar elde edilmiş hem de bu kategoriden fonlananların dini kimliklerine bakılmadan onların ekonomik refahı sağlanmaya çalışılmıştır. Neticede söz konusu fonlarla desteklenen kitleler, Müslümanlarla birlikte yaşayan millet ve topluluklar meydana getirmiştir.

Kaynakça

Aslan, Mahsum, *İslâm Hukukunda Efdaliyet*, Ankara, 2023.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*. Beyrut, 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkîhiyye Kamusu*. İstanbul, 1970.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 2002.

Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâheddin b. Hasan b. İdris. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an Metni'l-iknâ'*. Beyrut, 1983.

- Çeker, Orhan. *Saffet Köse'nin, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâm'ın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış" Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar. "İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi" 7 (2006).*
- Dalgın, Nihat. *Zekât Hükümleri. "Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" 16/16 (01 Ağustos 2004).*
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî. *Hâşiyetü'd-Düsûkî ala's-Şerhi'l-kebîr. Haleb, ts.*
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd, . Humus, 1969.*
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul, 2019.*
- Fâruk Muhammed Ahmed Musa, Münâ. "İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi" 35 (2020), 408.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhü'l-münîr. Dimaşk, 2016.*
- Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari's-Şeyh Halîl. Kahire, bty.*
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî (ö. 803/1401). *Şerhu Hudûdu İbn Arafe. Beyrut, 1993.*
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdilmelik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye. Beyrut, 1992.*
- İbn Tâhir, Habîb. *el-Fikhü'l-Mâlikî ve edilletühü. Beyrut, 1988.*
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye. Beyrut, 2003.*
- Kal'acî, Muhammed Ruvâs. *Mu'cemü'lüğati'l-fukahâ. Beyrut, 1996.*
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i kulûb". *TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 31. Ankara, 2020.*
- Karadâvî, Yusuf. *Fikhü'z-zekât. Beyrut, 1973.*
- Komisyon. *Dinî Kavramlar Sözlüğü. Ankara, 2006.*
- Köse, Saffet. *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâm'ın Değişmesi. "İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi" 7 (2006).*
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *el-Hâvi'l-kebîr. Beyrut, 1994.*
- Muhammed Fuad Abdulbakî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elf'azî'l-Kur'ânî'l-kerîm. Kahire, Kahire., 1945.*
- Müslim, Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî. *Sahîhü'l-Müslim. Beyrut: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dârü ihyâi't-Türâsî'l-Arabî., 1955.*
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (tahk. Muhammed Necîb el-Mutî'î). Cidde, bty.*
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb. Beyrut, 1981.*
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l'l-kebîr (Sünen-i Tirmizî). Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, Beşşâr 'Avvâd Marûf., 1998.*

Uluslararası İslâm Fıkhı Kongresi. “تفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر وتنظيم جمعها و صرفها بالاستفادة من الاجتهادات الفقهية”. <https://iifa-aifi.org/2261.html>, 2007. <https://iifa-aifi.org/2261.html>

Uluslararası Şer’î Zekât Heyeti Genel Sekreterliği Zekât Ofisi. “en-Nedvetü’s-sâlisse li-kadâya’z-zekâti’l-mu’âsirati’l-mün’akide bi’l-Küveyt”. Kuveyt, 03.12 1992.

Yılmaz, İbrahim. *Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi İle İlgili Hz. Ömer’in Uygulaması*, “İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi” 31 (2018).

İstifade Edilen Bazı İnternet Siteleri:

<https://iifa-aifi.org/2261.html>, 2007. <https://iifa-aifi.org/2261.html> Uluslararası İslâm Fıkhı Kongresi. “تفعيل دور الزكاة في مكافحة الفقر وتنظيم جمعها و صرفها بالاستفادة من الاجتهادات الفقهية”.

Uluslararası Şer’î Zekât Heyeti Genel Sekreterliği Zekât Ofisi. “en-Nedvetü’s-sâlisse li-kadâya’z-zekâti’l-mu’âsirati’l-mün’akide bi’l-Küveyt”. Kuveyt, 03.12 1992.

<https://www.dw.com/tr/d%C3%BCnyada-en-h%C4%B1z%C4%B1-yay%C4%B1lan-din-i%CC%87slam/a-18371262>

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-39127472>

<https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/islamiyet-dunyada-en-hizli-yayilan-din/1407483>

<https://fetva.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/444/zekat-gayrimuslimlere-verilebilir-mi>

/



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 2

SAHÂBÎ KAVLINİN HÜCCİYETİ ÇERÇEVESİNDE İMAM ŞÂFÎ'NİN İRAK HANEFÎ EKOLÜNE YAPTIĞI ELEŞTİRİLERE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation On Imam Shafi's Criticisms To The Iraqi Hanafis
School Within The Framework Of Sahaba Statements

Ömer AYKAL

Doktora Öğrencisi, Mardin İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Okay Yaşar Ortaokulu, (İslam
Hukuku)

omer_aykal@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7188-7700>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30.11.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 27.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Pages / Sayfa: 216-237

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: Sahâbî kavlinin şer'î bir delil olup olmadığı hem ekoller arasında hem de aynı ekole mensup âlimler arasında ihtilafli bir mevzudur. İslâm hukuku alanında ilk usûl eseri ortaya koyan İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlini kabul edip etmediği de hem Şâfiî âlimler hem de diğer mezhep âlimleri arasında eskiden beri tartışıla gelen bir mevzudur. Bu noktada genel kanı; cedîd döneminde sahâbî kavlini şer'î bir delil olarak kabul etmeyi bıraktığı yönünde olsa da bazı âlimlere göre cedîd döneminde de sahâbî kavlini şer'î bir delil olarak kabul etmeye/kullanmaya devam etmiştir. Bu çalışmada İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlini delil olarak kabul ettiği ve ona muhalefet eden kimseleri eleştirdiği ortaya konmuştur. İmam Şâfiî, İslâm hukukuna usûl kazandırmaya çalışmakla onu delile dayanmayan şahsî ve keyfî yorumlardan uzaklaştırmayı gaye edinmiştir. Onun sahâbî kavli ile ilgili çalışmaları da bu gayeyi sağlamaya dönüktür. İmam Şâfiî, sahâbî kavli ile ilgili muhaliflerinin yanlış görüş ve uygulamalarını güzel bir üslup ve ilmî bir derinlikle karşı çıkarak yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Onun, bu çerçevede Irak Hanefî ekolüne yaptığı eleştirilerin üç temel noktada yoğunlaştığı görülmektedir: Birincisi, usûlen sahâbî kavline muhalefet edilmeyeceğini benimsemelerine rağmen pek çok fikhî meselede muhalefette bulunmaları; ikincisi, haber-i vâhîde muhalif olan sahâbe görüşüyle amel etmeleri; üçüncüsü, sahâbenin ihtilaf ettiği meselelerde kimi zaman Kitab, Sünnet, ve kıyas gibi şer'î delillere muvafık olan kavli terk ederek, onun hilafına başka bir kavli tercih etmeleridir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İmam Şâfiî, Sahâbî kavli, Irak Ekolü, Hilâf.

Abstract: Whether the statements/speech of the Sahaba is a canonical evidence or not is a controversial issue both across schools and among scholars within the same school. Whether Imam Shafi'i, who produced the first procedural work in the field of Islamic law, adopted the statements of the Sahaba or not is a matter that has long been debated among both Shafi'i scholars and scholars of other sects. At this point, even though the widely-accepted opinion is that Shafi'i stopped adopting the Sahaba's statements as a religious evidence in the period of the new reforms, according to some scholars, he maintained to adopt/use the statements of the Sahabas as a religious evidence at that period. In this study, it has been revealed that Imam Shafi'i adopted the Sahaba's statements as evidence, and on top of that, he also addressed some criticism against his opponents since he observed them to make some oppositions against Sahaba's statements. Trying to protect Islamic law by giving it a standard/procedure and preventing personal and arbitrary interpretations without relying on evidence, Shafi'i also tried to create a standard for the Sahaba's statements. By opposing his opponents' practices and provisions with a beautiful style and scientific depth, he also revealed wrong view of his opponents/Iraqi school, whom he found/thought were acting against the procedure he had created. When we look at the criticisms he brought to the Iraq school within this framework; we see that these are based on three principles: first, although they accepted that they would not oppose Sahaba's statements by procedure, they made oppositions against many issues of jurisprudence; second, they acted by the opinion of the Sahabas, which was contrary to the news of revelation; third, on the issues in which the Sahabas disagreed, they sometimes preferred a different perspective by abandoning views in line with religious evidences such as the Kitab (Quran) and Sunnah (Prophetic traditions) and analogical reasoning (qiyas).

Keywords: Islamic law, Imam Şâfiî, Sahaba's statements, Iraqi School, Opposition.

Giriş

Kuşkusuz icmâ derecesine çıkan sahâbî kavli bütün mezheplerce kabul görmüştür. Ancak sahâbenin bu sözleri icmâ delili olarak görülmüştür. Bir sahâbe görüşünün ashâb arasında muhalefet görmeksizin yaygınlık görmesi halinde şer'î delil olup olmadığına ise ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunu sükûtî icmâ olarak değerlendirip kabul edenler olduğu gibi delil olarak kabul etmeyenler de olmuştur. Genel olarak sükûtî icmâyı kabul eden Mâlikîler, Hanefîler ve Ahmed b. Hanbel bu sahâbî kavlini de kabul etmiştir. İmam Şâfiî ile ilgili ise farklı görüşler vardır. Bunlar daha sonra detaylı olarak verilecektir. Asıl ihtilâfların cereyan ettiği sahâbî kavli ise ashâb arasında muvafakat ya da muhalefet gördüğü bilinmeyen sahâbî kavlidir. Bu şekildeki sahâbî kavlini Mâlikîler'in kabul ettiği ittifakla kabul edilmekte, Ahmed b. Hanbel'den ise kabul ve ret ettiğine dair iki farklı görüş bulunmaktadır.¹

Sahâbî kavliyle ilgili ihtilâflar sadece şer'î delil olarak kabul edilip edilmemesinden kaynaklanmamaktadır. Bunun yanında kıyas veya haber-i vâhide muhalif düşmesi durumda onun mu yoksa diğer delillerin mi esas alınması gerektiğinden de kaynaklanmaktadır. Pratikteki asıl ihtilâfın da bu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Sahâbî kavlinin muteber bir şer'î delil olduğunu hem İmam Şâfiî (ö. 204/820) hem de ilk dönem Hanefî fukahâsı kabul etmiş ve pek çok hükümlerini ya direk sahâbî kavline dayandırmış ya da delillerini onunla desteklemişler. Bunun tespitini yaparken İmam Şâfiî'nin Irak Hanefî ekolüyle düştüğü ihtilâflarda onlara yönelttiği eleştirilerden yola çıkarak çözümlenmeye gayret edeceğiz. Konunun anlaşılması ve bütünlük arz etmesi bakımından öncelikle İmam Şâfiî'nin ardından Irak Hanefî ekolünün sahâbî kavli ile ilgili görüşleri kısaca verilecek. Daha sonra İmam Şâfiî'nin sahâbî kavli çerçevesinde Irak Hanefî ekolüne yönelttiği eleştiriler ve bunların değerlendirmesine geçilecektir. Konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz yerlerde zaman zaman İmam Mâlik (ö.179/795) veya Mâlikî mezhebi ile olan muhalefetine de atıfta bulunacağız.

İmam Şâfiî'nin, sahâbî kavline dair görüşlerini doğru bir şekilde öğrenmek için öncelikle usûle dair yazmış olduğu *er-Risâle* adlı eserine bakmak gerektiği kanaatindeyiz.² Çünkü fûrû eserleri üzerinden usûl tahrîcinde bulunmaya çalışırken, şahsî yorum ve kanaatlerin devreye girmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu şekilde tesbit edilecek bir usûlün aidiyetinden de emin olmak pek mümkün değildir. Nitekim "fukahâ yöntemi" ile yazılan Hanefî usûl kitaplarında pek çok meselede başta Ebû Hanîfe ve diğer imamlara farklı usûl isnatlarının yapılmasının bundan kaynaklı olduğu kanaatindeyiz. İmam Şâfiî'nin fıkha dair yazdığı eserleri de detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu şekilde onun benimsediği usûlün pratikte karşılığının olup olmadığı ya da ne oranda karşılık bulduğu ortaya konmuş olacaktır.

İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolünün sahâbî kavlinin olduğu bir meselede herkesin onlara ittiba etmesini gerekli görmelerine ve hiçbir zaman sahâbeye muhalefet etmediklerini iddia etmelerine rağmen pek çok meselede sahâbeye muhalefet ettiklerini belirtir. İmam Şâfiî, pek çok meselden buna dair örnekler getirmek suretiyle onları eleştirir.³ Bu bağlamda sahâbe içerisinde en çok ihticâcta buldukları Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'a muhalefetlerini

¹ bk. H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/500-504.

² İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri üzerine yapılan bir çalışma için bk. Fuat İstemî, *Bir Hadis Usûlü Kaynağı Olarak er-Risâle* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019).

³ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazım - Dâru'l-vefâ, 1432), 8/276.

“Kitabu İhtilâfi Ali ve Abdullah b. Mes’ûd” adında müstakil bir eserde toplaması dikkate şayan bir durumdur.⁴

Yine İmam Şâfiî'nin sahâbî kavline dair Irak Hanefî ekolüne eleştiriler getirmiş olduğu eserlerden biri de “İhtilâfu Malîk ve’s-Şâfiî” kitabıdır. Kuşkusuz İmam Şâfiî, bu kitabı İmam Mâlik ile aralarındaki ihtilafları işlemek üzere kaleme almıştır. Ancak temel konuya girmeden kendisiyle İmam Mâlik’in ittifak halinde olup Irak Hanefî ekolüne muhalefet etmiş oldukları meseleleri derlediği giriş mahiyetinde bir bölüm kaleme alır. İşte bu bölümde sahâbî kavliyle ilgili pek çok meselede Irak Hanefî ekolüne eleştiriler getirdiğini görmekteyiz.

1. İmam Şâfiî’ye Göre Sahâbî Kavlinin Hücciyeti

İmam Şâfiî, hüküm istinbâtında esas aldığı şer’î delilleri sayarken sahâbî kavlini genellikle “eser” bazen de “kavl” kavramlarıyla ifade etmiştir. Eser kavramını genellikle sahâbeye izafe etmeksizin mücerret olarak;⁵ kavl kavramını ise görebildiğimiz kadarıyla sahâbeye izafe ederek kullanmaktadır.⁶

İmam Şâfiî'nin sahâbî kavline dair görüşlerinin tespitinde bulunmaya başlarken ilk önce onun kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd dönemlerindeki görüşlerinin bir mi olduğu yoksa farklı mı olduğu problemi karşımıza çıkmaktadır. Zira onun sahâbî kavliyle ilgili kavl-i kadîm ile kavl-i cedîd görüşlerinin farklı olup olmadığı, diğer bir deyişle kavl-i kadîm döneminde sahip olduğu görüşlerini kavl-i cedîd döneminde değiştirip değiştirmediği hususunda usulcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Onun, söz konusu dönemler arasındaki görüşlerinin farklı olduğunu savunan Şâfiî usulcüler/fakihler olduğu gibi, görüşlerinde herhangi bir değişimin olmadığını ifade edenler de bulunmaktadır.

İmam Şâfiî'nin cedîd döneminde sahâbî kavliyle ilgili görüşlerini değiştirdiği savını savunan Şâfiî usulcülerin başında İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gelmektedir. Ona göre İmam Şâfiî cedîd döneminde sahâbî kavlini tümünden terk etmiş ve cedîd döneminde intişar etmiş olup muhâlif bilinemeyen sahâbî kavlini kabul ettiği yönündeki görüşler/iddialar isabetli değildir. Gazzâlî bunu sükûtî icmâya benzetmekte ve sükûtî icmâyı kabul etmeyen İmam Şâfiî'nin bu şekildeki sahâbî kavlini kabul etmiş olmayacağını belirtir.⁷ Gazzâlî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla o, İmam Şâfiî'nin cedîd dönemde başka delillerle desteklemesi veya görüşlerinin doğruluğunu muhaliflerine karşı savunmak için bir nevi yardımcı bir kaynak olarak sahâbî kavline müracaat ettiği görüşünü savunmaktadır. Diğer bir deyişle İmam Şâfiî, bu dönemde sahâbî kavlini müstakil bir delil olarak kullanmayı bırakmıştır.⁸

Sahâbenin taklit edilmesini doğru bulmayan Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de İmam Şâfiî'nin cedîd döneminde sahâbeyi taklit etmeyi terk ettiği görüşündedir. Ona göre sahâbenin taklid edilmesi Kitap, Sünnet, icmâ ve hatta bizzat sahâbî kavline aykırıdır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin cedîd döneminde sahâbî kavlini terk etmiş olması, zikredilen delillere de daha

⁴ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/391-512.

⁵ Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm li’s-Şâfiî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 2/31, 126, 6/149.

⁶ eş-Şâfiî, *el-Umm*, 4/33, 7/23.

⁷ Sahâbe kavlini hüccet olarak kabul etmeyen Âmidî de intişâr etmiş/yaygınlık kazanmış olup muhâlif bilinemeyen sahâbe kavlinin delil olamayacağını sükût-i icmânın delil olmamasıyla açıklamaktadır. bk Ebû’l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, ed. Abdurrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.), 4/155.

⁸ bk. Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed et-Tûsî(v.505) Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usul*, thk. Muhammed Abdü’s-Salam Abdü’s-Şâfiî (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1413), 170-171.

muvafık düşmektedir. Bununla beraber Râzî'nin, bu konuda pek çok görüşün olduğunu ifade etmiş olması, konunun muhtelifün fih olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁹

İmam Şâfiî'nin cedîd döneminde sahâbî kavlini delil olarak görmediği görüşünde olan Şâfiî usulcülerden biri de el-Âmidî (ö. 371/981)'dir. İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlini delil kabul etmediğini belirten Âmidî'nin kendisi de mutlak olarak tâbiûn ya da onlardan sonra gelen müctehidlerin sahâbeyi taklid etmesinin doğru olmadığı görüşündedir. Ona göre ancak âlim olmayan insanlar, sahâbeyi taklid edebilir.¹⁰

Hanefî usulcülerden Serahsî de İmam Şâfiî'nin kavli kadîm döneminde hocası İmam Mâlik gibi sahâbî kavlini kıyastan önce aldığını, ancak cedîd dönemde bu görüşünü terk ederek bir iki sahâbenin görüşünü kıyastan sonra almaya başladığını ifade etmektedir.¹¹

Mehmet Aziz Yaşar, mütekaddimîn dönemi Şâfiî usulcüler ile bazı müteahhirîn dönem usulcülerin bu görüşü benimsemelerindeki en büyük etkinin, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî'ye (ö. 478/1085) ait olduğunu belirtir. Yaşar, buna delil olarak sonraki usulcülerin ekserinin görüşlerini Bâkılânî ve Cüveynî'yi referans alarak açıklamış olmalarını gösterir.¹²

İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlini delil olarak görmediğine delil olarak ileri sürülen gerekçelerden biri; onun, kimi mesellerde sahâbe görüşüne muhalefet etmiş olmasıdır. Kanaatimize göre onun sahabe görüşlerine kimi zaman muhalefet etmiş olması, zannedildiği gibi sahâbe görüşünü delil olarak görmediğine delil oluşturmaz.¹³ Çünkü İmam Şâfiî'nin sahâbî kavline muhalefet etmesinin sebebi, çoğu kez sahâbî kavlinin daha güçlü bir delille çelişmesinden kaynaklandığı durumlarda söz konusu olmaktadır. Doğal olarak İmam Şâfiî, bu durumda sahâbî kavlini bırakarak daha güçlü delille amel eder.¹⁴ Nitekim onun sahabe görüşleriyle ilgili muhaliflerine yaptığı temel eleştirinin altında, hadise muhalif sahâbe görüşlerini almaları ya da haber-i vâhidin sübûtu için sahâbe uygulamasına uygunluğunu şart koşmalarının yattığını görmekteyiz. Bu konuyu makalemizin ilerleyen kısımlarında detaylı bir şekilde işleyeceğiz.

İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlini delil almadığı şeklindeki görüşleri doğru bulmayan Candan, İmam Şâfiî'nin ihtilâflı sahâbî görüşlerinin olması durumunda bile hadise en uygun olan görüşü benimsediğini; kişisel görüş beyan edenlere karşı temkinli davrandığını ifade etmektedir.¹⁵

Nahravî, kavli-i cedîd dönemde İmam Şâfiî'nin sahâbe kavline dayandığı bir görüşü başka delillerle desteklemiş olmasının, onun sahâbî kavlini müstakil bir delil olarak görmediği anlamına gelmeyeceğini belirtir. Ona göre eskiden beri âlimlerin başka delillere başvurmaları, dayandıkları delili müstakil bir delil olarak görmediklerine yorumlamıştır. İmam Şâfiî'nin belki görüşünü desteklemek için onu yardımcı bir unsur mesabesinde kabul ettiği iddiasını

⁹ bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Huseyn Faḥreddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, ed. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Riyâd: Mü'essesetü'r-Risâle, 1997), 6/129-136.

¹⁰ Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm*, 4/156.

¹¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, ed. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 2/106.

¹² Mehmet Aziz Yaşar, "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansımaları", *Turkish Studies (Elektronik)* 13/17 (2018), 361-362.

¹³ İstemî, *Bir Hadis Usûlü Kaynağı Olarak er-Risâle*, 137; a.mlf. Fuat İstemî, "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)", *Şarkiyat* 8/2 (30 Kasım 2016), 650.

¹⁴ Ahmed Abdusselam Nehravî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebi'l-kadîm ve'l-cedîd* (Mısır, 1988), 427.

