



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAşTIRMALARI DERĐİSİ

10/2 (Temmuz 2024)

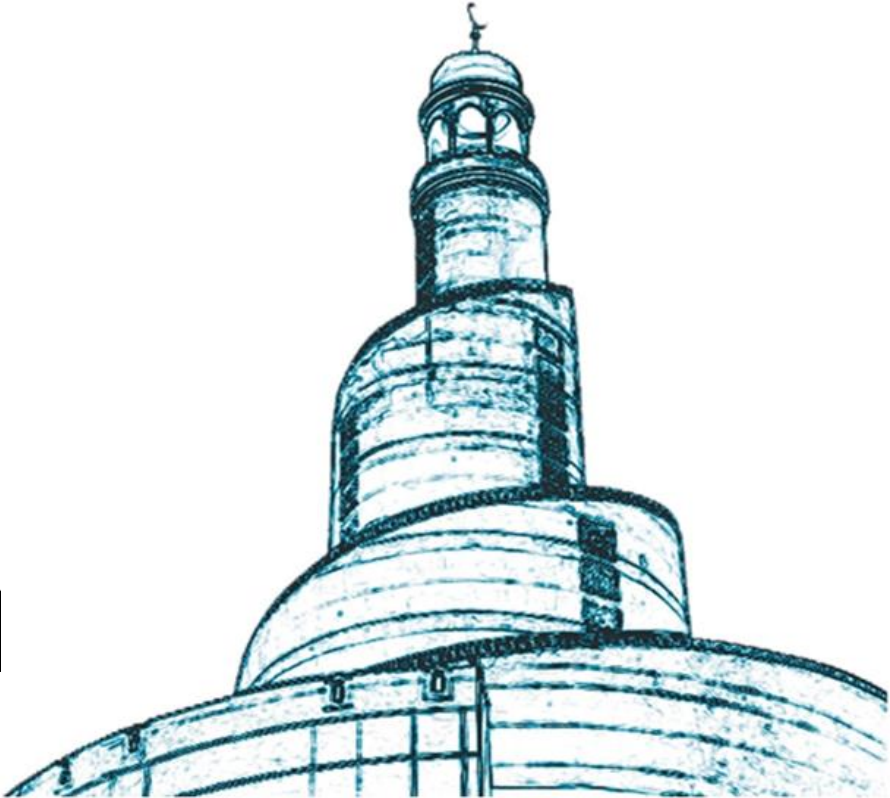
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

10/2 (July 2024)

ISSN: 2149-2344

TRİZİN

OPEN  ACCESS





İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

10/2 (Temmuz 2024)

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

10/2 (July 2024)

TRIZIN

OPEN
ACCESS





BAŞ EDİTÖR / CHIEF EDITOR

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

EDİTÖRLER / EDITORS

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),

Prof. Dr. Hidayet IŞIK,

Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),

Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi),

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika),

Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),

Doç. Dr. İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)



DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi),
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),
Prof. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Doç. Dr. Kadir TAŞPINAR, Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU, Dr. Öğr.
Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma
Görevlisi Muhammed Enes PINARBAŞI.

ARAPÇA KONTROL / ARABIC TEXT EDITOR

Doç. Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Uludağ Üniversitesi)

İNGİLİZCE KONTROL | ENGLISH TEXT EDITOR

Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

YIL | YEAR

Temmuz/July 2024
Yönetim Yeri | Head Office



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İzmit-Kocaeli

e-mail: ihyajournal@gmail.com

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:

TRDİZİN

ULAKBİM

TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi>

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi açık erişim bir dergidir.

All content responsibilities of the articles in the İHYA International Journal of Islamic Studies belong to the authors. İHYA International Journal of Islamic Studies is an open access journal.



OPEN ACCESS



İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibariyle orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (Temmuz - Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Şayet makale başvurusu dergi için belirlenen sayıya ulaşırsa, makale kabul süreci daha erken de sonlandırılabilir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirilmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.



İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimeelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayımlar duplikasyon sayılır.



İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yine ayrı tarihli kararla bir yazar bir makale yayınladıktan sonra, en erken bir yıl geçtikten sonra makale yayınlayabilir.

Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir; **İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında, latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İmâm Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Ma'dûm Teorisi Örneği [Imâm Mâturîdî's Criticism of the Mu'tazilites: The Example of Ma'dûm Theory]

Mikail İPEK.....362-389.

Âdet Döngüsündeki Sürelerle İlgili Fikhi Hükümlerin Delilleri [Evidences of Juristic Rulings Regarding the Duration of the Menstrual Cycle]

Gülsüm SOYDAN390-423.

Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'nin Umut Anlayışı ['Umar b. Muhammed al-Zamakhsharî's Understanding of Hope]

Mehmet TÖZLUYURT.....424-450.

Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin İcmâ' Anlayışı [Al-Ijmâ' Understanding of Abû al-Walîd al-Bâjî]

Hatice ALSAÇ.....451-497.

Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Fürû-i Fıkha Tesiri [The Polysemous Words as Legal Term and Their Effects on Furû of Fiqh]

Alaaddin HANÇER - Alimcan BUĞDA.....498-532.

Efdalüddîn Kâşânî'nin Nefs Teorisi [Afdal al-Din Kashani's Theory of the Nafs]

Veysi ABDULAZİZ.....533-555.

Muhafazakâr Fenomenlerin Fıkıh Algısı [Perception of Fiqh by Conservative Phenomena]

Fetullah YILMAZ.....556-590.

Zâhirü'r-Rivâyeye Aykırı Fetvâların Gerekçeleri [Contrary Fatwas to Zâhir al-Riwâya and Their Justifications]

Ömer Faruk ATAN.....591-612.

Roman Bireylerde Dini Yönelim [The Zâhirî and Bâtinî Interpretations of Hadiths in Andalusian al-Qaşrî's Shu'ab al-İmân]

Beyza ATAN - Mustafa Naci KULA.....613-641.



Kurgu İle Gerçek Arasında Halife Me'mûn'un Tevbesi ve Zâhid Oğlu Ali'nin Kıssası
[Between Fiction and Reality the Repentance of Caliph al-Ma'mûn and the Parable of His
Ascetic Son, 'Alî]

Ümit ESKİN.....642-675.

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin "Kitabü't-Ta'rîfât" İsmiyle İstılah Eserinde Yer Alan İslâm Hukuku
Delillerine İlişkin Maddelerin Tahlili [Analysing the Articles on the Proofs of Islamic Law
in Sayyid Sharif al-Jurjânî's Dictionary Named 'Kitab al-Ta'rîfât']

Adem ARSLAN.....676-706.

İbn-i Arabî'de Ölüm Ötesi Hayat [Life After Death in Ibn Arabî]

Gülsüm TURHAN.....707-735.

Türkiye'de İnanç Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Nicel Çalışma Örnekleri: Literatür
Taraması [Examples of Qualitative Studies to Determine Levels of Faith in Türkiye:
Literature Review]

Abdullah İNCE - Yunus Emre TEMİZ - Meryem KARATAŞ736-766.

Türk Din Müsîkîs'i'nde Tesbih Formu Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on the
Rosary Form in Turkish Religious Music]

İhsan ŞEN.....767-799.

Mehmet Ragıp Paşa'nın Bingazi Sancağı Haritası ve Tahlili [The Map and Analysis of the
Benghazi Sanjak by Mehmed Ragıp Pasha]

Abdullah Taha YILDIZ.....800-828.

العلاقة بين الكفر والاستهزاء في القرآن الكريم

Kur'ân'da Küfür ve İstihza İlişkisi [The Relationship Between Kufr and Istihza in the
Qur'an]

İsmail KILIÇ.....829-856.

مدى الاستدلال بالحديث الضعيف عند فقهاء الحنفية

Hanefi Fukahasına Göre Zayıf Hadisin Delil Olarak Kullanılması [Using Weak Hadith as
Evidence According to Hanafi Fuqaha]

Adnan Manaf İsmail İSMAİL.....857-890.



Diğer / Other

Vefayat / Obituary

Merhum Prof. Dr. Yusuf Benli'nin Ardından [Obituary After the late Prof. Dr Yusuf Benli]
Mehmet AYHAN.....891-901.

Kitap İncelemesi / Book Review

Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi, Editör: Prof. Dr. Muhammet Fatih GENÇ, (Nobel Yayınları, 2021) [Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi, Editor: Prof. Dr. Muhammet Fatih GENÇ, (Nobel Publications, 2021)]
Merve Aydemir TERZİ.....902-913.

Toplantı Özeti / Summary of the Meeting

III. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu "Yetim" (Kocaeli, 20-22 Ekim 2023) [III. International Symposium on Islamic Culture and Civilisation "Orphan" (Kocaeli, 20-22 October 2023)]
Haticegöl KARDEŞ.....914-925.



İmâm Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Ma'dûm Teorisi Örneği

Mikail İPEK | orcid.org/0000-0001-7594-0230 | mikailipek@klu.edu.tr

Dr. Öğr Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm
Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jb0e673>

Öz

Tanrı'ya isnad edilen yaratma fiilinin mahiyetiyle ilgili tartışmaları Antikçağ Yunan Felsefesi'ne kadar götürmek mümkündür. Yunan düşüncesinde yoktan yaratmanın (lâ min şey) o dönemlerde kabul edilmediği bilinmektedir. Felsefi sistemde kabul edilen "hiçten hiç çıkar" ilkesine göre bir şey ona maddelik oluşturacak olan başka bir şeyden meydana gelmektedir. Ancak Hıristiyanlığın da etkisiyle, yaratma ile zorunluluk ilkesi arasındaki ilişki izah edilmiş, bazı düşünce sistemleri zorunluluğu reddederken bazıları ikisini uzlaştırmaya çalışmıştır. Zira zâtî bir Tanrı tasavvuru içeren Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerde zatî ve sıfatları olan, irade gibi sıfatlara sahip Tanrı inancı bulunmaktadır. Diğer taraftan bu tartışmalar içerisinde yokluk kavramı yeni anlamlar kazanmıştır. İslâmî çevrede yaratma ve yokluk konusunu ilk defa tartışmaya açanlar Mu'tezilîler olmuştur. Yaratmanın yoktan (ma'dûm) olduğunu kabul etmekle birlikte, ma'dûma ezeliyet atfeden Mu'tezile kelmacıları, ma'dûmun "şey" olduğunu ve zât-mahiyet sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Ma'dûma ezellik atfedilmesi Ehl-i Sünnet bilginleri tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu eleştiri yapan kelmacıardan biri İmâm Mâtürîdî'dir. Ona göre ma'dûma ezeliyet atfedilmesi, doğrudan Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına hâle getirmektedir. Allah'tan başka hiçbir ezeli varlığı kabul etmeyen Mâtürîdî, Mu'tezile'nin söz konusu fikirleriyle, Zenâdika, Dehriyye ve Seneviyye'ye benzediğini belirtmiştir. Bu düşüncesini desteklemek için Mu'tezile'nin diğer konulardaki görüşlerini de gündeme getiren Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, bahsi geçen inkârcı akımlara benzediğini, hatta bazı konularda diğer akımların kendi içinde daha destekli tutumlar sergilediğini ifade etmiştir. Bu çalışmada amaç, Mâtürîdî'nin ma'dûm teorisini eleştirdiği noktaları ortaya koymaktır. Zira akıl-nakil dengesi konusunda, akla gereken önemi veren ve tartışmaları bu minvalde ilerleten Mâtürîdî'nin, akli naklin üstünde gören Mu'tezile'yle yürüttüğü ma'dûm polemigi son derece kıymetlidir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin iddialarının yanlışlığını ortaya koyarken, diyalogik bir yöntem kullanmaktan ziyade, söz konusu görüşleri inkârcı akımların fikirlerine benzetmiştir. Mu'tezile'nin bakış açısının kadim olanlarda çoğalmayla

sonuçlanacağını ileri süren Mâtürîdî, onları âlemin ezeliyetini benimsemekle suçlamıştır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Mâtürîdî, Mu'ezile, Ma'dûm, Şey.

Atıf Bilgisi

İpek, Mikail. "İmâm Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Ma'dûm Teorisi Örneği". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 362-389. DOI: 10.69576/ihya.1463882

Geliş Tarihi	03.04.2024
Kabul Tarihi	03.06.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

İmām Māturīdī's Criticism of the Mu'tazilites: The Example of Ma'dūm Theory

Mikail İPEK | orcid.org/0000-0001-7594-0230 | mikailipek@klu.edu.tr

Asst. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Theology, Kırklareli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jb0e673>

Abstract

The debates about the nature of the act of creation attributed to God can be traced back to ancient Greek philosophy. It is known that creation out of nothing (la min shay) was not accepted in Greek thought at that time. According to the principle of "out of nothing comes nothing" accepted in the philosophical system, something comes into being from something else that will constitute its substance. However, under the influence of Christianity, the relationship between creation and the principle of necessity was explained, and while some thought systems rejected necessity, others tried to reconcile the two. This is because religions such as Christianity and Islam, which have a personal conception of God, have the belief in a God who has essence and attributes, such as the one who wills. On the other hand, the concept of non-existence has gained new meanings in these debates. The Mu'tazilites were the first to discuss the issue of creation and non-existence in Islamic circles. The Mu'tazilite theologians, who accepted creation from nothing (ma'dūm) but attributed eternity to ma'dūm, argued that ma'dūm was a "thing" and had essence-essence. The attribution of eternity to ma'dūm was criticised by Ahl al-Sunnah scholars. İmām al-Māturīdī is one of the theologians who criticised it. According to him, the attribution of eternity to the non-existent directly prejudices God's attributes of knowledge, will and power. Māturīdī, who did not accept any eternal being other than Allah, stated that the Mu'tazilites resembled the Zenādaka, Dehriyya and Senawiyya with their ideas. Māturīdī, who also brought up the views of the Mu'tazilites on other issues in order to support this idea, stated that the Mu'tazilites were very similar to the aforementioned denialist movements and even exhibited more consistent attitudes on some issues. The aim of this study is to reveal the points where al-Māturīdī criticises the theory of ma'dūm. Māturīdī's polemic against the Mu'tazilites, who regarded reason as superior to reason, is extremely valuable because Māturīdī, who gave the necessary importance to reason and advanced the discussions in this direction, is extremely valuable in terms of the balance between reason and reason. In demonstrating the fallacy of the Mu'tazilites' claims, al-Māturīdī, rather than using a dialectical method, likened these views to the ideas of denialist movements. Māturīdī argued that the Mu'tazilites' point of view would result in the multiplication of the eternal and accused them of embracing the eternity

of the universe.

Keywords

Kalâm, Māturīdī, Mu'tazilah, Ma'dûm, Thing (Shay').

Citation

İpek, Mikail. "Imām Māturīdī's Criticism of the Mu'tazilites: The Example of Ma'dûm Theory". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 362-389. DOI: 10.69576/ihya.1463882

Date of Submission	03.04.2024
Date of Acceptance	03.06.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The debates about the nature of the act of creation attributed to God can be traced back to the ancient Greek philosophy. It is known that creation out of nothing (lā min shay) was not accepted in Greek thought at that time. According to the principle of "from nothing comes nothing" accepted in the philosophical system, something comes into being from something else that will constitute its substance. According to ancient Greek philosophers such as Heraclitus, Parmenides and Anaxagoras, nothing can come from nothing. Therefore, non-existence has no real existence, essence and quiddity. Based on this idea, these philosophers argued that non-existence is a delusion and existence is eternal and eternal. However, with the influence of Christianity, the relationship between creation and the principle of necessity was explained, and while some thought systems rejected necessity, others tried to reconcile the two. In this context, Platinus, the most important representative of the Neo-Platonic movement, brought a different dimension to the debate by bringing up the Sudûr Theory for the first time. In religions such as Christianity and Islam, which have an essentialist conception of God, there is a belief in a God who has essence and attributes, such as will. As it is known, in divine religions, there is a conception of God with the attributes of knowledge, will, power and, accordingly, taqwîn. However, even after the idea of creation was accepted, the issue was not completely resolved. The circles that accepted the idea of creation had some debates on the nature of creation. As well as those who discussed creation through the theory of causality, there were those who abolished the causes and claimed that creation was a necessity. Therefore, the concept of non-existence has gained new meanings in these debates. The Mu'tazilites were the first to discuss the issue of creation and non-existence in Islamic circles. The Mu'tazilite theologians, who accepted creation from nothing (ma'dûm) but attributed eternity to ma'dûm, argued that ma'dûm was a "thing" and had essence-essence. The attribution of eternity to ma'dûm was criticised by Ahl al-Sunnah scholars. As a matter of fact, the Mu'tazilites rejected the idea of eternal existence other than Allah due to the principle of tawhid. They even opposed Ahl al-Sunnah's acceptance of attributes as eternal. Because, according to them, such an idea would lead to the idea of "the multiplicity of eternal beings (ta'adüd al-qudamâ)", which would prejudice the doctrine of Allah's single eternity. In other words, the Mu'tazilites, while trying to justify Allah's being Alîm in eternity, seem to have damaged the principle of tawhid. This view of the Mu'tazilites was met with reaction and criticism by Sunnî scholars. İmâm al-Mâtürîdî is one of the theologians who made this criticism. According to him, the attribution of eternity to the non-existent directly prejudices God's attributes of knowledge, will, and power. Mâtürîdî, who did not accept any eternal being other than Allah, stated that the Mu'tazilites resembled the Zenâdaka, the Dhahriyya and the Senawiyya with their ideas. Mâtürîdî, who also brought up the views of the Mu'tazilites on other issues to support this idea, stated that the Mu'tazilites were very similar to the aforementioned denialist movements, and that other movements were even

more consistent in their attitudes on some issues. In the passages in which he discusses the issue, al-Māturīdī uses sentences that imply that the Mu'tazilites regard the universe as eternal. He likened the Mu'tazilites to the Dhahrists in this respect. Māturīdī also reconciled the Mu'tazilites' acceptance of non-existence as a "thing" and their attribution of eternity to it with the idea of two Gods. Because attributing eternity and essence to nothingness leads to the idea of the existence of eternal beings other than God. Based on this idea, al-Māturīdī likened the ideas of the Mu'tazilites to those of the Senawiyyah, the Zenādaqa, and the Magians. He tried to strengthen his claims by bringing up different debates other than the issue of non-existence. For example, according to him, the Mu'tazilites' granting full authority to human beings regarding the human will is a serious problem. Because, according to Māturīdī, emphasising a will other than God's will to such an extent evokes a bi-god understanding. He expressed the same analogy in some other issues such as human freedom and tried to emphasise the falsehood of Mu'tazilite thought. The aim of this study is to reveal the points where al-Māturīdī criticises the theory of ma'dūm. Māturīdī's polemic against the Mu'tazilites, who regarded reason as superior to reason, is extremely valuable because Māturīdī, who gave the necessary importance to reason in the balance of reason-rationality and advanced the discussions in this direction, is extremely valuable. Māturīdī, while demonstrating the falsity of the Mu'tazilites' claims, rather than using a dialectical method, likened these views to the ideas of the denialist movements, argued that the Mu'tazilites' point of view would result in the proliferation of the ancient ones, and accused them of adopting the eternity of the universe.

Giriş

Kelâm ilminin önemli bir konusu olan varlık meselesini ve bunun bir uzantısı mahiyetindeki ma'dûm kavramını, diğer bir ifadeyle varlık-yokluk tartışmalarını Antikçağ Yunan filozoflarına kadar götürmek mümkündür. Bilindiği gibi konunun aslını yaratma yaklaşımları oluşturmaktadır. Yaratma meydana gelmiş midir? Gelmişse yoktan mı yoksa mevcuttan mı meydana gelmiştir? soruları tartışmanın temel dinamiklerini oluşturmaktadır. Parmenides, (M.Ö. 515-460), Anaxagoras (M.Ö. 500-428) ve Heraklitos (M.Ö. 535? -475) gibi Pre-Sokratik filozoflara göre yokluktan bir şey meydana gelemez. Dolayısıyla yokluğun reel bir mevcudiyeti bulunmamaktadır. Bu düşünceden destek alan söz konusu filozoflar yokluğun bir kuruntu olduğunu, varlığın ise ezeli ve ebedi olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan Platon'a (M.Ö. 427-347) göre yokluk denilen şey, idenin alemi mevcut kılmak için kullandığı ilk maddedir. Bu düşünce de yokluğun, aslında reel bir hakikatinin olduğu fikrini doğurmaktadır. Platon'dan sonra Aristo, (M.Ö. 384-322) yokluğu "varlığın veya var oluşun yokluğu" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre yokluk, varlığın üç önemli ilkesinden biridir. Aristo, varlığın ilkelerini madde, form (sûret) ve adem olarak belirlemiştir. Onun varlık teorisi, söz konusu üç ilke üzerinden ilerlemiştir. Ona göre yokluğun reel bir hakikati yoktur. Sadece var olanın yokluğundan bahsedilebilir. Varlık ve yokluk, Aristo düşüncesinde iki zıt kavram olarak telakki edilmiştir. Bunların gerçeklik kazanabilmeleri, maddeyi kendilerine dayanak edinmelerine bağlıdır. Varlığın kendi mevcudiyeti maddede tahakkuk ettiğinden mevcudiyeti reeldir. Ancak yokluk için aynı şey söylenemez. Bu düşünceye göre her var oluş, aslında yokluğun bulunmayışından ileri gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, yokluğun maddede oluş gösterememesinden dolayı varlık gerçeklik kazanmıştır.¹ Yeni Platoncu düşüncenin kurucusu Plotinos (204-264) "Sudûr Nazariyesi"ni geliştirmiştir. Helenistik dönemde, yaratılışa ilişkin olarak ortaya atılan Sudûr nazariyesine göre evren, varlığın kaynağı olan Tanrı'dan aklın (Nous) taşması ve aşağı katmanlara doğru giderek somutlaşması neticesinde meydana gelmiştir.² Bu teorinin aslında bir geçiş sürecini temsil ettiği söylenebilir. Nitekim Sudûr nazariyesiyle birlikte yaratma eyleminin var olduğu ve âlemin Tanrı tarafından zorunlu olarak yaratıldığı düşüncesi benimsenmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu varlık-yokluk tartışması, yaratma polemikliği çerçevesinde, Antikçağ Yunan felsefesine kadar dayanmaktadır. Bilhassa Aristo ve Platon'dan önemli ölçüde etkilenmiş olan İslâm Filozoflarının görüşlerine ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

Ma'dûm meselesi üzerinde ilk duran İslâm ekolü Mu'tezile'dir. Mu'tezile ma'dûmun hakikatinin varlığını kabul ederek, yokluğun mutlak hiçlik olmadığını ileri sürmüştür.

¹ Mahmut Kaya, "Vücûd (Felsefe)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/139-140; Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356-357.

² Geniş Bilgi İçin bkz. Ömer Türker (ed.), *Üsûlûcya*, çev. Cahid Şenel (Ankara: TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 45-51; Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467-468.

Dolayısıyla onlara göre ma'dûma şey denilebilir.³ Akademik sahada daha önce ma'dûm ve Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışı hakkında önemli çalışmalar kaleme alınmıştır. Hülya Alper'in "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme"⁴ adlı çalışması, Muzaffer Barlak'ın "Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı: Ebû Reşîd En-Nîsâbûrî Örneğinde bir inceleme"⁵ isimli makalesi, Mehmet Fatih Özerol'un "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti"⁶ adlı çalışması, Cafer Karadaş'ın "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması"⁷ isimli makale tercümesi, Ömer Ali Yıldırım'ın "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler"⁸ adlı makalesi ve Mustafa Özgen'in "Mutasavvıfların Yoktan Yaratmaya Dair Görüşleri Üzerine Kelami Açıdan Bir Değerlendirme"⁹ isimli makalesi bu çalışmalara örnek verilebilir. Konuya ilişkin müstakil bir kitaba rastlanmamış olup, söz konusu ma'dûm meselesi, konuları farklı olan bazı kitapların bir alt başlığı olarak ele alınmıştır. Öte yandan 2024 Mart ayı itibariyle ma'dûm teorisini konu edinen doktora tezine rastlanmamakla beraber, üç tane yüksek lisans tezinin kaleme alındığı görülmektedir. Nazlı Eker'in *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dûm Problemi* konulu yüksek lisans tezi bunlardan bir tanesidir. Aynı yazarın Eş'arîler'de yaratma konusunu ele alan makalesi de mevcuttur.¹⁰ Yukarıda zikredilen çalışmalar genellikle Mu'tezilî bilgilerin ma'dûm teorisine ilişkin görüşlerini içermektedir. Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet kelâmcıları yaratma meselesini "yoktan(hiçlik) yaratma" şeklinde kabul ettiğinden Mu'tezile'nin bu görüşüne karşı çıkmıştır. Gerek Eş'arî gerekse Mâtürîdî ulemanın bu tepkisi hiç şüphesiz onların ma'dûma dair görüşlerini de zorunlu olarak etkilemiştir. Ancak hemen şunu belirtmek gerekir ki Ehl-i Sünnet'in ma'dûm teorisine tepkisi noktasında, çağdaş akademide bir boşluk görünmektedir. Gerek Eş'arî gerekse Mâtürîdî kelâmcılarının meseleye nasıl baktığı ve bu mezheplerin Mu'tezile'nin görüşlerini ne tarzda değerlendirdiğine dair çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Biz de bu boşluğu bir nebze de olsa doldurabilmek adına böyle bir çalışma icra etmeye karar verdik. Çalışmamız İmâm Mâtürîdî'nin ma'dûm teorsine yönelik eleştirisini konu edinmektedir.

³ İlhan Kutluer, "Şey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/34-36.

⁴ Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58.

⁵ Muzaffer Barlak, "Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı: Ebû Reşîd En-Nîsâbûrî Örneğinde bir inceleme", *Eskiya* 41 (2020), 653-678.

⁶ Mehmet Fatih Özerol, "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 167-187.

⁷ Cafer Karadaş, "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 267-276.

⁸ Ömer Ali Yıldırım, "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin 'Ma'dûm' ve İbn Sînâ'nın 'Mümkün' Kavramı Üzerine Değerlendirmeler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 81-107.

⁹ Mustafa Özgen, "Mutasavvıfların Yoktan Yaratmaya Dair Görüşleri Üzerine Kelâmî Açıdan Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 71-103.

¹⁰ Nazlı Eker, "İlk Eş'arîler'e Göre Yaratma: Ma'dûm Problemi Bağlamında Bir değerlendirme", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2019), 70-78.

Öncelikle ma'dûm kavramı açıklanacak ve ardından Mu'tezile'nin meseleye ilişkin görüşleri derinleştirilecektir. Son olarak da İmâm Mâtürîdî'nin ma'dûm teorisi bağlamında Mu'tezile eleştirisi ele alıp değerlendirilecektir.

1. Ma'dûm Kavramı

Ma'dûm kelimesi, sözlükte “varlığın zıddı, yokluk ve hiçlik” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ Ma'dûm kavramının sözlük anlamından ziyade terim anlamı büyük önem arz etmektedir. Çünkü bilginler sözlük anlamından hareketle farklı ma'dûm tanımları yapmıştır. Söz konusu tarifler hiç şüphesiz düşünce sistemlerinin veya mezheplerin görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir. Örneğin Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre ma'dûm tam olarak mutlak yokluk ve hiçlik anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onlara göre ma'dûm “şey” değildir.¹² Diğer taraftan Mu'tezile kelâmcılarının yaptığı tarife göre ma'dûm, “varlığı müstahîl ve yokluğu vacip olan” şeydir.¹³ Ma'dûm kavramına ilişkin tartışmaların bilhassa kelâm ilminde “şey” kavramı üzerinden devam ettiği görülmektedir.¹⁴ Kur'an'da ma'dûm kavramı doğrudan yer almamakla birlikte, yokluğa işaret tarzında iki ayet geçmektedir. Bu ayetler şöyledir:

“İnsan (henüz) anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti.”¹⁵

“İnsan, daha önce hiçbir şey değil iken kendisini yarattığımızı düşünmez mi?”¹⁶

Burada “şey” kavramıyla ifade edilen ve “henüz varlık göstermeyen” anlamına gelen mefhum, ma'dûm ile ilgili tartışmaların bir anlamda yol haritasını belirlemiştir. Bu ayetlerde “şey” olarak ifade edilen mefhum iki şekilde anlaşılmıştır. Birincisi mutlak yokluktur. Yani hiçbir şey olmayandır. Diğeri ise varlığı ve yokluğu mümkün olan mahiyettir. Dikkat edilecek olursa söz konusu iki anlayış bir anlamda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in ma'dûmla ilgili görüşlerini yansıtır tarzdadır.¹⁷ Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre ma'dûm şey değildir. Öte yandan Mu'tezile'ye göre şeydir.¹⁸ Aslına bakılırsa belirtilen iki görüşün de kelâmî açıdan birtakım sakıncaları söz konusudur. Ma'dûm mutlak yokluk olarak kabul edilecek olursa, Allah'ın yaratma eylemini yoktan icra ettiği düşüncesi sabit olacaktır. Buradan Allah'ın tek ezeli varlık olduğu sonucuna da ulaşılmaktadır. Ancak ma'dûmun mutlak yokluk olarak kabul edilmesi durumunda Allah'ın ezeli ilmine halel

¹¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2842-2843.

¹² Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, ed. tahk. Dr. Hanz Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2005), 72-75; Nüreddin Sâbûnî, *el-Bidâye Fi Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 22; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992), 152-155.

¹³ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, (İrade kitabı), Kâhire, 1962, 6 (2). Cilt, s. 135.

¹⁴ Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Merak, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 85-118; Barlak, “Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı”, 656.

¹⁵ İnsân, 76/1.

¹⁶ Meryem, 19/67.

¹⁷ Barlak, “Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı”, 657.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 168-170.

gelmektedir. Kezâ Allah yarattığı her şeyin bilgisine ezelde sahiptir. Ma'dûm'un mutlak hiçlik olarak kabul edilmesi, bir taraftan da Allah'ın ilminde bazı değişikliklerin olduğu düşüncesini akıllara getirebilmektedir. Özetle, mutlak yokluk düşüncesinde Allah'ın ezeli olduğu fikri sabit kalırken, diğer taraftan Allah'ın ezeli ilminde birtakım problemler meydana gelmektedir. Ma'dûm mutlak yokluk değil de “şey” olarak kabul edilecek olursa, Allah'ın her şeyi kuşatan ilmi, bir “şey” olan ma'dûmu da bileceğinden ilmin ezeliyeti sabit kalacaktır. Ancak bu sefer de Allah'ın tek ezeli varlık olması durumuna halel gelmiş olacaktır. Çünkü Şayet Allah ma'dûmu biliyorsa ve O'nun ilmi ezeliyse, bu durumda Allah'tan başka ezeli mefhumların olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Özetle bu düşüncede Allah'ın ilminin ezeli olması fikri sabit kalırken, O'nun tek ezeli olması düşüncesi tehlikeye girmektedir. Aslında Mu'tezile burada kendi sistemi içinde bir çelişkiye düşmüş görünmektedir. Nitekim onlar sıfatların ezeli olmasını, “taaddud-i kudemâ (ezeli olanların çokluğu)” endişesiyle reddetmektedir. Burada ise ma'dûmun “şey” olduğunu kabul ederek, bir anlamda bu düşüncesiyle çelişki arz edecek bir fikri benimsemektedir.

Meselenin daha iyi anlaşılması adına “zât”, “şey”, “mâhiyet”, “hüviyet” ve “hakikat” kavramlarının da bilinmesi önem arz etmektedir. Zât, “bir şeyin kendisi, mahiyeti, hakikati anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi” anlamında kullanılmaktadır. Zât, mahiyet ve hakikat kavramlarıyla çoğu zaman eşdeğer manada kullanılır. “Kendi kendisiyle var olan, varlığını sürdürmesi için başka bir şeye dayanmayan” şeklindeki tarifleriyle zât, cevherle de aynı anlama gelmektedir.²⁰ Antikçağ filozoflarından günümüze dek devam eden varlık-mahiyet tartışmaları, mahiyet, hakikat ve hüviyet kavramları etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda mahiyet, “nesnelerin zihinlerdeki tümel kavramlarına” denmektedir. Söz konusu “mahiyetin dış dünyada gerçeklik kazanmasına” hakikat adı verilmektedir. “Hakikatin sahip olduğu özellik veya nitelikler neticesinde tek tek varlıklar göstermelerine” ise hüviyet denilmektedir.²¹

Varlık-mahiyet tartışmalarını alevlendiren en önemli sorulardan biri varlık ve mahiyet özdeş midir, yoksa birbirinden ayrı mıdır? şeklindedir. Burada düşünürlerin idealistler ve realistler olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. İdealizm fikrini savunan İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre, bir nesnenin varlığı ile mahiyeti birbirinden farklıdır. Ona göre mahiyet varlıktan önce gelmektedir. Örneğin insan olması hasebiyle insan kavramının ihtiva ettiği anlam başka, insan varlığının sahip olduğu fizyolojik, biyolojik ve psikolojik özellikler itibarıyla insan olması başkadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre mahiyetten varlığa geçilebilir ancak tersi mustahîldir. Ancak şunu da hemen belirtmekte fayda vardır ki İbn Sînâ, Allah'ın varlığı ve mahiyeti arasında bir ayrım olmadığını belirtmiştir. Onun ayrımı Allah dışındaki

¹⁹ Barlak, “Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı”, 657.

²⁰ Osman Demir, “Zât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/148-150.

²¹ Kaya, “Vücûd”, 43/139-140.

varlıklar için söz konusudur.²² Eş'arî kelâmcıların ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) temsil ettiği realist görüşe göre ise varlıkla mahiyet arasında bir ayrım söz konusu değildir.²³

2. Mu'tezile'nin Ma'dûm Teorisi

Kelâm ilminde ma'dûm meselesi, bilhassa Allah'ın kudret sıfatı ve ilminin ezeli olmasıyla ilintili bir tarzda ele alınmıştır. Ma'dûm meselesinin İslâm düşüncesine yabancı kültürler veya kişiler aracılığıyla girdiğini söyleyenler olsa da²⁴ bu tartışmaların İslâm kelâmında doğal olarak var olduğuna ilişkin kayıtlar çok daha fazladır. Nitekim söz konusu mesele Allah'ın ezeli ilmiyle doğrudan ilgilidir. Allah'ın henüz varlık sahasına çıkmayan olgu ve vakialara yönelik ezeli bilgisi, kelâm ilminin kabul ettiği bir ilkedir. Dolayısıyla ma'dûm ismi verilen, henüz varlığa gelmeyen mefhumların mahiyetinin olup olmadığı, bunlara “şey” denilip denilemeyeceği eskiden beri kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın önemli bir uzantısı ise yaratmanın mahiyetine ilişkindir. Yaratma eyleminin “yoktan yaratma” şeklinde olduğu, İslâm kelâmcılarının benimsediği bir görüştür. Burada bahsi geçen yokluğun mahiyeti, Allah'ın ezeli ilmi bağlamında ele alınmış ve erken dönem uleması tarafından tartışılmıştır. Kelâmcılar arasında her ne kadar yoktan yaratma konusunda fikir birliği olsa da Allah'ın ilminin ezeli olmadığını ileri sürenler olmuştur.²⁵ Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ve Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi bilginler, Allah'ın ilminde değişiklik meydana getireceği, Allah'tan başka ezeli mefhumların kabul edileceği veya cebir fikrini doğuracağı endişesiyle Allah'ın ilminin ezeli olmadığını ifade etmiştir.²⁶ Dolayısıyla bunlara göre ma'dûmu bilmek imkânsızdır.²⁷

Ma'dûmla ilgili tartışmaları ilk gündeme getiren Mu'tezililer'in²⁸ asıl gayesi “yoktan yaratma” meselesine açıklık getirmektir. Sünnî ulema gibi onlar da âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmişler ancak ma'dûmu mutlak hiçlik değil, zâtı ve mahiyeti olan ezeli bir mefhum olarak telakki etmiştir. Buradan hareketle Mu'tezililer ma'dûma “şey” demekten geri durmamıştır. Onlar ma'dûma şey denilebileceği konusunda bir mezhep olarak ittifak içinde olmasalar da çoğunluğun bu görüşü savunduğu bilinmektedir. Onlara göre Allah'ın ilmi ezeldir, O (Allah) her şeyin, yaratılmadan önceki halini de bilmektedir. Bilinen bir şeyin ise hiçlikle nitelenemeyeceği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla ma'dûm

²² Eşref Altaş (ed.), *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 415-417; Kaya, “Vücûd”, 43/139-140.

²³ Kaya, “Vücûd”, 43/139-140.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, “Ma'dûm ve Mümkün”, 82; Özerol, “Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti”, 172.

²⁵ Özerol, “Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti”, 172-173.

²⁶ Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234-236.

²⁷ Bkz. Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (yy., ty.), 168-172; Mustafa Öz, “Hişâm b. Hakem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/153-154; Gölcük, “Cehmiyye”, 7/234-236.

²⁸ Yavuz, “Adem”, 1/356-357; Barlak, “Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı”, 656.

“şey”dir ve ezeldir.²⁹ Mu'tezile'nin bu görüşüyle, Allah'ın ezeli sıfatlarını reddeden fikri (taaddüd-i kudemâ) mütenakız görünmektedir.

Mu'tezile ekolünden, ma'dûm konusunu ilk gündemine alan şahsın Basra ekolünden Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883) olduğu belirtilmektedir. Ona göre Allah âlemi yaratmıştır. Diğer taraftan Allah ezeli ilmiyle her şeyi bilmektedir. Ma'dûm da bir “şey”dir. “Şey” varlık sahasına gelmeden evvel de “şey” sıfatını taşıyordu.³⁰ Basra Mu'tezilesi temsilcilerinden Osman el-Câhîz (ö. 255/869) “şey”i malum anlamında kabul etmek suretiyle, “şey”in bir zât olduğunu ifade etmiş ve bu bağlamda ma'dûma da “şey” demiştir.³¹ Bağdat ekolünden Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'a (ö. 300/912) göre ise bilgiye müteallik olan her mefhumu şey denilir. Ona göre ma'dûm; sükûn, hareket ve muhdeslik gibi nitelikleri taşımayan bir cisimdir. Diğer bir ifadeyle ona göre cisimler yokluk halindeyken de cisimdir.³² Diğer taraftan Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ve Ebû Hâşim el-Cubbâî'ye (ö. 321/921) göre, hâdis varlıkların nesnel âlemde sahip oldukları sıfatlar, söz konusu varlıkların yokluğu halinde de onların sıfatıdır. Şu anda cevher ve araz olan yoklukta da cevher ve arazdır. Şimdi beyaz ve siyah olan varlık, yokluk halindeyken de siyah ve beyazdır.³³

Mu'tezile'den Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre ma'dûm, kendisinden bahsedilebilen ve dolayısıyla bilinen ancak cevher ve araz olmayan bir şeydir.³⁴ Ona göre ma'dûm zât değildir ancak “şey” olarak nitelenmesinde bir sakınca yoktur. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'ye (ö. 218/833) göre ise yokluk halinde bulunan ma'dûmun zâtı olmadığı gibi kendisine “şey” de denilemez.³⁵ Mu'tezile'den Sâlihî'ye (ö. IX asrın ikinci yarısı) göre ise, Mu'tezile'nin kabul ettiği genel görüşün aksine, ma'dûmun belirlenmesi veya bilgiye muhatap olması söz konusu değildir. Ayrıca ma'dûmu, şey, zât, cevher ve araz şeklinde nitelemek de doğru değildir.³⁶ Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1024) göre ma'dûm, Allah'ın ezeli ilminde yeri olan ancak henüz maddî âleme zuhur etmemiş olan şey demektir. Ona göre ma'dûm bir anlamda “mevcud olmayan ma'lûm” anlamına gelmektedir. Kâdî'nin sisteminde ma'dûm sadece nesnel âlemde olmaması itibarıyla yoktur. Ezeli ilimde ise belirlenmiş ezeli bir hakikattir.³⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 125.

³⁰ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)* (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2005), 158-159; Ramazan Biçer, “Şahhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/269-270.

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât* (Kahire: Mektebetü Sekâfetü'd-Diniyye, 2005), 262.

³² Muhammed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 77-78.

³³ Şehristânî, *Milel*, 78-85.

³⁴ Şehristânî, *Milel*, 77-78.

³⁵ Rükneddîn İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn* (Tahran (1386): Free University of Berlin, 2007), 91.

³⁶ Abdülkâdir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk (Mezhepler Arasındaki Farklar)* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 130.

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 176.

436/1044) ve onu takip eden İbnü'l-Melâhimî'ye (ö. 536/1141) göre ise ma'dûmun yokluk halinde bir zâtı yoktur ve ona “şey” denemez.³⁸

Kâdî Abdülcebbar'ın diğer bir talebesi olan Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'ye göre ma'dûm iki boyutta ele alınıp değerlendirilmelidir. Bunlardan birincisi ma'dûmun yer kaplayıcı (mütehayyız) olması ve diğeri ise yer kaplayıcı olmaması (gayr-ı mütehayyız) şeklindedir. Aslına bakılırsa bu ayırım Mu'tezile'nin genelinde de vardır. Burada ma'dûmun nasıllığı (keyfiyeti) tartışılmıştır.³⁹ Ancak Mu'tezilî ulemâ içinde ma'dûmun mütehayyız olduğunu kendi eserlerinde kayda geçirmiş olan birine rastlamak zordur.⁴⁰ Bu bilgiye eserlerinde yer verenler daha çok az sayıda Mu'tezile kelâmcısı ve Sünnî bilginler olmuştur.⁴¹ Günümüzde mevcut olan Mu'tezilî eserlere bakıldığında, onların ma'dûmu, zihnî, yani gayr-ı mütehayyız bir surette telakki ettikleri görülmektedir. Ancak onların muarızları olan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ilginç bir şekilde Mu'tezile'nin ma'dûmu somut, yer kaplayan/mütehayyız bir surette tasavvur ettiklerini ifade etmektedir.⁴² Nîsâbü'rî'ye göre ma'dûm “gayr-ı mütehayyız bir şey”dir. Buna göre ma'dûmun varlığı ve yokluğu imkân dahilindedir. O henüz bedene girmemiş salt zihnî bir varlığı ifade etmektedir. Nîsâbü'rî varlık meselesini tartışırken, “vücûd” ve “husûl” kavramlarına dikkat çekmektedir. Burada “vücûd” hem henüz bedene girmemiş zihnî varlıkları hem de bedenlenmiş varlıkları ifade etmektedir. “Husûl” ise sadece bedene girmiş varlıkları ifade etmektedir. Söz konusu kavramsal tasnifler Nîsâbü'rî'nin konuya ilişkin görüşlerini ortaya koyar niteliktedir. O, üstadı Kâdî Abdülcebbar başta olmak üzere Mu'tezile'nin sahip olduğu genel kanaati yinelemiş görünmektedir. Yani ona göre ma'dûma şey denir ve ma'dûm mutlak yokluk olmayıp ezeldir. Aynı zamanda cevher yokluk halinde de cevherdir.⁴³

Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile içinde farklı görüşler olmakla birlikte ulemanın ekseriyetine göre ma'dûm zihnî varlıktır ve bir mahiyete sahiptir. Ona “şey” denilmektedir ve aynı zamanda ezeldir. Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-firâk* adlı eserinde Mu'tezile'nin ma'dûm konusunda dört gruba ayrıldığını belirterek şöyle bir tasnif yapmıştır: (1) Sâlihî'nin başını çektiği gruba göre, ma'dûm, ma'lûm veya mezkûr değildir. Ma'dûma zât, cevher, araz ve şey gibi sıfatlar nispet etmek doğru değildir. (2) Kâ'bî'nin başını çektiği Mu'tezilî gruba göre ise, ma'dûm, şey ve ma'lûmdur. Ancak onlara göre ma'dûmun cevher ve araz gibi nitelikleri söz konusu değildir. (3) Cubbâîler ise hâdisin, varlık halinde sahip olduğu özelliklere, yokluk halinde sahip olduğunu ileri sürmüştür.

³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi' uşûlî'd-dîn*, 91; Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 131-137.

³⁹ Ebû Reşîd Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâî'l-Arabî, 1979), 37; Barlak, “Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı”, 658.

⁴⁰ Barlak, “Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı”, 658.

⁴¹ Sünnî kelâmcılara göre, ma'dûmun gayr-ı mütehayyız olduğunu kabul edenler; Ebû Ya'kub eş-Şahhâm, Ebû Abdillâh el-Basrî ve Ebû İshâk b. Ayyâş'tır. Bkz. Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 51-53; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 37.

⁴² Râzî, *el-Muhassal*, 51-53.

⁴³ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 37-45.

Örneğin siyah ve beyaz yoklukta da siyah ve beyazdır. Bu durum cevher için de geçerlidir. (4) Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Cubbâîler'e katılmanın yanı sıra cevher ve araza cismi de eklemiştir. Yani ona göre cisim, yoklukta da cisimdir.⁴⁴ Sonuç olarak Mu'tezile içinde Sâlihî gibi, Ehl-i Sünnet'e paralel düşünen ve ma'dûmun "şey" olmasını reddeden, dolayısıyla bir zât ve mahiyete sahip olmadığını söyleyen bir görüş söz konusudur. Diğer taraftan bu görüşün aksini iddia eden Mu'tezilîler arasında ma'dûma "şey", "cisim", "cevher", "araz", "zât" ve "mâhiyet" gibi nitelikleri nispet etme noktasında tam bir mütabakat sağlandığını söylemek güçtür. Bununla birlikte Mu'tezile'nin genel manada ma'dûmu "şey" olarak kabul ettiği, ona bir mahiyet atfettiği ve onun ezeli olduğu fikrini benimsediği söylenebilir. Böylece onlar Allah'ın "yoktan yaratma" fiilini kabul etmenin yanı sıra ilahî ilmin ezeliyetine de halel getirmemiştir. Nitekim onların bu konudaki en büyük endişesi ve gayesi ilahî ilmin ezeliyetini muhafaza etmektir.

Ehl-i Sünnet bilginleri genel olarak Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşlerine karşı çıkmıştır. Eş'arîler'e göre "şey" kavramı "mevcut" anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla onlara göre şeye mevcut, mevcuda da şey denebilir. Buradan çıkan sonuca göre ma'dûma "şey" denilemez.⁴⁵ Eş'arîler Allah'ın ma'dûmu bildiğini kabul eder fakat ona "şey" denilmesini doğru bulmazlar. Onlara göre ma'dûmun zâtı da yoktur. Nitekim onlar ma'dûmu "olumsuzlanan" ve "şey olmayan" olarak kabul etmektedir. Cüveynî (ö. 478/1085), Allah'tan başka ezeli mefhumları doğuracağı endişesiyle ma'dûma "şey" demeyi kabul etmemiştir.⁴⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî kelamcılar ma'dûmun Allah tarafından bilindiğini kabul etmenin yanı sıra, yokluğa bir zât, mahiyet veya şeylik atfetmenin caiz olmadığı kanaatindeydi. Mâtürîdîler'in de benzer görüşlere sahip olduğu söylenebilir.⁴⁷ Bir sonraki bölümde Mâtürîdî'nin görüşlerine genişçe yer verileceğinden, burada bu kadarını ifade etmekle yetiniyoruz.

İslâm filozoflarından Kindî (ö. 252/866) ma'dûm kavramı yerine "leyse" kelimesini kullanmıştır ona göre "leyse", hiçlik anlamında mutlak yokluktur. Ona göre zaman ve hareket gibi cisim de sonu olan bir varlıktır. Dolayısıyla cisim hiçlikten yaratılmıştır. Bu durumda her yaratılmış olan, zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaçtır.⁴⁸ Farabî (ö. 339/950)'ye göre ise ma'dûm, "bir şeyin içinde bulunduğu konudan yoksun olması"dır. Ona göre ma'dûma şey denilebilir. Ma'dûm zâtı itibarıyla yoktur ancak araz olarak vardır. Ona göre ma'dûmun varlığı zihinde tasavvur edilebilmesine bağlıdır ve onun varlık sahasına

⁴⁴ Şehristânî, *Milel*, 78-85; Bağdâdî, *el-Fark*, 158.

⁴⁵ İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 21-28; Sa'düddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 185-195; Özgen, "Mutasavvıfların Yoktan Yaratmaya Dair Görüşleri Üzerine Kelâmî Açıdan Bir Değerlendirme", 76.

⁴⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 21-28; Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhisî'd-Delâil*, 35.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 168-175.

⁴⁸ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'küb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/41-58; Yavuz, "Adem", 1/356-357.

çıkması için mutlaka bir illete müteallık olması gerekmektedir.⁴⁹ İbn Sînâ'ya göre varlık ikiye ayrılmaktadır: zorunlu ve mümkün varlık. Zorunlu varlık olan Allah'ta varlık-mahiyet ayrımı söz konusu değildir. Ancak mümkün olarak isimlendirilen ve Allah dışındaki her şeyi kapsayan varlıkta varlık-mahiyet ayrımı söz konusudur. İbn Sînâ, tabîi varlıklarla ilgili ilkeleri, "madde", "suret" ve "adem" olarak sıralamaktadır. Ona göre bir varlığın vücuda gelmesi için bir ademe dayanması şarttır. Nitekim adem, araz için başlangıç niteliğindedir. Yani ademin nihayete ermesi, varlığı var kılmaktadır. Dolayısıyla adem mutlak bir varlığa sahip olmadığı gibi, mutlak bir yokluğa da sahip değildir. Bilakis adem, bilkuvve var olan zâtın ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre ma'dûm reel bir mahiyetten değil, imkândan ibarettir. Varlık bizzat kendisi nedeniyle bilindiği halde yokluk, ancak varlık sayesinde bilinebilir.⁵⁰

Sûfiler de ma'dûm meselesini gündemlerine almış, kendi ilkeleri doğrultusunda çıkarımlarda bulunmuştur. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre Allah'ın varlığı mutlak, diğerlerinin varlığı mecazîdir. Ona göre varlık hayır ve nurdur. Yokluk ise kötülük ve zulmettir. Aynı görüş İbn Sînâ'da da söz konusudur. Gazzâlî'ye göre mâsiva⁵¹ mutlak yokluktan yaratılmıştır. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Gazzâlî'nin adem anlayışını geliştirmiş ve ortaya "vahdet-i vücûd"⁵² teorisini atmıştır. O ma'dûmu mutlak ve mümkün olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Kötülük, bâtil ve zulmeti mutlak kötülük olarak kabul eden Arabî'ye göre Allah, mutlak varlık olan nuru zulmet üzerine akıtarak âlemi yaratmıştır. Ona göre yokluk zât sahibidir ve âlem Allah'ın iradesiyle varlık kazanmıştır. Arabî'ye göre varlığı Allah'ın varlığına bağlı olduğu için âlem, Allah'a nispetle yok hükmünde olmakla birlikte, Allah'ın ezeli ilminde bulunması hasebiyle (yaratılmadan önce) var hükmünde kabul etmiştir. Varlığın yaratılmadan önceki haline ise A'yân-ı Sâbite⁵³ ismi verilmiştir.⁵⁴ Arabî'nin kabul ettiği A'yân-ı Sâbite anlayışı büyük ölçüde, Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışıyla örtüşmektedir.⁵⁵

⁴⁹ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/145-162; Yavuz, "Adem", 1/356-357.

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 258-262; Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/322-331; Ali Durusoy, "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/137-139.

⁵¹ "Allah'tan başka her şey anlamında bir tasavvuf terimi." Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Mâsivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/76.

⁵² "Varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında bir tasavvuf terimi; bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemi." Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/431-435.

⁵³ "Eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri." Bkz. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/198-199.

⁵⁴ Karadağ, "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", 267-276; Yavuz, "Adem", 1/356-357.

⁵⁵ Karadağ, "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", 267-276.

3. Mâtürîdî'nin Ma'dûm Teorisi Eleştirisi

İmâm Mâtürîdî, öncelikle Mu'tezile'nin, İslâm dışı farklı din ve inanışları anımsattığını, bununla beraber, onların aslında yabancı din ve inançların bir ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Mâtürîdî, Mu'tezilî kelâmcıların ma'dûmu “şey” olarak benimsediğini ve ona ezeliyet attettiğini ifade etmiştir. Bu kabulleniş ise bir anlamda nesnelere şey oluşunun, Allah sayesinde olmadığı iddiasını içermektedir. Ona göre, Mu'tezile aslında yaratmayı kabul etmemekte, nesnelere ma'dûmdan vücuda (mine'l-ademi ile'l-vücûd) çıkarıldığını ileri sürmektedir. Mâtürîdî, bu düşüncenin tevhid ilkesine hâlel getirdiğini belirtmiştir. Ona göre Mu'tezile'nin bu görüşü, nesnelere ezelde mahiyet sahibi olduğu düşüncesini doğurmaktadır. Yani nesnelere ezelde fiilen yoktu ancak mahiyet itibarıyla zât sahibiydiler. Burada Mu'tezile bir anlamda nesneyi iki evrede ele almış olmaktadır: birincisi henüz vücuda gelmeyen ancak mahiyeti olan nesne (ma'dûm), ikincisi ise vücuda geldikten sonra hakikate kavuşan nesne (mevcûd). Kısacası Mâtürîdî nazarında Mu'tezile, nesnelere, hakikate kavuşmadan önce mahiyetleri olan ma'dûmlar olarak kabul etmiştir. Onlar, söz konusu mahiyetin ezeli ve “şey” olduğunu ileri sürmüş, dolayısıyla Allah dışında ezeli mefhumların varlığını kabul etmek suretiyle tevhid ilkesini zedelemiştir.

Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile, “Allah'ın nesnelere yoktan yarattığına” dair, Ehl-i Tevhîd'in genel kabulüne karşı çıkmaktadır. Nitekim nesnelere Allah'ın dışında bulunan varlıklardır. Doğal olarak onların ma'dûm halleri de Allah'tan başkadır. Ancak ma'dûmun “şey” ve ezeli kabul edilmesi, Mu'tezile'nin bir anlamda yaratmayı, inşa etmek anlamında benimsediğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle onlara göre yaratma nesnelere Allah tarafından, adem halinden vücuda haline evrilmesidir. Dolayısıyla nesnelere, yaratmadan önce “şey” olmak suretiyle mahiyet sahibi idiler.⁵⁶

3.1. Dehriyye Benzetmesi

Mâtürîdî, Dehriyye'den⁵⁷ -Allah'ın varlığına ve yaratıcı olduğuna inananların- ileri sürdüğü “Nesnelere ezelde mevcûd olabilmesi için Allah onları sürekli yaratmaktadır.” düşüncesinin gerçeğe, Mu'tezile'nin fikrinden daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Ona göre yine Dehriyye'den alemin kâdemini kabul edenler ve Heyûlâ⁵⁸ fikrini benimseyenlerin düşünceleri Mu'tezile'nin ma'dûm teorisiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim heyûlâ düşüncesinde “Öncelikle arazlar var olmuş ve daha sonra bunun sayesinde âlem vücuda bulunmuştur.” kabulü söz konusudur. Mu'tezile “şey” ismini verdiği ma'dûmlara bir anlamda

⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 168.

⁵⁷ “Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı.” Bkz. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109.

⁵⁸ “Âlemin ilk maddesi anlamında felsefe ve kelâm terimi.” Geniş bilgi için bkz. Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/294-295; Yusuf Şevki Yavuz, “Heyûlâ (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/295-296.

“gayr-ı hâdis” sıfatını yakıştırmaktadır. Yani nesnelere vücûd bulmadan önce ezeli olmak sıfatıyla ma'dûmdu, daha sonra ise fiilen var oldu. Mâtürîdî'ye göre bu düşünce Allah'ın tekvin sıfatına halel getirmektedir. Çünkü söz konusu fikir, Allah'ın önceleri (ma'dûm vücûd bulmadan önce) “Hâlık”, “Fâil” ve “Münşî” olmadığı halde daha sonraları bu nitelikleri kazandığı düşüncesine götürmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah yaratmadan önce “gayr-ı hâlık” iken yaratmadan sonra “Hâlık” sıfatına sahip olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile, âlemin Allah'ın irade ve tekvin sıfatlarının etkisi dışında meydana geldiğini iddia etmiştir. Yani ezelde Allah dışında hiçbir varlık yoktu. Daha sonra ise âlem Allah'ın irade ve yaratması dışında vücûd bulmuştur. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah için tekvin ve irade gibi haller O'nun “Alîm” olmasına mütealliktir. Yani Mu'tezile'ye göre Allah âlemi tekvin ve irade sıfatıyla yoktan yaratmamıştır. Allah'ın buradaki tek tesiri, ezelde âlemin vücûda geleceğini bilmesinden ibarettir. Mâtürîdî, bu bağlamda da Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Ona göre bu fikir, Mu'tezile'nin “Âlem, Allah'ın varlığının bir delilidir.” şeklindeki kabulüyle çelişmektedir. Kezâ onlara göre bir şeyi bilmek onu yaratmayı veya onun kadîm oluşunu zorunlu kılmaz. Mu'tezile âlemin, herhangi bir yaratıcı veya irade edici olmaksızın mevcûd olduğunu ileri sürmüştür. Mâtürîdî'ye göre onlar bu fikirleriyle “tabiatın öncesizliği” düşüncesini benimseyenlere ayak uydurmaktadır. Hatta Mâtürîdî, tabiatın kıdemini benimseyenlerin görüşünü daha isabetli⁵⁹ bulmaktadır. Çünkü tabiatın ezeliyetini savunanlara göre âlem, dışarıdan bir müessir olmaksızın vardır ve ezeldir. Ancak Mu'tezile, âlemin var oluşunda hem harici bir müessiri kabul etmemekte hem de âlemin hâdis olduğunu savunmaktadır.⁶⁰ Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî burada Mu'tezile'nin içine düştüğü çelişkiyi aktarmak istemektedir. Nitekim tabiatın ezeliyetini kabul edenler, -yanlış da olsa- kendi içinde tutarlı bir fikir ortaya koyarken, Mu'tezile aynı konuda çelişkiye düşmüştür. Çünkü ezeli olmakla varlığı kendinden olmak arasında bir tenakuz söz konusu değildir. Tabiatın ezeliyetini kabul edenlerin görüşü böyledir. Ancak Mu'tezile âlemin hâdis (sonradan meydana getirilme) olduğunu ifade etmekle birlikte var olmak için hiçbir müessire ihtiyaç duymadığını savunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu çelişkidir. Çünkü bir şey sonradan var olduysa, onun mutlaka bir var ediciye ihtiyacı vardır. Ancak burada Mu'tezile'yi doğrudan tabiatçılarla mukayese edip eleştirmek kanaatimizce izaha muhtaçtır. Nitekim Mu'tezile bilhassa tevhid anlayışına büyük önem vermekte ve bilindiği gibi bu ilkenin bir gereği olarak Allah'ın sıfatlarının ezeliyetini “taaddüd-i kudemâ” endişesiyle reddetmektedir.

3.2. Varlık-Mâhiyet İlişkisi

Mu'tezile âlemin mahiyetini, diğer bir ifadeyle yokluk halindeki şeyiyetini hâlık, âlemin bizatihi kendisini ise mahlûk kabul etmektedir. Söz konusu ilişkiyi sâni`-mesnû şeklinde de açıklayan Mâtürîdî, âlemin önce, hiçbir müessirin etkisinde kalmadan var olduğunu, varlık âlemine çıktıktan sonra ise üstün ve mükemmel isimlere matuf olduğunu

⁵⁹ Burada “daha isabetli”den kastımız, Mu'tezile'nin düşüncesine kıyasla daha isabetlidir. Yoksa Mâtürîdî, iki düşünceyi de reddetmektedir.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 168-169.

savunan Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Hatta Mâtürîdî, Mu'tezile perspektifinden şöyle bir cümle kurmuştur: “Âlem ismi, âlim veya hâlık şeklinde olsa mantıksız sayılmaz.” Mâtürîdî, böyle bir yakıştırmanın Mu'tezile'ye müstehak olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Kanaatimizce Mu'tezile'nin düşünceleri burada biraz bağlamından koparılmıştır. Bilindiği gibi metafizik ve mantık ilminde varlık vücûd-mevcûd denkleminde ele alınmaktadır. Burada vücûd, varlık anlamına gelmekte olup, zihindeki varlık tasavvurunu ifade etmektedir. Mevcûd ise vücudun tahakkuk etmiş veya varlık sahasına çıkmış halini tanımlamaktadır. Konuya ilişkin “vücûd-mevcûd”, “hüviyyet-hüve”, “şeyiyye-şey”, “hakikat-hak”, “mülkiyet-mülk” ve “vahdet-vâhid” gibi kavramlar arasında bir mana ilişkisi söz konusudur. Yani bir vâhid (bir) varsa onun mutlaka vahdeti (birliği) vardır. Ancak bu ilişki bir “fail-meful” ilişkisi değildir. Burada vahdet varlığın, tümel, soyut ve zihnî boyutunu ifade ederken, vâhid söz konusu mefhumun nesnel dünyadaki gerçek varlığını tarif etmektedir.⁶² Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî burada bahsi geçen ilişki çerçevesinde bir benzetme yapma gayreti içine girmiştir. Fakat “hâlık-mahlûk”, veya “sâni'-mesnû” mefhumları arasındaki ilişki anlaşılacağı üzere daha çok “fail-meful” ilişkine işaret etmektedir.

3.3. Seneviyye (Düalizm) Benzetmesi

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ma'dûma ilişkin görüşlerini Seneviyye⁶³ öğretisine benzeterek sunları ifade etmiştir: Seneviyye'ye göre “Nur” ve “Zulmet” önceleri birbirinden ayrı oldukları halde daha sonra birleşmiştir. Dolayısıyla bu âlem başka bir ayrılma veya birleşme olmaksızın oluşmuştur. Yani âlem daha önce âlem değildi ve kendi kendine meydana geldi. Nitekim ortada âlemi var edecek, bu fonksiyonu icra edecek bir varlık yoktur. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin düşüncesi de Seneviyye'nin fikrine benzemektedir.⁶⁴ Mâtürîdî burada kuvvetle muhtemel, Seneviyye'nin, âlemin kendi kendine oluşması düşüncesini, Mu'tezile'nin kabul ettiği ma'dûm anlayışına benzetmektedir.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, ma'dûm anlayışından hareketle Allah'ı hâdis olmaktan hâlî olmayan bir varlık konumuna sokmasını eleştirmektedir. Neredeyse bütün ulemâ ki bunlara Mu'tezilîler de dahildir, âlemin hâdis olmasını, onun diğer varlıklardan ayrı olmamasıyla delillendirmiştir. Ulemanın konuya dair en büyü delili ise âlemin kendisidir. Yani insan âlemi fark edip, hâdis olduğunu yine âlemin kendisinden ve âlemde meydana gelen birtakım olay ve olgulardan anlamaktadır. Bu yolla Allah'ın varlığını ve ezelf olduğunu da kanıtlamış olmaktadır. Ancak Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile bu hakikati çarpıtmaktadır. Çünkü ona göre Mu'tezilîler, Allah'ın hâdis olduğunu ima etmektedir. Şöyle ki onlar, Allah'ın rahmân, rahîm ve hâlık olduğunu, ancak insanın akıl ve idrak sahibi olduktan sonra öğrenebildiğini iddia etmiştir. Nasıl ki insan âlemi tanıdıktan sonra onun

⁶¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 169.

⁶² Durusoy, “Vücûd”, 43/137-139.

⁶³ “Âlemi birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel isim.” Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521-522.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 169.

hâdis olduğunu öğrendiyse, aynı şekilde Allah tasavvurunu da daha sonra (aklını kullanabildikten sonra) öğrendiği için, Allah'ı da hâdis konumunda düşünmüştür.⁶⁵ Aslına bakılırsa Mu'tezile metinlerinde doğrudan Allah'ın hâdis olduğunu ifade eden bir cümleye rastlamak zordur. Bilakis onlar tevhid ilkesine kıymet vermiş ve Allah'ın ezeliyeti ve hâdis varlıkların taşıdığı noksanlıklardan münezze olmasının konusunda önemli izahatlar yapmıştır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla burada Mâtürîdî, ma'dûmu “şey” ve ezeli kabul etme durumunda, insanın farkında olarak veya olmayarak içine düşeceği karanlık düşünce dünyasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim dikkat edilecek olursa, çoğu yerde Mu'tezile'yi doğrudan itham etmek yerine, onların fikirleriyle, şirk veya küfür içinde olan grupların bazı düşüncelerinin benzediğini söylemektedir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, tartışmayı Allah'ın ve âlemin ezeli ve hâdis olması üzerinden devam ettirmektedir.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın varlığı ezeldir. Daha sonra ise ondan bir irade ortaya çıkmış ve o irade sayesinde âlem vücuda gelmiştir. Ancak bu vücuda geliş ihtiyar ve iradeyle değil zorunlu bir tarzda tahakkuk etmiştir. Mâtürîdî, Mu'tezile'ye ait olduğunu ifade ettiği bu düşünceyi Mecûsîler'in “fikir” teorisine benzetmektedir. Mecûsîler'e göre aynı şekilde ezelde Allah vardı ve kendisinden, iblisin (şeytan) vücuda geleceği kötü bir “fikir” tezahür etmiştir. Burada Mecûsîler'deki “fikir” anlayışı, Mu'tezile'deki “irade” ve “ihtiyar” öğretilerine benzetilmektedir. Mecûsîler'e göre “fikir”den şeytan; Mu'tezile'ye göre ise “irade”den âlem meydana gelmiştir. Ayrıca her iki anlayışta da söz konusu varoluş ihtiyarî değil zarûrîdir. Mâtürîdî, bu benzerlikten hareketle Mu'tezile'nin Mecûsîler gibi düşündüğünü ima etmiştir. O, söz konusu düşüncesini Hz. Peygamber'in “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir.” rivayetiyle güçlendirmeye çalışmıştır.⁶⁶

Mâtürîdî, ma'dûma “şey” ve ezeli denildiği zaman oluşabilecek sakıncalara işaret etmiştir. Ona göre böylesi bir kabul durumunda, “Âlem, Allah sayesinde var olabileceği gibi Allah dışındaki varlıklar sayesinde de olabilir” fikri akıllara gelebilir. Bu da tabiatçıların ve düalistlerin durumuna düşmeye eşdeğerdir. Mâtürîdî, Allah dışında başka ezeli varlık olmadığını, âlemi yaratacak başka bir ilah veya fâil olmadığını şu ayetle delillendirmektedir:⁶⁷ “Allah, hiçbir çocuk edinmemiştir. O'nunla birlikte başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Gaybı da görülen âlemi de bilen Allah, onların yakıştırdığı nitelemelerden uzaktır. Onların koştuıkları ortaklardan çok yücedir.”⁶⁸ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, meseleyi ma'dûmun ezeliyeti üzerinden ele almaktadır. Ona göre zât ve sıfatlarıyla birlikte Allah dışında ezeli mefhumların varlığını kabul etmek, ciddi i'tikâdî problemlere sebebiyet vermektedir.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ma'dûm konusuna ilişkin düşüncesinin tevhit ilkesini zedelediğini ifade etmiştir. Çünkü bu düşünce derinleştirildiğinde Seneviyye veya

⁶⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 170.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 170-171.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 171-172.

⁶⁸ Mu'minûn, 23/91-92.