¹⁵ Abdurrahman Candan, *İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'i* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018), 49.

ise doğru bulmamaktadır. Ona göre eskiden beri âlimlerin başka delillere başvurmaları, dayandıkları delili müstakil bir delil olarak görmediklerine yorulmamıştır.¹⁶

Konuya dair detaylı bir çalışma yapan Taha Nas, İmam Şâfiî'nin sahâbî kavliyle ilgili görüşlerinin kavli-i cedîd döneminde değişmediğini ifade etmektedir.¹⁷ İmam Şâfiî üzerinde araştırmalarda bulunan Muhittin Özdemir de İmam Şâfiî'nin muhalifleriyle girdiği münazaralarda sürekli sahâbî kavlini delil olarak getirmiş olmasından hareketle, onun (İmam Şâfiî) sahâbî kavlini şer'î bir delil olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.¹⁸

İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd dönemleri arasındaki değişimin usulüne yansımalarını konu edinen bir çalışma yapan Mehmet Aziz Yaşar, İmam Şâfiî'nin cedîd dönemde sahâbî kavlini şer'î bir delil olarak almaya devam ettiğini, ancak bu dönemde konuya daha titiz ve ihtiyatlı yaklaştığını belirtmektedir.¹⁹

İmam Şâfiî, muhalifi bilinmemekle beraber sahâbîler arasında meşhur derecesine de çıkmayan sahâbî kavliyle ilgili üç durumdan söz eder. Ona göre bu tür sahâbî kavli kimi zaman âlimler tarafından kabul görmüş, kimi zaman kabul görmemiş ve kimi zaman ise âlimler arasında kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilâflar cereyan etmiştir. Muarızının bu durumda kendisinin ne yapacağını ısrarla sormasına karşın, İmam Şâfiî, Kitab, Sünnet ve icmâdan söz konusu meseleye dair bir şey bulmaması veya aynı illeti taşıdığından dolayı kıyas yapabilecek bir durumun olmaması halinde tek kalmış sahâbînin kavlini kabul edeceğini ifade eder.²⁰

İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolüne mensup bir muarızıyla girmiş olduğu bir münazarada sünnetten ve sahâbî kavlinden delil getirmesine rağmen muhalifinin tatmin olmayıp farklı sorular sormaya devam etmesine kızar ve söz konusu meselede Hz. Peygamber ve sahâbeden geldiği sâbit olan rivâyetler olduğu halde soru sormasının mantıklı olmadığını belirtir. Hatta İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'den bir rivâyetin olmaması durumunda da kişisel re'yleriyle bu meselede söz söyleyemeyeceklerini ifade etmiştir.²¹

İhtilâflı olan sahâbî kavlinin kabul veya tercihinde ise İmam Şâfiî, birbirine muhâlif olan haber-i vâhidler arasında tercihte bulunurken takip ettiği yola benzer bir metot izlemektedir. Şöyle ki; öncelikle sahâbelerden birisinin görüşüne dair Kitab, sünnet, icmâ veya kıyastan destekleyici bir delil araştırır. Birisi hakkında bu yönde bir delil bulursa onu alır. Fakat bu yönde bir delil bulamazsa Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali gibi sahâbenin önde gelenlerinin görüşlerini tercih eder. Onun sahâbe arasından tercihinin halifelerden yana kullanmasının sebebi, onları ilim ve rivâyet sahibi olarak görmesi ve halifelik yapmış olmaları hasebiyledir. Çünkü bu şekilde sözleri insanlar arasında yayılmakta ve meşhur derecesine çıkmaktadır. Söz konusu imam ve fetva verecek derecede fıkıh bilgisine sahip müftülerin de ihtilaf edebileceklerinin/ettiklerinin farkında olan İmam Şâfiî, bu durumda hangisinin görüşünün doğru olduğunu gösteren delile başvurur ve herhangi bir

¹⁶ Nehravî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebi'l-kadîm ve'l-cedîd*, 427.

¹⁷ Taha Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi* 1/1 (01 Mart 2014), 191.

¹⁸ Muhittin Özdemir, *İmam Şâfiî'nin İslâm Hukuk Kaynaklarından İstihsâna Yaklaşımı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 97.

¹⁹ Yaşar, "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansımaları", 364.

²⁰ Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetu'l-Mustafa el-Halebî, 1938), 598.

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/659.

delil bulamazsa çoğunluğun görüşünü; eşitlik olması halindeyse kendisine göre kaynağı en sağlam olan görüşü esas alır.²²

Örneğin İmam Şâfiî, sahâbîler arasında ihtilâflı meselelerden olan ihramlıyken bir hayvanı birlikte öldüren iki kişinin bir mi yoksa iki hayvan mı kurban vermeleri gerektiği meselesinde, Hz. Ömer ve Abdurrahmân b. Avf'ın bir tane verilmesi gerektiği yönündeki görüşlerini Kur'ân'a²³ daha muvafık gördüğünden onu tercih etmiştir.²⁴

İmam Şâfiî'nin usûlen benimsediği prensipleri fûrûa dair eserlerinde uyguladığını görmekteyiz. Nitekim *el-Ümm* adlı eserinde eğer Kitap'taki lafız birden çok manaya muhtemel ise, lafzın sünnetten hangi manaya delâlet ettiğine işaret de bulunmuyorsa, sahâbenin görüşüne itimat edilmesi gerektiğini, çünkü sahâbenin Kitab'ın manalarına bizden daha vakıf olduğunu belirtir. Yine bu minvalde sahâbenin ihtilaf etmesi halinde sözü Kur'an'ın zahirine muvafık olanın görüşünün esas alınması gerektiğini belirtmektedir.²⁵

İmam Şâfiî'nin ihtilâflı sahâbî görüşlerinden birisini tercih ederken dikkate aldığı diğer bir hususun görüşü savunan sahâbe sayısı olduğunu belirtmiştik. Ona göre sahâbenin muhalefet ettiği bir meselede daha fazla sayıda sahabe tarafından benimsenen görüş tercih edilmelidir.²⁶ Örneğin, Abdullah b. Ömer'in, "Çenenin üzeri baş sayılır ve ihramlı kişi başını örtmez" sözünü esas alıp, "ihramlının yüzünü kapatmasının mekruh olacağını" savunan muhaliflerine (İmam Mâlik) karşı, Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit ve Mervân'ın bunun aksine görüşte olduğunu ve bunların sayıca daha çok kişi olması hasebiyle görüşlerinin kabule değer olduğunu belirtir.²⁷

İmam Şâfiî'nin kavli-i cedîd dönemine ait eserlerine – ki kavli-i kadîm döneminde yazmış olduğu eserler bize ulaşmış değildir- baktığımızda onun kavli-i cedîd döneminde de sahâbî kavlini kabul ettiğini, sahâbî kavline dayanarak hüküm verdiğini gördüğümüzden onun söz konusu dönemler arasındaki görüşlerinin değişmediğini düşünmekteyiz.

2. İmam Şâfiî'ye Göre Sahâbî kavlinin Şer'î Deliller Arasındaki Konumu

Kuşkusuz diğer müctehid imamlar gibi İmam Şâfiî de şer'î delillerin ilk iki sırasını Kitap ve Sünnet'e vermektedir. Her ne kadar onun üçüncü sırada zaman zaman sahâbî kavlini icmâdan önce²⁸ gelecek şekilde konumlandığı görülmekteyse de bu, onun sahâb-i kavlini üçüncü delil olarak aldığı anlamına gelmez. Çünkü hem ekseriyetle dayandığı delilleri serdederken hem de muhaliflerinin görüşlerinin herhangi bir delile dayanmadığını ifade etme

²² Şâfiî, *er-Risâle*, 597-598; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ* (Kuveyt: Dâru'l Hulefâi li'l-kitâbi'l-İslâmi, 1404), 109-111.

²³ "Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ'be'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle kefarettir yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah, geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa, Allah ondan intikam alır. Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir." (Mâide, 95).

²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/672.

²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/55.

²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/59.

²⁷ İmam Şâfiî'nin bu görüşün muteber olduğuna dair diğer bir delili sünnete uygun olmasıdır. Geniş bilgi için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/674-675.

²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/72, 5/32.

noktasında delillerin sıralamasını verirken çoğunlukla icmâyı sahâbî kavline takdim ettiği görülmektedir.²⁹

Asıl ihtilaf dördüncü sıraya hangi delili koyduğu ile ilgilidir. Buradaki ihtilaf sahâbî kavli ile kıyastan hangisinin önce olduğuna dairdir. Çünkü İmam Şâfiî'nin kimi zaman sahâbî kavlini kimi zaman ise kıyası öncelediğini görmekteyiz. Örneğin, “İhtilâfü'l-Mâlik ve's-Şâfiî” adlı eserinde sahâbî kavlini kıyastan önce olacak şekilde vermekte ve hükmün buna göre verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu sıralamayı şu şekilde verir:³⁰

- 1- Kitap ve sıhhati sabit olan sünnet.
- 2- Kitap ve sünnette bulunmayan bir hususta icmâ.
- 3- Hz. Peygamber'in ashâbının muhalifi bulunmayan/bilinmeyen sözleri.
- 4- Sahâbe arasında ihtilâflı olan kaviller.
- 5- Bu tabakalardan birisine yapılan kıyas.

İmam Şâfiî, *er-Risâle*'de ise sahâbî kavliyle ihticâta bulunulması için sırasıyla şer'î delillerden Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan bir delilin bulunmamasını ve sahâbî kavlinin uygun olduğuna dair kıyastan ayrıca bir delâletin olmasını gerekli görmektedir.³¹

İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'de şer'î delilleri ele alış sırası, bize onun şer'î deliller içerisinde sahâbî kavline verdiği yeri göstermesi bakımında önemli bir ipucu vermektedir. Sırasıyla Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve ardından sahâbî kavlini konu edindiğini görmekteyiz.³² İmam Şâfiî'nin buradaki sıralamasından sahâbî kavlini kıyastan sonraya konumlandığı anlaşılmaktadır.

Ancak İmam Şâfiî'nin burada sahâbî kavlini kıyastan sonra zikretmesinin bütün sahâbî kavilleri için olmadığını ifade etmek gerekir. Sahâbî kavlinin kıyastan sonraya bırakılması, başka bir sahâbeden muvafık veya muhâlif görüş bulunmayan durumlar için geçerlidir. Kıyas ile bilinmeyecek konular ile yaygınlık kazanıp muhâlifi bilinmeyen sahâbe kavillerinde ise, sahâbî kavli esas alınır.³³

3. Irak Hanefî Ekolüne Göre Sahâbî Kavli ve Hücciyeti

Re'y ile bilinmesi mümkün olmayan konularda sahâbî kavlinin şer'î bir delil oluşunda ve bunun kıyastan önce gelip kıyasla terk edilmeyeceğinde Hanefî usulcüler arasında ihtilaf yoktur. Aynı şekilde fakih ve müctehid sahâbenin -kıyasa muvafık veya muhâlif olsun-kavillerinin de hüccet kabul edilmesi konusunda ihtilâf yoktur. Irak Hanefî ekolünün görüşlerine itimat ettiği sahâbîler; başta dört halife,³⁴ Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Mu'az b. Cebel (ö. 17/638), Ebu Musa el-Eş'ari (ö. 42/662-63) ve Hz. Aişe (ö. 58/678)'dir.³⁵

Hanefîlere göre ashâb, bir konu hakkında direk Hz. Peygamber'den rivâyette bulunmak suretiyle hüküm verdikleri gibi, kendileri ictihadda bulunmak suretiyle re'yleriyle

²⁹ eş-Şâfiî, *el-Umm*, 1/299, 5/146, 6/217.

³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/764, 3/601.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 598.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

³³ Nas, “İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, 192.

³⁴ Dört halife: Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali'dir

³⁵ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/105-110.

de hüküm verebilmekteydi. Onlara göre haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesi gibi sahâbî kavli de kıyasa takdim edilmelidir. Hanefîlere göre şayet sahâbe kendi re'yi ile hüküm vermiş olsa ve bu hüküm kendi görüşlerine de muhâlif bulunsa yine de tercih edilmesi gerekir. Çünkü onlar Resûlullah'ı ve onun takip ettiği yolu daha iyi bilmekle hüküm istinbâtında onlardan öndeydiler. Bu noktada âlim olmayan bir insanın kendi görüşünü bırakıp müctehidi taklid etmesi nasıl bir gereklilikse aynı şekilde fukahânın da kendi görüşünü bırakıp sahâbenin görüşüyle amel etmesi bir zorunluluktur.³⁶

Hanefî âlimlerden el-Kerhî, (ö. 340/952) mezhepte kabul gören bu yaklaşımı doğru bulmaz. Ona göre bir meselede Kitab, Sünnet ve icmâdan bir delil yoksa gidilecek tek yol ictihaddır ve nitekim meşhur "Muâz hadisi" bunu göstermektedir. Kerhî, özellikle Hanefî âlimlerden Ebû Yûsuf'un pek çok meselede "kıyas böyledir, ama rivâyet/hadis (eser) olduğu için onu terk ediyorum" şeklinde kıyasla çelişen sahâbî kavline dayanarak ihticâta bulunmasını doğru bulmaz ve sahâbî kavliyle kişisel re'yin terk edilmeyeceğini düşünür.³⁷ Kerhî, sahâbenin kendi aralarındaki muhalefetlerini buna delil getirmektedir. Ona göre şayet sahâbî kavli şer'î bir delil olsaydı, o zaman sahâbenin de birbirlerine muhalefet etmemesi gerekirdi.³⁸

Görüldüğü üzere Hanefîlerde bazı istisnalar olsa da ağırlıklı kabul gören görüş, sahâbî kavlinin bütün çeşitleriyle ve bütün konularda bir şer'î delil olarak kabul edilmesi gerektiği yönündedir. Tarafların konu hakkındaki görüşlerini verdikten sonra şimdi asıl konumuz olan İmam Şâfiî'nin Irak Hanefî ekolüne yapmış olduğu eleştirilere geçiyoruz.

4. İmam Şâfiî'nin Sahâbî kavli Çerçevesinde Irak Hanefî Ekolüne Yaptığı Eleştiriler

İmam Şâfiî'nin sahâbî kavli çerçevesinde Irak Hanefî ekolüne yapmış olduğu eleştirileri üç başlık altında vermemiz mümkündür. Birincisi, çeşitli nedenlerle onların sahâbî kavlini terk etmeleri dolayısıyla gerçekleşen ihtilâf ve buna yönelik yaptığı eleştiriler. İkincisi, haber-i vâhidi sahâbî kavli dolayısıyla terk etmeleri nedeniyle yaptığı eleştiriler. Üçüncüsü de ihtilâflı sahâbî kavlinin tercihinde gerçekleşen ihtilâflara yaptığı eleştirilerdir. Şimdi bunları sırasıyla açıkladıktan sonra her birine dair ihtilâfın cereyan ettiği meseleleri örnek vermekle izaha çalışacağız.

4.1. Sahâbî kavline Muhâlefet Etmeleri

İmam Şâfiî, ihtilafsız sahâbî kavli diğer bir ifadeyle hakkında ihtilafın vâki olduğu bilinmeyen sahâbî kavlinin kişisel görüş ve kanaatlerle terk edilmemesi gerektiği görüşündedir. Bu şekildeki sahâbî kavline muhalefet eden hem Irak Hanefî ekolünü hem de İmam Mâlik ve taraftarlarını eleştirmektedir.³⁹

İmam Şâfiî'nin Irak Hanefî ekolüne yönelttiği eleştirilerin temelinde onların, benimsedikleri usûle aykırı davranmaları olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki; Irak Hanefî ekolüne göre kendisiyle eşit kuvvette başka sahâbî kavli olmadıkça bir sahâbî kavi terk edilemez. Eşit kuvvette başka bir sahâbî kavlinin bulunması durumunda yine sahâbî kavli terkedilemez. Sahâbenin farklı görüşleri arasında tercihte bulunur. İmam Şâfiî, onların pek

³⁶ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/108.

³⁷ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/105-107.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, ed. Uceyl Câmî en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/361-364; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/105.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/642.

çok meselede bu usûle muhalefet ettiklerini ve muhalifi bilinmeyen sahâbî kavlini dahi terk ettiklerini belirtir.⁴⁰

İmam Şâfiî'nin, Irak Hanefî ekolüne eleştiriler yöneltmesinin temelinde yatan sebeplerden bir diğeri ise, kıyasa aykırı düşen kimi sahâbî kavlini terk etmeleridir. İmam Şâfiî'nin bir konuda sahâbenin görüş ayrılığına düşmeleri halinde kıyasın desteklediği tarafın görüşünü esas alması,⁴¹ sahâbî kavliyle desteklenmiş kıyası, salt/mücerret kıyasa takdim ettiğini göstermektedir. Çünkü şayet sahâbî kavlini öncelemeseydi, söz konusu meselede kıyasa dayanarak hüküm verdiğini belirtir ve sahâbî kavlinden söz etmezdi.

Bu noktada İmam Şâfiî'nin kıyasa dayandığı ve sahâbî kavliyle de görüşünü desteklediği yönünde bir itiraz gelebilir. Fakat bu itirazın doğru olmayacağı kanısındayız. Çünkü İmam Şâfiî, öncelikle delilini sahâbî kavlinden getirir, ardından bunun kıyasa da uygun olduğunu belirtir. Onun ek olarak kıyasa başvurma gereği duymasının sebebi, ihtilafli sahâbe görüşünün olduğu meselelerde tercihinin doğruluğunu, görüşünü ihtilafli olmayan sahâbî kavline dayandırdığı meselelerde ise; (görüşünün) doğruluğunu savunmak veya ispatlamak istemesinden kaynaklandığı kanısındayız

İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolünün kendi görüşlerine muvafık sahâbî kavlini delil alıp kıyası terk ettiği halde, sahâbî kavlinin kendi görüşlerine muhâlif olduğunda ise sahâbe görüşlerini bırakıp kıyasa başvurularının çelişki olduğu gerekçesiyle onları eleştirmektedir.⁴² Örneğin Irak Hanefî ekolüne mensup biriyle girmiş olduğu bir münazarada ona şu eleştirilerde bulunmaktadır:

"İbn Abbas'a uyarak 'satılan bir şeyin elde edilmeden satın alınması câiz değildir' diyorsun. Bunu sana karşı olanlara bir delil olarak rivâyet ediyorsun. Yeter ki İbn Abbas'ın sözü seni desteklesin. Sonra Hz. Ali'den, Hz. Ömer'in görüşüne muhâlif kadın hakkındaki sözünü rivâyet ediyorsun ve onu delil olarak kabul ediyorsun. Çünkü bunda sana muhâlif olanlara karşı bir delil buluyorsun. Sonra sözleri ve uygulamaları birbirine uygun olduğu halde Hz. Ömer'i, Hz. Ali'yi, Cabir'i, Ebu Zer'i ve Hz. Peygamber'in birçok ashâbını bir kenara bırakıp, sözlerine muhâlefet edip kıyasa başvuruyorsun."⁴³

İmam Şâfiî'nin itirazlarından anlaşıldığı gibi o, Irak Hanefî ekolünün sahâbî görüşünü kendi görüşlerini destekleme noktasında delil ittihaz edip, görüşleriyle muhalefet etmesi durumunda terk etmelerini açık bir şekilde eleştirmektedir.

Hanefî âlimlerinden Debûsî "*Te'sîsü'n-nazar*"⁴⁴ adlı eserinde kendi görüşlerinin, başka bir sahâbenin kendisine muhalefet etmediği sürece sahâbî kavline muhalefet edilmeyeceği ve bunun kıyasa da takdim edilmesi gerektiği yönünde olduğunu belirtir. Çünkü sahâbenin kıyasa muhalif bir görüşü kendi re'yi ile söylemesi mümkün değildir. Belki sahâbe Hz. Peygamber'den duyduğu bir habere dayanarak bu görüşü ifade etmiştir.⁴⁵ Debûsî, İmam Şâfiî'nin kendilerinden farklı düşündüğünü şu sözlerle ifade eder: "İmâmü'l-Kureyşî Ebû

⁴⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 8/440, 441, 463, 488-489.

⁴¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/160.

⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, 2/659.

⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/659.

⁴⁴ Debûsî, hilâf ilminin kurucusu ve bu ilimde en çok öne çıkan kimse olarak bilinmektedir. Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ.*, thk. eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvut (Lübnan: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 17/521.

⁴⁵ Ebû Zeyd Abdillâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuku düşüncesinin temellendirilmesi* (*Te'sîsü'n-nazar*), çev. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 200.

Abdullah eş-Şâfiî'ye göre kıyas, sahâbî sözüne tercih edilir. Çünkü İmam Şâfiî, sahâbenin taklit edilmesini ve onun görüşüne bağlı kalınmasını uygun görmez."⁴⁶

Debûsî, bu görüşünü desteklemek için yedi meseleyi delil olarak sunar. Ancak bu konu üzerine bir çalışma yapan Cemil Liv'e göre, söz konusu meselelerden sadece ikisinde İmam Şâfiî sahâbe sözünü kıyas dolayısıyla terk etmiş. Geriye kalan meselelerde zannedildiği gibi kıyas nedeniyle sahâbî kavlini terk etmemiş; nassa dayanarak hüküm vermiştir.⁴⁷

Konunun anlaşılması için birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

1- İmam Şâfiî kitap, eser ve icmâya dayanarak; muhâleanın⁴⁸ talâk değil fesih olduğunu ve dolayısıyla, iddet döneminde kocanın ne dönme hakkının ne de boşama yetkisinin olduğunu belirtmektedir. Bu hususta kendisine muhâlefet eden Irak Hanefî ekolünün, muhâleayı talâk olarak değerlendirip iddet döneminde yapılacak talâkın kadın için bağlayıcı olduğunu savunmalarını,⁴⁹ sahâbeden İbn Abbas ve İbn Zübeyir'e muhalefet olarak değerlendirmektedir. Nitekim bu sahâbîlerden nakledildiğine göre; muhâlea ile gerçekleşen bir boşama, kocanın kadın hakkındaki talâkının لازم olmadığı bir boşamadır. Çünkü bu şekildeki boşamada koca, sahip olmadığını boşamış olmaktadır.⁵⁰

2- İmam Şâfiî, sünnet, sahabe kavli ve kıyasa dayanarak denizde ölü ya da diri olarak çıkan hayvanların helal olduğuna hükmetmiştir. Kendisine muhalefet edip sahile ölü olarak vuran deniz hayvanının helal, ölmüş olarak su yüzeyine çıkanların ise mekruh olduğuna hükmeden Irak Hanefî ekolüne⁵¹ eleştiriler yöneltir. İmam Şâfiî, bir hadise veya sahâbenin uygulamasına dayanarak bu hükme gitmiş olmaları halinde Irak Hanefî ekolünü takdir edeceğini, fakat (bu şekilde bir ayrıma gitmelerinde) bir delile dayanmadıklarını belirtir.⁵²

3- İmam Şâfiî, Hz. Ömer ile Hz. Osman'dan gelen görüşlere dayanarak kocası mefkûd (kayıp) olan kadının dört yıl geçtikten sonra kocasından bir haber alamaması durumunda bu kadının iddet olarak dört yıl on gün bekleyeceğini ve bu sürenin bitiminde boşanmış olacağına hükmeder. Bu konuda kendisine muhalefet eden Irak Hanefî ekolünün bu sahâbîlerin görüşlerine muhalefet etmesini doğru bulmaz. Irak Hanefî ekolünün bu görüşü savunanları ayıplamalarını da anlamsız bulur.⁵³

4- İmam Şâfiî sahâbe ve tâbiûn uygulamalarına dayanarak harem bölgesinde bir güvercini vuran kimsenin bir (شاة) koyun ceza olarak vermesi gerektiğini belirtir. Bu konuda kendisine muhalefet eden Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a karşı çıkmaktadır. Ona göre Irak Hanefî

⁴⁶ Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuku düşüncesinin temellendirilmesi (Te'sîsü'n-nazar)*, 200.