Zenâdîka⁶⁹ ekollerinin fikirleriyle benzeştiği görülmektedir. Hatta Mâtürîdî, bu düşünceyle Seneviyye'nin iki Tanrılı düşüncesinin sağlam temellere dayanmadığını ve çürük olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin insan hürriyeti ve kader konusundaki görüşünü de gündeme getirerek söz konusu iddiasını güçlendirmeye çalışmaktadır. O, Mu'tezile'nin, "Kul, Allah'ın olacak diye bildiği eylemin dışında bir fiili işlemeye muktedirdir." düşüncesinden hareketle, kulun Allah'tan bir şeyleri gizleyebileceği fikrini onlara isnat etmektedir. Mu'tezile'ye göre kulda, Allah'ın ezelde bildiği fiilin aksini yapabilecek kabiliyet olduğundan, aslında kul fiillerinde tamamen özgürdür. Mâtürîdî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile nazarında bu durum, tevhit ilkesine zarar vermemektedir. Ona göre bu kabul, âlemde ikinci bir Tanrı'nın varlığını benimsemekle aynı kapıya çıkmaktadır.⁷⁰ Anlaşıldığı kadarıyla burada Mâtürîdî, Mu'tezile'yi doğrudan düalist olarak suçlamak yerine, benimsediği fikirlerin tehlikeli olduğunu ve söz konusu düşüncelerin bir açıdan Seneviyye veya Zenâdîka'ya benzediğini belirtmektedir.

3.4. Tevlîd ve Tevellüd Teorisi

Mâtürîdî, Mu'tezile'yi, tevlîd-tevellüd⁷¹ meselesi bağlamında eleştirmektedir. Ona göre Mu'tezile söz konusu teoriyle, Allah'ın bütün yönetim ve tasarruf eylemlerini ortadan kaldırmaktadır. Onlar ayrıca, "Allah, dedi ki: "Yerilmiş ve kovulmuş olarak çık oradan. Andolsun, onlardan sana kim uyararsa sizin, hepinizi cehenneme doldururum."⁷² ayetinde geçen "Hepinizi cehenneme dolduracağım." tehdidinin kul tarafından bertaraf edilebileceğini ima etmektedir. Mu'tezile bu bağlamda, inkârcılar ve şeytanların icra ettiği fiillerin, Allah'ın iradesi dışında olduğunu ifade etmiştir. Allah, söz konusu kötü fiillerin vuku bulmasını irade etmez ve bu meyanda hazinelerindeki bütün olanakları kullanır. Dahası Allah, kulun icra ettiği fiili engellemek şöyle dursun, katkı mahiyetinde etki bile edemez. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bunları, tevhit ilkesi ve uluhiyet açısından bir sakınca olarak görmediğini ifade etmektedir. İnsan fiillerindeki söz konusu durum, âlemin her zerresi için geçerlidir. Yani âlemde meydana gelen olaylar da bir anlamda Allah'ın iradesi dışında gelişmektedir. Mâtürîdî, Mu'tezile'ye isnat ettiği bu görüşlerin Dehriyye ve Zenâdîka anlayışıyla uyumlu olduğunu belirtmiştir. Zenâdîka'ya göre âlemde birbirinden bağımsız iki Tanrı bulunmaktadır. Bu tanrıların fiilleri birbirinden bağımsızdır ve biri diğerinin fiiline etki etme kudretine sahip değildir. Bütün kötü ve iyi eylemler duruma göre bir Tanrı tarafından icra edilir, diğeri karışmaz. Daha doğru bir ifadeyle karışmaya muktedir değildir. Mecûsîler'de de durum

⁶⁹ "Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terim." Bkz. Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 172-173.

⁷¹ "Kulun iradî fiillerinin ilâhî bir tesir olmadan birbirini meydana getirdiği esasına dayanan Mu'tezile'ye ait teori." Geniş bilgi için bkz. Osman Demir, "Tevellüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/4-6.

⁷² A' râf, 7/18.

aynıdır.⁷³ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, burada Mu'tezile'yi nedensellik üzerinden eleştirmektedir. Nitekim determinist⁷⁴ anlayışa göre her şeyin mutlaka bir sebebi vardır. Örneğin anahtarın açılması için elin hareketi gereklidir. El hareket ederse anahtar da açılır. Mu'tezile'nin benimsediği bu teori, Mâtürîdî nazarında uluhiyet anlayışına zarar vermektedir. Dahası, Allah'ın âlemde meydana gelen olaylara müdahale etmediği, her şeyin sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu da Allah'ın irade ve kudret sıfatını pasif hale getirmektedir. Dolayısıyla âlemde meydana gelen hâdiseler bir değil iki iradenin rolüyle gerçekleşmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu düşünce de yine Dehriyye ve Zenâdika doktrinleriyle benzerlik arz etmektedir.

3.5.Külli ve Cüz-i İrade

Mu'tezile'ye göre kulun fiil işleme gücü vardır. Buna “kesb”⁷⁵ denmektedir. Allah'ın fiillerine ise “icad”⁷⁶ ismi verilmiştir. Allah'ın kulun fiiline, kulun ise Allah'ın tesir ve kudretine ihtiyacı söz konusu değildir. Âlemin yönetilmesi bu kural üzerine bina edilmiştir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin benimsediği bu anlayışı reddetmektedir. Ona göre söz konusu ortaya atılan fikirler, Mu'tezile mezhebini Zenâdika'ya benzetmektedir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünün, Zenâdika anlayışından daha çirkin ve tutarsız olduğunu savunmuştur. Nitekim Mu'tezile'ye göre, hareket ve sükûn gibi eylemlerde, Allah önceleri kula has olan fiillere müdahil olma kudretine sahip olmasına karşın, kul söz konusu fiili icra etme kudretine kavuşunca, Allah'tan kudret zail olmaktadır. Diğer bir ifadeyle kudret el değiştirmektedir. Diğer taraftan Zenâdika'ya göre iki Tanrı'dan birinin kudretinin diğerine geçmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Zenâdika anlayışındaki Tanrı tasavvuru doğru olmamakla birlikte, Mu'tezile'ye nispeten daha bağımsız ve üstündür. Mâtürîdî nazarında, Mu'tezile gücü yerinde olan kulun kudretini, Allah'ın kudretinden üstün görmektedir. Şöyle ki; Allah kullarına belli bir yaşam süresi ve rızık tayin etmiştir. Ancak bir kul çıkıp başka bir kulu öldürdüğü zaman, Allah'ın önceden takdir ettiği rızık ve ömür süresi planında değişme olmakta, dolayısıyla Allah, önceden tayin ettiği kaderin tahakkuk etmesi için yeterli kudrete sahip olamamış veya var olan kudreti kullanamamıştır. Burada kulun irade ve kudreti tahakkuk etmiş ve Allah'ın kudretinin fevkinde çıkmıştır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin söz konusu insan hürriyeti anlayışından böyle bir sonuç çıkarmış ve Allah'ın bundan münezzeh olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Mâtürîdî, Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında hiçbir mefhumun ezeli kabul edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. O, ma'dûma “şey”

⁷³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 173.

⁷⁴ “Kâinatta olup biten her hadisenin maddî veya mânevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefî doktrin.” Bkz. İlhan Kutluer, “Determinizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/215-220.

⁷⁵ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304-306.

⁷⁶ “Yaratmak” anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324-329.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 173-174.

ve ezeli denmesini, ma'dûma mahiyet ve zât atfedilmesini bu açıdan sakıncalı görmektedir. Başta da belirtildiği gibi kelâm ilminde ma'dûm konusu daha çok Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinden ele alınmaktadır. Mâtürîdî de burada bilhassa kudret ve irade sıfatlarını öne çıkarmış, ma'dûma ezeliyet atfedildiği takdirde, söz konusu sıfatlara halel geleceğini örneklerle açıklayarak Mu'tezile'yi reddetmiştir. Mâtürîdî kelâmında, insan hürriyeti ve kader konularında, kula belli bir özgürlük alanı tanınmış, kulun mükellef kabul edilmesi ve teklîfin amacına ulaşması için söz konusu özgürlük gerekli görülmüştür. Ancak bununla birlikte "külli irade" söylemi geliştirilerek insan iradesinin üzerinde etkili olan Allah'ın iradesi özellikle vurgulanmıştır.

3.6. Allah'ın Hayrı Yaratıp Şerri Yaratmaması

Mâtürîdî Allah'ın hayrın ve şerrin yaratıcısı olduğu kabulünden hareketle Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre "Allah, kudreti dahilinde bulunan hayrı son noktasına gelene kadar terketmez ve onu mutlak surette gerçekleştirir." Mâtürîdî, Zenâdika'nın da böyle bir fikre sahip olduğunu ifade etmiştir; "Hayır Tanrısı, hayrı doruk noktasına kadar takip eder ve onu yapar." Onlar nazarında kötülüğü işleyen Hayır Tanrısı değil başkasıdır. Mu'tezile'ye göre de Allah şerri yaratmaz. Daha doğrusu Allah'ın kudreti şerre taalluk etmez. Kötü fiiller kulların eylemidir. Mâtürîdî burada fiillerin ikiye ayrıldığını, bazılarının Allah tarafından, bazılarının ise insanlar tarafından icra edildiğini belirtmektedir. Mu'tezile'ye ait bu görüş ona göre Zenâdika'nın "Zulmet Tanrısı" anlayışına benzemektedir. Kezâ bu düşünceye göre "Hayır Tanrısı" murad etmese de kötülük, "Zulmet Tanrısı" tarafından icra edilmektedir. Burada "Hayır Tanrısı"nın bir müdahale kudreti yoktur. Mâtürîdî'ye göre bu fikir Mu'tezile'nin şu düşüncesine benzemektedir; "Allah kimseye kötülük ilişmesini ve kimseden kötülük çıkmasını dilemez. Ancak şeytan kötülüğü istediği zaman, gerçekleşir ve Allah'ın bunu engelleyecek kudreti söz konusu değildir."⁷⁸ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Allah'ın hayrı yaratıp şerri yaratmaması düşüncesinden hareketle, Mu'tezile'nin görüşlerini yine Zenâdika'ya benzetmektedir. Burada yine âlemde meydana gelen olayların sadece Allah tarafından yönetilmediği, kulun kudretinin hareket ve sükûn gibi eylemlerde çok etkili olduğu ve bu yolla şerrin, şeytanın vesveseleriyle insan tarafından icra edildiği fikri ele alınmıştır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu anlayışını Zenâdika'daki "Zulmet" ve "Hayır" Tanrısı doktrinine benzetmiştir.

Zenâdika, bir şeyin hiçlik (lâ min şey') manasında yokluktan yaratılıp, vücuda gelmesi fikrini reddetmiştir. Nitekim böyle bir mefhumun zihinde tasavvur edilmesi müstahîldir. Müşebbihe⁷⁹ de Allah'ın cisim olduğunu söylerken aynı kanaati bildirmiş ve bir şeyin hiçlikten meydana gelemeceğini ifade etmiştir. Mu'tezile de aynı minvalde, kullara ait iradî eylemlerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmemektedir.⁸⁰

⁷⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 175.

⁷⁹ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 175.

Bu bölüme kadar Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri ele alındı. Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile birçok açıdan tenkide tâbi tutulmuş, onların ma'dûm görüşü reddedilmiştir. Mâtürîdî sisteminde Allah'ın zât ve sıfatları ezeldir. Allah her türlü eksik ve noksanlıklardan münezzehtir. Allah'ın herhangi bir eyleme kudretinin yetmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Allah kullarına elbette birtakım kabiliyetler ve belli ölçüde kudret vermiştir. Ancak Allah'ın kula verdiği kudret kendisine itaat etmesi içindir. O'nun kullarına mal-mülk ihsan etmesi, kulun şükretmesine yöneliktir. Yine Allah, kendisine kulluk etsin diye kulları yaratmıştır. Allah bir sonucu murâd etmiş ve murâd ettiği bu sonuca göre âlemi tasarlamıştır. Hikmet ve kudret sahibi olan Allah'tan başka bir şeyin sudûr etmesi, onun şanına yakışmayacağı gibi abes bir durumu ortaya koyacaktır.⁸¹ Bu şekilde bir Allah tasavvuruna sahip olan Mâtürîdî, tevhit ilkesi gereği, Allah dışında hiçbir varlığı ezeli kabul etmemiştir. Dolayısıyla o, Allah'ın her şeyi yoktan yarattığını benimsemek suretiyle Mu'tezile'nin ma'dûm teorisini reddetmiştir. Bilhassa ma'dûma ezeliyet atfetmek, ona göre tevhid ilkesine ciddi zararlar vermektedir. Allah'tan başka mefhumlara ezeliyet atfetmek, aslında bir anlamda "yaratma" eylemini görmezden gelmek demektir. Bilhassa kelâm ilminde yaratma fiili, ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinden işlenmektedir. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin ma'dûmu mutlak hiçlik kabul etmeyip, ona zât ve ezeliye atfetmesi bir anlamda Allah'ın söz konusu sıfatlarına hanel getirmektedir. Mâtürîdî de Mu'tezile'yi ma'dûm konusunda eleştirirken özellikle bu üç sıfat üzerinden meseleyi değerlendirmiştir. O, Mu'tezile'yi doğrudan küfür, şirk veya zındıklıkla itham etmemekle birlikte, onların kabul ettiği ma'dûm anlayışının doğuracağı sonuçların, Dehriyye, Zenâdika, Seneviyye vb. inkâcı akımların görüşleriyle benzerlik arz ettiğini belirtmektedir. Mâtürîdî, bu düşüncesini güçlendirmek için, Mu'tezile'nin sahip olduğu diğer görüşleri ileri sürmüş, onların insan hürriyeti ve kader, tevellüd, varlık-mahiyet, sıfatlar vb. görüşleriyle inkârcı akımların görüşleri arasındaki benzerliğin varlığını aktarmaya çalışmıştır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin görüşlerini doğrudan çürütme ve kendi içindeki tutarsızlığı ortaya koymak yerine, daha çok söz konusu fikirleri, inkârcı akımların fikirleriyle benzetme yoluna gitmiştir. Mâtürîdî, böylece Mu'tezile'nin ma'dûm konusundaki görüşünün temelsiz, çürük ve tehlikeli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca yer yer Mu'tezilî görüşün kendi içinde tutarsız olduğunu ifade eden pasajlar da mevcuttur.

Mâtürîdî'nin, ma'dûm konusunda Mu'tezile'yi eleştirirken, temel aldığı en önemli nokta, ma'dûmun ezeliyeti ve bunun neticesinde Allah dışında başka ezeli varlıkların kabul edilmesi ihtimalidir. Sünnî kelâmcıların Allah dışında kabul ettikleri tek ezeli şey sıfatlardır. Ancak onlara göre Allah'ın varlığı kendindedir (kıyâm bi nefsih). Diğer taraftan sıfatlar Allah'ın zatıyla kaimdir. Yani Allah'ın varlığı kendinden, ancak sıfatların varlığı kendinden değildir. Çünkü arazların varlığı bir anlamda cevherlerin varlığına bağlıdır. Sözgelimi Allah yoksa ilim de yoktur ama ilim olmasa da Allah vardır.

⁸¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 174-175.

Aslına bakılacak olursa sıfatlar konusunda Mu'tezilî ulema da çok dikkatli ve tenzihçi bir tavra sahiptir. Onların en temel ilkesi tevhihtir. Dolayısıyla onlar da Allah dışında ezeli varlık kabul etmemektedir. Hatta sıfatların reddedilmesinin altında yatan sebep de budur. Daha doğrusu sıfatların Allah'ın zatıyla mündemiç görmelerinin en önemli nedeni onların tenzih anlayışıdır. Ancak başta da belirtildiği gibi ma'dûmun ezeli olarak kabul edilmesi de reddedilmesi de birtakım problemleri meydana getirmektedir. Mu'tezile'nin buradaki çabası, Allah'ın ezelde alîm olması düşüncesini muhafaza etmektir. Çünkü Allah'ın bilmemesi diye bir şey olmadığına göre ma'dûmu da bilir. Biliyorsa bu bilgi ezeldir çünkü Allah'ın bilgisidir. Sıfatlar Allah'ın zatıyla mündemiç olduğu için Mu'tezile açısından bir sorun yoktur. Çünkü Mu'tezile, ma'dûmu "ilim (Alîm)" ile ilişkilendirmektedir. Mu'tezile, Allah'ın ezelde "Alîm" olduğu kabulünü muhafaza etmek için ma'dûma "şey" demiş ve ona ezeliyet atfetmiştir. Ancak Mâtürîdî, meseleyi kendi zaviyesinden değerlendirip, Allah dışında başka ezeli varlıkların varlığını kabul iddiasıyla, Mu'tezile'yi eleştirmiş, onların görüşlerini inkârı akımların fikirlerine benzetmiştir. Konunun derinliğine inildiği zaman, mevzunun aslında sıfatlar konusundaki ihtilafların bir sonucu olduğu görülmektedir.

Sonuç

Düşünce tarihinde ma'dûm tartışması, doğrudan Allah'ın sıfatlarıyla ilintili bir minvalde ele alınmıştır. Antikçağ Yunan filozoflarının bu meseleyi gündemlerine almalarının en önemli nedeni yaratma eylemini reddetmeleridir. Daha sonraları yaratma düşüncesi bazı çevrelerce kabul edilmiş, bu defa da yaratmanın mevcut bir varlıktan mı yoksa hiçlikten mi olduğu tartışılmıştır. İslâm kelamcılarının ekseriyeti, yaratmanın mutlak yokluktan olduğunu kabul ederken, yaratmanın ezeli maddeden olduğunu ileri sürenler olmuştur. Mu'tezile ekolü yaratmanın ma'dûmdan olduğunu kabul etmekle birlikte söz konusu ma'dûmun mutlak yokluk olmadığını, "şey", ezeli ve zât sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Diğer Sünnî ulemâ gibi İmâm Mâtürîdî de bu anlayışın yanlış ve mesnetsiz olduğunu ifade etmiş, pasajlarında söz konusu meseleye yer vermiştir. Ancak Mâtürîdî, Mu'tezile'yi eleştirirken, zaman zaman görüşleri bağlamından kopararak vermiş, Mu'tezile'yi Zenâdîka, Dehriyye, Seneviyye ve Mecûsîyye ile yan yana zikrederek, görüşlerin benzerliğini vurgulamıştır. Bunu yaparken Mu'tezile'nin ileri sürdüğü, sıfatlar, insan hürriyeti ve kader, tevlîd -tevellüd, varlık-mahiyet ayrımı gibi görüşleri gündeme getirmek suretiyle iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır. Mâtürîdî, bu görüşlerin hepsinde Mu'tezile'nin düalizm düşüncesine -en hafif tabirle- kapı araladığını iddia etmiştir. Mâtürîdî, özellikle ma'dûmun ezeliyeti savını eleştirmiş, bu düşüncenin, insanı iki tanrıca fikirlere yönelteceğini ileri sürmüştür. Ayrıca böyle bir durumda âlemin kıdemi gibi bir kabulün gündeme gelmesi de kaçınılmaz olmuştur. Mâtürîdî iddiaları cevaplamak yerine daha çok Mu'tezile'yi Seneviyye, Mecûsîlik, Dehriyye ve Zenâdîka'ya benzetmek suretiyle onların görüşlerinin batıl olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi bu denli eleştirmesinin arkasında kanaatimizce sadece konunun teorik arka planı yatmamaktadır. Bilhassa Mihne Dönemi sonrasında Mu'tezilî ulemaya yönelik güdülen siyasi tavırlar ve ilk dönem Mu'tezilî kelâmçıların tabiatçı

anlayışa yakın olması, bu tutumun nedeni olabilir. Ayrıca adını bildiğimiz ancak günümüze ulaşmayan yüzlerce ve belki binlerce Mu'tezilî eserin günümüze ulaşamamış olması da bu düşüncemizi güçlendirmektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin belirttiği gibi, Mu'tezilî ulemanın Zenâdîka, Seneviyye ve Dehriyye gibi düşüncelere yakın fikirleri benimsemesi de muhtemeldir.

Kaynakça | References

- Abdülcebbâr, Kâdî. el-Muhît bi't-Teklîf. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2013), 33-58.
- Altaş, Eşref (ed.). Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. el-Fark Beyne'l-Firâk (Mezhepler Arasındaki Farklar). Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Bâkillânî, Muhammed b. Tayyib. Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957.
- Barlak, Muzaffer. "Mu'tezile'de Ma'dûm anlayışı: Ebû Reşîd En-Nisâbûrî Örneğinde bir inceleme". Eskiye 41 (2020), 653-678.
- Biçer, Ramazan. "Şahhâm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. Kitâbü'l-İrşâd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çağrı, Mustafa. "Yaratma". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Delen, Halil İbrahim. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Demir, Osman. "Tevellüd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41/4-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. "Zât". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ (Felsefesi)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. "Vücûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Eker, Nazlı. "İlk Eş'arîler'e Göre Yaratma: Ma'dûm Problemi Bağlamında Bir değerlendirme". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi 6/6 (2019), 70-78.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri). İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basım, 2005.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman. Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ

- İbni'r-Râvendî el-Mülhîd. yy., ty.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerreremî. Lisânü'l-Arab. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. Müccerradü Makâlât. Kahire: Mektebetü Sekâfetü'd-Diniyye, 2005.
- İbn Sînâ. en-Necât. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn. Kitâbü'l-Fâ'îk fî usûli'd-dîn. Tahran (1386): Free University of Berlin, 2007.
- Kâdî Abdülcebbar. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1992.
- Karadaş, Cafer. "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/6 (1994), 267-276.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'kûb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Mahmut. "Vücûd (Felsefe)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Şey". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/34-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Kitâbü't-Tevhîd. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd. el-Mesâil fi'l-Hılâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'l-Arabî, 1979.
- Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. "Zındık". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29/1 (2020), 167-187.
- Özgen, Mustafa. "Mutasavvıfların Yoktan Yaratmaya Dair Görüşleri Üzerine Kelâmî Açından Bir Değerlendirme". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/1 (2013), 71-103.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. Usûli'd-dîn. ed. tahk. Dr. Hanz Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2005.
- Râzî, Fahreddin. el-Muhassal. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Sâbûnî, Nüreddîn. el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtürîdiyye Akâidi). çev. Bekir Topaloğlu.

- İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Basım, 2014.
- Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". İslâm Ansiklopedisi. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şehristânî, Muhammed. el-Milel ve'n-Nihal (Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Taftazânî, Sa'düddîn. Şerhu'l-Akâid. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Türker, Ömer (ed.). Üsûlücyâ. çev. Cahid Şenel. Ankara: TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı Sâbite". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Mâsivâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/76. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". çev. Arzu Merak. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26/1 (2004), 85-118.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Heyûlâ (Kelâm)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin 'Ma'dûm' ve İbn Sînâ'nın 'Mümkün' Kavramı Üzerine Değerlendirmeler". İslâm Araştırmaları Dergisi 30 (2013), 81-107.



Âdet Döngüsündeki Sürelerle İlgili Fıkhi Hükümlerin Delilleri

Gülsüm SOYDAN | orcid.org/0009-0004-4538-499X | gulsumsoydan@hotmail.com

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN | orcid.org/0000-0001-9701-4000

abdullah.kahraman@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Klasik fıkıh kitaplarının yazıldığı zamanlarda muayene ve teşhis için yeterli teknik donanım olmadığından fukaha, âdet döngüsünü tespit edebilmek amacıyla çoğunlukla, âdet ve temizlik dönemlerinin asgari ve azami sürelerini, konuyla doğrudan ya da dolaylı ilgileri olan rivayetlerle belirleme yoluna gitmiştir. Özellikle Hanefî mezhebinde âdet ve temizlik dönemlerinin asgari ve azami süreleri, dinin belirlediği miktarlar olarak kabul edilmiş, konuyla ilgili tıbbi açıklamalar, kadının kanaati ve örf (sosyal veri), hükme giden sürecin dışında bırakılmıştır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise Hanefî mezhebinden farklı da olsa asgari ve azami süreler belirlenmiş olmakla birlikte kadının âdet kanamasıyla özür kanamasını birbirinden ayırt etme yetisine (temyize) de önem verilmiştir. Öte yandan, çevrelerindeki kadınların âdet düzenlerini de araştıran fakihler, elde ettikleri bilgileri hükme varırken örfi delil olarak kullanmışlardır. Bu da Hanefî mezhebiyle diğer mezhepler arasında önemli bir usûl farkı ortaya çıkarmıştır. Fakihlerin, âdet döngüsündeki asgari ve azami sürelerin tespitiyle ilgili delillerine bakıldığında aslında bu belirlemenin dinî bir sabite olmayıp tamamen içtihadî olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla konuyla ilgili güncel tıbbi ve sosyal verilerle söz konusu hükümlerin tekrar değerlendirilmesine her dönemde ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Âdet, Hayız, Temizlik, Tuhur, Döngü, Süre, Taabbüd

Atf Bilgisi

Soydan, Gülsüm – Kahraman, Abdullah. “Âdet Döngüsündeki Sürelerle İlgili Fıkhi Hükümlerin

Delilleri”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 390-423. DOI: 10.69576/ihya.1416786

Geliş Tarihi	09.01.2024
Kabul Tarihi	21.05.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Prof. Dr. Abdullah Kahraman danışmanlığında tamamlanan “Âdet Döngüsünün Tespitiyle İlgili Fıkhi Hükümlerin Tıbbi ve Sosyal Veriler Işığında Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Çalışmanın Tasarlanması: GS (%70), AK (%30). Veri Toplanması: GS (%70), AK (%30). Veri Analizi: GS (%70), AK (%30). Makalenin Yazımı: GS (%70), AK (%30). Makale Gönderimi ve Revizyonu: GS (%70) AK (%30)
Yazar Katkıları	ihyajournal@gmail.com
Etik Bildirim	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Çıkar Çatışması	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Finansman	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Telif Hakkı & Lisans	

Evidences of Juristic Rulings Regarding the Duration of the Menstrual Cycle

Gülsüm SOYDAN | orcid.org/0009-0004-4538-499X | gulsumsoydan@hotmail.com

Phd., Presidency of Religious Affairs, High Council of Religious Affairs Specialist, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

Abdullah KAHRAMAN | orcid.org/0000-0001-9701-4000 | abdullah.kahraman@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Marmara University Faculty of Theology, Department of Islamic Law, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

Due to the lack of technical equipment for examination and diagnosis at the time when the classical *fiqh* (Islamic jurisprudence) books were written, the *fuqaha* (Islamic jurists), in order to determine the menstrual cycle, often resorted to determining the minimum and maximum durations of menstruation and purity based on narrations that had direct or indirect relevance to the subject. Especially in the Hanafi *madhhab* (school of thought), the minimum and maximum durations of menstruation and purity were accepted as durations determined by the religion, and medical explanations, the opinion of the woman, and custom related to the subject have been excluded from the process leading to judgment. In the Shafi'i, Maliki, and Hanbali *madhhabs*, as in the Hanafi *madhhab*, minimum and maximum durations in the menstrual cycle are determined, although the durations may differ. However, in these *madhhabs*, importance is also given to the ability to distinguish (*temyiz*) between menstrual bleeding and non-menstrual bleeding. On the other hand, *fuqaha* who investigated the menstrual cycles of women in their surroundings used the information they obtained as customary evidence when reaching a judgment. This has revealed an important methodological difference between the Hanafi *madhhab* and other *madhhabs*. When examining the evidence of the *fuqaha* regarding the determination of the minimum and maximum durations in the menstrual cycle, it is understood that this determination is not a religious constant but entirely *ijtihad* (based on independent reasoning by an expert in *fiqh*). Therefore, there is a need to re-evaluate these rulings with the current medical and social

data in every era.

Keywords

Islamic Law, Menstruation, Hayd, tuhr, cycle, Duration, Ta'abbud.

Citation

Soydan, Gülsüm - Kahraman, Abdullah. "Evidences of Juristic Rulings Regarding the Duration of the Menstrual Cycle". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 390-423. DOI: 10.69576/ihya.1416786

Date of Submission	09.01.2024
Date of Acceptance	21.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This study is based on the doctoral thesis entitled 'Assessment of fiqh rulings regarding the determination of the menstrual cycle in light of medical and sosyal data', which was completed under the supervision of Prof. Dr. Abdullah Kahraman.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Author Contributions	Conceiving the Study: GS (%70), AK (%30). Data Collection: GS (%70), AK (%30). Data Analysis: GS (%70), AK (%30). Writing up: GS (%70), AK (%30). Submission and Revision: GS (%70) AK (%30)
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The menstrual cycle of women is described as "harm" in the Qur'an (See Al-Baqarah, 2/222). Undoubtedly, menstruation itself causes discomfort for women. Furthermore, many rulings related to worship and family life require accurately determining the duration of menstruation, which is not always easy. One reason for the harm associated with menstruation is the difficulty in its determination. Fuqahas have dedicated extensive effort to this subject, particularly because the completion of the waiting period ('iddah) depends on three menstrual cycles, prompting them to establish definitive criteria. Understanding menstruation, a natural function of the female body, is more a medical issue than a purely juristic one. Therefore, determining menstruation is closely related to contemporary medical advancements. Fuqahas utilized the medical knowledge of their times to identify menstruation. They also gathered data on women's menstrual patterns, which can be considered social data today, to understand a normal menstrual cycle. However, due to the insufficiency of medical and social data, the determination of minimum and maximum durations for the menstrual cycle was more often based on narrations directly or indirectly related to the subject. According to the prevalent view in the Hanafi madhhab, the shortest duration of menstruation is three days and three nights, and the greatest is ten days. Hanafis, asserting that these durations cannot be known through reason alone, cite narrations from the Prophet (peace be upon him) and the Companions indicating that the shortest duration is three days and the greatest is ten days. They label bleeding within these parameters as valid (suitable for being menstrual blood). The authenticity of the narrations used by the Hanafis for fatwa has been criticized by other madhhabs and hadith scholars, with some evaluations suggesting that none of these narrations serve as valid evidence. In the Shafi'i madhhab, the shortest duration of menstruation is one day and one night, and the greatest is fifteen days. Shafi'is, relying on a narration attributed to Ali, determine the shortest duration as one day and one night, which is also supported by the time span of wiping over the socks (khuff) for five daily prayers. They consider the Hanafi narration of the shortest duration as "rejected." Shafi'is include changes in the characteristics of the blood in their calculations of menstrual durations. They also accept that the greatest duration is fifteen days, based on a narration suggesting women do not fast or pray for half of their lives, interpreted as half of a lunar month. According to the Maliki madhhab, there is no restriction on the shortest duration of menstruation, so even brief bleeding can be subject to menstrual rulings. The greatest duration is fifteen days. Although the greatest duration is fifteen days, if the characteristics of the bleeding change before this period ends, indicating istihada (abnormal bleeding), even if there is bleeding for fifteen days, not all of this bleeding is subject to menstrual rulings. From the moment it is understood that there is istihada, it means that the menstrual cycle has ended. For habitual menstruating women, if their cycle exceeds their regular days, either the completion of fifteen days is awaited, or three days are added to

their regular menstrual period (up to fifteen days), or the difference between menstrual and abnormal bleeding is discerned. Although Imam Malik's view of adding three more days to the usual menstrual period is famous within the madhhab, it is found strange because it is based on a weak narration. In the Hanbali madhhab, the shortest duration of menstruation is one day and one night, and the greatest is fifteen days. Ibn Qudamah stated that there is no defined limit in religion for the minimum and maximum durations, thus customary practices should be considered. The purification duration between two menstruations is generally accepted as fifteen days among the madhhabs. In the Hanafi madhhab, this minimum purification duration is compared to the rules of travel (safar), drawing an analogy with the duration during which shortened prayers and missed fasts are completed, thus establishing the minimum purification duration as fifteen days. In the Shafi'i madhhab, the shortest duration of purity is fifteen days, justified by the same narrations regarding the greatest duration of menstruation. This indicates that half the month is menstruation, and the other half is purification. Additionally, for women who do not menstruate, the waiting period is three lunar months, indicating a one-month cycle for menstruation and purification. Most Maliki jurists also agree that the shortest duration of purity is fifteen days, though there are disputes about the authenticity and implication of the hadith. Some sources mention various durations, including five, eight, ten, eight to ten, and fifteen and seventeen days, as the minimum purification duration. It is also suggested that women should be asked about their purification durations. In the Hanbali madhhab, the shortest purification duration between two menstruations is thirteen days, based on a narration stating that a woman waiting for iddah can menstruate three times within a lunar month. To achieve three menstruations in a thirty-day lunar month, three menstrual periods, the shortest of which should be one day, and two durations of purity, the shortest of which should be thirteen days, must be experienced. In this case, the shortest duration of purity must be thirteen days. When examining the evidence of fuqaha regarding the determination of the minimum and maximum durations of the menstrual cycle, it becomes clear that this determination is not a religious constant but entirely based on ijtihad. Therefore, there is a need to re-evaluate these rulings with current medical and social data.

Giriş

1.1. Kavramlar

Âdet, klasik fıkıh eserlerinde çoğunlukla “hayız” kelimesiyle ifade edilir. Kelimenin kök anlamı itibarıyla hayız, herhangi bir yerden akan sular için kullanılan ortak bir tabirdir. Taşıp akan sular için de kullanılan hayız kelimesi,¹ kadın için âdet kanamasını, erkek için cinsel ilişkide azli ifade ettiği gibi bazı ağaçların kırmızımsı reçine salgulaması da hayız kelimesiyle nitelendirilmiştir.² Türkçe’deki “havuz (الْحَوْض)” kelimesi de aynı kökten gelmekte olup suyun kendisine doğru akıp biriktiği yer anlamındadır.³

Kanın akışkan özelliği⁴ ya da toplanma anlamı⁵ sebebiyle hayz (الْحَيْض) kelimesiyle ifade edilen âdet dönemi için, kan/kanama anlamında tams (الطَّمْتُ),⁶ kök harfleri itibarıyla savaş, mücadele gibi anlamları olan ancak ergenliğe ulaşma anlamı da içeren ark (الرَّكْ),⁷ yine kök harfleri itibarıyla gülme anlamındaki dahik (الضَّحِك),⁸ gözünde büyütme, büyük görme

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfi'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 7/142.

² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyünü's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 1/226; Kâsım b. 'Abdullâh er-Rûmî el-Hanefî el-Konevî, *Enisü'l-fukahâ' fi ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ'*, thk. Yahyâ Hasan Murâd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2004), 13.

³ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman er-Rakbî Battal, *en-Nazmü'l-müsta'zeb fi tefsîri garîbi elfâzi'l-mühezzeb*, thk. Mustafâ 'Abdülhafız Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1408/1988), 1/45; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/143.

⁴ 'Alî b. Muhammed b. 'Alî eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1405H), 127; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, “Menhelü'l-vâridîn min bihârî'l-feyz 'alâ zühri'l-müteehhilîn fi mesâilî'l-hayz”, *Zühru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ' fi ta'rîfi'l-athâr ve'd-dimâ'*, thk. Hidâyet Hartford, Eşref Münîb (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 119.

⁵ Ebü 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. 'Alî el-Mâlikî el-Haraşî, *Şerhu muhtasarı Halîl* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/203.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/142; Ebü Mansur 'Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Fikhü'l-luğa ve sirru'l-'Arabiyye*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (b.y.: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 94.

“Oralarda eşinden başkasına bakmayan kadınlar vardır ki onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.” meâlindeki Rahman sûresinin 56. âyetinde kelime, bekaret anlamında kullanılmıştır:

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ لَهُنَّ نِسٌّ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

⁷ İfrad haccı için Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikte ihrama giren ashab-ı kiram, umre için ihrama girmiş olan Hz. Âişe'nin Serif denilen bölgeye geldiğinde âdet olduğunu rivayet ederken bu kelimeyi kullanmıştır:

أَقْبَلْنَا مُهَلِّينَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَجِّ مَفْرَدٍ وَأَقْبَلْتُ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بِعُمْرَةٍ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِسَرِفٍ. عَزَّكَتْ

(Müslim, “Menâsik”, 2909)

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/142; Ebü'l-Hasan 'Alî İsmâil b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. 'Âişe 'Abdurrahmân (Kâhire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye, 1424/2003), 3/23.

Hûd sûresi 71. âyette geçen kelime, İbrahim peygambere çocuk müjdesi vermek üzere gelen meleklere amaçlarını açıkladığında Hz. İbrahim'in karısının güldüğü ya da âdet görmeye başladığı olarak tefsir edilmektedir:

وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ

anlamındaki *ikbâr* (الإخبار)⁹ ve sıkıp çıkarma anlamındaki *i'sâr* (الإعصار)¹⁰ gibi kavramlar da kullanılmıştır.¹¹ Bunların dışında âdet dönemi için *nifâs* (النفاس),¹² *firâk* (الفرآك), *dirâs* (الدراس) isimleri de kaynaklarda yer almaktadır.¹³ Ayrıca *kur*' (القرء) kelimesi de müşterek bir isim olup hem âdet hem de temizlik dönemi için kullanılır¹⁴ ve kökü itibarıyla *toplamak, bir araya getirmek* anlamına gelir. Temizlik döneminde kanın vücutta toplanması, âdet döneminde ise rahimde toplanması yönüyle kelime, mekân açısından müşterek anlam taşır. Ayrıca âdet ve temizlik dönemlerinin her birinin kendisine mahsus bir zaman dilimi olması sebebiyle de zaman açısından müşterek anlama sahiptir. Nitekim aynı kökten gelen *okuma* anlamı da harflerin ve kelimelerin bir araya getirilmesini ifade eder.¹⁵

Âdet hâliyle ilgili soru sorarken *'irâk* (العراك) kelimesinin kullanılması üzerine Hz. Âişe (öl. 58/678), Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de isimlendirdiği şekilde *hayız* kelimesinin kullanılmasını istemiştir.¹⁶ Bu örnek de kadınların, başkalarıyla konuşurken çekinmeleri sebebiyle hayız kelimesini tercih etmediği, daha dolaylı anlatımlar içeren kelimeleri

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/142; Hâşim Özdaş, “Kur'ân'da Geçen Dahike (ضحك) ile Ekber (كبر) Lafızlarına Yüklene Hayız Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 985-1005.

Yûsuf sûresi 31. âyette geçen ve Hz. Yûsuf'u gören kadınların onun güzelliği karşısındaki şaşkınlıklarını ifade eden kelime, İbn Abbas tarafından “âdet görmeye başladılar” şeklinde tefsir edilmiştir:

فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ

Ayrıca aynı kelime, bir Arap şiirinde âdet görme anlamında kullanılmıştır:

نَأْتِي النِّسَاءَ عَلَى أَطْهَارِهِنَّ وَلَا ... نَأْتِي النِّسَاءَ إِذَا أُكْبِرْنَ إِكْبَارًا

“Âdet olmadıklarında kadınlarla birlikte oluruz; âdet oldukları zaman değil.”

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/576-577.

Nebe sûresi 14. âyette geçen kelime, içerisinde yoğun su barındıran bulutlar için kullanılmıştır:

وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجَاجًا

¹¹ Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi İmâmi's-Şâfiî*, thk. 'Alî Muhammed Me'ûd - 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/2000), 1/378-379; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu kenzi'd-dekâik ve minhâtü'l-Hâlik ve tekmlitü't-Tûrî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/200.

¹² Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beirut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422H), “Hayız”, 4 (No. 298); Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *Hilyetü'l-fukahâ*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Turkî (Beirut: eŞ-Şirketü'l-Müttehide li't-Tevzî', 1403/1983), 63.

¹³ Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn el-Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-iknâ'* (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/196; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/200; Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebü Bekr es-Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, thk. Fu'âd 'Alî Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1998), 1/489; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/142.

¹⁴ Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *el-Eddâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1407/1987), 27; İbn Fâris, *Hilyetü'l-fukahâ*, 183.

¹⁵ Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdurrahmân el-Misrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/372.

¹⁶ Ebü 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eŞ-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (b.y.: Cem'iyyetü'l-Meknez, 1431/2010), 9/1079.

kullandığı izlenimini güçlendirmektedir.¹⁷ Türkçe’de de benzer şekilde *âdet*, *aybaşı* ve *ay hâli*,¹⁸ *hastalık*, *kirlilik* vb. dolaylı anlatımlar¹⁹ kullanılmaktadır.

Fıkıh alanında yapılan bir çalışmada âdet dönemi için *hayız* kelimesinin kullanılması gerektiğine dair bir beklenti olsa da kelimenin Türkçe’ye geçmemesi ve makale boyunca sıkça kullanılan *âdet döngüsü* tamlaması için uygun olmaması sebebiyle, tutarlılık açısından da çoğunlukla *âdet* kelimesi tercih edilmiştir. Kaldı ki *hayız* kelimesi, ıstılahi bir kavram olmayıp²⁰ sadece *âdet* kelimesinin Arapça karşılığıdır.

Kur’ân-ı Kerim’de hayız kelimesiyle ifade edilen kadınların âdet dönemi, “ezâ” olarak nitelendirilmiştir.²¹ Âdet döneminde vücuttan çıkan kanın ibadetlere engel olan, sıkıntı veren bir necâset olması ve birçok alanda çeşitli hükümler gerektirmesi sebebiyle ezâ şeklinde vasıflandırıldığı yorumunun²² yanı sıra eşine yaklaştığında erkeğin bundan tiksineceği ve âdet hâlinin erkeğe eziyet olacağına dair görüşler de bulunmaktadır.²³ Ayrıca âyette, taraflardan her ikisi için de âdet dönemindeki cinsel ilişkinin ezâ olarak nitelendirilmiş olması da mümkündür.²⁴ İbn Müflih (öl. 884/1479) ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.), babaya iyilik etmeyi bir kez, anneye iyilik etmeyi ise üç kez emretmesini, kadınlara özgü hâllerde çekilen sıkıntılara bağlamıştır.²⁵ Nitekim Lokman sûresi 14. âyet-i kerimede bir annenin hamilelik sırasında çektiği sıkıntılara değinildiği üzere âdet hâlinin de hamile kalma ihtimalinden dolayı çekilen bir sıkıntı olduğunda şüphe yoktur. Bazı güncel kaynaklarda da âdet döneminin bizzat kendisi eza şeklinde nitelendirilmiştir.²⁶

1.2. Âdetin Mahiyeti

Fıkıhta hayız, kadının ön tarafından, doğum yaptığı ve cinsel ilişki kurulan yerden (vajina/ferçten), sağlıklı olmanın belirtisi olarak periyodik şekilde dışarıya çıkan belli niteliklerdeki kanamayı ifade etmektedir.²⁷ Kız çocuğunun buluş çağına girdiğinin bir

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-mühezzeb* (b.y.: Dâru ‘Âlemi’l-Kitâb, 1423/2003), 2/262.

¹⁸ Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 09 Ağustos 2022), “Aybaşı”.

¹⁹ “Âdet oldum demek yerine halk arasında kullanılan tabirler nelerdir?”, <https://www.kizlarsoruyor.com> (Erişim 31 Aralık 2023).

²⁰ Kâsânî (öl. 587/1191), hayız kelimesinin “şer’î örfte” kullanıldığını söylerken muhtemelen kelimenin ayet ve hadislerde geçtiğine atıf yapmaktadır. Bk. ‘Alâ’uddîn Ebû bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 1/39.

²¹ el-Bakara, 2/222.

²² Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/380.

²³ Ebû’l-Berekât ‘Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, thk. Mervân Muhammed eş-Şi’âr (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2005), 1/119.

²⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/269.

²⁵ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Abdullâh er-Râmînî ed-Dımaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî’ fi Şerhi’l-muknî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/226.

²⁶ Celal Yıldız, *el-Mikbâs fi ahkâmi’l-hayz ve’n-nifâs* (İstanbul: Dâru’l-Edâ, 1415/1995), 24-28.

²⁷ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1421/2000), 3/136.

belirtisi olan bu kanama, belirli zaman dilimlerinde ve belirli sürelerde olur. Âdet kanaması rahimden gelir. Dolayısıyla hamile kadın âdet görmez.²⁸

Şâfiî fakihlerden Nevevî (öl. 676/1277), eserlerinde âdetle ilgili ahkâmın girift olduğunu ve dikkat gerektirdiğini, birçok fakihin konuyla ilgili hatalı hükümler verdiğini savunmuştur.²⁹ Ancak fıkıh literatüründe kadınların âdet döngüsünü anlayabilmek için yoğun bir çaba harcandığı, ayrıca konuyla ilgili günümüzdeki tıbbi verilere çok yakın tespitlere ulaşıldığı dikkat çekicidir. Bu itibarla klasik kaynaklarda âdet kanının nitelikleri; siyaha çalan kırmızı renkte, ateş kırmızısı, kendisine has kokusu olan ve rahmin, sağlık belirtisi olarak belli sürelerde salgıladığı kan şeklinde sıralanmıştır.³⁰ Hadis-i şerifte, “bilinen siyah kan” şeklinde nitelendirilen³¹ âdet kanının siyah olmasından kasıt, kırmızı rengin üst üste gelmesi sebebiyle siyah gibi görünmesi olarak izah edilmiştir. Nitekim artık güncel kaynaklarda da bu rengin hakiki siyah olmadığı siyaha meyleden bir renk olduğu şeklinde açıklamalar bulunmaktadır.³² Ayrıca rengi, kokusu ve kıvamına göre kuvvetli ve zayıf olarak da ikiye ayrılan âdet kanı, kuvvetliden zayıfa, siyah-kırmızı-sarı/kahverengi olarak sıralanmıştır. Hoş olmayan bir kokuya sahip ve kıvamı yoğun âdet kanı da kuvvetli kategorisinde değerlendirilmiştir.³³

Fıkıh kitaplarında gıdaların, âdet kanının rengini değiştirebileceği belirtilmekte,³⁴ bu itibarla yukarıda belirtilen temel renklerin dışında yeşil, bulanık ve toprak rengi de âdet kanının renkleri olarak zikredilmektedir.³⁵ Kanın asıl renginin kırmızı olduğu belirtildikten sonra içeriğinde ağır basan özelliklere göre kalınlaşıp siyahımsı ya da inceldiği zaman sarımsı (diş, saman ve ipek sarısı vb.) olduğu gibi ayrıntılı açıklamalar da yapılmıştır. Bulanık renk, suyun bulanık, tozla karışmış hâline benzetilmiştir.³⁶ Yeşil renk konusunda

²⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ’îlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. ‘Abdullâh et-Turkî, ‘Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1417/1997), 1/386; İbn Âbidîn, “Menhelü’l-vâridîn”, 120.

²⁹ Nevevî, *el-Mecmû*, 2/262.

³⁰ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1425/2004), 1/56; Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Ömer el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004), 1/405; Serahsî, *el-Mebisût*, 3/150; Ebü’l-Bekâ ‘Alemüddîn Sâlih b. Ömer b. Reslân el-Kinânî İbn Reslân, *Şerhu süneni Ebî Davûd* (el-Feyyûm: Dâru’l-Felâh, 1437/2016), 2/496-497.

³¹ Süleyman b. el-Eş’âs es-Sicistânî Ebü Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. ‘Âdil Muhammed - ‘Ammâr ‘Abbâs (Kâhire: Dâru’t-te’sîl, 1433/2012), “Tahâret”, 111 (No. 286); Ebü ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu’ayb el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü’s-suğrâ* (Kâhire: Dâru’t-Te’sîl, ts.), “Tahâret”, 137 (No. 220); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/383.

³² Mûsâ Kâmil ‘Abbûd, *el-Hayz ve ahkâmühü’s-şer’iyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987/1407), 20.

³³ Nevevî, *el-Mecmû*, 2/296.

³⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 1/39.

³⁵ Âdet kanamasının renklerinin sıralandığı güncel bir ilmihâldeki, “Kadının idrar yolundan gelen kanın rengi çeşitli olabilir.” cümlesinden âdet kanamasıyla idrarın çıkış yerinin aynı olduğunun zannedildiği anlaşılmaktadır. Bk. Cemaleddin Hocaoğlu (Kaplan), *İslam’da Kadın ve Özel Halleri* (2014: Ümmet Yayınları, İstanbul), 160.

³⁶ Ebü’l-Hasenât Muhammed ‘Abdülhay b. Muhammed ‘Abdülhalîm b. Muhammed Emînüillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *‘Umdetü’r-ri’âye bi tahşiyeti Şerhi’l-vikâye*, thk. Salâh Muhammed Ebü’l-Hâcc (Ürdün: Merkezü’l-‘Ulemâ’l-‘Âlemî, ts.), 2/130.

ise Hanefî mezhebi içerisinde bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte³⁷ gıda olarak tüketilme alışkanlığı olmayan bazı ot/sebzelerin³⁸ yenilmesi sonucu âdet kanının yeşil renk olabileceği ya da yeşil rengin aslında bulanık rengin bir tonu olduğu da söylenmektedir. Toprak renk de yine bulanık rengin bir tonudur.³⁹ Toprak rengindeki akıntının, sarı ya da bulanık ile sarı rengin arasında bir renk veya şiddetli sıcaklarda vajinadan salınan ve hükmü olmayan ince bir akıntı olduğu da söylenmiştir.⁴⁰ Üzerinde sarı renkte lekelerin olduğu pamuk parçalarını bir bez içerisinde Hz. Âişe'ye gönderen kadınlar, bu lekelerin hükmünü öğrenmek istemiş, bunun üzerine Hz. Âişe “Beyaz akıntıyı görene kadar acele etmeyin.”⁴¹ demiştir.

Nihayetinde âdet ve lohusalık zamanında gelen ve hâlis beyazın dışında bütün renklerdeki akıntılar, âdet ve lohusalık kanı olarak kabul edilmiştir.⁴² Ancak bazı kaynaklarda ise kahverengi ve sarı akıntılar, irin/iltihap gibi görülmüş ve âdet kanı olarak kabul edilmemiştir.⁴³ Örneğin Ebû Yûsuf (öl. 182/798), siyah/kırmızı kanamadan önce gelen kahverengi lekeleri, âdetten kabul etmemiştir.⁴⁴ Öte yandan, menopoz döneminde gelen kanamaların âdet olarak kabul edilebilmesi için hâlis siyah/kırmızı olması şart koşulmuştur.⁴⁵ Hanefî mezhebinde âdet kanının niteliğinin nadiren dikkate alındığı bir diğer husus ise âdetli kadınla cinsel münasebetin kefaretiyle ilgilidir. Buna göre kanama siyah/kırmızı olduğunda bir dinar; sarı olduğunda ise yarım dinar sadaka verilmesi hükmü kabul edilmiştir.⁴⁶ Kanamanın renginin tespitinde ise tamponun ilk çıkarıldığı andaki rengin dikkate alınması, bundan sonraki değişerek dönüşen renge itibar edilmemesi de ince bir ayrıntı olarak belirtilmiştir. Çünkü beyaz akıntı, kuruduktan sonra sararabilir ya da tam tersinin olması mümkündür.⁴⁷ Kendisine bu konuda soru sorulan müftînin, kolaylık olması amacıyla bu görüşlerden biriyle fetva vermesi güzel görülmüştür.⁴⁸

Âdet kanının niteliklerinin tespiti, onu istihâze (özür) kanından ayırmak için önemlidir. Çünkü birbirine zıt fıkhi hükümlere tabi olan bu iki kanın dışarıya çıkış yolu aynıdır.⁴⁹ Ancak

³⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/39.

³⁸ Zamanından önce koparılmış yeşil ekin. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/202.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/139.

⁴⁰ Ferîdüddîn 'Âlim b. 'Alâ, *el-Fetâva't-tatarhâniyye*, thk. Şebbir Ahmed el-Kâsimî (Diyobend: Mektebetü Zekeriyâ, 2010), 1/475.

⁴¹ Buhârî, “Hayız”, 19; Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû 'Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Ebû Dabî: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004), 2/80 (No. 189).

⁴² İbn Âbidîn, “Menhelü'l-vâridîn”, 169.

⁴³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/287.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/189.

⁴⁵ Mehmet Efendi Birgivi, “Zühru'l-müteehhilîn”, *Zühru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ' fi ta'rifi'l-athâr ve'd-dimâ'*, thk. Hidâyet Hartford, Eşref Münib (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 72.

⁴⁶ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: y.y., 1412/1992), 1/298.

⁴⁷ İbn Âbidîn, “Menhelü'l-vâridîn”, 169-170.

⁴⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/202.

⁴⁹ Dışarıya çıkış yolu farklı olduğu hâlde rahimden geldiği düşünülen kanamalar da vardır. Nitekim Ebû'l-Leys Semerkandî, günümüzde “basur/hemoroid” denilebilecek makattan çıkan kanamanın da aslında rahimden geldiğini söyler. Bu sebeple kanama her kesildiğinde gusül abdesti alınmasını ve cimadan

hayız, sağlık; istihâze ise hastalık belirtisi olma yönüyle birbirinden ayrılır ve hüküm de buna göre değişir. Hayız ve istihâze kelimelerinin aynı kökten (h-y-z) türetilmesi, bu iki kanama arasında fıkhi açıdan bir bağ kurulduğunu gösterir gibidir. Hanefî eserlerde istihâze, rahimden değil,⁵⁰ vajinanın girişindeki damarlardan gelen, kokusu olmayan bir hastalık (fekat) kanı olarak tarif edilmiştir.⁵¹ İstihâze kanı, parlak açık kırmızı renkte özelliği ile âdet kanından ayırt edilmeye çalışılmıştır.⁵² Bununla birlikte hastalık, gıdalar, mevsim ve coğrafya farklılığının, âdet ve istihâze kanının niteliklerini değiştirebileceği gözlemi de klasik eserlerde yer almaktadır.⁵³

Âdet kanamasını tespit edebilmek için dönemin şartlarının elverdiği kadarıyla fıkıh eserlerinde çeşitli yöntemler belirlenmiştir. Bunların başında düzenli âdet gören kadınlar için “süre”nin takip edilmesi, böylece bu sürenin dışında gelen kanamalara, istihâze hükmünün verilmesi gelir. Hanefî mezhebinde âdetin en kısa süresini belirleme gayretleri de kanamanın, âdet mi yoksa istihâze kanı mı olduğunun anlaşılması için tayin edilen bir ölçü şeklinde tanımlanmıştır. Nitekim lohusalığın en kısa süresinin tayin edilmediği Hanefî mezhebinde, bunun gerekçesi, doğumdan sonra gelen kanamanın lohusalık kanaması olduğunda şüphe bulunmaması şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁴

Fakihler, âdet ve temizlik dönemlerinden oluşan bir âdet döngüsünün (*devr / الدورة*),⁵⁵ toplam süresini belirlerken kamerî ayların gün sayısı olan otuz rakamını dikkate alırlar. Bazı kaynaklarda ise gerçeğin böyle olmadığı belirtilerek bu kabule itiraz edilmiştir.⁵⁶ Fıkıhta âdet döngüsünün otuz gün; bir kamerî ay sürmesinin delilleri, âdet gören kadınlar için üç âdet dönemi olan iddetin, âdet görmeyen kadınlar için üç ay olması⁵⁷ ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) müstehâza olan bir kadının âdet ve temizlik süresini takdir ederken

kaçınılmasını müstehap olarak değerlendirir. Bk. Ebû Hafs Hüsâmüddîn es-Sadruşşehîd Ömer b. ‘Abdülazîz b. Ömer el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'l-Nu'mânî*, thk. ‘Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/209. Aslında bu değerlendirme, âdetin mâhiyetini tespitinde mevcut tıbbi verilerin dikkate alındığını gösteren güzel bir örnektir. Ancak ne var ki klasik eserlerde yer alan görüşlerin, güncel tıbbi verilerin süzgecinden geçirilmeden, günümüze olduğu gibi aktarılması, fakihlerin usûlüne uygun gözükmemektedir.

⁵⁰ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/208.

⁵¹ İbn Âbidîn, “Menhelü'l-vâridîn”, 125; Ahmet Mahmut Ünlü, *Kadın Hâlleri Risâlesi* (İstanbul: Tuana Basın Yayın, 2018), 8.

⁵² Birgivi, “Zühru'l-müteehhilîn”, 68.

⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/389-390; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/56.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/136.

⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/292.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen ‘Alâüddîn ‘Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuhsin et-Turkî - Muhammed el-Hulvî (Kâhire: y.y., 1415/1995), 2/396.

⁵⁷ et-Talak, 65/4.

âdet ve temizlik döneminin toplam süresini otuz olacak şekilde hesaplamasıdır.⁵⁸ Ayrıca tecrübi bilgilerin de bu yönde olduğu söylenmiştir.⁵⁹

2. Âdet Döngüsündeki Asgari ve Azami Süreler

Klasik ve günümüz fıkıh kitaplarında âdet kanamasının mahiyetine yönelik ayrıntılı tarifler olsa da nihayetinde bir kanamanın âdet olup olmadığı, âdet ve temizlik dönemi için belirlenen alt ve üst süre sınırlarıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple âdet ve temizlik döneminin en kısa ve en uzun süresiyle ilgili gerek rivayetlerden gerekse tecrübi bilgilerden yola çıkılarak önemli bir fıkhi birikim elde edilmiştir.

2.1. Âdetin En Kısa Süresi

Âdetin en kısa süresi Hanefî mezhebinde yaygın olan görüşe göre üç gün üç gecedir. Miktarların akılla bilinmeyeceğini belirten Hanefîler,⁶⁰ Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve sahabeden nakledilen, âdetin en kısa süresinin üç gün, en uzun süresinin ise on gün olduğuna dair rivayetleri delil getirirler⁶¹ ve bu niteliklerdeki bir kanamayı sahih (âdet kanı olmaya elverişli) olarak isimlendirirler.⁶² Nadire göre hüküm verilmeyeceği prensibinden hareketle, bazı Hanefî eserlerde âdetin maruf (bilinen) ve nadir olarak ikiye ayrıldığı, üç ila on gün arasında kalmayan âdetlerin nadir olduğu ve nadirlerin de âdet hükmünde olmayacağı belirtilmiştir.⁶³

Hanefîlerin, fetvaya esas aldığı aynı anlamdaki rivayetlerin sıhhati tenkit edilmiş; hatta bu konudaki bütün rivayetlerin delil niteliği taşımadığına dair değerlendirmeler yapılmıştır. Söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) aidiyetlerinde şüphe ifadeleri (لا يثبت)⁶⁴ bulunmaktadır. Ayrıca bu hükmü içeren rivayetlerin bütün tarikleri, ravilerin meçhul/münker/zayıf olması, kizb/vehimle itham edilmesi, bizzat iştmeden ya da sika

⁵⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 111 (No. 287); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016), "Tahâret", 95 (No. 128); Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), "Tahâret", 117 (No. 627); Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Şeriketü Çirâs, 1425/2004), 1/206 (No. 110); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/2386 (No. 27788).

⁵⁹ Heyle bint. 'Abdurrahmân, "Ekallü'l-tuhr beyne'l-hayzateyn -ru'yetün fikihiyetün tıbbiyye-", *Mecelletü mecma'ül-fıkhi'l-İslâmî* 36 (2017), 255.

⁶⁰ Hanefîlerin, dinin takdir ettiği miktarlar hakkındaki görüşleri için bk. Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 127, 224-226.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/136; Ebû'l-Hüseyn Zeyd b. 'Alî b. el-Hüseyn b. 'Alî b. Ebî Tâlib Zeyd b. 'Alî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, ts.), 77; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Müsned* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), "Hayız", 88, 89; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvaddullah b. Muhammed - 'Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415H), 1/190 (No. 599); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/389-391, 405, 406; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. 'Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkezü Hecer, 1432/2011), 2/433-441.

⁶² Birgivî, "Zühru'l-müteehhilîn", 68.

⁶³ Ebû'l-Hasen (Hüseyn) 'Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Hanefî es-Suçdî, *en-Nuteffî'l-fetvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî (Beyrut / Amman: Miessesetü'r-Risâle / Dâru'l-Furkân, 1404/1984), 133-134.

⁶⁴ Mahmut Yazıcı, "Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2021), 166.

ravilerden hadis rivayet etmesi, hadis uydurması, hadis bilmemesi gibi gerekçelerle illetlidir.⁶⁵ Sadece bir tek rivayetin isnadında “be’s” bulunmadığını ancak onda da metinde ihtilaf olduğunu söyleyen Beyhakî (öl. 458/1066),⁶⁶ *el-Hilâfyyât* eserindeki incelemeler neticesinde âdetin en kısa ve uzun süresiyle ilgili tüm rivayetlerin zayıf olduğu sonucuna ulaşır.⁶⁷ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ise âdetin en kısa süresinin üç, en uzun süresinin on gün olduğuna dair rivayeti zikrettikten sonra bu konudaki hadislerin batıl⁶⁸ ya da mevkuf olduğunu belirtir.⁶⁹ İbn Receb (öl. 795/1393) de bu rivayetlerin merfû olanları için batıl ifadesini kullanırken, mevkuf olanlarının da delil getirilemeyecek kadar zayıf/uydurma⁷⁰ yollarla geldiğini ve hadis imamlarından biri hariç bu rivayetlerin tan edildiğini söyler.⁷¹ Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) de konuyla ilgili rivayetleri batıl olarak değerlendirmiş, aynı anlamdaki farklı tarikler sebebiyle hasen derecesine ulaşsa bile söz konusu rivayetler üzerine hüküm inşa edilmesinin güzel görülmediğini aktarmıştır.⁷² Güncel kaynaklarda da, din tarafından belirlenen miktarların zayıf hadislerle tespit edilemeyeceği eleştirisi devam etmektedir.⁷³

Âdetin asgari süresinin üç, azami süresinin on gün olduğuna dair rivayetlerin senetleriyle ilgili ithamlara *et-Tecrîd* isimli eserinde cevap veren Kudûri (öl. 428/1037),

⁶⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/405-407 (No. 845-847); Şâfiî, *el-Müsned*, 1/208 (No. 113); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Beyhakî, *el-Hilâfyyât beyne’l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Kâhire: Şeriketü’r-Ravza, 1436/2015), 1/549-554 (No. 993-1002); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, 1/190 (No. 599); Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeyla’î, *Nasbu’r-râye li-ehâdîsi’l-hidâyeti me’a hâşiyetihî buğyeti’l-eme’î fi tahrîci’z-Zeyla’î*, thk. Muhammed ‘Avvâme (Beirut /Cidde: Müessesetü’r-Reyyân / Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1418/1997), 1/191-192; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr ve ziyâdetuhû* (b.y.: y.y., ts.), (No. 3002); ‘Ubeydullâh b. ‘Abdülkerîm el-Mahzûmî Ebû Zûr’a er-Râzî, *ed-Du’afâ ve ecvibetü Ebî Zûr’a ‘alâ su’âlâti’l-Berze’î*, thk. Muhammed b. Ömer el-Ezherî (Kâhire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2009), 240, 261; Ebü’l-Ferec ‘Abdullâh b. ‘Alî İbnü’l-Cevzî, *el-‘İlelü’l-mütenâhiye fi’l-ehâdîsi’l-vâhiye*, thk. İrşâdü’l-Hakki’l-Eserî (Faysalâbâd: İdâretü’l-‘Ulûmi’l-Esriye, 1401/1981), 1/383-385; Ebû el-Hasan ‘Alî b. Halef b. ‘Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu sahihi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 1/430.

⁶⁶ Beyhakî, *el-Hilâfyyât*, 1/554 (No. 1002).

⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/441.

⁶⁸ Hanbelî hadis usûlünde “batıl” kavramı, Hz. Peygamber’e ait olmayan rivayetler için kullanılmaktadır. Bk. Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Menâru’l-münîf fi’s-sahîh ve’d-da’îf*, thk. ‘Abdülfettâh Ebû Çudde (Halep: Mektebetü’l-Matbû’âtî’l-İslâmiyye, 1390/1970), 59; Yazıcı, “Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar”, 153-154.

⁶⁹ Hâlid er-Rabât-Seyyid ‘İzzet ‘İyd, *el-Câmi’ li-‘ulûmi’l-İmâm Ahmed-‘İlelü’l-hadis* (b.y.: Dâru’l-Felâh, 1430/2009), 156.

⁷⁰ Hadis usûlünde “vâhin” kavramı için bk. Yazıcı, “Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar”, 171.

⁷¹ Ebü’l-Ferec Zeynüddîn ‘Abdurrahmân b. Ahmed b. ‘Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Fethu’l-bârî Şerhu sahihi’l-Buhârî*, thk. Ebû Mu’âz Târik b. ‘Avdullah (ed-Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1421/2000), 1/517.

⁷² Ebü’l-Hasen Nûruddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî ‘Alî el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfû’a fi’l-ahbâri’l-mevdû’a el-ma’rûf bi’l-Mevdû’âtî’l-kübrâ*, thk. Muhammed Sabbâğ (Beirut: Dâru’l-Emâne / Müessesetü’r-Risâle, 1391/1971), 481.

⁷³ Fâtıma bint. Sâlih Hâmid, *el-A’zâru’l-hâssa bi’n-nisâ ve ahkâmuhâ fi’l-ibâdât (dirâsetün fihkiyyetün mukârane)* (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 1435/2014), 38.

ravilerin zayıf ya da meçhul olmasının, rivayetlerin mevkûf ve mürsel olmasının hükmü değiştirmeyeceği kanaatindedir.⁷⁴

Hanefîler, âdet dönemine alt ve üst sınır belirlerken dilbilgisi kuralları ve kıyas yönteminden de faydalanarak yaptıkları çıkarımlarla tercihlerini desteklemeye çalışmışlardır. Mesela, istihâze (özür) sahibi kadınların, âdet dönemlerini nasıl tespit edeceklerine dair aşağıdaki rivayette, “eyyâm (günler)” kelimesinin çoğul olması ve Arapça’da çoğul bir kelimenin en az üç sayısını belirtmek üzere kullanılması, âdetin en kısa süresinin üç gün olduğuyla ilgili görüşlerini desteklemek için Hanefîlerin sunduğu bir delildir.⁷⁵

المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرانها

“Müstehâza (mutat âdet günleri geçmesine rağmen kanaması devam ettiği için özürlü sahibi olan kadın), sadece önceki âdet günleri sayısınca namaz kılmaz.”⁷⁶

Ayrıca âdetin en kısa ve uzun süresi ile seferîlik süreleri arasında bir kıyas yapan Hanefîler, ibadetlerde bazı ruhsatlar barındıran seferîlik hükümlerinin, üç günlük yola gidildiğinde geçerli olacağından hareketle âdetin en kısa süresinin de üç gün olacağını belirtmişlerdir.⁷⁷ Dolayısıyla Hanefîlerin bu hükme varırken, sadece rivayete/nakle değil kıyasa da başvurduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸

Bazı Hanefî kaynaklarda âdetin en kısa süresi için belirtilen üç gün, geceleriyle birlikte yetmiş iki saat olarak tarif edilmiştir. Bu görüşün delili, ilgili rivayette geçen “günler” kelimesinin çoğul kullanımının geceyi de içine almasıdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Zekeriya’nın, bir alamet olarak işaret dışında insanlarla “üç gün (ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ)”⁷⁹ konuşmamasına dair ifade, başka bir ayette “üç gece (ثَلَاثَ لَيَالٍ)”⁸⁰ olarak geçmektedir.⁸¹ Hasan b. Ziyad’ın (öl. 204/819) Ebû Hanîfe’den (öl. 150/767) yaptığı rivayete göre ise âdetin en kısa süresi üç gün ve iki gecedir; Ebû Yûsuf’tan gelen rivayete göre ise üç gün; iki gün ve üçüncü günün de yarısından fazlasıdır.⁸² Ebû Yûsuf, âdet kanamasının kesintisiz devam etmemesi sebebiyle üçüncü günün yarısının tam gün yerine geçtiğini belirtmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe’den nakledilen görüşe göre üç gün; üç gündüz ve -zarureten bu gündüzlerle birlikte değerlendirilmesi gereken- iki gecedir.⁸³ Buna göre Hanefî mezhebindeki bütün görüşler

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc (Kâhire: y.y., 1427-2006), 359-361.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/143.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 114 (No. 297); Tirmizî, “Tahâret”, 94 (No. 126); İbn Mâce, “Tahâret”, 115 (No. 625); Dârimî, “Tahâret”, 84 (No. 807).