⁴⁷ bk. Cemil Liv, "Debûsî'nin İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavlini Terk Edip Kıyasla Amel Ettiğini İddia Ettiği Meseleler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 674-689.

⁴⁸ Muhâlea, hul' kökünden türeyen bir sözcüktür. Hul' sözlükte, "elbiseyi çıkarmak, soyunmak; ayırmak" gibi anlamlara gelmektedir. Fıkhî bir terim olarak ise kadının belli bir bedel karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme "muhâlea" adı verilir. Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/234.

⁴⁹ Hanefilere göre de kocanın bir daha dönme hakkı yoktur. Çünkü onlara göre bu şekildeki boşama bâin talâk olarak gerçekleşmektedir. bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/457.

⁵⁰ İmam Şâfiî, onların bu meselede dayanmakta oldukları bir rivayetten söz ettiklerini ancak bu rivayetin, kendisiyle ihticâca bulunulacak derecede sağlam olmadığını belirtmektedir. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 6/296-297.

⁵¹ Onlara göre bu şekildeki bir balığın eti yenmez. Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, ed. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazım, 2012), 7/370.

⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, 3/597-599.

⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/154-155.

ekolünün vermiş olduğu hükümlerle, "Resûlullah'ın hiçbir ashâbına ihtilaf etmedikleri" iddialarının gerçeği yansıtmadığını göstermiş olmaktadır. Çünkü bu meselede dört sahâbeye- Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Abbâs ve İbn Ömer- ihtilaf etmiş bulunmaktadır.⁵⁴

5- Bu hususta verebileceğimiz diğer bir örnek de dede ile kardeşler beraber mirastan pay sahibi olup olamayacağı meselesine dairdir. İmam Şâfiî, bu meselede Zeyd b. Sâbit, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile beraber pek çok sahâbenin ve farklı bölgelerdeki pek çok fukahânın, dede ile beraber kardeşlere de pay vermelerine dayanarak dedenin kardeşi hacb⁵⁵ etmeyeceğine hükmeder. Bu meselede Hz. Ebû Bekir, Hz. Âişe, İbn Abbas, Abdullah b. Utbe ve Abdullah b. Zübeyr gibi sahâbilerin görüşlerini esas alarak kendisine muhalif görüş belirtip, "dedenin baba gibi olduğunu ve kardeşleri mirastan mahrum bırakacağına" hükmeden bir kısım Irak Hanefî ekolü mensubu⁵⁶ muhaliflerinin görüşlerini⁵⁷ ise isabetli bulmaz.⁵⁸ Irak ekolünden İmam Ebû Hanîfe'nin meşhur iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre dede bu durumda babadan farklı olup ölenin kardeşlerinin mirasçılığını düşüremez.⁵⁹

İmam Şâfiî, anne bir kardeşlerin dede ile hacb edilmesine rağmen, anne baba bir ya da baba bir kardeşlerin hacb edilmemesinin sebebini soran muhalifine, kıyasa istinaden anne bir kardeşleri hacb etmediğini, bu hususta habere dayandığını belirtir. Görüldüğü gibi İmam Şâfiî, sahâbî kavline kıyasla muhalefet edilmesini doğru bulmadığından, dedenin baba gibi ana baba bir ya da baba bir kardeşleri hacr etmeyeceğini belirtir. Ona göre ancak sahâbî kavline muhâlif bir haberin olması durumunda sahâbî kavli terk edilebilir.⁶⁰

6- İmam Şâfiî hadislerle ve sahâbeden gelen uygulamalara dayanarak namazda dua okunmasının, namazı bozmayacağına hükmeder. Irak Hanefî ekolünün bunu caiz görmeyişlerini ise doğru bulmaz. Çünkü, Hz. Ali (r.a.) rükûda, iki secde arasında ve kunut duasında hem genel hem de özel kimselere dua/bedduada bulunmuştur. Ona göre namazda dua okumak, Hz. Peygamber'in sünnetine de uygun düşmektedir.⁶¹ İmam Şâfiî'nin Irak Hanefî ekolü mensuplarının Hz. Ali'ye muhalefet ettiğini ifade ettiği diğer iki mesele ise şunlardır:

- Hz. Ali (r.a.)'ın imamın arkasında namaz kılan kimsenin imamın okuduğunu okumasını istemesine rağmen Irak Hanefî ekolünün bunu gerekli görmemesi.⁶²

- Namaza başlarken Hz. Ali "Veccehtü" duasını okuduğu halde Irak Hanefî ekolünün ona muhalefet edip "Sübhanek" duasını okuması.⁶³

⁵⁴ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/345.

⁵⁵ Başka varis bulunması sebebiyle, bir şahsı tamamen veya kısmen mirastan mahrum bırakmaktır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 164.

⁵⁶ Bu görüş, Irak Hanefî ekolü arasında ihtilaflı olan görüşlerdendir. Ebû Hanîfe dedeyi babaya kıyas etmekteyken İbn Ebî Leylâ ise kardeşlerin dede ile beraber mirastan pay alacağı görüşünü savunmaktadır. Şâfiî, *el-Üm*, 8/296-297.

⁵⁷ Hanefîlerin görüş ve delilleri için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/95-100.

⁵⁸ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/173-177.

⁵⁹ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 5/586; Süleyman Uludağ, "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/75.

⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/176, 8/297.

⁶¹ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/399-400.

⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, 8/401.

⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/403-404.

İmam Şâfiî bu minvalde İmam Mâlik ve Mâlikîlere de eleştiriler yöneltmektedir. Örneğin, başka bir sahâbenin sözüne dayanmadan Hz. Ömer'in sözünü terk etmelerini eleştirirken "Hz. Ömer'in sözünü başka bir sahâbeye uyma amacı olmaksızın nasıl oluyor da terk ediyorsunuz?" diye serzenişte bulunarak sahâbî kavlinin, ancak muhâlif başka sahâbî kavliyle terk edilebileceğini ifade etmektedir. İmam Şâfiî ile Mâlikîler arasında bu meseleden mütevellit pek çok ihtilafın cereyan ettiği fikhî mesele vardır. Onlara yaptığı eleştiriler asıl konumuz olmadığından bunların üzerinde fazla durmayacağız.⁶⁴ Ancak konunun anlaşılması için üç örnek vermekle yetineceğiz.

1- Kur'an okumakla tedavi meselesinde İmam Şâfiî, Hz. Ebû Bekir'den Kur'an tilâveti ile tedavinin mümkün olduğuna dair gelen bir uygulamaya dayanarak Kur'an ile tedavinin yapılabileceğine hükmederken kendisine muhalefet eden Mâlikîler'i eleştirmektedir. İmam Şâfiî, Hz. Ebû Bekir'den gelen görüşe başka sahâbeden muhâlif bir görüşün gelmemesine rağmen Mâlikîlerin ona muhâlefet etmesini eleştirir.⁶⁵

2- Köprücük kemiği ve kaburga kemiğinin diyeti meselesinde ise İmam Şâfiî, Hz. Ömer'in, azı dişi, köprücük kemiği ve kaburga kemiği için diyet gerekli görüp bunlar için bir deve diyete hükmetmiş olmasına dayanarak⁶⁶ aynı hükmü vermiş ve buna muhalefet eden Mâlikîleri⁶⁷ eleştirmiştir. Ona göre bu meselede hiçbir sahâbî Hz. Ömer'e muhalefet etmemiştir. Dolayısıyla bu konuda ona (Hz. Ömer) muhalefet edip kişisel kanaatlerle hüküm vermek doğru değildir.⁶⁸

3- İmam Malik, Hz. Ömer'in bir ordu komutanına şöyle bir mektup yazdığını rivayet etmektedir: "Haber verildiğine göre sizden bazıları güçlü bir komutanı takip ediyor ve adam dağa çıkıp sıkışınca onu öldürmüyor. Daha sonra onlardan bir adama "korkma" diyor. Adamı yakalayınca da öldürüyor. Vallahi! Bunu yapanı yakalarsam boynunu vururum." İmam Mâlik, "Bu konuda icmâ oluşmadığı" gerekçesiyle düşmanı öldüren kişinin öldürülemezliğine hükmetmekle bu rivayetle amel etmemiştir. İmam Şâfiî, İmam Mâlik'in rivayet ettiği bu kaville amel etmeyişinin gerekçesini (üzerinde icmâ olan uygulama bu şekilde değildir) kabul etmez. Bu tür konularda icmânın oluşamayacağını ve sahâbî görüşüne uymak için icmânın şart koşulamayacağını belirtmektedir. İmam Şâfiî, bu konuda Hz. Ömer'in uygulamasına sahâbîlerin muhâlefet etmemiş olmasını yeterli görmektedir.⁶⁹

4.2. Haber-i Vâhîde Muhâlif Sahâbî kavliyle Amel Etmeleriyle İlgili Eleştiriler

İmam Şâfiî, sahâbî kavlinin hadise uygun olması ve onu desteklemesi halinde bir anlam ifade edeceğini; hadise muhalif olması durumundaysa hadisle amel edileceğini ve sahâbî kavlinin terk edileceğini ifade eder.⁷⁰

İmam Şâfiî, sahâbenin de de sünnetleri bilmemesinin mümkün olduğu kanaatindedir. Ona göre eğer sahâbe bir sünnete aykırı hüküm vermişse büyük ihtimal o sünnete vakıf

⁶⁴ İmam Malik ve Mâlikîlerin sahâbî kavline yaklaşımı için bk. Recep Özdemir, "İmâm Mâlik'in Metodolojisinde Sahâbî Kavlinin Delil Değeri", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 203-225.

⁶⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/631.

⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/650.

⁶⁷ Hanefiler de bu konuda diyetin gerekeceği görüşündedirler. bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/498; Serahsî Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rifet, ts.), 16/146.

⁶⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/651-652.

⁶⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/673.

⁷⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/447.

olmamasındandır.⁷¹ İmam Şâfiî, bu konu ile ilgili eserlerinde pek çok örnek zikretmektedir. Özellikle İmam Mâlik ve Irak Hanefî ekolüne karşı hadisi savunmak amacıyla, hadisin olması halinde -isterse âhâd haber ile gelmiş olsun- sahâbî görüşüne takdim edileceğini ve sahâbenin uygulamasının da bu yönde olduğunu ifade eder.⁷² Buna dair şu iki örneği verebiliriz:

- 1- Hz. Ömer önce diyetin âkileye⁷³ ödenmesi gerektiğine ve bir kadının kocasının diyetine vâris olamayacağına hükmetmiştir. Ancak daha sonra Dehâk b. Süfyân'ın, Resûlullah'ın kendisine Eşyem ed-Dıbâbînin karısını, kocasının diyetine varis kıldığını haber vermesi üzerine Hz. Ömer görüşünden vazgeçerek hadisle hükmetmiştir.⁷⁴
- 2- Yine Hz. Ömer, cenin ile ilgili Resûlullah'ın hükmünü bilen birini aramış, Haml b. Mâlik de ona Resûlullah'ın bu konuda gurre⁷⁵ ile hükmettiğini söylemesi üzerine Hz. Ömer "Neredeyse bu konuda kendi reyimizle hükmedecektik" ya da "Bunu duymasaydık başka bir şeye hükmedecektik" demek suretiyle hadisle amel edilmesi gerektiğini göstermiştir.⁷⁶

Her ne kadar Irak Hanefî ekolü kurucusu olarak kabul edilen Ebu Hanîfe'nin eserlerinde sahâbe görüş ve uygulamalarını sünnet olarak değerlendirdiği tespit edilememişse de öğrencileri Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in sahâbe uygulama ve görüşlerini de sünnet kapsamında değerlendirdikleri bilinmektedir. Hatta bu görüşün sonraki mezhep âlimlerinin genel kanaati haline geldiği söylenebilir.⁷⁷

İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolünün, "Sahâbî, Peygamber'den duyarak söylemiştir" görüşüne katılmaz. Ona göre, Hz. Peygamber'in sözleri ancak doğru bir sened ile gelmesi halinde hüccet olur.⁷⁸ İmam Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis* adlı eserinde sahâbenin açık bir şekilde Hz. Peygamber'e isnad etmediği sözlerinin Hz. Peygamber'e dayandırılmayacağını, çünkü Hz. Peygamber'e ait bazı sözleri bilmediklerinden kimi zaman Hz. Peygamber'in sözlerine muhalif düşebildiklerini ve dolayısıyla da bu sözlerin onların görüşleri olarak kabul edilmesinin daha doğru olacağını belirtir.⁷⁹

⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/716.

⁷² Şâfiî, *el-Ümm*, 10/14-16.

⁷³ Âkile: kasıtsız olarak işlenen cinayet diyetini veya "gurre" denilen mali tazminatı yüklenip ödeyen asabe, aşiret, divan üyeleri, meslek kuruluşları vb. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 10.

⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 10/15, 108.

⁷⁵ Gurre fıkıhta iki anlamda kullanılmaktadır: Birincisi, abdest sırasında yüzde yıkanması vâcip olan yerlerin dışında kalan yerleri yıkamak; gurrenin İslâm hukukunda yaygın olarak kullanılan ikinci anlamı ise, düşürülen ceninden dolayı verilmesi gereken malî tazminattır. Muhsin Koçak, "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/212.

⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 10/15.

⁷⁷ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 113-114.

⁷⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 127; a.mlf. *el-Ümm*, 8/644.

⁷⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 10/87.

Yukarıda da değindiğimiz gibi İmam Şâfiî, sünnetin tespitini ancak merfû hadislerle olabileceğini savunur, mevku⁸⁰ ile münkatı⁸¹ hadisleri delil kabul etmez. İmam Şâfiî, mevku⁸⁰ hadisi kabul eden Hanefîlere karşı çıkmakta ve onları eleştirmektedir.

İmam Şâfiî, sahâbe sözü ile hadisin çelişmesi durumunda sahâbe sözünün itibara alınmayacağını, hadisle amel edilmesi gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen haberler delil olmada kendi başlarına yeterlidirler, başka bir şeye ihtiyaç duymazlar. Bir şey ona muvaffak olsa, kuvvet olarak onu güçlendirmez; ona muhalif olsa, onu zayıflatmaz. Bütün isnatların ihtiyacı onun haberine var. O hiç kimseye uymaz, herkes ona uyar. Bazı sahâbilerin hükümleri, onunla çeliştiği zaman insanların, Hz. Peygamber’in haberi ile amel etmeleri ve onun haberlerine muhalif olanları terk etmeleri gerekir...”⁸²

Aktepe, İmam Şâfiî’nin, sahâbî kavline uyma gerekçesi olarak Hanefî ve Mâlikîlerde olduğu gibi “sünneti daha iyi bilmelerinden” söz etmediğini bunun yerine Kitab’ın anlamını daha iyi bilmeleri ve Arapça⁸³ diline olan hâkimiyetlerinin daha iyi olmasından söz ettiğini belirtir. Ona göre bu İmam Şâfiî’nin Hanefî ve Mâlikîlere olan muhâlefetine ve onlara karşı olan duruşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Şâfiî, onlara muhalif olarak Sünnet’in sahâbî kavlinden çıkarılabileceğini kabul etmemektedir.⁸⁴

İmam Şâfiî’nin, Irak Hanefî ekolüne yaptığı en sık eleştirilerinden birisinin, Resûlullah’tan gelen bir haber olduğu halde haberi ya tamamen terk edip sahâbenin uygulamasıyla amel etmeleri ya da haberin kabulü için sahâbenin uygulamasını şart koşmalarına dönük olduğunu görmekteyiz.⁸⁵ Bu konuyla ilgili pek çok örnek verilebilir.

Konunun anlaşılması için birkaç örnek vermekle iktifa edeceğiz.

1- İmam Şâfiî, zevi’l-kurbânın hissesiyle ilgili Irak Hanefî ekolünün sahâbe uygulamasına dayanarak hadisi terk ettiklerini belirtmek suretiyle onları eleştirir. İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolünün Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in uygulamalarına dayanarak Hz. Peygamber’in vefatından sonra onlara hisselerinin verilmeyeceğine hükmetmelerini⁸⁶ doğru bulmaz. Ona göre, “başkasının değil, yalnız Resûlullah’ın hadisi hüccettir.”⁸⁷

2- İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolünün seferde namazların cem edilemeyeceğine dair hükümlerine, sahâbenin büyüklerinden özellikle de ilk üç halifenin gerek savaş gerekse de

⁸⁰ İsnadın Hz. Peygamber’e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması şeklinde tarif edilmiş ve sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dair rivâyetlere bu ad verilmiştir. H. Yunus Apaydın, “Mevku⁸⁰”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/437-438.

⁸¹ Müttekaddimîn döneminin ilk üç asrında bu terim, senedi muttasıl olmayan rivâyet anlamında kullanılmıştır. İmam Şâfiî de senedinde râvisi düşmüş rivâyetlerle mürsel rivâyetlere münkatı⁸¹ demektedir. Mehmet Efendioğlu, “Münkatı⁸¹”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/12-13.

⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, 10/15, 8/517.

⁸³ Şâfiî Arapça dili ile çok iştiğal ediyor ve onu şer’i bir mesele olarak görüyordu. Ona göre herkesin elinden geldiğince Arapça öğrenmesi gerekir. Ekrem Yusuf Ömer Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî* (Ürdün: Dâru’l-Nefâis, 2003), 130.

⁸⁴ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 291.

⁸⁵ Buna karşın İmam Şâfiî bu hususta Irak Hanefî ekolü mensuplarının pek çok meselede sahâbelere muhâlefetlerinin olduğunu belirtmektedir. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/335-339, 10/292; Şâh Veliyullah Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi (Hüccetullâhi’l-bâliğa)*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Yenişafak Gazetesi, 2003), 1/438.

⁸⁶ bk. Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *es-Siyerü’s-Sağîr*, thk. Mecîd Hudârî (Beyrut: ed-Dâru’l-Müttehîde, 1975), 112.

⁸⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/520.

hac için yaptıkları yolculuklarda namazlarını cem etmemiş olmalarını dayanak yapmalarını doğru bulmaz. Ona göre seferde namazların cem edilebileceği Resûlullah'tan gelen haberle sâbit olduğundan başkalarının buna muhalefet etmiş olmasına bakılmaz.⁸⁸

3- İmam Şâfiî, köpeğin satışı ile ilgili İmam Mâlik'in Ebu Mes'ûd el-Ensâri'den naklettiği, "Resûlullah köpek satışını, zina eden kadına mehir verilmesini ve kâhine ücret verilmesini yasakladı"⁸⁹ hadisi ile çoban ve av köpekleri dışındaki köpeklerin barındırılmasını zem eden rivâyetlere dayanarak köpek edinmenin ve ondan av için faydalanmanın helal; köpeğin satışının ise câiz olmadığına hükmetmiştir. Bu konuda kendisine muhalefet eden Irak Hanefî ekolü mensuplarını ise eleştirmiştir. Onun bu hususta onları eleştirmesinin sebebi, onların sâbit olan hadisi kabul etmeyip esere (sahâbî kavli) dayanarak hüküm vermiş olmalarıdır. Şöyle ki; Irak Hanefî ekolü bu meselede sözü edilen hadisle amel etmeyip, Hz. Osman'ın köpeğin satışına cevaz verdiği dair uygulamasına dayanarak hüküm vermişlerdir. İmam Şâfiî, bu meselede delilin Resûlullah'tan nakledilen rivâyetler olduğunu, onların ise, haber varken esere gitmiş olduklarını ve bunun doğru olmadığını ifade eder.⁹⁰

4.3. Sahâbî kavlinin Tercihinde İhtilâf

Sahâbî kavliyle ilgili İmam Şâfiî ile Irak Hanefî ekolü arasında cereyan eden ihtilafların sebeplerinden biri de sahâbenin kendi arasında ihtilafa düşmüş olmalarından kaynaklıdır. Bilindiği gibi sahâbîler her konuda müttefik olmamış, kimi zaman farklı icthadlarda bulunmak suretiyle ihtilafa düşmüşler. Onlardan sonra gelen müctehidler ise hem onların ihtilafa düştükleri meselelerdeki kavillerini hüccet kabul edip etmemede hem de söz konusu görüşlerin tercihihte ihtilafa düşmüşler. İşte İmam Şâfiî ile Irak Hanefî ekolü arasında yaşanan ihtilaf ve eleştirilerin bir kısmı da bu noktadan kaynaklanmaktadır.⁹¹

İmam Şâfiî'nin farklı sahâbe görüşleri arasında tercihte bulunurken başvurduğu kriterlerin sahâbî kavlinin lehinde veya aleyhinde Kitab, Sünnet ya da kıyasta herhangi bir delilin veya delâletin bulunmuş olması olduğunu belirtmiştik. Bunun dışında Şâfiî'nin tercihte dikkat ettiği iki husus daha vardır. Birincisi, sayı itibariyle daha çok sahâbenin benimsemiş olması, ikincisi ise selef âlimlerinin çoğu tarafından hüsnü kabul görmüş olmasıdır. Her ne kadar bu noktada İmam Şâfiî ile Irak Hanefî ekolü arasında usûlen bir ihtilaftan söz edilemeyecekse de fûrû-i fıkha dair pek çok meselede bu sebepten dolayı ihtilafa düştüklerini görmekteyiz.⁹²

Kanaatimizce bunun sebebi tarafların kişisel olarak sahâbî kavline dair sahip oldukları bilgi ve tutumların yanında, içerisinde yaşadıkları ilmî havzanın onlara vermiş olduğu perspektifin de büyük bir etkisi vardır. Örneğin sahâbenin ekserisinin yaşadığı Hicaz bölgesinde yaşayan ve diğer bölgeleri de gezme imkânı bulan İmam Şâfiî hem daha fazla sahâbî kavline hem de sahâbenin aktarmış olduğu zengin hadis kaynağına sahip olma

⁸⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/520.

⁸⁹ Buhârî, 34/113; Müslim, 1567.

⁹⁰ İmam Şâfiî, bu konuda farklı bir cihetten Malikîleri de eleştirmektedir. Şöyle ki; onlar, hadise dayanarak köpeğin satışına cevaz vermedikleri halde, birisinin köpeğini öldüren kişinin, bunu tazmin etmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Şâfiî, onların bu şekilde hem hadise hem de kıyasa aykırı hükmettiklerini ifade etmektedir. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 4/23-25, 8/607-608.

⁹¹ Kimi zaman İmam Şâfiî ile Irak Hanefî ekolü mensuplarının Mâlikîlerden farklı olarak aynı sahâbî görüşüne uyduklarını da görmekteyiz. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/670.

⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, 5/174.

imkânını bulmuşken, diğer bölgelerde yaşayan müctehidler böyle bir imkânı bulamamıştır. Haliyle bu durum hadis ve sahâbî kavli tercihinde etkili olmuştur.⁹³

Sahâbe görüşlerinin ihtilâflı olduğu kimi durumlarda Irak Hanefî ekolü mensuplarının da kimi sahâbe görüşlerini haber veya başka sahâbîlerin görüşleriyle çelişmesi nedeniyle muteber görmediği ve çeşitli kriterleri gözetmek suretiyle söz konusu görüşlerden birini tercih ettiklerini görmekteyiz. Onların tercihte dikkate aldığı kriterlerden biri de sahâbenin ilim sahibi olmasıdır. Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîlerin görüşlerini, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerin görüşlerine tercih etmektedirler.⁹⁴

Hallâf, Ebû Hanîfe ve ashabının ihtilâflı sahâbî kavlini bireysel re'yelerine tercih ederek ictihadlarında, ihtilâflı sahâbî kavlinde birine dayanılması gerektiği görüşünde olduğunu; buna karşın, İmam Şâfiî'nin sahâbîlerden birinin görüşüyle amel edilebileceği gibi, tümünün görüşü terk edilerek farklı bir görüşe de gidilebileceği anlayışında olduğunu belirtir. Hallâf'a göre taraflar arasındaki pek çok ihtilaf bu sebepten kaynaklanmıştır.⁹⁵

Kanaatimize göre bu şekildeki sahâbî kavlinin olduğu meselelerde İmam Şâfiî de kendi re'yi ile hüküm vermemiştir. Çünkü bu tür durumlarda İmam Şâfiî, ya daha güçlü bir delile dayanarak ya da sahâbîlerden birinin görüşünü daha güçlü gördüğünden onun görüşünü tercih etmektedir. Nitekim ihtilâflı sahâbî kavlinin olduğu meselelerde onunla Irak Hanefî ekolü arasında ihtilâfın cereyan ettiği noktada bu yönde bir usûl takip ettiğini görmekteyiz.

İhtilâflı sahâbî kavlinde birbirine muhalif görüşleri tercihte bulunmaları dolayısıyla İmam Şâfiî ile Irak Hanefî ekolü arasında yaşanan ihtilaf ve eleştirilere örnekler vererek konuyu izah etmeye çalışacağız.

1- İmam Şâfiî'nin, sahâbenin ihtilâf etmesi halinde izlediği yöntemi daha önce açıklamış ve onlardan birinin "kıyasa muvafık olma" gerekliliğini belirtmiştik. Ona göre görüşü kıyasa daha uygun düşen sahâbenin görüşü esas alınmalı; diğerleri terk edilmelidir. Onun, Irak Hanefî ekolüne mensup bir muarızıyla girdiği bir münazarada, muarızını bu usûle muhalefet etmekle eleştirdiğini görmekteyiz. Şöyle ki; İmam Şâfiî, muhalifinin bir el karşılığında iki elin kesilemeyeceğine hükmetmekle kıyasa daha muvafık olan Hz. Ali'ni uygulamasına⁹⁶ muhâlefet etmiş olduklarını, zira; Hz. Ali'nin hırsızlık yaptığına dair iki şahidin şahitlikte bulunması üzerine hırsızın elini kestiğini ancak daha sonra bu şahitlerin, "suçu işleyenin başkası olduğunu, bu hususta hata ettiklerini" beyan etmeleri üzerine, Hz. Ali'nin bunların şahitliklerini kabul etmediğini, elin diyetini tazmin etmelerine hükmettiğini ve kasten böyle bir şahitlikte bulunmuş olduklarını itiraf etmeleri halinde ikisine de kısas uygulayacağına hükmettiğini belirtir.⁹⁷ İmam Şâfiî'nin Hz. Ali'den naklettiği kavli kıyasa

⁹³ Şâfiî, *el-Üm*, 5/159, 8/199-200.

⁹⁴ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasen el-Kilânî el-Kâdirî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/299, 4/284-285; Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan Eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adli Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 177.

⁹⁵ Abdulvahhâb Hallâf, *Hulâsatu't-teşrîu'l-İslâmî* (Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1971), 74.

⁹⁶ "İki kişi, üçüncü bir şahsın hırsızlık yaptığına dair şahitlikte bulundular. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a.) adamın elini kesti. Bu iki kişi gidip bir müddet sonra diğer bir adamı getirdiler ve: 'Biz hata etmişiz, hırsızlığı yapan o değilmiş, buymuş' dediler. Hz. Ali (r.a.) bunların şahitliğini iptal ederek (getirdikleri ikinci şahıs aleyhinde kabul etmedi. Ayrıca onlara, önceki [eli kesilen] adamın diyetini yükledi ve 'Bu işi bilerek yaptığınızı bilsem, ikinizin de ellerini keserdim' dedi." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr [b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001], diyât, 21.

⁹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 465-466.

muvafık gördüğü mesele/asıl, bir kimsenin canına karşılık iki kişinin kısas edilmesidir. Ona göre nasıl ki bir kişiye karşı iki kişinin kısas edilmesi kabul ediliyorsa, bir ele karşı iki elin kısasının da kabul edilmesi -kıyas gereğince- kabul edilmelidir.⁹⁸

2- Vitir namazının kılınışı ile ilgili ihtilâfın oluşmasında (başka sebeplerin yanında) daha çok sahâbîlerin farklı görüş ve uygulamalarına dayanmalarından kaynaklı olduğunu görmekteyiz.⁹⁹

3- Irak Hanefî ekolü mensupları, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'ten naklettikleri: "Evli çiftlerin perde arkasında yalnız kalmalarının, erkeğin kadına mehir vermesi için yeterli olduğu" yönündeki görüşlerine dayanarak tam mehir için perde arkasında tek başlarına kalmalarını yeterli görürlerken; İmam Şâfiî, bu konuda Abdullah b. Abbâs ve Kâdı Şüreyh'in farklı görüşte olduklarını ve bu sahâbîlerin "Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur..."¹⁰⁰ âyetine dayanarak tam mehir için cinsi münasebetin şart olduğu görüşünde olduklarını ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini vurgulamaktadır.¹⁰¹ Yine İmam Şâfiî, Abdullah b. Abbâs ve Kâdı Şüreyh'in görüşünün "Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur. Onları bir şeyler vererek memnun ediniz ve güzellikle boşayınız."¹⁰² âyetine de muvafık düştüğünü belirtmekle tercihe değer görüşün onlarınki olduğunu belirtmektedir.¹⁰³

4- İmam Şâfiî, cariyesi ile cinsi münasebette bulunan kişinin istibra yapmaması durumunda "ben azil yaptım" dese bile doğan çocuğun kendisine ait olacağına, Hz. Ömer'den nakledilen kavle¹⁰⁴ dayanarak hükmeder. Kendisine muhâlefet eden Irak Hanefî ekolü mensupları ise, Hz. Ömer'den nakledilen farklı bir uygulamaya dayanarak çocuğun câriyenin sahibinin olmayacağına hükmetmiştir. İmam Şâfiî'ye göre Irak Hanefî ekolünün delil olarak kabul ettiği Hz. Ömer'in çocuğun cariyesinin sahibine ait olmadığına yönelik hüküm vermesinin nedeni, hamile olan cariyesinin başkası ile beraber olduğunu itiraf etmesidir. İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolü mensuplarının Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbâs'ın da kendi cariyelerinden olan çocukları kabul etmedikleri şeklindeki delillerine karşı ise "bunların çocuğun kendilerinden olmadığını kesin olarak bilmelerinden dolayı olduğunu" belirtmektedir.¹⁰⁵

5- Vefat edip varis olarak sadece bir kız kardeş bırakan bir kimsenin mirasıyla ilgili olarak İmam Şâfiî, Zeyd b. Sâbit'in görüşünü Kur'an'a¹⁰⁶ daha muvafık bulduğundan onun görüşünü esas almakta ve Kur'an, sünnet ve seleften gelenle yetinilmesi gerektiğini, varisler için öngörülen paylarda ne bir artırıma ne de bir eksiltmeye gidilemeyeceğini, diğer bir

⁹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/465-466.

⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/557.

¹⁰⁰ Bakara, 237.

¹⁰¹ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/646-648.

¹⁰² Ahzâb, 49.

¹⁰³ İmam Şâfiî bu konuda hiçbir delile dayanmadan sadece "ashabımız böyle dedi" şeklinde delil getirmelerini de eleştirmektedir. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/75-76, 615, 2/658-659.

¹⁰⁴ İmam Mâlik naklettiğine göre Hz. Ömer şöyle demiştir: "Bazılarına ne olur ki hem câriyeleri ile beraber oluyorlar hem de hem de azil yapıyorlar. Efendisinin kendisi ile birlikte olduğunu kabul eden herhangi bir câriye bana gelirse çocuğun o efendiye ait olduğuna hükmederim. Artık bundan sonra ister azil yapın ister yapmayın." Şâfiî, *el-Ümm*, 8/634.

¹⁰⁵ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/633-636.

¹⁰⁶ Şâfiî, Zeyd. Sâbit'in görüşüne muvafık olarak şu ayetleri zikretmektedir: Nisâ,11,12,176.

ifadeyle mirasta reddiyenin¹⁰⁷ söz konusu olmayacağını ifade eder.¹⁰⁸ Irak Hanefî ekolü mensupları ise bu konuda Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un görüşlerini Kur'ân'a daha uygun bulmalarından onların görüşlerine göre hükmetmişler. Yani, kız kardeşe mirastaki payının verilmesinden sonra başka bir hak sahibi olmadığı için mirasın kalan kısmının da ona red (geri döneceğini) edileceğine hükmetmişler.¹⁰⁹

6- Üç talakla eşinden boşanan bir kimsenin, eşi bir başkasıyla evlenip ondan boşandıktan ve iddeti bittikten sonra tekrar eski eşine dönmesi durumunda; önceki talakların tümünün mü yoksa sadece üçüncü talakın mı geri geleceği hususunda ortaya çıkan ihtilafta İmam Şâfiî, Hz. Ömer ve sahâbînin büyüklerinden bir kısmının görüşünü esas alarak sadece üçüncü talakın bu evlilikle geri geleceğini; birinci ve ikinci talakların sabit kaldığını belirtir. Buna karşı kendilerine muhalefet eden kimselerin (Irak Hanefî ekolü) ise İbn Ömer ve İbn Abbas'ın görüşlerini esas alarak ilk iki talak hakkının da geri geldiği görüşünü benimsediğini ifade eder.¹¹⁰ Burada görüldüğü üzere iki taraf arasındaki ihtilafın asıl sebebi, ihtilaflı olan sahâbe görüşlerinden rivâyetini daha sahih gördüklerini tercih etmeleridir. İmam Şâfiî'nin bu meseledeki tercih sebebi, Hz. Ömer ve sahâbenin önde gelenlerinin görüşünü Kur'ân'a daha muvafık görmesidir.

7- İmam Şâfiî, Irak Hanefî ekolü mensuplarının; Hz. Peygamber'den bir hadisin gelmediği durumlarda sahâbî kavlinin delil oluşunu kabul etmelerine rağmen fûrû-i fıkhîta bu kurala sadık kalmadıkları gerekçesiyle onları eleştirdiği meselelerden biri de müdebber kölenin satışı ile ilgilidir. İmam Şâfiî, konuyla ilgili Irak Hanefî ekolünün delil getirdiği haberi sâbit görmediğinden, bu haber üzerine hüküm bina edemeyeceklerini belirtir. Muhâliflerinin de kendisinin delil getirdiği haberi amel edilecek derecede görmemesi üzerine, İmam Şâfiî, "Hz. Âişe ve pek çok sahâbeden bu satışın caiz görüldüğüne dair haberlerin olduğunu" delil getirmekle görüşünün muteber olduğunu belirtmektedir. İmam Şâfiî aslında Irak Hanefî ekolünün da usûlen daha çok sahâbenin benimsediği görüşü muteber gördüğünü ifade eder.¹¹¹

Sonuç

Ekser Şâfiî âlime göre İmam Şâfiî, sahâbî kavlini kadîm döneminde şer'î bir delil olarak kabul ettiği halde cedîd döneminde terk etmiştir. Ancak buna karşın -daha çok sonraki dönem âlimlerden oluşan- bazı âlime göreyse İmam Şâfiî, cedîd döneminde de sahâbî kavlini delil olarak kabul edip onunla amel etmeye devam etmiştir. Kanaatimize göre o, cedîd döneminde de bu delili kabul etmeye devam etmiştir. Nitekim cedîd döneminde kaleme almış olduğu *el-Ümm* adlı eserinde pek çok hükmü ya bu delile dayandırması ya da onunla desteklemesi bunu göstermektedir. Ayrıca sahâbî kavline uymamaları dolayısıyla Irak Hanefî ekolüne eleştiriler yapmış olması da sahâbî kavlini delil aldığını göstermektedir.

¹⁰⁷ Sözlükte "geri verme, geri çevirme" anlamına gelen redd kelimesi belirli pay sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan paylarını almalarından sonra artan miktarın -asabenin bulunmaması sebebiyle- payları oranında yine onlara dağıtılmasını ifade eder. Böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine reddiyye denir. Hamza Aktan, "Red", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/511.

¹⁰⁸ III. (XI.) Yüz yıldan itibaren Malîkîler ve IV. (X.) yüzyıldan itibaren Şâfiîler de beytülmalin düzeninin bozulup kamu malının adaletlice dağıtılmadığı gerekçesiyle red usulünü kabul etmiş ve dört mezhebin uygulaması bu yönde olmuştur. Aktan, "Red", 34/512.

¹⁰⁹ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/158-160,172-173.

¹¹⁰ bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8/387-388.

¹¹¹ İmam Şâfiî ayrıca bu meselede hadis, sahâbî kavli, kıyas ve ma'kûle de muhalefet ettiklerini belirtmektedir. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 9/336-337; Şeybânî, *el-Asl*, 5/166-168.

Irak Hanefî ekolünün büyük çoğunluğu; sahâbî kavli, üzerinde icmâ edilen veya akılla bilinebilen ictihadî bir konuda olmasa da sahâbî kavlini kendi re'ylere tercih etmişlerdir. Ancak Kerhî ve Debûsî gibi Hanefî âlimler, ictihadî konularda sahâbî kavlinin delil olmayacağını savunmuşlardır.

Sahâbî kavliyle ilgili İmam Şâfiî'nin Irak Hanefî ekolüne yönelttiği eleştirilerden bir kısmı, sahâbî kavliyle amel etmede istikrarlı davranmamalarından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle kendi görüşlerine mutabık olan sahâbî kavlini delil ittihaz edip görüşlerini ona bina ederken; görüşlerine muhalif olan sahâbî kavlini terk etmelerinden kaynaklanmaktadır. İmam Şâfiî, muhaliflerine bu şekilde çelişkiye düştükleri gerekçesiyle çeşitli eleştiriler yöneltmektedir.

İmam Şâfiî'nin sahâbî kavline dair Irak Hanefî ekolüne yönelttiği en yoğun eleştiri, haber-i vâhîde aykırı sahâbî kavliyle amel edip haber-i vâhîdi terk etmeleri sebebiyledir. İmam Şâfiî'nin onlara bu cihetten pek çok eleştiri yöneltmesinden hareketle; İmam Şâfiî'nin sünnetin otoritesini tahkim etmeye çalıştığını ve sahâbî kavini sünnet ile iltibasına engel olmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle Irak Hanefî ekolünün sahâbî kavlini zaman zaman sünnet derecesine çıkarmalarını ve sünnetin tesbâtinde sahâbî kavline büyük bir rol yüklemelerini doğru bulmaz. Bu cihetten onları eleştirir.

İmam Şâfiî, usûlen Irak Hanefî ekolünün hadisi, sahâbî kavline takdim etmeleri ve haber varken sahâbî kavliyle amel edilemeyeceği görüşünde olmalarına rağmen, pratikte buna aykırı davranmalarını eleştirir. İmam Şâfiî, pek çok fikhî meselede muhaliflerinin bu hataya düştüklerini belirtmektedir.

İmam Şâfiî'nin sahâbî kavli çerçevesinde Irak Hanefî ekolüne yönelttiği eleştirilerden bir kısmı ise ihtilâflı olan sahâbî kavlinin tercihinden kaynaklıdır. İmam Şâfiî, bu hususta muhaliflerinin kimi zaman Kitap, Sünnet ve kıyasa muvafık olan sahâbe görüşünü terk edip -kendince- daha zayıf olan sahâbe görüşünü tercih ettiği eleştirisini yapmaktadır. Bu hususta yaptığı diğer bir eleştiri de onların sayıca daha çok sahâbenin görüşünü terk edip daha az sayıda sahâbenin görüşüyle amel etmelerinedir. Bu noktada farklı tercihte bulunmalarının başlıca sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz: sahâbe kavilleri hakkındaki şahsî bilgileri, sahâbe ve tâbiûn hakkındaki tutumları, sahip oldukları şahsî bilgi ve yorum gücü ile yaşadıkları bölge doktrininin etkisi.

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "Red". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/511-512. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. "Mevkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/438-440. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahâbî Kavli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/500-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. Kuveyt: Dâru'l Hulefâi li'l-kitâbi'l-İslâmi, 1404.
- Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan Eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adli Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Candan, Abdurrahman. *İmam Şâfiî'nin Kavlı Kadim ve Kavlı Cedit'i*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. Sait Bektaş. thk. İsmetü'llâh İnâyetü'llah muhammed vd. Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdillâh b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Mukayeseli İslam Hukuku düşüncesinin temellendirilmesi (Te'sîsü'n-nazar)*. çev. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Dihlevî, Şâh Velîyullah. *İslam Düşünce Rehberi (Hüccetullâhi'l-bâliğa)*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: Yenişafak Gazetesi, 2003.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥsûl*. ed. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 6 Cilt. Riyâd: Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed et-Tûsî(v.505). *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdü's-Selam Abdü's-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1413.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *Hulâsatu't- teşrîu'l-İslâmî*. Kuveyt: Daru'l-Kalem, 9. Basım, 1971.
- İstemi, Fuat. *Bir Hadis Usûlü Kaynağı Olarak er-Risâle*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- İstemi, Fuat. "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)". *Şarkiyat* 8/2 (30 Kasım 2016), 641-667.
- Kavâsimî, Ekrem Yusuf Ömer. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Ürdün: Dâru'l-Nefâis, 2003.
- Koçak, Muhsin. "Gurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Liv, Cemil. "Debûsî'nin İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavlini Terk Edip Kıyasla Amel Ettiğini İddia Ettiği Meseleler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 659-695. <https://doi.org/10.33420/marife.783637>
- Nas, Taha. "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı". *Artuklu Akademi* 1/1 (01 Mart 2014), 183-208.
- Nehravî, Ahmed Abdusselam. *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebi'l-kadîm ve'l-cedîd*. Mısır, 1988.
- Özdemir, Muhittin. *İmam Şâfiî'nin İslâm Hukuk Kaynaklarından İstihsâna Yaklaşımı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

- Özdemir, Recep. "İmâm Mâlik'in Metodolojisinde Sahâbî Kavlinin Delil Değeri". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 203-225.
- Râzî Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-. *el-Fuşûl fi l-uşûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Salebî el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-. *el-İhkâm fî usûli-l-ahkâm*. ed. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-. *Usûlu s-Serahsî*. ed. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzî Abdullmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazım - Dâru'l-vefâ, 4. Basım, 1432.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetu'l-Mustafa el-Halebî, 1938.
- Şâfiî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Umm li's-Şâfiî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-. *es-Siyerü's-Sağîr*. thk. Mecîd Hudârî. Beyrut: ed-Dâru'l-Müttehede, 1975.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. ed. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazım, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- Uludağ, Süleyman. "Dede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansıması". *Turkish Studies (Elektronik)* 13/17 (2018), 353-380.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvut. 25 Cilt. Lübnan: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 2

MEKÂN, İNSAN VE EDEBİYAT

Space, People And Literature

Nihat TEKİN & Kenan BOZKURT

Y. Lisans Öğr., Batman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, (Türk Dili ve Edebiyatı)
tekinnihat72@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1670-593X>

Doç. Dr., Batman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (Türk Dili ve Edebiyatı)
kenan.bozkurt@batman.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5227-0614>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 05.12.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 20.12.2023

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Pages / Sayfa: 238-259

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.