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/137.

⁷⁸ İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-burhânî*, 1/210.

⁷⁹ Âl-i İmran, 3/41.

⁸⁰ Meryem, 19/10.

⁸¹ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/201.

⁸² İbn Âbidîn, “Menhelü’l-vâridîn”, 134.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/136-137.

dikkate alındığında âdetin en kısa süresi, en az iki gün tamamlandıktan sonra üçüncü günün yarısına kadar olan zamandır. Ayrıca Hanefî mezhebine göre âdet süresi boyunca kanın sürekli akması şartı yoktur. Bir kez kanama gelmesi hâlinde on beş gün içinde başka bir kanama daha olursa aradaki süre boyunca kan sürekli gelmiş gibi kabul edilir. Nâkıs temizlik döneminde, hükmen kesintisiz kan gelmiştir.⁸⁴

Şâfiî mezhebinde ise âdetin en kısa süresi bir gün bir gecedir. Bundan daha kısa süren bir kanama âdet kanı olmayacağı gibi istihâze kanı da değildir. Şâfiîler bu kanı “hastalık (fesat)” kanı olarak isimlendirir.⁸⁵ Şâfiîlere göre âyet ve hadislerde mutlak olarak bırakılan âdetin en kısa süresi, Hz. Ali’ye (öl. 40/661) dayandırılan bir rivayetle,⁸⁶ bir gün bir gece olarak belirlenmiştir. Bu delillendirmelere ek olarak mest üzerine meshin müddetinin, beş vakit namazı kapsamı sebebiyle âdetin en kısa süresini tespit etmek için de uygun olduğunu belirten Şâfiîler, Hanefîlerin dayandığı rivayetin ise “merdûd” olduğunu söyler. Hanefîler de âdetin bir gün bir gece sürmesinin nadir bir durum olduğunu ve mesh süresiyle âdetin asgari süresinin iki farklı hüküm olduğunu; birinin hükmünün diğerine alınamayacağını belirtir.⁸⁷ Bazı Şâfiî kaynaklarda, âdetin en kısa süresinin üç gün olduğuna dair söz konusu rivayetin sahih olsa bile Hz. Peygamber’e (s.a.s.) soru soran kadına özel bir durum şeklinde anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir.⁸⁸ Şâfiîler, yine Hanefîlerin getirdiği bir diğer delil olan “eyyâm” kelimesinin çoğul oluşundan hareketle âdetin en kısa süresinin üç gün olarak belirlenmesine de hadiste muradın sayılar değil, mutad günler olduğunu söyleyerek itiraz eder. Hz. Peygamber’in belirtmiş olduğu, âdet kanının “bilinen siyah renkte” olma özelliğinin, bir günde de gerçekleşebileceğini ve dinin belirlemediği miktarlarda örfün esas alınması gerektiğini belirtir.⁸⁹ Nitekim Bakara sûresi 222. âyette mutlak biçimde “ezâ” olarak nitelendirilen âdetin süresi belirtilmediğine göre bu konuda örfe itibar edilir. Bu itibarla İmam Şâfiî (öl. 204/820), Tihâme kabilesinde bir gün bir gece âdet gören kadınların olduğu bilgisini de örfi delil olarak aktarmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber de müstehâza durumundaki Fâtıma bint. Hubeyş’e belirli gün sayısı söylememiş, kanın niteliklerindeki değişimi esas alması gerektiğini vurgulamıştır.⁹⁰

Hanefî fukaha ise Şâfiîlerin bu delillendirmelerine itiraz etmiştir. Kudûrî, âyette âdetin ezâ olarak nitelendirilmesinin, âdet döneminde kadınlardan uzak durma hükmüne ait illetin beyanından ibaret olduğunu belirtir. Ayrıca, Allah’ın, âdetin hükmünü zikretmesine

⁸⁴ İbn Âbidîn, “Menhelü’l-vâridîn”, 135.

⁸⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/389.

⁸⁶ Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *eş-Şâfi fî Şerhi müsnedi’s-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Süleymân - Ebî Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1426/2005), 1/305; Ebü’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî el-‘Askalânî İbn Hacer, *et-Telhisu’l-habîr fî tahric ehâdisi’r-Râfi’iyyi’l-Kebîr*, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdülmecûd - ‘Alî Muhammed Mu’avviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1989), 1/442.

⁸⁷ Bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, 361; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/387 (No. 803).

⁸⁸ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/433-434.

⁸⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/283; Ahmed ‘Abdurrahmân ‘Alî ‘İrfân Barcâ, *Davâbitü fenni’r-riyâda fî ahkâmî’l-hayz ve’n-nifâs ve’l-istihâza* (Kâhire: Dâru’s-Sâlih, 1437/2017), 17.

⁹⁰ Ebü Dâvûd, “Tahâret” 111 (No. 286); Nesâî, “Tahâret”, 137 (No. 220).

rağmen süresini açıklamaması sebebiyle örfe itibar edilir, görüşüne de katılmaz. İmam Şâfiî'nin, örften örnek vererek âdetin asgari süresini bir gün bir gece şeklinde belirlemesini, nadir olması sebebiyle doğru bulmaz. Kaldı ki İmam Şâfiî eğer örfe göre âdetin asgari süresini belirliyorsa o zaman, sabah başlayıp akşama biten âdet süresinin anlatıldığı rivayeti dikkate alması gerekirdi. Öte yandan, âdet kanamasının “bilinen/tanınan” olmasını da “bir görüşle ya da mutata bilinen” şeklinde yorumlar.⁹¹ Kâsânî ise âdet kanamı “siyah” olarak nitelendiren rivayeti esas alıp kanamanın rengindeki değişime önem veren Şâfiîlere, ayetteki ezanın sadece siyah kanla olmayacağını söyleyerek itiraz eder.⁹²

Mâlikîlere göre ise âdetin en kısa süresinde sınırlama yoktur. Dolayısıyla bir an görülen kanama dahi âdet hükümlerine tabi olabilir.⁹³ Eğer âdetin en kısa süresinde bir sınır olsaydı, bu süre geçmeden namazların bırakılmaması gerekirdi.⁹⁴

Hanbelî mezhebinde âdetin en kısa süresi bir gün bir gecedir.⁹⁵ Ayrıca bu sürenin bir gün olduğuna dair de rivayet bulunmaktadır.⁹⁶

İshak b. Râhûye (öl. 238/853), Bekr b. Abdullah el-Müzenî'nin (öl. 108/726) eşinin, ayrıca kendi ailesinden bilinen/tanınan bir kadının düzenli olarak iki gün âdet gördüğünü haber vermiştir. Evzâî'den (öl. 157/774) gelen bir nakilde ise âdet kanaması sabah başlayıp akşama kesilen kadınların varlığı aktarılmaktadır.⁹⁷ Daha az bir sürede düzenli bir şekilde devam eden âdet kanamasına hiçbir asırda rastlanmadığını belirten İbn Kudâme (öl. 620/1223), bunlardan daha kısa süren kanamaların âdet olamayacağı görüşündedir.⁹⁸

2.2. Âdetin En Uzun Süresi

Kadının ibadet ve aile hayatı yönüyle âdet ve temizlik dönemi sürelerinin dinî hayatın birçok alanını ilgilendiren yönleri bulunmaktadır. Bu sebeple âdet döngüsündeki sürelerle alt ve üst sınır belirlemek için zengin bir fıkıh literatürü meydana gelmiştir. Özellikle de boşanma süreçlerinde iddetin, üç âdet dönemiyle tamamlanacak olması, fakihleri, asgari ve azami âdet süresi belirlemeye zorlayan en önemli etkenlerden biri gibi gözükmektedir. Çünkü konuyla ilgili görüşler, genellikle fıkıh kitaplarının “Talak” bölümlerinde yoğunlaşmıştır. Şüphesiz âdet döngüsündeki en önemli/tartışmalı süre sınırlaması, âdetin azami süresine aittir.

Hanefîler, âdetin en uzun süresinin de en kısa süresi gibi din tarafından belirlendiği için akılla bilinemeyeceği kuralından hareketle âdetin en uzun süresini, ilgili rivayetten⁹⁹ dolayı

⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 362-364.

⁹² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/39.

⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/56; Karâfi, *ez-Zahîre*, 1/373.

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/389.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/389.

⁹⁶ İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/236.

⁹⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/387 (No. 803).

⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/389-340.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/136; Zeyd b. 'Alî, *el-Müsned*, 77; Dârimî, “Hayız”, 88, 89; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 1/190 (No. 599); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/389-391, 405, 406; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/433-441.

on gün olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁰ Ayrıca Hanefîlerin dayandığı bir başka delil ise istihâze (özür) sahibi kadınların, âdet dönemlerini nasıl tespit edeceklerine dair rivayette, “eyyâm (günler)” kelimesinin çoğul olması;¹⁰¹ Arapça’da çoğul bir kelimenin, en az üç en çok on sayısını ifade etmesidir. Bu görüşle ilgili muhtemel itirazları cevaplayan Cessâs (öl. 370/981), oruçla ilgili ayetlerde¹⁰² geçen “eyyâm” kelimesinin, ayın tamamını ifade etmek üzere kullanıldığı itirazına şöyle karşılık verir: Söz konusu ayetlerde “eyyâm” kelimesi, belirli bir sayı belirtmek için gelmemiş ve genel anlamda vakti ifade etmek üzere mecazen kullanılmıştır. Hadiste kullanılan “eyyâm” kelimesi ise hakikat anlamında olup âdet süresini belirtmektedir. Cessâs’ın cevapladığı diğer bir muhtemel itiraz da hadisteki أَيَّامُ أَقْرَأَيْهَا من كُلِّ شَهْرٍ ibaresindeki “akra” kelimesinin “eyyâm” kelimesi gibi çoğul olmasından hareketle ayda birer gün süren üç âdet olabileceği iddiasıdır. Cessâs’a göre bir ayda üç âdet olmayacağı malumdur. Hadisteki “akra” kelimesi, “eyyâm” kelimesindeki sayıyla sınırlıdır. Dolayısıyla ayda bir âdet kastedilmiştir.¹⁰³

Buna göre on günden uzun süren kanamalar, “sahih” (âdet kanı olabilecek geçerliliğe sahip) olma özelliğini kaybeder.¹⁰⁴ İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), on günün tespitinde saat hesabı yapılacağını, dolayısıyla âdetin en uzun süresinin iki yüz kırk saat olduğunu söyler.¹⁰⁵ Bununla birlikte bazı fetva kitaplarında, zor olduğu için saati saatine hesaplamının gerekli olmadığı belirtilmiştir. Mesela, on birinci gün âdetinin bittiğini söyleyen bir kadının âdeti on gün, onuncu günde âdetinin bittiğini söyleyen bir kadının âdeti de dokuz gün olarak hükme varılabilir. Âdetin ve temizliğin en kısa süresinde ise böyle yapılmaz; burada sürenin tam olarak dolması esas alınır.¹⁰⁶ Zayıf bir görüşe göre de Ebû Hanîfe’nin âdetin en uzun süresine dair ilk görüşü on beş gündür.¹⁰⁷

Hanefîlerin, âdetin en kısa süresiyle ilgili dayandığı rivayet, âdetin en uzun süresini de içerdüğinden önceki bölümde söz konusu rivayete dair yer verilen tenkitlerin, âdetin en

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/137.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 114 (No. 297); Tirmizî, “Tahâret”, 94 (No. 126); İbn Mâce, “Tahâret”, 115 (No. 625); Dârimî, “Tahâret”, 84 (No. 807). Bk. “Âdetin En Kısa Süresi” bölümü.

¹⁰² el-Bakara, 2/183-184.

¹⁰³ Bu muhtemel itirazları cevaplandırdıktan sonra Cessâs, miktarların Allah hakkı olduğunu, onları bilmenin tevkîften başka yolu bulunmadığını, namazların rekatları ve hadler gibi içtihadı konu olmadıklarını, Hanefî fakihlerin konuyla ilgili meselelerde bu esası dikkate aldıklarını belirtir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. ‘Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, thk. ‘İsmetullah ‘İnâyetullah Muhammed vd. (b.y.: Dâru’l-Beşâir, 1431/2010), 481-483. Ayrıca bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, 358-359.

¹⁰⁴ Birgivî, “Zühru’l-müteehhîlîn”, 68.

¹⁰⁵ Günümüzdeki çoğu ilmihâlde de bu bilgi aktarılmıştır. Bk. Ümmühan Hambeyoğlu, *Büyük Kadın İlmihali* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2001), 80; İkrâm Arslan, *Pratik Kadın ve Aile İlmihali* (İstanbul: Nesil Matbaacılık, ts.), 122; Hafsa Bilgin, *Hanımlara –Özel Gün- Defteri* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2018), 33; Fazilet Neşriyat Araştırma Heyeti, *Hanımlara Mahsus İlmihal* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2021), 72.

¹⁰⁶ İbn Âbidîn, “Menhelü’l-vâridîn”, 136; Âlim b. ‘Alâ, *el-Fetâva’t-tatarhâniyye*, 1/516; Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmidîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmi’ur-rumûz Şerhu muhtasari’l-vikâye el-müsemmâ bi’n-Nükâye*, thk. Kebîrûddîn Ahmed (Kalkûta: Mazharü’l-‘Acâyib, 1279/1858), 46.

¹⁰⁷ Ebû’l-İhlâs Hasen b. ‘Ammâr b. ‘Alî el-Vefâî el-Mısrî eş-Şürûnbülâlî, *İmdâdü’l-fettâh Şerhu nûri’l-izâh ve necâti’l-ervâh*, thk. Beşşâr Bekrî ‘Arabî (Dimaşk: y.y., ts.), 137.

uzun süresiyle ilgili de geçerliliğini koruduğunu söylemek gerekir.¹⁰⁸ Nitekim âdetin en kısa ve uzun süresine dair rivayetlerin zayıf olduğu iddiası bazı Hanefî kaynaklarda da kabul görmüş, ancak söz konusu rivayetlerin sayıca çok olması nedeniyle “hasen” düzeyine yükselseği yorumu yapılmıştır.¹⁰⁹

Şâfiî mezhebinde ise âdetin en uzun süresi on beş gündür. Bu süreyle ilgili Şâfiîlerin delili, kadınların ömürlerinin yarısında (سَطْرٌ عُمْرَهَا / دَهْرَهَا) oruç tutmayıp namaz kılmadıkları belirtilen rivayettir.¹¹⁰ Ömrün yarısı ifadesi, küçük ölçekte ayın yarısı olarak düşünülmüş ve oruç tutulmayıp namaz kılınmayan âdet süresinin ayın yarısı olan on beş güne kadar uzayabileceği kabul edilmiştir.¹¹¹ Hanefîlere göre ise rivayetdeki ömrün yarısı ifadesi, gerçek anlamında kullanılmamıştır. Bu sebeple ifadenin, “ömrün yarıya yakını” olarak anlaşılması daha doğrudur. Nitekim bülüğdan önce,¹¹² gebelik ve menopoz dönemlerinde âdet görülmediği hesaba katılırsa kadınların ömrünün yarısında değil, yarıya yakınında namaz kılmayıp oruç tutmadıkları söylenebilir. Bu teville Hanefîler, âdetin en uzun süresinin on gün olarak takdir edilmesini rivayetdeki “ömrün yarısı” ifadesine aykırı bulmazlar.¹¹³ Öte yandan Cessâs, ilgili rivayette “نصف / yarı” kelimesinin kullanılmadığını, “سَطْرٌ / yön, cihet, grup” kelimesinin kullanıldığını dolayısıyla bu kelimedenden ömrün yarısının anlaşılacağını söyleyip¹¹⁴ قَوْلٌ وَجْهَكَ سَطْرُ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ayetini delil getirerek itiraz eder. Nitekim ayet-i kerimde¹¹⁵ سَطْرٌ kelimesi “taraf, yön, cihet” anlamında kullanılmıştır.¹¹⁶ Ayrıca Şâfiî mezhebinde âdetin süresiyle birlikte âdet kanının niteliklerindeki değişim de dikkate alındığından, toplam kanama süresinin on beş günü geçip geçmemesi, kanın niteliklerindeki değişimle birlikte değerlendirilmiştir.

¹⁰⁸ Bk. “Âdetin En Kısa Süresi” bölümü. Nevevî, *el-Mecmû‘*, 2/283.

¹⁰⁹ Şürünbülâfî, *İmdâdü’l-fettâh*, 137.

¹¹⁰ Şemsüddîn Ebü ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Tenkîhu’t-tahkîk*, thk. Mustafa Ebu’l-Gayt ‘Abdülhây Âcîb (Riyad: Dâru’l-Vatan li’n-Neşr, 1421/2000), 90; İmâddüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tuhfetu’t-tâlib bi-ma’rifeti ehâdisi muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. ‘Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 308; İbn Hacer, *et-Telhîsu’l-habîr*, 1/350; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebü Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *ed-Dürerü’l-müntesira fi’l-ehâdisi’l-müştehirâ*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Riyad: ‘İmâdetü’ş-Şuûni’l-Mektabât, ts.), 97.

¹¹¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/435.

¹¹² Hz. Peygamber’in, kadınların ömürlerinin yarısında namaz kılmadığını söylemesi, kadımla erkek arasındaki farka işaret etmesi sebebiyledir. Bülüğdan önce kız ve erkek çocuğun mükellefiyet durumu aynıdır. Dolayısıyla bülüğdan önceki dönemin hesaplamaya dahil edilmemesi gerektiğine dair muhtemel bir itiraza cevap veren Kudûrî, namaz kılınmayan sürenin hepsinde değil bir kısmında kadımla erkeğin farkı beyan edilmiştir, der. Öte yandan, bülüğdan önce namaz kılmadığı için kadınların zemmedilmemesi gerektiğine dair itiraza ise kadınların âdet döneminde namaz kılmadığı için zemmedilmediği cevabını verir. Eğer öyle olsaydı âdet süresi on beş gün olan kadınların zemmedilmiş olması gerekirdi ki nadir görülen bu durum için bütün kadınların buna muhatap olması mümkün değildir. Bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 366-367.

¹¹³ Serahsî, *el-Mesbût*, 3/137.

¹¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 366.

¹¹⁵ “...Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir...” (el-Bakara, 2/144)

¹¹⁶ Cessâs, *Şerhu muhtasar*, 484-485.

Mâlikî mezhebinde de yukarıda belirtilen rivayet kabul görmüş ve aynı şekilde anlaşılmıştır.¹¹⁷ Buna göre Mâlikî mezhebinde âdetin en uzun süresi on beş gündür. Ancak bazı Mâlikî kaynaklarda, her ayın yarısı boyunca âdet gören kadınlar müstesna, ilgili rivayeti Şâfiîlerin anladığı gibi anlamının mümkün olmadığı da söylenmiştir.¹¹⁸ Mâlikî mezhebinde âdetin en uzun süresi on beş gün olmasına rağmen, eğer bu süre dolmadan mübtedienin gördüğü kanamanın, vasıfları değiştiği, şiddeti azaldığı için, istihâze (özür) kanaması olduğu kesin olarak anlaşılırsa on beş gün boyunca kanama olsa da bu kanamanın tamamı âdet hükümlerine tabi değildir. İstihâze kanı olduğu anlaşıldığı andan itibaren âdet dönemi bitmiş demektir. Mutadenin âdeti ise kendisi için belirli gün sayısını aşarsa bu takdirde ya âdetin en uzun süresi olan on beş günün tamamlanması beklenir, ya mutat olan âdet süresine üç gün daha (en fazla üç gün olmak üzere on beş güne kalan gün sayısı kadar) eklenir (الاستظهار)¹¹⁹ ya da âdet kanı ile istihâze kanı birbirinden ayırt edilmeye çalışılır. Âdetin en uzun süresi olan on beş günden sonra da bir iki gün beklenebileceği görüşü ise mezhepte kabul görmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), kadınların ömürlerinin yarısında namaz kılmadığını söylerken sözün akışında zemmin mübalağası vardır. O hâlde on beş gün azami sınır olmalıdır.¹²⁰ Bununla birlikte Mâlikî mezhebinde on beş günlük âdetten sonra da üç gün beklemeyi kabul eden görüşe göre bu durumda âdetin en uzun süresi on sekiz gün olur.¹²¹ İmam Mâlik'e (öl. 179/795) ait olan, mutat âdet süresine üç gün daha eklenmesi görüşü mezhep içerisinde meşhur olmasına rağmen zayıf bir rivayete¹²² dayandığı için yadırganmıştır.¹²³ Ayrıca Şâfiî mezhebinde de İmam Mâlik'in bu görüşüne itiraz vardır. Mutat süreden sonra üç gün daha beklenmesinin, "Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın..."¹²⁴ âyetine aykırı olduğunu belirten Şâfiîler, ilgili rivayetteki üç gün daha beklenmesi ifadesinin, mutadının üç mü yoksa dört gün mü olduğunda şüphe eden müstehâza kadın için söylendiğine dair bir tevilde bulunurlar.¹²⁵ Mâlikî mezhebinde, âdet kanamasının uzaması hâlinde bir, iki ve üç gün beklenmesine dair rivayetler¹²⁶ doğrultusunda farklı

¹¹⁷ Muhammed b. 'Abdullâh b. Muhammed el-Meaîfirî Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhi muvattai Mâlik* (b.y.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1428/2007), 2/279.

¹¹⁸ Karâfi, *ez-Zahîre*, 1/383.

¹¹⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebü'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl 'alâ li Şerhi muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994), 1/542. İmam Mâlik, âdete azami süre belirlemektense *istizhâr* görüşünü tercih etmesinin sebebini şu temel gerekçelerle açıklar: Bütün kadınların durumu aynı değildir. Namaz kılınmayan sürenin uzatılmaması daha ihtiyatlıdır. Bu konuda âlimin içtihat alanı geniştir; içtihat da alan uzmanı tarafından verilen cevaplar etrafında oluşur. Bk. Ebû Saîd 'Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/154.

¹²⁰ Karâfi, *ez-Zahîre*, 1/386.

¹²¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 1/374.

¹²² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübâ*, 2/454 (No. 1587); Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdülber en-Nemerî İbn 'Abdülber, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafâ b. Ahmed el-'Alevî - Muhammed 'Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vezâratü 'Umûmî'l-Evkâf ve'-Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1387/1967), 16/82; Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik*, 2/256.

¹²³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/57.

¹²⁴ el-Bakara, 2/238.

¹²⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/398-399.

¹²⁶ İbn 'Abdülber, *et-Temhîd*, 16/82, 108, 110.

görüşler olmakla birlikte İmam Mâlik'in üç gün bekleme görüşü meşhur olmuştur. Üç gün beklemenin bir diğer delili de; alıcıyı aldatmak amacıyla satışa çıkarılmadan önce bir müddet sütü sağılmamış hayvanı (musarrât)¹²⁷ satın alan kimseye verilen üç günlük muhayerlik hakkıdır. Ayrıca çeşitli gıdaların ve psikolojik hâllerin âdetin süresini etkilemesinden dolayı da âdeti uzayan kadınların üç gün beklemesi gerekir.¹²⁸ Mutat âdet süresinden sonra da devam eden kanamalarda birkaç gün daha beklenmesi, gerçekten günümüzde de kadınların uyguladıkları ve doktorlar tarafından tavsiye edilen bir yöntemdir. Ancak bunun üç günle kayıtlanması elbette delillendirme sorunu sebebiyle tartışılabilir.

Hanbelî mezhebinde de âdetin en uzun süresi, on beş ve on yedi gün¹²⁹ olarak belirtilmiştir. İbn Kudâme âdet süreleriyle ilgili dinde ya da dilde bir sınır çizilmediğini, dolayısıyla bu konuda örf'e itibar edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu minvalde, bir gün âdet gören kadınlar olduğu gibi istikrarlı bir şekilde on beş gün âdet gören kadınlar olduğu bilgisi de aktarılmaktadır. Âdet süreleri konusunda kadınların sözlerine başvurulması gerektiğini belirten İbn Kudâme, görüşünü desteklemek için "...Allah'ın, rahimlerinde yarattığını gizlemeleri helal olmaz..."¹³⁰ âyeti ile "Şahitliği gizlemeyin."¹³¹ âyetini delil getirme ihtiyacı hissetmiştir.¹³² Nitekim ona göre bu iki âyet, kadınların sözlerinin dikkate alınacağına işaret etmektedir.

Âdetin en uzun süresinin on beş gün olduğuna dair çıkarımda bulunulan rivayette yer alan "ömürlerinin yarısı" ifadesinin dört mezhebin kitaplarında kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Hanefîler, rivayeti tevil ederek âdetin en uzun süresinin on gün olduğu görüşündedir. Bununla birlikte söz konusu rivayet, fıkıh kitaplarında "ömürlerinin yarısı" ibaresiyle yer alırken, hadis eserlerindeki tenkitlerden, bu ibarenin aslında rivayette bulunmadığı anlaşılmaktadır.¹³³ Yine de fukahanın eserlerinde

¹²⁷ Şükrü Özen, "Musarrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2024).

¹²⁸ Karâfi, *ez-Zahîre*, 1/383.

¹²⁹ İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/238. Hamdi Döndüren'in ilmihâlinde Şâfiî ve Hanbelîlere göre âdetin en uzun süresinin altı veya yedi olarak belirtilmesi, ortalama süre ile karıştırılmış gözükmektedir. Bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk, 2005), 100.

¹³⁰ el-Bakara, 2/228.

¹³¹ el-Bakara, 2/283.

¹³² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/389.

¹³³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mü'rî en-Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm*, thk. Hüseyin İsmâîl el-Cemel (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/227; Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî ed-Dimeşkî İbn Abdülhâdî, *Tenkîhu't-tahkîk fi ehâdisi't-tâlik*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Câdüllah - Abdülazîz b. Nâsir el-Habbânî (Riyad: Dâru'n-Neşr: Edvâü's-Selef, 1428/2007), 1/413; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, 3/193; İbn Kesîr, *Tuhfetu't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdisi muhtasari İbni'l-Hâcib*, 310; Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehera = el-Mensûra fi'l-ehâdisi'l-meşhûra*, thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 70; İbn Hacer, *et-Telhisu'l-habîr*, 1/423; Süyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira*, 97; Ebû Abdullâh (Ebü'l-Ferec İbnü'd-Deybâ' Ebû Muhammed) Vecihüddîn Abdurrahmân b. 'Alî eş-Şeybânî eş-Şâfiî ez-Zebîdî el-'Abderî, *Temyizü't-tayyib mine'l-habîs mimma yedûru 'alâ elsineti'n-nâs mine'l-hadis*, thk. Cemîl Abdullâh 'Uveyda (b.y.: y.y., 1430/2009), 41; Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. 'Alî el-Fettenî, *Tezkiratü'l-mevdü'ât* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1399H), 33; 'Alî el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a*, 3/165; Ebü'l-Hasen Nürüddîn 'Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî

yer verdiği şekliyle kabul edilmesi hâlinde her şeyden önce belirtilmesi gereken husus, rivayetin, âdet ve temizlik sürelerini beyan etmek üzere söylenmiş olmaması ve net bir sayı içermemesidir. Sürelerin tespitiyle ilgili mezhepler arasındaki farklar da bunu göstermektedir. Kaldı ki kadınların dininin/dini yaşantılarının noksan olduğu; din noksanlığının da âdet dönemlerinde namaz kılp oruç tutmamlarından kaynakladığına dair bilgiler içeren rivayet, senet açısından şaz nitelikli olup metin açısından da izaha muhtaçtır.¹³⁴ Ancak söz konusu rivayet, fukahanın kabul ettiği “ömürlerinin yarısı” ibaresiyle de olsa âdetin en uzun ve temizliğin en kısa süresinin on beş gün olduğuna delil getirilemeyecek kadar konudan bağımsız ve tartışmalıdır. Âdet ve temizlik döneminin asgari ve azami süresini belirleyen sahih hatta zayıf dahi rivayetin olmaması, fukahayı bu tür dolaylı delil arayışlarına yönlendirmiş gözükmektedir.

Bunların dışında klasik kaynaklarda âdetin en uzun süresiyle ilgili, yedi, on üç, on beş, on yedi gibi sayılar da zikredilmiştir. Hatta âdet süresi için üst sınır belirlemeyenler de vardır.¹³⁵ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ise gerek âdete gerekse temizlik dönemine alt ya da üst sınır belirlemekten yana değildir. Çünkü ona göre bu konuda din tarafından bir belirleme yoktur.¹³⁶

Klasik fıkıh literatürünün oluştuğu ve geliştiği yıllarda âdet kanamasını tespit edebilmenin yegâne ölçütünün süreler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim her mezhep için farklı olsa da belirli sayıdaki güne kadar görülen kanamalar, âdet döneminden kabul edilmiş ancak âdetin en uzun süresinden sonra da devam eden kanamalarda ise mutad olan süreler dikkate alınmıştır. Çünkü bu yöntemle âdetin en uzun süresinden sonra da devam eden kanamaların, bir hastalıktan kaynaklandığı anlaşılmış olur. Âdet döngüsünün dışındaki başka bir sebepten kaynaklandığı anlaşılan kanamalarda mutadın esas alınması gerektiğine

¹³⁴ ‘Alî el-Kârî, *el-Masnû’ fi ma’rifeti’l-hadîsi’l-mevdû’*, thk. ‘Abdülfeţtâh Ebû Çudde (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1398/1978), 85; Ebû ‘Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-‘Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ’*, thk. ‘Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî (b.y.: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1420/2000), 1/365; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Fevâidü’l-mecmû’a fi’l-ehâdisi’l-mevdû’a*, thk. ‘Abdurrahmân Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (b.y.: y.y., ts.), 10; İbn Receb, *Fethu’l-bârî*, 1/517-518; Ebû’l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî el-Kavukcî, *el-Lü’lû’l-mercû’ fi mâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevdû’*, thk. Fevz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1415/1994), 67.

¹³⁴ Bu hususta yapılan çalışmalar için bk. Kamil Çakın, “Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirmesi”, *Dini Araştırmalar* 1/1 (Mayıs 1998), 5-30; Tuğba Kocaman, *Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahriri Tenkidi ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

Mehmet Keskin ise söz konusu rivayetin “aslının olmadığına dair” klasik kaynaklardan bilgi aktarıldıktan sonra şu yorumda bulunmuştur: “Gerçek şu ki: Bu mutlak olarak bir hadis vasfını taşımamaktadır. Kadınları âdetli iken namaz kılmaktan bizzat kanun koyucunun kendisi alıkoymuştur. Bu hususta hiçbir günahlari olmamasına rağmen onları bu zâlim vasıfla nitelemeye sebep nedir?” Bk. Mehmet Keskin, *Dört Mezhebe Göre İslâm İlmihali* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 139.

¹³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 1/434-435; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/388-389.

¹³⁶ Ebû’l-‘Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. ‘Abdülhalîm b. Mecdiddîn ‘Abdüsselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, thk. ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme’u’l-Melik Fehd, 1416/1995), 19/237.

dair çok sayıda hadis-i şerif bulunmaktadır.¹³⁷ Ancak söz konusu hadislerde, belirli bir süreyi geçtiği için kanamanın istihâze (özür) kanaması hükümlerine tabi olduğuna dair bir vurgu yoktur. Bilakis, kanaması hiç kesilmeden (yıllarca) devam eden kadınların durumlarını Hz. Peygamber'e sorması üzerine, mutat sürenin, âdet dönemi olarak kabul edileceği hükmü verilmiştir.

2.3. Temizlik Döneminin (Tuhur) En Kısa ve En Uzun Süresi

Bir âdet döngüsü, âdet ve temizlik dönemlerinden oluşur. Türkçe'ye "temizlik" şeklinde tercüme edilen ve âdetin zıddı olan "tuhur (الطُّهُر)" kelimesi, aslında maddi temizlikten ziyade ibadet etmek için gerekli şartların sağlandığı hükmi temizlik dönemini ifade etmek için kullanılır. Bu itibarla kanamanın devam ettiği ancak âdetin hükmen bitmiş sayıldığı dönemler, ayrıca âdet kanaması arasında oluşan kesintiler de (Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre) tuhur olarak isimlendirilmektedir.¹³⁸ Dolayısıyla âdet döneminin dışında kalan sürenin, Türkçe'ye "temizlik" olarak geçmiş olması, âdet döneminin onun zıddı yani "kirlilik" olduğu anlamına gelmez. Konuyla ilgili olarak Hz. Âişe'den çarpıcı bir örnek rivayet edilmiştir. Bu rivayete göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinden biri yoğun istihâze (özür) kanaması yaşadığı için dönemin şartlarına göre bez kullanımı da yetersiz kalmış ve altına koyduğu bir kapla mescitte Allah Rasûlü ile birlikte itikafa girmiştir.¹³⁹ Dolayısıyla bu durumdaki kadın dahi, tuhur/temizlik döneminde kabul edilmektedir.¹⁴⁰

İki âdet arasındaki asgari temizlik süresinin tespiti, âdetle ilgili olmayan kanamaların dışlanması açısından önemlidir. Ayrıca kanamanın sürekli devam etmesi hâlinde âdet süresinin takdir edildiği gibi temizlik süresinin de takdir edilmesi gerekir. Çünkü temizlik süresi, aynı zamanda takip eden âdet kanamasının başlangıcını da belirleyici bir ölçüdür. Âdetin en kısa ve uzun süresi hakkında, ilgili başlıklar altında belirtildiği gibi zayıf da olsa rivayetler varken, iki âdet arasındaki temizlik süresi hakkında merfû bir rivayet bulunmadığı için mezheplerin bazı delâletler/dolaylı delillerden hareketle temizlik süresini belirleyebilmek amacıyla içtihat ettiklerini söylemek mümkündür. Mâverdî (öl. 450/1058), âdet sürelerinden ziyade temizlik süresinde nisbeten daha çok ittifak olduğunu belirtir.¹⁴¹

Hanefî fakihlerden Merğînânî (öl. 593/1197), temizlik döneminin asgari süresinin on beş gün olduğuna dair İbrahim en-Nehaî'den (öl. 96/714) mevkuûf bir rivayetin¹⁴² olduğunu

¹³⁷ Bk. Buhârî, "Hayız", 8 (No. 306); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), "Tahâret", 685, 686; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 114; Tirmizî, "Tahâret", 94 (No. 126); İbn Mâce, "Tahâret", 115 (No. 620); Dârimî, "Tahâret", 84 (No. 799); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/1097 (No. 26499).

¹³⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/388; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/275.

¹³⁹ Buhârî, "Hayız", 10.

¹⁴⁰ İslam'da kadınlara özgü hâllerin genel bir değerlendirmesi için bk. Huriye Martı, "Kadının İbadeti: Özel Haller, Özel Yazgı", *Hakları ve Saygınlığıyla İslam'da Kadın* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018).

¹⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/389.

¹⁴² Süfyan es-Sevrî'ye dayandırılan aynı rivayet için bk. Dârimî, *el-Müsned*, "Hayız", 92 (No. 872).

söyler.¹⁴³ Bununla birlikte Hanefî mezhebinde iki âdet arasındaki asgari temizlik süresinin tespitinde, seferîlik hükümleriyle bir kıyas yoluna gidilir. Seferî iken kısaltılan namazların ve tutulmayan oruçların, ikâmet hâlinde tam bir şekilde yerine getirilmesi yönüyle ikâmeti, iki âdet arasındaki temizlik dönemine benzeten Hanefîler, buradan hareketle en az on beş gün olan ikâmet süresinin temizlik süresi için de geçerli olacağını kabul eder. Buna göre seferîliğin bitmesi için gereken asgari on beş gün ikâmet süresi, iki âdet arasındaki temizlik süresinin de asgarisi olmalıdır.¹⁴⁴ Çünkü seferî bir kimsenin on beş gün kalmaya niyet ettiğinde mukîm olarak namazları nasıl tam kılması gerekiyorsa, âdeti biten bir kadının da temizlik dönemine girmesiyle namazlarını kılması gerekir.¹⁴⁵ Ancak söz konusu çıkarımda, seferî iken namaz ve oruç muafiyetinden ziyade, namazların kısaltılması ve oruç tutmama ruhsatının söz konusu olduğu, bu sebeple de seferîlik hükümlerinin bu yönüyle âdet döngüsüyle ilgili hükümlere benzetilemeyeceği âşikârdır. Bununla birlikte mezhepteki diğer bir rivayete göre iki âdet arasındaki temizlik süresinin asgarisi on dokuzdur.¹⁴⁶

Âdet olmamanın aslî, âdetin ise ârızî bir durum olduğu değerlendirmesinde bulunulan Hanefî mezhebinde, temizlik süresine ise üst sınır belirlenmemiştir.¹⁴⁷ Ancak temizlik süresine üst sınır konulması, düzensiz/sürekli kanama gören kadınlar için bir ihtiyaçtır.¹⁴⁸ Tevkîf olduğu gerekçesiyle temizlik süresine bir üst sınır belirlenemeyeceği, dolayısıyla düzensiz/sürekli kanaması olan bir kadının iddetinin hiç bitmeyeceğine dair bir görüş bulunsa da mezhepte temizlik süresine üst sınır belirleme gayretlerinin ağır bastığını söylemek mümkündür.

Konuyla ilgili Hanefî literatürde yer alan bazı görüşleri özet olarak aktarmak gerekirse bir görüşe göre; temizlik döneminin süresi hakkında mutadî olan bir kadın kendisine mutadî kadar temizlik süresi takdir eder. Mutadî yoksa otuz günlük kamerî ayın, âdetinden geri kalan günleri temizlik dönemidir.¹⁴⁹ Bir diğer görüşe göre ise temizlik döneminin en uzun süresi, altı aydan biraz eksik bir zamandır. Bu görüşün gerekçesi, en kısa gebelik süresinin altı ay olmasıdır. Zira hamile bir kadın âdet kanaması görmez. Temizlik döneminin en uzun süresini yirmi yedi gün olarak takdir eden bir görüş de vardır. Buna göre otuz gün kabul edilen bir ay içerisinde hem âdet hem de temizlik döneminin bulunması gerekir. Âdet döneminin en kısa süresi de üç gün kabul edildiğine göre temizlik dönemi en fazla yirmi yedi gün olabilir. Ayrıca başka bir görüşe göre ise her ay âdet

¹⁴³ Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi Şerhi'l-bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/34.

¹⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/137.

¹⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/40.

¹⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/40; Âlim b. 'Alâ, *el-Fetâva't-tatarhâniyye*, 1/470.

¹⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/40.

¹⁴⁸ Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdülvâhid b. 'Abdülhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/174.

¹⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/40.

görülmebileceği düşüncesinden hareketle temizlik döneminin en uzun süresi iki ay olarak takdir edilmiştir.¹⁵⁰

Şâfiî mezhebinde iki âdet dönemi arasındaki en uzun temizlik süresinde bir sınır yoktur;¹⁵¹ en kısa temizlik süresi ise on beş gündür. En uzun âdet süresiyle ilgili mezhepte delil getirilen rivayetin, en kısa temizlik süresi için de delil olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre rivayette geçen “ömrün yarısı” boyunca kadınların âdet gördüğü, dolayısıyla diğer yarısı boyunca da âdet görmediği anlaşılır. Bu da küçük ölçekte ayın yarısının âdet, diğer yarısının ise temizlik dönemi olduğunu gösterir. Ayrıca âdet gören kadınlarda iddet süresi üç kur’ iken, âdet görmeyen kadınlarda iddet süresinin üç ay olarak takdir edilmesi de,¹⁵² âdet ve temizlik süresinin bir kamerî ay süreceğine bir delildir. Bir ay içerisinde görülebilecek olan döngü ise en uzun âdet ve en kısa temizlik döneminden oluşmalıdır. Çünkü üst sınırı olmayan temizlik süresi, âdetin en kısa ya da en uzun süresiyle birlikte toplamda bir aydan fazla süreye karşılık gelir. Âdet döneminin en kısa süresi ile temizlik döneminin en kısa süresinin toplamı ise bir aydan daha kısa sürer. Hâl böyle olunca temizlik süresinin asgarisi, on beş gün olarak kesinleşmiş olur.¹⁵³ Bununla birlikte Şâfiî mezhebinin kaynaklarında, temizlik dönemi düzenli olarak on dört gün süren kadın için temizlik süresinin on dört gün olduğu yönünde fetva verildiğine de rastlanmıştır.¹⁵⁴ Ayrıca bazı Şâfiî fakihlerine göre iki âdet arasındaki en kısa temizlik süresi on dokuz gündür.¹⁵⁵

Müstehâza için takdir edilecek olan temizlik süresinde ise Şâfiî mezhebindeki görüşler arasında; âdetin en kısa süresi olan bir gün bir geceye karşın yirmi dokuz günlük ya da on beş günlük temizlik dönemi; âdetin ortalama süresine (altı-yedi) karşın, yirmi üç-yirmi dört günlük temizlik dönemi yer almaktadır.¹⁵⁶

Mâlikî fakihler ise âdet ve temizlik döneminin en kısa ve en uzun süresiyle ilgili, sağlam bir delil bulunmadığını, fukaha arasındaki ihtilafların da tecrübi ve örfi birtakım yollarla edinilen bilgilerin farklılığından kaynaklandığını belirtmiştir. Temizlik döneminin azami süresiyle ilgili bir sınır bulunmadığında icma olduğunu belirtilen Mâlikî kaynaklarda, temizlik döneminin en kısa süresiyle ilgili ise beş, sekiz, on, sekizle on arası, on beş ve on yedi gibi rakamlar bulunduğu gibi mutad olan temizlik süresi de dikkate alınmıştır. On rakamı, sayıların ilk kademesinin sonunu göstermesi, sekiz rakamı ise bu şekilde tespit edilen on rakamından çoğulun en azı olan iki çıkarılmak suretiyle elde edilmiştir.¹⁵⁷ Asgari temizlik süresinin beş gün olduğunu kaynaklarda isimleriyle zikredilen fakihlerin

¹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/137-138.

¹⁵¹ Nevevî, *el-Mecmû*, 2/279.

¹⁵² et-Talâk, 65/4.

¹⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/435.

¹⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmû*, 2/281; Heyle bint. ‘Abdurrahmân, “Ekallü'l-tuhr”, 288.

¹⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû*, 2/282.

¹⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû*, 2/292.

¹⁵⁷ Bu görüşlere yer verilen ilmihâl kitapları için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Tereke Yayinevi, 2013), 92; Mustafa Necati Bursalı, *Kadın İlmihali* (İstanbul: Barış Matbaası, 1998), 43.

tecrübeyle bildikleri söylenmiştir.¹⁵⁸ On beş rakamı içinse Hanefî ve Şâfiîlerin esas aldığı ve kadınların “ömrünün yarısını” ibadet etmeden geçirdiklerine dair bilgi içeren hadis delil getirilmiştir. Ancak mezhep içerisinde hadisin sıhhati ve delâleti konusunda itirazlar bulunmaktadır.¹⁵⁹ Yine de mezhepte asgari temizlik süresi için tercih edilen görüşün on beş gün olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁰ Temizlik döneminin süresini kadınlara sormak gerektiği de söylenmiştir.¹⁶¹ Çünkü kadınlardan alınacak bu bilgiler kendi durumları hakkında güvenilir ve her devirde dikkate alınabilecek özelliكتedir.¹⁶² Hatta bazı kaynaklarda asgari temizlik süresinin kadın tarafından bilindiği, bu süre nas tarafından belirlenmediği için ihtilafı rakamların kabul edilmesinin vacip olmadığı açıkça ifade edilmiştir.¹⁶³

Hanbelî mezhebinde ise iki âdet arasındaki temizlik süresinin asgarisi muhtar olan görüşe göre on üç gündür.¹⁶⁴ On üç günün tespitinde, iddet bekleyen bir kadının bir kameri ay içerisinde üç kez âdet gördüğü iddiasına dayanan bir rivayet bulunmaktadır. Söz konusu rivayete göre¹⁶⁵ kadının bu iddiası, dinî yaşantısına ve güvenilir biri olduğuna dair çevresinden şahit getirmesi kaydıyla,¹⁶⁶ Kadı Şurayh ve Hz. Ali tarafından kabul görmüştür. Otuz günlük kameri ayda üç kez âdet görülebilmesi için de en kısısı bir günden üç âdet ve en kısısı on üç günden iki temizlik döneminin yaşanmış olması gerekir. Bu durumda iki âdet arasındaki en kısa temizlik süresi on üç gün olarak kesinleşmiş olur.¹⁶⁷

Hanbelî mezhebinde, âdet döngüsünün bir ay sürmesi gerektiğinden hareketle, âdetin en uzun süresine on beş gün denirse o zaman temizlik döneminin de on beş gün sürmesi; on yedi gün denirse o zaman temizlik döneminin on üç gün sürmesi gerektiği de söylenmiştir. Eğer âdet döngüsünün toplam süresi bir ayı geçerse o zaman âdetin en uzun

¹⁵⁸ Ebû Muhammed ‘Abdülvehhâb b. ‘Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdî ‘Abdülvehhâb, *el-Ma’ûne ‘alâ mezhebi ‘âlimi’l-Medîne*, thk. Hâmiş ‘Abdülhak (b.y.: Mektebetü’l-Mustafâ, 1415/1995), 1/189-190.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/56; Karâfi, *ez-Zahîre*, 1/374.

¹⁶⁰ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtü’l-mümehhidât*, thk. Muhammed Huccî (Beirut: y.y., 1408/1988), 1/126.

¹⁶¹ Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, 1/541.

¹⁶² Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdullâh b. Yûnus es-Sikillî İbn Yûnus, *el-Câmi’ li-mesâ’ili’l-Müdevvene* (b.y.: y.y., 1434/2013), 1/385.

¹⁶³ Kâdî ‘Abdülvehhâb, *el-Ma’ûne*, 1/189.

¹⁶⁴ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/395. Bu görüşe yer verilen bir ilmihâl kitabı için bk. Hasip Asutay, *Kadınlara Özel Haller* (İstanbul: Hâcegân, 2003), 18.

¹⁶⁵ Buhârî, “Hayız”, 24.

¹⁶⁶ Bu rivayete göre kadın durumunu Hz. Ali’ye gelip anlatmış, Hz. Ali de Kadı Şurayh’ın görüşünü sormuştur. Bunun üzerine Kadı Şurayh, kadının dinî yaşantısına ve güvenilir biri olduğuna dair çevresinden şahit getirmesi kaydıyla beyanının kabul edileceğini söylemiştir. Ancak Kâsânî der ki; Kadı Şurayh’ın burada söylemek istediği “nefyn tahkîki” dir, yani kadının ifadesinin kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü kadın müslüman olmadığı için istenilen şahitleri getiremez. Kadı Şurayh’ın cevabı tıpkı şu ayetteki üsluba benzer: “...deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir...” (el-A’râf, 7/40) Yani deve iğne deliğinden geçemeyeceğine göre onlar da cennete giremeyecektir. Bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/42.

¹⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/390-391. Güncel bazı fıkıh kitaplarında hormonal bozukluktan dolayı kadınların on üç gün âdet görebildiği kabul edilse de nadir olduğu için bu hükmün, başkası için geçerli olmadığı belirtilmiştir. Bk. Eymen ‘Abdülhamîd Bedârîn, *el-Müyesser fi ahkâmî’l-hayz ve’l-istihâza ve’n-nifâs* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436/2015), 65.

süresi on yedi gün, temizlik dönemi de on beş ya da daha fazla gün sürmüş olacaktır.¹⁶⁸ Ayrıca iki âdet arasındaki temizlik süresinin on beş gün olduğuna dair bir görüş de bulunmaktadır.¹⁶⁹

Gerek klasik dönem gerekse sonraki dönemlerde bazı fakihler ise temizlik döneminin asgari süresini belirlememiştir.¹⁷⁰ Özellikle Hanbelî mezhebinden bir grup fakihin bu görüşte olduğu nakledilmektedir.¹⁷¹

Sonuç

Âdet döngüsünde yer alan âdet ve temizlik dönemlerine dair asgari ve azami süre sınırı hakkında bütün mezhepler tarafından delil getirilen/kabul gören sahih bir rivayet bulunmamaktadır.

Fıkıhta bir âdet döngüsünün, otuz gün; yani bir kameri ay süreceği kabul edilmiştir. Bu kabulde, âdet görmeyen kadınların üç kameri ay iddet beklemesi hükmünü içeren ayet-i kerime ile Hz. Peygamber'in, müstehâza olan bir kadına âdet ve temizlik dönemi takdir etmesi için yaptığı tavsiye belirleyici olmuştur. Ancak ne ilgili âyette ne de hadiste âdet döngüsünün otuz gün süreceğiyle ilgili tıbbi bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim âdet görmeyen kadınlarda iddetin üç ay olması, kanun koyucu tarafından yapılmış ve ortalamayı esas alan bir takdir gibi gözükmemektedir. Yine kanaması hiç kesilmeyen bir kadına, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âdet döngüsündeki süreleri hesaplaması için bir kameri ayı dikkate almasını söylemesi de bir takdir olup başka hadis-i şeriflerde mutad süreler gibi farklı takdirler de bulunmaktadır. Ayrıca her iki hüküm de âdetin hiç olmadığı ya da kanamanın kesilmediği olağanüstü durumlar için beyan edilmiştir. Kaldı ki her kameri ay da otuz gün sürmemektedir.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.), âdet kanamasının ortalama süresinin 6-7 gün olduğunu beyan ettiği rivayet, bütün mezhepler tarafından kabul edilse de ortalama süreden ziyade âdetin başlangıcı ve bitişinin tespiti yani asgari ve azami süresinin belirlenmesi fıkhi açıdan daha gerekli görülmüştür.

Hanefî mezhebinde özellikle asgari ve azami sürelerle ilgili sahih kabul edilen rivayetler delil olarak sunulmuş ve bu sürelerin dinin takdir ettiği miktarlar olduğu kabul edilmiştir. Ancak söz konusu rivayetler, diğer mezhepler ve hadisçiler tarafından delil olacak kadar sahih bulunmamış, hatta mevzu olarak nitelendirilmiştir.

Hanefî mezhebinin dışındaki mezheplerde âdet ve temizlik döneminin asgari ve azami süreleri hakkında konuyla ilgili doğrudan ya da dolaylı rivayetlerden yola çıkarak bazı

¹⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/390.

¹⁶⁹ İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/239.

¹⁷⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/239; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *ed-Derârî'l-mudiyye Şerhu'd-düreri'l-behiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/67; Heyle bint. 'Abdurrahmân, "Ekallü'l-tuhr", 263; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 19/237.

¹⁷¹ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/396.

rakamlar zikredilse de bu mezheplerde âdet kanamasının niteliği, kadının kanaati, örf ve istikrâ gibi farklı delillendirmeler de bulunmaktadır.

Ülkemizde çoğunlukla Hanefî mezhebine göre amel edildiği için âdetin asgari süresi olan üç, azami süresi olan on ve temizlik döneminin asgari süresi olan on beş gün üzerinden hüküm verilemektedir. Ancak bu süreler ve bunların delilleri diğer mezheplerde değişiklik gösterir.

Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki, âdet döngüsündeki süreler hakkındaki fıkhi görüşler, içtihadî olup din tarafından belirlenmemiştir. Bu itibarla, kadın vücudundaki bir işleyiş olan âdet döngüsünün, günümüz tıbbî ve sosyal verileri ışığında fıkhi açıdan tekrar ele alınmasının önünde bir engel bulunmamaktadır.

Kaynakça | References

- ‘Aclûnî, Ebû ‘Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ. *Keşfü’l-hafâ*. thk. ‘Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1420/2000.
- Ahmed ‘Abdurrahmân ‘Alî ‘İrfân Barcâ’. *Davâbitu fenni’r-riyâda fi ahkâmî’l-hayz ve’n-nifâs ve’l-istihâza*. Kâhire: Dâru’s-Sâlih, 1437/2017.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 12 Cilt. b.y.: Cem‘iyyetü’l-Meknez, 1431/2010.
- ‘Alî el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûruddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esrâru’l-merfû’a fi’l-ahbârî’l-mevdû’a el-ma’rûf bi’l-Mevdû’âtî’l-kübrâ*. thk. Muhammed Sabbâğ. Beyrut: Dâru’l-Emâne / Müessesetü’r-Risâle, 1391/1971.
- ‘Alî el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûruddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Masnû’ fi ma’rifeti’l-hadisî’l-mevdû’*. thk. ‘Abdülfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1398/1978.
- ‘Âlim b. ‘Alâ, Ferîdüddîn. *el-Fetâva’t-tatarhâniyye*. thk. Şebbir Ahmed el-Kâsimî. 20 Cilt. Diyobend: Mektebetü Zekeriyâ, 2010.
- Arslan, İkrâm. *Pratik Kadın ve Aile İlmihali*. İstanbul: Nesil Matbaacılık, ts.
- Asutay, Hasip. *Kadınlara Özel Haller*. İstanbul: Hâcegân, 2003.
- Battal, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman er-Rakbî. *en-Nazmü’l-müsta’zeb fi tefsîri garîbi elfâzi’l-mühezzeb*. thk. Mustafâ ‘Abdülhafız Sâlim. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî. *el-Hilâfiyyât beyne’l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Kâhire: Şeriketü’r-Ravza, 1436/2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. ‘Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezü Hecer, 1432/2011.
- Bilgin, Hafsa. *Hanımlara -Özel Gün- Defteri*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Tereke Yayınevi, 2013.
- Birgivî, Mehmet Efendi. “Zühru’l-müteehhilîn”. *Zühru’l-müteehhilîn ve’n-nisâ’ fi ta’rifî’l-athâr ve’d-dimâ’*. thk. Hidâyet Hartford, Eşref Münîb. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1426/2005.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422H.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn. *Keşşâfû’l-kinâ’ ‘an metni’l-‘iknâ’*. 6 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983.
- Bursalı, Mustafa Necatî. *Kadın İlmihali*. İstanbul: Barış Matbaası, 1998.
- Cessâs, Ebû Bekr Muhammed b. ‘Alî er-Râzî. *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*. thk. ‘İsmetullah ‘Înâyetullah Muhammed vd. b.y.: Dâru’l-Beşâir, 1431/2010.
- Cürcânî, ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî eş-Şerîf. *Kitâbü’t-ta’rifât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabî, 1405H.
- Çakın, Kamil. “Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirmesi”. *Dini Araştırmalar* 1/1 (Mayıs 1998), 5-30. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/50907>
- Dârekutnî, Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Ömer el-Bağdâdî. *Sünenü’d-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut:

- Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân et-Temîmî. *el-Müsned*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk, 2005.
- Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, Muhammed b. 'Abdullâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fi Şerhi muvattai Mâlik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. 'Âdil Muhammed - 'Ammâr 'Abbâs. 9 Cilt. Kâhire: Dâru't-te'sîl, 1433/2012.
- Ebû Zûr'a er-Râzî, 'Ubeydullâh b. 'Abdülkerîm el-Mahzûmî. *ed-Du'afâ' ve ecvibetü Ebî Zûr'a 'alâ su'âlâtî'l-Berze'î*. thk. Muhammed b. Ömer el-Ezherî. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009.
- Eymen 'Abdülhamîd Bedârnî. *el-Müyesser fi ahkâmî'l-hayz ve'l-istihâza ve'n-nifâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1436/2015.
- Fâtıma bint. Sâlih Hâmid. *el-A'zâru'l-hâssa bi'n-nisâ ve ahkâmuhâ fi'l-'ibâdât (dirâsetün fikhiiyetün mukârane)*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1435/2014.
- Fazilet Neşriyat Araştırma Heyeti. *Hanımlara Mahsus İlmihal*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2021.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. 'Alî. *Tezkiratü'l-mevdû'ât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1399H.
- Hâlid er-Rabât-Seyyid 'İzzet 'İyd. *el-Câmi' li-'ulûmi'l-İmâm Ahmed-'İlelü'l-hadis*. 14 Cilt. b.y.: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Hambeyoğlu, Ümmühan. *Büyük Kadın İlmihali*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2001.
- Haraşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. 'Alî el-Mâlikî. *Şerhu muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Heyle bint. 'Abdurrahmân. "Ekallü'l-tuhr beyne'l-hayzateyn -ru'yetün fikhiiyetün tıbbiyye-". *Mecelletü mecma'î'l-fikhi'l-İslâmî* 36 (2017), 239-303.
- Hocaoğlu (Kaplan), Cemaleddin. *İslam'da Kadın ve Özel Halleri*. 2014: Ümmet Yayınları, İstanbul.
- İbn 'Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdülber en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafâ b. Ahmed el-'Alevî - Muhammed 'Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vezâratü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn 'Abdülhâdî, Muhammed b. Ahmed b. 'Abdülhâdî ed-Dimeşkî. *Tenkîhu't-tahkîk fi ehâdisi't-ta'lik*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Câdüllah - 'Abdülazîz b. Nâsir el-Habbânî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'n-Neşr: Edvâü's-Selef, 1428/2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. "Menhelü'l-vâridîn min bihâri'l-feyz 'alâ zühri'l-müteehhilîn fi mesâilî'l-hayz". *Zühru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ' fi ta'rîfi'l-athâr ve'd-dimâ'*. thk. Hidâyet Hartford, Eşref Münîb. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1426/2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Battâl, Ebû el-Hasan 'Alî b. Halef b. 'Abdülmelik. *Şerhu sahihi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Hilyetü'l-fukahâ'*. thk. 'Abdullâh b.

- 'Abdülmuhsin et-Turkî. Beyrut: eş-Şirketü'l-Müttehîde li't-Tevzî', 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fî tahric ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-Kebîr*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avviz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebü Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *el-Menâru'l-müniffi's-sahîh ve'd-da'if*. thk. 'Abdülfettâh Ebü Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1390/1970.
- İbn Kesîr, 'Îmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tuhfetü't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdisi muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. 'Abdülganî b. Humejd b. Mahmûd el-Kübeysî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îl el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. 'Abdullâh et-Turkî, 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Mâze, Ebü Hafs Hüsâmüddîn es-Sadruşşehîd Ömer b. 'Abdulazîz b. Ömer el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'l-Nu'mânî*. thk. 'Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Müflih, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. 'Abdullâh er-Râmîni ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fî Şerhi'l-mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik Şerhu kenzi'd-dekâik ve minhâtü'l-Hâlik ve tekmeletü't-Tûrî*. 8 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Fethu'l-bârî Şerhu sahihi'l-Buhârî*. thk. Ebü Mu'âz Târîk b. 'Avdullah. 6 Cilt. ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- İbn Reslân, Ebü'l-Bekâ 'Alemüddîn Sâlih b. Ömer b. Reslân el-Kinânî. *Şerhu süneni Ebî Davûd*. 20 Cilt. el-Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Huccî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1408/1988.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan 'Alî İsmâîl b. Sîde el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l- a'zam*. thk. 'Âişe 'Abdurrahmân. 12 Cilt. Kâhire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye, 1424/2003.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdülhalîm b. Mecdiddîn 'Abdüsselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbn Yûnus, Ebü Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. Yûnus es-Sikillî. *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene*. b.y.: y.y., 1434/2013.
- İbnü'd-Deybâ, Ebü 'Abdullâh (Ebü'l-Ferec, Ebü Muhammed) Vecîhüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî eş-Şeybânî eş-Şâfiî ez-Zebîdî el-'Abderî. *Temyizü't-tayyib mine'l-habîs mimma yedûru 'alâ*

- elsineti'n-nâs mine'l-hadîs*. thk. Cemîl 'Abdullâh 'Uveyda. b.y.: y.y., 1430/2009.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec 'Abdullâh b. 'Alî. *el-'ilelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşâdü'l-Hakî'l-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd: İdâretü'l-'Ulûmi'l-Esriye, 1401/1981.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsim. *el-Eddâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *eş-Şâfi fi Şerhi müsnedi's-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Süleymân - Ebî Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdülvâhid b. 'Abdülhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâdî 'Abdülvehhâb, Ebü Muhammed 'Abdülvehhâb b. 'Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hâmiş 'Abdülhak. 3 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Mustafâ, 1415/1995.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım., 2012.
- Karâfî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdurrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebü bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1406/1986.
- Kavukcî, Ebü'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî. *el-Lü'lüü'l-mersû' fi mâ lâ asle lehü ev bi-aslihî mevdû'*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Keskin, Mehmet. *Dört Mezhebe Göre İslâm İlmihali*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Kocaman, Tuğba. *Kadınlar Hakkında "Aklın ve Dinin Noksanlığı" Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkîdi ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Konevî, Kâsım b. 'Abdullâh er-Rûmî el-Hanefî. *Enîsü'l-fukahâ' fi ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ'*. thk. Yahyâ Hasan Murâd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2004.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc. 12 Cilt. Kâhire: y.y., 1427-2006.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî. *Câmi'ur-rumûz Şerhu muhtasari'l-vikâye el-müsemmâ bi'n-Nükâye*. thk. Kebîrüddîn Ahmed. Kalküta: Mazharü'l-'Acâyib, 1279/1858.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed 'Abdülhay b. Muhammed 'Abdülhalîm b. Muhammed Emînüllâh es-Sihâlevî. *'Umdetü'r-ri'âye bi tahşiyeti Şerhi'l-vikâye*. thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâcc. Ürdün: Merkezü'l-'Ulemâi'l-'Âlemî, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebü 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebü 'Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Ebü Dabî: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
- Martı, Huriye. "Kadının İbadeti: Özel Haller, Özel Yazgı". *Hakları ve Saygınlığıyla İslam'da Kadın*.

- Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi İmâmî'sh-Şâfiî*. thk. 'Alî Muhammed Me'ûd - 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/2000.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen 'Alâüddîn 'Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Turkî - Muhammed el-Hulv. 30 Cilt. Kâhire: y.y., 1415/1995.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fi Şerhi'l-bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevvâk, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebü'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ li Şerhi muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1994.
- Mûsâ Kâmil 'Abbûd. *el-Hayz ve ahkâmühü'sh-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987/1407.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*. 7 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- Nesâî, Ebü 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horasânî. *es-Sünenü's-suğrâ*. 9 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Mervân Muhammed eş-Şi'âr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb*. b.y.: Dâru 'Âlemi'l-Kitâb, 1423/2003.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Hulâsatü'l-ahkâm*. thk. Hüseyin İsmâîl el-Cemel. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Özdaş, Hâşim. "Kur'an'da Geçen Dahike (ضحك) ile Ekber (أكبر) Lafızlarına Yüklenen Hayız Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme". *Eskiyeni* 42 (Eylül 2020), 985-1005.
- Sahnûn, Ebü Saîd 'Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Se'âlibî, Ebü Mansur 'Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Fıkhu'l-luğa ve sirru'l-'Arabiyye*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. b.y.: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebü Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.
- Suğdı, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) 'Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Haneî. *en-Nutef fi'l-fetvâ*. thk. Salâhuddîn en-Nâhî. Beyrut / Amman: Müessesetü'r-Risâle / Dâru'l-Furkân, 1404/1984.
- Suyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebü Bekr. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâihâ*. thk. Fu'âd 'Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebü Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürerü'l-müntesira fi'l-ehâdîsi'l-müştehirâ*. thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ. Riyad: 'İmâdetü'sh-Şuûni'l-Mektebât, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebü Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Câmi'u's-sağîr ve ziyâdetuhû*. b.y.: y.y., ts.
- Şâfiî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt:

- Şeriketü Ğirâs, 1425/2004.
- Şevkânî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî. *ed-Derârî'l-mudiyye Şerhu'd-düreri'l-behiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Şevkânî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*. thk. ‘Abdurrahmân Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. b.y.: y.y., ts.
- Şükrü Özen. “Musarrât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musarrat>
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. ‘Ammâr b. ‘Alî el-Vefâî el-Mısrî. *İmdâdü'l-fettâh Şerhu nûri'l-îzâh ve necâti'l-ervâh*. thk. Beşşâr Bekrî ‘Arabî. Dimaşk: y.y., ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târık b. ‘İvadullah b. Muhammed - ‘Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415H.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016.
- Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 09 Ağustos 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Ünlü, Ahmet Mahmut. *Kadın Hâlleri Risâlesi*. İstanbul: Tuana Basın Yayın, 2018.
- Yazıcı, Mahmut. “Hadis Literatüründe Uydurma Rivayetlerle İlgili Kavramlar”. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2021), 146-178. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1589942>
- Yıldız, Celal. *el-Mikbâs fi ahkâmî'l-hayz ve'n-nifâs*. İstanbul: Dâru'l-Edâ, 1415/1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tenkîhu't-tahkîk*. thk. Mustafa Ebu'l-Gayt ‘Abdülhayy Âcîb. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1421/2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsîl ‘Uyûnü's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Ebû ‘Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. ‘Abdullâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ = el-Mensûra fi'l-ehâdisi'l-meşhûra*. thk. Mustafâ ‘Abdülkâdir ‘Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Zeyd b. ‘Alî, Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. ‘Alî b. el-Hüseyn b. ‘Alî b. Ebî Tâlib. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-hidâyeti me'a hâşiyetihî buğyeti'l-elme'î fi tahrîci'z-Zeyla'î*. thk. Muhammed ‘Avvâme. 4 Cilt. Beyrut /Cidde: Müessesetü'r-Reyyân / Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- <https://www.kizlarsoruyor.com>. “Âdet oldum demek yerine halk arasında kullanılan tabirler nelerdir?” Erişim 31 Aralık 2023. <https://tls.tc/fvMSB>



Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'nin Umut Anlayışı

Mehmet TÖZLUYURT | orcid.org/0000-0003-4422-9010 | mehmet.tozluhurt@bozok.edu.tr

Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ve İslam
Mezhepleri Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04qvd239>

Öz

Kişinin verdiği sözü yerine getirmesinde sorumluluk baş rol oynar. Sorumluluk sabır ve umutla devam ettirildiğinde ancak yerine getirilmiş olur. Sabır, umudun destekçisi ve güvencesidir. İnsan bireysel olduğu kadar sosyal yönü de olan bir varlıktır. Kişiyi inşa etmede bir diğer önemli husus ise umut etmektir. İnsanın bir Yaratıcı'nın var olduğuna inandığı anlardan biri umutsuzluk halidir. Kişi umutsuzluk anında bilinçlenmekte ve Yaratıcı'yı keşfedebilmektedir. Allah, çoğu ayette insanların kendisine umut bağlamalarını haber etmektedir. Zemahşerî son dönemlerde rasyonalist görüşleriyle yeniden ön plana çıkmaya başlayan bir alimdir. Bu açıdan onun umut anlayışının ortaya konması da önem arz etmektedir. Zira o, ayetlerdeki tasvir, temsil ve mecazlarla ilgili tutarlı ve aklın ilkeleriyle uyumlu görüşlere sahiptir. Zemahşerî umut kavramının karşılığı olarak daha çok recâ kelimesini tercih etmiştir. O, bu kavrama Allah'tan mağfiret dilemek ve beklenti anlamını vermiştir. O, umutlu olma halinin yok olması durumunda inancın varlığını sürdürmesini mümkün görmez. Allah, Kur'an'da müminlerin velisi olduğunu bildirerek insanların ümitsizliğe kapılmalarına gerek olmadığını bildirir. Umutlu olanları üç sınıfta değerlendiren Zemahşerî, birincisinin iyilik yaparken samimi davrananlar; ikincisinin günah sonrasında tövbe edenler ve üçüncüsünün günah sonrasında tövbe etmemekle birlikte affedileceklerini umanlar olduğunu zikreder. Ona göre üçüncü tür umut sadece boş temenniden ibarettir. İnsan için hayati öneme sahip olan umut, bazen içinde olumsuz etkiyi de barındırır. Bireyi yanlış yollara sevk edecek hususlar gücünü umuttan alır. Bu tarz umut, Zemahşerî tarafından aldatıcı olarak nitelendirilmektedir. Aldatıcı umuda kapılan inkârcılar, Allah ile karşılaşma beklentisi içerisinde olmadıkları gibi O'nun karşısına kötü şeylerle çıkmaktan da korkmazlar. Bu kişiler, değişme deneyimi yaşamadıkları halde inananların dinlerinden dönmek suretiyle değişebileceklerini umanlardır. O, büyük günah işleyip ardından tövbe etmeyenlerin de inkârcılar gibi aldatıcı umuda kapıldıklarını belirtir. Bu çalışmada Zemahşerî'nin mümin, büyük günah işleyen ve inkârcı kimselerin

umutları hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Zemahşerî, Mümin, Kâfir, Umut, Umutsuzluk.