Not: Bu makale Batman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Doç. Dr. Kenan Bozkurt danışmanlığında hazırlanmakta olan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Öz: Hayat serüveninde insanoğlu; barınma, korunma, dinlenme, eğlenme, üretme gibi ihtiyaçlardan ötürü bir mekâna ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç, mekânla insan arasında iç içe geçen ve birbirini bütünleyen bir ilişki ağı oluşturur. Ancak bu ilişki ağı, salt bir sığınak olmanın ötesinde yaşantıya ev sahipliği yapan bir hafızadır da ve yaşamın her anına tanıklık eder. Bu yönüyle mekân; hayatı ve yaşanmışlıkları barındırıp saklama işlevi görür; dinsel, sosyal, kültürel ve politik kimliklere bürünerek bireyi çepeçevre kuşatır. Onun hayat macerasında kimlik inşa sürecinde önemli bir etkiye ve paya sahip olur. Mekân ve insan arasında kurulan bu ilişki, anlatı dünyasının önemli bir bileşenidir de. Çünkü mekân, kurmaca metinlerde olayın meydana gelmesi için bir temel oluşturur. İnsanın kendi arayışını konu edinen edebî metinlerde ise mekân, kahraman için dölyatağı olur ve bir sığınağa dönüşür. Kendini gerçekleştirme adına çıktığı seyahat boyunca kahraman, uğradığı her mekânda onun ruhundan beslenerek kendi özünü tahkim etme fırsatı yakalar. Bu anlamda bu ilişki, çift yönlü olup insan mekânı şekillendirdiği gibi mekân da insanın varoluşsal arayışını tamamlamasını sağlar. Bu çalışmada mekân, insan ve edebiyat arasındaki ilişki irdelenerek edebî metinlerde benlik inşasına girişen kahramanın macerasında mekânın sahip olduğu işlev üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mekân, insan, edebiyat, mekânsal işlev.

Abstract: In the adventure of life, human beings; People need a place for needs such as shelter, protection, rest, entertainment and production. This need creates an intertwined and complementary network of relationships between space and people. However, this network of relationships is more than just a shelter, it is also a memory that hosts life and bears witness to every moment of life. In this respect, space; It functions to contain and store life and experiences; It surrounds the individual by taking on religious, social, cultural and political identities. It has a significant impact and share in the identity building process in his life adventure. This relationship established between space and people is also an important component of the narrative world. Because place creates a basis for the event to occur in fictional texts. In literary texts that focus on man's own search, the place becomes the womb for the hero and turns into a shelter. Throughout his journey for self-realization, the hero gets the opportunity to strengthen his own essence by feeding on the spirit of the hero in every place he visits. In this sense, this relationship is bidirectional and just as humans shape the space, the space also enables humans to complete their existential quest. In this study, the relationship between space, people and literature will be examined and the function of space in the adventure of the hero who attempts to construct the self in literary texts will be emphasized.

Keywords: Space, people, literature, spatial function.

Giriş

Eşyanın kapladığı yer, uzay anlamlarında kullanılan mekân; Arapçada “olmak” anlamındaki “kevn/كون” kökünden türetilmiş olup Türkçede çoğunlukla “ikamet edilen yer” anlamında kullanılmış, bu anlamının dışında “yer, mahal, ev, cây, durulan yer” anlamlarını da ihtiva etmektedir. İçerdiği bu anlamlar dışında mekân sözcüğü sözlüklerde “çevre, ortam, yaşanılan dünya ve kâinat”,¹ “iş yeri, gazino, buluşma yeri vb. belli bir işe ayrılmış bilinen yer” ve “bulunulan yer, ev, yurt, uzay, feza”² gibi anlamlarıyla yer almaktadır. Ahmet Cevizci, bu anlamlardan hareket etmekle beraber ontolojik ve epistemolojik bir değer ifade etmesi hasebiyle mekâna felsefi bir anlam yükler. Ona göre “mekân, aynı zamanda var olanların içinde yer aldığı, tüm sınırlı büyüklükleri içine alan uçsuz bucaksız büyüklüktür. Boşluk ve hiçlik durumudur. Sınırsız ortam, sonsuz büyük kap ya da haznedir. Üç boyutu, yani eni, boyu ve derinliği olan hacimdir ve yer kaplamadır”³. Mekân kavramı, sözlüklerde benzer şekilde tanımlanmış olsa da kavramın içerdiği kompleks yapı ve soyut oluşu, onun kesin ve herkes için bağlayıcı bir tanımının yapılmasını zorlaştırmış.

Mekânın içerdiği zengin anlam, geniş kullanım alanı ve işlevselliği; onun çok zengin tanımlamalara tabi tutulmasının önünü açmıştır. Bu da mekân kavramının kuramlar ve yaklaşımlara göre birbirinden farklı tanımlarının yapılmasına neden olmuştur. Ancak kuramlara göre farklı tanımlamalara rağmen tüm tanımlarda ortak nokta, insandır. Çünkü mimari dışındaki diğer tüm disiplinlerde mekân, asıl öge olmayıp insanla beraber anlam kazanan bir unsurdur. Nitekim bugünkü bilimin mekân anlayışı da onu bir varlık-cisim olarak değil, bir ilintiler bütünü olarak kabul etmektedir.⁴ Bu da mekânın insanla beraber ele alınmasını ve “içinde insanı barındıran yer” şeklinde tanımlanmasının önünü açmıştır. Bu noktada hareketle mekânı, “insanın çevreden bağımsız olarak hayatını ve eylemlerini sürdürmesini sağlayan alan” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Disiplinler, mekânı tanımlarken insan merkezli bir tanımdan hareket etseler de mekâna yüklenen anlamlarda ve amaçta çok ciddi değişiklikler görülmektedir. Bu da mekânın farklı şekillerde tanımlanmasının önünü açmıştır. Merkezde yine insan vardır; ancak tanımın boyutu ve ele alış tarzı değişmektedir. Örneğin tasavvufta mekân, Allah’la ilişkilendirilerek tarif edilmiştir. Mutasavvıflara göre mekân, salt insanın yaşadığı yer olmaktan öte “Allah’ın halk ile birleşmekten münezzeh olan zatının çevrelenmesi, yani gerçek âlemin mekânsızlık âleminde ortaya çıkışı”dır.⁵ Bu anlamda mekân, Allah’ın halk ile birleşmekten münezzeh olan Zât’ının çevrelenmesi demektir. Şimşek’e göre bu; kemâl, temkin ve nihâyât ehline ait bir durumdur.

¹ Ferit Develloğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 16. Baskı (Ankara: Aydın Kitabevi, 2006), 605; Şemsettin Sami, *Kâmûsü Türkî*, 5. Baskı (İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2017), 1078; Ramazan Korkmaz, Veysel Şahin, *Romanda Mekân Romanda Mekân Poetiği ve Çözümlemeler*, 1. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 7.

² Komisyon, *TDK Türkçe Sözlük*, 10. Baskı (Ankara: TDK Yayınları, 2005), 1526.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınlar, 1999), 583-584.

⁴ Gülay Usta, *Mekân ve Yer Kavramlarının Anlamsal Açından İrdelenmesi*, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication – TOJDAC*, 10/1, (January 2020), 26.

⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 1. Baskı (Ankara: Anka Yayınları, 2005), 228.

Kul, bütün hâl ve makâmlarda kemâle erişince onun için mekân hâsıl olmuş olur.⁶ Çünkü tasavvuf geleneğinde sâlikin kemalat sürecinde hedeflenen seviyeye ulaşması için zaman ve ihvân koşullarıyla birlikte mekân da yer almaktadır. Bu noktadan hareket eden Cürcânî, mekânı “*cisim yahut uzam gibi boyutlara sahip olan veya atom gibi uzamı bulunmayan, nesnelere kapladığı, varlığı zihinde olan bir boşluk*” olarak tarif eder. Diğer İslam düşünürleri ise “*mekânı kuşatan cismin, kuşatılan cismin dış yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi*” şeklinde tanımlamayı tercih etmiştir.⁷

Felsefî gelenekte ise mekân, varoluşsal bir anlam taşımakta olup “kevn/كون” mastarının içerdiği anlamla örtüşecek şekilde tanımlanmıştır. Zira Arapçada “kevn/كون” mastarı, “*varlık, var olma, vücut*” anlamlarını içermektedir. Bu anlamda felsefî tanımlar, var olmayı mekân kıstasına bağlar. Mekân ve varoluş arasındaki ilişkiye ilk dikkat çeken, Empedokles’tir. Ona göre varoluşun ortaya çıkması için bağımsız bir mekâna ihtiyaç vardır; çünkü varoluş, değişim, dönüşüm, hareket ancak bir mekâna bağlı olarak gerçekleşir.⁸ Anaxagoras, Demokritos ve Platon, Empedokles’in anasır-ı erbaa görüşüne katılmasa da kaostan kozmosa geçmek için, diğer bir deyişle varoluşun gerçekleşmesi için mekânın şart olduğunu dile getirir.⁹ Leibniz de benzer bir görüşü dile getirerek mekân veya uzamın, birlikte varoluşun düzeni sonucu ortaya çıkan bağıntılar olduğunu söyler.¹⁰ Schick ise “mekân” kavramının var olmayı anlam hazinesinde barındırdığını ifade eder.¹¹ Şenol Göka, insanlık tarihiyle birlikte varlık sahnesine çıkan mekân kavramının anlam katmanları içindeki ayrıntılara dikkat edildiğinde “*mekânın bir bakıma var olmak*”¹² olduğunu söyler. Ahmet İçli de benzer bir görüş dile getirerek mekânı insanın varoluşu ve varlığının konumlandığı yer olarak tanımlar ve onu bir “*varlık sahnesi*”ne benzetir. Ona göre doğal veya yapay olsun mekân, coğrafi olarak insanın ayağının yere basması ve varlık âleminde yer edinmesi için gerekli unsurlardan biri ve kişi-yer birlikteliğinin vazgeçilmez ögesidir.¹³ Ancak maddî gerçeklikle arasına mesafe koyan idealist filozoflar ile varlığın bütünlüğünü savunan ilk dönem Yunan filozofları, mekân sorunsallığına farklı bir pencereden bakarak onu ele alır. Parmenides, varlığı parçalanmaz ve bölünmez bir bütün olarak ele alıp varlıktan bağımsız bir mekân tasavvuru ile arasına mesafe koyar. Öğrencisi Zenon da aynı görüşleri benimseyerek varlık ve hareketten bağımsız bir mekân olgusunun paradoks yaratacağını söyler.¹⁴ İdealist filozoflara göre ise mekân, zihinde

⁶ Selami Şimşek, *Felsefî ve Tasavvufî Düşünce Perspektifinden Mekân Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, 1. <https://ayvakti.net/?p=9292>[Erişim Tarihi: 10.03.2023].

⁷ Akt. Şimşek, *Felsefî ve Tasavvufî Düşünce Perspektifinden Mekân Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, 2.

⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 57-58.

⁹ Akt. Kutsi Kahveci, *Varlık-Yokluk Arasında: Mekân Üzerine Bir Değerlendirme*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 59, (2017), 103.

¹⁰ Akt. Yalçın Koç, *Determinizm ve Mekân*, 1. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1984), 5.

¹¹Akt. Buse Özge Güzelkahraman, *Mekân ve İnsan İlişkisinde Yer Duygusunun Sanal Gerçeklikle Deneyimlenmesi Üzerine Bir İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, 2019), 8.

¹² Şenol Göka, *İnsan ve Mekân*, 1. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 8.

¹³ Ahmet İçli, *Fuzûlî'nin Rind ü Zahid Eserinde Mekân : Meyhane ve Mescit*, Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish Or Turkic Volume 7/1 (Winter 2012), 1307.

¹⁴ Kahveci, *Varlık-Yokluk Arasında: Mekân Üzerine Bir Değerlendirme*, 102.

yer alan basit formlar olup dış dünyada bağımsız olarak var değildir. Bu anlamda bu kavram a priori bir form olarak dış duyarlılığımızın bir parçasıdır. İdealist filozofların mekânı bu şekilde ele almış olması, cevher veya araz olarak görmemelerinden ileri gelir. Bunun bir sonucu olarak da mekânın bilinemeceğini iddia ederler.¹⁵

Mimaride mekân, idealist filozofların aksine bütün varlığıyla kendini ortaya koyar. Bu anlamda mimaride mekân dendiğinde “*evvela üstten, alttan ve yanlardan kapatılmış olan bir yapıt akla gelmekle beraber bugün mekân denince duvarlarla kesin sınırlandırılmamış bir şey de anlaşılır.*”¹⁶ Kuban, mimari anlamda mekânı bir “boşluk” olarak tanımlar. Ona göre içinde yaşanan ve insanı doğal çevreden ayıran bir özel boşluktur.¹⁷ Zevi de mekânı bir boşluk olarak görse de ona farklı bir anlam yükler. Ona göre mekân, içinde yaşanan, hareket edilen, bu elemanlarla çevrelenen yerdir. Ancak, mekânı bu elemanlardan ayrı tutarak mekânın parçası olan elemanlardan ayırır.¹⁸ Casey, mekânı üç boyutlu bir yapı olarak görür; derinlik, genişlik ve uzunluğuyla üç boyutlu her maddenin mekân anlamına geldiğini söyler. Buna göre hacimsel büyüklük olmadan herhangi bir cisimleşme ortaya çıkamaz. Mekân, bu anlayışta mutlak bir boşluk değilse bile üç boyutlu özellikleri dışındaki niteliklerinden soyutlanmaktadır. Mekân; maddenin fiziksel koordinat, hacim ve parçalarının toplamı olarak kalmaktadır.¹⁹ Ching ise onu “içinde nesnelerin yer alıp olayların cereyan ettiği ve bunların görelî konuma ve doğrultuya sahip olduğu üç boyutlu alan” olarak tanımlamıştır.²⁰

Mekâna biçilen bu üç boyutluluk, kendisi ile beraber bir korunmuşluk ve çevrelenmişlik durumunu da ortaya çıkarır. Nitekim İlhan Altan, mekân kavramını daha iyi anlayabilmek için kendimizi üç farklı ortamda bulunduğumuzu kabul ederek bir gözlem yapmamızın yerinde olacağını söyler ve çevrelenmişlik yönüyle bu kavramı şöyle somutlaştırır:

“Birincisinde her yönde açık, göz alabildiğine uzanan, hudutsuz, sonsuz görünen bir tabiatın ortasında olduğumuzu; ikinci olarak kısmen ağaç ve ağaç gruplarının ve kısmen de muhtelif yükseklikte çalılarla kuşatılmış bir ortamda; üçüncü olarak da ağaç gövdelerinin çok sık olduğu bir ormanda bulunduğumuzu tahayyül edelim. İşte ağaç ve çalılarla çevrelenmiş olan ikinci ortam bizde ilk mekân kavramım düşünmemizi sağlar.”²¹

İlhan Altan’ın vurguladığı mekân boyutu, sınırları belirlenmiş bir alanı ifade etmektedir. Emine Köseoğlu’na göre boşluğun “sınırlanmaya” başladığı yerde mekân oluşmaya başlar. Üstelik sınırların elle tutulur olmasına bile gerek yoktur²² Bu bağlamda mekânın sınırları duvarlarla olduğu kadar, döşeme ve tavan ile belirlenir.

¹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, 1. Baskı (İstanbul: Ülken Yayınları, 1969), 146.

¹⁶ İlhan Altan, *Mimarlıkta Mekân Kavramı*, *Studies in Psychology*, 19 (1993), 5.

¹⁷ Doğan Kuban, *Mimarlık Kavramları*, 13. Baskı (İstanbul: Yem Yayınları, 2018), 15.

¹⁸ Handan Demirkaya, *Mekân Kavramının Tarihsel Süreç İçindeki İncelenmesi ve Günümüzde Mekân Anlayışı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Yıldız Teknik Üniversitesi 1999), 5.

¹⁹ Akt. Derya Adıgüzel Özbek, *Mimari Mekânın Tanımlanması Üzerine Bir Çalışma* (Yayınlanmamış Doktora Tezi İstanbul Kültür Üniversitesi 2016), 14.

²⁰ Akt. Güzelkahraman, *Mekân ve İnsan İlişkisinde Yer Duygusunun Sanal Gerçeklikle Deneyimlenmesi Üzerine Bir İnceleme*, 9.

²¹ Altan, *Mimarlıkta Mekân Kavramı*, 78.

²² Emine Köseoğlu, *Edebiyatta Algısal Mekân*, *Yapı Dergisi*, 473, (2020), 42.

Sosyal bilimlerde ise mekân, insanla ele alınır ve insanın her türlü eylemini gerçekleştirdiği, varlığını somutladığı yer olarak tanımlanır.²³ İnsanın bütün eylemleri, sınırları belirlenmiş bir mekânda gerçekleştiğinden mekân, bir sahnedir. Bu yüzden Gürpınar; mekânı insanların fiziksel, psikolojik ve sosyal gereksinimlerini gidermek üzere içinde yaşadığı doğal ve yapay bir çevre²⁴ olarak ele alır. Mehmet Tekin de mekânın çok kapsamlı bir kavram olduğuna dikkat çekerek onu “uygarlığın ve uygarlaşmanın vitrini” olarak tanımlar. İnsanlığın uygarlaşma serüveni, ilk kez mekânla başladığından mekân, genel anlamda maddî ve manevî değerleri barındırır.²⁵ Mekâna dair bu izahlar, bir bütün olarak düşünüldüğünde insanı mekânın dışında tutmak ve onu oradan soyutlamak mümkün değildir. Çünkü mekân; insanın varoluşuna dair kodların dokunduğu, nakşedildiği bir hafıza olarak görülür. Bu anlamda sosyal bilimlerde mekân, bireyin yeryüzünde bir yer tutma neticesinde bir köke bağlı olma ve tutunma durumu olarak ifade edilir.

1.Mekân ve İnsan

Mekân tanımlamalarının ortak noktası insan olduğuna göre “İnsanı mekân tanımının merkezine oturtan nedir?” sorusu mutlak cevap bekleyen bir problemdir. Ancak bu sorunun cevabını vermek hem kolay hem de zordur. Kolay olan kısım, varoluşun mekânla başlamasıdır. Hatta mekânın insanlıktan daha eski olduğu da düşünülebilir. Çünkü önce mekân, sonrasındaysa insan yaratılmıştır. İnsanın varlık âlemine gözünü bir mekânda açmış olması, bunun en büyük delilidir. Gözünü açtığı bu ilk yer, ister insanın atıldığı ister sürgün edildiği isterse halife olarak indirildiği yer olarak tarif edilsin mekânın ve gerçekliğin bizzat kendisidir. Mekânın bu yönüne dikkat çeken Emine Köseoğlu, yerde atılan “ilk adımla” mekânın oluştuğunu ifade eder.²⁶ Haluk Öner de mekânı çocukluğumuzun ilk ülkesi, bağımsızlığımızı ilan ettiğimiz ilk alan olarak tanımlar.²⁷

Fenomenoloji ve Varoluşçuluk, mekân ve insan arasındaki ilişkiyi bir bütün olarak ele almakla beraber, mekânı insanın önüne koyar. Bu iki düşünce akımının filozofları bu ilişkiyi daha da ileriye taşıyarak ona farklı bir boyut kazandırır ve insan olmayı mekân kıstasına bağlar. Onlara göre insanın insan olmasının tek yolu, onun yerde/yerin içinde olmasıdır.²⁸ Çünkü onların nezdinde mekân, hayatın başladığı ilk kaynaktır.

Hayat, mekânla başlamış olsa da onun tek başına hiçbir anlamı yoktur. Çünkü mekâna anlam kazandıran, ona değerler yükleyen yegâne varlık insandır. Hayat macerasında insan, mekânı yalnız bırakmayarak onunla birlikte yol alır. Bu da mekânın bir suret kazanarak binlerce yılın izlerini taşımasına olanak sağlar. Bu kesintisiz akışın içinde insanın bizzat deneyimlediği yahut hayalini kurduğu bütün yaşantılar, mekânın gözeneklerine kazanarak

²³ Dinçer Atay, *Odalarda Romanının Yapı Bakımından İncelenmesi*, International Journal Of Language Academy, 6/5, (December 2018), 33.

²⁴ Çağlayan Gürpınar, *Mekân Kurgusunun Kullanıcılar Üzerindeki Psikolojik Etkilerinin Örneklerle İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi 2000), 7.

²⁵ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1*, 1. Baskı, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020), 105.

²⁶ Köseoğlu, *Edebiyatta Algısal Mekân*, 40-41.

²⁷ Haluk Öner, *Edebiyat Mekân İlişkisinin Psikolojik ve Sosyolojik Boyutları*, (Ed. Öztürk Emiroğlu, Gülsemin hazer, Macit Balık, Hülya Ürkmez), Prof. Dr. Ramazan Kaplan'a Armağan, 1. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2020), 178.

²⁸ Ezgi Tuncer Gürkaş-Ömür Barkul, *Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi*, Sigma, YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi .4, (2012), 4.

zamanla kolektif bir hafıza inşa edilmiş olur. Bu ortak hafızayı oluşturan kodlar ise bütün canlılar içinde sadece insana bahşedilen dil aracılığıyla, çeşitli simge ve semboller yardımıyla anlatılır. İnsanın mekânla olan kadim münasebetini ele alan Mevlânâ, mekânın yüzyıllar boyunca insanla birlikte yol aldığına ve ikisinin birbirini tamamlayan bir bütünlük arz ettiğine dikkat çekerek bu hususta şöyle der:

“Dağlar Davut’un sesine ses verir. Onunla ilahi okur. Demir onun avucunda mum gibi yumuşar. Yel Süleyman’a hamallık eder. Onu taşır. Deniz Musa’ya söz söyler, onunla konuşur. Ay Ahmed’le işaretleşir, buyruğuna uyar. Ateş İbrahim’e ağustos gölü olur. Taş Ahmed’e selam verir. Dağ Yahya’ya haber yollar. Biz derler, duyar işitiriz, bakar görürüz, hoşuz fakat size karşı namahremiz, susuyoruz.”²⁹

Mevlânâ’nın dikkat çektiği gibi insanı çepeçevre saran mekân, evrenin ve dolayısıyla insanın dünyasının merkezinde yer alan en temel kavramlarından biridir. “Hatta evrenin kendisi en geniş anlamda mekândır. İşte bu en geniş anlamda evrenin bir ögesi olan insan; mekân içinde yer kaplar, hareket eder ve var olur.”³⁰ Bu bağlamda insanın her türlü gereksinimini karşılama için mekâna, mekânın ise anlamlı hale gelmesi için insana duyduğu gereksinim tartışma götürmez bir gerçektir. Çünkü “mekân, insanla yaşar ve insanla yaşanılırdır. Kullanıcısı olmayan bir mekân, mekân değil bir boşluktur, duvardır.”³¹ İnsan ile mekânı ayrılmaz bir bütün olarak gören Edward Casey’e göre insan, mekânla çevrili olduğundan onsuz yapamaz. Çünkü “yer”in içine batıktır ve onunla bütünleşmiştir. İnsan; var olmak, yaşamak, ayakta kalmak için “yer”le bütünleşmek zorunda olduğundan yaptığı hiçbir şey anlamsız değildir.³²

Kökleri çok eskilere dayanan bu ilişki ağı tek taraflı değildir. İnsan, mekânı şekillendirdiği gibi mekân da insanı şekillendirir. Bu karşılıklı ilişki ağında mekân da insan gibi bir kimliğe sahip olur ve insanın kimlik özelliklerini yansıtır. Bu yüzden Öner, mekânı bireysel ve toplumsal bağlamda bir çeşit ‘kimlik kartı’na benzetir. Ona göre insanlar, herhangi bir mekândayken kimliklerini gösteren özellikleri de açığa çıkarmış olur.³³ Bu özellik; dinsel, sosyal, kültürel, politik mekânlarda daha da belirginleşir. Zira kimlikleri olan bu mekânlar, günlük pratikleri yerine getiren insanın ruh halleri üzerinde belirgin etkiler bırakır. Bununla birlikte mekâna yönelik bakış açısı ile onu algılama ve anlamlandırma biçimi, aynı zamanda insanın kendini nasıl algıladığına dair ipuçlarını da yansıtmaktadır.³⁴ Çünkü kişi, yaşama dair bütün deneyimlerini burada edinir. Bu açıdan bakıldığında varoluşunu bir mekân düzleminde gerçekleştiren kişinin bir bakıma onu şekillendiren mekânın ürünü olduğu ortaya çıkar.

²⁹ Mevlana Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, haz. Firdevs Tunalı, 1. Baskı, (İstanbul: Panama Yayıncılık 2012), 158.

³⁰ Gürhan Tümer, *Mimarî Mekânın Sistem Kuramı, İletişim Kuramı, İşaretbilim, Dilbilim ve Anlambilim Açısından İrdelenmesi Üzerine Bir Deneme*, (Doktora Tezi Ege Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi 1971), 21.

³¹ Meriç Demir Kahraman, *İnsan İhtiyaçları ve Mekânsal Elverişlilik Kavramları Perspektifinde Yaşanabilirlik Olgusu ve Mekânsal Kalite*, *Planlama Dergisi*, 24 /2 (2014), 82-83.

³² Gürkaş-Barkul, *Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi*, 5.

³³ Öner, *Edebiyat Mekân İlişkisinin Psikolojik ve Sosyolojik Boyutları*, 177.

³⁴ Korkmaz-Şahin, *Romanda Mekân Romanda Mekân Poetiği ve Çözümlemeler*, 8.

Mekânın bu yönüne dikkat çeken Heidegger, ona varoluş penceresinden bakarak onun insanların dünyada var olma çabasının sonucu olduğunu söyler.³⁵ Heidegger'le aynı görüşü paylaşan Gürkaş ve Barkul da mekânı "var olmanın rahmi"ne benzetir. Onlara göre mekân, bedenlerin varoluşuyla şekillendiğinden "olmak" için var oluşun doğasına muhtaçtır. Bu yüzden de insana var olmak için fırsat vererek ona zemin oluşturur. Bu anlamda mekân, var olmanın gölgesi gibidir. Her varoluşta mekân da onunla beraber gelir.³⁶ G. Scott da mekânın insan üzerindeki tesirine dikkat çeker. Ona göre istesek de istemesek de mekân, bizleri etkiler ve benliğimize hükmeder.³⁷ Bütün bu görüşler birlikte düşünüldüğünde insanın mekâna mecbur oluşu ve bir düzlem olmadan varlığını ortaya koyamayacağı gerçeği, daha net bir şekilde anlaşılabilir olur. Çünkü kişi, mekânın mutlak hâkimiyeti ve etkisi altında olduğundan "mekânın sahip olduğu şartlar, kişiyi âdeta kader gibi kuşatır. Onun talihi ise doğduğu çevrenin etkisiyle biçimlenir."³⁸ Her şeyden önce insanın hayatı, mekânın sınırları içinde geçmek zorunda olduğundan insan, varoluşunu mekâna borçludur.

Mekânla insan arasındaki ilişkide aktif özne, insandır. Onu durmadan şekillendirdiği gibi ona sürekli yeni anlamlar da yükler. Çünkü mekânı inşa eden, var eden yine insanın kendisidir. Yani mekân edilgendir ve insan, mekânın etkenidir. Daha da önemlisi kullanıcısı olmayan mekân, sadece bir nesneden öteye geçemeyecektir.³⁹ Çağlayan Gürpınar, insanın mekân üzerindeki etkisinden bahsederken La Otze'nin insan-mekân ilişkisi hususundaki "*Binanın varlığı, duvarları ile çatısında değil içinde yaşanan mekândadır*"⁴⁰ sözünü aktararak iki unsur arasındaki ilişkinin yönüne işaret eder. Bu da iki varlık arasında birbirini besleyip var eden karşılıklı bir ilişkinin olduğunu gözler önüne sermekle beraber ibrenin insandan yana olduğunu gösterir. Çünkü insan; yaşadığı yerin havasına, toprağına, taşına damgasını vurur ve istediği yönde şekil verir. Buna mukabil mekân unsurları da insanın şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir. Dolayısıyla birinden bahsederken diğerini zikretmemek, konunun bir yönünü hep eksik bırakacaktır.

Bir yaşam alanı olması hasebiyle mekân, bir hafızayı ve ruhu içinde barındırır. Zira insan, üzerinde yaşayacağı bir yeri fiziksel olarak inşa ederken bunun yanında duyarak, hissederek, yaşayarak da ona şekil verir. Böylece mekâna bir de ruh katarak manevî bir boyut kazandırır ve mekânı maddenin ötesine taşır. Zahirdeki görüntüsünün altında ihtiva ettiği derin ve zengin anlam katmanlarına dikkat çeken Kırloğlu ve Tekin'e göre mekân kavramı, pek çok insan için fiziksel bir nesneyi çağrıştırır da içeriğinde ve detaylarında insani ve toplumsal açılardan tarih, gelenek, görenek, kültür, zafer, katliam, başarı, yenilgi, travma, ölüm, doğum, savaş, barış, değişim, dönüşüm, etkileşim, inşa, hafıza, kimlik, bellek, etkileşim, ilişki ve sosyallik gibi çok sayıda önemli kavramı barındırmaktadır.⁴¹ Konuya bu açıdan yaklaşıldığında aslında açık olsun kapalı olsun büyük olsun küçük olsun yaşanan ev, cadde,

³⁵ Akt. Derya Adıgüzel Özbek- Doğan Zafer Ertürk, *Mekânı Anlamak Üzere Süreç Odaklı Bir Yaklaşım*, Tasarı+Kuram Dergisi, 24, (Aralık 2017), 79.

³⁶ Gürkaş-Barkul, *Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi*, 8.

³⁷ Akt. Altan, *Mimarlıkta Mekân Kavramı*, 77.

³⁸ Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1*, 110.

³⁹ Kahraman, *İnsan İhtiyaçları ve Mekânsal Elverişlilik Kavramları Perspektifinde Yaşanılabilirlik Olgusu ve Mekânsal Kalite*, 74.

⁴⁰ Gürpınar, *Mekân Kurgusunun Kullanıcılar Üzerindeki Psikolojik Etkilerinin Örneklerle İncelenmesi*, 28.

⁴¹ Mehmet Kırloğlu-Hasan Hüseyin Tekin, *Güncel Sosyal Hizmet Çalışmaları İnsan-Mekân İlişkisinin Bütüncül Boyutu: Kent-Mekân Çalışmalarında Sosyal Hizmet Gereksinimi*, 1. Baskı. (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019), 132.

sokak, meydan gibi mekânların insanlık için fiziki boyutlarından çok daha fazla anlam ve işleve sahip olduğu açıkça anlaşılır. Denebilir ki “insan ilişkilerinin sahnesi olarak mekân; kutsal olanı kutsal olmayandan, topluma ait olanı özel olandan, erkeklerin olanı kadınlardan, kadınların olanı erkeklerden, aileyi ona yabancı olan her şeyden ayıran sınırları içerir. Bu özellikleriyle de bizimle ulaşmak istediklerimiz arasında mükemmel bir semboller topluluğu oluşturur.”⁴²

Mekânın içerdiği bu anlamlardan dolayı onu zahiri anlamda ele almak, içerdiği derin anlamları idrak etmeyi imkânsızlaştırır. Dolayısıyla gerçek manada mekân anlaşılacak isteniyorsa onun tüm yönleri ve işlevleriyle ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Bu anlamda yaşam için lüzumlu olan alanları oluşturan mekân, toplumsal hayatın devamlılığı için de olmazsa olmaz kıstaslardandır ve bizzat tarihin kendisidir. “Çünkü o, bireyin hem şahsi hem de toplum tarihinin temel sahnesidir.” İnsanlar gelir, geçer; ama mekânlar kalıcıdır. Bu anlamda mekân, salt hayata sahne olmakla kalmaz, aynı zamanda “ölüme de sahne olur”⁴³ ve böylece tarihi olma özelliğini de elde etmiş olur. Bu yönüyle bütün yaşanmışlıkları hafızasında saklayacak ve yeri gelince onları hatırlatacak vasıflara sahip olacaktır. Nitekim karşımıza çıkan bir mezar taşı, bir cami, bir türbe ve bu mekânların barındırdığı diğer unsurlar; geçmişten kalan izleri gözler önüne serer, geçmiş ile gelecek arasında kopmaz bir bağ kurar. Diğer bir deyişle mekânın her ögesi, bir mimari ürün olduğu kadar bir zaman tüneli olarak da karşımıza çıkar.⁴⁴ Böylece mekân “içinde yaşayanların geleneklerini, kültürlerini, değerlerini, yargılarını, dünya görüşlerini ileten ve etkileyen bir ortam vasfı kazanır.”^{45,46} Solak’ın da ifade ettiği mekân-toplum ilişkisi, mekânın temel nitelikleri itibarıyla geniş kapsamlı bir kavram olduğuna ve toplumsal hayatın temel değerlerini barındırdığına işaret eder.

Netice itibarıyla özelde insanın, genelde ise toplumların mekânla iç içe geçen ve birbirini tamamlayan bir ilişki ağı söz konusudur. Bu ilişkinin kısa bir zaman diliminde şekillenmesi mümkün görünmediğinden bu kopmaz bağın temeli, çok eski zamanlara dayanır. Bunun da insanlık tarihi kadar eski olduğu anlaşılır. Söz konusu ilişkinin yeryüzündeki hayat devam ettiği sürece artarak ve daha da pekişerek devam edeceğini söylemek mümkündür.

2. Mekân ve Edebiyat

İnsan, yeryüzünde atıldığı macera boyunca deneyimlediklerini resim, müzik, dans, anlatım, şarkı gibi farklı kanallarla aktarma zorunluluğu hisseden bir varlıktır. Ancak insanın konuşabilen ve düşünebilen tek varlık olması hasebiyle dil aracılığıyla anlatım, kendini ifade etmede başat bir araçtır. İnsan olmayla birlikte ortaya çıkan ve anlatma ihtiyacıyla açıklanabilecek olan bu durum, anlatma esasına dayalı edebi eserlerin ortaya çıkmasında büyük bir rol oynar. Başka bir ifadeyle tahkiyeye dayalı eserler, anlatma gereksiniminden ortaya çıkan ürünlerdir. Bu anlamda edebi metinler, insanlığın asırlar boyu devam eden yaşam döngüsü içinde oluşturdukları eserlerdir. Toplumsal kodları içinde barındırdığı gibi onu yaratanın damgasını taşır.

⁴² Göka, *İnsan ve Mekân*, 100.

⁴³ Demir, *Mekânın Hikâyesi Hikâyenin Mekânı Türk hikâyesinde mekân (1870-1922 dönemi)*, 114.

⁴⁴ Altan, *Mimarlıkta Mekân Kavramı*, 86.

⁴⁵

⁴⁶ Sevcen Gülec Solak, *Mekân-Kimlik etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış*, MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 6/1, (2017), 19.

Milletlere mal olan anlatılar, onların varlıklarını ortaya koymaları için gerekli olan koşulları oluşturur. Bu işlevlerinin yanında toplumun fertlerini birbirine yakınlaştırıp kaynaşmalarını sağlar ve kimlik inşa sürecinde önemli roller üstlenir. Bunun yanı sıra edebi metinler; toplumların inanç dünyasını, değer yargılarını, duygu ve düşüncelerini, korku ve sevinçlerini ihtiva eder. Anlatıcı, eserin merkezinde görünse de bir parçası olduğu toplumdan aldığı kültürel mirasla eserini şekillendirir. Bu yönüyle edebi metinler, hayatın ayrılmaz bir parçasını teşkil etmesi hasebiyle bireylere yahut halklara ait duygu ve düşünceleri, tecrübeleri yansıtan bir ayna görevi görür. Toplumların uzun seneler içinde dokudukları bütün kültürel değerler; edebi metinlerin kurduğu köprü vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarılır ve bu bağlantı sayesinde geçmiş ile gelecek arasında devamlılığı sağlar.

Bu devamlılığın bir ayağını da edebi eserlerde mekân oluşturur. Zira metinlerin yaratılma sürecinde rol alan birtakım önemli unsurlar vardır. Edebi metinler, oluşturulurken toplumların yeryüzündeki serüvenlerine tanıklık eden mekânları da konu edindiğinden toplumların tarih sahnesine çıkması, büyük olayları yaşaması, belli bir mekân bağlamında ortaya çıkar. Bu yüzden edebi eserlerde mekân, anlatının vazgeçilmez parçasıdır ve işlevsel bir unsur olarak edebi metinlerde kendine yer bulur. Ancak mekân, hem gerçek dünyada hem anlatılarda salt yaşama yahut olay örgüsüne bir yer tahsis etme işleviyle düşünülecek basit bir unsur veya fon olarak edebi eserlerde ele alınmaz. Aksine mekân, bireysel faaliyetlerin ve toplumsal hayatın merkezinde yer alan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Anlatma esasına bağlı edebi metinleri belli bir düzen çerçevesinde meydana getiren birtakım unsurlar vardır. Metni gerçek manada anlayabilmek için onu meydana getiren sistemin bileşenleri arasındaki ilişki ağının önemini idrak etmek ve tüm yönleriyle ortaya koymak gerekir. Bu parçaların her birinin ayrı anlam ve işlevi olduğu gibi bir bütün olarak düşünülebilen bu sistemin kendine has özellikleri söz konusudur. Ancak birbirini tamamlayarak bir kombinasyon oluşturan bu unsurlar, aynı düzlemde bir araya toplanır. Aralarındaki münasebet ve üstlendikleri işlevler, bu yolla anlaşılma zemini elde etmiş olur. Anlatı türlerinin bu özelliğine dikkat çeken Şerif Aktaş, eserin oluşumunda rol alan parçaların ilişki ağını vücudumuzun sindirim, solunum, dolaşım gibi farklı sistemlerden teşekkül eden terkibe benzetmektedir.⁴⁷

Roman, hikâye, masal, destan, halk hikâyeleri gibi tahkiyeye dayalı edebi metinlerde mekân ve ona bağlı unsurların önemi, kendini daha da gösterir. Bu türlerin merkezinde bir olay örgüsü yer aldığından bu olay örgüsünün hayat bulabileceği bir mekâna ihtiyaç duyulur. Çünkü belirli bir zaman dilimi içinde bazı mekânlarda cereyan eden ve birbirine bağlı olan vaka halkaları ele alınır. Söz konusu metinlerde anlatılacak olan bir vaka yahut vakalar zinciri dikkatlere sunulur ve ele alınacak, üzerinde söz söylenecek bir hususun varlığı kendini hemen hissettirir. Asıl belirleyici unsur, vaka olmakla birlikte diğer unsurlar; eserin etrafında birleşir, vaka zincirinin takdiminde vasıta işlevi görür ve edebi eser vücuda gelmiş olur. Bir nizamaya uygun olarak esere eklenen unsurların her biri, kendisinden beklenen fonksiyonları üstlenip eserin tamamlanmasına katkı sunar. Şerif Aktaş'a göre "eser veya metin, bir cümle ise söz konusu düzen de eserin mesajı iletmesine yüklenildiği vazifeyi yerine getirmesinde muhtelif unsurları birleştirmeye yarayan gramer kaidesi hükmündedir."⁴⁸

⁴⁷ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 1. Baskı, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 22.

⁴⁸ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, s. 71.

Kurgu dünyasında mekân, sadece metnin tamamlanmasını sağlayan bir fon olmayıp pek çok işlevi içinde barındırır. Narlı'ya göre mekân, bir dekor olarak sunulsa da "genel olarak, vakanın varlık bulduğu yer, şahısların içinde yaşadıkları, kendi oluşlarını fark ettikleri alandır."⁴⁹ Bütün olay örgüsü, bir mekân çerçevesinde vuku bulup geliştiğinden vaka halkalarını mekânın çizdiği çerçevenin dışında konumlandırmak mümkün görünmemektedir. Mekânın edebi eserlerdeki bu işlevinden dolayı Balkaya, "Bir şeyin, anlatıldığı kadar nerede anlatıldığı, kahramanın yaşadığı kadar nerede yaşadığı, olayın geçmesi kadar nerede geçtiği de önemlidir. Çünkü mekân, her şeyi saran ve etkileyen bir özelliğe sahiptir."⁵⁰ diyerek mekânın edebi eserlerdeki bu önemine dikkat çeker. Eserlerdeki mekân, çevre tasviri ve tanıtım amaçlı olabildiği gibi işlevsel nitelikte de olabileceğine dikkat çeken Ahmet İçli ise metinlerde mekân unsurunun olayların meydana geldiği çevreyi tanıtmak, olayların vukuu için atmosfer/ortam yaratmak ve kurmaca eserlerdeki kahramanları çizmek/yaratmak gibi çeşitli amaçlarla kullanılabileceğini ifade eder. Ona göre mekân, fonksiyonel olarak kahramanın olay içindeki duruşudur.⁵¹ Mekân, olay örgüsüne yön tayin ettiği gibi anlatı kişilerine de bir rota çizer. Dolayısıyla edebi eserlerde mekânı anlatmak, kahramanı anlatmayla aynı işlevi taşımaktadır. Çünkü mekân aynı zamanda kahramanların içinde bulunduğu ruhsal durumu da ortaya koyar. Bu anlamda anlatıcı, mekânı kahramanın duygusal dünyasıyla bütünleştirip olumlu bir etki yaratabileceği gibi mekân ve insan tezadını oluşturarak mekânı olumsuz bir unsur olarak da sunabilir.⁵²

Kurgu dünyasında anlatı, olayın geçtiği mekân üzerinde bina edileceğinden kurgudaki iniş çıkışları belirleyen bütün tesadüfler, mekânların tanıklığında gerçekleşir.⁵³ Mekân, olay örgüsü çerçevesinde şekillenen bu edebi türlerde mıknatıs gibi çekim alanı oluşturarak bütün unsurları etrafında toplar ve bir anlamda eserin merkezine yerleşir. Bu yerleşmeyle de merkezkaç kuvveti oluşturur. Böylece eseri meydana getiren parçalar arasında bir etkileşim ortaya çıkar. Mehmet Tekin'e göre anlatı dünyasında mekân, olayların cereyan ettiği çevreyi tanıtmak, kahramanlarını çizmek, toplumu yansıtmak, atmosfer yaratmak gibi işlevleri yerine getirir, anlatılanlara gerçeklik kazandırır ve eserin ayağının yere basmasını sağlar.⁵⁴ Bu yönüyle edebi eserlerde işlevsel olarak karşımıza çıkan mekân, üstlendiği rolle diğer unsurlarla birlikte eserin ete kemiğe bürünmesini sağlar. Mekân, "vakanın sahnelendiği yer"⁵⁵ olması hasebiyle gerçek dünyada üstlendikleri işlevleri kurgu dünyasında da üstlenir. Aktaş, bunun sebebinin itibari âlemin üzerinde yaşadığımız dünyadan alınan unsurlarla kurulmasına bağlıdır.⁵⁶

Mekânın bir diğer işlevi ise anlatıda zengin bir anlam katmanı oluşturmaktır. Bir başlangıç ve sonuç noktası arasında cereyan eden vaka halkalarının varlık sahnesine çıkıp elle tutulur, gözle görülür bir hususiyet kazanmasını sağlayan mekân, anlatıda açık bir şekilde dile getirilmeyen hususların örtülü bir tarzda tanıtılmasına ve tasvir edilen mekânın gözeneklerine işlenmesine katkı sağlar. Böylece anlatıcı, mekâna bir gizem katarak okuyucu/dinleyicinin

⁴⁹ Mehmet Narlı, *Şiir ve Mekân*, 1. Baskı (Ankara: Hece Yayınları, 2007), 98.

⁵⁰ Adem Balkaya, *Oğuz Kağan Destanı'nda Mekân*, Journal of Turkish Studies, 3/2, (2008), 151.

⁵¹ İçli, *Fuzûlî'nin Rind ü Zahid Eserinde Mekân: Meyhane ve Mescit*, 1307.

⁵² Ferda Zambak, *Türk Romanında Mekân*, (Yüksek Lisans Tezi Muğla Üniversitesi 2007), 4.

⁵³ Macit Balık, *Edebiyat ve Mekân Bağlamında Safiye Erol'un Ülker Fırtınası Romanı Üzerine Bir İnceleme*, Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2/2, (2016), 123.

⁵⁴ Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1*, 104.