Atıf Bilgisi

Tözlüyurt, Mehmet. "Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'nin Umut Anlayışı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 424-450. DOI: 10.69576/ihya.1445087

Geliş Tarihi	29.02.2024
Kabul Tarihi	02.05.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

'Umar b. Muhammed al-Zamakhsharī's Understanding of Hope

Mehmet TÖZLÜYURT | orcid.org/0000-0003-4422-9010 | mehmet.tozluyurt@bozok.edu.tr

Assoc. Prof., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ve İslam
Mezhepleri Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04qvdf239>

Abstract

Responsibility plays a leading role in fulfilling one's promise. Responsibility can only be fulfilled when it is continued with patience and hope. Patience is the supporter and assurance of hope. Human is a being that has a social aspect as well as an individual one. Another important aspect in building a person is hope. One of the moments when a person believes that there is a Creator is in a state of despair. A person becomes conscious at a time of despair and can discover the Creator. In many verses, God tells people to place their hope in Him. Zamakhshari is a scholar who has recently come to the fore again with his rationalist views. In this respect, it is also important to reveal his understanding of hope. Because he has consistent views regarding the descriptions, representations and metaphors in the verses and are compatible with the principles of reason. Zamakhshari preferred the word *raca* as the equivalent of the concept of hope. He gave this concept the meaning of asking for forgiveness from Allah and expecting it. He does not see it possible for belief to survive if the state of hope disappears. In the Quran, Allah states that Allah is the guardian of believers and that there is no need for people to despair. Zamakhshari evaluates the hopeful people in three classes and states that the first one is those who act sincerely while doing good deeds; He mentions that the second one is those who repent after the sin and the third one is those who do not repent after the sin but hope that they will be forgiven. According to him, the third kind of hope is just empty wishful thinking. Hope, which is of vital importance for humans, sometimes also has negative effects. Issues that will lead the individual to wrong paths derive their power from hope. This kind of hope is described as deceptive by Zamakhshari. Unbelievers who are caught up in deceptive hopes do not expect to encounter Allah, nor are they afraid of confronting Him with bad things. These people are those who hope that believers can change by turning away from their religion, even though they have not experienced change. He states that those who commit great sins and do not repent afterwards are caught up in deceptive hopes, just like unbelievers. In this study, Zamakhshari's views on the hopes of believers,

those who commit great sins and those who are unbelievers will be discussed.

Keywords

Kalam, Zamakhshari, Believer, Unbeliever, Hope, Despair.

Citation

Tözluyurt, Mehmet. "Umar b. Muhammed al-Zamakhshari's Understanding Of Hope". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 424-450. DOI: 10.69576/ihya.1445087

Date of Submission	29.02.2024
Date of Acceptance	02.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

He will be successful in life when he acts in accordance with his human nature, which consists of soul and body, and keeps his relationship with God in balance. The most important factor in a person's achievement of the mentioned success is the hope that enables him to discover Allah and connect to Him. Because when loyalty to Almighty Allah comes together with trust, hope will reveal itself. Violating the contract will be a denial of both Almighty Allah and one's self. The main purpose of sending humans to the world is to serve God in religious and moral terms. However, this purpose is neglected by many people. A person who loses his purpose cuts off his connection with himself and life and weakens his religious values. The hope that future generations will be morally and religiously good is replaced by despair. The most important way to avoid contracting the disease of despair is to trust in what is hoped for and to be sure of the existence of the unseen. In the Quran, believers' hope for salvation or encounter with God is mentioned in the context of their relationship with God. The most important words that contain the meaning of hope are *reca*, *tama'* and *emel*. The main words expressing despair are *yes*, *kunût* and *iblâs*. According to Zamakhsharî, the only being that comes to mind and whose help is hoped for in the most hopeless moment is Allah. Because God is a being with the power to provide people with hope for salvation and protect them from disappointment. God sent messengers to instill hope in people. While the messengers had hope that their people would believe, they also remained patient with their behavior. Because hoping means being patient, and the state of hope can only be preserved through patience. Zamakhsharî states that those who hope to be welcomed by their God should do good deeds. Zamakhsharî states that the other condition of being hopeful is to serve Allah properly. According to Zamakhsharî, the first reason that drives believers to despair is the delay in Allah's expected help against the infidels. The second is that they are in the minority and their enemies are numerous and powerful. The third is what happened to those who lived on earth before because of their denial, even though they were stronger than them. It is possible to evaluate the hopeful ones in three categories. First, they are those who are sincere in doing good. They do their deeds only for the sake of Allah and expect reward only from Him. However, they become afraid because of the possibility that their deeds will not be accepted. The second are those who sin and then repent. While they hope that Allah will accept their repentance and be forgiven, they are also afraid of the possibility of not being forgiven. It can be said that the two types of hope mentioned are acceptable. The third is those who have fallen into sin and do not repent. However, these people still hope that they will be forgiven. It can be said that this group of people are the lazy type of people who make wishes even though they do not take any action. The basic characteristics of hopeless people are as follows. The first is to abandon themselves to necessity. The second is not having the courage to take a step towards achieving any of them, even though they are surrounded by possibilities. In this context, according to Zamakhsharî, the unbeliever

becomes arrogant towards other people because of the blessings that Allah has given him. This spoiledness and arrogance prevents him from being grateful. It would be too optimistic to have hope that people steeped in evil will believe. Zamakhshari states that giving advice to such people should be stopped. Only seeing the end they were warned about can deter them from these bad behaviors. For this reason, Allah Almighty ordered the Prophet to leave them alone. He told them not to order them to do things that would make them regret it in the future. In conclusion, Zamakhshari states that hope has a feature that distinguishes humans from other beings. According to him, the components of hope include consciousness, free will and choice. An individual who uses the above-mentioned characteristics appropriately has to contribute to the hope of the people around him. Temporary hope and hope that affects existence are different from each other. According to Zamakhshari, it is this temporary hope that disappoints the unbeliever. Real hope is the one that involves taking risks. A believer who is aware of the meaning of this type of hope is sure that his hopes will not be in vain after making a choice among the possibilities presented to him.

Giriş

İnsanın dünyaya gönderilmesinin temel amacı, dinî ve ahlakî açıdan Allah'ın kendisine verdiği nitelikleri gerçekleştirerek varlık/kulluk nedenini yerine getirmektir. Ancak kulluk amacı çoğu kez ihmal edilmekte, amaçsızlık içerisinde yaşamla bağıni kaybetmekte ve dine ait değerler zaafa uğramakta; gelecek kuşakların ahlaken ve dinen dahi iyi olacaklarına dair umut, yerini umutsuzluğa bırakmaktadır.¹ Umutsuzluğa kapılmadaki bir diğer önemli etken kişinin kendi benliğiyle doğru ilişki kuramamasıdır. Bu tür umutsuzluktan kurtulmanın yolu, Tanrı ile doğru ilişki kurmak yani iman sıçramasıdır.²

Umutsuzluk girdabına yakalanmaktan kurtulmanın en önemli yöntemi umut edilen yüce ve kutsal bir varlığa inanmak, sığınmak, güvenmek ve görünmeyen varlığından emin olmaktır.³ Zira umut duygusu yüce bir varlıkla iletişim kurma halini içerisinde barındırır.⁴ Umud pasif bekleyiş olmadığı gibi henüz gerçekleşmemiş olana karşı hazırlıklı olmak, bununla birlikte vuku bulacak olanın gerçekleşmemesi halinde umutsuzluğa düşmemektir. Ayrıca umut; akılcılık, canlılık, duyarlılık bilinci kazandırmak yönünde gerçekleştirilmek istenen tüm toplumsal değişimlerin etkin ve belirleyici ögesidir.⁵ Umud, bireylerin varoluşuna katkı sağlamanın yanında bunu toplumsal faydaya dönüştürebilme özelliğine de sahiptir. Umudun bir diğer yönü kurtuluşa vesile olması, Allah ile ahirette karşılaşma fikrini desteklemesidir.⁶ Ahiretteki umud, bireyin bilgisi dışında olup ancak Allah'ın sözü ile bilindiği için güvenle ilerlenen geleceğe dönüktür.⁷

Kur'an'da diğer alemde Allah ile bir araya gelme umudundan bahsedilmiş, inkârcıların ahiret yaşamına dair hissettikleri korku ve umutsuzluklarına vurgu yapılmıştır. Bunun yanında Allah'ın merhametinden umud kesilmemesi gerektiğinin altı net bir şekilde çizilmiştir. Zira Allah'a ulaşmak kendini gerçekleştirmeyi ve bağlanmayı gerektirmektedir. Bunu başarabilmenin yolu bilinçli kalabilmek, sorumlu olduğunu unutmamak ve cesaretle hareket etmektir. Allah'ın farkında olmak, O'nunla iletişime geçmeyi ve bunun sürekliliğini sağlamayı gerektirmektedir.

Çalışmada, umud ve umutsuzluk kavramlarına değinilecek ardından Zemahşerî'nin mümin ile inkârcının normal ya da sıkıntılı zamanlarda umutlarının nasıllığına dair

¹ Erich Fromm, *Umud Devrimi*, çev. Şemsa Teğin (İstanbul: Payel Yayınları, 1995), 24.

² "Sıçrama" risk içermekte olup kaçınılması zor bir durumdur. Umutsuzluğa karşı sergilenen risk ise insanın özgür olduğunun göstergesidir. Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 39.

³ Fatiha 1/5; el-En'âm 6/14; el-Enbiyâ 21/112; Fâtır 35/15. *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*, 2014, "İbrânilere Mektup 11/1.

⁴ el-Bakara 2/186; el-Kâf 50/16.

⁵ Erich Fromm, *Umud Devrimi*, 20-23.

⁶ Âl-i İmrân 3/30; Ankebût 29/5.

⁷ Eugenio Borgna, *Bekleyiş ve Umud*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 100, 117; Furat Akdemir, "Âhiret Kelimesinin Kavramsal Analizi, Kur'an'da Âhiret Hayatı ve Âhirete İman", *Düzce İlahiyat Dergisi*, 7/2 (Aralık 2023), 217-249.

açıklamalarına temas edilecektir. Onun, umudun anlamını kaybettiği zaman dilimine yönelik izahlarına yer verdikten sonra genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

1. Umut ve Umutsuzluk Kavramları

Kur'an'da umut ve umutsuzluğu ifade eden kavramlar⁸ çok olmakla birlikte bunlardan en yaygın olarak kullanılanlara temas etmekle yetineceğiz.

1.1. Umut İfade Eden Kavramlar

Umut anlamına gelen kavramlardan en önemlisi *recâ* رجاء'dır. Kelime, "kalbin sevdiğinin gelecekte meydana gelmesine olanak tanıyan şey"⁹, "ummak, yalvarmak, rica etmek, temennide bulunmak"¹⁰, "bir işareten hareketle iyi, hoş giden bir şeyin olacağını beklemek"¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Umut kavramı ayrıca "bir şeyi elde etme beklentisi veya bir söze güvenmek"¹² manasına gelmektedir. Umut, Allah'ın rahmetinden hissedar olmak için insan kalbinin büyük bir özlem taşımasını; güzel/faydalı işler yolunda tüketilen bir ömür karşılığında Allah'ın bahşedeceği nimetlerin arzulanması anlamlarını da içermektedir.¹³

Kur'an'da inananların Allah ile ilişkileri bağlamında kurtuluş veya Allah'la karşılaşma umudundan söz edilmektedir.¹⁴ Allah'la nihai karşılaşma umudundan yoksun olanlara göre ise hesaplaşma veya diriliş için herhangi bir zaman yoktur.¹⁵ Ahiret gününe inanmaya ilişkin yapılan çağrı, gelmesinde şüphe olmayan gün hakkında taşınması gereken umuda dikkat çekmektedir.¹⁶ Çünkü ahiret gününün geleceğine dair umut bireyin ahlakî kimliğini belirlemektedir. Bu bağlamda Kur'an'daki kullanımları dikkate alındığında umudun inanç ve ahlakî düzeni şekillendirdiği ifade edilebilir. Bu yönüyle umut, elçilerin hayatında da önemli bir yer tutar.¹⁷ Zira elçiler, umudun hayatın her anında etkin olması noktasında birer örneklerdir.¹⁸

Günah işlemekte ısrar edip arada bir umut edenin rica veya ümidinin makbul olmayacağı Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından dile getirilmiştir. O, kendisine "Bir adam

⁸ Felah, ferah, tevakku', intizâr, tereccî, sekîne, yüsr, temennî umut anlamı olan kavramlar iken; havf, huşû, haşyet, heybet, ru'b, rahbet, işfak, vecl, veces, vikâye, ğamm, kerb, hüzn, usr, hazr vb. kavramlar ise umutsuzluk anlamı içermektedir. Bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *El-Mu'cemü'l-müfehres li el-fâzî'l-Kur'ân'il-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990).

⁹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1985), 114.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâr Sâder-Dâr, 1956), 1604.

¹¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 253.

¹² Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luĝa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/494.

¹³ el-Kehf 18/110.

¹⁴ Yûnus 10/7.

¹⁵ el-Furkân 25/40; en-Nebe 78/27.

¹⁶ el-Ankebût 29/36.

¹⁷ el-Mümtehine 60/6.

¹⁸ Bk. el-Ahzâb 33/21. Ayrıca bk. Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (Kahire: Mevsûatü Tûrâsi'l-İnsâniyye, 1969), 72-74.

devamlı olarak günah işliyor; ama recâ da ediyor?” diye sorulduğunda “bu kuruntu olup recâ değildir; recâ Allah’ın şu kelâmıdır” deyip Zümer 9. ayeti okumuştur.¹⁹ İlk dönem müfessirlerinden olan Mukâtil b Süleymân’a (ö. 150/767) göre, rica kavramı, iki şekilde yorumlanabilir.²⁰ Bunların birincisi tama‘/imrenme,²¹ ikincisi haşyet/korku anlamındadır.²² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ise kelimeyi arzu edilen bir şeyin gerçekleşmesini beklerken kalbi dolduran rahatlık duygusu olarak tanımlar. Ona göre insanın hoşuna giden bir şey öngörüldüğünde, kalbi rahatlatan duygu umuttur. Umudun ise üç bileşeni olup bunlar bilgi, durum ve eylemdir.²³

Zemahşerî ise havf/korku kelimesinin zıddı olarak kullandığı²⁴ rica kelimesine “Allah’tan mağfiret dilemek”²⁵ anlamı vermiştir. Onun kelimeye verdiği bir diğer anlam beklenti’dir.²⁶ Zira sadece iman eden kimsenin sonsuz hayata dair bir beklentisinden söz edilebilir. Ayrıca o, gafletleri sebebiyle dünya zevklerine dalan ve ahirette Allah’la karşılaşmayacakları konusunda hiçbir endişe taşımayanları bu kavram ile ifade etmiştir.²⁷ İki tür ümidin varlığından söz eden Zemahşerî bunların “recâun sâdikun/doğru umut” ve “recâun kâzibun /yalancı umut” olduğunu dile getirir.²⁸

Kelime olarak rica sürekli olumlu anlamına vurgu yapılmakla birlikte, her zaman müjdeye konu olacak sonuçlar vermez. Kişi, ahirette Allah’ın rahmeti yanında cezasıyla da karşılaşabilir. Bu bağlamda, rica kelimesinin geçtiği ayetlerde; Allah’ın azabından kaçınma ve rahmetini umma anlamı bir arada düşünülmelidir. Allah Teâlâ ricayı itaat ve sâlih amelleri bolca yapmayla birlikte zikretmiştir.²⁹ Böylece umut, ahirete dönük anlama sahip olmasının yanında kişinin bu dünyada kendisini desteklenmiş³⁰ hissetmesini sağlayacaktır.

Kur’an’da sıklıkla geçen³¹ ve umut anlamını içeren diğer bir ibare, tamah / طمع kavramıdır. Tamah; “aşırı istek, hırslı olmak ve nefsin bir şeye meyletmesi,³² “umutsuzluğun zıddı olarak, arzu duyulan bir şey için hırsla mücadele etmek, beklenti

¹⁹ “Ahiretten çekinir ve Rabbinin merhametini umar bir şekilde geceye in secdede ve kıyamda durarak kulluk eden kimse inkârcı gibi değildir”. ez-Zümer 39/9. Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gâvâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eqâvil fi vücûhi’t-te’vil*, thk. Abdürrezzâk el-Müheyri (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2003), 3-4/1048.

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir fi’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Hâkim Salih (Bağdat: Mektebetü’r-Rüşd, 2011), 215.

²¹ Bk. el-Bakara 2/218; el-İsrâ 17/57.

²² Bk. Yûnus 10/7; el-Kehf 18/110; el-Ankebût 29/5; en-Nebe 78 /27.

²³ Ebû Hâmid Muhammed b. el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn* (Kahire: Dâru’ş-Şa’b, ts.), 12/2309.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/658.

²⁵ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1998), 1/341.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1048.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/471.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/559.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/943.

³⁰ Bk. en-Nisâ 4/104.

³¹ el-Mâide, 5/84; el-A’râf 7/46, 56; eş-Şuarâ 26/51, 82; es-Secde 32/16.

³² İsfahânî, *Müfredât*, 307.

içerisinde olmak³³ anlamlarına da gelir. Ayrıca affedilme umudu; cennete kabul edilme arzusu, Allah korkusunun yanında Allah'a veya ahirette Allah'ın vereceği ödüle duyulan özlemdir.³⁴ Ricayı tamahtan farklı kılan husus onun faydalı bir konuya yönelmeyi ifade etmesi ve bu şeyin gerçekleşmesinin çok güçlü olmasıdır.³⁵

Umud anlamını içeren üçüncü kavram Kur'an'da üç yerde³⁶ geçen emel / أمل kavramıdır. Emel, umudun sürekliliği,³⁷ umut edilen şeyin çokça tekrar edilmesi anlamına gelmektedir. Fazlaca istenen şey elde edilemediği takdirde o iş bıkkınlık sonucu istenmez hale gelecektir.³⁸ Emel, kişinin içsel bir umuda sahip olması; beklenen şeyden faydanın geleceğine dair beklenti olarak da tanımlanmıştır. Kalbin gelecekte vuku bulacak ya da eksikliği hissedilen şeyle ilgilenmesinin ismi emel'dir.³⁹ Zemahşerî ise kelimeyi Allah'ın vaadine dair umut ve neticesinde sahip olunacak ödül⁴⁰ olarak tarif etmiştir.

Muhammed et-Tâhir (İbn Âşûr) (1879-1973), emelin ihtimal dışı da olsa arzu edilen bir şeyi umut etmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Kelime umut etmekle imrenmek arasındadır. İbn Âşûr, "umut beslenmesi Rabb'inin katında hayırlı olandır"⁴¹ olarak tercüme edilen ifadeyi, bu hayatta zenginlik ve nesil sahibi olma umudundan daha iyi bir umut nesnesi olarak yorumlamıştır.⁴² Sonuç olarak umut ile korku arasında olmayı ifade eden recâ'nın aksine emelin, korkudan uzak olarak kalpte yer edinen hayır anlamına geldiği ifade edilebilir.⁴³

1.2. Umutsuzluk İfade Eden Kavramlar

Umutsuzluk anlamında kullanılan en yaygın kavram, ye's / يأس'tir. Ye's, umutsuzluğa kapılmak, kişinin güvendiği varlıktan umudunu yitirmesi,⁴⁴ güvenin ortadan kalkması; anlamak, bilmek, açıklamak⁴⁵ ve umudun zıddı⁴⁶ gibi manalara sahiptir. Bu bağlamda ye's, kendi bilgi ve iradesiyle karar veremeyen bir kimsenin bir konu hakkında umutsuzluk ve korkuya kapılması olarak da tarif edilebilir.

³³ Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülâlîm et-Tahâvî (Kuveyt: et-Türâsü'l-'Arabî, 1984), 21/459.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/833.

³⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, 1997), 244.

³⁶ el-Hicr 15/3; el-Kehf 18/46; Muhammed 47/25.

³⁷ Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 244.

³⁸ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 4/325; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987), 4/1627.

³⁹ Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 28/26.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/589, 663.

⁴¹ el-Kehf 18/46.

⁴² Tâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 15/334.

⁴³ Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa*, 4/1627.

⁴⁴ el-Mâide 5/3; Hûd 11/9; Yûsuf 12/80, 87, 110; er-Ra'd 13/31; el-Ankebût 29/23; Fussilet 41/49; Mümtehine, 60/13; et-Talak, 65/4. İsfahânî, *Müfredât*, 552.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/568.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4946; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 17/49-50.

Umutsuzluk anlamını içeren ikinci kavram, kunut / قنوت'tur. Kunût, hayırlı işlerde umutsuzluğa düşmek,⁴⁷ cesaretin kırılması⁴⁸ anlamına gelir. Kunût ye'sten daha şiddetli⁴⁹ bir umutsuzluğa işaret etmekte olup özellikle Allah'ın merhametine dair aşırı derecede⁵⁰ umut kesmeyi ifade eder. Bu açıdan kavram, umutsuzluk belirtisi ortaya çıkan kişinin hayal kırıklığına uğramasıdır. Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, kâfirlerin sıfatıdır. Bu kimseler, elde ettikleri iyiliklerin kendilerine üstün ve onurlu davranışları sebebiyle verildiğini iddia ederler.⁵¹

Umutsuzluk anlamına gelen bir diğer kelime ise beles / بلس ve türevleridir. Beles, bir başarısızlıktan dolayı umutsuzluğa düşmek,⁵² Allah'ın rahmetinden umut kesen kimse; korku ve dehşet hissine kapılmak, üzüntü ve acılarla perişan olmak⁵³ gibi anlamlara gelmektedir. Beles kelimesinden türeyen iblâs / إبلاس ise “bozmak için çabaladığı işi bozmayı başaramayıp bırakmak ve ondan umut kesmek, şaşkınlığa düşüp sessiz kalmak⁵⁴ anlamını taşır. Aynı kelimeden türeyen iblis ise ‘çok aşırı umutsuz’⁵⁵ anlamındadır.

Umud ve umutsuzluk ifade eden kavramlara değindikten sonra şimdi Zemahşerî'nin umudun kaynağı, peygamber ve inananların umutlarının, inkârcıların umud ve umutsuzluklarının şekli konusundaki görüşlerine temas edilecektir.

2. Zemahşerî'ye Göre Umudun Kaynağı Olarak Allah

Allah, Zemahşerî'nin yaklaşımına göre rahmetinin bir sonucu olarak imtihan etmek/denemek üzere dünyada var ettiği insanları yanlış yapmamaları konusunda uyarılmış, onların yaptıklarını bilen bir ilim, karşılığını verecek bir kudret sıfatına sahip olduğunu bildirmiştir. Bu yönüyle Allah, rahmetinin genişliği nedeniyle umud beslenen bir Rab olduğunu hatırlatmıştır.⁵⁶ İnsanların, Allah'ı bu şekilde bilip üzerlerine düşeni yaptıklarında, Allah'ın rızasına ulaşmaları ve O'nun gazabına uğramamaları kolay olacaktır.⁵⁷

Rahmeti geniş olan Allah, tövbenin kişiyi günahından arındıracağını, ayrıca günahkârların kendisinden başka bir sığınaklarının olmadığını ifade etmiştir. Adaleti gereği Allah, af dileyip büyük bir gayretle günahından uzak duran kullarını bağışlayacağını vaat

⁴⁷ Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 245; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3752.

⁴⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 413.

⁴⁹ Bk. Yûsuf 12/87; el-Hicr 15/56.

⁵⁰ Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 245.

⁵¹ Fussilet 41/49. Benzer ayet için bk. el-A'râf 7/131. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/381.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/912.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 343.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/774.

⁵⁵ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 1/300; İsfahânî, *Müfredât*, 60.

⁵⁶ Fussilet 41/43.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/160. Ayrıca bk. Halil Öztürk, “İbnü'l-Hümâm'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi”, *Mütefekkir Dergisi*, 7/14 (2020), 397.

etmiştir. Bu müjde, kulları umutlandıran, onları tövbeye yönelten, Allah'ın bağışlama ve lütfunun çok büyük olduğunu gösteren bir ifadedir.⁵⁸

Zemahşerî, en ümitsiz anda akla gelen ve yardımı umulan tek varlığın Allah olduğunu dile getirir. Çünkü Allah kişiye kurtuluş umudu sağlayacak, onu umut kırıklığından koruyacak güçtedir.⁵⁹ O, Allah'ın ümit kaynağı olduğunu Ömer b. Hattab (ö. 644) döneminde yaşanan bir olayla açıklar. Şöyle ki Hz. Ömer döneminde insanlar, şiddetli kıtlık nedeniyle ümitsizliğe düşmüş ve durumu ona bildirmişlerdir. O ise “Allah, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır. O dosttur, övülmeye layık olandır”⁶⁰ ayetini kastederek “o halde onlara yağmur yağdırılacak demektir” demiştir.⁶¹ Burada Zemahşerî'nin tenzih anlayışı çerçevesinde kendisinden umut beklenilecek yegane varlık olarak Allah'ı gördüğü anlaşılmaktadır.

3. Zemahşerî'ye Göre Mümin-Umut İlişkisi

Umut, Allah ile iletişim kurmanın ilk ve en önemli adımlarındandır. İnsanı bu iletişime hazırlayan ve bu ilişkiyi anlamlı kılan ise beklenti ve umuttur. Ancak umut etmekten daha önemli bir husus vardır ki o da umudu daima aktif kılmaktır.⁶² Bu bağlamda inananlar, umutlarını koruyarak dünyada yapıp ettikleriyle Rablerine kavuşacaklarını bilen, bunu gönüllerine yerleştiren kimselerdir.⁶³

Dünya hayatında başına musibet gelen insanı bu durumdan kurtarabilecek üç şey vardır. Bunlar fidye, şefaathçilerin aracı olması, bazı yardımcıların kendisine destek olmasıdır. Allah, ahirette insanların bu tür kurtuluş umutlarına bel bağlamamalarını birçok ayette haber vermektedir.⁶⁴ Her ne kadar ayetin, Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından Hristiyanlar ya da Yahudiler hakkında nazil olduğu ifade edilse de⁶⁵ inananları da içine alması muhtemeldir.

3.1. Zemahşerî'ye Göre Peygamberler ve Umut

Elçiler, insanları Allah'a davet etme görevinin zor olduğunun bilincinde olan kimselerdir. Fakat onların bilinci ve elçilik yolunda sergiledikleri davranışlar zorluğa teslimiyetten ziyade o zorluğu kolaya dönüştürmek içindir. Bu noktada onların en büyük dayanakları Allah'a olan güvenleri ve bağlılıklarıdır. Elçiler kavimlerinin iman edeceği noktasında umut beslerken onların davranışlarına karşı sabrı da elden bırakmamışlardır.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1078.

⁵⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 48.

⁶⁰ eş-Şûrâ, 42/28.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1103.

⁶² Eugenio Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 29, 42, 200.

⁶³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mücdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/450.

⁶⁴ el-Bakara 2/48. Ayıca bk. Âl-i İmrân 3/91; el-En'âm 6/70,164; Yûnus 10/54; el-İsrâ 17/15; ez-Zümer 39/7,47.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/454.

Zira umut etmek sabretmek demek olup, umut hali de ancak sabır sayesinde korunmaktadır.⁶⁶

Zemahşerî'ye göre davet görevinde kavminden eziyet görerek onların iman etmeyecekleri hususunda umutsuzluğa kapılan ilk elçi Hz. Nûh'tur. Onun, bir defasında biri tarafından yere düşüp bayılıncaya kadar boğazı şiddetle sıkılmıştır. Baygınlık sonrasında kendine geldiğinde; “*Ya Rabbi! Kavmimi bağışla, çünkü bilmiyorlar!*” şeklinde dua etmiştir. Bütün davet girişimlerine rağmen sözü dinlenmeyen Hz. Nûh, kavminin iman etmeyeceği konusunda ümitsizliğe kapılmış ve “*ben gerçekten yenildim*” diyerek Allah'a yalvarmıştır. Sonuçta Allah'tan kendisine yardım etmesini, üzerlerine göndereceği bir azapla onlardan intikam almasını dilemiştir. Hz. Nûh bu duayı, iş kendisini aşır başka bir umut kalmadıktan sonra yapmıştır.⁶⁷ Hz. Nûh'un inkârcı kavme yenilmesi delilden ziyade onların çeşitli eziyetlerine maruz kalmasıdır. Zira elçilerin delillerle başkalarına yenilmesi söz konusu değildir.⁶⁸

Kur'an'da umuduna yer verilen bir diğer elçi Hz. İbrâhim'dir. Hz. İbrâhim, dini konusunda uygun olanın kendisine gösterileceğini ve böylece korunup muvaffak kılınacağını “*Allah bana yakında doğru yolu gösterecektir*”⁶⁹ ifadesiyle ortaya koymuştur. Bir bakıma ona Allah tarafından müjde verilmiştir. Zemahşerî burada Hz. İbrâhim'in kesinlik derecesinde söz kullanmasının birkaç manaya gelebileceğini zikreder. Birincisi o, sözünü Rabbinin müjde vaadi üzere kurmuştur. İkincisi o, sözünü Allah'ın ona yönelik muamelesindeki âdetine dayanarak dile getirmiştir. Üçüncüsü o, bu sözle Allah'a tevekkülünü ortaya koymuştur.⁷⁰ Zemahşerî'ye göre Hz. İbrahim, putlara kulluk eden babasının bağışlanması için Allah'a dua edeceğini söylemiş, inkârcı tavrından ödün vermeyen babasından ve kavminden uzaklaşarak Allah'a niyazda bulunmuştur.⁷¹ Hz. İbrahim, putlara dua edenlerin bedbaht olacaklarına gönderme yaparak Rabbine yalvardığı için mahrum kalmayacağını umut etmiştir. Bu umudu gerçekleşmemekle birlikte o, nefisini körelterek Allah karşısında tevarüsünü ifade etmekten geri durmamıştır.

Kur'an'da umuduna yer verilen bir başka elçi Hz. Yâkub'dur. Zemahşerî'ye göre Hz. Yâkub canından bir parça olan Hz. Yûsuf'u bulma konusunda Allah'tan hiçbir zaman umudunu yitirmemiştir. O, şikâyetini ve hüznünü yalnız Allah'a açmış, Allah sayesinde çocuklarının bilmediklerini bildiğini ifade etmiştir.⁷² Hz. Yûsuf'tan haber aldığı anda ise “*Ben*

⁶⁶ Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşaklı (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 87.

⁶⁷ el-Kamer 54/10. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1201-1202.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/445-446.

⁶⁹ es-Sâffât 37/99. Hz. Mûsâ'nın da benzer sözü için bk. eş-Şuarâ 26/62.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1015. Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi Hz. İbrahim'in bu kadar emin konuşmasının nedeni yola Rabb'inin emriyle çıkmasıdır. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/576.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/685. Dua etmek olasılıklara yönelik bir çağrı olup üç unsuru içerisinde barındırır. Bunlar Yaraticı, insan ve olabirliktir. Zorunluluklara boyun eğen kişi için duasını duyacak ve cevap verecek bir muhatap bulunmamaktadır. Zira dua etmek umutsuzluğu yenmenin önemli parçasıdır. Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021), 50.

⁷² Yûsuf 12/86.

size dememiş miydim?"⁷³ sözüyle Hz. Yâkub, Allah'ın rahmetinden umut kesmemeleri noktasında çocuklarını uyarmıştır.⁷⁴ Bu anlatılandan umudun; güveni güçlendiren bir yapıya sahip olduğu, umutsuzluğun ise içerisinde çaresizlik, güvensizlik ve içe kapanmayı barındırdığı ifade edilebilir.⁷⁵ Bir bakıma Hz. Yâkub, Allah'a olan umuduyla korkmayı yok etmekten ziyade dünyada umutsuzluğa düşmeyi reddetmiştir.

Kur'an'da umuduna yer verilen bir başka elçi Hz. Mûsâ'dır. Şöyle ki Hz. Mûsâ, ailesinin ısınmasını ve diğer ihtiyaçlarını giderecek bir ateş görmüştür. Hz. Mûsâ ateşi kesin ve net şekilde gördüğü için bunu inne/muhakkak edatıyla başlayan bir cümleyle ifade etmiştir. O, görülen ateşten kor getirilmesi ve ondan faydalanılması kesin olmayıp gerçekleşmesi beklenen bir durum olduğu için de, bunları umut ve istek anlamı taşıyan le'alle/belki kelimesi ile ifade etmiştir.⁷⁶ Burada umut, Hz. Mûsâ'nın her iki ihtiyacı birlikte karşılanmadığı takdirde en azından ateşi elde etmekten veya yolu bulmaktan mahrum kalmayacağı temeli üzerine bina edilmiştir.⁷⁷ Bu olaydan hareketle Zemahşerî'nin kesin olmayan işlerde umuda sarılmayı terk etmenin yanlış olduğunu kabul ettiği dile getirilebilir.

Zemahşerî'nin, Hz. İbrâhim ile Hz. Mûsâ'nın umutlarını ifade eden sözlerini karşılaştırmasında bir hakikati gözden kaçırdığı söylenebilir. Şöyle ki Hz. İbrâhim'in umudunu dile getirdiği sözler elçilik göreviyle ilgiliyken Hz. Mûsâ'nın umutla ilgili sözleri beşerî ihtiyaçları karşılamayla ilgilidir. Zira dini davet hususunda elçiler tamamıyla Allah'ın koruması altındadırlar.

3.2. Zemahşerî'ye Göre Umud ve Mümin

Zemahşerî'ye göre mülk tamamen Allah'ın olup, mükâfat verme ve cezalandırma yetkisi sadece O'na aittir. Allah tarafından va'd edilen mükâfat gibi ceza da gerçektir. Allah, diriltme ve öldürmeye kadir olanın sadece kendisi olduğunu bildirmiştir. Bu bildirimle müminin, Allah'ın hesap ve cezasıyla yüzleşeceğinin farkında olarak daima korku ile ümit arasında bulunmasının, kendini aldatanlara kanmamasının hedeflendiği söylenebilir.⁷⁸ Mümin ibadet halinde iken nasıl davranıyorsa o halini ibadet dışında da sürdürür ve ayetler kendisine hatırlatıldığında büyüklük taslamaktan kaçınarak derhal secdeye kapanır. Rabbini hamd ile tenzih eder, korku ve ümitle Rabbine dua eder.⁷⁹

⁷³ Yûsuf 12/96.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/556.

⁷⁵ Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 86.

⁷⁶ Tâhâ 20/10. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/701.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/850. Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın önünde birçok seçenek olduğunu, gideceği yolu bilmediği ya da ateşin başında kendisine rehberlik edecek bir kılavuz bulma umudu taşıdığını nakleder. Bir diğer ihtimal ise Hz. Mûsâ gitmesi gereken yolu şaşırıp döndükten sonra bu cümleyi söylemiştir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/271.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/482.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/904, 933.

Zemahşerî, Rabbi tarafından razı olunmuş ve amelleri kabul edilmiş olarak karşılanmayı umut edenlerin, sâlih amel işlemesi gerektiğini belirtir. Bu fikriyle onun, kulluğa şirk karıştırılmasını engellemeye ve amelin sadece Allah rızası için yapılmasını sağlamaya⁸⁰ çalıştığı söylenebilir. Allah'a ortak koşanlar İslam'a dönüş yaparak sâlih amel işlediğinde Allah indinde kurtuluşa erenlerden olacakları noktasında umutlu olmalıdır. Zira Arapçada Asâ / عَسَى fiili konum olarak üst olanlar tarafından kullanıldığında “kesinlik” ifade etmektedir.⁸¹

Zemahşerî umut dolu olarak felaha ulaşmanın bir diğer şartının Allah'tan sakınmak yani O'na gereği gibi kulluk etmek olduğunu ifade eder ve görüşünü Âl-i İmrân 130. ayetle destekler. Zikri geçen ayette Allah, iman edenlerin kâfirler için hazırlanan cehennem ateşine girmeme konusunda ümitli olabilmeleri için Allah'ın yasaklarından kaçınmaları; rahmetine kavuşmaları için ise kendisine ve Resulüne itaat etmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Zemahşerî'ye göre bu tarz ayetler insanları Allah karşısında başıboşluktan ve boş umut ve kuruntulara kapılmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu durum takva yolunun ince, Allah rızasını elde etmenin zor, O'nun rahmet ve mükâfatına erişmenin ise önemli bir kazanım olduğunu göstermektedir.⁸² Bu kazanım ise insanın yanlışlarının üzerinin örtülmesi, Allah'ın merhamet halkasına eklenerek bağışlanma sofrasına davet edilmesidir.⁸³

Zemahşerî, İbn Abbâs'ın (ö. 68/688) katilin tövbesinin kabulünün söz konusu olmadığına dair beyanını işittikleri halde müminin katilinin tövbesiz affedileceğini savunanların boş ümide kapıldıklarını dile getirir. Ona göre bu kimselerin temel özellikleri hevâ-heveslerine uymaları, gerçekleşmesi imkânsız hayallere kapılmalarıdır. Zemahşerî, onların kalpleri üzerinde Kur'an'ı iyice düşünmelerine engel olan kilitler bulunduğunu belirtir.⁸⁴ O, yanlışlıkla adam öldürme konusunda Allah'ın tövbeye yer vermesinin gerekçesinin katilin tövbesiz affedilebileceğine ilişkin umutları yok etmek olduğunu ifade eder.⁸⁵ Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığına dair ayetler⁸⁶ olmakla birlikte Zemahşerî ve Mu'tezîlilere göre müminleri öldürenlerin ebedi cehennemde kalacağına dair Allah'ın da vâdî bulunmaktadır.⁸⁷ İlgili ayet de bu görüşü destekler mahiyettedir.

3.3. Zemahşerî'ye Göre Umutsuzluk ve Mümin

İnsan, dünya hayatında ümitlerinin kırılması korkusu ya da başarılı olacağı umuduyla doludur. Diğer insanlarda olduğu gibi müminde de korku ve umut bir arada bulunur.⁸⁸

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/671.

⁸¹ el-Kasas 38/67. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/889. لعلى ve عَسَى Arapçada şüphe bildiren harf olmakla birlikte Allah açısından zorunluk ve kesinlik bildirir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/190.

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/189.

⁸³ Şaban Ali Düzgün, *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*, (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 19.

⁸⁴ Bk. Muhammed 47/24.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/250-252.

⁸⁶ Bk. en-Nisâ 4/130; el-A'râf 7/156; ez-Zümer 39/53.

⁸⁷ en-Nisâ 4/93.

⁸⁸ Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 1/305.

Umudunu yitiren kişinin yaşamı olgusal olarak sona ermiş demektir. Zira umut, insanın fitratında ve yaşamın doğasında var olan bir ögedir.⁸⁹

Zemahşerî'ye göre müminler, zaman zaman dinleri konusunda umut kırıklığına kapılabilirler. O, müminlerin Allah'a olan umutlarının bir süreliğine kırıldığını Âl-i İmrân 139. ayetten hareketle örneklendirir. Zira onlar zikri geçen ayette ifade edildiği üzere Allah'ın yardımına mutlaka mazhar olacaklarını düşünürken, isteklerinin karşılanması geciktiğinde kendilerine yalan söylediğini düşünmüş ve Allah'a olan umutları bir süreliğine kesintiye uğramıştır.⁹⁰

Müminler, çoğu kez kâfirlerin yalanlamalarına ve düşmanlıklarına maruz kalmışlardır. Böylesi durumlarda Allah'ın beklenen yardımı geciktiğinde müminlerdeki ümitsizlik hissi artmıştır. İbn Abbâs'tan, ashabın da insan olduğu, güçsüz düşüp yenildiklerinde kendilerine verilen zafer sözünden döndüğü vehmine kapılmalarının normal olduğu, bu konuda Bakara 214. ayeti okuduğu rivayet edilmiştir. Zemahşerî, İbn Abbâs'tan nakledilen bu rivayetin sahih olduğunun kabul edilmesi durumunda onun "zannetmişler" ifadesi ile, insanlık gereği olan vesveseye benzer düşüncelere kapılma, nefsin aldatmalarına mâruz kalma manasını kastetmiş olabileceğini zikreder. O, zann ile 'muhtemel iki seçenekten birini diğerine tercih etme' anlamının kastedilmesi durumunda ihtimallerden biri olan "Allah'ın verdiği sözden cayacağı" düşüncesine kapılmanın sıradan Müslüman için dahi caiz olmayacağını zikreder. Zemahşerî, Allah'ın verdiği sözden caymaktan münezzeh olduğunu bilen peygamberlerin ise böyle bir duyguya kapılmalarını imkânsız görür. Kendilerine elçi gönderilenler, elçilere yalan söylediğini zannetmişler ya da elçiler tarafından aldatıldıklarını düşünmüşlerdir.⁹¹

Zemahşerî'ye göre müminleri ümitsizliğe sevk eden hususlardan biri de kendilerinin azınlıkta olup düşmanlarının sayıca fazla ve güçlü olmasıdır. Durum ne olursa olsun müminlerin, inkârcıların söylediklerine aldanıp gevşeklğe düşerek Allah'a olan güvenlerini terk etmeleri uygun olmasa gerektir. Zira şüpheli ve dalalette olan inkârcılardan bu tür davranışların sadır olması beklenen bir durumdur.⁹² Allah ise müminlerin velisi olup onların işlerini üzerine almıştır.⁹³ Ayrıca O, "Allah size yetmez mi?" buyurarak meleklerle müminlere yardım edeceğini bildirmiştir. Bu bildirimlerin amacı müminlerin ümitsizliğe düşmelerine mâni olmaktır.⁹⁴ Müminler için Allah'tan yana ümitli olmanın şartı Allah'a olan kulluğu tam manasıyla yerine getirmektir. Zemahşerî amelsiz cennet umanların utanmasının az olduğu, Allah'a itaat hususunda cimrilik eden birine Allah'ın rahmetiyle cömertlik etmeyeceği kanaatindedir. Zemahşerî, Şehr b. Havşeb'in (ö. 112/730) kulluk etmeden cennet istemenin günah; sebeplere sarılmadan şefâat ummanın

⁸⁹ Erich Fromm, *Umut Devrimi*, 27.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/559.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/559. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/298-299.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/921.

⁹³ el-Bakara 2/257

⁹⁴ Bk. Âl-i İmrân 3/122, 124. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/186-187.

aldanış, isyan edilen Allah'tan rahmet ummanın cehalet olduğu yönündeki görüşünü nakleder.⁹⁵ Zemahşerî'nin bu konudaki görüşü Mu'tezile'nin "Allah kendisi için zorunlu/vacip olanı yapmaktan geri durmaz"⁹⁶ şeklindeki aslah prensibine dayanmaktadır. Aynı Zemahşerî, Divân adlı eserinde yazdığı şiirinde ise idama mahkûm edilen birinin hayatta kalma umuduna benzer bir tarzda ahirette Hz. Peygamber tarafından yardım edilmeyi umduğunu aktarmaktadır.⁹⁷

Zemahşerî'ye göre müminlerin Allah'tan umut kesmemelerinin bir diğer gerekçesi de yeryüzünde daha önce yaşayanların kendilerinden güçlü olmalarına karşın inkârları sebebiyle başlarına gelenlerdir. Çok güçlü olmaları onları şımartmış, onlara diyar diyar gezme imkânı vermiştir. Mekkeliler de yolculukları sırasında geçmiş kuşakların yaşadıkları memleketleri dolaşmışlardır. Önceki inkârcılar Allah'tan başka sığınak bulup kurtulamadıkları gibi müşrik Mekkelilerin de kendileri için böyle bir şeyi umut etmeleri abestir.⁹⁸ Zemahşerî'ye göre her kavimde yapılan uyarıyı dikkate alarak doğru yolu bulan insanlar olmuştur. Ancak kimileri imanla müşerref olup Müslüman olarak yaşamını sürdürürken, öldükten sonra diriltilmeyi kabul etmekle birlikte sâlih amel konusunda ihmalkâr davranırlar. Böyle kimseler, sakınmaları ve müttakî Müslümanlar arasına katılmaları umuduyla elçiler tarafından uyarılırlar.⁹⁹

Sonuç olarak umutlu olanları üç kategoride değerlendirmek mümkündür. Birincisi, iyilik yapmada samimi olanlardır. Bunlar amellerini yalnız Allah rızası için yapar ve karşılığını yalnızca O'ndan beklerler. Ancak amellerinin kabul edilmeme ihtimali sebebiyle korkuya kapılırlar. İkincisi günah işleyip sonra tövbe edenlerdir. Allah'ın yaptığı tövbeyi kabul edeceğini ve bağışlanacağını umarken aynı zamanda bağışlanmama ihtimalinden dolayı korkanlardır. Zikredilen iki umut türünün kabul edilebilir olduğu söylenebilir. Üçüncüsü ise günaha dalmış olup tövbe etmeyenlerdir. Bununla birlikte bu kimseler yine de affedileceklerini umarlar.¹⁰⁰ Bu grup insanların hiçbir eylem yapmadığı halde temennide bulunan tembel insan tipi olduğu ifade edilebilir. Zira umutlu insan hedefe ulaşmak için çok çalışıp Allah'a güvenirken, temenni sahibi kendini yormak istemeyen ancak bir şeyler olacağını umut eden tembel insandır. İnananlar, umduklarından ziyade yaptıklarının karşılığının kendilerine sunulacağını farkında olan kimselerdir. Tembel insanlar ise korku

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/190.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 3. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 301.

⁹⁷ Zemahşerî, *Divânü Cârullâh ez-Zemahşerî*, şerh: Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Dâru Sâdir, 2006), 471-476. Ayrıca bk. Halil Öztürk, *Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 296-300.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/431; 3-4/1182.

⁹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Mağâmât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 21; Said Zihni, *Tercüme-i Aşvâku'z-zehab fi'l-mevâ'iz ve'l-ğuḫab*, (Byy.: Yy., 1290 h.), 14, 31. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/327. Mâtürîdî'ye göre uyarının fayda vereceği tek grup, inananlardır. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/90.

¹⁰⁰ Said Zihni, *Tercüme-i Aşvâku'z-zehab*, 61. Krş. Abdullah Hâris b. Esedi'l-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfi, 1991), 51-52; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001), 458.

kültürünün evladı olup başlarına felaket gelme ihtimalini sürekli göz önünde bulundurarak hiçbir şey yapmayan şahıslardır.¹⁰¹

4. Zemaşerî'ye Göre Umud ve İnkârcı

Hayattaki en temel ihtiyaçlardan olan umud, olumlu olduğu kadar olumsuz etkiye de sahiptir. Zira kişiyi zarara uğratabilecek hususlar da desteğini umuttan elde eder. Umudun bu türü aldatici olarak nitelendirilebilir. Aldatici olan umud, umud-olmayan¹⁰² şeklinde de tanımlanır. Zemaşerî'ye göre inkârcılar aldatici umuda kapılarak Allah ile karşılaşmayı umud etmedikleri gibi O'nun karşısına kötü şeylerle çıkmaktan korkmamaktadırlar. Onların bir diğer özellikleri kendileri değişme deneyimi yaşamadıkları halde müminlerin dinlerinden dönmek suretiyle değişebileceğine inanmalarıdır. Ayrıca inkârcılar, müminlere verileceği bildirilen sevaptan ve onların vaat edilen kurtuluşa ereceklerinden de umutlu değillerdir.¹⁰³

İnkârcıların müminler hakkındaki olumsuz beklentileri, onların umutları kadar korkularıyla da yakından ilintilidir.¹⁰⁴ Korkuyu dehşet verici hale getiren husus ise olumsuz şeyler olacağına dair beklentinin yokluğudur. Zaten diğer duyguları da aktif hale getiren beklentidir. Korkunun endişe ile sınırlı kalıp yoğun bir beklentiyle desteklenmesi umutsuzluğu meydana getirecektir. Umutsuzluk formunda ortaya çıkan endişe ise hiç¹⁰⁵ ile bağlantılanır.¹⁰⁶ Bu tarz bir beklentiye inkârcıların müminler hakkındaki düşüncelerinde rastlanmaktadır. Zemaşerî'ye göre inkârcılar baştan beri mümin olanlardan ziyade sonradan Müslüman olanların dinden dönmelerini umud etmişlerdir. Bunun yanında sonradan Müslüman olan Yahudilerin durumundan da oldukça rahatsızdırlar. Bu doğrultuda onlar, kendilerine tabii iken sonradan Müslüman olan kimselere karşı göstermelik inanış sergilemişlerdir.¹⁰⁷ Zemaşerî'ye göre inkârcılar müminlerin dinlerinden dönmeleri hususunda umutlarını yitirmişlerdir. Ümitlerini kestikleri husus, İslam dinini gönüllerden yok etmek ve yaptıkları haramları eskiden olduğu gibi müminlerin de helâl saymalarını sağlamaktır. Son dine üstün gelmek onların ümit kestikleri bir diğer husustur. Bu konuda da Allah onların umutlarını boşa çıkarmıştır. Çünkü Allah, hak dini sahte dinlerden üstün kılacağına dair sözünü gerçekleştirmişdir.¹⁰⁸

¹⁰¹ Düzgün, *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*, 42.

¹⁰² Bloch, *Umud İlkesi*, 1/114.

¹⁰³ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1133.

¹⁰⁴ Bk. Âl-i İmrân 72-73.

¹⁰⁵ Ölümün hiçlik olduğunu kabul edenleri bu duygularından koruyacak yegâne husus Yüce bir Varlığın olduğuna dair beslenilecek olan umuttur. Ölüm gerçeği bir bakıma umudun varlığının köklü şekilde sorgulanmasıdır. Zira ölümün bir hakikat olması insanı ölüm sonrasında hayatın var olabileceğine dair araştırmaya sevk edecek ve kişinin kendi ile yüzleşmesini sağlayacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lokman Çilingir, *Umud Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 109.

¹⁰⁶ Bloch, *Umud İlkesi*, 1/145.

¹⁰⁷ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/170.

¹⁰⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/276-277. Ayrıca bk. İsmail Pırlanta, "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyân Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 75-102.

4.1. Zemahşerî'ye Göre Darlık ve Bolluk Zamanlarında Umud

İnsanın fitratında yer alan korku ve umud duygusu bekleyişi içinde barındırmakla birlikte geçmişle şimdiyi birleştirerek geleceğin tecrübe edilmesinde etkilidir. Umudu korkudan farklı kılan husus, içerisinde umutsuzluğu taşıyan bir bekleyiş olmaktan ziyade başkalarıyla iletişim halinde olmayı gerektiren aktif bir bekleyiştir. Aktif olan umud duygusunun çözülmesi durumunda kaygı, korku, umutsuzluk gibi durumlar kendini gösterecektir.¹⁰⁹ Bilinemeze yönelik olan korkuyu umuda dönüştüren şey ise Allah'ın vaadidir.¹¹⁰

Allah kendilerine her tür nimeti vermesine karşın kimi insanlar, Allah'ın vaadini unutarak O'ndan yüz çevirmekte ve kendi başına var olmuşlar gibi davranmaktadırlar. Bir varlıktan yüz çevirmenin iki şekilde anlaşılabilceğini ifade eden Zemahşerî bu hususları şöyle açıklar: Birincisi bir şeyden yüz çevirmek kişinin yüzünü ondan başka yöne döndürmesidir. İkincisi ise yüz çevirmek yan dönmek anlamında olup kişinin kibirlenerek omzunu çevirip arkasını dönmesidir. Bu tür davranış sergileyen kimsenin başına bir musibet isabet ettiğinde korkarak karamsarlığa düşer ve Allah'tan yana umudunu keser.¹¹¹ Sıkıntılı anlarda Allah dışında yalvarılanların tamamı zihinden kaybolur. Zira böyle zamanlarda hatırlanan sadece Allah'tır. Başka bir açıdan insanlar O'ndan başkasının rahmetini ümit etmez ve insana yardım etmeye kudretinin yeteceğini akıllarına dahi getirmez.¹¹²

Umutsuz kişilerin temel özelliklerinin, kadercisi gibi kendilerini zorunluluğun kucağına bırakmak, etrafları olasılıklarla çevrili olduğu halde herhangi birisini gerçekleştirme uğrunda adım atma cesareti gösterememek olduğu ifade edilebilir.¹¹³ Bu bağlamda Zemahşerî'ye göre inkârcı, Allah'ın kendisine tattırdığı nimetler sebebiyle diğer insanlara karşı büyüklük taslar. Bu şımarıklık ve kibir onu şükürden alıkoyar.¹¹⁴ İnkârcı insana rahmet, güven ve bolluk verilip ardından işlediklerinden dolayı bu verilenler kendisinden geri alındığında, bu nimetleri bir daha asla elde edemeyeceği konusunda ümitsizliğe bürünür. Zira inkârcı insan sabırdan yoksun olup, Allah'ın lütfunun bol ve genişliğinden umudunu yitirir ve önceden sahip olduğu nimetlere karşı büyük bir nankörlük içine girer. Zemahşerî'ye göre bol bol verenin de kısıanın da Allah olduğu bu tür insanlar tarafından iyi bilinmekle birlikte onların hangi gerekçe ile Allah'ın rahmetinden umud kestikleri sorgulanması gereken bir durumdur.¹¹⁵

¹⁰⁹ Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, 79-80, 205.

¹¹⁰ Borgna, *Bekleyiş ve Umud*, 76, 117, 130.

¹¹¹ Yûsuf 12/87. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/554, 645. Ayrıca bk. Mehmet Altuntaş, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İmtihan Gerçeği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 143-148.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/640.

¹¹³ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 49.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/497; Zemahşerî, *Maqâmât*, 30, 46; Said Zihni, *Tercüme-i Aţvâku'z-zehab*, 30.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/917.

Zemahşerî kendilerinden nimetin/rahmetin alınması, sonrasında geri verilmesi ve ardından bu nimetin faydadan çok zarar getirmesi karşısında inkârcıların tavırlarını ise şöyle açıklar: Birinci durumda inkârcılar Allah'ın rahmetinden umut keserek başlarını korkuyla öne eğmişlerdir; ikinci durumda verilen nimetten dolayı şımarmışlardır, üçüncü durumda Allah'ın nimetine nankörlük etmişlerdir. Onların bu davranışları yergiye konu olan sıfatlardır. Zira Allah'a ve lütfuna tevekkül etmeleri, Allah'ın verdiği bela karşısında ümitsizliğe düşmemeleri gerekirken onlar inkârı tercih etmişlerdir.¹¹⁶ Böylelikle inkârcılar, dine daveti duymayan ölümlere ve sağırlara benzetilmiştir.¹¹⁷ Zira onlar bu sıfatı Hz. Peygamber'e tâbi olmayı terk etmeleri, ona olan eziyet ve düşmanlıkları nedeniyle kazanmışlardır. Onların bu tavırları karşısında elçiye ve müminlere Allah'a güvenip dayanmaları emredilmiştir. Dine tâbi olmalarından umut kesilenler karşısında üstün gelmek için aleyhlerinde beddua etmekten başka bir yol kalmamıştır. Ayrıca onlar sağlıklı duylara sahip olmalarına rağmen, işittikleri hakikatlerden faydalanmayıp yüz çevirdiklerinden kulakları konuşulan sözü idrak edemeyen ölümlere benzetilmiştir.¹¹⁸

Sonuç olarak Zemahşerî'ye göre inkârcılar kendilerine verilen öğütleri göz ardı edip bunlardan gereken dersi almayınca söylenen sözlerin bir faydası olmayıp kendilerini yanıştan alkoyamamaktadır. Buna rağmen Allah sağlık, bolluk ve nimet kapılarını açmakta, darlık ve bolluk krizleri arasında onları rahatlatmaktadır. Sonuçta kendilerine verilen tüm nimetlerle azınca, herhangi bir minnettarlık göstermedikleri gibi tövbeden uzak durup, şımarıklığın üzerine olumlu herhangi bir şey eklemeyince, ansızın yakanmışlardır.¹¹⁹

4.2. Zemahşerî'ye Göre İnkârcıların Boş Umudu/Beklentisi

Zemahşerî'ye göre hastalıklı bir kalbe sahip olan inkârcıları Müslümanlara karşı umutlu, kalplerini kuvvetli ve morallerini canlı diri tutan husus İslâm'ın gönülleri fetheden güzelliğinin kısa bir süre etkisini kaybedeceği temennisidir. Ancak Allah hak dini üstün kılınca, karamsarlık onları kaplamış ve korkuya kapılmışlardır.

Zemahşerî'ye göre inkârcıların kalplerini diri tutan bir diğer husus, savaş yapmadaki cesaretleridir. Ancak inananların güç ve kararlılıkları, meleklerin ilâhî yardımla gelmeleri inkârcıların kalplerine korku salmış, kuvvetleri ortadan kaybolmuştur. İnkârcıların ümitsizliklerinin artmasını Zemahşerî şöyle açıklar: Allah, Hz. Peygamber'e her vahiy indirdiğinde inkârcıların kâfirlikleri artarak devam etmiştir. Fiilin sebebine isnat edilmesinde olduğu gibi sanki onların artırdıkları bu inkâr küfrü, Allah tarafından artırılmış gibi ifade edilmiştir.¹²⁰ Sonuçta hâkimiyet alanları daralan inkârcıların inananlara yönelik

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/910.

¹¹⁷ Bk. en-Neml 27/80.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/867. Krş. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/135.

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/327. Zulmederek sonsuz karanlığa gömülen inkârcılar, Allah'ın verdiği mirasın değerini bilmeyenler olarak tanımlanmaktadır. Düzgün, *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*, 41.

¹²⁰ Bk. et-Tevbe 9/125.

haset, kin ve nefretleri artmış; üstün geleceklerine dair önceden besledikleri umut giderek zayıflamıştır.¹²¹

Zemahşerî, inkârcıların temel hedeflerinin dinleri konusunda müminlerin ümitlerini kırmak olduğunu belirtir. O, inkârcıların müminlere olan öfkelerini gösterme şeklinin ise ellerini ağızlarına götürmek olduğunu ifade eder. Zemahşerî inkârcıların ellerini ağızlarına götürmelerinin farklı şekillerde yorumlanabileceğini zikreder: Birincisi tıpkı “*Size karşı olan hınçlarından parmaklarını dişliyorlar*”¹²² ayetinde olduğu gibi inkârcıların peygamberlerin getirmiş olduğu vahiy karşısında öfkelenmeleridir. İkincisi, gülme dürtüsü galip gelen kimsenin gülmek için eliyle ağzını kapatmasıdır. Üçüncüsü elleriyle ağızlarına işaret etmelerinin manası daha önce söyledikleri “Sizin gönderilmiş olduğunuz şeyi inkâr ettik” sözleridir. Dördüncüsü, bu hareketle elçilere ‘Çenenizi kapatın, susun!’ demiş olmaktadır. Beşincisi peygamberlerin susmasını istemektir. Altıncısı ellerini elçilerin ağızlarına kapatarak onları susturmaktır. Yedincisi peygamberlerin kendilerine ettikleri nasihatleri reddetmek; böylece nimetlerin en büyüğünü geri çevirmektir. Onlar bu hareketleriyle hakikatleri kabul etmeyip yalanlamakta ve peygamberlerin ağzına geri tepmiş oldukları zannına kapılmaktadırlar.¹²³

Kötülüklerle batmış kimselerin iman edeceğine dair ümit beslenmemesi gerektiğinin Allah tarafından ifade edildiğini dile getiren Zemahşerî¹²⁴ bu tür insanların buldukları halden alikonulmaması onlara nasihatte bulunmanın bırakılması gerektiğini dile getirir. Ona göre bu kimseler hüsrana ehli olup, an itibarıyla kendilerine nasihat verilmesinin bir faydası olmayacaktır. Onları bu davranışlardan ancak uyarıldıkları akıbeti müşahade etmek vazgeçirebilir.¹²⁵ Bu sebeple Allah, Hz. Peygamber’e onları kendi hallerine bırakmasını emretmiş, akıbette pişmanlıklarını artıracak şeyleri onlara emretmemesini söylemiştir.¹²⁶

Zemahşerî’ye göre inkârcı ya da inatçı kimselere öğüt vermek en zor işlerdendir. Zira bu uğurda birçok sıkıntılara katlanmak söz konusudur. Bununla birlikte o, bu tür insanlara öğüt vermekten geri durmayan insanların da bulunduğunu belirtir. Toplumda insanların öğüdü dinleyeceğinden ümidi kesmiş olanlar, öğüt vermekten umut kesmemiş olanlara, artık öğüdü yarar sağlamayacağını bildikleri için Allah’ın şiddetli bir azapla cezalandıracağı kavme nasihat etmemeleri konusunda uyarıda bulunmaktadırlar. İkinci gruptakiler ise öğüt verilmesine devam edilmesi gerektiğini belki inkârcılar bir tür sakınma davranışı gösterirler diye emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker emrini yerine getirme konusunda kusurlu olmamak için savunmaktadırlar. Zemahşerî’ye göre başkasının kötülük

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/29.

¹²² Âl-i İmrân 3/119. Ayrıca bk. el-Bakara 2/14,76.

¹²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/576.

¹²⁴ Bk. el-Hicr 15/2.

¹²⁵ İnkârcılar da mü’minler gibi ölüm, açlık gibi sıkıntılarla imtihan edilmektedir. Ancak onların kalbinde bir yumuşama ve boyun eğme görülmez. Zemahşerî, inkârcıların aklını başına getirecek olanın cehennem azabı olduğunu zikreder. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/774. İlgili ayetler için bk. er-Rûm 30/12; ez-Zuhruf 43/75.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/589.

yapmasına mâni olmaya gayret eden kimseden, bu gayretinin herhangi bir tesirinin olmayacağını farkına varıldığında, artık onu kötülükten engellemeye çalışmak bir görev olmaktan çıkar. O, ikinci gruptakileri kötülük yapanlara öğüt vermeye devam ettiren hususları onların diğerleri gibi tam bir ümitsizliğe düşmemeleri, diğerlerinin aldığı haberleri almamış olmaları ya da işlerinde aşırı derecede gayretli olmaları¹²⁷ şeklinde sıralar.

Zemahşerî'ye göre insanın her şartta gücünün son noktasına kadar umut ve istekli olması, çalışmasının meyvesini alacağını düşünmesi gerekmektedir. Zira Allah, Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn'u iman etmeyeceği mutlak olduğu halde Firavun'a göndermiştir. İki elçinin ona gönderilmelerinin faydası, Firavun'a karşı mazeretlerin tüketilmesidir. Nitekim Allah Teâlâ, "Biz onları bundan önce helâk etseydik, o zaman mutlaka 'Ya Rabbil Bize bir elçi gönderseydin de rezil olmadan önce Senin ayetlerine uysaydık' diyeceklerdi"¹²⁸ buyurmuştur.¹²⁹

Umutsuzluk, kişinin kendisi ile kurduğu yanlış ilişkinin bir sonucudur. Umutsuzluktan kurtulmanın yolu "benlik"ten sıyrılmaktır.¹³⁰ Bir inkârcı olan Firavun benliğinden sıyrılmayı Allah ile iletişime geçme işini kendisinden ümidin kesildiği ana bırakmıştır. Zemahşerî'ye göre böyle bir anda "iman ettim" demenin bir geçerliliği yoktur. Firavun "iman ettim" sözünü yaşamaya dair ümidini kaybedip ölüm korkusuyla ya da canı kendi elinde değilken söylemiştir.¹³¹ Firavun'un "iman ettim" diyeceği bir anda Cebrail'in denizden bir miktar balçıkla Firavun'un ağzını kapattığının iddia edilmesini Zemahşerî, Allah'a ve meleklerine iftira edenler tarafından uydurulduğunu ve bu iddiada iki cehaletin bulunduğunu şöyle izah eder: Birincisi, dilsiz bir insanın imanı makbul olduğu gibi kalple edilen iman da sahihtir. Dolayısıyla, deniz balçığıyla ağzın kapatılması imana mâni değildir. İkincisi, küfre rıza göstermek küfür olduğundan kâfirin iman etmesini istemeyip kâfir olarak kalmasını arzu etmek de küfürdür.¹³²

Zemahşerî'ye göre, Allah'ı kabul etmeyen inkârcıların kıyamet saatinde Allah'ın rahmetinden yana umutları olmayacaktır.¹³³ Ona göre hayatta iyiler istikamet üzere yaşarken, kötüler günahlara batmış durumdadırlar. Kötüler ile iyiler dünyada iman bakımından eşit olmadıkları gibi ölümlerinde de eşit olmayacaklardır. Zira ölüm sonrasında iyiler rahmetle müjdelenirken; kötüler Allah'ın rahmetinden ümitsiz bir halde kendileri için hazırlanan sıkıntılı durumlarla karşılaşacaklardır. Bir başka yoruma göre ise iyilerle kötüler hayatta iken eşit olup öldükten sonra eşit olamayacaklardır. Çünkü kötüler ile iyiler

¹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/394-395.

¹²⁸ Tâhâ 20/134. Ayrıca bk. el-Kasas 28/47.

¹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/706.

¹³⁰ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 24-26.

¹³¹ Yûnus, 10/90-91. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/490. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/80-81.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/490.