⁵⁵ Mehmet Özger, *Lâmi'î Çelebi'nin Vâmık u azra Mesnevîsinin Modern Roman Tekniklerine Göre İnce-lenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi İnönü Üniversitesi 2004), 67

⁵⁶ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, s. 81.

mekândan hareketle mesajı yakalamasını ister. Okuyucunun zihninde oluşan soru işaretleri, mekânın sağlıklı bir şekilde analiz edilmesiyle ortadan kalkar. Bu da olay örgüsünün üzerinde cereyan ettiği sahnelerin tamamı mekânla alakalı olmasından ileri gelir. “Olay nerede başladı, nerede sona erdi; şahıslar nerede bulunuyor?” gibi sorular, mekânla yakından ilgilidir. Ayşe Demir’e göre mekân, bu yönüyle anlatılara bir sınır çeker ve anlatımın çerçevesini çizer. Böylece anlatıya kurgusal gerçeklik kazandırır.⁵⁷

Kurmaca metinlerde mekânın tanıtılması, okuyucu açısından oldukça önemlidir. Çünkü mekân tasviri, okuyucunu vakanın mahiyetini anlamasını kolaylaştırır. “Anlatılacak hikâyeye bir köyde, şehirde, çölde; evde, apartman dairesinde, odada; kahvede, parkta caddede vb. geçecekse okuyucu, ona göre bir tutum takınır; muhayyilesini o yönde harekete geçirir; o yönde bir beklenti içine girer.”⁵⁸ Bununla birlikte Narlı’ya göre mekân, vakanın bir ögesi olarak aksiyonun oluşmasına veya şekillenmesine de etki eder. Bazı mekânlar şahısları “engellenen” veya onlara “yardım eden” bir görev alabilirler.⁵⁹ Bu manada kurmaca metinlerde mekân, olayın meydana geldiği bir sahne oluşturmasının yanında olay örgüsünün şekillenmesinde ve kahramanın iç dünyasının anlaşılmasında önemli ipuçları verir. Ayrıca mekân unsuru, kahramanların çiziminde de fonksiyonel olarak ön plana çıkmaktadır. Çünkü bazı eserlerde yaşadığı mekânla özdeşleşen kahraman, sahip olduğu kişilik özelliklerinden ziyade mekânla birlikte zikredilir. Ahmet İçli, anlatılanlara gerçeklik kazandıran ve kurmaca esere bir yer tahsis eden mekânın bundan başka karakter çizimi gibi daha önemli bir işleve de sahip olduğunu belirterek mekânın bu cihetine dikkat çeker.⁶⁰ Örneğin Mecnûn’dan söz edildiğinde kahramanın karakterinden ziyade akıllara onun özdeşleşen “çöl” gelir.

Sonuç olarak denilebilir ki mekân, kurmaca metinlerin diğer unsurları (olay örgüsü, zaman, şahıs kadrosu) ile sürekli bir ilişki içinde olduğundan, eserlerin içine ahenkle yerleştirilmek durumundadır. Zira üstünkörü verildiği takdirde eserin yapısal özelliklerini bozar ve olması gereken bütünlük ortadan kalkar. Yani mekân, birçok fonksiyonunu diğer kurgusal unsurlarla birlikte yerine getirir. Dolayısıyla kurgu dünyası için bu kadar önemli bir yapının eserlerin içinde gelişigüzel yerleştirilmesi düşünülemez. Çünkü mekânla ilgili olan her tasarruf, kurgunun diğer öğelerini de etkilemektedir.

3. Edebî Eserlerde Erginleştirici İşleviyle Mekân

Edebî eserlerde mekân, maddî yönüyle birlikte sahip olduğu manevî yönleriyle de ele alınır ve genelde simgesel bir değer kazanır. Bu yüzden mekân, edebî eserde sırf maddeden ibaret olarak düşünülecek ve zahirdeki görüntüsüyle açıklanabilecek bir kavram olmanın ötesinde bir anlamı içinde barındırır. Bu özelliğinden ötürü onun sadece maddî yönüne odaklanma, zahiri görüntüsünün arkasında saklı bulunan soyut tarafların perdelenmesini ve yüzeye yansımayan bu boyutun görülmesini zorlaştırır. Bu yüzden önemli olan, mekânın gözeneklerine sinmiş olan manayı görebilmek, diğer bir deyişle eserde kazandığı simgesel anlamı idrak edebilmektir. Mekânın bu boyutuna dikkat çeken Alper Günaydın, onun maddi

⁵⁷ Ayşe Demir, *Mekânın Hikâyesi Hikâyenin Mekânı Türk hikâyesinde mekân (1870-1922 dönemi)*, 1. Baskı, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2011), 9-13.

⁵⁸ Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1*, 104.

⁵⁹ Mehmet Narlı, *Romanda Zaman ve Mekân Kavramları*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5/7, (2002), 99.

⁶⁰ İçli, *Fuzûlî'nin Rind ü Zahid Eserinde Mekân: Meyhane ve Mescit*, 1305.

yönünün temelsiz olduğunu, asıl önemli olanın simgesel yönü olduğunu, dolayısıyla maddi mekânı odaklanmamak gerektiğini vurgular.⁶¹

İnsanların kimlikleri olduğu gibi mekânların da uzun bir zaman zarfında inşa edilen ve çok boyutlu hususiyetlere sahip olan kimlikleri vardır. Bu kimlik, edebî eserlerde daha da belirginleşir ve kahramanla bütünleşerek onun kimliğinin bir parçasına dönüşür. Mekânların sahip olduğu bu kimlik, barındırdığı insanın kendi içsel hazinesini keşfedip kemâlâta ulaşmasında belirleyici bir role sahiptir. Çünkü bütün ilâhi isimlerin suretinde yaratılan ve bir mikrokozmos olan insan, günlük koşuşturmalar neticesinde kalabalıkların içinde kaybolur. Ayrıca maddî dünyanın peşinde koşmaktan sahip olduğu potansiyeli göz ardı eder ve kendi benliğini keşfetmeyi sürekli erteler. Bu anlamda mekân, kişiyi bu geçici âlemin dışına çekip kurtaracak ve maddenin örttüğü perdeyle kapanan gözlerini açarak hakikatleri idrak etmesine vesile olacak bir vasıta işlevi görür. Bu da kişinin ruhsal dünyasında değişimin kapısını aralar ve erginleşme sürecine girmesini sağlar.

Bu işlev, mistik düşüncelerde insanın bilinçaltıyla mekân arasındaki doğrudan ilişki kurulmasından ileri gelir. Zira insanların yüzleşmekten çekindikleri için bilinçaltının karanlık dünyasına ittikleri yönleri vardır. Fordham; bunu bizden beklenenlere uygun davranma, aldığımız eğitim ile toplumsal baskıya yanıt verme ve kabul edilen davranış biçimlerine uyma yönünde içimizde güçlü bir eğilimin olmasına bağlar. Ona göre kişiliğe özgü birçok şey; bu süreç içinde doğrudan kaybolmakta, daha doğrusu bilinçdışına itilmektedir.⁶² Diğer bir ifadeyle bastırılarak unutulmaya terk edilmektedir. Bunun asıl sebebi, toplum tarafından hoş karşılanmayan, kabul görmeyen ve tepkiyle karşılanan temayüllerin birey tarafından unutulmak üzere geri plana itilmesidir. Jung ise bu durumu insanların işin kolayına kaçmayı tercih etmesine bağlar. Ona göre dıştan güçlü bir engellenme olmadıkça bize en kolay gelen gelişme çizgilerini izleriz; ancak aynı zamanda “en güçlü ayağımızı öne uzatmaktan” hoşlanırsınız.⁶³ Ne var ki bu eğilimler, hiçbir zaman bütünüyle ortadan kalkmaz ve bilinçaltının derinliklerinde varlığını sürdürür. Böyle olunca da “gölge”de kalan bazı özellikler, kolektif bilinçdışının katmanlarını oluşturur. Kemâlât yolunda ilerleyen yolcu ise sürekli bilinçaltına itip yüzleşmekten çekindiği bu yapıyla birtakım mekânlarda kendisiyle baş başa kaldığında karşılaşır. Bu mekânlarda ruhunun derinliklerinde bulunan girintilere girerek karanlıkta kalan yönleriyle yüzleşme ve kendisini gerçekleştirme şansı bulur. Zira bilinçdışı; insanın yalnızca eskilerini attığı bir bodrum odası değil, bilincin ve insanlığın yaratıcı, yıkıcı ruhunun da kaynağını da barındırmaktadır.⁶⁴ Ancak bilinçaltında potansiyel olarak bulunan bu kaynağın kullanılması gerekir. Bu kaynağa ulaşan kişi, şayet törpülenmemiş olup kaos ve düzensizliğin kuluçkası olan yönleriyle yüzleşme fırsatını değerlendirirse benlik hazinesini keşfetmeye yaklaşır. Fakat bu yüzleşme, tek başına yeterli değildir. Pearson’a göre bunun anlamlı olması, insanın bir kez yadsımayı aşmış yaşamaın realitesiyle, yani gölgesiyle yüzleştiğinde bir sonraki aşamada onu bekleyen umutsuzluğa kapılma tehlikesini de bertaraf etmesine bağlıdır.⁶⁵ Bu anlamda toplumsal kalıpların dışına çıkan hakikat yolcusunun yolda uğradığı mekânlarda

⁶¹ Alper Günaydın, *Yunus Emre'nin Kurmacasından Tasavvufun Kuramsalına: Risâletü'n- Nushiyye'de Mekân Algısı*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 22 (Özel Sayı), (2022), 145.

⁶² Frieda Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, çev. Aslan Yalçın, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 59.

⁶³ Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, 59.

⁶⁴ Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, 31.

⁶⁵ Carol S. Pearson, *İçimizdeki Kahraman*, çev. Semra Ayanbaşı, 1. Baskı (İstanbul: Akaşa Yayınları, 2016), 78.

karşılaştığı kişiler ve gördüğü manzaralar, onu içsel bir muhasebe yapmaya sevk eder. Bununla birlikte onu bastırılmış yönleriyle yüzleştirip kendi benliğini keşfetmesinde zaruri şartları oluşturur. Kişi, bu mekânlarda bilinç ve bilinçdışı yapılarını uzlaştırıp aralarındaki çatışmayı sonlandırmaya muvaffak olduğu takdirde kaostan kurtulup ruhsal dinginliğe erişir.

İnsanın kendisiyle yüzleşmesi ve nihayetinde değişmesi, sancılı bir süreçtir. Çünkü kişi, yanlış yanlarıyla yüzleşmekten çekinir ve değişimden korkar. Jung, bu korkuyu insanın iç dünyasının sonsuz karanlığına ve derinliğine bağlar. Ona göre iç dünyaya açılan kapı, dar ve gizlidir. Sayısız önyargılar, yan tutmalar, düşünceler, korkular bu girişe set çeker.⁶⁶ Dolayısıyla bu kapıdan geçmek, bıçağın keskin ağzında yürümek kadar zordur. Ancak kaderden kaçmak nasıl imkânsızsa değişimden kaçmak da o kadar imkânsızdır. Bu anlamda değişimin başlayabilmesi, bireyin maddi perdelerden ve kalabalıklardan sıyrılıp kendisiyle baş başa kalabileceği bir mekânın kuracağı köprü vasıtasıyla kendi iç âlemine yapacağı yolculuğu elzem hale getirir. Çünkü insanoğlu, toplumsal hayatı içinde diğer bireylerle uyum içinde yaşama konusunda gerçek kişiliğini saklama ve bir maskeyle yaşama ihtiyacı hisseder. Bu sayede içinde yaşadığı toplumla uzlaşır ve çatışma ihtimalini ortadan kaldırır. Jung, bu maske için Antikçağ'da aktörlerin rolleri gereği giydikleri "persona" sözcüğünü kullanır.

Persona, psikik bir maske olarak yer edinir ve aslolanı örter.⁶⁷ Yaşadığı toplumun bir parçası olan insanlar da toplumsal koşulların beklentisine paralel olarak bu maskeyi giyme gereği duyarlar. Fordham da kişinin bu maskenin ardına gizlenmesini toplumsal gerekçelere dayandırır. Ona göre toplum, her bir ferdinin kendisine düşen rolü mümkün olduğunca kusursuz oynamasını bekler. İnsanın doğası, çelişkileri de ihtiva ettiğinden birey, tutarlı değildir; ama bir rolü oynarken tutarlı görünmek zorunda olduğundan kaçınılmaz olarak başka biçimde görünmektedir.⁶⁸ Bu bağlamda toplumun beklentileriyle çatışmaktan kaçınan ve hayatının kahir ekseriyetini bir maskenin arkasında gerçek kimliğini gizleyerek yaşamak zorunda kalan insan için erginleşme mekânı, gerçek kimliğiyle baş başa kaldığı ve tüm maskelerden sıyrıldığı sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri⁶⁹ olarak tarif edilebilir. Bu yeniden doğuşun başlaması ise kişiyi bir ahtapotun kolları gibi sarıp sarmalayan ve girdap gibi içine çekip yutmaya çalışan kalabalıklardan sıyrılmayı, yalnız kalıp hayatını gözden geçirebileceği bir mekânda içsel bir yoğunlaşma yaşayarak kendisiyle yüzleşmeyi gerektirir.

Toplumlara ait olan değer yargıları, insanın kendi iç dünyasının topografyasına doğru yapacağı yolculuğu engellediğinden kişinin alışık olduğu mekânı değiştirmesi zaruridir. Bir ferdi olduğu toplumdan uzaklaşmayı ve bunun zorluklarını göze alamayan kişi ise toplumun kendisine çizdiği rotada yürümek zorundadır. Bu durumda da ona biçilen rollerin içinde sıkışıp kalır ve sonsuz ayrıntılarda boğulur. Hayatın dolambaçlı yollarında kaybolur ve gemisini selametle bir limana ulaştırmaya muvaffak olamaz. Bu anlamda insanın kendi özüne yakın olması, toplumdan irak olmasına bağlı olduğundan Ahmet Doğan, insanın kendini bilmesinin kendi içerisindeki sonsuzluğunda bir serüvene çıkmasıyla mümkün olduğunu ifade ederek bu zorunluluğa dikkat çeker.⁷⁰ Quinn de ayrılma aşamasını , "eski

⁶⁶ Gustav C. Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinan, 1. Baskı, (Ankara: Say Yayınları, 2010), 65.

⁶⁷ Pelin Sıki, *Mekân ve Tasarım Kavramlarının Psikanalitik Yaklaşımlar ve Haz İlkesi Çerçevesinde İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi 2021), 255

⁶⁸ Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, 60-61.

⁶⁹ Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, 22.

⁷⁰ Ahmet Doğan, *Aşkın Kalbe Yolculuğu*, 1. Baskı (İstanbul: Değişim Yayınları, 2017), 35.

paradigmalarımızın dışına çıkma ve farklı biçimde düşünme" olarak tanımlar. Ona göre mekân değişikliğiyle birlikte biz çevremizle uyumu yeniden yaratırız.⁷¹ Quinn'in de dikkat çektiği gibi dönüşümün başlaması, bir paradigma değişikliğiyle beraber birtakım erginleştirici mekânların varlığına duyulan ihtiyacı hissettirir.

Kahramanın yukarıda zikredilen değişimleri yaşayabilmesinin ön koşulu olarak pek çok mekânı kapsayan bir yolculuğa çıkması gerekir. Zira "yolda olmak; olgunluğu ve yetkinliği özünde saklar. İnsanın var olduğu süre içinde hakikati bulması, bilmesi ve ona ulaşması için çabalaması, insan olmasının gereğidir. Dolayısıyla bütün eksikliklere ve zorluklara rağmen her an 'yolda olmak' insan için bir zorunluluktur."⁷² (Aydın, 2006, s. 19). Fakat bu yol, öyle çetin bir yoldur ki ilerlemeye devam edip hedefe ulaşmak için bazı mekânların içerdiği eşiklerden, zorlu imtihanlardan geçmek gerekir. Hâlbuki bu eşikleri başarıyla aşmak, her yolcunun kârı değildir. Attar'ın Mantıku't-Tayr'ında olduğu gibi binlerce kuş, Simurg'u bulmak ve Simurg olmak için birbirleriyle ve kendi kendileriyle tartışarak, birtakım şeyleri sorgulayarak yola çıkar. Yola çıkan bu binlerce kuşun çoğu, hedefe ulaşmadan pes eder. Sonunda direnenlerden kala kala otuz kuş kalır ki 'Simurg' Farsça'da 'otuz kuş' anlamındadır. O kuşlar da kendilerinin Simurg olduğunu tam anlamıyla ancak hedefe, hakikate eriştiklerinde anlayabilir. Bu anlamda bir gaye uğruna yolda olmak, çeşitli mekânlarda dönüşümden geçmek ve nihayetinde hedefe ulaşmak da buna benzer.

Kahraman, çıkacağı yolculuk sırasında karşılaşacağı zorlukları önceden kabul eder ve doğup büyüdüğü, aşınası olduğu yerleri terk etme cesaretini gösterirse yolun sonunda onu bekleyen ödüle ulaşır. Zaman zaman o, yolculuğa çıkma konusunda isteksiz davransa da bir kanal vasıtasıyla buna zorlanır. Çünkü bu yolculuk, kahramanın yeniden doğuşu için olmazsa olmaz bir kıstastır ve erginleşmenin kuluçkası olan mekânları barındırır. Pearson'a göre kahramanın bilinmeyenle karşılaşmak üzere yolculuğa çıkması, yeni bir düzeyde yaşanan hayatın başlangıcına işaret eder.⁷³ Bu bağlamda "kahraman kalabalıklardan sıyrılıp 'hâlvet der encümen' (kalabalıklar içinde Hak'la bir olma) sırrına erdiğinde kaostan merkeze doğru yolculukta içindeki esas benliğini elde eder."⁷⁴ Yolculukta oluşan şartlar, artık onun hakikatin tabiatını fark etmesi için daha elverişlidir. Geçtiği mekânlarda yaşadığı tecrübeler neticesinde idrak kanalları açılan kahraman, varoluşsal anlamda büyük resmi görerek hakikatlere ulaşır. Kısacası "deryayı görür ve dalgaların ayrı oluşu üzerinde ısrar etmez."⁷⁵ Bir bakıma bu içsel yolculukta bir ana rahmi işlevi gören mekânlarda ruhsal yoğunlaşma neticesinde hakikatleri anlama ve anlamlandırmaya çalışıp nihayetinde kendini tanıma fırsatı elde eder.

Tüm bu dönüşümlerin gerçekleşmesinin diğer bir koşulu da kahramanın kendi nefsinin bilmesidir. Bu anlamda "Nefsinin bilen, rabbini bilir." hadisi, hakikatlerin bilgisine ulaşmanın bu koşuluna işaret eder. Bunun neticesinde hakikatleri anlama noktasında taşlar yavaş yavaş yerine oturmaya ve kahramanın ayakları tabana daha sağlam basmaya başlar. Bir şekilde fiziki dünyaya bağlanmış, kalbi kir ve pas içinde kaybolmuş olan kahramanın kendi iç âlemine doğru yaptığı seyahat süresince vakit geçirdiği mekânlarda yaşadığı sessiz maceralar, onu sarsar ve ruhsal manada uyanmasını sağlar. Maddi dünyanın zevk ve ödüllere peşinde

⁷¹ Akt. Pearson, *İçimizdeki Kahraman*, 30.

⁷² Aydın

⁷³ Pearson, *İçimizdeki Kahraman*, 97.

⁷⁴ Tuba Bezenmiş, *Bir Yolculuğun Hikâyesi Yusuf u Züleyhâ Mesnevisinde Kemâlât*, 1. Baskı, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 178.

⁷⁵ Mohammed Rustom, *Sufi Metafiziği*, 1. Baskı, (Nefes Yayınları, 2014)s. 87

yitip giden kahraman, onun cazibelerini hükümsüz hale getirir ve bilinçdışının sonsuzluğunda yollar yapmaya, kendisini maddîyatın zincirlerinden kurtarıp özgürleşmeye muktedir olur. Bu noktaya ulaşmış kahramanı artık dünyadaki hallerden hiçbirini meşgul etmez ve dikkatini çekmeye muvaffak olmaz. Kahraman, ruhunun eteklerindeki tozları silkeleyip onu faal hale getirir ve yoluna arınmış olarak devam eder.

Çıktığı içsel yolculukta kendisine kucak açan birtakım mekânlarda karmakarışık ve fırtınalı bir hali yaşamayan kahramanın ruhen dağılıp savrulması, nihayetinde toparlanarak kendini bulması mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle kişinin adeta ocak işlevi gören bir mekânda yanmadan pışması, olağan bir durum değildir. Campbell'e göre kendi içimizde kurup içinde yaşadığımız dünyanın ve içindeki bizlerin yıkımı; fakat sonrasında daha cesur, dürüst, geniş ve daha eksiksiz bir insan yaşamının fevkalade bir yeniden inşasıdır bu.⁷⁶ Bu bağlamda kahramanın önce mekânda bir iç çatışma ve kaos yaşaması, sonrasında farklı bir kişi olarak yeniden doğması gerekir. Kaosun bireyleşme için vazgeçilmez olduğuna dikkat çeken Eliade'ye göre hangi düzlemde tezahür ederse etsin kaosa simgesel dönüş, her yeniden doğuş için vazgeçilmezdir.⁷⁷ Zaten Jung, "bireyleşme" kavramını kişinin psikolojik olarak iç bölünme yani, ayrılma yaşayıp sonra da bir bütün veya birlik haline gelmesi olarak tanımlar.⁷⁸ Jung'un görüşlerine paralel olarak kahramanın kendi benliğini inşa etmesi, başkalarından farklı olmasıyla mümkün olduğundan "her şeyin başı kaos ve yok etme olduğu sınavlar dünyasında; yok etme kendisini yok ettiğinde varlık ortaya çıkar."⁷⁹ Söz konusu mekânlarda kahramanın kendisiyle yüzleşmesi neticesinde sonsuz büyüklük ve genişliğe sahip olan bilinçaltındaki düzensizlik yerini düzene, çatışma ise yerini ruhsal bir dinginliğe bırakır. Bu fırsatı değerlendiren kahraman, varoluşun idrakine varır ve birey olmanın bilincini elde eder. Zira "bilinç, var olmanın önkoşuludur."⁸⁰

İbnî Arabî de bu dönüşümü "simgesel ölüm" ve "yeniden doğuş"la açıklar. Ona göre "manevî dönüşümün olmazsa olmaz şartı, insanın ölmeden önce ölüp insân-ı kâmilin ortaya çıkması, ancak zihnin susması ve benliğin unutulması, aklın oruç tutması, kalbin uyanık kalmasıyla gerçekleşebilecektir."⁸¹ İbnî Arabî'nin de vurguladığı gibi kişinin yaşadığı bu ruhsal çalkantı ve kaostan kurtulup dönüşümün gerçekleşmesi, yalnızca kalabalıklardan sıyrılıp kendisiyle baş başa kalabileceği ve yaşadıklarının bir muhasebesini yapıp kendisiyle yüzleşeceği, hayatını gözden geçirme imkânı bulacağı bir erginleşme mekânını, diğer bir deyişle çilehaneyi zaruri hale getirir. Tasavvuf geleneği içinde de sâlik için az konuşmak, az yemek ve az uyumanın yanında insanlardan uzaklaşmak da elzem olan şartlarındandır. Bunun için de salık, dar bir hücreye sığınarak halktan uzaklaşıp kendi iç dünyasına sığınır ve kendisiyle baş başa kalır. Bu anlamda uzaklaşma/yolculuk, salike yeni bir sayfa açar, hayatına bir renk ve dinamizm katar. Çünkü bir yerde sabit kalma ve durağanlık, beraberinde yerinde saymayı, çürümeyi getirir.

⁷⁶ Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, 14. Baskı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 17.

⁷⁷ Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. Mehmet Emin Özcan, 1. Baskı (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020),

⁷⁸ E. A. Bennet, *Jung Aslında Ne Dedi?*, çev. Işıl Çobanlı, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2006), 174.

⁷⁹ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan, Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*, 1. Baskı, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 21.

⁸⁰ Gustav C. Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Barış İlhan, 1. Baskı. (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011), 56.

⁸¹ Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atıla Ataman.1. Baskı, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 18.

Tarihin tozlu sayfaları, yerinden yurdundan ayrılıp bir süre sonra köklü bir değişim geçirerek dönen ve ruhsal manada gelişen insanların başarılı hayat hikâyeleriyle doludur. Hz. Muhammed, bunun en güzel örneğidir. Ali Şeriatî, “İslam tarihinde o, çoğu zaman Mekke’den ayrılıp Hıra Mağarası’nda inzivaya çekilmiş; orada Cebrail ile karşılaşmış güçlenerek (vahye muhatap olarak) ve bir ödül (nübüvvet-Kur’an) ile geri dönmüştür. Hz. Muhammed ve arkadaşlarının asıl ayrılışları ise 622 yılında hicret ile olmuş; Medine’ye göç ettiklerinde orada zorluk, sıkıntı ve çileyi yaşamışlar, maddî-manevî (sosyo-ekonomik-psikolojik) açıdan aşama kaydetmişler ve geri döndüklerinde ödülleri Mekke’yi fethetmek olmuştur.”⁸² sözleriyle bu mekân değişikliğinin olumlu yönüne dikkat çeker ve kendini gerçekleştirmek isteyenlerin önüne bir yol haritası koyar. Yer değiştirenlerin aksine yerinde sabit kalan kişi ve toplumlar ise kalıcı bir iz bırakmadan bu dünya sahnesinden silinip giderler.

Yer değiştirmenin faydalarına dikkat çekenlerden biri de Yakup Kadri’dir. Coğrafyanın insanların üzerinde hayli etkili olduğuna, bir kısmını “ruhen” bir kısmını ise fiziksel olarak malûl bıraktığına inanan Yakup Kadri’ye göre bunun tek çaresi, yer değiştirmektir. Zira çevreyi değiştirmedikçe insanın değişmesine imkân yoktur.⁸³ Yakup Kadri, bu bakış açısıyla mekân değişikliğini kişisel dönüşümün ön şartı olarak görür. Onunla benzer görüşleri paylaşan Tolstoy da “Tüm muhteşem hikâyeler iki şekilde başlar: Ya bir insan bir yolculuğa çıkar ya da şehre bir yabancı gelir.” diyerek güzel serüvenlerin anahtarının yolculukta gizli olduğunu vurgular.

Benzer bir vurgu, tasavvufta da görülmektedir. Tasavvuf geleneğinde insan nefsinin terbiye edilerek onun ilahi sıfatların tecelligâhı olabilmesi için birtakım eğitim yöntemleri ortaya konulmuştur. Bunlardan biri kuşkusuz yolculuktur. Yol/yolculuk, bütün dinlerde ve mistik yapılanmalarda manevî gelişimin ifadesi olmuştur. Bu anlamda sûfiler, dünyaya bağlanma ihtimali karşısında yolculuk yapmayı (sefer) bir eğitim metodu olarak benimsemişlerdir.⁸⁴ Ahmet Doğan, yolculuğun benliğin fenâsını (yokluk) tecrübe etmek bağlamında bir miraç olarak kolektif şuura yansıdığını söyler.⁸⁵ Lakin bu, insanın iç âlemine doğru yaptığı manevi bir yolculuk manasındadır ve tasavvuf geleneğindeki makamlardan geçerek hakikatlere ulaşma gayesi taşıyan bir eylemi sembolize eder. Bu yolculuğun ihtiva ettiği durakları Schimmel, “vatana dönüş” tecrübesinin simgeleri olarak tarif eder ve şöyle der:

“Tasavvufî yol, tarikat kavramı ile karşılığını bulurken yoldaki tehlikelere karşı edinilen kılavuzluğu da şeriat ifade eder ve tarikatın şeraitsiz olmayacağı bilinir. Uzun ve yorucu seyahat, hakikate varmanın nihai tecrübesine en büyük hazırlıktır. Sâlikin yani bir metafor olarak yolcunun günlerce kat ettiği yollar, ruhun mekânlarındaki yollardır.”⁸⁶

Schimmel’in bu tanımında eksik kalan kısım, mekânda yol gösterici olan mürşittir. Zira sûfilerin yaşadığı mistik deneyimde manevî kılavuzun varlığı büyük önem arz etmektedir. O’kane’ye göre mürşit, “yeni başlayanın transpersonal/kişi ötesi boyutta uyanışını kolaylaştırıcı bir işlev üstlenir ve yeni başlayanın transpersonal bölgeye geçebilmesine, orada

⁸² İbrahim, Gürses, *Jung’cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVI / 1, (2007), 86.

⁸³ Akt. Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1*, 116.

⁸⁴ Zafer Erginli, *Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 / 2 (Haziran 2006), 23.

⁸⁵ Doğan, *Aşkın Kalbe Yolculuğu*, s. 17.

⁸⁶ Gülçin Tanrıbuyurdu, *Tasavvuf Sembolizmi Bağlamında Cebri’nin Mihr ü Mâh’ında Kutsal Işık Kutsal Sayı Kutsal Mekân*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar, 13/69 (Mart 2020), 188.

keşfettiği boyutları kendi kişiliğinin ve hayatının dokusuyla bütünleştirebilmesine yardımcı olan bir köprüdür.”⁸⁷ Kılavuzun bu iki uç arasında inşa ettiği köprüden geçebilmeye muvaffak olan manevî yolcu, bu yolculuk sürecinde bazı mekânlarda kendisiyle baş başa kalarak kendi içinde derinleşir. Kendi gölgesiyle yani nefsiyle yüzleşme ve onu ıslah etme hususunda şayet iyi bir performans sergilerse yolun sonunda onu bekleyen ödüle kavuşmuş olur. Böylece mitsel anlatılarda kahramanın manevî bir rehber eşliğinde bilinçdışının derinliklerinde saklı ve elde edilmesi zor olan benlik hazinesine ulaşmak üzere çıktığı içsel yolculukta mekân, onun gizil güçlerini keşfetmesi gibi, kendi şartları ve olanakları ölçüsünde yüklendiği olgunlaştırma işlevlerini yerine getirmiş olur. Bir kaçış mekânına sığınan kahraman, kendi ruh dünyasıyla ilgilenme ve kendisine vakit ayırma fırsatı yakalamış olur. Ayağına pranga takan kalabalıklardan uzaklaşarak yalnız kalan kahraman, kendi ruhsal merkezine doğru yaptığı yolculukta esas benliğini keşfeder. Ana rahmini ve yeniden doğuşu sembolize eden erginleşme mekânlarından ruhsal açıdan güçlenerek ve dönüşümünü gerçekleştirmiş bir birey olarak çıkar.

Tasavvuf düşüncesinde nefsin terbiye edilmesiyle alakalı olarak ortaya konulan bu yaklaşım, insanın davranışını ele alan psikoloji biliminin de ilgisini cezbetmeyi başarmıştır. Psikolojideki bireyleşim yolculuğu, tasavvufta salikin çıktığı seyr ü sülûk ile benzerlik arz eder. Bu bağlamda bilinçdışının ürkütücü ve ıssız güzergâhlarında ilerleyen kahramanın yolunu kaybetmemesi, doğru yolu izlenmesine bağlıdır. Kendi içsel hazinesini keşfetme amacıyla olan kahramanın atılacağı bu uzun, meşakkatli ve engellerle dolu serüvende bilinçdışının sayısız çıkmaz sokaklarında yalnız başına emniyet içinde ilerlemesi mümkün değildir. Bu yüzden yolculuğun bu aşamasında manevî bir rehberin onun elinden tutması zorunluluğu doğar. Kılavuz olmadan çıkılan her yol, tehlikelerle doludur ve kahramanın hedefine ulaşmasını zorlaştırır. Ayrıca kahramanın bu aşamada yol yordam bilmemesi de, yolculuğun süresinin uzaması sonucunu doğurur. Schimmel, yolculuk boyunca manevî rehberin gerekliliğine dikkat çekerek şöyle der:

“Kişi, ister Jungcu bireyleşme yolunda ilerlesin isterse mistik tecrübeler vasıtasıyla Tanrı’sına ulaşmaya çalışsın elsiz ayaksız, vasıtasız olarak kendi içine doğru yapacağı bu yolculuk (yükseleş yolu) ıstırap ve meşakkatlerle doludur. Ve aşılacak her acı, insanı ruhî yolculuğunda (seyr ü sülûk) bir adım daha ileri götürür. Ancak bu yolculukta ister şeyh, baba veya dede olsun isterse analist olsun “mürşid” sıfatıyla bir yol gösterici şarttır. Zira kılavuzsuz gidene iki günlük yol, yüzyıllık yol olur.”⁸⁸

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere edebî eserlerde ve mistik düşüncede kahramanın/salikin köklü değişimi ve benlik hazinesini keşfetmesi, onun ancak bir yolculuk sırasında bazı mekânlara girmesiyle mümkün olabilmektedir. Yolculuğa çıkmayan kahramanın bu mekânlarda gömülü bulunan ve onu bekleyen gizli hazineye ulaşma şansı yoktur. Zira insan, belli sınırlar içinde kalarak onun için imkân dâhilinde olan şeylerin ne olduğunu bilemez. Dolayısıyla kahramanın ilk yapması gereken şey, onu sınırlandıran alanı aşmasıdır. Bu yolculuğu maddeden ve varoluş koşullarından uzaklaşıp yeni bir varoluş çerçevesi içine girme olarak izah eden Sinan Doğan’a göre maddeden ruha doğru bir yolculuk yapan insanlar; içlerinde derin bir inkılâp geçirir, önceki hayatla kıyaslanmayacak şekilde farklı bir mecraya girer ki bu da hayatın içinde yeniden doğmak demektir. Yani insanın

⁸⁷ Atum O’kane, “Manevi Rehberlik Sanatı”, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf, ed.Spielgeman, İnayet Han, Fernandez, 1. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 63.

⁸⁸ Gürses, Jung’cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği, 89.

kendini bulması, kendi içinde saklı olan defineye ulaşması demektir.⁸⁹ Bu anlamda benlik hazinesini keşfetmek üzere yolculuğa çıkan kahramanın uğradığı güzergâhlarda karşısına çıkan mekânlar, onun hayatında bir dönüm noktası olur ve onu gerçek benliğimiz olan bu iç hazineye götürecektir yolun taşlarını döşer. Pearson'a göre bu hazine, yeni ve yaşamı onaylayan bir perspektifi keşfetmektir.⁹⁰

Sonuç

Sonuç olarak insanın hayat serüveninde mekânla ilişkisi, en ilkel zamanlarda başlayıp günümüze kadar gelişerek devam etmiştir. Yeryüzündeki macerasına atılan insanoğlu; çok çeşitli sebeplerle geçici ya da sürekli yaşayabileceği; barınma, korunma, dinlenme, eğlenme, üretme gibi ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir yer arayışına girer ve mekânla ilişki kurar. Daha sonra ise insanlar tarafından inşa edilen bu mekânlara çeşitli anlam ve işlevler yüklenir. Hem bireysel hem de toplumsal kimliklerin oluşmasında ve şekillenmesinde büyük bir rol oynan bu mekânlar, edebi eserlerde ise insanla tamamen özdeşleşerek ele alınır. Zira edebiyat, mekânla insan arasındaki etkileşime ve ilişkiye odaklanarak insanın mekâna yüklediği anlamı, ruhunun yansımalarını dil aracılığıyla resmeder. Böylece edebiyat mekânı insanın bir parçası olarak ele alır ve kahramanın ruh halini, kendi arayışını, mekân ekseninde işler. İnsan ruhuyla mekânı birbiriyle ilişkilendiren edebî eserler, mekânı insan ruhuna açılan kapının anahtarına dönüştürür. Mekân, artık insanın şekil verdiği bir yer olmanın ötesinde bir anlam kazanarak bizzat insana şekil veren bir unsura olur. Böylece edebi eserde mekân, insanı tanımının bir aracına, denge unsuruna dönüşür. Özellikle mitsel eserlerde kahraman, kendi özünü ancak uğradığı mekânlarda keşfedebilir. Bu özelliğinden dolayı mekânın, edebi eserlerde çok zengin katmanları içinde barındırdığını ve insanı tanımının başat unsuru olduğunu söylemek mümkündür..

Kaynakça

- Addas, Claude. İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk. Trc. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Adıgüzel Özbek, Derya. Mimari Mekânın Tanımlanması Üzerine Bir Çalışma. Doktora Tezi, İstanbul Kültür Üniversitesi, 2016.
- Aktaş, Şerif. Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Altan, İlhan (1993). "Mimarlıkta Mekân Kavramı". Psikoloji Çalışmaları 19 (Şubat 2012): 75-88.
- Ar, Mazlum. "Mekân, Yer ve Yersizlik Kavramları Üzerine Bir İnceleme". Şehir ve Medeniyet Dergisi 7/14 (Haziran 2021): 8-25.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Bir Felsefi Metafor Yolda Olmak". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 6/ 1 (Şubat 2006): 9-22.
- Bachelard, Gaston. Uzamın Poetikası. Trc Ahmet Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.

⁸⁹ Sinan Doğan, "Tarihte İnsan-Mekân Etkileşiminin Safranbolu Kentleşme Kültürüne Etkisi", Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu Bildirileri (Karabük 11-12 Ekim 2019), ed. Ayhan Işık, Tuğba Aydeniz, İ. Hakkı İmamoğlu (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019), 660.

⁹⁰ Pearson, *İçimizdeki Kahraman*, 27.

- Balkaya, Adem. "Oğuz Kağan Destanı'nda Mekân". Journal of Turkish Studies 3/2, (2008): 151.
- Barkul, Ömü - Tuncer Gürkaş, Ezgi. "Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi". Sigma, YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, vol. 4 (2012): 1-11.
- Bennet, Edward Armstrong. Jung Aslında Ne Dedi?. Trc. Işıl Çobanlı. İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Bezenmiş, Tuba. Bir yolculuğun Hikâyesi Yusuf u Züleyhâ Mesnevisinde Kemâlât. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.
- Campbell, Joseph. Kahramanın Sonsuz Yolculuğu. Trc. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki yayınları, 2017.
- Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. Ankara: Anka Yayınları, 2005.
- Demir, Ayşe. Mekânın Hikâyesi Hikâyenin Mekânı Türk hikâyesinde mekân (1870-1922 dönemi). İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Demirkaya, Handan. Mekân Kavramının Tarihsel Süreç İçindeki İncelenmesi ve Günümüzde Mekân Anlayışı. Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 1999.
- Develloğlu, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat. 16. Baskı Ankara: Aydın Kitabevi, 2006.
- Doğan, Ahmet. Hüsn ü Aşk Aşk'ın Kalbe Yolculuğu. İstanbul: Değişim Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. Babil Simyası ve Kozmolojisi. Trc. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Erginli, Zafer. Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 / 2 (Haziran 2006): 23.
- Göka, Şenol. İnsan ve Mekân. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Günaydın, Alper. "Yunus Emre'nin kurmacasından tasavvufun kuramsalına: Risâletü'n-Nushiyye'de mekân algısı". Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 22 (Özel Sayı) "Ocak 2022): 139-154.
- Gürpınar, Çağlayan. Mekân Kurgusunun Kullanıcılar Üzerindeki Psikolojik Etkilerinin Örneklerle İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi , 2000.
- Gürses, İbrahim. "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg örneği". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/ 1 (Ocak 2007): 77-96.
- Güzelkahraman, Buse Özge. Mekân ve İnsan İlişkisinde Yer Duygusunun Sanal Gerçeklikle Deneyimlenmesi Üzerine Bir İnceleme. Yüksek Lisans Tezi, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi , 2019.
- İçli, Ahmet. "Fuzûlî'nin Rind ü Zahid Eserinde Mekân : Meyhane ve Mescit". TurkishStudies-InternationalPeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishOrTurkic 7/1 (Winter 2012): 1305-1317.
- Jung, Carl Gustav. Keşfedilmemiş Benlik. Trc. İhsan Kırmı. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011.

- Kahveci, Kutsi. "Varlık-Yokluk Arasında: Mekân Üzerine Bir Değerlendirme". Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 59 (Haziran 2018): 101-108
- Kırlioğlu, Mehmet - Tekin, Hasan Hüseyin. Güncel Sosyal Hizmet Çalışmaları İnsan-Mekân İlişkisinin Bütüncül Boyutu: Kent-Mekân Çalışmalarında Sosyal Hizmet Gereksinimi. İstanbul: Çizgi Kitabevi yayınları, 2019.
- Korkmaz, Ramazan – Şahin, Veysel. Romanda Mekân Romanda Mekân Poetiği ve Çözümlemeler. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Köseoğlu Emine. "Edebiyatta Algısal Mekân" Yapı Dergisi 473 (2020): 40-41.
- Köseoğlu, Emine - Uğurlu, İrem. "Bir Tereddüdün Romanı'nda Algısal Mekânı Ölçek Kavramı İle Okumak". Yapı Dergisi 473 (2022): 45-47.
- Kuban, Doğan. Mimarlık Kavramları. İstanbul: Yem Yayınları, 2018.
- Merter, Mustafa. Dokuz Yüz Katlı İnsan Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Mevlana Celaleddin-i Rûmî. Mesnevi. Hazırlayan Firdevs Tunalı. İstanbul: Panama Yayıncılık, 2012.
- Narlı, Mehmet. Şiir ve Mekân. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Narlı, Mehmet. Romanda Zaman ve Mekân Kavramları. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5/7, (2002): 91-106.
- O'kane, Atum. Manevi Rehberlik Sanatı, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf. ed.Spielgeman, İnyet Han, Fernandez. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Öner, Haluk. Edebiyat Mekân İlişkisinin Psikolojik ve Sosyolojik Boyutları. (Ed. Öztürk Emiroğlu, Gülsemin hazer, Macit Balık, Hülya Ürkmez) Prof. Dr. Ramazan Kaplan'a Armağan. 1. Baskı Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Özbek Adıgüzel, Derya – Ertürk, Doğan Zafer. "Mekânı Anlamak Üzere Süreç Odaklı Bir Yaklaşım". Tasarım + Kuram Dergisi 24 (Aralık 2017): 79-89.
- Özger, Mehmet. Lâmi'î Çelebi'nin Vâmık u Azra Mesnevîsinin Modern Roman Tekniklerine Göre İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2004.
- Pearson, S. Carl. İçimizdeki Kahraman Yaşadığımız Altı Arketip. Trc. Semra Ayanbaşı, İstanbul: Akaşa Yayınları, 2016.
- Rustom, Mohammed. Sufi Metafiziği. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Sinan Doğan, "Tarihte İnsan-Mekân Etkileşiminin Safranbolu Kentleşme Kültürüne Etkisi", Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu Bildirileri (Karabük 11-12 Ekim 2019), ed. Ayhan Işık, Tuğba Aydeniz, İ. Hakkı İmamoğlu (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2019), s. 660.
- Solak Güleç, Sevcen. "Mekân-Kimlik etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış". MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 6/1 (2017): 13-37.
- Spiegelman, J. M. (1994). "Manevi Rehberlik Sanatı", Jung Psikolojisi ve Tasavvuf, ed.Spielgeman, İnyet Han, Fernandez, İnsan Yay. İstanbul.
- Şemsettin Sami. Kâmûsî Türkî. 5. Baskı İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2017.

-
- Şimşek, Selami (2006). "Felsefî ve Tasavvufî Düşünce Perspektifinden Mekân Kavramı Üzerine Bir İnceleme". <https://ayvakti.net/?p=9292>[Erişim Tarihi: 10.03.2023]
- Tanrıbuyurdu, Gülçin. Tasavvuf Sembolizmi Bağlamında Cebrî'nin Mihr ü Mâh'ında Kutsal Işık Kutsal Sayı Kutsal Mekân. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 13/69 (Mart 2020). 188.
- Tekin, Mehmet. Roman Sanatı Romanın Unsurları 1 İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Tetik, Bünyamin - Yeşilyaprak Yakup(2016). II. Bâyezîd (Adlî) Divanında İnsan ve Mekân, Bartın Üniversitesi Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu 28-30 Nisan 2016 Bildiriler Kitabı 1. Cilt, Hermes Ofset, Ankara.
- Tümer, Gürhan. Mimarî Mekânın Sistem Kuramı, İletişim Kuramı, İşaretilim, Dilbilim ve Anlambilim Açısından İrdelenmesi Üzerine Bir Deneme. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1971.
- Usta, Gülay. "Mekân ve Yer Kavramlarının Anlamsal Açıda İrdelenmesi". The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication 10/1 (Ocak 2020): 25-30.
- Ülken, Hilmi Ziya. Bilim Felsefesi. İstanbul: Ülken Yayınları, 1969.