¹³³ el-Ankebût 29/23. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/901.

hayatta iken çabalarının karşılığını elde etme konusunda eşit olup durumları yalnızca ölümden sonra farklılaşacaktır.¹³⁴

Zemahşerî'ye göre, yüreği katılmış inkârcılar için ahirette de ümitsizlik kesinleşmiştir.¹³⁵ “*O halde bir çıkış yolu yok mu?*”¹³⁶ ayetinde belirtildiği üzere inkârcılar için cehennemden çıkmalarını sağlayacak herhangi bir çıkış yolu yoktur. Ayette ifade edilen ümitsizlik, karamsarlığın kendilerini kuşattığı kimselerin konuşmasıdır. Bu kimseler şaşkınlık sebebiyle sırf özür beyan etmek için bu şekilde konuşmaktadır. Bundan dolayı onlara verilen cevap da “İşte bu” denilerek benzer tarzda gelmiştir. İçinde bulunulan durumun ve kurtuluşa götürecek bir yolun bulunmamasının sebebi Allah'ın birliğinin inkâr edilmesi, O'na ortak koşulmasıdır.¹³⁷ İnkârcılar kendilerine uyanlara ‘şayet Allah kurtuluş yolunu bize gösterseydi biz de sizi kurtarırdık’ dediklerinde, kendilerine tabi olanların kurtuluş umutlarını yok etmişler; onlar da buna karşılık “sabretsek de sızlansak da bizim için kurtulacak ve sığınacak bir yer yoktur” demişlerdir. Zikri geçen sözün güçsüz görülenler ile büyüklük taslayanların beraber söyledikleri bir söz olması da mümkündür.¹³⁸

Zemahşerî inkârcıların cehennemde yok olmayı isteyeceklerini belirtir. Zira umudu tümüyle tükenmiş kişi var olmaktan bir fayda görmez. Bundan dolayı meleğe “*Rabbin işimizi bitirsin artık*”¹³⁹ diye yazarırlar. Zemahşerî, “Allah, inkârcıları ümitsizlikle niteledikten sonra niçin ‘Ey Mâlik! diye bağırsınlar’ dedi?” itirazına şu şekilde cevap verir: Ahiret ahvali sonsuz bir zaman olup inkârcıların durumları değişiklik arz eder. Bazen ümitsizliğe bürünüp kurtulmalarının mümkün olmadığını bildiklerinden sessiz kalırlar; kimi zaman da içinde buldukları can yakıcı azap nedeniyle feryat ederler. Ayetteki “*mâkisûn/kalacaksınız*” ifadesi “*lâbisûne/bekleyeceksiniz*” manasında olup inkârcılarla alay etme söz konusudur.¹⁴⁰ İmkanlardan mahrum kalan insan değer bakımından hiçe dönecektir.¹⁴¹ Hiçliğin hâkim olduğu yerde ise umudun varlığından söz etmek mümkün olmasa gerektir.

Hakkında istiğfarda bulunulması yasaklanan kâfir için istiğfarda bulunulabilir mi? Şayet caiz değil ise Hz. İbrâhim bunu nasıl bilememiştir de inkârcı babası için istiğfarda bulunacağına dair bir vaatte bulunmuştur? Zemahşerî bu soruya şöyle cevap verir: Hz. İbrâhim'in kâfirin iman etmesi umut edildiği sürece onun için Allah'tan istiğfarda bulunmanın câiz olduğunu zannetmesi olasıdır. Kâfir için istiğfarda bulunmayı yasaklayacak olan ise yalnızca vahiydir. Allah'ın kâfiri bağışlamasında akla aykırı bir durum

¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1134.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/171-172.

¹³⁶ el-Mü'min 40/11. Ayrıca bk. el-Bakara 2/28; es-Sâffât 37/58-59; ed-Duhân 44/56; el-Mülk 67/2.

¹³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1068.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/578-579.

¹³⁹ ez-Zuhruf 43/77.

¹⁴⁰ Bk. Tirmizî, “Sıfat-u Cehennem”, 5. İbn Abbas'ın da “İnkârcılara ancak kırk veya bin yıl sonra cevap verilecektir” dediği nakledilmiştir. Ali b. Ebî Talhâ, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 524; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4/1121.

¹⁴¹ Ali Şeriatî, *İnsan* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2012), 265.

söz konusu değildir. Hz. Peygamber de amcası için “Bana yasaklanmadıkça senin için istiğfarda bulunacağım”¹⁴² demiştir. Zemahşerî başlangıçta müşrik atalar için istiğfarda bulunulabileceği konusunda Hz. Ali ve Hasan-ı Basrî’den gelen nakilleri eserinde zikretmiştir. Bununla birlikte o, şirk üzere ölüp cehennemlik oldukları kesinleşenlere Allah’ın hükmü gereği, peygamberin istiğfarda bulunamayacağını savunmuştur.¹⁴³

Sonuç

Umut, henüz gerçekleşmemiş olmakla birlikte gerçekleşme olasılığı olan bir beklentidir. Hayal edilen şeyler gerçekleşmeme olasılığı barındırdığından elem ve korkuya neden olurlar. Halbuki umudun olduğu yerde korkuya, korkunun bulunduğu yerde umuda yer yoktur. Kur’an’da da bu iki duygunun farklı şeyler olduğu açıklanmış ve umut recâ ile karşılık bulmuştur.

Zemahşerî umudun, insanı diğer varlıklardan ayıran bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. Ona göre umudun bileşenleri içerisinde bilinç, özgür irade ve seçim yer alır. Zikri geçen özellikleri yerli yerinde kullanan birey, çevresindeki insanların umutlu olmalarına katkıda bulunmak durumundadır. Bu anlamda elçiler, vahiy aracılığıyla Allah’la iletişim kurarak bağlanmayı gerçekleştiren, toplumun inşa sürecine katılan, insanların umutlu olmaları konusunda rehberlik eden kimselerdir. Geçici umut ile varoluşu etkileyen umut birbirinden farklıdır. Zemahşerî’ye göre inkârcıyı hayal kırıklığına uğratan da bu geçici umutlardır. Gerçek umut ise risk almayı beraberinde barındırır. Bu umut türünün ne anlam ifade ettiğinin farkında olan mümin, önüne çıkan ihtimaller arasında bir tercihte bulunduktan sonra umutlarının boşa çıkmayacağından emindir.

Zemahşerî, tenzih anlayışı çerçevesinde umut edilebilecek tek varlığın Allah olduğunu belirtir. Zira Allah verdiği sözden dönmekten münezzehdir. Ona göre elçilerin dünyada umutsuzluğa kapılmaları uygun değildir. Şayet elçiler kavimlerinin inkârcı bireyleri hakkında beddua bulunmuşsa durum kendilerini aştığındandır.

Allah samimiyetle kendisine iman edenleri cennetiyle müjdelemiş ve bu vaadinden dönmeyeceğini birçok ayette haber vermiştir. Ancak fiilleri eksik olan müminler bu konuda umutla korku arasında bir duyguya sahiptir. Zemahşerî’ye göre, iyilik yapmada samimi olan amellerini yalnız Allah rızası için yapar, karşılığını da sadece O’ndan bekler. Günah sonrasında tövbe edenler ise tövbelerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ümit ile korku arasındadırlar. Büyük günaha dalmakla birlikte tövbe etmeyenin umudu ise affedilmektir. Bu tür umut temenniden ibaret olup ahirette boşa çıkacaktır.

Zemahşerî’nin büyük günah işleyenlerin özellikle kasten bir mümini öldürenin tövbesinin kabul olmayacağı noktasındaki görüşünün Allah’ın rahmetinin her şeyi kuşattığına dair ayetlere aykırı olduğu söylenebilir. Ancak başka bir açıdan Zemahşerî’nin büyük günah işleyenlerin tövbesinin kabul olmayacağı görüşü Mu’tezile’nin amel iman

¹⁴² Ebû Abdîrrahmân b. Şuayb, en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Cenâiz”, 102.

¹⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-2/464-465.

ilişkisiyle bağlantılı bir görüş olup tövbeye teşvik etme açısından olumlu da bulunabilir. Müellif ait olduğu mezhebin usul ve metodolojisi açısından meseleye yaklaşmakta ve bir bütünlük içinde bunu savunmaktadır. İnanan kimseyi inkârcı gibi görmemektedir. Ancak tövbe etmeyen kimseye Allah'ın va'd ve vaîd'i gereği yardımının dokunmayacağını iddia etmektedir. Sonuç olarak insan var olduğu müddetçe umut ve umutsuzluk çeşitli şekillerde varlığını sürdürecektir, insanın kurtuluşuna ya da yolunu şaşırmasına sebep olacaktır.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-tevhîd*. Kahire: Mevsûatü Tûrâsî'l-İnsânîyye, 1969.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li el-fâzî'l-Kur'ân'il-Kerîm*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Akdemir, Furat. "Âhîret Kelimesinin Kavramsal Analizi, Kur'ân'da Âhîret Hayatı ve Âhîrete İman", *Düzce İlahiyat Dergisi*, 7/2 (Aralık 2023), 217-249.
- Ali b. Ebû Talhâ. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Altuntaş, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İmtihan Gerçeği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, 1997.
- Âşûr, Tâhir b. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus; Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- Blackham, Harold John. *Altı Varoluşçu Düşünür*. çev. Ekin Uşaklı. Ankara: Dost Yayınları, 2005.
- Bloch, Ernst. *Umut İlkesi*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Borgna, Eugenio. *Ruhun Yalnızlığı*. çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Borgna, Eugenio. *Bekleyiş ve Umut*. çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çetin, Miray. *Umut Teolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çilingir, Lokman. *Umut Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Düzgün, Şaban Ali. *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Fromm, Erich. *Umut Devrimi*. çev. Şemsa Teğîn. İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. 16 Cilt. Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: B.y.y. ts.
- İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mücdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Muhâsibî, Abdullah Hâris b. Esed. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut:

- Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfi, 1991.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücâh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Hâkim Salih. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Öztürk, Halil. "İbnü'l-Hümâm'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi". *Mütefekkir Dergisi* 7/14 (2020), 397.
- Öztürk, Halil. *Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Pırlanta, İsmail. "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyân Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 75-102.
- Said Zihni. *Tercüme-i Atvâku'z-zeheb fi'l-mevâ'iz ve'l-ḥuṭab*. B.y.y. Y.y., 1290 h.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. Thk.: Abdülalîm et-Tahâvî. 40 Cilt. Kuveyt: Et-Türâsü'l-'Arabî, 1984.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Minhâc fi uşûli'd-dîn*. Thk. Sabine Shmidtke. Beyrut: B.y.y., 2007.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf'an ḥaḳâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Abdürrezzâk el-Müheyri. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2003.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Maḳâmât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Dîvânü Cârullâh ez-Zemaşerî*. Şerh: Fatîma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1984.



Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin İcmâ' Anlayışı

Hatice ALSAÇ | orcid.org/0000-0001-7467-2756 | alsach@ankara.edu.tr

Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Öz

Ebu'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081), Mâlikî mezhebinin Endülüs'teki önde gelen temsilcilerindendir. Özellikle İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl, Mâlikî mezhebinin usûle dair görüşleri açısından elimizde bulunan önemli eserlerdendir. Bâcî'nin usûl alanındaki eserleri, fıkıh usûlü alanında dönüm noktası olarak değerlendirilmekte ve Mâlikî usûlüne dair telifâtın yayılmasını sağladığı kabul edilmektedir. Bâcî, usûl eserlerinde icmâ'a dair hemen her meseleye değinmiştir. Görüşlerini beyan ederken daha çok karşıt görüş sahiplerinin argümanları üzerinden açıklamalar geliştirmiş olması dikkat çekmektedir. Bâkîllânî (öl. 403/1013) ve Şîrâzî (öl. 476/1083) gibi âlimlerle zaman zaman aynı görüşte olduğu, farklı görüşte olduğunda da bunu aktarmaktan çekinmediği görülmektedir. Bâcî'nin Mâlikî mezhebi özelinde icmâ'-ı ehl-i Medine konusuna dair getirdiği açıklamalar önemlidir. O, bu konuda nakil ve akıl cihetinden bir ayrıma gitmekte ve naklî konularda Medine ehline/halkına ayrıca ihtimam gösterilmesini, bu nakillerin tevâtür derecesinde oldukları gerekçesiyle açıklamaktadır. Akıl cihetiyle bilinecek meselelerde ise İmam Mâlik (öl. 179/795) açısından da Medine ile diğer bölgelerin ehilleri arasında bir fark olmadığını dikkat çekmektedir. Bâcî, doğrudan bir mezhep taassubu gütmemekle beraber, Mâlikî mezhebine yöneltilen itiraz ve ithamlara da cevaplar vermektedir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh usûlü, Bâcî, İhkâmü'l-fuşûl, icmâ', ihtilâf, icmâ'-ı ehl-i Medine.

Atıf Bilgisi

Alsaç, Hatice. "Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin İcmâ' Anlayışı". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 451-497. DOI: 10.69576/ihya.1451276

Geliş Tarihi	11.03.2024
Kabul Tarihi	24.05.2024
Yayım Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve

Etik Bildirim	yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Al-Ijmā‘ Understanding of Abū al-Walīd al-Bāḫī

Hatice ALSAÇ | orcid.org/0000-0001-7467-2756 | alsach@ankara.edu.tr

Lect. PhD, Ankara University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Islamic Law, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Abstract

Abū al-Walīd al-Bāḫī is one of the prominent representatives of Mālikī scholar in Andalusia. His work, particularly *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, is considered a significant source for the principles of Mālikī jurisprudence. al-Bāḫī’s contributions in the field of jurisprudential methodology are regarded as a turning point, and his works are acknowledged for facilitating the dissemination of Mālikī jurisprudential studies. al-Bāḫī has expressed his views on almost every topic related to consensus (al-ijmā‘) in the literature of procedural works. It is noteworthy that he primarily developed explanations based on the arguments of opposing views when expressing his opinions. It can be observed that he occasionally shared similar views with scholars like al-Bāqillānī and al-Shīrāzī, and did not hesitate to convey his disagreements when they occurred. al-Bāḫī’s explanations regarding the al-ijmā‘ ahl al-Madina (consensus of the people of Madina), especially in the context of the Mālikī school, are particularly important. He makes a distinction between naql (transmission) and ‘aql (reasoning) in this regard, emphasizing that special attention is given to the people of Madina in matters transmitted through the narrations (naql) due to their widespread transmission. On matters known through reason (‘aql), he points out that there is no difference between the scholars of Madina and those of other regions from the perspective of Imām Mālik. While al-Bāḫī does not adhere to sectarian bias, he provides responses to objections and accusations directed at the Mālikī school.

Keywords

Uṣūl al-fiqh, al-Bāḫī, Iḥkām al-fuṣūl, al-ijmā‘, disagreement, al-ijmā‘ ahl al-Madina

Citation

Alsaç, Hatice. “Al-Ijmā‘ Understanding of Abū al-Walīd al-Bāḫī”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 451-497. DOI: 10.69576/ihya.1451276

Date of Submission	11.03.2024
Date of Acceptance	24.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

In Islamic jurisprudence, consensus (al-ijmā') holds a significant position within the hierarchy of sources. Different scholars have put forth various opinions on matters such as the evidential value and certainty of consensus. Jurists evaluate various subtopics related to consensus, such as determining the authoritative era, the necessary conditions, the qualifications of participants, the post-Companions era, the evidential value of the consensus of the people of al-Madina, and the relationship between consensus and dissent. Abū al-Walīd al-Bājī (d. 474/1081) is a significant figure in Mālikī legal theory. His work, *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, is particularly noteworthy within the Mālikī school regarding legal theory. The aim of this study is to identify al-Bājī's views on consensus, highlighting any similarities or differences with Mālikī jurists such as Bāqillānī (d. 403/1013) and Shāfi'ī jurists like Shirāzī (d. 476/1083). The study seeks to uncover al-Bājī's position within the Mālikī school regarding the discussed topics and how he presented the opinions. al-Bājī not only presents his own views but also addresses potential counterarguments, making him a prominent figure for his comprehensive responses. The study organises al-Bājī's arguments and those opposing his views under various classifications. It employs a subject and person-centred methodology, using qualitative research. In conclusion, this study examines al-Bājī's perspective on consensus, compares it with that of other jurists, and investigates his position within the Mālikī school. This contributes to a comprehensive understanding of his arguments and the broader discourse on consensus in Islamic jurisprudence. In addition to al-Bājī's works, we have also used the works of scholars who are famous both in the Mālikī sect and in other sects. Individual academic studies on the subject have also been taken into account. The article analyses data obtained from sources using the method of text examination, including comparisons at certain points. It also identifies names referenced by al-Bājī in the section on consensus and provides brief information about individuals, referencing certain biographical books and relevant entries in the TDV Islamic Encyclopedia. When evaluating al-Bājī's consensus approach, it is clear that his teachers had a strong influence on him, as is typical of his methodological approach. Specifically, Shirāzī's influence on al-Bājī can be seen in certain topics. Furthermore, al-Bājī's work also shows traces of Bāqillānī, a prominent figure in the Mālikī school. Although al-Bājī shares similar approaches with Bāqillānī and Shirāzī in terms of consensus, there are also instances where he differs in his approach. His willingness to clearly express his divergent views indicates an objective evaluation of issues. al-Bājī demonstrates his awareness of the scholars who preceded him by explicitly mentioning their names. He refers to various schools of thought, Imams of the schools, and also acknowledges Bāqillānī and Shirāzī. Even lesser-known figures are touched upon, showcasing his comprehensive knowledge. Notably, al-Bājī presents conflicting views on the topics he addresses, analyzing the arguments of different scholars based on their evidence. al-Bājī's approach is characterised by his analytical ability and debating style. He

does not dismiss opposing views casually but provides strong reasons for considering them flawed. His active use of analogy (al-qiyyās) is apparent, drawing parallels between different matters. al-Bâjî demonstrates linguistic proficiency in his explanations, utilising grammar rules effectively.

al-Bâjî 's words on the actions of the people of al-Madina (al-ijmâ' ahl al-Madina), in which he included the views of Imam Mâlik, are particularly striking. His insights are crucial in answering the objections raised against the Mâlikî sect on this issue. al-Bâjî argues that the issue is primarily a matter of narration and that Imam Mâlik does not adopt an approach that limits al-ijmâ' to a particular region. Given the serious objections raised against the Mâlikî sect on this issue, al-Bâjî's statements provide valuable information about the perceived unfoundedness of this claim. The example of al-Bâjî illustrates a concrete observation: while a particular opinion may prevail within a school, there may still be multiple perspectives on a particular issue within that school. In this context, generalising about schools rather than focusing on individual issues may not always lead to accurate results. Instead, approaching issues with a focus on individuals within schools may lead to clearer conclusions.

Giriş

Fıkıh usûlünde deliller hiyerarşisi içerisinde icmâ' önemli bir yere sahiptir. Zamanla icmâ'ın bir delil olarak kabul edilmesi ve kesinliği gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüş, bu görüşler çeşitli gerekçelerle savunulmuştur. İcmâ'ın gerçekleşmesi için gereken şartlar, icmâ'a katılanların özellikleri, sahabenin ve sahabe sonrası dönemdekilerin icmâ'ı, Medinelilerin icmâ'ının delil değeri, icmâ' ile ihtilâf arasındaki ilişki gibi pek çok mesele, usûlcüler arasındaki tartışmalı konulardandır.

Çalışmanın amacı, Bâcî'nin¹ icmâ'a dair görüşlerini tespit etmek, bu tespiti yaparken Bâcî'nin görüşlerinin özellikle Mâlikî usûlcülerden Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî (öl. 403/1013) ve Şâfi'î usûlcülerden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ile benzerlik veya farklılıklarına dikkat çekerek konuları nasıl bir metotla ele aldığını ortaya koymaya çalışmaktır. Mâlikî mezhebinde Bâcî'nin yeri ve ele aldığımız başlıklara dair mezhebin görüşlerini nasıl aktardığı da tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Çalışmada konu ve kişi merkezli bir yöntem izlenmektedir. Kaynak olarak öncelikle Bâcî'nin *el-İhkâm fi'l-fuşûl fi aḥkâmî'l-uşûl*,² *Kitābu'l-İşāra fi ma'rifeti'l-uşûl ve Kitābu'l-Minhāc fi tertibi'l-hicāc* adlı eserlerinden istifade edilmektedir. Bununla birlikte Bâkillânî'nin konuya dair görüşleri için Cüveynî (öl. 478/1085)'nin *Kitābu't-Telḥîş fi uşûli'l-fıkh*'ından yararlanılmaktadır. Konuya dair görüşler için Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Luma' fi uşûli'l-fıkh*, Gazâlî (öl. 505/1111)'nin *el-Mustesfâ min 'ilmi'l-uşûl* adlı eserlerinden ve sürecin geriye doğru takibi açısından İmam Şâfi'î (öl. 204/819)'nin *er-Risāle* ve Cessâs (öl. 370/980)'in *el-İcmâ' (el-Fusûl)*'ün ilgili bölümü) adlı eserlerinden de istifade edilmektedir. Konuya dair müstakil olarak âlimlerin icmâ' anlayışları hakkında yapılan akademik çalışmalar da incelenmeye çalışılmaktadır.³ Kaynaklardan elde edilen veriler, bazı noktalarda karşılaştırmalar yapmak suretiyle analiz edilmeye çalışılmaktadır. Makalede, Bâcî'nin icmâ' ile ilgili meselelerde referansta bulunduğu isimlerin tespit edilmesine de çalışılmaktadır. Şahıslara dair kısa bilgiler verilirken bazı tabakât kitapları ve *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddelerine atıflarda bulunmaktadır.

¹ Bâcî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî İyaz, *Tertibu'l-medârik ve taqrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'ġāmi mezhebi Mâlik* (Magrib: Matbaatu Fedaleti'l-Muhammediyye, 1983), 8/117 vd.; Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân* (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 2/408 vd.; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmin-nubelâ'* (Beyrût: (m. y.), 1994), 14/55 vd; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. 'Abdillâh es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 15/229-230; Ahmet Özel, "Bâcî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415; Şâlih Bübeşiş, *İmâm Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve ârâuhu'l-uşûliyye* (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 53 vd.; Sadrettin Buğda, *Bâcî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 19-71.

² Sabri Erturhan, "Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve 'İhkâmü'l-Fusûl'ü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 235-248.

³ Bu bağlamda örneğin Tahâ Nas'ın "Bâkillânî'nin İcmâ' Anlayışı" ve Davut Eşit'in "el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı" isimli makaleleri, Gamze Arslan'ın *Gazâlî'nin İcmâ' Anlayışı* isimli yüksek lisans tezi, ilgili âlimlerin icmâ'a dair görüşlerini inceleyen çalışmalardandır.

1. İcmâ'ın Tanımı, Mâhiyeti ve Delil Değeri

Fıkıh usûlünde âlimlerin icmâ'a dair pek çok tanımları bulunmaktadır. Ancak icmâ'ın istilahi tanımına ilk kez yer verenler olarak⁴ Bâkillânî ve İbn Fûrek (öl. 406/1015 isimleri karşımıza çıkmaktadır.⁵ Bâkillânî'nin icmâ' tanımı “*Ümmetin ya da ümmetin âlimlerinin şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.*”⁶ şeklindedir. İbn Fûrek'e göre icmâ' “[herhangi] bir hâdisenin (ortaya çıkan yeni bir olayın) hükmü konusunda [ictihâd etmekle] mükellef olan asrın âlimlerinin (fakihlerinin) ittifak etmeleri”dir.⁷ Bâkillânî'nin tanımına Cüveynî aracılığıyla dolaylı yoldan ulaşılabilmekte, İbn Fûrek'in icmâ' tanımı ise doğrudan kendisine ait olan ve ilk fıkıh usûlü terimleri sözlüğü olarak nitelendirilen⁸ *el-Hudûd*'da geçmektedir. İbn Fûrek'in tanımına doğrudan ulaşıyor olması, icmâ'a dair ilk tanım noktasında İbn Fûrek'i önemli kılmaktadır. Bâcî, icmâ'ı, “*asrın ulemasının bir hüküm-i hâdis üzerinde ittifakıdır*”⁹ şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰ Bâcî'nin icmâ' tanımı, Şîrâzî'nin tanımıyla birebir örtüşmektedir. Şîrâzî, tanımda ulemadan kastın fukaha olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır.¹¹ Bâcî tanımda açıkça belirtmemiş olsa da avâm ve havâsın icmâ'a katılımı hakkındaki açıklamalarından, icmâ'ın şer'î-amelî hüküm hakkında gerçekleşeceği ve hüküm üzerinde icmâ' edebilecek kişilerin, bu alanda uzman kimseler (müctehid/ulema) olması gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Bâcî, ictihâda dair açıklamalarında âlimi “*kendisinde ictihâd özellikleri tam olandır*” şeklinde tanımlamaktadır.¹² Gazâlî'nin icmâ' tanımı “*ümmet-i Muhammed'in dinî bir iş hakkında ittifakıdır*” şeklindedir. Tanımda dikkat çeken husus “*ümmet-i Muhammed'in ittifakı*” ifadesinin yer almasıdır.¹³ Tanımda böyle bir ifade yer almakla beraber avâmın icmâ'a katılıp katılmayacağı

⁴ Taha Nas, “İcmâ' Teorisi ve Bâkillânî'nin Etkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/30 (2014/2), 6.

⁵ İcmâ'ı delil olarak kabul etmeyen Nazzâm'ın tanımının, aktardığımız tanımlardan önce olduğunu da belirtmeliyiz. Nazzâm, icmâ'ı “*hüccet olarak ortaya çıkmış her söz*” olarak ifade etmektedir ve bu söz tek kişinin sözü olsa dahi icmâ' olacağı kanaatindedir. Ebü Hâmid Muhammed b. Muḥammed b. Muḥammed el-Ğazâlî, *el-Mustesfâ min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrüt: Dâru'n-Nefâis, 2011), 1/395.

⁶ İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Meâ'î 'Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telḥîs fi uşûli'l-fıkh* (Beyrüt: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 6.

⁷ Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *el-Hudûd fi'l-uşûl: Hudûd ve'l-muvâdâat* (Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 139; Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 369.

⁸ Davut Eşit, “İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd fi'l-Uşûl”, *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2019), 359-382.

⁹ Ebu'l-Velîd Suleymân b. Ḥalef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi aḥkâmî'l-uşûl* (Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 1/177; Ebu'l-Velîd Suleymân b. Ḥalef el-Bâcî, *Kitâbu'l-Hudud fi'l-uşûl* (Beyrüt: Muessesetu'r-Ra'nî, 1973), 63; Ebü İshâk İbrâhîm b. 'Alî el-Fîruzâbâdî eş-Şîrâzî, *Şerḥu'l-Luma' fi uşûli'l-fıkh* (Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), 2/665.

¹⁰ Ebu'l-Velîd Suleymân b. Ḥalef el-Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra fi ma'rifeti'l-uşûl* (Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 274; Şîrâzî, *Şerḥu'l-Luma'*, 2/665.

¹¹ Şîrâzî, *Şerḥu'l-Luma'*, 2/665.

¹² Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl*, 2/727 vd.

¹³ Ğazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/395 vd. Ğazâlî'nin icmâ' anlayışı için bk. Gamze Arslan, *Ğazâlî'nin İcmâ' Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 22 vd.

konusundaki açıklamalardan anlaşılan, söz konusu ibareden kastın icmâ'a ehil olanların ortaya koyduklarını onaylamak olduğu ve icmâ'ın işin ehline bırakıldığıdır.¹⁴

Cumhura göre icmâ' şer'î bir delil/hüccet olup bağlayıcıdır ve gereği ile amel edilmelidir.¹⁵ Bâcî de ümmetin icmâ'ının şer'î bir delil olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁶ İcmâ'ın delil oluşunu akıl ve sem' açısından değerlendiren Bâcî'ye göre icmâ' ancak sem' ile ispat edilebilir, akıl ile ispat edilmesi mümkün değildir.¹⁷

1.1. İcmâ'ın Aklî Delilleri

İcmâ'ın mahiyetiyle ilgili yapılan açıklamalarda özellikle ümmetin ismeti/korunmuşluğu ve hata üzerinde birleşmeyeceği hususları öne çıkmaktadır. Örneğin Cessâs, Bâkîllânî, Şîrâzî gibi âlimler icmâ'ın aklen ispat edilemeyeceği yaklaşımındadırlar.¹⁸ Bâcî de icmâ'ın delil oluşunu ümmetin hata yapma ihtimali ile bağlantılı olarak ele almakta, akıl açısından ümmetin hatası mümkün olsa da ümmetin hata üzerinde birleşmemek konusunda şer' tarafından özel kılındığının altını çizmektedir.¹⁹ Bâcî konuyu incelerken cedelci ve münazaracı bir yaklaşımla itirazlara yer vermekte ve bunlara karşı cevaplarını da sunmaktadır. Ümmetin hata üzerinde icmâ'ının imkansız olduğunun akıl cihetiyle bilinebileceğine dair görüşü nakleden Bâcî, bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre, Yahudilerin "Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmeleri", Hristiyanların "teslis inancı üzerinde bir araya gelmeleri" örneklerinde olduğu gibi bâtil üzerinde birleşmek mümkündür. Akıl açısından Müslümanların hatada birleşme noktasında Yahudi ve Hristiyanlardan farkı olmadığından, akıl, icmâ'ın ispatı konusunda delil olarak kabul edilemez.²⁰ Bâcî'ye göre Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların arasındaki bu fark ancak sem'in delil oluşu ile belirlenebilir.²¹

İcmâ'ın akıl ile ispat edilebileceği görüşünde olanlara göre dinin hükümleri ancak kati delile dayanır. Hz. Peygamber hayattayken, onun sözü kesin hüküm ifade ediyordu. Hz.

¹⁴ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/38-40; Gâzâlî, *el-Mustesfâ*, 1/395.

¹⁵ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâ'î 'Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fîkh* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1999), 1/675; Muḥammed b. 'Alî eṭ-Ṭayyib Ebû'l-Huseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fîkh* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 2/4; Ebû Muḥammed 'Alî b. Ḥazm el-Endelusi ez-Zâhirî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kâhira: Dâru'l-Hadis, 1992), 4/538; Kâdî Ebû Ya'lâ Muḥammed b. el-Huseyn b. Muḥammed b. Ḥalef el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fîkh* (Riyâd: (m. y.), 1990), 4/1058; Ebû Bekr Aḥmed b. Ebî Şehl es-Seraḥsî, *Temhîdu'l-fuşûl fi'l-uşûl* (Kâhira: Metâbi'u Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1372), 2/295; Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fi ihtisâri'l-Maḥşûl fi'l-uşûl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2004), 254.

¹⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/441. İttifak ile bilinen icmâ' ile istidale yöneltilen itirazlar farklı şekillerde gündeme gelebilir. Örneğin "icmâ'in zuhûru ve tashihi talep edilebilir", "icmâ'a karşı ihtilâf gündeme getirilebilir", "icmâ' olarak nakledilene itirazda bulunulabilir." Konunun Bâcî özelinde münazara bağlamında ele alınışı için bk. Sadrettin Buğda, "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Münazara (el-Bâcî'nin *el-Minhâc Eseri* Bağlamında)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1767-1768.

¹⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/442.

¹⁸ Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *el-İcmâ'* (Beyrût: Dâru'l-Muntehabi'l-'Arab, 1993), 137; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/12-13; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/682.

¹⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/441.

²⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/442.

²¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/442.

Peygamber'in vefatından sonra ihtiyaç duyulan kati delil icmâ'dır.²² Dolayısıyla ümmetin hata üzerinde icmâ'ına cevaz verilmesi durumunda, teklif/sorumluluk yüklenmesi bâtil olur.²³ Bâcî'ye göre bu ta'lîl, o dönemde teklifin bâtil olmaması için Yahudi ve Hristiyanların da bâtil üzerinde birleşmemelerini gerektirmektedir. Ayrıca nübüvvetin sona ermesinden sonra da aklî, naklî deliller ve bunlardan istinbât edilenler vasıtasıyla ihticâc devam etmektedir.²⁴ Kitâb, mütevatir sünnet, haber-i vâhid ve kıyâs kendileriyle amel edilmesi gereken delillerdir.²⁵

İcmâ'ın aklen ispat edilemeyeceği yaklaşımı Bâcî'den sonra Gazâlî ve İbn Rüşd (öl. 595/1198)²⁶ gibi âlimler tarafından da dile getirilmektedir. Mesele yalan ve hata bağlamında değerlendirildiğinde, çoğunluğun “yalan üzerinde ittifakları” aklen uzak bir ihtimal ise de “hata üzerinde birleşmeleri” imkân dâhilindedir.²⁷ Bununla beraber örneğin Pezdevî ve Serahsî, icmâ'ın akılla da ispat edilebileceğini iddia etmektedirler.²⁸

1.2. İcmâ'ın Naklî Delilleri

Bâcî, aklın icmâ'ın ispatına delil olamayacağına açıkladıktan sonra ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğine dair delilin sem' olduğunu belirtmektedir.²⁹ Bâcî, icmâ'ın naklî delilleri olan Kitâb ve sünnet konusunda oldukça detaylı açıklamalar yapmaktadır.

1.2.1. İcmâ'ın Kitâb'dan Delilleri

Bâcî'nin icmâ' ile ilgili olarak Kitâb'dan getirdiği ve üzerinde en çok durduğu delil, icmâ'a ilk defa İmam Şâfi'î tarafından delil gösterilen “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Rasullullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”³⁰ ayetidir. Bâcî, icmâ'ın ispatına dair açıklamalarını bu ayet üzerinden yapmakta, muhtemel itirazlara da bu ayeti referans alarak cevaplar vermektedir.³¹ Bu ayet diğer pek çok âlim tarafından da icmâ'a delil olarak gösterilmektedir.³²

²² Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/12-13.

²³ Serahsî, *Temhîdu'l-fuşûl*, 1/300.

²⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/443.

²⁵ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/12-13.

²⁶ Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/406; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *ed-Đarûri fi uşûli'l-fıkh (Muhtaşaru'l-Mustesfâ)* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 91.

²⁷ Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/406; İbn Rüşd, *ed-Đarûri*, 91.

²⁸ Ebu'l-Hasen Ebu'l-Uşr Fahrû'l-İslâm 'Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. 'Abdilkerîm el-Bezdevî, *Kenzu'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* (Medîne/Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirâc, 2014), 547; Serahsî, *Temhîdu'l-fuşûl*, 2/300.

²⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/443.

³⁰ *Kurân Yolu* (Erişim 10 Mart 2024), en-Nisâ 4/115. Nisâ suresinin 115. ayetinin ilk defa İmam Şâfi'î tarafından icmâ'a delil olarak gösterildiğine dair bk. Nas, “İcmâ' Teorisi ve Bâkillânî'nin Etkisi”, 12; Davut Eşit, “el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 617-618. Ayrıca bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/421.

³¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/443 vd.

³² Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 142-143; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/668; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/3-15; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 254.

Bâcî, öncelikle ayetle istidlâlin ne açıdan olabileceğini açıklamaktadır. O, ayetteki “*müminlerin yolu dışında bir yola ittiba edenlere/uyanlara*” ifadesiyle Allah’ın va’idde/tehditte bulunduğunu, bunun da “*müminlerin yoluna uymayı*” gerektirdiğini belirtmektedir. Bâcî konuya dildeki kullanımı açısından bakmakta ve Arapların, kendisine itaat edilmesi gereken kişi için “*Zeyd’in yolu dışında bir yola tabi olursan seni cezalandırırım*” diyerek, o kimselerin Zeyd’e tâbi olmalarını zorunlu kılmış olduklarını söylemektedir. Ayette, “*Müminlerin yolunun dışı*” nehyedildiğine göre emredilen “*müminlerin yoluna*” uymaktır.³³

Bâcî, ayetin icmâ’a delil oluşunu açıklamaya karşıt argümanlara verdiği cevaplar üzerinden devam etmektedir. Buna göre gelebilecek muhtemel itirazlardan biri ayette geçen “*onların yolu dışında bir yola tâbi olmama*” ifadesinden yalnızca “*imanın*” anlaşılacağıdır. Bâcî, bu itiraza ibareyi umûm lafızlarla irtibatlandırarak cevap vermektedir. Ona göre umûm, bir delille tahsis edilmediği sürece umûma hamledileceğinden, ayetteki anlam, müminlerin “*bütün yolları*” olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca Bâcî’ye göre ayetin anlamının “*iman*”a hamledilmesi, imanın vücûbu ayet dışında da bilindiğinden, ayeti anlamlı ve yararlı olmaktan çıkarır. Ayeti anlamsız ve yararsız kılmak doğru olmadığı için, imkân olduğunda, onu anlamlı kılan manaya hamletmek gerekir.³⁴ Bâcî’ye göre hüküm bir sığata bağlandığında zâhir olanın hükmün illeti olduğu, bu bağlamda ayette müminlerin “*sebil*”inden anlaşılmanın “*iman*” olduğu yönündeki söylem galattır. Zira “*Sana meleklerin ve nebilerin yoluna uymayı emrettim*” ifadesinden, emredilenin melek ve nebi olmak olduğu anlaşılır. Dolayısıyla kurulan bu bağlantı bâtil olmaktadır. Ona göre bu söylenen doğru kabul edildiğinde esasında kendi görüşü için delil olmaktadır. Zira, “*müminlerin yoluna uymaya*” emrolduğumuzda, onları “*mümin yapan şeye uymaya*” emrolunmuş oluruz. Bu da onlara uymanın illeti olmaktadır. Bu durumda diğer yollar da “*müminlerin yolu*” olur ve onlara da uymamız gerekir. Yine bu söylem doğru kabul edildiğinde, bir mümine uymakla mümin cemaate uymak arasında fark olmaz. Sözü zâhiri cemaatle tahsis olunduğundan, ifade, onların yollarına uymayı gerektirir.³⁵

“*Sebil*” lafzının bir isim olması sebebiyle, hitabın zâhirinin “*müminlerin her yoluna*” değil, “*yollardan birine*” uymakla emrolunmayı gerektirdiği şeklindeki iddiaya da açıklık getiren Bâcî, bunun böyle olmadığının “*müminun*” lafzına izâfe ile bilindiğini belirtmektedir. Bâcî, bu yaklaşımın yanlışlığını gramer açısından da değerlendirmekte ve nekre hakkındaki nehyin, cinsin istiğrâkini gerektirmesi ile açıklamaktadır. Örneğin “*Hiçbir adamla konuşmadım*” cümlesinde, bu ismin gerçekleştiği bütün isimler hakkında nehiy anlaşılmalıdır. Dolayısıyla ayetteki “*müminlerin yolu*” dışında bir yola tâbi olmanın yasaklanmış olmasından, “*müminlerin yolu dışındaki*” bütün yolların yasaklandığı anlaşılmalıdır. “*Onların yollarından başka bütün yolların*” haram olması, kaçınılmaz şekilde “*onların bütün yollarına*” uymak anlamına gelir.³⁶ Yâni Bâkîllânî’nin de açıkladığı üzere,

³³ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/443; Bâcî, *Kitâbu’l-İşâra*, 275.

³⁴ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/444. Ayrıca bk. Şirâzî, *Şerhu’l-Luma*, 2/671.

³⁵ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/444-445.

³⁶ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/444.

ayetteki “*sebil*” lafzı, müfred olsa da mutlak olarak zikredilmiştir. İfadenin umûmi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ayet, “*bir yolda müminlere*” uymayı vacip kılmakla birlikte, hitabın gereğinin yerine getirilmesi ancak “*bütün yollarda müminlere*” uymakla gerçekleşir.³⁷

“*Müminun*” lafzının hem “*bütün müminler*” hem de “*müminlerin bir kısmı*”na muhtemel olduğu şeklinde getirilebilecek yoruma Bâcî, umûm ve husus konusundaki açıklamalarını tekrarlayarak cevap vermektedir. Buna göre umûm lafzın zâhiri, bir delille tahsis edilmediği sürece, cinsin istiğrakini gerektirir. Ayrıca meseleye, “*uymakla emrolunmak*” ve “*muhalefette vaâdin bulunması*” açısından baktığımızda, hangi fırkaya uymanın emrolunduğunun açıklanmamış oluşu, “*tamamına uyma*”nın murat edildiğini göstermektedir. Çünkü istenen, emrin bekasıyla birlikte “*bir kısma*” uymak olsaydı, beyan ve temyiz edilirdi.³⁸ Ayette kastedilen “*bazısı*” ise ve temyiz edilmemişse, muhalefetin haramlığına ve hepsinin yoluna uymaya mahal yoktur. Çünkü tamamına uymak vacip kılınıp ona muhalefet haram kılındığında, murat edilen “*bir kısım*”, yakinen “*külle*” dâhildir. Ona göre bundan yüz çevrilmesi durumunda, kendilerine uymakla emrolduğumuz taifeye itibayı bilemeyiz.³⁹

Bâcî'nin zikrettiği muhtemel itirazlardan bir diğeri, “*müminlerin*” kimler olduğunun apaçık bir şekilde bilinmeyeceği şeklindedir. Zira namaz kılanların içinde imandan çıkmış mümin olmayan kimseler olabileceği gibi, bâtında küfre düşmüş, tevhid ve nübüvveti inkâr eden kimseler de olabilir. Durum böyle olunca, onların tamamı bilinip tanınmadığı için müminlerin icmâ'ını delil kılmak câiz olmaz. Bâcî, bu durumu, Allah'ın bize “*müminlere uymayı*” emretmiş oluşunu, iman etmediği halde namaz kılanların var olma ihtimali olmakla birlikte bunu ayırt etme imkânımız olmadığından, bize düşenin “*ümmetin tamamına uymak*” olduğuyla açıklamaktadır. Zira böyle bir durumda, müminlerin içinde “*kendilerine uymakla emrolduklarımızın*” olduğunu biliriz. Yine müminlere uymakla emrolduğumuzda ve iman edenle etmeyenin arasını ayırmak mümkün olmadığından, imanını izhar edene uymakla emrolduğumuzu biliriz. Çünkü itikadı bilmeye imkân olmadığından, bunu bilmekle mükellef olmamız sahih değildir.⁴⁰ Hitap türlerinin mutlak olarak zikredilmesi durumunda, bâtın olanın/zâhir olmayanın araştırılması gerektiği anlaşılmaz. Bu durumda anlam, Arapçanın gerektirdiği gibi zâhire hamledilir. Aksi bir beklenti, kişiyi “*güç yetiremediği şeyle sorumlu tutmak*” anlamına gelir.⁴¹

Ayetle irtibatlı olarak gündeme gelen bir diğer itiraz, ayetteki vaâde müstahak olma anlamının, yalnızca “*Rasul'e karşı çıkma*” durumuyla irtibatlı olduğudur. Bâcî'den önce Cessâs'ın ayetin icmâ' ile bağlantısını kurarken bu hususa değindiğini görmekteyiz. Ona göre ayetin gereği olarak “*Rasul'e muhalefet*” ve “*müminlerin yolu dışında bir yola uymak*” hem

³⁷ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/20-21.

³⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/446.

³⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/446.

⁴⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/447.

⁴¹ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/21-22.

ayrı ayrı hem de birlikte kınanmaktadır.⁴² Cessâs “Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah’ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak.”⁴³ ayetini de iki durumun hem ayrı ayrı hem de birlikte kınandığına referans olarak göstermektedir. Buna göre her ne kadar birlikte zikredilmiş olsalar da ayetin gereği olarak zikredilen fiillerin her birinin kınanmayı ayrı ayrı gerektirdiği anlaşılmalıdır.⁴⁴ Şirâzî, ayetin sadece “*Rasul’e muhalefete*” hamledilmesi durumunda umûmun zâhirinin terk edilmiş olacağını belirtmektedir. Çünkü ayet her iki durum hakkında da umûmîdir.⁴⁵ Bâcî de bu söylemin esasında “*müminlerin yoluna uymanın*” delili olduğunu belirtmektedir. Çünkü vâid, hem vacip olanın hem vacip olmayanın birlikte terki hakkında olamayacağından, Allah iki işin birden terkinde vâidde bulunduğu, her ikisinin de vacip olduğu anlaşılır. Örneğin “*her kim zulmetmiş ve iyi iş yapmışsa, cezalandırdım*” ya da “*her kim hırsızlık yapmış ve namaz kılmışsa, onu ateşe attım*” gibi cümleler kurmak câiz değildir.⁴⁶ Bâcî’ye göre ayetteki tehdidin iki duruma birlikte bağlandığını söylemek, ayetin gereğini geçersiz kılmaktadır. Çünkü “*Rasul’e muhalefet*” zaten tek başına tehdidi gerektirdiğinden, “*müminlerin yoluna uymamak*” boşuna zikredilmiş olur. Ayetin gereği olarak, tehdidin hem “*Rasul’e muhalefete*” hem “*müminlerin yoluna uymamaya*” ayrı ayrı bağlanması gerekmektedir.⁴⁷ Bâcî, ayetteki vâidin iki durumla birlikte ele alınması gerektiği iddiasına yönelik olarak meseleyi dil açısından da değerlendirmektedir. Buna göre, bu gibi ifadeler zikredilenlere hem münferiden hem de müctemean/birlikte muhalefet hakkında vâid anlamına gelmektedir. Örneğin “*Meleklerin, insanların ve fukaha ile salihlerin yolundan başkasına tâbi olan kişi, zemmedilmiş ve âsidir*” ifadesinden, menedilenin bütün bu fırkalara muhalefet olduğu anlaşılmalıdır.⁴⁸

İcmâ’a yönelik bir diğer itiraz da bireylerin kendi inandıkları şey hakkında yalan söylemelerinin mümkün olması sebebiyle o sözün bütün müminlerin sözü olduğunu ve ona inandıklarını bilmenin nasıl sahih olacağı şeklindedir. Neye inandıklarını bilmemiz mümkün olmadığına göre onlara uymak bize vacip değildir. Bâcî’nin bu itiraza verdiği cevaplardan biri, Allah’ın müminler için gizli olana/zâhir olmayana uymayı emretmemiş oluşudur. Bâtını bilmemizin yolu olmadığından, bununla sorumlu tutulmamız/teklif imkânsızdır. Allah’ın emirlerini, teklifi sahih olanlara hamletmek gerekir, ki o da zâhir olandır. Böylece bir adam oğluna “*Salihlerin yoluna uy*” şeklinde bir söz söylediğinde, vera ve salâhtan zâhir olana uymayı emretmiş olur.⁴⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu hitap türlerinin mutlak olarak zikredilmesi durumunda, bâtın olanın/zâhir olmayanın

⁴² Ceşşâs, *el-İcmâ’*, 143-144.

⁴³ el-Furkân 25/68.

⁴⁴ Ceşşâs, *el-İcmâ’*, 143-144. Ayrıca bk. Ebü Zeyd ‘Abdullah b. ‘Umer b. ‘İsâ ed-Debûsi, *Takvîmu’l-edille fi uşûli’l-fıkh* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001), 26.; Serahşî, *Temhîdu’l-fuşûl*, 1/296.

⁴⁵ Şirâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 2/669.

⁴⁶ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/447; Cuveynî, *Kitâbu’t-Telhîs*, 3/22-24.

⁴⁷ Cuveynî, *Kitâbu’t-Telhîs*, 3/23-24.

⁴⁸ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/448-449.

⁴⁹ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/450.

araştırılması gerektiği anlaşılmalıdır. Bu hitaplar, Arapçanın gereği olarak, zâhir anlamına hamledilir. Aksi durum “kişiyi güç yetiremediği şeyle sorumlu tutmak” anlamına gelir.⁵⁰

Ayetin zâhirinin “Hz. Peygamber’in asrındaki müminlerin tamamına uymayı” gerektirdiği, bu durumun da sahabe asrından sonra icmâ’ın gerçekleştiğine dair delil olarak alınmasına engel olduğu şeklindeki itiraza Bâcî, bu ayetle, bu ifade üzerine sahabenin icmâ’ının delil oluşunun hâsıl olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Diğer asırlarda meydana gelen icmâ’ın geçerli oluşu başka delillerle de sabittir.⁵¹ Bununla beraber, ileride işaret edileceği üzere, Bâcî’nin her asrın icmâ’ının delil olacağına dair yaptığı açıklamalarda bu ayeti referans aldığı görülmektedir. Bâkillânî de ayeti sahabe asrına hamlettiğimizde, ayetin, sahabenin icmâ’ının geçerliği hakkında kesin bir delil olacağını söylemektedir. Esasında amaç da umûmi olsun husûsi olsun, icmâ’ın ispatına dair delil getirmektir.⁵²

Bâcî, icmâ’ın delil oluşunu yukarıda zikredilen ayet bağlamında oldukça ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. O, ayrıca Bakara suresinin, 143., Âl-i İmrân suresinin 103. ve 110. ayetlerinin ve kendi ifadesiyle “adedi çok başka ayetlerin” de icmâ’ın sıhhatine delil olduğunu söylemekte ancak bu ayetlerle ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁵³

Bâcî’nin açıklama yapmaksızın icmâ’a delil olarak gösterdiği ayetlerden biri “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptı.”⁵⁴ ayetidir. Ayetin icmâ’ ile irtibatı “vasat/aşırılıklardan uzak ümmet” ifadesi üzerinden kurulmaktadır. Ayet ve icmâ’ arasındaki irtibata dair ilk değerlendirmelere İbn Süreyc (öl. 306/918)⁵⁵ de rastlamaktayız.⁵⁶ İbn Süreyc, bu ifade ile kastedilenin adalet ve şahadet olduğunu belirtmekte, şahadeti de doğruyu söylemek anlamında yorumlamaktadır. Ona göre ayetten hareketle Hz. Peygamber ve ümmeti “hakkı konuşan” olarak vasıflandırılmaktadır.⁵⁷ İbn Süreyc’in bu ifade ile kastedilenin ümmetin havâsı olduğunu vurgulaması⁵⁸ da icmâ’a katılanların sıfatının ne olduğu ile ilgili tartışmalar açısından ayrıca önemlidir. Cessâs da bu ifade ile kastedilenin “âdil ümmet” olduğunu, ümmetin adalet sıfatına sahip olmasının da ümmetin sözünün ve yolunun kabul edilmesini

⁵⁰ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/21-22.

⁵¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/451-452.

⁵² Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/25.

⁵³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/452.

⁵⁴ el-Bakara 2/143.

⁵⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî, Şâfiî mezhebinin yayılması ve sistematize edilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Mezhep içinde Müzenî dâhil İmam Şâfiî’nin tüm ashabından üstün olduğu kabul edilmektedir. Ebü İshâk İbrâhîm b. ‘Alî el-Firuzâbâdî eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ* (Beyrüt: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970), 108-109; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/66-68; Şükrü Özen, “İbn Süreyc: Ebu'l-Abbâs”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/363-366; Eşit, *Şâfiî Fıkah Usûlünün Gelişimi*, 94 vd.

⁵⁶ Eşit, *Şâfiî Fıkah Usûlünün Gelişimi*, 150.

⁵⁷ Ahmed el-Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”, *Journal of the American Oriental Society* 137.3 (2017), 518; Eşit, *Şâfiî Fıkah Usûlünün Gelişimi*, 150.

⁵⁸ el-Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”, 518; Eşit, *Şâfiî Fıkah Usûlünün Gelişimi*, 150.

gerektirdiğini söylemektedir.⁵⁹ Ayrıca nasıl ki Hz. Peygamber, ümmeti üzerine şahit kılınmışsa, ümmet de kendilerinden sonrakiler üzerine şahit kılınmıştır. Bu durum, onların sözünün hüccet, şahitliklerinin de makbul olmasını gerektirmektedir.⁶⁰ Şîrâzî de ayete bu açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre de ümmetin adalet sahibi olması, kavillerinin doğru olduğunu ve kabul edilmesini gerektirir.⁶¹

Bâcî, yine açıklamada bulunmamakla beraber icmâ'a delil olarak "*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılın; bölünüp parçalanmayın.*"⁶² ayetini de zikretmektedir. Buna göre, ayette ayrılığın yasaklandığı, icmâ'a karşı çıkmak da ayrılık anlamına geldiğinden, ayette icmâ'a muhalefetin de nehyedildiği ifade edilmektedir.⁶³

Bâcî, ne yönden icmâ'a delâlet ettiğini belirtmeksizin, "*Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoymazsınız ve Allah'a inanırsınız.*"⁶⁴ ayetini de delil olarak göstermektedir. Bu ayeti icmâ'ın ispatı için delil kabul edenlere göre Allah, ümmet hakkında ayette yer alan sıfatlara şahitlik etmektedir. Ümmetin hata üzerinde icmâ'ın câiz olması ise Allah'ın ümmet hakkında şahitlik ettiği bu sıfatların ümmette bulunmayacağı anlamına gelir.⁶⁵ Ayette ümmet "*emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker*" ile vasıflandırılmıştır. Bu vasıflandırmadan, ümmetin emrettiklerinin maruf, nehyettiklerinin münker olduğu anlaşılmalı, icmâ' ettikleri konuda onlara uymak gerekmektedir.⁶⁷

Bâcî gibi Cessâs,⁶⁸ Bâkillânî,⁶⁹ ve Şîrâzî⁷⁰ de Nisâ suresinin 115. ayetini icmâ'a delil olarak göstermişler; Gazâlî ve İbn Rüşd bu ayetin icmân geçerliliği hususunda Kitâb'daki en kuvvetli delil olduğunu zikretmişlerdir.⁷¹ İlgili ayete dair aktardıklarımızla birlikte Kitâb'ın icmâ'a delâleti konusunda yapılan açıklamalara bakıldığında ayetlerin teker teker değerlendirilmekten ziyâde topluca icmâ'a delâlet ettiğinin üzerinde durulduğu görülmektedir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere Bâcî, bu yönde vurgular yapmaktadır. Gazâlî de ayetlerin amaca doğrudan delâlet etmediklerini ve zâhir olduklarını belirtmektedir. Benzer şekilde İbn Rüşd de ayetlerin ayrı ayrı icmâ'ın delil olduğuna dair nasslar olmadığını, hepsi birlikte değerlendirildiğinde "*ümmetin tazim ve şerefini*", "*ümmetin yolunun izlenmesini*" ve "*onlara uyulmasını*" gerektirdiğini, "*onlara muhalefetten ve topluluktan*

⁵⁹ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 137-142.

⁶⁰ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 137-142; Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, 1/297.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/676-677. Ayrıca bk. Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, 254.

⁶² Âl-i İmrân 3/103.

⁶³ Seyfuddîn Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî b. Muhammed el-Âmîdî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005) 1/183.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/110.

⁶⁵ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 145.

⁶⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/676; Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, 254-255.

⁶⁷ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 23.

⁶⁸ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 142-144.

⁶⁹ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 3/15.

⁷⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/668 vd.

⁷¹ Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/397; İbn Rüşd, *ed-Darûri*, 90.

çıkmaktan” nehyettiğini söylemektedir.⁷² Cüveynî gibi ayetin icmâ'a delil olamayacağı yaklaşımında olanlar da bulunmaktadır. Cüveynî, kesinlik gerektiren meselelerde ihtimallerin bulunamayacağını belirtmekte ve ayeti icmâ'a delil olarak göstermemektedir.⁷³ İbn Raşîk (öl. 632/1234) de Nisâ suresinin 115. ayeti özelinde, ayetin zâhir ve müevvel olması sebebiyle katıyyât hakkında hüccet olamayacağını ve icmâ'ın ispatında sarîh olmadığını söylemektedir.⁷⁴

1.2.2. İcmâ'ın Sünnetten Delilleri

İcmâ'ı kabul eden âlimlerin, icmâ'ın sünnet ile delillendirilmesi üzerinde oldukça ayrıntılı şekilde durdukları görülmektedir. Örneğin İmam Şâfi'î, konu bağlamında “Müslüman cemaate bağlılığı” ifade eden haberlere yer vermektedir.⁷⁵ İbn Süreyc de Hz. Peygamber'den nakledilen “ümmetin dalâlet üzerine birleşmeyeceğine” ve “Müslümanların güzel gördüğünü Allâh'ın da güzel gördüğü, Müslümanların çirkin gördüğünü Allâh'ın da çirkin gördüğüne” dair rivayetleri icmâ'ın sünnetten delilleri olarak sunmaktadır.⁷⁶ Cessâs da tevâtür yoluyla geldiklerini belirttiği haberleri, icmâ'ın hücciyetine delil olarak göstermektedir. Cessâs, söz konusu haberlerin Hz. Peygamber'den sağlam şekilde tevâtür yoluyla vârid olduğunu, bu haberlerin sahabe döneminde de yaygın olduğunu, icmâ'ın delil olduğu hususunda bu haberlerle ihticada bulunulduğunu ve bunları inkâr ya da ret anlamı içeren hiçbir şeyin ortaya çıkmadığını söylemektedir.⁷⁷ Bâkîllânî de icmâ'ın ispatında, güvenilir ravilerin Hz. Peygamber'den naklettiği hadislerle başvurmaktadır.⁷⁸ Şîrâzî, bu rivayetlerin âhâd olarak nakledildiğine, lafızları hakkında ihtilâf olsa da mana açısından mütevatir olduklarına, ümmetin masumiyetine ve icmâ'a işaret ettiklerine dikkat çekmektedir.⁷⁹

Bâcî, meşhur sahabenin Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri hadisleri, icmâ'ın ispatı için delil getirmektedir. Bu bağlamda Ömer [b. el-Hattâb] (öl. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Ebû Said el-Hudrî (öl. 74/693-94), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), Abdullah b. Amr (öl. 65/684-85), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Huzeyfe b. el-Yemân (öl. 36/656), onun zikrettiği ravilerdendir. Bâcî'nin icmâ'a delil olarak gösterdiği hadislerin bir kısmı şunlardır: “Ümmetim hata üzerinde birleşmez.”,⁸⁰ “Allah ümmetimi dalâlet üzerinde bir araya getirmez.”,⁸¹ “Allah'tan ümmetimi dalâlette birleştirmemesini istedim, bana (bunun sözünü)

⁷² Ğazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/397; İbn Ruşd, *ed-Darûri*, 90.

⁷³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/434-435.

⁷⁴ Ebû 'Alî Huseyn b. Ebi'l-Fedâil 'Atîk b. Huseyn er-Raşîk, *Lubâbu'l-mahşûl fi 'ilmi'l-uşul* (Dubâi: Dâru'l-Buĥûşî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2001), 1/390.

⁷⁵ Muĥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle* (Kâhira: Dâru't-Turâs, 1940), 471-476.

⁷⁶ el-Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”, 517; Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 150.

⁷⁷ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 146-149.

⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbu't-Telĥîs*, 3/26-27.

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerĥu'l-Luma'*, 2/679.

⁸⁰ Ebû 'Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrek 'ala's-Şâhihayn* (Beyrût: (m. y.), ts.), 1/115.

⁸¹ el-İmâm el-Ĥâfiẓ Ebû 'İsâ Muĥammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Şâhiĥu't-Tirmizî* (Mısır: Matbaatu'l-Mısriyyeti'l-Ezher, 1931), “Fiten”, 2167.

verdi.”⁸² “Kim cennetin orta yerine kurulmak isterse cemaatten ayrılmasın.”⁸³ “Çünkü cemaatin duası onları kuşatır.”⁸⁴ “Şeytan, tek kişi ile beraberdir, iki kişiden uzaktır.”⁸⁵ “Allah’ın eli cemaatin üzerindedir.”⁸⁶ Bâcî, ümmetin dalâlet ve hata üzerinde birleşmeyeceği anlamını içeren, cemaate uymayı ve cemaatten ayrılmamayı talep eden bu haberleri icmâ’ın dayanağı olarak göstermektedir. O, bu haberlerin, sahabe, tâbiûn ve kendi zamanına kadar diğer asırlar için zâhir olduklarını, bu haberlere itiraz eden kimse olmadığını, onların âhâd haberlerinin fer’i konularda hüccet olduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Gazâlî, icmâ’ın en sağlam dayanağının sünnet olduğu yaklaşımındadır. Ona göre icmâ’ın ispatı için zikredilen haberler sahabe ve tabiûn döneminden kendi yaşadığı döneme kadar apaçık şekilde gelmiştir ve kimsenin de bu haberlere muhalefet ettiği bilinmemektedir. Ümmet, bu haberleri hüccet olarak kullanmaktadır.⁸⁸ Karâfî de hadislerin zatı açısından zanni olsa da katiyet ifade ettiklerini ve bunlarla zaruri bilginin hâsıl olduğunu söylemektedir.⁸⁹

Bâcî, haberlerin icmâ’a delâletini iki açıdan değerlendirmektedir. Birincisi, bu haberlerin lafızları farklılık gösterse de mana olarak mütevatirdirler. Haberlerin hepsinden ümmetin tazim ve methi, ümmetten hata ve dalâletin nefyi, ümmete uymak zaruri olarak anlaşılmaktadır. Her bir ravinin sikâ olup olmadığı ayrı ayrı bilinmiyor olsa da bu, rivayetleri zaruri olarak bilgi gerektirmekten çıkarmaz. Ali [b. Ebî Tâlib] (öl. 40/661)’nin cesareti, Hâtim (öl. ?)’in cömertliği, Sahbân (öl. ?)’ın fesahati hakkında olduğu gibi bu konuda da zaruri bilgi hâsıl olmuştur. Onun rivayetleri değerlendirdiği ikinci açı, haberlerin sıhhatinin sorunlu olduğu konusundaki iddiaya karşı çıkmaktır. Haberlerin şöhreti ve çokluğu, ravilerinin sahabe ve tabiûndan oluşu, bu haberlerle karşılaşanların Nazzâm (öl. 231/845)’ın ortaya çıkışına kadar haberlerle ilgili herhangi bir itirazın olmayışı [ki Nazzâm’ın bu konuda ilk ihtilâfî ortaya koyan kişi olduğu bilinmektedir] bunu göstermektedir. Nazzâm’dan önce Müslümanlardan itiraz eden başkaları da olsaydı, bu itirazlar âdetin gereği olarak zikredilir ve nakledilirdi.⁹⁰

Bâcî, rivayetler hakkında herhangi bir muhalefet ve muarız olmamasının iki yönden rivayetlerin sıhhati ve ravilerin sikâ olduklarını gösterdiğini belirtmektedir. İlk olarak rivayetlerin kesinliği ve delil olarak kullanıldıkları bilinmeseydi, rivayetler hakkında ihtilâf edilir, çok sayıda itiraz ortaya çıkar ve rivayetler arasında kendisi ile furu’ meselelerde delil olarak kullanılan âhâd haberler hakkında ihtilâf meydana gelirdi. Zira kendileriyle ihticac

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Musnedu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrüt: Muessesetu’r-Risâle, ts.) 45/200 (No: 27224).

⁸³ Tirmizî, “Fiten”, 2165.

⁸⁴ Tirmizî, “Fiten”, 2165.

⁸⁵ Tirmizî, “Fiten”, 2167.

⁸⁶ Tirmizî, “Fiten”, 2166.

⁸⁷ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/453-454.

⁸⁸ Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/398-401.

⁸⁹ İmâm Şihâbuddîn Ebi’l-‘Abbâs İdrîs b. ‘Abdurrahmân el-‘Karâfî, *Nefû’isu’l-uşûl fi şerhi’l-Mahşûl* (Beyrüt: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2000), 2/369-370.

⁹⁰ Bâcî, *İhkâmu’l-fuşûl*, 1/454. Ayrıca bk. Cuveynî, *Kitâbu’t-Telhiş*, 3/27; İbn Raşîk, *Lubâbu’l-mahşûl*, 1/392 vd.

edilecek ve gereği ile amel edilecek olduğunda sıhhati bilinmeyen ve hüccet olarak kaim olmayan haberler hakkında âdet olan budur. Durum böyle olunca, bu haberlerin sıhhati hakkında ilmin âdetinin gerektirdiği ile hüküm verilir.⁹¹ İkinci olarak bu haberlerin ravileri, maktu'un bih/kesin bir aslın ispatında naklettikleri bu haberlerle ihticâ ederler. Âdet olan, haberin kendisi malum değilken, malum bir aslın ispatının bu haberle câiz olmamasıdır. Çünkü haber malum olmadığında neyi içerdiği öncelikle malum olmaz. Âdet de insanların (en azından) çoğunun, tariki kati ve yakın olmakla beraber kendisiyle ilim meydana gelmeyen şeylerle ispatta bulunanlara karşı çıkma konusunda hızlı davranmaları üzerinde câridir. Söz konusu haberler de bu itirazlardan sâlim olduğuna göre, nakledilenin sıhhati ve nakledenlerin güvenilirliği bilinir.⁹²

Sünnetin icmâ' için delil olduğunu kabul eden âlimlerin ilgili hadisleri birlikte değerlendirdiklerini görmekteyiz. Örneğin Cessâs rivayetleri birlikte ele almakta,⁹³ Bâkîlânî, rivayetlerden çıkan ortak manaya dayanarak icmâ'ın hüccet olduğunu söylemektedir.⁹⁴ Şîrâzî de bu kadar çok sayıda rivayetin hepsinin yalan ve uydurma olamayacağını, içinde muhakkak sahih bir rivayetin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Bir rivayetin bile sahih olması, ona göre icmâ'ın delil oluşu için yeterlidir.⁹⁵ Bâcî de icmâ'a dayanak olarak gösterilen rivayetleri birlikte değerlendirme noktasında benzer bir tavır sergilemektedir. Gazâlî, icmâ'ın delil oluşunda “*Ümmetim hata üzerimde birleşmez*” hadisine dayanıldığını belirtmekle birlikte, bu hadisi delil haline getirmek için farklı lafızlarla birbirini destekleyen pek çok rivayetin varlığına dikkat çekmektedir.⁹⁶ İcmâ'a dayanak olarak gösterilen bu haberlerin zatı itibarıyla zan ifade etmekle beraber, delâlet açısından kati oldukları belirtilmektedir.⁹⁷ Bununla birlikte örneğin Cüveynî, bu hadisleri haber-i vâhid oldukları ve delâletleri zanni olduğu gerekçesiyle hüccet olarak değerlendirmemektedir. Ona göre katiyet ifade eden icmâ', zanni delillerle ispat edilemez.⁹⁸

Bâcî, konuya dair ayetler bağlamındaki muhtemel itirazlara verdiği cevapları hadisler üzerinden de sürdürmektedir. Bu bağlamda haberler hakkında gündeme gelebilecek ilk itiraz sahabe ve tâbiûn asırlarında bu haberleri reddedenlerin olabileceğidir. Bâcî, böyle bir durumda âdetin gereği olarak bu ihtilâfın nakledileceğini belirtmektedir. Çünkü bu konudaki ihtilâf insanların naklinde hevesli olacakları, hıfzı ve rivayetinde azimli olacakları bir konudur. Aynı zamanda Nazzâm'ın ihtilâfı bile kapalılığına ve insanlar arasındaki azlığına rağmen nakledilmişken, sahabenin ve tâbiûnun çoğunun, fukahanın meşhurlarının bu yönde bir ihtilâfı olsaydı, insanlar bunu nakletmeye ve neşretmeye

⁹¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/455.

⁹² Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/455.

⁹³ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 146-149.

⁹⁴ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 3/67-68.

⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/679.

⁹⁶ Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/398-400.

⁹⁷ Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/369-370.

⁹⁸ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/435-437.

hevesli olurlardı.⁹⁹ Bu itiraz ve cevabı Gazâlî de zikretmektedir. Gazâlî böyle bir durumda hilâfın yaygınlık kazanacağını, ceninin diyeti ve şarap içme haddi konularındaki ihtilâfların nakledilmiş oluşuyla desteklemektedir. Ayrıca ona göre de Nazzâm'ın ihtilâfı bile yaygınlık kazanmışken, sahabe ve tâbiûnun ihtilâflarının gizli kalması akıllı bir durum değildir.¹⁰⁰

İcmâ'a dair haberleri reddedenlerin bir diğer itirazı, sıhhati hakkında ihtilâf edilen icmâ'ın sıhhatinin, yine icmâ' ile delillendirildiği şeklindedir.¹⁰¹ Bâcî bu itiraza cevaben icmâ'ın sıhhatinin haberle; haberin sıhhat ve sübutunun ise ümmetin kabulü ve gereği ile amel konusundaki telakkileri ile delillendirildiğini belirtmektedir.¹⁰² Gazâlî de kati meseleler hakkında kendisiyle hüküm verilen icmâ'ın, sıhhati bilinmeyen bir haberle ispatının âdeten kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Kitâb'a muaraza edildiği ve bu muarazanın sonradan kaybolduğu, imametın nass ile sabitliği gibi konuların bâtil olduğu da âdeten bilinmektedir.¹⁰³ Eğer ki durum iddia edildiği gibi olsaydı müctehidlerin sessiz kalmaları âdeten imkânsız olurdu.¹⁰⁴ Şâyet bunlar doğru olsaydı, ortaya çıkmış ve nakledilmiş olmaları gerekirdi.¹⁰⁵

Haberlere yönelik Bâcî'nin zikrettiği bir diğer itiraz, bu haberlerin sıhhatinin sahabe tarafından biliniyor olmasına, sahabenin bu haberleri delil olarak kabul etmiş olmalarına rağmen neden bu haberlerin sıhhat yolunu tâbiûna ve tâbiûnun da kendilerinden sonrakilere zikretmediği şeklindedir. Zira böyle bir yöntem izlenmiş olsaydı, muhaliflerin şüphesi ortadan kalkardı.¹⁰⁶ Bâcî, bu durumun gerekli olmadığını söylemektedir. Çünkü sahabe, tâbiûnun âdetin gereği ile amel edeceklerini ve bu gibi haberlere güveneceklerini bildikleri için, onların âdetleri hakkındaki bilgilerine itimat etmişlerdir. Bu yöntem, onlar açısından hilâfı ortadan kaldırmak için en uygun ve en açık yöntemdir. Sahabe, "Hz. Peygamber'in ümmetinin hatadan korunmuş olduğunu" karineler, emâreler ve tekrarlanan lafızlardan anlamaktadır. Bütün bunların yalnızca ibarelerle nakli mümkün değildir. Bu sebeple sahabe, tâbiûnun kesin olan bir aslın şüpheli haberle sabit olmayacağı ve böyle bir haberin âdeten kabul edilmeyeceği yönündeki bilgisiyyle yetinmişlerdir.¹⁰⁷

Bâcî, haberlere yönelik tevîl cihetinden itirazlara da cevaplar vermektedir. Bu yöndeki itirazlardan biri Hz. Peygamber'in "ümmetin dalâlet üzere birleşmeyeceğinden" muradının "küfür" olduğudur. Bâcî, bu itiraza öncelikle dildeki kullanımı açısından cevap getirmekte ve "dalâlet" in Arapların kelimasında hak olsun bâtil olsun "hedefte ve maksut olan emirlerden sapmayı" gerektirdiğini, bu bağlamda "dalâlet" ile kastedilen "hedefte hata" olduğunda "falanca yoldan saptı", "koşan yoldan çıktı" dendiğini belirtmektedir. Ona göre

⁹⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/455-456.

¹⁰⁰ Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/401; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/188.

¹⁰¹ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/678-679.

¹⁰² Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/456.

¹⁰³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/456; Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/402.

¹⁰⁴ Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/402.

¹⁰⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/456.

¹⁰⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/456-457.

¹⁰⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/456-457; Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/402-403.

“*Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?*”¹⁰⁸ ayeti de bu anlamdadır. Zikredilen kullanımlar, lafzın “*hata*” anlamına geldiğini göstermektedir. Zikrettiğimiz hadisteki ifade ile ümmetin yüceltildiği ve bu konudaki faziletin sadece ümmete tahsis edildiği zorunlu olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu haberlerde geçen “*dalâl*” lafzına “*küfür*” anlamı verilemez.¹⁰⁹ Ayrıca konuya dair haberlerin çoğu, “*ümmetim hata üzerinde birleşmez*” şeklindedir. “*Hata*” ismi hem küçük hem büyük hataları kapsamakta, aynı zamanda sehv ve nisyanda da vâki olmaktadır.¹¹⁰

Haberlere tevil açısından yöneltilen diğer itiraz, ümmetin içinde fasıklar, fâcirler ve muhtiler varken Hz. Peygamber’in kastının ümmetin tazimi olmasının nasıl câiz olacağıdır. Bâcî, bu teville karşı övgünün ittifaakta olduğunu, ihtilâfa yönelik olmadığını söylemektedir. Bu bakımdan fasık olan kimsenin isabetli işlerden dolayı övülmesi, zâhiren mümin olan kimsenin de işlediği bazı şeylerden dolayı zemmedilmesi söz konusu olabilir. Ayrıca bu hadisle, günahlardan beri olan müminlerin methi kastedildiğinde ve onların kavilleri hilâf, icmâ’, ihbâr hakkında doğru kabul edildiğinde, fasıklar da onlara uyar. Ancak kastedilen belirli olmayıp apaçık bir şekilde bilinmediğinde, ümmetin icmâ’i hüccet kılınır. Zira onların içinde övülen ve kendilerine uymanın farz kılındığı müminler olduğunu biliriz.¹¹¹ Bâcî’nin aktardığı üzere tevil açısından bu argümanı gündeme getirenler görüşlerine destek olarak Kur’ân-ı Kerîm’de ümmeti irtidat, fisk, isyan konusunda tahzir eden; hatadan nehyeden ayetleri göstermektedirler. Onlar, bu içerikteki ayetlerin, Müslümanlar içinde bu sığfata sahip kimselerin bulunduğuna delil olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüş sahiplerine göre eğer ki böyle bir şey vuku bulmamış olsaydı, bu sıfatlardan nehyin anlamı olmazdı.¹¹² Bâcî bu yönde yapılan tevilin galat olduğu görüşündedir. Çünkü kişinin bu fiillerden nehyedilmiş olması, o fiilin meydana geldiğine delâlet etmez. Ayrıca Hz. Peygamber de söz konusu nehyin muhataplarındandır. Allah, Hz. Peygamber’i bütün bunlardan koruduğu ve Hz. Peygamber’in nehyetmiş olduğu bu fiilleri yapmayacağını bildiği halde ayetlerle bu konuda uyarıda bulunmuştur.¹¹³ “*Sana ve senden öncekilere şöyle vahyedildi: Eğer Allah’a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek ve mutlaka hüsrana uğrayanlardan olacaksın.*”,¹¹⁴ “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!*”,¹¹⁵ “*...onların isteklerine uyma...*”,¹¹⁶ “*...onların isteklerine uyma...*”¹¹⁷ ayetlerinin desteğiyle de anlaşılan akıl cihetinden hatanın imkânsız olmadığı ancak şeriat söz konusu olduğunda hatanın vücudunun imkânsız olduğudur.¹¹⁸

¹⁰⁸ ed-Duhâ 93/7. İbn Raşîk de aynı bağlantıyı kurmaktadır. İbn Raşîk, *Lubâbu'l-mağşûl*, 1/393.

¹⁰⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/460; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/31-32; Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/403.

¹¹⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/460.

¹¹¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/461.

¹¹² Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/405. Bâcî, bu ayetlere teker teker yer vermemekle beraber Gazâlî, Bakara suresinin, 169, 217 ve 188. ayetlerini bu bağlamda zikretmektedir.

¹¹³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/461-462; Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/405.

¹¹⁴ ez-Zümer 39/65.

¹¹⁵ el-İsrâ 17/36.

¹¹⁶ el-Mâide 5/86.

¹¹⁷ el-Hüd 11/46.

¹¹⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/462; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/34-35.

Bâcî, icmâ' karşıtlarının, görüşlerini haberlerle de delillendirmeye çalıştıklarını söylemektedir. Onun bu bağlamda zikrettiği haberler şunlardır: “İslam garib başlamıştır, tıpkı başladığı gibi garib olarak dönecektir.”,¹¹⁹ “En hayırlı asır benim bulunduğum asırdır. Sonra bundan sonra gelenler, sonra da ondan sonra gelenlerdir. Bundan sonra yalan öyle bir yaygınlık kazanacak, öyle ki bir adamdan yemin etmesi istenmediği halde yemin edecek, şahitlik yapması istenmediği halde şahitlik edecektir.”,¹²⁰ “Kıyamet ümmetimin en şerlileri üzerine kopacaktır.”,¹²¹ “Muhakkak, sizden önceki ümmetlerin yoluna karşı karşı, arşın arşın uyacaksınız. Hatta onlar bir keler deliğine girseler sizler de onları takip edeceksiniz.”¹²² Bâcî bu haberler delil getirilmek suretiyle yöneltilen itirazlara tek tek cevap vermektedir. Ona göre bu haberler, iddia edilen konuyla alakalı değildir. Örneğin “tıpkı başladığı gibi garib olarak dönecektir”, hak üzere olan hâdi bir taifenin varlığına delâlet etmektedir. “Yalan yaygınlaşacak, zinâ zuhur edecek”, ümmetin bunlar üzerinde icmâ'ından değil, bunların zuhuru ve çoğalmasından; “Kıyamet ümmetimin en şerlileri üzerine kopacaktır”, günahların çokluğundan haber vermektedir. “Sizden önceki ümmetlerin yoluna karşı karşı, arşın arşın uyacaksınız”, onların icmâ'ları değil bireylerin durumu hakkındadır. Bâcî, aktarmış olduğu haberlere dair genel bir değerlendirme de yapmaktadır. Ona göre bu haberleri, ümmetin hata üzerinde icmâ'ına hamletmek câiz değildir. Çünkü durumun bunun hilâfına olduğuna şahidiz ve Hz. Peygamber'in hakkında haber verdiklerinin, Hz. Peygamber'in haberinin hilâfına olması câiz değildir. Ona göre bu haberleri bütün ümmetlere hamletmek de câiz değildir. Zira böyle bir durumda “sizden önceki ümmetlerin yoluna karşı karşı, arşın arşın uyacaksınız” ifadesi Nasrani, Yahudi ve Mecusilerin yollarını da kapsamaktadır. Bu anlam ise ümmetin tamamında icmâ'ı imkansız kılmaktadır.¹²³ Gazâlî de zikrettiğimiz hadisler bağlamında yaptığı değerlendirmede, bu hadislerin sıhhat ve açıklık açısından icmâ'ın delil olduğuna dayanak olarak gösterilen hadisler kadar kuvvetli olmadığını ifade etmektedir.¹²⁴

2. İcmâ'ın Şartları

2.1. İcmâ'a Katılanların Sıfatı¹²⁵

İcmâ'a dair literatürde üzerinde önemle durulan noktalardan biri icmâ'a katılacak kişilerin kimler olacağıdır. Örneğin İmam Şâfi'î, İbn Süreyc ve Cessâs, Bakara suresinin 143. ayetindeki “vasat ümmet” ifadesi ile kastedilenin “insanların havâsı” olduğu

¹¹⁹ el-Ĥâfîz Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd el-Ĥazvîni İbn Mâce, *Sunen-i İbn Mâce* (y. y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, ts.), “Fiten”, 3986-3988.

¹²⁰ Tirmizî, “Fiten”, 2165.

¹²¹ Ebu'l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, *Şaḥîhu Muslim (el-Câmi'u-ş-Şaḥîh)* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), “İmârât”, 1924.

¹²² Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buḥârî, *Şaḥîhu'l-Buḥârî (el-Câmi'u-ş-Şaḥîh)* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), “Enbiyâ”, 50; Muslim, “İlm”, 6.

¹²³ Bâcî, *İḥkâmu'l-fuṣûl*, 1/463.

¹²⁴ Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/405.

¹²⁵ İcmâ' ehliyeti ile ilgili yaklaşımlar için bk. Yusuf Eşit, “Fıkıh Usûlünde İcmâ' Ehliyeti Tartışmaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 168-184.

görüştüğüdürler.¹²⁶ İbn Fûrek, icmâ'a katılanlarla ilgili açıklamalarını icmâ' tasnifi üzerinden yapmaktadır. İcmâ'ı âmm ve hâss şeklinde tasnif eden İbn Fûrek icmâ'ın âmm kısmına namazın rekat sayıları gibi üzerinde “*ümmetin*” icmâ' ettiği konuları dâhil etmektedir. Ona göre bu tür icmâ'a muhalefet küfrü gerektirmektedir. Hâs olan icmâ' ise şirket, mudârabe, sulhun cevâzi konularında olduğu gibi “*asrın âlimlerinin' bir meselenin hükmünde ittifak etmeleridir.*”¹²⁷

Bâcî ümmetin havâs/hâs ve avâm/âmm şeklinde iki sınıfa ayrıldığına dikkat çekmektedir. Onun havâs ve avâmın icmâ'ına dair, mükellef olunan konular bağlamında bir yaklaşımı vardır. Bâcî, öncelikle hükümleri ikiye ayırmaktadır. Birincisi, namaz, hac ve orucun vücubu; katl, sirket, evlenilmesi yasak olan kimselerin haramlığı gibi hem havâsın hem avâmın bilmesi gereken hükümlerdir. Bu konularda havâs ve avâmın icmâ'ına itibar edilir. İkincisi, müdebber, mükâteb, talak, zihar, vedia, rehin, cinayet, ayıpların hükümleri konularında olduğu gibi hâkimlerin, imamların ve fukahânın bilgileriyle diğerlerinden ayrıldığı hükümlerdir. Bu hükümlerde, avâm havâsa uymalıdır ve avâmın havâsa ihtilâfı haramdır. Fukahânın tamamı da bu görüştedir.¹²⁸ Bâcî, burada Bâkîllânî'nin de bu görüşte olduğunu altını çizmektedir.¹²⁹ Bununla birlikte o, Bâkîllânî'den nakledilen avâmın ihtilâfına itibar edileceği, avâm olmaksızın ulemanın icmâ'ının gerçekleşmeyeceği yönündeki görüşü de aktarmaktadır.¹³⁰ *Telhîş*'te Bâkîllânî'ye göre muteber olanın ümmetin âlimlerinin ittifakı olduğu, bu ittifaka avâmdan birinin muhalefet etmesinin herhangi bir değeri olmadığı konusunda ittifak edildiği ifade edilmektedir. Ancak temel farizalardan olan konularda hem havâsın hem de avâmın ittifakını göstermek adına bunlar üzerinde “*bütün ümmet ittifak etmiştir*” denmektedir. Sadece ulemanın icmâ' ettiği, avâm tarafından bilinemeyecek hükümler hakkında ise avâm icmâ'a dâhil edildiğinde “*ümmetin icmâ'ı*”, dâhil edilmediğinde veya avâmın bir kısmının muhalefeti olduğunda, “*ümmetin âlimlerinin icmâ'ı*” denir.¹³¹ Dolayısıyla bu görüş, esasında icmâ'da avâma itibar edileceği anlamına gelmemektedir.¹³² Bâcî'ye göre âmmnin bu hükümler hakkında ictihâd yapması gerekmez ve kendi ictihâdıyla amel etmesi ve başkasının da onun ictihâdıyla amel etmesi câiz değildir. Onlar, bu konuda mükellef olmayan çocuk/sabi ve deli/mecnun kimseler konumundadırlar. Şeriatın dakik ahkâmını bilmekle mükellef olmadıkları için ihtilâflarına

¹²⁶ İmam Şâfi'î'nin konuya dair değerlendirmeleri için bk. Eşit, “el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı”, 618 vd.; Çeşşâş, *el-İcmâ'*, 139 vd.; el-Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”, 518; Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 150;

¹²⁷ Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Füreğ el-Ensârî, *İbn Füreğ ve Asâruhu'l- usûliyye me'a tahkîki kitâbih el-Muhtaşar fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hasân 'Avâd (Dumaşk: Dâru'n-Nür, 2014), 94; Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 369.

¹²⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/465.

¹²⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/465; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/38-40.

¹³⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/465; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 276.

¹³¹ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/38-40.

¹³² Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi usûli'l-fıkıh* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 4/462. Konu ile ilgili görüşler için bk. Cuveynî, *el-Burhân*, 1/684; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/191.

itibar edilmez.¹³³ Ayrıca ona göre avâm, ulema herhangi bir görüşte olduklarında, ulemaya uymak zorundadır ve avâmın ulemaya muhalefetleri câiz değildir.¹³⁴ Bâcî, bu bağlamda da yine muhtemel bir itiraz zikretmektedir. Buna göre Nisâ suresinin 115. ayetindeki vâid, “müminlerin yoluna” muhalefet edenler hakkındadır. Halbuki âlimlerin yoluna muhalefet edenler “müminlerin yoluna” değil “müminlerin bir kısmının yoluna” muhalefet etmiş olurlar. Bâcî, bu vâidle kastedilenin ulema olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre ayette avâm, ulemaya muhalefet hakkında tehdit almıştır.¹³⁵ Bâcî'nin icmâ'in tanımında “ulemanın ittifaki” şeklinde kayıt koyduğunu belirtmiştik.

2.2. İcmâ'a Katılanların Sayısı

Bâcî, ulemanın tamamı olmaksızın icmâ'in inikad etmeyeceğini söylemekte ve ulemanın çoğunun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹³⁶ Ulemeden biri bile farklı görüşte/şâz olduğunda ona göre bu, icmâ' olmaz. Bâcî, Ebû Temmâm (öl. ?)'in¹³⁷ da bu görüşte olduğunu, İbn Huveyz Mindâd (öl. ?390/999)'in¹³⁸ ise ulemeden bir ya da ikisinin şâz görüşüne itibar edilmediği kanaatinde olduğunu ayrıca belirtmektedir.¹³⁹ “Çoğunluğun icmâ'i”, “ümminin tamamının icmâ'i” anlamına gelmediğinden hüccet olarak kabul edilmemektedir.¹⁴⁰ Bâcî, bu görüşüne “Ayrılaşa düştüğünüz bütün konularda (doğru) hüküm Allah'a aittir.”¹⁴¹ ayetini ve Ebû Bekir [es-Siddîk] (öl. 13/634)'in zekât ödemeyenlerin katli konusunda sahabeye hilâfını¹⁴² delil olarak göstermektedir. Bu durumda icmâ', cemaatin Ebû Bekir [es-Siddîk]'in görüşüne dönmesi ve onun ihtilâfını haklı çıkarmaları üzerine gerçekleşmiştir. Yine İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve İbn Abbas (öl. 68/687-88) ferâizin (miras hukuku) bazı konularında sahabeye ihtilâf etmiş ve sahabe de bunu reddetmemiştir. Ayrıca ona göre akıl, ulemanın tamamının ve bir kısmının hata üzerinde ittifakına cevaz

¹³³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/466; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/725.

¹³⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/466-467; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 277. Ayrıca bk. İbn Raşîk, *Lubâbu'l-mahşûl*, 1/397 vd.

¹³⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/466-467.

¹³⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/467. Ayrıca bk. Başrî, *el-Mu'temed*, 2/29; Ferrâ', *el-'Udde*, 4/1117.

¹³⁷ Ebû Temmâm 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Basrî el-Mâlikî. Ebherî ashabından olup, usûlde uzman bir kimse olarak tanınmaktadır. Hilâf alanında *Nuketü'l-edille* isimli bir muhtasarı, yine hilâf ve usûl alanında eserleri olduğu rivayet edilmektedir. Kâdî İyaz, *Tertibu'l-medârik*, 7/76.

¹³⁸ Ebû Bekr b. Huveyz Mindâd. Mâlikî âlimlerdendir. Hilâf, usûl ve ahkâmü'l-Kur'an literatürüne dair eserleri olduğu rivayet edilmektedir. İmam Mâlik'in görüşlerinden şâz olan görüşleri bulunmaktadır. Bâcî de bu sebeple kendisinden bahsetmektedir. Kâdî İyaz, *Tertibu'l-medârik*, 7/77-78; Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl (muhakkik)*, 2/868-869.

¹³⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/467; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 277-278; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/704.

¹⁴⁰ Ğazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/415. Ulemanın çoğunluğu da bu görüştedir. Serahsî, *Temhîdu'l-fuşûl*, 1/316; Âmîdî, *el-İhkâm*, 1/199-200.

¹⁴¹ eş-Şürâ 42/10.

¹⁴² İbn Süreyc bu meseleyi, “bir kişinin bile hakk görüş belirtmesinin icmâ' olarak değerlendirilebileceğine” delil olarak göstermektedir. O, Ebû Bekir [es-Siddîk]'in görüşünün hakk olduğu üzerinde herkesin ittifak ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu şekilde bir kişinin görüşü bile icmâ' olarak değerlendirildiğinde, iki ya da üç kişinin görüşünün icmâ' olduğu anlaşılmaktadır. el-Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”, 518; Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 150-151.

vermektedir. Şeriatla vârid olanda ölçü ise ümmet-i Muhammed'in tamamının masumiyetidir. Bunun dışındaki durumlarda asıl olan, hatanın cevazıdır.¹⁴³

Karşıt argüman olarak gösterilen Hz. Peygamber'in "Her kim cemaatten bir karış ayrılırsa İslam bağımlı boynundan çıkartmış olur"¹⁴⁴ ve "Ekseriyetten (sevâd-ı âzâm) ayrılmayın. Çünkü şeytan tek kalan kişiyle beraberdir ve iki kişiden daha uzaktır"¹⁴⁵ hadislerini değerlendiren Bâcî, burada kastedilenin icmâ' gerçekleşikten sonra onun dışına çıkmak olduğunu söylemektedir.¹⁴⁶

Bâcî'nin zikrettiği bir diğer itiraz, sahabenin, cemaate muhalif kavli olan bir kişinin bu kavlinin reddedildiği hakkında icmâ' etmiş olduğu şeklindedir. Bu da hilâfın dikkate alınmadığını gösterir. Bu itirazı desteklemek üzere mesela muta nikahının helalliyi konusunda İbn Abbas'ın; "dolu yemek, orucu bozmaz" sözünden dolayı Ebû Talha (öl. 34/654-55)'nin görüşünün reddedilmiş olması zikredilmiştir. Bâcî, bu yaklaşımı galat olarak nitelendirmektedir. Esasında ona göre bu görüşler, konuya dair nasslara muhalefet sebebiyle reddedilmiştir.¹⁴⁷ İbn Abbas'ın muta nikâhının helalliyi konusundaki infiradına bakıldığında, onun bu görüşü muta nikâhını yasaklayan hadislere¹⁴⁸ muhaliftir. Ebû Talha'nın ifadesi de doğrudan "...sonra orucu geceye kadar tamamlayın..."¹⁴⁹ ayetine muhaliftir. Çünkü oruç, imsaktır ve dolu yemekle birlikte imsakın varlığından bahsedilemez.¹⁵⁰

2.3. İcmâ'da Asrın İnkırazı

Asrın inkırazı "icmâ'a katılan tüm müctehidlerin ittifak ettikleri meseleye muhalefet etmeksizin o hal üzere ölmeleri" manasına gelmektedir.¹⁵¹ Ulemânın bu konuda farklı yaklaşımları vardır.¹⁵² Asrın inkırazının şart koşulması, icmâ'a katılan müctehidlerin görüşlerinden vazgeçme ihtimali bulunmasıyla irtibatlandırılmaktadır.¹⁵³ Bâcî de bu konudaki farklı yaklaşımları aktarmaktadır. Fukaha ve mütekelliminin çoğu icmâ'ın inikadı akabinde hüccet haline geldiği, bu konuda asrın inkırazına bakılmayacağı görüşündedir.

¹⁴³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/467; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/707.

¹⁴⁴ Buḥârî, "Aḥkâm", 4.

¹⁴⁵ Hadisin farklı lafızlarla aktarılması söz konusudur. İbn Mâce, "Fiten", 3950.

¹⁴⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/468-469; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/708. Ayrıca bk. Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 263-264.

¹⁴⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/468-469.

¹⁴⁸ el-İmâm el-Ḥâfîz Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'âs el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Dımaşkî, Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Nikâh", 2072.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/187.

¹⁵⁰ Bübeşiş, *İmâm Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve ârauhu'l-uşûliyye*, 289-290.

¹⁵¹ 'Alâuddîn b. Aḥmed 'Abdulazîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr 'an uşûli Fâhri'l-İslâm el-Bezdevî* (İstanbul: Maḥba'tu'ş-Şeriketi'ş-Şaḥâfiyyeti'l-Usmâniyye, 1308), 3/450; Bübeşiş, *Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve ârauhu'l-uşûliyye*, 292 vd.

¹⁵² Başrî, *el-Mu'temed*, 2/41 vd.; Ferrâ', *el-Udde*, 4/1095; Serahşî, *Temḥidu'l-fuşûl*, 1/315; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/217. Ayrıca bk. Dönmez, "İcmâ", 21/423.

¹⁵³ Bu görüşte olanlardan biri de Eş'arî'dir. Davut Eşit, "Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'îye Muhalefeti", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 252-253.

Bâcî, bazı Şâfi'îlerin¹⁵⁴ ve Mâlikîler'den Ebû Temmâm ve Cübbâî (öl. 303/916)'nin¹⁵⁵ icmâ'ın, asrın inkırazı olmaksızın gerçekleşmeyeceği görüşünde olduklarını aktarmaktadır.¹⁵⁶ Bu görüşler yanında asrın inkırazı konusunda icmâ'ın türüne göre bir ayrıma gidenler de bulunmaktadır. Örneğin Şîrâzî, sarîh icmâ'da asrın inkırazını şart koşmazken, sükutî icmâ'ın delil olabilmesi için asrın inkırazını şart koşmaktadır. Onun bu bağlamda getirdiği örnek, avliye¹⁵⁷ meselesinde İbn Abbas'ın Ömer [b. el-Hattâb]'e, Ömer [b. el-Hattâb]'in vefatından sonra muhalefet etmiş oluşudur.¹⁵⁸ Cüveynî ise asrın inkırazı konusunda farklı bir tavır sergilemektedir. Ona göre âlimlerin kati delile dayanan icmâ'ları katidir ve zaman geçmesine gerek olmaksızın hüccettir. Ancak âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri hükmü zanna dayandırmaları durumunda, icmâ'ın hüccet olması için üzerinden zaman geçmesi gerekir. Çünkü zaman geçmesi, müctehidlerin görüşlerinde kararlı oldukları ve tereddütleri kalmadığı anlamına gelir. Onun *el-Burhân*'daki bu yaklaşımıyla asrın inkırazında icmâ'a katılanların ölmesini değil, icmâ'ın üzerinden tereddütleri kalmayacak kadar bir zaman geçmesini dikkate aldığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁹ Cüveynî *Kitâbu't-Telhîş*'te ise icmâ'ın hüccet olması için asrın inkırazını şart koşmamaktadır.¹⁶⁰ Bâcî de icmâ'da asrın inkırazını şart koşmamaktadır. Bu görüşüne çeşitli açılardan açıklama getiren Bâcî öncelikle sem'in icmâ'ın sıhhatine ve kesin bir şekilde hüccet olduğuna delâlet ettiğini, bu delâlette de ne belirli bir asrın icmâ'ının ne de asrın inkırazının şart koşulduğunu söylemektedir.¹⁶¹

Bâcî, icmâ'da asrın inkırazının gerekli olduğunu savunanlara çeşitli açılardan cevaplar vermektedir. Örneğin asrın inkırazı, üzerinde ittifak edilmiş bir konudan dönmenin câiz olmasıyla irtibatlandırılarak asrın inkıraz etmesi durumunda bundan emin olunacağı yaklaşımında olanlara karşı Bâcî, bir delilin, üzerinde icmâ' edilen şeyin hak olduğuna delâlet etmesi durumunda ondan vazgeçmenin zaten câiz olmadığı ile cevap vermektedir.¹⁶² Asrın inkırazı gerçekleşmedikçe, ittifak edenlerin delilsiz bir şekilde zan ve tahmin üzerinde ittifak etmiş olup olmadıklarından emin olunamayacağı, bir delile dayandıklarının ancak asrın inkırazı ile birlikte ortaya çıkacağı şeklindeki itiraza da Bâcî,

¹⁵⁴ Şâfi'î usûlcülerin bir kısmı bu yönde görüş beyan etmekle beraber, mezhepte kabul edilen asrın inkırazının şart olmaması görüşü olduğuna dair bk. Eşit, "Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti", 252-253.

¹⁵⁵ Basra Mutezili âlimlerinden olup, kelam, tefsir ve fıkıh alanlarında ilmiyle tanınmakta ve bu alanlarda pek çok eser telif ettiği rivayet edilmektedir. Eş'arî'nin hocasıdır. Kelâmî tartışmalar neticesinde aynı zamanda üvey oğlu da olan Eş'arî, kendisini terk etmiştir. İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/267 vd.; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/55 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbai", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/99-102.

¹⁵⁶ Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl*, 1/473; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 278-279.

¹⁵⁷ "Avl/Avliye: İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (*ashâbü'l-ferâiz*) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadana fazla olması hali"dir. Hamdi Döndüren, "Avl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/117-118.

¹⁵⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/494 vd. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/137.

¹⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/694-696.

¹⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîş*, 3/70.

¹⁶¹ Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl*, 1/473-474; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/698; İbn Raşîk, *Lubâbu'l-maşşûl*, 1/412-414.

¹⁶² Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl*, 1/475.

bu yaklaşıma ümmetin tahmin ve hata üzerinde icmâ'ının imkânsız olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bâcî, ayrıca asrın inkırazına itibar edilmesi durumunda icmâ'ın ebediyen gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü örneğin icmâ' eden sahabenin tamamı ölmeden, icmâ'a katılan tâbiûn ortaya çıkmaktadır. Ki ileride değineceğimiz üzere bu bağlamda tâbiûnin sahabeğe muhalefeti muteberdir. Bu da sahabe icmâ'ının tâbiûn asrı inkıraz etmeden inikad edemeyeceği anlamına gelmektedir. Sonraki nesil için de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir şart, icmâ'ın hiçbir zaman vuku bulmayacağı anlamına gelir.¹⁶³ Cessâs, Bâkillânî, Serahsî, Gazâlî gibi âlimler bu konuda icmâ'ın delillerinin belirli bir asra özgü olmayıp umûm ifade ettiğini, dolayısıyla icmâ'ın bağlayıcı olması için asrın inkırazının şart koşulmadığını ve meydana geldiği andan itibaren bağlayıcı olduğunu ifade etmektedirler. Aksi takdirde onlara göre de icmâ' hiçbir zaman oluşamaz.¹⁶⁴

İcmâ'da asrın inkırazını şart koşanlar, "...böylece sizi vasat bir ümmet kıldık ki, insanlara şahit olasınız"¹⁶⁵ ayetini gerekçe olarak göstermektedirler. Bu ayet, onlara göre ümmetin kendilerine değil, başkalarına şahit olmaları ifade edildiğinden her dönemin icmâ'ının sonraki dönem için bağlayıcı olduğu anlamına gelmektedir. Bâcî ise bu ayetin icmâ' ile irtibatının kurulması durumunda esasında kendi görüşüne delil olduğunu söylemektedir. Zira ona göre ayet, icmâ' ettikleri şeyin inkırazdan önce doğru olduğuna delâlet etmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de hayattayken onlar üzerinde şâhitti ve yine Hz. Peygamber'in kavli, hayattayken, onlar üzerinde sabit bir hüccetti.¹⁶⁶ Bâcî, Hz. Peygamber'in kavlinin vefatından sonraya kadar sabit olmadığı ve istikrar kazanmadığı gibi ümmetin kavli hakkındaki durumun da aynı şekilde olduğu görüşünü hatalı bulmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in kavli vefatından sonra olduğu gibi hayatı esnasında da sabittir ve kaynaktır. Ancak hayatı devam ettiği sürece, vahyin devam ediyor olması dolayısıyla neshe cevaz verilir. Benzer şekilde icmâ' edenler hayattayken de icmâ' sabittir ve kaynaktır, artık ondan rücu câiz değildir.¹⁶⁷

Konuya dair karşıt bir argüman olarak, asrın inkırazı şart koşulmadığı takdirde, asırları devam ederken icmâ' edenlerin icmâ' ettikleri şeyden dönmelerinin haram olması durumu gösterilmektedir. Bu ise bâtıldır. Çünkü icmâ'a katılanlar re'y açısından bir kavilde tek kalırlarsa, başka bir re'y cihetinden bundan rücu edebilirler/dönebilirler. Bâcî bu görüşe, icmâ'ın inikadından sonra icmâ'a katılanların, üzerinde icmâ' edilen konudan rücu etmelerinin sâlim olmadığını söyleyerek karşı çıkmaktadır. Aksine bu, apaçık bir hilâf anlamına geldiğinden haramdır. Ancak re'y açısından böyle bir durum söz konusu olduğunda, bir re'yden diğerine rücu etmek câizdir. Çünkü re'y hakkında hata olma ihtimali de doğru olma ihtimali de câizdir. Bir kavil üzerinde icmâ' gerçekleştiğinde ise onun sıhhati

¹⁶³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/475-476; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/699; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 258-260.

¹⁶⁴ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 186-190; Serahsî, *Temhîdu'l-fuşûl*, 2/315; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 3/70-73; Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/421; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/217.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/143.

¹⁶⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/476.

¹⁶⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/478; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/700-701.

kesinleşmiş olur ve artık ondan rücu etmek câiz olmaz.¹⁶⁸ Bu konuyla ilgili olarak karşıt görüş sahipleri ümmü'l-veledin satımı ile ilgili bir rivayeti delil olarak sunmaktadırlar. Rivayete göre Ali [b. Ebî Tâlib] şöyle buyurmuştur: “Benim görüşümle Ömer’in görüşü ümmü'l-veledin satılamayacağı hususunda birleşmişti. Ne var ki ben şimdi ümmü'l-veledin satılabileceği görüşündeyim.” Abîde es-Selmânî (öl. 72/691) ise bunun üzerine “Senin cemaat ile birlikte söylediğin söz, tek başına söylediğin sözden bize daha sevimlidir.” demiştir. Bu örnekten hareketle Ali [b. Ebî Tâlib]’nin icmâ’ dan sonra görüşünden döndüğü anlaşılmaktadır. İddia sahiplerine göre buradan çıkan sonuç da icmâ’ın inikadı için asrın inkırazının gerekiyor oluşudur. Şîrâzî, bu hususta sadece Ali [b. Ebî Tâlib] ile Ömer [b. el-Hattâb]’in görüşünün birleşmiş olduğunu, sahabenin icmâ’ının oluşmadığını belirtmektedir.¹⁶⁹

Asrın inkırazı ile ilgili olarak gelebilecek bir diğer itiraz da insanların asır inkıraz etmediği sürece, araştırma ve düşünme halinde bulunacakları şeklindedir. Bâcî, icmâ’ ehlinin araştırma ve düşünme halinde oldukları sürece zaten icmâ’ın gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. İcmâ’ın gerçekleşmesi, icmâ’a katılanların ulaştıkları hükmü açıklamaları ile olur. İcmâ’a katılanların düşünme ve araştırma hali üzere vefat etmeleri durumunda sırf vefat ettikleri için icmâ’ gerçekleşmiş olmaz.¹⁷⁰

Konuya dair gündeme gelen karşıt argümanlardan bir diğeri, asrın inkırazının gerekmemesi durumunda, ümmetin bir meselenin hükmü üzerinde ihtilâf ettikten sonra ittifakının câiz olmayacağı şeklindedir. Bâcî, ihtilâfta karar kılındıktan sonra bu durumda icmâ’ın zaten gerçekleşmiş olmayacağını, ihtilâfın bâki olacağını söylemekte, Bâkillânî’nin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹⁷¹ Ayrıca icmâ’ ehlinin iki ya da üç görüş hakkında ihtilâf etmeleri durumunda hak olanın bu görüşlerden biri olduğu açıktır. Görüşler hakkında ihtilâf edildikten sonra bu görüşlerden biri üzerinde ittifak sağlanması, üzerinde ittifak edilenin doğru görüş olarak belirlendiğini göstermektedir. Artık başka görüşe dönmek câiz olmaz.¹⁷² Bâcî, bu konuya iki görüşte ihtilâf edildikten sonra tâbiûnun görüşlerden biri üzerinde ittifak etmeleri durumunda ne olacağı meselesinde de değinmektedir.

3. Sükûtî İcmâ’

Sahabi veya imamın kavlinin diğerleri arasında yaygınlık kazanması meselesi hem sükûtî icmâ’ı hem de sahabe kavlini ilgilendirmekte ve usûl eserlerinde “*muhalefet edilmeyen yaygınlaşmış sahabi kavli*” olarak karşılık bulmaktadır.¹⁷³ Bir asrın müctehidlerinin çoğunluğundan bir görüş nakledilmesi ve diğer müctehidlerin sükût etmeleri durumunda¹⁷⁴

¹⁶⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/477.

¹⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/700. Ayrıca bk. Bübeşiş, *Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve âraûhu'l-uşûliyye*, 302-303.

¹⁷⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/478.

¹⁷¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/479.

¹⁷² Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/479.

¹⁷³ Eşî, “el-Ķâdî Hüseyn el-Merverrûzî’nin İcmâ’ Anlayışı”, 622-623. Sükûtî icmâ’ın hücciyeti ile ilgili farklı görüşler için bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/494 vd.

¹⁷⁴ Sükûtun muhtemel sebeplerine dair bk. Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/427-428; İbn Ruşd, *eḍ-Ḍarûrî*, 93.

ne olacağı ulema arasında ihtilâflı bir konudur.¹⁷⁵ Bâcî'ye göre bir meseleye dair kavil yaygınlık kazanmış ve bir kimse (müctehid) bu durum karşısında sükût etmişse bunun dört sebebi vardır: Sükût eden ya bu hâdisede ictihâd etmemiştir ya araştırma süresi geçmiştir ya zâhir olan görüşün butlânını bilmektedir ya da o görüşe razıdır ve o görüşü ikrar etmektedir. Bâcî, sükûtun rıza ve ikrar anlamına gelmesi dışındaki ihtimalleri âdeten câri olan duruma aykırı oldukları gerekçesi ile reddetmektedir.¹⁷⁶

Bâcî'ye göre sahabi veya imamın kavli zâhir olur ve yayılır, Müslümanlar arasında çokça duyulduğu bilinir ve üzerine istikrar olur, herhangi bir muhalif bilinmez ve onu reddeden de duyulmamışsa, o icmâ'dır ve hüccettir.¹⁷⁷ Bâcî, muhalefet edilmeyen sahabi kavlinin İmam Mâlik (öl. 179/795)'e göre de hüccet olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸ O, ayrıca Ebû Temmâm da dâhil olmak üzere Mâlikîler'in çoğunun, el-Kâdî Ebu't-Tayyib'in [et-Taberî] (öl. 450/1058),¹⁷⁹ şeyhimiz şeklinde vasıflandırdığı Ebû İshâk [eş-Şîrâzî]'in, Şâfi'îler'in çoğunun ve Hanefîler'in bu görüşte olduklarını;¹⁸⁰ Bâkillânî, Dâvud [ez-Zâhirî] (öl. 270/884) ve Kâdî Ebû Ca'fer es-Simnânî (öl. 444/1052)'nin¹⁸¹ konuyla ilgili olarak sahabenin her birinin kavli nakledilmediği sürece bunun câiz olmayacağı görüşünde olduklarını söylemektedir.¹⁸² Bâcî görüşünü delillendirirken, bir kavlin çok sayıda kişinin dâhil olduğu kalabalık tarafından duyulması, butlân ve hatasına inanılması durumunda, duyanların o kavli reddetmekten ve o kavle muhalefetlerini açıkça göstermekten kaçınmalarının âdeten câiz olmadığını, aksine çoğunun bunu ortaya çıkarma konusunda hızlı davranacaklarını ifade etmektedir. Bir kavil ortaya çıkar ve yayılır, ona muhalefet eden kimse bilinmezse, sükût, âdeten rıza ve o görüşü ikrar anlamına gelir.¹⁸³ Bâcî, bu görüşünü, sahabenin dinde takiyede bulunmayacağı, hakkı ve ilamını izhar edeceğini belirterek

¹⁷⁵ Ğazâlî, *el-Mustesfâ*, 1/427; İbn Ruşd, *ed-Đarûrî*, 93; Serahsî, *Temhîdu'l-fuşûl*, 1/303; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 260; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muħîr*, 4/494 vd.

¹⁷⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/482-483.

¹⁷⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/479-480; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 282; Ebu'l-Velîd Suleymân b. Hâlef el-Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 22. Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*'da Cuma namazı için guslün vâcib olmadığı konusundaki icmâ'ı buna örnek göstermektedir. Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 22, 140. Bâcî'nin imamın kavlinin yayılması ve icmâ' irtibatına dair verdiği bir diğer örnek kocası mefkûd olan kadına süre verilmesi ve süre sonunda kadının isterse kocasından ayrılmasıdır. Ömer [b. el-Hattâb] bu şekilde hüküm vermiş, onun bu hükmü yaygınlık kazanmıştır ve kimse de ona muhalefet etmemiştir. Bâcî, Hanefî ve Şâfi'îler'in bu konuda tek bir sahabi kavlinin yaygınlaşmamış olduğuna dair itirazlarına da yer vermekte ancak bunun yaygınlaşmış olduğunu söylemektedir. Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 139.

¹⁷⁸ Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 23. İbn Raşîk, sükût icmâ'ın, icmâ' olmadığını söylemektedir. İbn Raşîk, *Lubâbu'l-maħşûl*, 1/414-415.

¹⁷⁹ Ebu't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî. Irak'ta Şâfi'î mezhebinin otorite isimlerinden olup Hatîb el-Bağdâdî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi âlimler kendisinden ders almıştır. Kaynaklarda çeşitli alanlarda pek çok eserinden bahsedilmektedir. İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/512 vd.; Bilal Aybakan, "Taberî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/313-314.

¹⁸⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/479-480; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 282; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/691.

¹⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî. Fıkıhta Hanefî Kelamda Eş'arî olarak tanınmaktadır. Zehebî, *Siyeru a'lâmin-nubelâ'*, 13/268. Bâcî, es-Simnânî'den pek çok alanda ders almıştır. Kâdî İyaz, *Tertîbu'l-medârik*, 8/117 vd.

¹⁸² Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/479-480; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 282; Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 22.

¹⁸³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/480; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 283; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/691.

desteklemekte ve sahabenin korku dolayısıyla sükût etmeyeceklerini vurgulamaktadır.¹⁸⁴ Şîrâzî de ictihād ehli arasındaki âdet gereği, hilâfın beklenmeksizin izhar edileceğini, sükût etmelerinin rızaya delâlet ettiğini belirtmektedir.¹⁸⁵ Örneğin mehir konusunda sınırlama getirilmesi yönünde açıklamalarda bulunan Ömer [b. el-Hattâb]'e bir kadın karşı çıkmış, bunun üzerine Ömer [b. el-Hattâb] “*Kadın doğru söyledi, Ömer yanıldı. Ey Ömer, tüm insanlar senden daha anlayışlı!*”¹⁸⁶ demiştir. Bu meşhur olay da korku dolayısıyla sahabeye muhalefet edilmeyeceği iddiasını çürütmektedir.¹⁸⁷ Avl konusunda İbn Abbas'ın itirazını Ömer [b. el-Hattâb]'den korkması sebebiyle vefatından sonra dile getirmiş olduğuna dair rivayeti değerlendiren Bâcî, bu olay sahih olsa bile bunu, İbn Abbas'ın muhalefetinin kendince de yeterince kuvvetli ve delilinin yakini olmamasından kaynaklanmış olacağına hamletmektedir.¹⁸⁸

Konuya dair getirilen karşıt bir argüman, bir ya da iki kişinin muhalif olmakla beraber, münker olan bir şeye karşı çıkılmasının gerekli olduğuna inandıkları halde âsi veya korkmuş olmaları sebebiyle karşı çıkmayabilecekleri şeklindedir. Bâcî, bu argümanı kendi görüşü lehine kullanmaktadır. Ona göre böyle bir durum kabul edildiğinde, bir kişinin korkudan yalan söylemesi ve batinında olan şeyin hilâfını izhar etmesi de câiz olur. Durum böyle olunca da Allah bize kalplerdekileri bildirinceye kadar icmâ'nın sıhhatinden emin olamayız. Dolayısıyla Bâcî'ye göre bu yaklaşım, zâhirin hilâfıdır ve delilsizdir. Çünkü sahabe, fazilet ehlidir ve Allah'ın haklarında övgüde bulunduğu kimselerdir. Onlar “*emr-i bi'l-maruf ve nehy-i 'ani'l-münker*” ile emrolunmuşlardır ki bunun da gereği olarak münkeri inkârı bile bile terk etmezler. Bunu yapmaktan da korkmazlar.¹⁸⁹ Korku ile irtibatlı bir diğer iddia, ümmete gelebilecek bir zarar endişesiyle sükût edilmiş olabileceği şeklindedir. Bâcî'ye göre benzer gerekçelerle bu iddia da hatadır. Ayrıca ona göre, bu iddiayı kabul etmek, ayetlerin, şerâi'in, surelerin îradı ve naklinden korkmanın da câiz olacağı anlamına gelir.¹⁹⁰

Karşıt görüş olarak zikredilen bir diğer husus, sükûtun belki de “*her müctehid musîbdir*” görüşünde olmaktan kaynaklanıyor olabileceğidir. Bu görüşte olan birisi, muhalif olanın da günahkâr olmadığı, hatta bundan dolayı sevap kazandığını düşünüyor olabilir. Dolayısıyla böyle bir ihtimal söz konusuysen bu sükût rızaya hamletmek gerekmez. Bâcî'ye göre bu durum doğru değildir. Zira sahabenin içinde “*her müctehid musîbdir*” görüşünde olan kimseler olduğu kesin değildir. Ayrıca âdet, kişinin kendi görüşünün doğru olduğuna inanması durumunda, katılmadığı görüşe muhalefet etmesi üzerine câridir.

¹⁸⁴ Bâcî, *Kitābu'l-Minhāc*, 138-139.

¹⁸⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ*, 2/692-693.

¹⁸⁶ İbn Mâce, “Nikâh”, 17.

¹⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ*, 2/692.

¹⁸⁸ Bâcî, *Kitābu'l-Minhāc*, 139.

¹⁸⁹ Bâcî, *İhkāmu'l-fuṣūl*, 1/481.

¹⁹⁰ Bâcî, *İhkāmu'l-fuṣūl*, 1/485.

Dolayısıyla her müctehidin musîb olduğu düşünülse bile bu düşünce kişinin o görüşe muhalefetini engellemez.¹⁹¹

4. Medine Ehlinin İcmâ'ı

Medine ehlinin icmâ'ı meselesi literatürde hem amel hem de icmâ' kavramlarıyla ele alınmaktadır. Ancak “*ameli ehl-i Medine*” ve “*icmâ'-ı ehl-i Medine*” ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığı kabul edilmektedir.¹⁹² Medinelilerin icmâ'ına bir hüccet olarak itibar edilip edilmeyeceği konusu, üzerinde ihtilâf edilen meselelerdendir. Örneğin Cessâs, icmâ'ın varlığına delâlet eden ayetlerin herhangi bir beldenin ehlini tahsis etmediğini, dolayısıyla Medinelilerin kendilerine uyulması konusunda diğer belde insanlarından bir farkının bulunmadığını belirtmektedir.¹⁹³

Bâcî, İmam Mâlik ve ashabının, ezan, sa', Besmelenin açıktan okunmasının terki gibi nakil yoluyla gelen, benzerinin kendilerinden gizli kalamayacağı Medinelilerin amelinin ittisal ettiği ve mütevatir olarak nakledilen meselelerde, Medinelilerin ameli ile delillendirmede bulduklarını söylemektedir.¹⁹⁴ Bu durumda amel-i ehl-i Medine, haber-i vâhîde ve başka beldelerin kavillerine öncelenir.¹⁹⁵ Bâcî, Ebû Bekir es-Sayrafi (öl. 330/941)'nin¹⁹⁶ de bu yaklaşımda olduğunu, İmam Şâfi'î ve İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767)'nin ashabından bazısının aksi yaklaşımda olduklarını da belirtmektedir. Ona göre Medine tariki, mütevatir tarik anlamına gelmektedir. Mütevatir habere âhâd haberle muaraza câiz değildir. Bâcî, İmam Mâlik'in Medine ehlinin kavilleri ile amelinin bu vecihle olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹⁷ O, vakıf ve sa' meselelerinde, İmam Mâlik'in Medine ehlinin nakliyle delillendirmede bulunduğunu, nesiller boyunca aktarılan sa'ın Hz. Peygamber döneminden beri değişmediğini belirtmektedir. Ezan konusunu da buna delil olarak getiren Bâcî, İmam Mâlik'in, kendi zamanına kadar ezanın okunmasına kimsenin itiraz ettiğinin görülmediğini söylediğini aktarmaktadır.¹⁹⁸ Bu meselenin Medinelilere özel kılınması, bunun başka beldelerde değil Medine'de gerçekleşmiş olmasındandır. Zira nübüvvet ve sonrasında sahabenin müstakarrı ve hilâfet Medine'dedir. Eğer başka beldelerde de böyle bir durum olsaydı, o beldelerin hükmü de Medine gibi olurdu.¹⁹⁹

Medine ehlinin kavilleri, Hz. Peygamber'in sünnetinden âhâd olarak nakledilmiş veya ictihâd ve istinbat ile de anlaşılabilir. Bâcî bu durumda Medine uleması ile diğer

¹⁹¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/484-485.

¹⁹² İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 21-25; Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 90-104.

¹⁹³ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 194-200.

¹⁹⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/486-487; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 280-281. Ayrıca bk. İbn Raşık, *Lubâbu'l-mahşûl*, 1/404.

¹⁹⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/486-487.

¹⁹⁶ Muhammed b. 'Abdillah eş-Şâfi'î. İbn Süreyc'in öğrencisidir. Şâfi'î'den sonra usûl alanında insanların en âlimi olduğu rivayet edilmektedir. Usûle dair pek çok konuda telifatı olduğu aktarılmaktadır. İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/199.

¹⁹⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/488.

¹⁹⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/490; Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 143.

¹⁹⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/488; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 280-281.

ulema arasında herhangi bir fark olmadığına dikkat çekmekte, İmam Mâlik'in bu yönde pek çok konuda Medine ehlinin amelini muhalefet ettiğini de belirtmektedir. Ebû Bekir el-Ebherî (öl. 375/985)²⁰⁰, İbnu'l-Kassar (öl. 397/1007)²⁰¹ ve Ebû Temmâm'ın da aynı görüşte olduklarını aktaran Bâcî, bu konuda yeterince araştırma yapmayanların ictihâd yoluyla nakledilen Medine ehlinin amelini de şer'î bir delil olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir.²⁰² Bâcî'nin bu ifadelerinden, İmam Mâlik'in kabul ettiği icmâ'nın, yalnızca Medine halkının icmâ'ı olduğu şeklindeki iddialara katılmadığı anlaşılmaktadır. İmam Mâlik'in bu konudaki yaklaşımı, nakil yoluyla olan konularla irtibatlıdır ve bu konular dışında icmâ'ı belli bir bölgeye has kılma şeklinde bir yaklaşımı yoktur.²⁰³

Bâcî, İmam Mâlik'in Medinelilerin amelini itibar ettiğine dair “*el-emru muctema' aleyh indenâ*” ifadesi ile ilgili olarak İsmail b. Ebî Üveys (öl. 226/841)'in²⁰⁴ açıklamalarını aktarmaktadır. Buna göre İsmail b. Ebî Üveys, İmam Mâlik'e *Muvattâ'*'daki bu ifadelerden kastının ne olduğunu sormuş, İmam Mâlik de bundan maksadın “*Bunda ihtilâf yoktur, bunda eski ve yeni ihtilâf yoktur.*” olduğunu söylemiş ve ifadeyi “*Hakkında bazı ihtilâflar olsa da ilim ehlinde razı olduğum ve beğendiğim kimselerin hakkında icmâ' ettikleri şeydir.*” şeklinde açıklamıştır. Bâcî, açıklamayı aktarmakla birlikte, bununla kastedilenin mezhepte tercih edilen görüş olduğunu belirtmektedir. Ona göre buradan hareketle, ictihâd yoluyla gelen Medine ehlinin icmâ'ının hüccet olduğu anlaşılmaz.²⁰⁵

Gazâlî'nin de aralarında olduğu pek çok usûlcü, Medine ehlinin amelini hüccet olarak değerlendiremeyeceği görüşündedir.²⁰⁶ Konuya dair Mâlikî fakih İbn Rüşd'ün açıklamaları da Bâcî'nin açıklamalarına benziyor olması açısından önemlidir. İbn Rüşd de Mâlikî mezhebinde söz sahibi olanların, naklî olduğu takdirde amel-i ehl-i Medine'nin hüccet olabileceği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Bu durumda İbn Rüşd'e göre de amel-i ehl-i Medine hüccettir.²⁰⁷ Söz konusu şey ile Hz. Peygamber zamanından beri amel edildiği açıkça belirtildiğinde, bu amel Hz. Peygamber'in ikrarıyla hüccet olmuş olur.

²⁰⁰ Muhammed b. 'Abdillah. Irak'ta Mâlikî mezhebinin yayılmasında önemli rol oynamış ve Irak'ta Mâlikîler'in reisi olarak kabul edilmiştir. Bâkîllânî'nin hocaları arasındadır. Usûl alanında ve müstakil olarak icmâ-ı ehl-i Medine hakkında eseri olduğu rivayet edilmektedir. Kâdî İyaz, *Tertibu'l-medârik*, 6/183 vd.; Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl (muhakkik)*, 2/875-876.

²⁰¹ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. Usûl ve fıkıh alanlarında uzman olarak tanınmaktadır. Irak'ta Hanefîliğin ve Şâfi'îliğin etkisinin yoğun olduğu zamanda Mâlikîliğin devamını sağlayan isimlerden olarak bilinmektedir. İbnu'l-Kassâr'ın elimize ulaşan tek eseri Mâlikî mezhebi ile diğer mezhepler arasındaki ihtilâfları inceleyen *Uyûnu'l-edille fi mesâilil-hilâf beyne fuḡahâ'i'l-emşâr* adlı eseridir. Kâdî İyaz, *Tertibu'l-medârik*, 7/70-71; Şükrü Özen, “İbnu'l-Kassâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/104-105.

²⁰² Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/488-489.

²⁰³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/486-488. Çarâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/420-422. İbn Raşîk de bu iddianın büyük bir cehalet olduğunu söylemektedir. İbn Raşîk, *Lubâbu'l-maḡşûl*, 1/403.

²⁰⁴ İmam Mâlik'in yeğenidir. Pek çok hadis âlimi kendisinden hadis rivayet etmiştir. Kâdî İyaz, *Tertibu'l-medârik*, 3/151 vd.; İsmail Hakkı Ünal, “İsmail b. Ebû Üveys”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/95.

²⁰⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/491. Ayrıca bk. İbn Raşîk, *Lubâbu'l-maḡşûl*, 1/405-406.

²⁰⁶ Ferrâḡ, *el-Udde*, 4/1142; Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/420; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/206-207.

²⁰⁷ Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 281; İbn Rüşd, *ed-Ḍarûrî*, 93.

Amelin naklinin belirtilmiş olması durumunda konu nakil başlığına girer.²⁰⁸ Bununla beraber İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Muctehid*'de amel-i ehl-i Medine'nin, amel olması nedeniyle tevâtür olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını, amel-i ehl-i Medine'nin Hanefilerin umûmu'l-belvâları kabilinden sayılmasının daha uygun olacağını da söylemektedir. Ancak ona göre amel-i ehl-i Medine, sünnetlerle amel konusunda Medinelilerin İmam Ebû Hanîfe'nin itibar ettiği halktan daha titiz davranacağı gerekçesiyle, umûmu'l-belvâdan daha kuvvetlidir.²⁰⁹

5. Her Asrın İcmâ'ının Bağlayıcılığı

Ulemanın çoğu, önceki asrın müctehidlerinin görüş beyan etmedikleri bir konuda, sonraki müctehidlerin icmâ' edebilecekleri yaklaşımındadır.²¹⁰ Örneğin Şîrâzî, icmâ'a delil olarak gösterilen hadislerin hem sahabe hem de sahabenin dışındakiler hakkında olduğunu söylemektedir.²¹¹ Bâcî de şâz bir görüş bulunmadıkça, ümmetin gerek selefının gerek halefinin, Müslümanların asırlarından herhangi bir asrın icmâ'ının hüccet ve ona muhalefetin haram olduğunu belirtmektedir. Bâcî, bu konuda Zâhirîler'in icmâ'ın ancak sahabe icmâ'ı olduğu şeklindeki meşhur yaklaşımlarını Dâvûd [ez-Zâhirî] (öl. 270/884)'a nispetle aktarmaktadır.²¹² İbn Hazm (öl. 456/1064)'ın delil olarak kabul ettiği icmâ' da sahabenin icmâ'ıdır.²¹³

Bâcî, konuya dair kendi görüşünü desteklemek için Nisâ suresinin 115. ayetini ve ümmetin faziletine dair hadisleri burada da delil göstermektedir. Konuya dair haberlerin mânen mütevâtir olduğunu belirten Bâcî, her asırda Hz. Peygamber'in ümmetinden kimseler bulunduğuna dikkat çekmektedir.²¹⁴ Konuya dair açıklamalarını ilgili ayet üzerinden devam ettiren Bâcî, ayetin “*müminlerin yoluna uymayı*” emrettiğini tekrarlamakta ve bu noktada tahsis eden herhangi bir delil bulunmadığı için, sahabenin dışındakilerin de “*yoluna uyulması gerekmesi*” noktasında sahabeyle ortak olduklarını söylemektedir.²¹⁵

Ayetteki “*müminin*” ifadesi ile “*iman*” arasında bir ilişki kurulup, bu sıfatın ancak hitap anındaki kimseler hakkında olduğu şeklindeki iddiayı aktaran Bâcî, bu iddiadaki çelişik duruma dikkat çekmektedir. Zira bu iddia, sahabenin bazısının ölmesi durumunda, sahabe icmâ'ının da hüccet olmamasını gerektirir. Çünkü böyle bir durumda geride kalanlar, “*müminlerin bazısı*” olmaktadır. Aynı gerekçeyle, icmâ'da, ayetin nüzulünden sonra iman edenlere de ayetin nüzülü esnasında mümin olmadıkları için itibar edilmez.²¹⁶

²⁰⁸ İbn Rüşd, *ed-Đarûrî*, 93-94.

²⁰⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aĥmed İbn Rüşd el-Ĥafid, *Bidayetu'l-muctehid ve nihayetu'l-mukteşid* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 164-165.

²¹⁰ Başrî, *el-Mu'temed*, 2/27; Ferrâ', *el-Udde*, 4/1090; Seraĥsî, *Temĥidu'l-fuşûl*, 1/313; Âmidî, *el-İĥkâm*, 1/195.

²¹¹ Şîrâzî, *Şerĥu'l-Luma'*, 2/703.

²¹² Bâcî, *İĥkâmu'l-fuşûl*, 1/492; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 280. Ayrıca bk. İbn Raşik, *Lubâbu'l-maĥşûl*, 1/408-409.

²¹³ İbn Ĥazm, *el-İĥkâm*, 4/551-552.

²¹⁴ Bâcî, *İĥkâmu'l-fuşûl*, 1/493.

²¹⁵ Bâcî, *İĥkâmu'l-fuşûl*, 1/492; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 280-281; Şîrâzî, *Şerĥu'l-Luma'*, 2/703.

²¹⁶ Bâcî, *İĥkâmu'l-fuşûl*, 1/493-494.

Bâcî, aklın, sahabe ve sonraki nesillerde icmâ' edenlerden hatanın nefyine delâlet etmediği, bunun sem' ile olduğu; sem'in bu konudaki delâletinin ise yalnızca sahabeye yönelik olduğu iddiasını da gündeme getirmektedir. Bu iddia sahiplerine göre hitap, muvacehe/direkt karşı karşıya olan içindir ve madum olan/hitap anında bulunmayan bu hitaba dâhil değildir. Bâcî, bu itirazdaki çelişik duruma da dikkat çekmektedir. Zira bütün hitabın muhataplarının direkt karşısındaki sahabe olması durumunda, farzların çoğu, hükümlerin ve ibadetlerin tamamı gibi pek çok konu yalnızca onlara has olur.²¹⁷

Konuya dair getirilen bir diğer argüman, “*Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine tâbi olursanız hidayete erersiniz*”²¹⁸ hadisidir. Bu hadiste sahabeden sonrakilere zikredilmemiştir. Bâcî, bu hadisle ihticâcın yönünü, sahabenin her birine fert olarak uymak şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca bu haber, sahabe icmâ'ının delil olduğunu gösterir, sahabenin dışındakilerin icmâ'ının delil olmadığını değil.²¹⁹ İleri sürülen bir diğer görüş, sahabenin selâmet üzere olmaları, ihtilâf etmemiş olmaları gibi gerekçelerdir. Onlardan sonrakilere ise ihtilâf etmiş ve tartışmışlardır. Dolayısıyla kavillerinin hüccet olmaması gerekir. Bâcî, bu argümana durumun böyle olmadığını söyleyerek cevap vermektedir. Bilindiği üzere, Osman [b. Affân] (öl. 35/656)'ın döneminin sonlarından Muaviye (öl. 60/680)'nin son günlerine kadar sahabe arasında da anlaşmazlıklar ve ihtilâflar meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu gerekçe kabul edildiğinde, sahabenin icmâ'ının da hüccet olmaması gerekir. Bâcî ayrıca, tâbiûnun ihtilâf ettikleri değil ittifak ettikleri kavillerinin hüccet addedildiğini, dolayısıyla meselenin ihtilâfla kurulan bağlantısının da ortadan kalkmış olduğunu belirtmektedir.²²⁰ Ona göre, Hz. Peygamber'in “*insanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlar, sonra onlardan sonra gelenler...*” şeklindeki hadisi de karşıt bir argüman olarak geçerli değildir. Zira bununla kastedilen, farklı dönemlerde yaşayanların sevap açısından mukayesesidir. Bâcî, bu açıklamasına Hz. Peygamber'in “*Ebû Bekir, Ömer'den hayırlıdır*” şeklindeki haberini delil olarak göstermektedir. Bu haberde Hz. Peygamber'in kastı, Ebû Bekir [es-Siddîk]'in kavlinin kabul edilip, Ömer [b. el-Hattâb]'in kavlinin kabul edilmeyeceği değildir. Kastedilen Allah katında Ebû Bekir [es-Siddîk]'in sevabının Ömer [b. el-Hattâb]'in sevabından fazla olduğudur. Dolayısıyla kurulmaya çalışılan bu bağlantı da bâtil olmaktadır.²²¹ Bâcî, sahabenin icmâ'ının kabulünün onların ismeti hakkında haber verilmesinden kaynaklandığını, bu vasfın tâbiûnda da olduğunu dolayısıyla aynı hükmün onlar için de geçerli olduğunu da ayrıca belirtmektedir.²²²

²¹⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/494-495.

²¹⁸ Hadis için bk. Ebû 'Umer Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilber [en-Nemerî], *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fadluh* (Su'üdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2/898, 923, 925.

²¹⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/495.

²²⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/495-496.

²²¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/495-496.

²²² Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/495-496.

6. İcmâ' ve İhtilâf Bağlamındaki Bazı Meseleler

6.1. Tâbiûnin Sahabeye Muhâlefeti

Bâcî, ulemanın çoğunluğunun, ilim ehlinde ve sahabe ile çağdaş olan bir tâbiûnin, icmâ'ın inikadından önce sahabeye muhalefet etmesi durumunda bu muhalefetten ötürü icmâ'ın gerçekleşmeyeceği görüşünde olduklarını söylemektedir.²²³ Örneğin Cessâs ve Bâkillânî'nin bu konuda benzer yaklaşımda oldukları görülmektedir. Cessâs, icmâ'ın meydana gelişinde tâbiûnin görüşünün tıpkı sahabe görüşü gibi dikkate alınacağını belirtmektedir.²²⁴ Bâkillânî de icmâ'ın meydana gelişi açısından bütün asırları birbirine eşit görmekte ve sahabe ile aynı dönemde yaşayan tâbiûnin icmâ'a muhalefetinin muteber olduğunu söylemektedir.²²⁵ Bâcî, Dâvûd [ez-Zâhirî]'a nispetle sahabe ile birlikte tâbiûnun ihtilâfına itibar edilmeyeceği görüşünü de aktarmaktadır. Bâcî'ye göre sem', Kitâb ve sünnet ile icmâ'ın sıhhatine ve ona uymanın farzıyetine delâlet etmektedir. Sem', aynı zamanda "müminlerin tamamının" icmâ'ının delil olduğunu gösterir. Tâbiûn, sahabe kadar çok ilim sahibi olmayabilir ancak onların da müminlerden ve âlimlerden oldukları hususunda ihtilâf yoktur.²²⁶

Bâcî, tâbiûnun kavillerine itibar edildiğine dair, tâbiûnun sahabe hayattayken de fetvâ vermiş olmalarını delil olarak göstermektedir. Örneğin Abdullah b. Mes'ûd'un ashabından Alkame (öl. 62/682), Esved (öl. 75/694), Said b. el-Müseyyib (öl. 94/713), Ebû Seleme b. Abdîrahmân (öl. 94/713), Sâlim b. Abdîllah (öl. 106/725), Hasan el-Basrî (öl. 110/728), sahabe ile birlikte fetvâ verirlerdi. Bunu inkâr eden kimse de yoktur. Onların kavilleri, icmâ' ve itibar konusunda sabittir.²²⁷

Tâbiûnin sahabeye muhalefetinin muteber olmadığı görüşünde olanlar "İşte böylece, siz insanlara şahit olmanız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık."²²⁸ ayetini sahabenin bütün insanlara şahitler olacağı anlamına yormaktadır. Bâcî ise bu ifadenin hem sahabe hem de ondan sonra gelenleri de kapsayacak şekilde "ümminin tamamına" yönelik bir hitap olduğu görüşündedir. Ayrıca ifade, tâbiûnun ictihâd edecek seviyeye ulaşmaya kadar sahabenin icmâ' ettiklerine uymaları gerektiği anlamına da muhtemeldir.²²⁹ Tâbiûn, sahabe ile aynı dönemde yaşamıştır ve icmâ'a katılma anlamında aralarında bir fark yoktur. Sahabenin hilâfı nasıl ki icmâ'a etki etmekte ise aynı şekilde tâbiûnun hilâfı da etki etmektedir.

²²³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/470-471.

²²⁴ Çeşşâs, *el-İcmâ'*, 202-207; Serahsî, *Temhîdu'l-fuşûl*, 2/114.

²²⁵ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 3/58-60.

²²⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/470-471.

²²⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/470-471.

²²⁸ el-Bakara 2/143.

²²⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/472.

6.2. Tâbiûnun, Sahabenin İhtilâf Ettiği Görüşlerden Biri Üzerindeki İcmâ'

İcmâ'dan önce ihtilâf olmamasının icmâ'nın şartı olup olmadığı ile ilgili gündeme gelen konu, ulema arasında ihtilâflıdır.²³⁰ Örneğin Cessâs'a göre tâbiûnun, sahabenin ihtilâfından sonra, ihtilâf edilen görüşlerden biri üzerinde ittifak etmesi, geçerli bir icmâ'dır.²³¹ Bunu câiz gören ancak icmâ' saymayan âlimler de bulunmaktadır. Örneğin Şîrâzî, tâbiûnun iki görüşten birinde ittifaklarını câiz görmekle beraber, bunun icmâ' olmadığını söylemektedir.²³²

Bâcî tâbiûnun, sahabenin ihtilâf ettiği iki görüşten biri üzerinde icmâ'/ittifâk etmelerinin, icmâ' olduğu ve bununla delillendirmenin sâbit olduğu görüşündedir.²³³ Bâcî, Mâlikîler'in çoğunun, Şâfi'iler'den Ebû Alî b. Hayrân (öl. 320/932)²³⁴ ve Ebû Bekir el-Kaffâl (öl. 365/976)'in²³⁵ da kendisiyle aynı görüşte olduklarını söylemekte, Kâdî Ebû Bekir [Bâkillânî] ve Kâdî Ebû Ca'fer'e göre bunun icmâ' olmadığı, sahabenin hilâfının bâki olduğu anlamına geldiğini de aktarmaktadır.²³⁶ Bâcî, Ebû Temmâm, Ebû Huveyz el-Mindâd, Şâfi'ilerden Ebû Bekr es-Sayrafi, Ebû Alî b. Ebî Hüreyre (öl. 345/956),²³⁷ Ebû Alî et-Taberî (öl. 350/961),²³⁸ Ebû Hâmid el-Merverrûzî (öl. 362/973)'nin²³⁹ de bu yaklaşımda olduklarını belirtmektedir.²⁴⁰ Görüşüne Nisâ suresinin 115. ayetini delil olarak getiren Bâcî'ye göre ayet, müminlere muhâlefet hakkında va'id içermektedir ve müminlerin hakikati, mevcut olanlardır. Zira aksi bir beklenti, islâm'ın ilk dönemlerinde sahabeden bir kısmının vefat

²³⁰ Gazâlî, böyle bir durumu kabul etmenin ortaya pek çok problem çıkaracağını ifade etmektedir. Bu problemlerden kurtulmanın yolları için bk. Gazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/437-440.

²³¹ Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 207-216.

²³² Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/726; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhis*, 3/79-80.

²³³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/498. Ayrıca bk. İbn Raşîk, *Lubâbu'l-maşşûl*, 1/419-420.

²³⁴ el-Hüseyn b. Sâlih b. Hayrân. Bağdat'ta yetişen meşhur Şâfi'î âlimlerindedir. Kendisine kâdîlik teklif edildiği ancak bunu kabul etmediği rivayet edilmektedir. İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/133-134.

²³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâfi. Fıkıh, usûl, hadis gibi pek çok alanda âlim olarak bilinmektedir. Bağdat ve Dimeşk'te fıkıh eğitimi almış, Horasan, Irak ve Hicaz'da da ilim için bulunmuştur. Şâfi'î mezhebinin Horasan'da yayılmasında önemli rol oynamıştır. İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/200-201; Cengiz Kallek, "Kaffâl, Muhammed b. Ali", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/146-148.

²³⁶ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhis*, 3/79-80. Bâkillânî'nin görüşleri için ayrıca bk. Nas, "İcmâ' Teorisi ve Bâkillânî'nin Etkisi", 29-30.

²³⁷ Ebû Alî Hasen b. el-Hüseyn b. Ebî Hüreyre el-Bağdâdî. Yaşadığı dönemin önde gelen Şâfi'î âlimlerindedir. Ebû İshâk el-Mervezî ve İbn Süreyc gibi meşhur âlimlerden ders alan İbn Ebî Hüreyre, Bağdat'ta kâdîlik görevini de üstlenmiştir. *Şerhu Muhtaşari'l-Muzeni* ve *el-Mesâ'il* isimli eserleri olduğu rivayet edilmektedir. Saffet Köse, "İbn Ebû Hüreyre", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/434-435; Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl (muhakkik)*, 2/883-884.

²³⁸ Ebû Alî el-Hasen b. el-Kâsım. İbn Ebî Hüreyre'nin öğrencisidir ve kendisinden sonra Bağdat'ta ders verdiği rivayet edilmektedir. Cedel ve fıkıh usûlü alanlarında eserleri olduğu nakledilmektedir. Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 115; Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl (muhakkik)*, 2/933.

²³⁹ Ebû Hâmid Ahmed b. Bişr b. Âmir el-Âmirî el-Merverrûzî. Önde gelen Şâfi'î âlimlerden olduğu, ilim için Bağdat ve Basra'da bulunduğu rivayet edilmektedir. Fıkıh ve usûle dair telifatı olduğu nakledilmektedir. Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 114; Ahmet Özel, "Merverrûzî, Ebû Hâmid", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 233-234; Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 102.

²⁴⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/498-499.

etmiş olması gerekçesiyle sahabe icmâ'ını da geçersiz kılar.²⁴¹ Sonraki nesillerin muhalefet edeceği kaygısıyla icmâ' etmekten kaçınılmadığı gibi, geçmişte ölenlerin görüşlerine muhalif olarak icmâ'dan da kaçınılmamalıdır. İcmâ'ı meydana getirenler, o dönemde “*ümmetin tamamı*” olmaktadır. Nasıl ki sahabe bir meselede ihtilâf edip ardından icmâ' edebilmişse, aynı durum sahabenin ihtilâf ettiği konuda tâbiûnun icmâ' edebileceği hakkında da mümkündür.²⁴²

Bir konuda sahabeden gelen iki kavi bulunması durumunda ihtilâfin baki olacağı yaklaşımında olanlar da bulunmaktadır. Bâcî buna karşı, sahabenin iki kavilden birine yönelmeye ruhsat verdiğinin kesin olmadığını belirtmektedir. Aksine iki gruptan her biri, ittiba ile emrolundukları doğrunun bu iki görüşten biri olduğunu bilmektedir. Bu iki görüş dışında ictihâdda bulunmak yasaklanmıştır. Zann-ı gâliplerine göre, emrolundukları doğru, başka grubun kavli değil kendi kavilleridir. Böyle bir durumda, tâbiûnun bu iki kavilden biri üzerinde icmâ' etmeleri, sahabe bir kavi üzerinde icmâ' ettiğiğinde o kavlin doğruluğu gerektiği gibi, o kavlin doğruluğunda kesinlik gerektirir.²⁴³

Getirilen karşıt bir argüman, sahabeden ihtilâflı iki görüş gelmesinin anlamının, sahabenin bu kavillerden birinin reddedilmediği üzerinde icmâ' etmiş olduğudur. Hâlbuki bu kavillerden biri üzerinde tâbiûnun icmâ'ını kabul ettiğimizde, tâbiûn, aynı zamanda diğer kavlin reddedilmesi üzerinde icmâ' etmiş olmaktadır. Dolayısıyla iki icmâ' tearuz etmektedir. Bâcî'nin bu hususta verdiği cevaplardan biri, bir asrın ehlinin iki kavi üzerinde ihtilâf ettikten sonra bunlardan biri üzerinde ittifak etmelerinin bu kavli sahih bir icmâ' yaptığı ve o kavlin artık kati bir delil olduğudur. Bundan sonra, önceki ihtilâfa itibar edilmez. Bâcî, Ebû Temmâm'ın da bu yaklaşımda olduğunu belirtmektedir.²⁴⁴

İhtilâftan sonra icmâ'ın vâki olmadığını iddia edilmesine karşılık Bâcî, Ebû Bekir [es-Siddîk]'in hilâfeti ve zekât vermeyenlerle savaşmak konularında önce ihtilâf sonra icmâ' edilmiş olmasını ihtilâf akabinde icmâ'ın gerçekleşebilirliğine örnek olarak göstermektedir.²⁴⁵ Yine verilebilecek bir diğer örnek, icmâ'da asrın inkırazı meselesinde de zikrettiğimiz ümmü'l-veledin satımı meselesidir. Ümmü'l-veledin satımı, sahabe arasında ihtilâflıdır. Tâbiûn döneminde bu ihtilâf akabinde, ümmü'l-veledin satımının câiz olmadığı konusunda icmâ' gerçekleşmiştir.²⁴⁶

Bâcî, bugün insanların hakkında ihtilâf ettikleri bir hâdise gerçekleşse (nâzile), ve ulema iki kavilden birini tercih etse, bunun da icmâ' olacağını da bu mesele bağlamında ayrıca belirtmektedir.²⁴⁷

²⁴¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/498.

²⁴² 'Abdulazîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/361.

²⁴³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/500.

²⁴⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/501; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/727.

²⁴⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/501; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 258.

²⁴⁶ 'Abdulazîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/359.

²⁴⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/502.

6.3. Sahabenin İhtilâf Ettiği İki Görüş Üzerine Üçüncü Bir Görüşün İhdâsının Câiz Olmaması²⁴⁸

Bir mesele hakkında iki görüş üzerinde ittifak sağlandıktan sonra üçüncü bir görüşün ihdâs edilip edilemeyeceği meselesi ulema arasında tartışmalıdır.²⁴⁹ Cessâs, böyle bir durumda, bu iki görüşün dışına çıkılmasının ve söylenmemiş yeni bir görüş ortaya konmasının câiz olmadığını söylemektedir.²⁵⁰ İcmâ' ehlinin iki görüş üzerinde ihtilâf etmiş olması, ilgili konudaki görüşlerin bu ihtilâfla sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu görüşler dışında başka bir görüşün ihdâsı, bu iki görüş üzerindeki icmâ'ın hata üzerinde gerçekleşmiş olduğu sonucunu doğurur. Üçüncü bir görüşün ihdâsı hakkında icthâda cevâz vermek, icmâ'ları iptal sonucuna götürür. Böyle bir şey ise mümkün değildir.²⁵¹ Bâkillânî ve Şîrâzî de bir asrın âlimleri bir konu hakkında ittifak ettiklerinde ikinci bir görüşün ihdâsının câiz olmaması gibi, iki görüş üzerinde icmâ' gerçekleşmesi durumunda da üçüncü bir görüşün ihdâsının câiz olmadığını söylemektedir. Bu durumda, ittifak edilen görüşlerin dışında kalan görüşlerin nefyedildiği hususunda icmâ' edilmiş olmaktadır.²⁵²

Bâcî'ye göre sahabenin bir meselenin hükmünde iki görüş üzerinde ihtilâf etmeleri durumunda, üçüncü bir görüş ihdâs etmek artık câiz olmaz. Bâcî bu görüşün, Ebû Temmâm da dâhil olmak üzere Mâlikîler'in tamamının ve Şâfi'î ashabının görüşü olduğunu da ayrıca belirtmektedir. Zâhirîler ve Mutezile ise böyle bir durumda üçüncü bir görüşün ihdâsını câiz görmektedirler. Bâcî, İmam Ebû Hanîfe'nin ashabından da bu görüşte olanların Kâdî Ebu't-Tayyib tarafından aktarıldığını söylemektedir.²⁵³ Bâcî, sahabenin iki kavil üzerinde mutabakata varmış olmasının bizim açımızdan hak olanın o iki seçenek arasında mütereddid olduğunu belirlemek ve hakkın o iki kavil dışında olmadığı üzerinde icmâ' etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Bu iki kavlin dışındaki bir görüş, sahabenin butlânı ve haram olduğu hakkında icmâ' ettiği bir görüş olur.²⁵⁴ İki kavil üzerinde ihtilâf edilmesinin uymamızı gerektiren bir icmâ' olmadığı şeklindeki itirazı galat olarak nitelendiren Bâcî, esasında bu durumda, o iki kavil dışındaki kavillerin haramlığı üzerinde icmâ' edilmiş olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu açıdan gerçekleştirilen muhalefet bâtıdır.²⁵⁵

Sahabenin iki kavil üzerinde icmâ' etmiş olmalarının o iki görüşün hilâfına olanları haram kıldığı anlamına gelip gelmediğini bilemeyeceğimiz şekilde muhtemel bir itirazı da zikreden Bâcî, bu durumun kabul edilmesi halinde, tek kavil üzerinde icmâ' gerçekleşmesi

²⁴⁸ Konunun mürekkeb icmâ' bağlamında ele alınışı için Rustem Azamatov, "İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkeb İcmâ Kavramının Mahiyeti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 33-50.

²⁴⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/502-503; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/738-740. Ayrıca bk. İbn Raşîk, *Lubâbu'l-maḥşûl*, 417-418; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/227-231.

²⁵⁰ Ceşşâs, *el-İcmâ'*, 200-202.

²⁵¹ 'Abdulazîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/341.

²⁵² Cuveynî, *Kitâbu't-Telḥîs*, 3/90-93; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/738.

²⁵³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/498; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 285.

²⁵⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/503; Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 23; Bâcî, *Kitâbu'l-İşâra*, 285.

²⁵⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/503-504.

durumunda da gündeme geleceğini belirtmektedir. Tek kavil üzerindeki icmâ' konusunda bu câiz olmadığı gibi, bu konuda da câiz değildir.²⁵⁶

Konuya dair gündeme gelen bir diğer itiraz, sahabenin iki kavil üzerindeki ihtilâfının, ilgili meselenin ictihâdi bir mesele olduğuna mutabakatları anlamına geldiği, dolayısıyla bu konuda âlimin kendi ictihâdının sonucuna gitmesi gerektiği şeklindedir. Bâcî bu iddiayı da hatalı bulmaktadır. Bu durumda konunun ictihâdi olduğu üzerinde icmâ' ettiğimizde, iki görüşten birini belirleyip o görüşte olmak konusunda ictihâd etmiş oluruz. Ayrıca ümmet bir kavil üzerinde ictihâd cihetinde birleştiğinde, âlim bu kavlin ictihâdi olduğunu zaten belirtir.²⁵⁷ Sahabenin iki kavil üzerinde ittifak etmiş olması, bu görüşlerden birini belirleme konusunda ictihâd edilebileceği, bu iki görüş dışında konunun ictihâda kapalı olduğu anlamına gelmektedir.²⁵⁸

6.4. İki Grubun İki Mesele Hakkında İhtilâf Etmesi Durumunda Ümmetin Duruşu

Bir grup müctehidin iki meselede iki müttefik görüşü olup başka bir grup müctehidin de ilk gruba muhalif iki müttefik görüşü olduğunda, ümmetin iki meselenin birbirine eşit olduğunu söylemek ya da söylememekten başka seçeneği yoktur.²⁵⁹ Âlimlerin bir kısmı iki mesele hakkında helallik, diğer kısmı aynı iki mesele hakkında haramlık hükmü verdiğinde, bu meselelerden birine helallik, diğerine haramlık hükmünün verilmesinin câiz olup olmayacağı gibi.²⁶⁰ Bâcî'ye göre böyle bir durumda, iki meseleden birinde gruplardan birinin görüşünü, diğer meselede diğer grubun görüşünü almak câiz olmaz. Çünkü icmâ', ikisi arasında eşitlik üzerinde inikad etmiştir. Bu ikisini birbirinden ayıran, ümmetin icmâ'ına muhâlefet etmiş olur. Bâcî, Ebû Temmâm'ın bu görüşte olduğunu söylemektedir.²⁶¹ Cessâs, Bâkillânî ve Şîrâzî de bu görüştedirler.²⁶²

İki meselenin eşitliği açıkça belirtilmediğinde, Kâdî Ebû Bekir [Bâkillânî], meselelerden birinde müctehid gruplardan birinin, diğerinde müctehid gruplardan diğerinin görüşüyle fetvâ vermenin câiz olduğu yaklaşımındadır.²⁶³ Kâdî Ebû Ca'fer ve Kâdî Ebu't-Tayyib de bu görüştedirler. Bâcî, İmam Ebû Hanîfe'nin ashabından bir kısmının bunu câiz görmediğini söylemektedir.²⁶⁴ Bâcî'nin bu konudaki delili, böyle bir durumda müftünün meselelerin her birinde müminlerin tamamına değil bazısına muhâlefet etmiş olduğudur. Bu da mübahtr.²⁶⁵

²⁵⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/503.

²⁵⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/504; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/738.

²⁵⁸ Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 90-92.

²⁵⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/505.

²⁶⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/704; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhiş*, 3/93.

²⁶¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/505.

²⁶² Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 217; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/740; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhiş*, 3/93-95.

²⁶³ Cuveynî, *Kitâbu't-Telhiş*, 3/93-95.

²⁶⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/505.

²⁶⁵ Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 217; Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/505; Cuveynî, *Kitâbu't-Telhiş*, 3/93-95.

7. İcmâ'ın Senedi

Bâcî, icmâ'ın senedi ile ilgili olarak Kitâb ve mütevatir sünnet konusuna müstakil olarak temas etmemektedir. Bu durum, icmâ'ı kabul edenler tarafından Kitâb ve mütevatir sünnetin icmâ'ın senedi oluşunun zaten kabul ediliyor olmasıyla açıklanabilir.²⁶⁶ Bâcî, kıyâs ve haber-i vâhidin icmâ'a dayanak olup olamayacağını ise ayrıca ele almaktadır.

7.1. İcmâ'ın Kıyâs ile Sâbit Olması

Bâcî, kıyâsın icmâ'a dayanak olabileceğini, [kıyâsı kabul eden] fukahanın tamamının da bu görüşte olduğunu söylemektedir. Ayrıca Ebû Temmâm'ın da buna cevaz verdiğini özellikle belirtmektedir.²⁶⁷ Bununla beraber Bâcî, Zâhîrîler ve İbn Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923)²⁶⁸ icmâ'ın senedinin kıyâs olamayacağı görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Zâhîrîler'in buna cevaz vermeme gerekçesi, kıyâsı delil olarak görmemeleridir. Onlara göre kıyâsın aksine icmâ' ise bir delildir ve delil olmayan bir şeyden sâdir olamaz.²⁶⁹ Bâcî'ye göre ise kıyâsın gereğine uyulması vâcib olan bir delil olması, nass cihetinden icmâ' nasil sahihse, kıyâs cihetinden icmâ'ın da sahih olması anlamına gelmektedir.²⁷⁰ Ayrıca küfür ve dalâlet ehli, farklı amaçları ve fazla sayıda olmalarına rağmen ilhad ve hakkı yalanlamak üzerinde birleşebiliyorken, hüküm üzerinde ümmetin icmâ'ının kıyâs cihetinden gerçekleşmesi evlâdır ve daha uygundur.²⁷¹ Bâcî, bu konuda, ümmetin Ebû Bekir [es-Siddîk]'in hilâfette takdimi üzerinde icmâ'larının da ictihâd cihetinden olduğuyla delillendirmede bulunmaktadır. Sahabe, Hz. Peygamber'in namazda Ebû Bekir [es-Siddîk]'i imam yapmasına kıyâsen, Hz. Peygamber dini bir iş için Ebû Bekir [es-Siddîk]'e rıza göstermişken, dünya ile ilgili bir işte onu tercih etmişlerdir. Yine Mûte gazvesinde Hâlid b. Velîd (öl. 21/642)'in komutanlığı üzerindeki icmâ' da ictihâda dayanmaktadır.²⁷²

Bâcî, kıyâsın icmâ'a dayanak olamayacağı ile ilgili ileri sürülen bazı argümanlara değinmektedir. Buna göre örneğin ümmetin zekâ, fetânet gibi pek çok açıdan birbirlerinden farklı yapıda olmaları gerekçesiyle, istinbât açısından bir mana üzerinde ittifak etmeleri âdeten söz konusu olamaz. Bâcî'nin bu argümana verdiği cevaplardan biri, böyle bir şeyin kabul edilmesi durumunda, ümmetin tevhid ve tenezzüh üzerinde icmâ'ının da

²⁶⁶ Seraġsî, *Temġidu'l-fuġûl*, 2/301. Ayrıca bk. Bûbeġiġ, *Ebu'l-Velid el-Bâcî ve ârahu'u'l-uġûliyye*, 305 vd.

²⁶⁷ Bâcî, *İġkâmu'l-fuġûl*, 1/505-506; Bâcî, *Kitâbu'l-İġâra*, 286; Ŗîrâzî, *Ŗerġu'l-Luma'*, 2/683; Seraġsî, *Temġidu'l-fuġûl*, 1/302. Bâcî, ayrıca kıyâsın sıhhatinin icmâ' cihetinden sabit olacağını da belirtmektedir. Bâcî, *İġkâmu'l-fuġûl*, 2/591 vd.

²⁶⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî el-Baġdâdî. *Câmi'u'l-beyân ve Târîġu'l-umem ve'l-mulûk* adlı eserleriyle meġhurdur. Ŗâfi' mezhebi kökenli olmakla beraber, müntesibi günümüze ulaşmamış kendisine nispet edilen Cerîriyye mezhebinden de bahsedilmektedir. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/314-318.

²⁶⁹ Bâcî, *İġkâmu'l-fuġûl*, 1/506; Bâcî, *Kitâbu'l-İġâra*, 286; Ŗîrâzî, *Ŗerġu'l-Luma'*, 2/683.

²⁷⁰ Bâcî, *İġkâmu'l-fuġûl*, 1/506. Bâcî, bu bağlantıyı kıyâs açısından da kurmaktadır. Ona göre icmâ', hükümlerin ispatında bir asıldır ve icmâ' ile sabit olan bir şey üzerinde, nassta olduğu gibi, kıyâs câizdir. Bâcî, *İġkâmu'l-fuġûl*, 2/646-647.

²⁷¹ Bâcî, *İġkâmu'l-fuġûl*, 1/507.

²⁷² Bâcî, *İġkâmu'l-fuġûl*, 1/507; Ŗîrâzî, *Ŗerġu'l-Luma'*, 2/683. Âmîdî, *el-İġkâm*, 1/224-225. Ayrıca bk. Bûbeġiġ, *Ebu'l-Velid el-Bâcî ve ârahu'u'l-uġûliyye*, 308-309.

menedileceğidir. Zira bunlar, nassla değil, şer'î delillerden istidlal ile idrak edilebilir. Bu imkânsız değilse o da değildir.²⁷³

İleri sürülen bir diğer görüş, bütün asırlarda kıyâsa muhâlif olanlar ve kıyâsı haram görenler varken hakkında ihtilâf edilen bir şey üzerinde nasıl ittifak edileceğidir. Bâcî, sahabeden kimsenin kıyâsa muhâlefetinin bilinmediğini, dolayısıyla bunun, şer'î işlerin önemlilerinde kıyâsla amel üzerinde icmâ' ettiklerini ortaya koyduğunu söylemektedir. Bâcî, Ebû Bekir [es-Siddîk] ve Osman [b. Affân]'ın imamette takdimlerini buna örnek olarak zikretmektedir.²⁷⁴

Yapılan bir diğer itiraz, kıyâs ehli için hata ve doğru câizken, ümmetin icmâ'ının kesin bir şekilde doğru olduğudur. Dolayısıyla kıyâstan kaynaklı olarak icmâ'a nasıl cevâz verilebilir? Bâcî bu itiraza, kıyâs edenlerin hata ve doğruya isabetlerinin, bir kavilde infirad ettiklerinde/tek kaldıklarında, ümmetin bazıları olarak câiz olduğunu, ümmetin tamamının ise tevkifi olarak hatadan nefyedildiğini belirterek karşı çıkmaktadır.²⁷⁵

İcmâ'ın kıyâs cihetinden cevâzının, icmâ'ın iptalini gerektireceği görüşü de ileri sürülmüştür. Zira kıyâs cihetinden bir hüküm üzerinde icmâ' edilmesi, o konuda ictihâd ve kıyâsa imkân verildiğine dair icmâ' edildiği anlamına gelir. Bunun, tek bir kıyâsla sınırlandırılması ve üzerinde başka ictihâda izin verilmemesi, icmâ'a aykırı olur. Bu da icmâ'ın delil oluşunu iptal etmektedir. Bâcî, bu iddiayı hatalı bulmaktadır. Çünkü ümmet bir görüş üzerinde icmâ' ettiğinde, onlardan sonra gelenlerin, onların görüşlerine muhâlif bir şekilde kıyâsın gereğince görüşte bulunmaları câiz değildir.²⁷⁶

Bir konuda icmâ' edildiğinde, icmâ'ın artık nass gibi kendisine kıyâs edilebilen bir asıl olmuş olacağı hususu da karşıt bir argüman olarak sunulmuştur. Bir hükümde kıyâs cihetinden icmâ' ettiğimizde ise hakkında icmâ'ın gerçekleştiği bu hükme yeni bir kıyâs mümkün olmaz. Bâcî, buna kıyâsla sabit olan fer'î bir hüküm üzerinde tekrar kıyâsın câiz olmadığına sâlim olmadığını söyleyerek cevap vermektedir. Bâcî'nin bu bağlamda verdiği örnek, keyl, taam ya da ekliyât illeti sebebiyle pirinçte fazlalığın haram oluşunun buğdaya kıyâs edilmesidir. Pirinçte, pirinç ve buğdayı birleştiren fazlalık illetinden başka bir illet sebebiyle mercimeğin pirince kıyâsını engelleyen bir şey yoktur.²⁷⁷

7.2. İcmâ'ın Haberi Vâhid ile Sâbit Olması

Bâcî, icmâ'ın sıhhatinin haber-i vâhid ile sabit olup olmayacağı konusunun ihtilâflı olduğunu belirtmektedir. O, kendisinin de aralarında bulunduğu bir kısım âlimin icmâ'ın haber-i vâhid ile sabit oluşunun sahih olduğu; Kâdî Ebû Bekir [Bâkîllânî] ve Kâdî Ebû Ca'fer gibi usûl ehlinden olan bir grubun ise bunun sahih olmadığı görüşünde olduklarını

²⁷³ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/506; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/686.

²⁷⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/506-507; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/685; Seraḥsî, *Temḥîdu'l-fuşûl*, 1/302.

²⁷⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/508.

²⁷⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/508.

²⁷⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/509.

söylemektedir.²⁷⁸ Bâcî'ye göre Hz. Peygamber'in kavli haber-i vâhidle sabit olurken, icmâ'ın sabit olması daha öncelikli ve uygundur.²⁷⁹ Âhâd haberlerle icmâ', zan ifade etmekle beraber hüccettir. Zira zan, kıyâsta olduğu gibi haber-i vâhidde de muteberdir.²⁸⁰ Cessâs da bu görüştedir. Onun görüşüne getirdiği delillerden biri Hz. Peygamber'in “*Elin, ayağın, gözün her birinin diyeti yarumdur, burnun diyeti ise yüz devedir.*”²⁸¹ hadisidir. Ümmet, insanın organlarının diyet miktarının ne olacağı hakkında bu habere dayanarak icmâ' etmişlerdir.²⁸² Bu konuda getirilen bir diğer delil “*Her kim yiyecek satın alırsa, onu teslim almadan satmasın.*”²⁸³ hadisidir. Ulema bu hadise dayanarak, yiyecek satın alan kimsenin, satışa konu olan malı, teslim almadan önce satamayacağı üzerinde icmâ' etmişlerdir.²⁸⁴

Bâcî, konuya dair karşıt bir argümana cevap vermektedir. Buna göre icmâ'ı kabul edenler, Kitâb ve mütevatir sünnetin zâhirinin icmâ' ile terk edilebileceğini düşünmektedirler. Halbuki malum olan bir şey maznun olanla terk edilemez. Bâcî buna cevaben, Kitâb'ın zâhirinin malumunun, maznun olan haber-i vâhidlerle terk edildiğini söyleyerek karşı çıkmaktadır. Ravinin kavli ile icmâ'ın gereğine göre amel etmek konusunda, bununla icmâ'ın inikad etmesi ya da etmemesi şeklinde iki seçenek bulunmaktadır. Şer', haber-i vâhidle amel etmek konusunda umûmî olarak vârid olduğunda, tahsis eden bir delil olmadıkça umûma hamledilir. Dolayısıyla haber-i vâhid, icmâ'a dayanak olarak da kullanılır.²⁸⁵

8. İcmâ' ile Nesh

Bâcî, icmâ'ın ancak bir delilden sâdir olduğu gerekçesiyle icmâ' ile neshin câiz olmadığı görüşündedir. Ayrıca Bâcî, Kitâb ve sünnetin hükümlerinin Hz. Peygamber'in vefatından ve vahyin kesilmesinden sonra kaldırılmayacağını da belirtmektedir. Bâcî'nin bu ifadelerinden, icmâ'ın tanımında yer vermese de icmâ'ın “Hz. Peygamber'in vefatından sonra”ki bir dönemde gerçekleşeceği görüşünde olduğu da açıkça anlaşılmaktadır.²⁸⁶ Onun nesh bağlamında icmâ'a yüklediği fonksiyon, Kitâb ve sünnetle sabit olan bir hükmün kaldırılması hakkında icmâ' edilmesi durumunda, bu icmâ'ın neshin kendisiyle meydana geldiği delilin sabit oluşuna delâlet etmesidir.²⁸⁷

²⁷⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/509. Örneğin İbn Raşık de icmâ'ın haber-i vâhidle naklinin sabit olamayacağı görüşündedir. İbn Raşık, *Lubâbu'l-maḥşûl*, 1/423.

²⁷⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/509-510.

²⁸⁰ Karâfî, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuşûl*, 260.

²⁸¹ Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 156-157. Organların diyeti ile ilgili bazı hadisler için bk. Ebü Dâvûd, “Diyât”, 4556 vd.

²⁸² Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 156-157.

²⁸³ Buḥârî, “Buyû””, 51, 54, 55; Muslim, “Buyû””, 29, 32, 34.

²⁸⁴ Ceşşâş, *el-İcmâ'*, 156-157; Seraḥsî, *Temḥîdu'l-fuşûl*, 1/301.

²⁸⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/510.

²⁸⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/434-435.

²⁸⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fuşûl*, 1/434-435.

Sonuç

Bâcî'nin icmâ' anlayışını değerlendirdiğimizde, öncelikle usûl anlayışının geneli için de söyleyebileceğimiz üzere hocalarından etkilendiği açıkça görülmektedir. Özellikle Şîrâzî'nin Bâcî üzerindeki etkisi, konular özelinden tespit edilebilmektedir. Bununla birlikte Bâcî üzerinde Mâlikî mezhebinde önemli bir isim olan Bâkillânî'nin izlerini sürmek de mümkündür. Bâcî'nin icmâ' anlayışında Bâkillânî ve Şîrâzî ile benzerlikler olmakla beraber, kimi zaman onlardan farklı bir tutum benimsediği görülmektedir. Onun, farklı görüşte olduğu durumları açıkça ifade etmekten kaçınmaması, meseleleri objektif değerlendirmelere tabi tuttuğunu da göstermektedir.

Bâcî'nin kendisinden önceki isimlerden haberdar olduğunu ve bu isimleri açıkça zikrettiğini görmekteyiz. Bu bağlamda hem mezheplere ve mezhep imamlarına hem Bakillânî ve Şîrâzî'ye atıfları bulunmakta, nispeten daha az meşhur olan isimlere dahi temas ettiği görülmektedir. Bâcî'yi ele aldığı konuları incelerken öne çıkaran noktalardan birisi de konuya dair birbirine muhalif görüşleri, görüş sahiplerinin isimlerini de zikrederek aktarmasıdır. O, ele aldığı konulardaki ihtilâfları aktarırken, görüş sahiplerine doğrudan referanslarda bulunmakta, her görüşün argümanlarını görüş sahiplerinin delilleri üzerinden tartışmaktadır. Bâcî'nin kendi düşüncelerini temellendirirken, daha çok muhalif görüş sahiplerinin argümanları üzerinden bir kurgu geliştirdiği dikkat çekmektedir. Hatta karşıt argümanlara, bazen o argümanları kendi lehine kullanarak cevaplar vermektedir.

Bâcî'nin getirdiği açıklamalarda kuvvetli bir analiz etme yetisi, cedelci bir tarzı olduğu görülmektedir. Karşıt görüşte olduğu durumlarda “*bu hatadır*” diyerek geçiştirmemekte, hatalı olduğunu düşündüğü görüşün neden hatalı olduğuna dair kendince kuvvetli gerekçeler sunmaktadır. Bâcî'nin akli aktif olarak kullandığı, meseleler arasında benzerlik kurarak getirdiği açıklamalarda açıkça görülmektedir. Bâcî, meseleler arasında irtibat kurarken akli çıkarımlar çerçevesinde hareket etmektedir. Onun konulara dair açıklama getirirken dil kurallarından yararlanması da ayrıca dikkat çekmektedir.

Bâcî, icmâ'ın ayetler üzerinden değerlendirilmesi noktasında, özellikle Nisâ suresinin 115. ayeti üzerinden ayrıntılı açıklamalar getirmekte ve itirazlara da yine bu ayet üzerinden oldukça ayrıntılı cevaplar sunmaktadır. Meseleye dair sünnet başlığına da ayrı bir önem vermesi dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere icmâ'ın hadisler üzerinden delillendirilmesi, ilgili hadislerin zan ifade ediyor olduğu gerekçesiyle tartışılan bir konudur.

Bâcî'nin özellikle amel-i ehl-i Medine konusunda İmam Mâlik'in görüşlerine dair getirdiği açıklamalar, Mâlikî mezhebinin bu konuda muhatap olduğu itirazlara cevap verilmesi noktasında önemlidir. Bâcî'ye göre mesele esasında, naklî konularla irtibatlıdır ve bu konular dışında İmam Mâlik'in icmâ'ı belli bir bölgeye has kılma şeklinde bir yaklaşımı yoktur. Mâlikî mezhebinin bu konuda ciddi itirazlara maruz kaldığı hatırlandığında, Bâcî'nin bu açıklamaları, kendi açısından itirazların yersiz olduğuna dair önemli verilerdir.

Bâcî örneğinde somut olarak dikkatimizi çeken, konuya dair mezhebin öne çıkan belirli bir görüşü olmakla beraber, mezhep içinde de bir konuda birden fazla görüşün olabildiğidir. Bu bağlamda, konularda mezheplerle irtibatlı olarak genellemeler yapmak her zaman sağlıklı sonuçlar vermemektedir. Mezhepler ile ilgili genelleme yapmaktan ziyade konuların şahıs odaklı çalışılmasının, bizi daha net sonuçlara götürebileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça | References

- ‘Abdulazîz el-Buĥârî, ‘Alâuddîn b. Aĥmed (öl. 710 h/1310). *Keşfu'l-esrâr ‘an uşûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Maṭba‘tu’ş-Şeriketi’ş-Şaĥâfîyyeti'l-Osmâniyye, 1308.
- Aĥmed b. Ĥanbel, (öl. 241/855). *Musnedu'l-İmâm Aĥmed b. Ĥanbel*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- Âmîdî, Seyfuddîn Ebû'l-Ĥasen ‘Alî b. Ebî ‘Alî b. Muĥammed (öl. 631/1233). *el-İĥkâm fi uşûli'l- aĥkâm*. 4 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2005.
- Arslan, Gamze. *Gazâlî'nin İcmâ' Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019.
- Aybakan, Bilal. “Taberî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/313-314.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Azamatov, Rustem. “İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkeb İcmâ Kavramının Mahiyeti”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 29 (2017). 33-50.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Ĥalef (öl. 474/1081). *Kitâbu'l-Ĥudud fi'l-uşûl*. Beyrût: Muessesetu'r-Ra'nî, 1973.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Ĥalef (öl. 474/1081). *Kitâbu'l-İşâra fi ma'rifeti'l-uşûl*. Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Ĥalef (öl. 474/1081). *Kitâbu'l-Minhâc fi tertibi'l-hicâc*. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Ĥalef (öl. 474/1081). *el-İĥkâm fi'l-fuşûl fi aĥkâmi'l-uşûl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008.
- Başrî, Muĥammed b. ‘Alî eṭ-Ṭayyib Ebû'l-Ĥuseyn (öl. 436/1044). *el-Mu‘temed fi uşûli'l-fıkıh*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1983.
- Bezdevî, Ebu'l-Ĥasen Ebu'l-Uşr Fahru'l-İslâm ‘Alî b. Muĥammed b. el-Ĥuseyn b. ‘Abdikerîm (öl. 482/1089). *Kenzu'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. Medîne/Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirâc, 2014.
- Bübeşiş, Şâlih. *İmâm Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve ârâuhu'l-uşûliyye*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2005.
- Buĥârî, Ebû Abdillâh Muĥammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Cu‘fi (öl. 256/870). *Şaĥîhu'l-Buĥârî (el-Câmi‘u’ş-Şaĥîh)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2009.
- Buĥda, Sadrettin. *Bâcî'nin Kıyâs Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Buĥda, Sadrettin. “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Münâzara (el-Bâcî'nin el-Minhâc Eseri Bağlamında)”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020). 1745-1773.
- Çeşşâş, Ebû Bekr Aĥmed b. ‘Alî er-Râzî (öl. 370/980). *el-İcmâ'*. Beyrût: Dâru'l-Muntehabî'l-'Arab, 1993.
- Cuveynî, İmâmu'l-Ĥarameyn Ebu'l-Meâ‘lî ‘Abdumelik b. ‘Abdillah b. Yûsuf (öl. 478 h/1085 m.). *el-Burhân fi uşûli'l-fıkıh*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ‘, 1999.
- Cuveynî, İmâmu'l-Ĥarameyn Ebu'l-Meâ‘lî ‘Abdumelik b. ‘Abdillah b. Yûsuf (öl. 478 h/1085 m.). *Kitâbu't-Telĥîş fi uşûli'l-fıkıh*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Debūsī, Ebū Zeyd ‘Abdullah b. ‘Umer b. ‘İsā (öl. 430/1038). *Takvīmu’l-edille fi uşūli’l-fikh*. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.

Döndüren, Hamdi. “Avl”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 4/117-118.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medine”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 21-25.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcmâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 417-431.

Ebū Dāvūd, el-İmām el-Ḥāfız Ebū Dāvūd Suleymān b. el-Eş’ās el-Ezdi es-Sicistānī (öl. 275/889). *Sunen-i Ebī Dāvūd*. 7 Cilt. Dımaşk: Dāru’l-Risāleti’l-‘Ālemiyye, 2009.

Erturhan, Sabri. “Ebu’l-Velīd el-Bâcî ve ‘İhkāmu’l-Fusûl’ü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002). 235-248.

Eşit, Davut. “İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudūd fi’l-Usûl”. *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019). 359-382.

Eşit, Davut. “el-Ḳādî Hüseyin el-Merverrûzî’nin İcmâ’ Anlayışı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 609-629.

Eşit, Davut. *Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Eşit, Davut. “Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş’arî’nin Şâfi’î’ye Muhalefeti”. *Marife* 19/1 (2019): 249-264.

Eşit, Yusuf. “Fıkıh Usûlünde İcmâ’ Ehliyeti Tartışmaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 168-184.

Fayda, Mustafa. “Taberî, Muhammed b. Cerîr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/314-318.

Ferrâ³, Ḳādî Ebū Ya’lā Muḥammed b. el-Ḥuseyn b. Muḥammed b. Ḥalef (öl. 458/1066). *el-‘Udde fi uşūli’l-fikh*. 5 Cilt. Riyâd: (m. y.), 1990.

Ġazālî, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed (öl. 505/1111). *el-Musteşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru’n-Nefâis, 2011.

İbn ‘Abdilber [en-Nemerî], Ebū ‘Umer Cemāluddīn Yūsuf b. ‘Abdillāh b. Muḥammed (öl. 463/1071), *Cāmī’u beyāni’l-‘ilm ve fadluh*. 2 Cilt. Su’ūdiyye: Dāru İbni’l-Cevzî, 1994.

İbn Füreḳ, Ebū Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensārî (öl. 406/1015). *el-Hudūd fi’l-uşûl: Hudūd ve’l-muvādaat*. Beyrūt: Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmî, 1999.

İbn Füreḳ, Ebū Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensārî (öl. 406/1015). *İbn Füreḳ ve Asāruhu’l-uşūliyye me’a tahkiki kitābih el-Muhtaşar fi uşūli’l-fikh*. thk. Muhammed Hasān ‘Avâd. 3 Cilt. Dumaşk: Dāru’n-Nūr, 2014.

İbn Ḥallikān, Ebu’l-‘Abbās Şemsuddīn Ahmed b. Muhammed b. İbrāhīm b. Ebī Bekr (öl. 681/1282), *Vefeyātu’l-a’yān ve enbāu ebnāi’z-zamān* (Kāhira: (m. y.), 1948).

İbn Ḥazm, Ebū Muhammed ‘Alī el-Endelusi ez-Zāhiri (öl. 456/1063). *el-İhkām fi uşūli’l-ahkām*. 7 Cilt. Kāhira: Dāru’l-Hadiş. 1992.

İbn Māce, el-Ḥāfız Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Yezīd el-Ḳazvinī (öl. 273/887). *Sunen-i İbn Māce*. y. y.: Dāru İhyāi’l-Kutubi’l-Arabiyye, ts.

İbn Raşîk, Ebû 'Alî Huseyn b. Ebi'l-Fedâil 'Atîk b. Huseyn (öl. 632/1234). *Lubâbu'l-mahşûl fi 'ilmi'l-uşûl*. 2 Cilt. Dubâi: Dâru'l-Buḥūşî'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 2001.

İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥafîd (öl. 595/1198). *eḏ-Ḍarûri fi uşûli'l-fıkh (Muhtaşaru'l-Musteşfâ)*. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.

İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥafîd (öl. 595/1198). *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Kâdî İyaz, (öl. 544/1149). *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'elâmi mezhebi Mâlik*. Beyrut: (m. y.) ts.

Kallek, Cengiz. "Kaffâl, Muhammed b. Ali". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 24/146-148.

Ķarâfî, İmâm Şihâbuddîn Ebi'l-'Abbâs İdrîs b. 'Abdurrahmân (öl. 684 h/1285 m). *Nefâ'isu'l-uşûl fi şerhi'l-Mahşûl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Ķarâfî, İmâm Şihâbuddîn Ebi'l-'Abbâs İdrîs b. 'Abdurrahmân (öl. 684 h/1285 m). *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fi ihtisâri'l-Mahşûl fi'l-uşûl*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2004.

Köse, Saffet. "İbn Ebû Hüreyre". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.19/434-435.

Kur'ân Yolu. Erişim 10 Mart 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.

Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî (öl. 261/875), *Şaḥîhu Muslim (el-Câmi'ü's-Şaḥîh)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

Nas, Taha. "İcmâ' Teorisi ve Bâkillânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/30 (2014/2). 1-38.

Neysâbüri, Ebû 'Abdillâh el-Hâkim (öl. 405/1014). *el-Mustedrek 'ala's-Şaḥîhayn*. 4 Cilt. Beyrût: (m. y.), ts.

Özel, Ahmet. "Bâcî", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 4/414-415.

Özel, Ahmet. "Merverrûzî, Ebû Hâmid". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004. 233-234.

Özen, Şükrü. "İbn Süreyç: Ebül-Abbâs". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 20/363-366.

Özen, Şükrü. "İbnü'l-Kassâr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21/104-105.

Şafedî, Şalâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. 'Abdillâh (öl. 764/1363). *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâş, 2000.

Seraḥsî, Ebû Bekr Aḥmed b. Ebî Şehl es-(öl. 490/1096). *Temḥîdu'l-fuşûl fi'l-uşûl*. 2 Cilt. Kâhira: Metâbi'u Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1372.

Shamsy, Ahmed. "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory". *Journal of the American Oriental Society* 137.3 (2017). 505-536.

Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs (öl. 204/819). *er-Risâle*. Kâhira: Dâru't-Turâş, 1940.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî el-Fîruzâbâdî (öl. 476 h/1083 m.). *Şerhu'l-Luma' fi uşûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, ts.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî el-Fîruzâbâdî (öl. 476 h/1083 m.). *Tabakātu'l-fukahâ*.

Beyrūt: Dāru'r-Rāidi'l-'Arabī, 1970.

Tirmizī, el-İmām el-Ḥāfız Ebū 'İsā Muḥammed b. 'İsā (öl. 279/892). *Şaḥīḥu't-Tirmizī*. Mısır: Matbaatu'l-Mısriyyeti'l-Ezher, 1931.

Ünal, İsmail Hakkı. "İsmail b. Ebû Üveys". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 23/95.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Cübbai". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 8/99-102.

Zehebī, Şemsuddīn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmān (öl. 748 /1347). *Siyeru a'lāmin-nubelā'*. Beyrūt: (m. y.), 1994.

Zerkeşī, Bedruddīn Muḥammed b. 'Abdillāh (öl.794 /1391). *el-Baḥru'l-muḥīṭ fi uşūli'l-fıkh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizāratu'l-Evkāf ve Şu'ni'l-İslāmiyye, 1992.



Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Fürû-i Fıkha Tesiri

Alaaddin HANÇER | orcid.org/0000-0002-0531-301X | alaaddinhancer46a@gmail.com

İl Müftü Yardımcısı, Osmaniye İl Müftülüğü, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

Doç. Dr. Alimcan BUĞDA | orcid.org/0000-0002-3190-0146 | alimcan.bugda@medeniyet.edu.tr

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05j1qpr59>

Öz

İslam hukukunun temel dinamiklerine yer verilen İslam hukuk usulü eserlerinde üzerinde durulan önemli konulardan biri de lafız konusudur. Lafızlar, bu hukuk usulü eserlerinde lafız - mana ilişkisine dayalı olarak geniş bir taksimat çerçevesinde incelemeye tabi tutulmuştur. Bu taksimat şemasında yer verilen konulardan biri de çok anlamlı lafızlardır. Bu çalışmada, İslam hukuk ilmi kapsamında birden çok anlamı haiz lafızların oluşum şekilleri ve fıkhi hükümlerin şekillenmesinde etkin rolü ele alınmıştır. Çalışma, hukukçular arasında ihtilafa sebep olan etkenlerden birini gündeme taşımak, ihtilafların gelişigüzel, keyfi bir şekilde oluşmadığını, her ihtilafın makul bir gerekçesinin olduğunu tespit etmek üzere hazırlanmıştır. İhtilaflar bu amaca matuf olarak Hanefî, Malikî, Hanbelî ve Şafî mezhepleri kapsamında değerlendirilmiştir. Bu mezheplere mensup hukukçuların verilen örnekler üzerinden görüşleri aktarılırken ileri sürdükleri delillere de yer verilmiştir. İlgili mezheplere mensup hukukçuların kaleme aldıkları temel eserlerin konu ile ilgili kısımları taranmış, konu ile ilintili bulunan çağdaş hukukçuların çalışmaları incelenmiştir. Çok anlamlı lafızların etki ettiği hükümler incelenirken verilen örnekler temsili olarak seçilmiştir. Verilen örneklerin fikhin farklı alanlarından olmasına dikkat edilmiştir. Çalışmanın çok anlamlı lafızların sebep olduğu ihtilafların anlaşılmasında önemli katkı sağlayacağı ve hukukçular arasında fikhin farklı alanlarında bu kadar ihtilafın neden kaynaklandığı sorusuna cevap niteliği taşıyacağı düşünülmektedir. Ayrıca hukuki ihtilafların pratikte ümmet için genişlik imkânı sunduğu, ibadet ve muâmelât çerçevesinde karşılaşılan problemlerin çözümünde sağladığı kolaylığın anlaşılmasına vesile olacağı

beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Çok Anlamlılık, Müşterek Lafız, Sesteş Kelimeler, İhtilaflar.

Atıf Bilgisi

Hançer, Alaaddin – Buğda, Alimcan. “Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Fürû-i Fıkha Tesiri”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 498-532. DOI: 10.69576/ihya.1432231

Geliş Tarihi	05.02.2024
Kabul Tarihi	26.03.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Doç. Dr. Alimcan Buğda danışmanlığında tamamlanan “İslam Hukuk metodolojisinde müşterek lafız ve fürû-i fıkha tesiri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: AH (%80), AB (%20). Veri Toplanması: AH (%80), AB (%20). Veri Analizi: AH (%85), AB (%15). Makalenin Yazımı: AH (%95), AB (%5). Makale Gönderimi ve Revizyonu: AH (%95) AB (%5)
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Polysemous Words as Legal Term and Their Effects on Furû of Fiqh

Alaaddin HANÇER | orcid.org/0000-0002-0531-301X | alaaddinhancer46a@gmail.com

İl Müftü Yardımcısı, Osmaniye İl Müftülüğü, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

Doç. Dr. Alimcan BUĞDA | orcid.org/0000-0002-3190-0146 | alimcan.bugda@medeniyet.edu.tr

İstanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Istanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05j1qpr59>

Abstract

One of the important issues emphasized in the Islamic Hudouk multi-works, which include the basic dynamics of Islam Indiskaunsam, is the wording. In these works of legal procedure, the words have been examined within a wide framework based on the relationship between wording and meaning. One of the rulers included in this divisional scheme was the very meaningful Jafızlar. In this study, salam discussed the formation of words with multiple meanings within the scope of jurisprudence and their active role in shaping legal provisions. The study has been prepared to highlight one of the factors that cause disputes among jurists, to point out that disputes do not occur randomly or arbitrarily, and that every dispute has a reasonable justification. Disputes have been evaluated within the scope of Hanafi, Maliki, Hanbali and Shafii sects for this purpose. While the opinions of jurists belonging to these sects are conveyed through the examples given, the evidence they put forward is also included. The main works written by jurists belonging to the relevant sects were scanned, and the works of contemporary jurists related to the subject were examined. While examining the provisions affected by polysemous words, the examples given were chosen as representative. Care was taken to ensure that the examples given were from different fields of fiqh. It is thought that the study will make a significant contribution to understanding the disputes caused by polysemous words and will answer the question of why there are so many disputes among jurists in different fields of fiqh. In addition, it is expected that it will lead to an understanding of the ease that legal disputes offer in practice for the Ummah and the ease they provide in solving the problems encountered within the framework of worship and

transactions.

Keywords

Islamic Law, Polysemy, Common Words, Sessite Words, Disputes.

Citation

Hançer, Alaaddin – Buğda, Alimcan. “The Polysemous Words as Legal Term and Their Effects on Furû of Fiqh”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 498-532. DOI: 10.69576/ihya.1432231

Date of Submission	05.02.2024
Date of Acceptance	26.03.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study is based on his master's thesis entitled “The influence of common wording and fiqh in Islamic Law methodology”, which was completed under the supervision of Assoc. Doç. Dr. Alimcan Buğda. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Author Contributions	Conceiving the Study: AH (%80), AB (%20). Data Collection: AH (%80), AB (%20). Data Analysis: AH (%85), AB (%15). Writing up: AH (%95), AB (%5). Submission and Revision: AH (%95) AB (%5).
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Methodical discussions in the *usul al-fiqh*, which deals with the rules of deriving rulings from *Shari'ah* evidence, revolve around the texts of the *Qur'an* and *Sunnah*, which are the primary sources of rulings. For this reason, the relationship between wording and meaning and the evidentiality of the wording to the ruling has been one of the main topics of the *usul al-fiqh* since the early periods. Islamic jurists, due to the importance of the relationship between wording and meaning in reaching a verdict, have dealt with the wording in different aspects and have tried to classify it by making use of other scientific disciplines. The most effective reason for the jurists to classify the wording is the aim of ensuring a more accurate understanding of the *nafs* consisting of wording. The first place in this classification is occupied by "words in terms of the meaning in which they were given". The common word is included in this division. The fact that the words that have the characteristics of common words are found both in the *Qur'an* and in the texts narrated from the Prophet (pbuh) has led to the emergence of conflicts in the *fiqh* culture, which is the fruit of these two basic sources. Although there are different reasons for the disagreements among Islamic jurists in *furu' fiqh*, it should not be ignored that the different interpretations they bring to the relationship between wording and meaning play an active role among them. It is seen that each of the words in the literature of Islamic jurisprudence, which are subjected to classification, has an active role in the formation of *furu' fiqh*. The relevant topics interspersed in the classical period works written on the *fiqh* level have been touched upon in abundance. It is necessary to evaluate the words that have a common characteristic in this context. Because it is seen that common or, in other words, polysemous words are more common in Arabic because the structure of Arabic itself is suitable for this. In this study, we have tried to draw attention to the polysemy of words in Arabic, the reasons for the occurrence of polysemy, and the differences of opinion it has caused in Islamic law, especially in the field of *fiqh*. Examples of the disputes in *fiqh* caused by the polysemy of words are given. In order to contribute to a comprehensive understanding of the subject, while explaining the nature of the common word, examples of the so-called homophones in our culture and Turkish language structure are also included. Disagreements in the field of *fiqh* are generally evaluated within the scope of the views of jurists belonging to the Hanafi, Maliki, Hanbalî and Shafi'i sects. In this way, it is aimed to reveal one of the reasons that cause differences of opinion in Islamic law, and to point out that disagreements do not occur randomly, and that every disagreement has a reasonable justification. It is noteworthy that while there are many jurisprudential rulings that are shaped around the common word, the limited number of works written in Turkish and the limited number of researches conducted on the subject is also very striking. We would like to point out that the studies other than our master's thesis on "Common Wording in Islamic Legal Methodology and its Impact on *Fürû Fiqh*", which is also the basis of our study, are not studies that directly address the issue of common wording or studies that point to a part of the subject. We believe that our study will set an example for more

comprehensive studies to be conducted in the context of the relationship between common wording and fiqh rulings. We would like to draw attention to an important issue that we believe is important to emphasize during our study. We believe that serious studies should be carried out on the concepts with terminological meaning in our works of jurisprudence and in the works written in the field of furu' fiqh. Because the presence of concepts that do not appeal to today's people in the works that have been prepared with great efforts from the past to the present prepares the ground for the subjects explained to be either not understood at all or partially understood or misunderstood. For this reason, we think that it is important to explain the legal concepts in detached studies by drawing attention to their equivalents in today's Turkish. The fact that the focus of our study is on the common word serves to fill only one of these gaps. For this purpose, the term polysemy has been used from time to time instead of the common word, and even attention has been paid to this while creating the title.

Giriş

Fakihlerin fûrû konulardaki görüş ayrılıklarının birçok sebebi bulunmaktadır. Kıraat farklılıkları, Hz. Peygamber'den gelen farklı rivayetler, fakihlerin hadisler ile amel etmedeki farklı yaklaşımları, hukukçuların farklı ekollere sahip olmaları, farklı kültür ve coğrafyalarda yetişmeleri bunlardan bazılarıdır. İctihad farklılıklarının önemli sebeplerinden biri de lafız - mana ilişkisidir.¹

Genel anlamda birçok dilde lafızları farklı açılardan taksime tabi tutma eğilimi olduğu gibi Arap dilinde de bu eğilim mevcuttur. Lafızlar benzerlikleri veya ifade ettikleri anlam ilişkisi sebebiyle kısımlara ayrılmıştır. Hitap ettiği toplumun dilinden bağımsız olmayan ve İslam hukukunun kaynağı durumunda olan Kitap ve sünnet de lafız çeşitlerinin tamamına yakınını kullanmıştır. Söz konusu lafızlar fûrû-i fıkhta da yer almış ve ihtilaflar meydana getirecek kadar etkin rol oynamıştır.

Söz konusu ihtilaflara etki eden lafız çeşitlerinden biri de müşterek lafız olarak tanımlanan çok anlamlı lafızlardır. Kısa tabirle seslendiriliş ve yazılış olarak aynı olan fakat birden çok anlam ifade eden lafızlar çok anlamlı lafızlar olarak ifade edilir. Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılmasında ve hükme varırken hata payını en aza indirmede çok anlamlı lafızların bilinmesi önem arz etmektedir. Lafız konusunun önemine binaen hukuk usulü eserlerinin hemen hemen hepsinde lafız konusuna yer verilmiş, fûrû-i fıkıh eserlerinde de yeri geldikçe verilen hükmün lafzın anlamıyla ilgili olduğuna işaret edilmiştir. Bu çalışmada üzerinde durulacak ana tema da lafzın çok anlamlılığı ve fıkhta meydana getirdiği etkiler olacaktır.

Araştırmada kelimelerin çok anlamlı oluşuna, çok anlamlılığın oluşmasına etki eden faktörlere ve fûrû-i fıkhta tesir ettiği ihtilaflara değinilmiş ve örnekler verilmiştir. İhtilaflar Hanefî, Malikî, Hanbelî ve Şafiî mezhepleri kapsamında değerlendirilmiştir. Çalışmada, İslam hukukunda görüş ayrılığı meydana getiren sebeplerden birini ortaya koyma amacıyla hareket edilmiştir. Araştırma esnasında Hanefî, Malikî, Hanbelî ve Şafiî mezheplerine ait temel kaynaklar incelenmiş, hukukçuların görüşleri ortaya konulurken bu eserlerden istifade edilmiştir. Bununla birlikte günümüz hukukçularının konuya açıklık kazandıran görüşlerine de yer verilmiştir. Hukukçuların konularla ilgili görüşleri yeri geldikçe tarafımızca değerlendirilmiştir.

Konu ile ilgili yapılan literatür çalışmasında İslam hukuku çerçevesinde Mahmut Samar tarafından yapılan “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delâletine Dair Tartışmalar”² konulu çalışma ile Fatih Karataş tarafından yapılan “Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek”³ konulu çalışma dikkati çekmektedir. Her iki çalışma da daha çok müşterek lafzın,

¹ Yahya Bilginer, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Hâs Lafız ve Fûrû'-u Fıkha Tesiri”, *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 260.

² Mahmut Samar, “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar”, *Eskiye*ni 42 (Eylül 2020), 961-984.

³ Fatih Karataş, “Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

delil bulunmaması halinde, kapsadığı manaların her birine hamledilip hamledilemeyeceği çerçevesinde şekillenmiş, İslam hukukçularının müşterek lafzın delâleti konusundaki görüşlerini değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Konu ile ilgili olarak önemli çalışmalardan diğeri ise Ömer Acar tarafından yapılan “Çok Anlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî”⁴ konulu çalışmadır. Çalışmada dilde iştirak yani çok anlamlılığın imkân dâhilinde olup olmadığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Müşterek lafzın imkân dâhilinde olup olmadığı üzerinde usul bilgilerinin tartışmalarına yer verilmiş farklı görüşte olan usul bilgilerinin delilleri gündeme alınmıştır. Ayrıca çok anlamlılığın sebeplerine değinilmiş, çok anlamlılığın bağlam ilişkisi üzerinde durulmuş, farklı ilmi disiplinler içerisindeki kullanımına temas edilmiştir. Araççada matuf ve matufun aleyhi birbirine bağlayan bağlaçlarla ilgili yaptığı çalışma ile önemli bir boşluğu dolduran diğer bir çalışma da Salih Şahin tarafından yapılmıştır. “*Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmî Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)*”⁵ adlı çalışmada cümleyi oluşturan harf, bağlaç ve kelime ile ilgili olarak tespitlere yer verilmiştir. Bu çalışmada özellikle de atıf harfleri üzerinde değerlendirmeler sunulmuş, hükümde iştirak anlamı taşıyan atıf harflerinin tahlili yapılmış, fakihlerin atıf harflerinin icra ettiği anlam üzerindeki tartışmalarından hareketle farklı hükümler elde edilmesine işaret edilmiştir.

İslam hukuku kapsamında olmasa da Fatma Betül Baysal tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan “*Kur’an’da Çok Anlamlılık ve Eş Anlamlılık*”⁶ adlı çalışmada Kur’an’da çok anlamlı kelimeler ile ilgili önemli tespitler bulunmaktadır. Bununla birlikte Fûrû-i fıkıhtaki tesirine ve farklı içtihatlar üzerindeki etkisine değinilmemiştir. İrfan Karadeniz tarafından kaleme alınan “*İbn Rüşd’de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahî Sıfatlar*”⁷ adlı makale ise müşterek lafzı farklı ilmi disiplinler içerisinde değerlendirmiş fakat fıkıh ile irtibatına temas edilmemiştir.

Bu çalışmada ise müşterek lafzın delâleti çerçevesinde meydana gelen tartışmalara değinilmekle beraber, fûrû-i fıkıhta meydana getirdiği etkiler üzerinde de durulmuş, İslam hukukçularını farklı hükümler vermeye götüren sebeplere yer verilmiş ve fûrû-i fıkıhta sebep olduğu ihtilaf örneklerine yer verilmiştir.

Fûrû-i fıkıhta, lafzın çok anlama sahip olmasından kaynaklanan İslam hukukçularının birçok ihtilafını tespit etmek mümkündür. Bu çalışmada, çalışmanın boyutunu aşmayacak

11/25 (Aralık 2020), 550-574.

⁴ Ömer Acar, “Çok Anlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 241-270.

⁵ Salih Şahin, “Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmî Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (Yaz 2023), 191-218.

⁶ Fatma Betül Baysal, *Kur’an’da Çok Anlamlılık ve Eş Anlamlılık* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷ İrfan Karadeniz – Hüseyin Karaman, “İbn Rüşd’de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahî Sıfatlar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 67-86.

şekilde sayılı örnekler üzerinden gidilmiştir. Çalışmanın literatürde ihtilafların anlaşılmasını kolaylaştırıcı katkı sunacağı düşünülmektedir.

1. Lafız

Lafız sözlükte, ağız içindeki bir şeyi dışarı atmak anlamındadır. Örneğin لَفَظْتُ الشَّيْءَ مِنْ فَمِي ifadesi ile “ben ağızımdaki şeyi attım” anlamı kastedilmiş olur.⁸ Tek başına anlamı bulunsun ya da bulunmasın, ses veya ses gruplarının oluşturduğu remizlere lafız denilmiştir.⁹ Bu sesler bir anlam ifade ediyorsa kelime olarak adlandırılır. Diğer bir anlatımla lafız, ferdi olarak bir anlamı olan ya da diğer lafızlarla kullanıldığında anlam ifade eden, beraber kullanıldıkları kelimelerle anlamlı ifadeler oluşturan kelamın en küçük parçasıdır. Söz ve kelime ile anlamdaştır.¹⁰

Hangi dilde olursa olsun kullanılan kelimelerin büyük çoğunluğu tek anlamlı kelimelerdir. Bununla beraber birden çok anlamı haiz kelimeler de azımsanmayacak derecede mevcut gözükmektedir. Arapçada çok anlamlılık vasfı taşıyan örneklemelere geçmeden önce kıyaslama imkânı olması için Türkçede çok anlamlılık özelliğine sahip bazı lafızlardan bahsedilecektir.

1.1. Türkçede Çok Anlamlı Lafızlar

Bir kelimenin birden çok anlam kazanması, çeşitli alanlarda muhtelif anlamlar kazanarak meydana gelmiştir.¹¹ Türkçe’de çok anlamlı, eş sesli veya sesteş kelimeler iç içedir. Çoğu zaman biri diğerinin yerine kullanılır.¹² Farklı anlamlar ifade etmek için kullanılan “yüz” kelimesi eş sesli yani çok anlamlı kelimelerdendir. Bu kelime rakam, çehre, kabuğu soyma ve su içinde yüzme şeklinde birden çok anlam için kullanılabilir. Aynı şekilde “Bağ” lafzı üzüm bahçesi anlamına geldiği gibi bir şeyin ağzını bağlamak için kullanılan ip gibi şeylere denilmektedir. Yine “çay” ifadesi hem kaynatılarak suyu içilen bir bitki türü hem de derelerden akan küçük su için isim olarak kullanılmaktadır. “Parmağım acıdı” cümlesindeki parmak ile “bu işte onun parmağı var” sözündeki parmak kelimeleri de birbirinden farklı anlam ifade edecek şekilde kullanılmıştır.¹³

1.2. Arapçada Çok Anlamlı Lafızlar

Türkçede olduğu gibi Arapçada da tek anlam ve çok anlamlı kelimeler mevcuttur. İki veya daha çok manayı ifade etmek üzere çeşitli vaz’ ile konulmuş bu tür kelimelere

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2003), “lefeza”, 7/461.

⁹ Sedat Şensoy, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/46; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2006), “Lafız”, 1839.

¹⁰ Kemal Demiray, *Temel Türkçe Sözlük* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1980), “Lafız”, 2/615.

¹¹ Acar, “Çok Anlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî”, 260.

¹² Enfel Doğan, “Türkiye Türkçesinin Bilinen İlk Sesteş Kelimeler Sözlüğü Lisânımızda Elfâz-ı Müteşâbihe (1924) Adlı Eser Üzerine”, *Uluslararası Lehçe Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 232.

¹³ Özkan Öztekten, “Tatar Türkçesi ile Türkiye Türkçesi Arasındaki Eş Seslilik İlişikisine Birkaç Örnek”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 3 (1997), 197-203.

müşterek lafız denilmiştir.¹⁴ Örneğin عَيْنُ ifadesi Arapçada “göz” anlamında kullanılır. Bu kelime insan ve diğer canlılar için görme işlemini yerine getiren uzuv için kullanıldığı gibi altın madeni, casus, nazar etmek ve suyun çıktığı kaynak için de bir isimdir.¹⁵ Aynı şekilde عَيْشُ lafzı da kadınların belirli periyotlarla maruz kaldığı hayız dönemi anlamında kullanıldığı gibi iki hayız arasında geçen temizlik dönemi anlamına gelir.¹⁶

Arapçada çok anlamlılık isim ve fiilde bulunması yanında harflerde de bulunabilir.¹⁷ Misal olarak عَمَّ harfi hem teb'iz için hem de cinsin beyanı için kullanılan bir harftir. Yine ج harfi atıf harfi olarak kullanıldığı gibi maiyyet harfi olarak da kullanımı vardır.¹⁸ Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Arap dilinde müşterek anlam isimde, fiilde ve harfte bulunabilmektedir.¹⁹ Bu durum, ilk muhataplarının diliyle nazil olan Kur'an²⁰ ve Kur'an'ı tebliğ eden Hz. Peygamber'in (sav) sözlerine de sirayet etmiştir.

1.3. Kur'an ve Sünnette Çok Anlamlı Lafızlar

Bilindiği gibi İslam hukukunun bir disiplin olarak ortaya çıkmasında iki temel kaynak Kitap ve Sünnettir. Hem Kur'an hem de sünnet ilk defa hitap ettiği toplumun dilinden bağımsız değildir.²¹ Bu iki kaynak hitap ettiği toplumun dilini kullanmış, bunu yaparken bazen lafızların anlamını korumuş, bazen de bünyesine aldığı lafızlara yeni anlamlar yüklemiştir.

¹⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/126; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/60; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlü'l-Şâşî*, *Usûlü'l-Şâşî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 29; Abdulvahhab Hallâf, *İlmu-usûli'l-fikh* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1986), 178.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Ayn”, 13/301; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1984), “Ayn”, 6/22; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Kuveyt: Dâru's-Saffet, 1992), 2/123.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Karae”, 1/130; Cevherî, *es-Sihâh*, “Karae”, 1/64; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl* (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/282.

¹⁷ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fi usulü'l-ahkâm* (Riyad, Dâru's-Samiî, 2003), 1/40.

¹⁸ Fatih Orhan, *Hurûfu'l-Meânî ve Fikhi İhtilâflara Etkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 90; Şahin, “Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kilan Bağlaçlar”, 204.

¹⁹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 1/288; Hallâf, *İlmu-usûli'l-fikh*, 179.

²⁰ Yûsuf 12/2.

²¹ ez-Zuhrûf 43/3.

Örneğin dokunmak-cinsel temas²², فُرُوْهُ hayız hali-temizlik hali²³ ve قُتُوْتُ itaat²⁴, kıyam²⁵, huşu²⁶ ve sükût²⁷ gibi kelimeler Kur'an'da yer alan çok anlamlı lafızlardır. الْمُتَّبَاعَانِ اِفْتِرَاقٌ بِاَلْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا “Alış-veriş yapanlar ayrılmadığı müddetçe seçim hakkına sahiptirler”²⁸ hadisinde اِفْتِرَاقٌ “ayrılmak” ifadesi²⁹ ve حَتَّى يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ (أَوْ قَالَ) حَتَّى يَبْدُوَ الْفَجْرُ (وَأَوْ قَالَ) حَتَّى يَبْدُوَ الْفَجْرُ “Bilâl'in okuduğu ezan ve şu beyaz sizi yanıltmasın. Fecir zuhur edinceye (ya da) fecir yarılıp çıkıncaya dek (yiyebilirsiniz)”³⁰ ifadesinde الْفَجْرُ kelimeleri sünnette yer alan çok anlamlı lafızlara örnek olarak verilebilir. Zira اِفْتِرَاقٌ “ayrılmak” lafzı alış verişte tarafların bedeneni mi yoksa alış veriş üzerindeki söylemlerinin sona ermesi mi şeklinde iki farklı anlamı ifade ederken الْفَجْرُ lafzı hem beyazlık hem de kızıl renk anlamında kullanılmıştır.³¹

İslam hukuku, kendi bünyesinde çok anlamlı lafızlara da yer veren Kur'an ve sünnet temeline dayalı bir hukuktur. Bu sebeple Kitap ve sünnette bulunan çok anlamlı lafızlar, muhtemel manalarından birini tercih eden fakihlerin ihtilaf etmelerine zemin hazırlamış ve İslam hukukunun oluşması ve zenginleşmesinde önemli bir katkı sağlamıştır. Kur'an ve sünnette yer aldığı ifade edilen çok anlamlı lafızlar ve meydana getirdiği etkiler üzerinde daha sonra durulacağından şimdilik örnek vermekle yetinilmiştir.

2. Arapçada Çok Anlamlı Lafızların Meydana Gelmesine Etki Eden Faktörler

Arapçada yazılış, okunuş ve telaffuz bakımından aynı olmasına rağmen farklı anlamda kullanılabilen çok anlamlı lafızların meydana gelmesinde farklı sebepler bulunmaktadır. Konunun temelinde yer alan bu sebepler üzerinde durmak yerinde olacaktır.

2.1. Lehçe Farklılığı

Araplar, kendi şartları çerçevesinde şehir kabul edilen Mekke ve Medine gibi merkezi konumda yerleşmiş oldukları gibi, kasaba, köy ve yaşam imkânı olan su kaynağına sahip çöllerde, derin vadilerde kabileler ve aşiretler şeklinde de yaşam sürmüşlerdir. Ticaret yapmak için kervan oluşturarak Şam'a kadar uzun yolculuklar yapmış olsalar da bu durum onların ortak bir dil kullanmalarına olanak sağlamamıştır.

²² en-Nisâ 4/43.

²³ el-Bakara 2/228.

²⁴ en-Nahl 16/120.

²⁵ ez-Zümer 39/9.

²⁶ el-Ahzâb 33/3.

²⁷ Âl-i İmrân 3/43.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), “Büyü”, 42, 43, 44; Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Müğnî, 1998), “Büyü” 47; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2004), “Büyü” (icâre), 51.

²⁹ İbrahim Tüfekçi, “İslâm Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/20 (Ekim 2012), 11-42.

³⁰ Müslim, “Siyâm”, 13.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Fecera”, 5/45; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/200.

Arapların söz konusu durumları aynı kelimeye farklı anlamlar yüklemelerine ve bazı kelimelerin birden çok anlamda kullanılmasına neden olmuştur. Bir yerleşim yerinde kullanılan bir kelimeye diğer bir yerde yüklenen anlam farklı olabilmıştır. Bu durum Arapların Arapça konuşmalarına rağmen aynı kelimeye farklı anlamlar yüklenmesi durumunu beraberinde getirmiştir.³² Kur'an'ın Arapça olarak nüzülü ve tebliğ dilinin Arapça olması çok anlamlı kelimeleri bünyesine almasını beraberinde getirmiştir.

Örnek olarak الْمَفْقُ lafzı bu kelimelerden biridir. Hem beyazlık hem de kızılık manasında kullanılan çok anlamlı bir isimdir. Anlamdaki bu farklılık kabile ve aşiretlerin şafak kelimesinden anladıkları mefhumun farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Kabilelerden bazıları şafak ismini güneş batmasının akabinde ufukta oluşan kızılığa verirken diğer kabileler kızılıktan sonra şekillenen beyazlığa vermişlerdir.³³ Aynı kelimeye farklı anlamlar yüklenmesi fakihlerin akşam namazının son vakti ile ilgili ihtilaf etmesine de neden olmuştur.³⁴

Benzer durum el - يَد lafzında da mevcuttur. Bazı bölgelerde el kelimesi parmak uçlarından başlayan ve dirseğe kadar olan kol, bazıları ise parmak uçlarından bileğe kadar olan uzuv anlamında kullanılmıştır.³⁵ Kelimeye yüklenen bu anlam hırsızın el kesme cezasının nereden uygulanacağı hususunda fakihlerin ihtilafına zemin hazırlamıştır. Ancak bu ihtilaf sünnet vasıtası ile giderilmiştir.³⁶

2.2. Lafza Mecâz Mana Verme

Lafızda asıl olan tek anlamlı olmaktır. Bu durum lafzın çok anlamlılığını izale eder. Lafız, yazı dilinde olsun konuşma dilinde olsun tek bir anlama haiz olarak vaz' olunmuştur. Netice itibarıyla karineye ihtiyaç duymaksızın herkes tarafından aynı anlam anlaşılır. Bununla beraber aynı kelime bir alakaya müstenit mecâz yoluyla başka bir anlamda kullanılabilir. İlk başta bir anlam için vaz' olunan lafız zamanla ikinci bir anlam için kullanılır hale gelir. Sonuç itibarıyla de çok anlamlı kelime vasfına sahip olur.³⁷

Kelimeye mecaz anlam yükleme yoluyla oluşan müşterek lafza عَيْن kelimesi örnek verilebilir. Hakikatte canlı varlıklarda görme yetisine haiz bedende olan bir organdır. Her canlı bu uzuv ile etrafında olup bitenlere şahitlik eder, ihtiyacı olduğu şeylere bu uzvun işaretiyle yönelir. Ancak Araplar olup biteni görme, hadiselere şahit olma ve şahit

³² Acar, "Çok Anlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî", 258.

³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Fecera", 10/180; Cevherî, *es-Sihâh*, "Karae", 4/189.

³⁴ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbn Hümâm, *Şerhu Fethü'l-Kadîr âle'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/223; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzî'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 1/190; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/75.

³⁵ Hallâf, *İlmu-usûli'l-fikh*, 180.

³⁶ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyar li-ta'li'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/109.

³⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/46; Zekiyyüddîn Şâ'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Binğâzî: El-Mektebetü'l-Hanîfiyye, 2015), 36; Acar, "Çok Anlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî", 258.

olduklarını beyne iletme gibi bir ilişkiden hareketle bu lâfza “casus” anlamı yüklemişlerdir. Bu vesile ile de çok anlamlı bir kelimeye dönüşmüştür.³⁸

2.3. Hakiki Manadan Hukuki Manaya İntikal

Kur’an, nazil olduğu ilk muhataplarının konuştuğu dilden farklı bir dil ile indirilmemiştir.³⁹ Her muhatabın kullandığı ve duyduğunda anladığı lafızlardan müteşekkil ifadeler Kur’an’da vücut bulmuştur. Bununla beraber bazı kelimeler dile ilk girdiği anda tek bir mana ifade ederken daha sonra anlam ilişkisi nedeniyle hukuki anlam kazanmıştır. Hukuki anlam kazanma, kullanılagelen bir kelimenin naslarda başka bir anlam ifade edecek şekilde ifade edilmesinden teşekkül etmektedir. Kelimeye kazandırılan bu yeni mana, kelimenin dile yerleştiği ilk mana ile irtibatlı bir mana olabileceği gibi tamamen zıt ya da farklı bir mana içerecek tarzda hukuki boyut kazanması şeklinde olması da mümkündür.

صَلَاةُ lafzı Araplar tarafından dua anlamında kullanılmış bir kelimedir.⁴⁰ “Onların Kâbe yanında dua etmeleri de sadece ısıklık çalmak ve el çırpılmaktan ibarettir...”⁴¹ ayetinde “onların duaları” şeklinde Türkçeye çevrilen صَلَاتُهُمْ ifadesinde dua anlamı vardır. Aynı lafız Kur’an’da hukuki bir anlama kavuşmuş, belirli rükûnları ve şartları olan ibadet çeşidi anlamında kullanılmıştır.⁴² أَقِيمُوا الصَّلَاةَ “Namazı kılın”⁴³ metni buna işaret etmektedir.

Yine Arap dilinde أَذَانٌ kelimesi seslenmek, ilan etmek, yüksek sesle çağırarak, duyurmak anlamlarını ihtiva eder. Sözcüğün ilk anlamı budur. Ayetlerde bu anlamda kullanıldığına dair örnek bulmak da mümkündür. Örneğin “Cennetlik olanlar cehennemlik olanlara: ‘Bizler Rabbinizin bize vadettiği şeyleri hakikat bulduk, sizler de Rabbinizin sizlere vadettiği şeyleri hakikat buldunuz mu? diye seslenir.’ Onlar da ‘Evet!’ derler. Aralarından bir çağırıcı ‘Allah’ın lâneti zalimlerin üzerine olsun!’ diye seslenir”⁴⁴ ayetinde seslenir sözü bu anlamdadır. Mezkûr lafız ezanın meşru kılınmasından sonra sesli bir şekilde yerine getirilen, ifadeleri belirlenmiş, Hz. Peygamber (sav)’den günümüze tevatüren nakledilmiş ve farz olan namazların zamanına işaret eden ifadeler için isim olmuştur. Bu durumda أَذَانٌ kelimesi seslenmek, ilan etmek, yüksek sesle çağırarak anlamını muhafaza etmekle beraber beş vakit kılınan namazın vaktinin geldiğine işaret eden şer’î bir anlam kazanmıştır.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “Ayn”, 13/301; Cevherî, *es-Sihâh*, “Ayn”, 6/22; Zerkeşî eş-Şâfî, *Bahru'l-muhît*, 2/123.

³⁹ Yûsuf 12/2.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “Salâ”, 14/464; Cevherî, *es-Sihâh*, “Salâ”, 6/254.

⁴¹ el-Enfâl 8/35.

⁴² Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh âle’t-Tavdîh li-Metni’t-Tenkîh fi usûli’l-fıkħ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.) 1/124; Hallâf, *İlmu-usûli’l-fıkħ*, 179.

⁴³ el-Bakara 2/43.

⁴⁴ el-A’râf 7/44-45.

2.4. Hakiki Anlamdan Örfî Manaya İntikal

Dilde çok anlamlı sözcüğün teşekkülünde katkısı olan hususlardan biri de başlangıçta tek bir anlama haiz bir kelimenin bir ilişki nedeni ile örfî anlama intikalidir.

Buna örnek olarak الدَّيْرَةُ “araba” ve الدَّرَاجَةُ “bisiklet” lafızları verilebilir. Sözlük anlamıyla الدَّيْرَةُ kelimesi “gezgin, çok gezen” anlamına gelirken zamanla belirli parçaların birbiri ile uyum içinde çalışmasından mütevellit hareket eden bir araç anlamı kazanmıştır. Benzer bir şekilde الدَّرَاجَةُ kelimesi de “yavaşça yürüyen, adım adım ilerleyen” manasında iken zamanla bisiklet anlamında kullanılmıştır. Netice itibarıyla örneği verilen iki lafız da lügavî anlamını korurken aynı zamanda yeni bir anlam kazanmış olmaktadır.⁴⁵

3. İslam Hukukunda Çok Anlamlı Lafızların Delâleti Üzerinde Oluşmuş Görüşler

Birden çok anlamı bulunan lafızların Kitap ve sünnette yer alması bir vakiydir. Kur’an ve sünnette bulunan çok anlamlı lafızlar İslam hukukçularının furû-i fıkhîta farklı içtihatlarda bulunmalarına ve nasları farklı yorumlamalarına zemin hazırlayan en etkin sebeplerinden biridir.⁴⁶

Hukukçuların içtihat farklılığı sadece fihî meselelerde değil, fihm kurallarını oluşturan usul bağlamında da kendisini göstermiştir. Çok anlamlı lafızların aynı anda birden çok manayı kapsamına alıp almayacağı hususu bu tartışmalardan biridir.⁴⁷

Lafızda asıl olanın tek anlama sahip olmasıdır. Bir lafzın çok anlamlı lafız olup olmama ihtimali söz konusu ise tek anlama sahip olduğu yönü tercih edilir.⁴⁸ Çok anlama sahip olduğu kesinleşmiş olan bir kelimenin anlamı karinelerin gösterdiği yönde aydınlığa kavuşturulur.⁴⁹ Asıl tartışma konusu çok anlamlı lafız olduğu kesinleşen lafzın içerdiği anlamlardan birinin tercih edilmesini sağlayacak bir karinenin mevcut olmaması halidir. Bu noktada oluşmuş iki farklı görüşten bahsetmek mümkündür.⁵⁰

3.1. Çok Anlamlı Lafzın Kapsadığı Bütün Anlamları Kapsayabileceği Görüşü

İmam Şafî, Hanefîlerden bazı hukukçular, Mu’tezîleden Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar çok anlamlı lafızların içerdiği tüm manaları kapsadığı görüşüne sahiptir.⁵¹

Mezkûr hukukçular çok anlamlı lafızların kapsadığı bütün anlamları aynı anda ihtiva edebileceği görüşündedirler. Fakat bunun imkân dâhilinde olması şartını ileri sürmüşler, manalardan birinin kastedildiğine dair karine bulunması durumunda lafzın karinenin

⁴⁵ Abdüsselâm et-Tâvile, *Eserü'l-lüğati fi ihtilâfi'l-müctehidîn* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2000), 88.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/12; Enver Osman Kağan, “Fikhî Görüş Ayrılıklarına Sebep Olan Farklı İctihad Yöntemleri (Zekât Örneği)”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 965.

⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 1/271.

⁴⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/62.

⁴⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/126; Şâban, *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*, 342.

⁵⁰ Hallâf, *İlmu-usûlü'l-fikh*, 181.

⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm fi usûlü'l-ahkâm*, 2/297; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63.

gösterdiği manada anlaşılmasını gerekli görmüşlerdir.⁵² Örneğin bir kişinin رَأَيْتُ أَخَاكَ بَعِيْنِي “Ben kardeşini gözümle gördüm” ifadesinde göz kelimesi، بَعِيْنٌ kelimesinin anlam olarak içerdiği altın, güneş, casus gibi anlamlardan her birini ihtiva ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü görme fiili göz ile gerçekleşir.⁵³

Bu görüşü benimseyenler çok anlamlı lafzın tek bir mana için kullanıldığına işaret eden bir delil olmadığında aynı anda farklı anlamları içerebileceğini kabul ederek bazı ayetleri delil göstermişlerdir. Örneğin إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا “Muhakkak ki Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selam edin”⁵⁴ ayetindeki يُصَلُّونَ sözcüğü Allah'a nispet edildiğinde Allah'ın rahmette bulunması ve ihsan etmesi anlamında; meleklerle nispeti durumunda istiğfar ve dua etme anlamında olduğunu belirtirler.⁵⁵ Söz konusu lafzın bütün manalarının bir arada kullanılmasından hareketle çok anlamlı lafzın kullanıldığı manaları aynı anda içerebileceğini kabul ederler.

Aynı görüşlerine أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ “Göklerde ve yerde olanların, güneşin, ayın, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğunun Allah'a secde ettiklerini görmedin mi”⁵⁶ metninde bulunan يَسْجُدُ sözcüğünü delil kabul ederler. Burada secdenin diğer varlıklar için zorunlu teslimiyet gösterme anlamında olduğu, insanlar açısından ise alın yere konulması şeklinde gönülden bir teslimiyet ile olacağını ifade etmişlerdir.⁵⁷ Bu çerçevede çok anlamlı bir lafız haiz olduğu manaları aynı anda ifade edebilmektedir.

3.2. Çok Anlamlı Lafzın Kapsadığı Manalardan Sadece Birini Kapsadığı Görüşü

Şafîî hukukçuların önderlik ettiği görüşün aksine Hanefî hukukçular ve onlarla aynı görüşü paylaşanlar çok anlamlı lafzın ihtiva ettiği anlamlardan birine hamledilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çok anlamlılık, kapsamına aldığı anlamların hepsine şamil olacak tarzda tek bir vaz' ile konulmamış, değişik vaz' ile teşekkül etmiştir. Sahip olduğu anlamlardan her birine müstakil şekilde vaz' olunmuştur. Bu nedenle tek bir kullanılış ile tüm anlamlarını haiz olması, lafzın oluşum prensibine aykırıdır. Bir kelimenin vaz'ındaki temel esasa muhalif yaklaşım ise caiz değildir.⁵⁸

Hanefî hukukçular bu anlayışın bir neticesi olarak، يَسْجُدُ fiilinin insan ve diğer varlıklar için tek bir anlamda olabileceği görüşündedirler. Hanefîlere göre secde eylemi teslimiyet

⁵² Âmidî, *el-İhkâm fi usûlü'l-ahkâm*, 2/297.

⁵³ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 2/123-127.

⁵⁴ el-Ahzâb 33/56.

⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 1/271; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 2/123-127.

⁵⁶ el-Hac 22/18.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Salâ”, 14/465; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdusselâm Subhî Hâmid (Kuveyt: y.y., 2005), 1/183; Şâ'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 342-343.

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 1/270.

ve itaat şeklinde anlaşılabilir. Teslimiyet ise cebrî veya ihtiyarî olabilir. Netice itibariyle secde etme fiilini çok anlamlı lafız olarak kabul etmemişlerdir.⁵⁹

Hanefî hukukçular müşterek lafzın sabit olması, ancak hangi mananın kastedildiğine dair karine olmaması durumunda müşterek lafza hüküm bağlanamayacağı ve karine bulununcaya kadar beklenilmesi gerektiğini düşünürler. Ancak Hanefilere nispet edilen bir görüşe göre⁶⁰ ifadenin menfî olması durumunda müşterek lafız bütün manalarını kapsamına alabilir. Bu görüşü, Hanefî hukukçuların furû-i fıkhıdaki içtihatlarının usulde benimsedikleri kural ile çelişmesini ve Hanefîlerin furû-i fıkhıta usulsüz içtihatla buldukları ithamlarını giderme gayreti olarak kabul etmek mümkündür. Bu anlayış çerçevesinde bir kişi “vallahî falan kişinin mevlâsıyla konuşmayacağım” şeklinde yemin etse ve o kişinin iki taraftan mevlâları bulursa, yemin eden kişi hangi mevlâ ile konuşursa yeminini bozmuş olur. Bununla beraber “falan kişinin mevlâlarına vasiyetimdir” şeklindeki vasiyete itibar edilmez. Zira olumlu bir cümle kullanmıştır. Olumlu cümlede mevcut müşterek lafız ise içerdiği anlamlardan hiç birine delâlet etmez.⁶¹

3.3. Çok Anlamlı Lafzın Hükümü

İslam hukuk metodolojisi kapsamında çalışmalar ortaya koyan fakihlerin lafızda asıl olanın tek mana içermesi şeklindeki anlayışlarına dikkat çekilmmişti. Ancak bir kelime veya ifadenin birden çok anlamı ihtiva ettiği kesinleşmişse bu lafza çok anlamlı lafız adı vermişlerdir. Bununla beraber anlamlardan birinin kastedildiği karine ile sabit olmadıkça da birini diğerine tercih etmemişlerdir.⁶²

Çok anlamlı lafızların hangi manada kullanıldığına dair karine bulunması halinde karinenin işaret ettiği kapsamda hüküm ortaya konulmuştur. Örneğin kocası tarafından boşanan kadının bekleyeceği iddet müddetini belirleyen âyet-i kerîme’de “Kocası tarafından boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler” denilmektedir.⁶³ Ayette geçen ءُرُ kelimesinin anlamı üzerinde azımsanmayacak tartışmalar mevcuttur. Zira kur’ lafzı hayız dönemi anlamında kullanıldığı gibi iki hayız arasındaki temizlik süresi için de kullanılmıştır.⁶⁴ Bu konu örnekler içerisinde zikredileceğinden burada fıkhi görüşlere yer verilmemiştir. Bununla birlikte ءُرُ kelimesinin anlamının kelimeyi çevreleyen karineler vesilesiyle belirlendiğini söylemek mümkündür.

⁵⁹ Şâ’ban, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 343.

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/127; Teftazânî, *et-Telvîh âle’t-Tavdîh*, 1/121.

⁶¹ Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesbût* (Beirut: Dâru’l-Mâ’rife, ts.), 27/160; el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî* (Beirut: Dâru’l-Erkâm, ts.), 2/532; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/127; Şâşî, *Usulü’ş-Şâşî*, 29.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm fî usulü’l-ahkâm*, 2/175; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîd*, 2/123-127; Şâ’ban, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 342.

⁶³ el-Bakara 2/228.

⁶⁴ Mevsîlî, *el-İhtiyar*, 3/174.

4. İslam Hukukunda Çok Anlamlı Lafızlar Vesilesi İle Meydana Gelen İhtilaflara Örneklemeler

Burada, serdedilen açıklamalar içinde kısmen değinilen çok anlamlı lafızlara ve İslam hukuk metodolojisinde meydana getirdiği etkilere müstakil başlıklar halinde örnekler verilecektir. Bu örneklerin çok anlamlı lafızların fıkıh kültüründe etkin rolüne işaret etmesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca bu örnekler fıkıhın zengin bir hal almasında lafızın çok anlamlılığının önemli katkısına da işaret edecektir.

4.1. Kur' (الْقُرْ) Lafzı

Talâk, tefrik veya vefat gibi bir sebep sonucu nikâh bağının çözülmesi durumunda, kadının başka bir kişiyle nikâh akdi yapabilmesi için beklemek zorunda olduğu zaman dilimi, hukukta iddet adıyla ifade edilmiştir.⁶⁵ Bu konuya hukukun temel zemini olan Kur'an ve sünnette teferruatlıca değinilmiş ve hukuki niteliği olan birçok mesele bu konu kapsamında şekil almıştır.

Nikâh akdinin sonuçlarının tamamen ortadan kalkması ve boşanan bayanın yeni bir nikâh akdi kurabilmesi için tamamlanması gerekli zamanı ifade eden iddet, hukuki bir emir niteliği taşımaktadır. İddet, kendisinde birçok maslahat ve hikmet ihtiva etmektedir. Kadının gebelik durumunun netlik kazanması, vefat etmiş eşin hatıra ve haklarına hürmet ve ric'î talakta hanımına dönüş için kocaya düşünme fırsatı verme gibi maslahat ve hikmetler bunlardan ilk akla gelenlerdir.⁶⁶ Bu sebeple iddet, nikâh akdi ortadan kalkan bir bayanın beklemesi gereken dinî ve hukukî bir vecibedir.

Kur'an'da kocasından ayrılan kadın,⁶⁷ kocası vefat etmiş kadın⁶⁸ ve gebe iken ayrılan kadın⁶⁹ için farklı iddet müddetleri takdir edilmiştir. Boşanan bayan üç kur'; kocası vefat eden kadın dört ay on gün; hamileyken kocası tarafından boşanmış bayan ise doğum oluncaya kadar iddet beklemesi gerekir.⁷⁰ Kocası ölen ya da hamileyken kocanın boşadığı kadının beklemesi gereken iddet müddeti konusunda hukukçular ittifak halindedir. Hamile değilken boşanan bir bayanın üç kur' iddet beklemesi hususunda da görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fakat bu durumda olan bir bayanın beklemesi gerekli görülen üç kur'un ne anlama geldiği hususunda hukukçuların ihtilafı söz konusudur.⁷¹

Netice olarak müşterek lafız olarak belirtilen kur' lafzının anlamı hususunda hukukçuların iki farklı yorumunu görebiliyoruz. Birinci yorum Hanefî ve Hanbelî fakihlerin

⁶⁵ H. İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466.

⁶⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/373; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 3/504.

⁶⁷ el-Bakara 2/228.

⁶⁸ el-Bakara 2/234.

⁶⁹ et-Talâk 65/4.

⁷⁰ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi İmami's-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3/118; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 3/194; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/315; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 7/8.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 3/194; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/74.

benimsedikleri yorumdur. Hanefiler boşama ile kocasından ayrılan bir kadının üç hayız evresi iddet beklemesini gerekli görürler.⁷² Onlara göre bayan yeni bir nikâh akdi kurabilmek için üç hayız dönemini tamamlamalıdır. Hanbelî hukukçuların çoğunluğu da Hanefî hukukçular gibi düşünmektedirler.⁷³ Mezkûr hukukçular bu yorum için naslardan bir takım delillerin mevcut olduğunu belirtirler.

Hanefî ve Hanbelî fakihlere göre وَأَلْمَطَّلَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler”⁷⁴ âyetindeki kur’ lafzının mudâfî olan ثَلَاثَةَ lafzı has bir lafızdır. Has lafız ise olduğu gibi kabul edilmeli, artırma veya eksiltme yoluna gidilmemelidir. Bu durumda kur’ lafzından kastedilen şey temizlik evresi olmayıp hayız olması gerekir. Bu nedenle kocanın talak ile ayrılan bayan, talakın vaki olduğu temizlik döneminin akabinde üç hayız beklemesi gerekir. Üçüncü hayızın bitmesi ile de iddet müddeti tamamlanmış olur.⁷⁵

Hz. Aişe’nin (rha) rivayet ettiğine göre Fatıma binti ebî Hubeys bir gün Hz. Peygamber’e (sav) gelerek الصَّلَاةُ أَقَادُعُ الطَّهْرِ فَلاَ أَطَهَّرُ أَقَادُعُ الصَّلَاةِ “ya Resûlullah, ben daime hayız gören kadının ve bu sebeple temizlenmem mümkün olmuyor. Namazı bırakayım mı?” diye sormuş, Hz. Peygamber (sav) ona اَعْتَسِلِي وَصَلِّي وَإِنْ فَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ “(hayız öyle yapma), hayızlı olduğun günler namazı bırak, sonra guslet ve hasırın üzerine kan damlasa bile namazını kıl”⁷⁶ buyurmuştur. Hanefî hukukçular أَيَّامٌ أَقْرَانِكَ (kur’ günlerinde) ifadesini kadının hayızlı olduğu günler olarak anlamamız gerekir derler. Hz. Peygamber de (sav) hayızlı günlerde namazını bırakmasını istemiştir. Kadınların hayızlı olduğu günlerde namazı bırakması da bunu doğrulamaktadır.⁷⁷

Şafîî ve bazı Malikî hukukçulara göre ise kur’ lafzından kastedilen temizlik evresidir.⁷⁸ Bu neticeye ulaşırken kur’ lafzının mudâfî olan rakamın müenneslik halini dikkate alırlar. Buna göre mudâfun ileyh olan lafzın müzekker olması gerekir. Zira nahiv ilminde kural olarak 3-9 rakamları ve aralarındaki rakamların ma’dutları rakam ile müzekker-müennes olma açısından birbirine zıt olmalıdır. ثَلَاثَةٌ rakamı ise müennes bir rakamdır. Mudafun ileyh olan kur’ lafzının manası ise ya temizlik manasına gelen الطَّهْرُ, ya da hayız manasına gelen

⁷² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/174.

⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/8; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/67.

⁷⁴ el-Bakara 2/228.

⁷⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/128; Şâfiî, *Usûlü’ş-Şâfiî*, 29; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, 1987), 3/193; Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1990), 7/483.

⁷⁶ Buhârî, “Hayız”, 8, 24; Müslim, “Hayız”, 62; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 107-115; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Mârûf (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.), “Tahâret”, 115; Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâut vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004), “Hayız”, 822, 5/13.

⁷⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/27; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/172.

⁷⁸ Merğînani, *el-Hidâye*, 2/315; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî en-Nevevî, *Kitâbu’l-mecmû’ şerhu Mûhezzebi’ş-Şirâzi’* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ts.), 19/406-407.

الْحَيْضَةَ olmalıdır. Bu lafızlardan ise الطُّهُرُ – temizlik lafzı müzekkerdir. Bu durumda kur’ lafzından kasıt temizlik evresi olmalıdır. Şafî ve Malikî hukukçular ulaştıkları bu neticenin gereği olarak boşanan bir bayanın üç temizlik evresi beklemesini hükme bağlamışlardır.⁷⁹

4.2. Lems (لَمَسٌ) Lafzı

Arapça bir lafız olan لَمَسٌ – lems, kök itibarıyla “el ile dokunmak ve kadın ile cinsel ilişki kurmak” anlamlarına gelir. El ile dokunmak asli anlamı iken, cinsel ilişki anlamı kinaye yoluyla elde edilmiştir. Bir kelimenin müşterek anlam kazanması sözlük anlamından bağımsız olarak kinaye yoluyla kazandığı anlam ile de meydana gelebilmektedir. Mecazi olarak kullanılan anlam zamanla yaygın kullanım neticesinde gerçek anlam neticesine yükselmektedir.⁸⁰ Kelimenin sözlük ve örfi hakikat şeklinde ortaya çıkan iki farklı anlamı ihtiva etmesi müşterek lafız olma vasfını göstermektedir.⁸¹ Daha sonra değinileceği üzere bu iki farklı mananın tek kelime ile ifade edilmesi, لَمَسٌ kelimesinden türetilen لمس fiilinin mevcut olduğu ayetin de farklı değerlendirilmesine ve farklı hükümlerin elde edilmesine ortam hazırlamıştır.⁸²

Fiilin müşterek lafız olması sebebiyle ana hatlarıyla iki farklı yorumun şekillendiğini görüyoruz. Birincisi mevzubahis ayete dayanarak bir bayana dokunmak sebebiyle abdestin bozulacağı, diğeri ise ayette mevcut لمس lafzının mecaz olduğu ve aslında cima’ etmek anlamına geldiği, dolayısıyla da cinsel ilişki olmayan fiziki dokunmanın abdesti bozmayacağı şeklindedir. Farklı hükümlere ulaşılan ayet-i kerîme teyemmüm ile alakalı olup, söz konusu ayetin mevzu ile alakalı bölümü وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِئُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا “Eğer cünüp iseniz, temizlenin. Hastaysanız ya da yolcuysanız ya da biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelmiş veya kadınlara dokunmuş (cinsel ilişkide bulunmuşsa) da su bulamamışsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin”⁸³ şeklindedir. Birinci görüşte olan hukukçular لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ifadesini “kadınlara dokunduğunuz zaman” şeklinde yorumlamışlar ve kadın ile temasın abdesti ifsat edeceği sonucuna ulaşmışlardır. Burada dokunulan kadının mahrem veya nâ-mahrem oluşu, bayanın ilgi uyandıracak seviyede oluşu, dokunan kimsenin lezzet almak niyeti ile dokunması gibi konularda farklı yorumların bulunduğuna işaret etmek gerekir.⁸⁴

İkinci görüşe sahip hukukçular ise لَمَسْتُمُ ifadesinin anlamının mecaz anlamda cinsel ilişki kurmak olduğunu savunurlar. Bu nedenle de kadınlara dokunmanın gusül abdestini

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 3/193; Nevevî, *Kitâbu'l-mecmû'*, 19/405; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/506; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fi fikhil-Medine el-Mâlikî* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadisiyye, 1978), 2/531.

⁸⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, “Lemese”, 6/115; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Lemese”, 6/209.

⁸¹ İsmail Durmuş, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/171.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/29.

⁸³ el-Mâide 5/6.

⁸⁴ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/51; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/10; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/29.

gerektirdiği, cinsel ilişki anlamında olmayan dokunuşun abdesti ifsat etmeyeceği sonucuna ulaşırlar.⁸⁵

Fakihlerin farklı hukuki neticeler elde etmelerinde elbette ki لمس lafzının çok anlamlı bir kelime olma vasfının etkisi vardır. لمس kökünden türetilen لمس kelimesinin sözlük anlamına dayanarak ilk baştan konulan iki farklı anlamı içerdiğini ifade etmek mümkündür. Ayette geçen لمس fiilinin iki farklı manada anlaşılabilir şekilde müşterek lafız olarak kullanılması iki fikhî görüşün şekillenmesine zemin hazırlamıştır.

Birinci görüş Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlere aittir. Onlar ilgili ayette geçen لمس ifadesini “kadınlara dokunduğunuz zaman” şeklinde yorumlamışlar ve kadına fiziki dokunmanın abdesti ifsat edeceği hükmüne ulaşmışlardır.⁸⁶

İlgili hukukçulara göre لمس lafzı çıplak bir şekilde “dokunmak” anlamına gelir. Bu sebeple de abdestli bir kimsenin bayan ile temas etmesi abdesti ifsat eder. Âyetin devamında belirtildiği üzere, abdestli yapılması gereken bir ibadet için su bulunmadığı durumda abdest yerine kaim olan teyemmüm yapılması gerekir. لمس lafzının anlamının mücerret bir dokunuş olduğuna ise Kur’an’da delil bulunmaktadır. “فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ” *“ona elleriyle dokunsalardı”*⁸⁷ şeklindeki ifadede لمس lafzının el ile dokunuş anlamının olduğu aşikardır. Dolayısıyla şehvet duyulmaksızın olsa bile kadına dokunmak abdesti bozar. Dokunmanın abdesti bozması için kadının kendisi ile evlenmenin caiz olduğu bir kadın olması ve temas esnasında temasa engel bir engelin bulunmaması gerekir.⁸⁸

İkinci görüş ise kadın ile mücerret bir temasın abdesti ifsat etmeyeceği şeklindedir. Hanefî hukukçular لمس ifadesini “kadınlara cinsel birliktelik yaşadığımız zaman” şeklinde anlamının daha doğru olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bu görüşlerini desteklemek için de bazı deliller ileri sürerler.

İlk olarak Arapların kullandığı ifadeler bizi bu fiili cinsel birliktelik olarak anlamamıza sevk etmektedir. Zira Araplar لمس kelimesini kadın - نساء kelimesi ile birlikte kullandıklarında cima etmeyi kastederler. Mesela لمس نساء veya لمس امرأة “Bir kadına dokundum” dediklerinde bayan ile cinsel birliktelik yaşadıklarını ifade etmek isterler. Bu durumda ayette bulunan لمس ifadesinin “kadınlarla cinsel anlamda beraber olduğunuz zaman” şeklinde yorumlanması gerektiğini ifade ederler. Kur’an mütercimi olarak adlandırılan İbn Abbas’ın da (ra) bu manayı kabul ettiğine dair bir rivayetin olduğunu belirtirler.⁸⁹

⁸⁵ Aynî, *el-Binâye*, 1/243.

⁸⁶ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/51; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/29; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Ali Beydavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/118.

⁸⁷ el-En'âm 6/7.

⁸⁸ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/51; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/68; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ale'l-mezâhibi'l-erbaati ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1/276.

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Lemese”, 6/209; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 1/276.

İkinci olarak “Hz. Peygamber hanımlarından birini öper, sonra da abdest almadan namaza dururdu”⁹⁰ şeklinde öpme fiilinden bahseden rivayet bulunmaktadır. Hanefilere göre şehveti tahrik edici mahiyeti olan ve fiziksel bir temas olan öpme fiili abdesti ifsat etmediğine göre mücerret bir şekilde temasın abdesti ifsat etmemesi gerekir.⁹¹ Buna göre مَسَّ fiilini cinsel ilişki anlamında yorumlamak daha isabetli gözükmektedir. İntişar olmasa bile mücerret dokunuş ve öpmenin abdesti ifsat edeceğini söyleyen Şafiî hukukçulara karşı delil olarak ileri sürülen bu rivayet ise mürsel olduğundan veya zayıf kabul edildiğinden Şafiî hukukçular nezdinde kabul görmemiştir.⁹²

4.3. Şafak (الشَّفَقُ) Lafzı

Farz namazların eda edilebilmesi için gereken şartlardan biri de vaktin girmesidir.⁹³ Henüz vakti girmemiş namazın edası sahih değildir. Vakit ayrıca beş vakit namaz için sebeptir. Sebep gerçekleştiği zaman mükellef kimse vakti giren namazı kılmakla yükümlü olur.⁹⁴

Vakit ile farz namaz arasındaki ilişki bu şekilde olmakla birlikte, Kur’an’da namazların ilk vakti ve son vakti hususunda net bilgiler mevcut değildir.⁹⁵ Ancak namazların vakti belirlenmiş bir ibadet olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Örneğin إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا “Muhakkak ki namaz vakitleri belirlenmiş bir şekilde mü’minlere farz kılınmıştır”⁹⁶ ayetinde namazların vaktinin belirli olduğu belirtilmektedir. Bazı ayetlerde ise namaz vakitlerine dolaylı olarak işaret edilmiştir. Hûd suresinde mevcut ... وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ... (Ey Muhammed!) *Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl...*⁹⁷ âyetinde vakit söz konusu edilmiş fakat gündüzün iki ucunda ya da gecenin gündüze yakın kısmında kılınacak namazın hangi namaz olduğu ve bu vakitlerin başlangıç ve sonu konusunda açıklama yapılmamıştır. Başka bir ayette ise ... حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ... “Namazlara ve orta namaza devam edin. ...”⁹⁸ ifadeleri yer alırken belirleyici işaretler net değildir.

Farz namazın belirli vakitte kılınması gerektiğini vurgulayan bu ayetlere bakıldığında namazların vakitleri ve bu vakitlerin sınırları ile ilgili detaylı bilginin mevcut olmadığı

⁹⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Habel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 6/2, 10, 20; İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, “Tahâret”, 69; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Dr. Beşâr Avvâd Mârûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Tahâret”, 63; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), “Tahâret”, 68.

⁹¹ Serahşî, *el-Mebsût*, 1/68; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/10.

⁹² Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/51; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-Ahbâr* (b.y., y.y., ts.), 1/231.

⁹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/38.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâî*, 1/121; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/284.

⁹⁵ Serahşî, *el-Mebsût*, 1/141; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâî*, 1/122.

⁹⁶ en-Nisâ 4/103.

⁹⁷ Hûd 11/114.

⁹⁸ el-Bakara 2/238.

görülmektedir. Farz namazların vakitlerini ve sınırlarını bildiren hadislere bakıldığında her bir namaz vakti için aydınlatıcı bilgilerin olduğunu tespit etmek mümkündür. Burada farz namazlara ait ilk ve son vakit üzerinde detaylıca durulmayacaktır. İlgili hususlar furû konularını içeren eserlerin namazın şartlarına dair kısımlarında ya da tefsir eserlerinde ilgili ayetlerin tefsirlerinde geniş bir şekilde ele alınmıştır. Üzerinde durulacak konu, akşam ile yatsı namazı ile alakalı olan ve çok anlamlı lafız olma vasfına haiz olan şafak kelimesi ve furû-i fıkıhta meydana getirdiği görüş ayrılığıdır.

Şafak lafzı güneşin batmasından sonra batı ufkunda meydana gelen kızılık ya da söz konusu kızılıktan sonra oluşan aydınlık anlamında müşterek bir lafızdır.⁹⁹ Bu durumda şafak lafzı, her biri ayrı vaz' ile birbirinden bağımsız anlamı ihtiva eden çok anlamlı bir lafız olmaktadır.

Namaz vakitleri ile ilgili rivayetlerde şafak kelimesi akşam namazının son vaktine ve yatsı namazının ilk vaktine işaret etmektedir. Namaz vakitleri ile ilgili hadislerde akşam namazının güneşin batışı, yatsı namazının şafağın kaybolması ile kılınabileceğine net bir şekilde işaret edilir. Fakat şafak kelimesinin birden çok anlamı haiz olması ve hem kızılık hem de kızılıktan hemen sonra oluşan aydınlık için kullanılması akşam namaz vaktinin sonu ve yatsı vaktinin ilk vakti hususunda görüş ayrılığına sebep olmuştur.¹⁰⁰

Hz. Peygamber'in (sav) namaz vakitleri ile ilgili hadislerinde, akşamın son vaktine işaret eden şafak lafzının mevcut olduğunu görüyoruz. Fakihlerin çoğunluğunun delil olarak ileri sürdüğü şu hadisler bunlardan bazılarıdır. “Şafak, güneş battıktan sonra batıda meydana gelen kızılıktır.”¹⁰¹, “Şafak, kızılıktan ibarettir. Şafak kaybolunca namaz farz olur.”¹⁰², “... akşam namazının vakti, şafağın kızılığı kayboluncaya kadardır...”¹⁰³.

Her bir namaz için ilk ve son vakit olduğuna işaret eden rivayette “Namaz vakitlerinin bir başlangıcı, bir de sonu vardır; ... akşam namazı vaktinin başlangıcı güneşin batışı, sonu da şafağın kaybolmasıdır...”¹⁰⁴ ifadeleri yer almış, namazların vakitleri ile ilgili soru sorulduğunda Hz. Peygamber “... Akşam namazının vakti güneşin batışından şafağın kaybolmasına kadardır...”¹⁰⁵ yanıtını vermiştir. Bu hadislerin bir kısmı şafak lafzının kızılık olduğuna açık bir şekilde işaret ederken bir kısmı üstü kapalı olarak işaret etmektedir.

Rivayet edilen hadisler arasında şafağın aydınlık şeklinde yorumlanmasına elverişli delillerden bahsetmek de mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber (sav), beş vakit farz namazın her birinin ilk ve son vaktini bildirdiği hadislerinde, akşam namazı vakti için “... ”

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Şefeka”, 10/180.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/75.

¹⁰¹ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, “Salât”, 12.

¹⁰² Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî* “Salât”, 24.

¹⁰³ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahih-i İbn Huzeyme*, thk. Mustafa el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/182.

¹⁰⁴ Tirmizî, “Salât”, 1.

¹⁰⁵ Müslim, “Mevâkîf”, 6; Tirmizî, “Salât”, 114.

güneş batınca akşam namazının vakti başlar, ufuk kaybolunca biter..."¹⁰⁶ buyurmuştur. Hanefi hukukçu Kemâl İbnü'l-Hümâm Fethu'l-kadîr'de bu hadisi şu şekilde açıklamıştır: "Ufuk, ancak aydınlığın ortadan kalkmasıyla yok olur. Bu sebeple de bu rivayet, şafağın kızillık olduğuna işaret eden hadislerle çelişmektedir. Çelişen farklı rivayetlerin olması durumunda ihtiyata uygun olanı tercih etmek gerekir."¹⁰⁷

Yine İbn Mes'ûd'un (r.a.) *العشاء حين يسود الأفق ...* "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ... yatsıyı ufuk kararınca kıldığını gördüm"¹⁰⁸ şeklindeki sözü de akşamın son vaktinin aydınlığın kaybolmasıyla bittiğini vurgulamaktadır. Hadisteki "ufuk kararınca" sözü, aydınlık ortadan kalktıktan sonra ufkun gece karanlığı ile yeryüzünün birbirinden ayrılamayacak derecede kararması anlamına gelir. Bu karanlık yatsı namazının ilk vaktine, dolayısıyla akşam namazının vaktinin sona erdiğine işaret eder. Bu durumda şafak lafzından kastedilen aydınlık olmaktadır.¹⁰⁹

Şafak kelimesinin, hem kızillık hem de aydınlık anlamına gelmesi, ayrıca akşam namazının son vaktine işaret eden hadislerde şafak lafzının iki farklı anlama gelecek tarzda kullanılması konu ile ilgili iki farklı hükmün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Cumhura göre güneşin batmasından sonra batıda oluşan kızillık, hadislerde söz konusu edilen şafak kelimesinin karşılığıdır.¹¹⁰ Ebu Hanîfe ise konuyu şu şekilde yorumlamıştır. Güneşin batmasından sonra batıda bir kızillık zuhur eder. Bu kızillık şafak olarak kabul edilmez. Akşam namazının son vaktini öğreten hadislerde bulunan şafak lafzı, batı ufkunda oluşan kızılığın kalkmasından sonra meydana gelen aydınlıktır.¹¹¹ Dolayısıyla aydınlığın olduğu vakitte akşam namazının vakti hala devam eder. Ne zamanki aydınlık ortadan kalkar, o zaman yatsı namazının vakti girmiş olur.

4.4. İftirâk (الافتراق) Lafzı

Fürû-i fıkhıta ihtilafa sebep olan ve kendisine birden çok anlam yüklenebilen lafızlardan biri de iftirâk lâfzıdır. Bu lafız, bir yerden ayrılma, uzaklaşma veya iki nesnenin irtibatının sona ermesi anlamına gelir.¹¹² İki kişinin bir mesele üzerindeki sözlerinin sona ermesi şeklinde de yorumlanmıştır. Kazandığı bu anlam ile iki nesnenin birbirinden ayrılması ve uzaklaşması şeklindeki sözlük anlamı yanında iki tarafın birbirinden kavli olarak ayrılması şeklindeki yorumu ile birden çok anlamı kazanmış olmaktadır.¹¹³

¹⁰⁶ Tirmizî, "Salât", 1; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, "Salât", 9.

¹⁰⁷ İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 1/222-223.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 2; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, "Salât" 1; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ahâdisi ve'l-âsâr*, thk. Abdülhâlık el-Afkânî (Endonezya: Daru's-Selefiyye, 1979), 1/330.

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 1/222-223.

¹¹⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/106; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/75; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1/368.

¹¹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/39; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 1/222-223.

¹¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "Feraka", 10/299.

¹¹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/65.

Burada söz konusu edilecek husus, bu lafzın içinde yer aldığı rivayetin hukuki çerçevede oluşturduğu ihtilaftır. Hz. Peygamber (sav) ilgili hadislerinde şöyle buyurmaktadır: *الْمُتَّيِّعَانِ بِالْإِخْتِارِ مَا نَمُ بَعْتَرًا* “Alış veriş yapan taraflar birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler”.¹¹⁴ Fakihler hadiste geçen *بَعْتَرًا* fiiline farklı anlamlar yüklemişlerdir. Fûrû-i fıkhîta farklı içtihatlarda bulunmalarının zemininde lafza yüklenen bu anlam farklılığı bulunmaktadır.

Hukuki akitlerin kurulması, birbirine uygun iki irade beyanı ve beyanların irtibatı ile gerçekleşir. Dolayısıyla bir akit, biri “îcab” diğeri “kabul” ismi verilen ve uyumlu iki irade beyanı ile hukukilik kazanır.¹¹⁵ Bu kaide alış veriş, kiralama, nikâh akdi gibi iki taraflı akitlerde mutlaka bulunmak zorundadır. Hukuki bir neticenin doğması için ortaya konulan ilk irade beyanına îcab, teklifin kabulü anlamında olan ikinci irade beyanına da kabul ismi verilmiştir.¹¹⁶

Hukukçular îcab ve kabulün tesisi için bazı şartların oluşmasına işaret etmişlerdir. Rızanın olması, îcab ve kabulün anlaşılır olması, birbirine uygun olması, her ikisinin de akit meclisinde olması bunlardan bazılarıdır.¹¹⁷ İslam hukukunda akdin gerçekleştiği meclis, akdin tesis edildiği yani îcabla başlayan bir akit sürecinin kabul ile tamama erdiği meclisi ifade eder. İcab ve kabulün sahih kabul edilebilmesi için iki irade beyanı arasında bir ilişkinin bulunması zaruridir. Bu ilişkinin var kabul edilmesi için îcab ve kabulün aynı mecliste olması zorunludur.

İftirâk lafzı iki şeyin birbirinden uzaklaşması ve ayrılması anlamına gelir. Burada gözden kaçmaması gereken hususlardan birisi de bu ayrılma ve uzaklaşmanın sadece bedenî-fizîkî uzaklaşma olmaması, aksine sözün sona ermesi ile uzaklaşma ve ayrılmanın imkân dâhilinde olmasıdır. Hadiste geçen *بَعْتَرًا* lafzını bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Hanefî hukukçu Pezdevî konu ile ilgili hadisi yorumlarken hadisteki *بَعْتَرًا* lafzının çok anlamlı bir lafız olduğunu, hem bedenî olarak hem de kavli olarak ayrılma manası taşıdığına işaret eder.¹¹⁸ Bu açıdan iftirâk lafzı müşterek lafız olma vasfını haizdir. İcabla kurulan meclisin, akit üzerinde yapılan konuşmaların kabul veya ret ile tamamlandığı anda mı yoksa taraflardan biri veya her ikisinin bedenî olarak meclisi terk etmesi ile mi sonlandığı tartışması iftirâk lafzının birden çok anlamı ihtiva etmesinden doğmaktadır.

Hanefî ve Malikî hukukçular hadisteki *بَعْتَرًا* lafzının, akdin konusu ile ilgili söz değişmedikçe muhayyerliğin olduğu anlamına geldiğini savunmuşlardır.¹¹⁹ Mevzu bahis

¹¹⁴ Buhârî, “Büyü”, 42, 43, 44; Müslim, “Büyü”, 47; Ebû Dâvud, “Büyü” (îcâre), 51.

¹¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/4; İbn Hümmâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 6/239.

¹¹⁶ Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/387.

¹¹⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/346.

¹¹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/65.

¹¹⁹ Aynî, *el-Binâye*, 7/27; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîra fi'l-fıkh*, thk. Muhammed bû Hubze (Beirut; Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 5/22; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-Ebsâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 7/47.

muhayyerlik kabule dair muhayyerliktir. Yoksa îcabdan rüçû' muhayyerliği veya Şafî ve Hanbelî hukukçuların dedikleri gibi bedenen akit meclisinden ayrılmaya değin süren meclis muhayyerliği değildir.¹²⁰ Hanefî ve Malikî hukukçular söz konusu yorumlarını naklî deliller ile desteklemişlerdir. Örneğin Hz. Peygamber (sav): *الْمُتَبَايعَانِ بِالْحَبَارِ مَا لَمْ يَتَّفَرَّقَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ صَفْقَةً حَبَارٍ وَلَا يَجِلُّ*: “Satıcı ve alıcı birbirinden ayrılmadığı müddetçe muhayyerdirler. Ancak akitte muhayyerlik şartı bulunursa müstesna. Akit yapanlardan birisinin karşı taraf ikâle ister korkusuyla (meclisten) ayrılması helâl değildir”¹²¹ buyurmuştur. Hanefî hukukçulara göre ikâle, tamamlanmış ve lüzum ifade eden bir akdin tarafların rızası ile sonlandırılmasıdır. Buna göre hadiste yer alan “ikâle ister korkusuyla” sözü kabul ile sona eren ve bağlayıcı hale gelen akdin sonlandırılması olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bedenî ayrılık ile akit bağlayıcı hale gelmiş olsa ve bedensel ayrılmaya kadar meclis muhayyerliği bulursa ikâleye gerek kalmazdı.¹²² Buna göre hadisteki iftirâk lâfzı, bedensel ayrılığı değil, kabul ile tamamlanan ve akit ile ilgili konuşmaların bittiği bir akit için kullanılmıştır.

İlgili hukukçuların iki farklı hüküm ortaya koymalarındaki tek sebep iftirâk fiiline yükledikleri manadır. Çok anlamlı lafız vasfı taşıyan *يَتَّفَرَّقُ* lafzının akit üzerinde yapılan konuşmaların sonlanması ve kabul ya da ret ile noktalanması olarak yorumlanması bu neticeye ulaşılmasına sebep olmuştur. Ayrıca tarafların akit meclisinden bedenî olarak ayrılması anına değin yaptıkları akitten dönebilmeleri anlamına gelen meclis muhayyerliğinin bu şekilde ortadan kaldırılması da lafzın çok anlamlı lafız olma özelliğinden doğmaktadır.

Şafî ve Hanbelî hukukçular ise hadiste yer alan *يَتَّفَرَّقَا* lafzının, bedensel olarak ayrılmak, farklı mekânlara geçmek anlamında olduğunu savunurlar. Buna göre akit îcab ve kabul ile gerçekleşmiş olsa dahi akdin tarafları birbirinden fizikî olarak ayrılmadıkça akit meclisi sürmektedir.¹²³ Bu durum Hanefî ve Mâlikî fakihlerin doktrininde olmayan meclis muhayyerliği kavramını doğurmaktadır. Çünkü îcab ve kabul tamamlanmış olsa dahi akit meclisi devam ettikçe ve bedenen birbirinden ayrılmadıkça taraflardan biri ya da her ikisi kurulan akdi tek taraflı irade beyanı ile sonlandırabilmektedir. Bu muhayyerlik hakkı hem satıcı için hem de alıcı için tanınmıştır. Bu durum da yapılan akit, taraflar bedenen birbirinden ayrılmadıkça bağlayıcı olmamaktadır.¹²⁴

Şafî ve Hanbelî hukukçuların bu sonuca ulaşmasında temel sebep hadiste yer alan *يَتَّفَرَّقَا* lafzını, bedenî anlamda birbirinden ayrılmak ve akit meclisini terk etmek olarak

¹²⁰ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/4; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, 6/238; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/58; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/12.

¹²¹ Ebû Dâvud, “Büyû” (İcâre), 51; Tirmîzî, “Büyû”, 26; Nesâî, “Büyû”, 11.

¹²² Tüfekçi, “Meclis Muhayyerliği”, 11-42.

¹²³ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/4; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/11; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/58.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/141-142.

yorumlamalarından doğmuştur. Bu yorumlarının bir sonucu olarak, bedenî olarak akit meclisini terk etmeyi meclisi sonlandıran sebeplerden biri kabul etmişlerdir.¹²⁵

4.5. Nikâh (الْكَأْح) Lafzı

Fürû-i fıkıhta ihtilafa neden olan müşterek lafızlardan biri de نَكَح lafzıdır. نَكَح lafzı evlilik sözleşmesi yapmak ve cinsel birliktelik yaşamak manasını da içermektedir.¹²⁶ Bu meyanda çok anlamlı kelime vasfını haizdir.¹²⁷

Fikhî bir tartışmayı beraberinde getiren نَكَح lafzı, ... مِنَ السَّاءِ ... “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâh etmeyin ...”¹²⁸ âyetinde yer almaktadır. Âyette geçen نَكَح lafzına evlilik akdi anlamı verildiğinde “Babalarınızın nikâhladığı kadınlar” olarak anlaşılması gerekir. Bu durumda baba, cinsel beraberlik yaşamaksızın mücerret evlilik akdi yaptığı bir bayanı boşamış olsa, babanın diğer hanımından doğmuş erkek evladı bu bayan ile evlenemez.¹²⁹ Ayrıca babanın zina ettiği bir kadın ile başka kadından doğan erkek evladının evlenmesinde bir sakınca bulunmaz. Zira zina edenler arasında nikâh akdi ile kurulmuş bir evlilik ilişkisi yoktur.¹³⁰

Nikâh lafzına cinsel birliktelik manası yüklediği takdirde ise “babalarınızın cinsel ilişki kurduğu kadınlar” şeklinde bir anlama kavuşur. Bu durumda babanın evlilik sözleşmesi yaptığı ve zifafın gerçekleştiği bir bayan ile söz konusu erkek çocuk evlilik yapamazlar. Ayrıca aynı erkek çocuk, babasının nikâhsız birliktelik yaşadığı bayan ile de evlilik akdi yapamaz.¹³¹ Bu durumda نَكَح kelimesi birinci anlamıyla hukuki anlamda, ikinci kullanımda ise sözlük anlamında kullanılmış olur ki bu aynı kelimedeki iştirak olduğuna işaret eder. نَكَح fiiline yüklenen nikâh akdi ya da cinsel ilişki anlamı sebebiyle İslam hukukunda hürmet-i musâhere durumu kapsamında hukukçuların ihtilafları ortaya çıkmıştır.¹³²

Hürmet-i musâhere, haramlığı ifade eden hürmet kelimesi ile eritmek, karıştırmak, yakınlaştırmak gibi anlamlara gelen صَهْر (sahera)¹³³ kelimesinden türetilmiş مُصَاهَرَة (musâhera) kelimesinin bir araya getirilmesiyle oluşmuş (المُصَاهَرَة الحُرْمَة) hukuki bir terimdir.

¹²⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/11; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/58; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku (1.2.3. Cilt Bir Arada)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 539.

¹²⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, “Nekaha”, 1/413; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “Nekaha”, 2/ 626; Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 246.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/29.

¹²⁸ en-Nisâ 4/22.

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/260; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/85; Aynî, *el-Binâye*, 4/ 508; Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-nûmânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/63.

¹³⁰ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/237; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/136.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebûsât*, 4/202; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/260; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/85; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/18; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/100.

¹³² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/260; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/29.

¹³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “Sahera”, 4/471.

Terim anlamıyla evlilik yoluyla kurulan akrabalık ilişkisini ifade eder.¹³⁴ Kurulan akrabalık ilişkisi sebebiyle eşlerden her birinin diğer eşin akrabalarından bazılarıyla evlilik yapması ya geçici olarak ya da sürekli olarak mümkün değildir. Örneğin kocanın, hanımı ile nikâh ilişkisini sonlandırmadıkça eşinin kız kardeşi ile evlilik yapması geçici; kaynanası ile evlilik yapması sürekli olarak haramdır.¹³⁵ Bunlar eşyle yaptığı nikâh akdi neticesinde oluşan hürmet-i musâhere kapsamındaki evlenme engelleridir.

İslam hukukçuları babanın ister mücerret nikâh akdi ile isterse de nikâh akdi ile beraber zıfafın gerçekleşmesi sonrasında boşadığı kadın ile başka bir kadından olan erkek çocuğunun evlenmesinin haram olduğunda ittifak halindedir. İslam hukukçuları burada نِكَاح fiiline yüklenen *nikâh akdi* anlamını dikkate almışlar, sıhriyetin doğması için nikâh sonrasında cinsel ilişkinin olmasını gerekli görmemişlerdir.¹³⁶ Buna göre mücerret nikâh akdi ile kadın ve erkek çocuk arasında sıhriyet ilişkisi ortaya çıkmıştır. Baba ister mücerret nikâh akdi yapsın isterse de nikâh akdi ile beraber cinsel ilişki kurmuş olsun talakta bulunduğu kadın söz konusu erkek çocuk ile evlilik akdi yapamaz.¹³⁷

Hukukçuların görüş ayrılığına düştükleri nokta ise babanın zina ettiği kadın ile nikâhlı eşinden doğan erkek çocuğunun evlilik yapması konusudur. Yani ihtilaf zina edilen kadının ayette yer alan نِكَاح fiiline yüklenen *cinsel ilişki* kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusundadır.¹³⁸

Hanefî ve Hanbelî hukukçular, gayri meşru ilişkinin hürmet-i musâhere doğurduğu kanaatindedir. Zira ayetteki نِكَاح fiilinin anlamı her ne kadar *nikâh akdi* olsa da mecâzi olarak cinsel ilişki anlamı da söz konusudur. Bu sebeple de zina edilen kadın ile erkek evlat arasında sıhriyet bağı oluşacağından birbiri ile evlenemeyecekleri görüşünü kabul etmişlerdir.¹³⁹ Bu durumda zina eden erkeğe zina ettiği kadının annesi ile kızı; kadına da zina ettiği erkeğin babası ve erkek çocuğu haram olur.¹⁴⁰ Hatta Hanefî hukukçular, zinanın hürmet-i musâhere doğuracağı görüşlerinin bir uzantısı olarak bir bayan ile şehvet ile temasın, öpme ve bakışın da aynı şekilde hürmet-i musâhere meydana getireceği kanaatindedirler. Zira bunlar zinaya götüren öncül hareketlerdir.¹⁴¹ Hanefîlerin zinayı hürmet-i musâhere için sebep saymaları daha çok zina mahsulü çocukların kimsesiz kalmaması ve topluma ayrı bir yük olmasının engellenmesine matuf bir yaklaşım olarak değerlendirilmek mümkündür.

¹³⁴ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye ve İstîlâhatı fıkhiyye kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1952), 2/9; Hamza Aktan, "Sıhriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/111.

¹³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/204; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/27; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/236.

¹³⁶ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye*, 2/92.

¹³⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/260; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/85; Aynî, *el-Binâye*, 4/ 508; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/136.

¹³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/29.

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/202; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/260; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/530; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/85; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 3/63.

¹⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/530; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 3/63.

¹⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/202; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/88; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/134.

Hanefî hukukçular bu neticeye varırken bazı delillere dayanırlar. Onlara göre فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ “Koca, hanımını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, boşayan koca dışında bir başkasıyla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz.”¹⁴² âyeti bunlardan biridir. Allah Teâlâ boşama hakkını bitirmiş bir erkeğin, talâkta bulunduğu kadınla yeniden evlilik akdi yapabilmesi için, bu bayanın başka bir erkek ile evlilik kurmasını emretmektedir.¹⁴³ Buradaki evlilik, cinsel ilişki bulunmayan mücerret bir nikâh akdi değildir. İkinci koca ile kurulan evlilik akdi sonrasında cinsel birlikteliği de içine alır. Hz. Peygamber’in üç talak ile kocasından ayrılıp tekrar eski kocasına dönmek isteyen bir kadına لَا حَتَّى تَدُوقِيَ عُسَيْلَتَهُ وَيُدُوقَ عُسَيْلَتِكَ “Hayır! İkincisi kadının balcığundan tatmadıkça önceki tadamaz”¹⁴⁴ sözü de bunu desteklemektedir. Netice itibarıyla مِنَ النِّسَاءِ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ içerir.¹⁴⁵

Başka bir ayette وَأَتِمُّوا إِلَيْهَا حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ “Yetimleri gözetleyin. Nikâhlanacak yaşa geldiklerinde (buluşa erdiklerinde), eğer rüşde erdiklerini gözlemlerseniz, mallarını onlara verin”¹⁴⁶ ifadesi yer alır. Bu ayette النِّكَاحَ kelimesi bâliğ olmak, cima etmeye güç yetirecek seviyede olmak manasında kullanılmaktadır.¹⁴⁷ Bu anlam نَكَحَ lafzının sözlük manası olan cinsel ilişki anlamına da uygun düşmektedir.¹⁴⁸ Buna göre وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ayetinde mevcut bulunan نَكَحَ lafzının cinsel beraberlik olarak anlaşılması gerekir.

Mâlikî ve Şafîî hukukçular, وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ayetinde bulunan نَكَحَ fiilinin manasını hukuki anlamdaki evlilik sözleşmesi şeklinde anlamışlardır. نَكَحَ fiilinin sözlük manası da nikah akdi yapmaktır.¹⁴⁹ Bu durumda âyetin anlamı “Babalarının şer’î olarak nikâh sözleşmesi yaptığı kadınlara” olmaktadır. Buna göre babanın hukuki bir evlilik sözleşmesi olmaksızın cinsel beraberlik yaşadığı bayan ile babanın başka bir eşinden olan erkek çocuğunun nikâh akdi kurmasının câiz olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca zina eden erkeğin zina ettiği kadının annesi ve kızı; zina eden kadının da zina ettiği erkeğin babası ile evlilik akdi yapması caiz olmaktadır.¹⁵⁰ Bu duruma göre Mâlikî ve Şafîî hukukçuların نَكَحَ fiilinin manasını mücerret nikâh akdi olarak aldıkları ve zinanın hürmet-i musâhere doğurmayacağı görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Âyetin bu çerçevede yorumlanması gerektiği şeklindeki düşünceleri için bazı deliller ileri sürmüşlerdir.¹⁵¹

¹⁴² el-Bakara 2/230.

¹⁴³ Yahya Bilginer, Nuri Kahveci, “Medeni Hukukla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Evlenmenin Geçici Engelleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2021), 131.

¹⁴⁴ Buhari, “Libas”, 6, “Talâk” 4, “Edeb”, 68; Müslim, “Nikâh”, 115.

¹⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/18.

¹⁴⁶ en-Nisâ 4/6.

¹⁴⁷ Aynî, *el-Binâye*, 4/470.

¹⁴⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, “Nekaha”, 1/413; Aynî, *el-Binâye*, 4/470.

¹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “Nekaha”, 2/ 626; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/236.

¹⁵⁰ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/237; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/136.

¹⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/18.

Öncelikle nesep ve sıhriyeti Allah'ın kullarına olan bir nimet ve ihsandır. Zina gibi haram bir yol ile Allah'ın kullarına olan nimet ve ihsanına erişilemez. Ayrıca Hz. Peygamber (sav) “*Haram, helâli haram kılmaz*”¹⁵² buyurmuştur. Nikâh akdi sonrası gerçekleşen helal cinsel birleşme ile haram kılınan zina arasında fark vardır. Hürmet-i musâhere nikâh akdi ile gerçekleşir ve cinsel birleşme Allah'ın nimet ve ihsanını elde etmek içindir. Zinada ise bu durum söz konusu değildir. Zinanın kendisi haram ve çirkin bir fiil iken bu yolla Allah'ın lütfü ve ihsanı olan hısımlık olma ve nesep sahibi olma nimetleri elde edilemez.¹⁵³

Daha önce de üzerinde durulduğu üzere وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ “İçinizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu (nikâha) elverişli olanları nikâhlayın”¹⁵⁴ ve فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا قَدْ أَنْكَحَ آبَاؤُكُمْ مَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ “... Size helâl olan (diğer) kadınlardan ikiyeşer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın...”¹⁵⁵ âyetlerinde söz konusu olan nikâh lafızlarını cinsel birliktelik şeklinde yorumlamak söz konusu olamaz. Buna göre لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ayetindeki نَكَحَ lafzının hukuki anlamda yapılan evlilik sözleşmesi şeklinde yorumlanması lazımdır.¹⁵⁶

Rivayet edilen bir hadiste نِكَاحُ سُنَّتِي، فَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ بِسُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي “Nikâh benim sünnetimdir. Kim sünnetim ile amel etmezse benden değildir”¹⁵⁷ buyrulmuştur. Bu rivayette mevcut olan nikâh lafzını cinsel beraberlik şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Öyle olsaydı gayri meşru olan cinsel beraberliğin sünnet olarak anlaşılması gerekirdi. Bu ise isabetli bir yorumlama olamaz.

Ayrıca نَكَحَ lafzının aslî manası şer’î anlamdaki evlilik sözleşmesidir. Mecaz anlamda cinsel beraberlik anlamı verilmiştir. Buna delil ise Hz. Peygamber’den (sav) gelen وَلِدْتُ مِنْ نِكَاحٍ وَأَنَا مِنْ سِفَاحٍ “Ben bir nikâhtan doğdum. Gayri meşru olan bir beraberlikten doğmadım”¹⁵⁸ rivayetidir. Bu rivayette nikâh lafzı ile sifâh yani nikâhsız birliktelik karşılıklı olarak kullanılmıştır. Buna göre nikâh lafzı hukuki anlamdaki evlilik akdi şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁵⁹

Şafîî ve Malîkî hukukçular verilen örnek delillerden yola çıkarak ayetteki نَكَحَ lafzının, şer’î anlamdaki evlilik sözleşmesi şeklinde yorumlanması gerektiğini dile getirmişlerdir. Bu durumda bir erkek evladın, babasının gayri meşru ilişki kurduğu bir bayanla nikâh yapması caiz olur. Ayrıca bir kimse zina ettiği kadın ile nikâh akdi kurabileceği gibi zinada bulunduğu kadının usûl ve fûrû ile de evlenebilir. Çünkü zina yani nikâhsız cinsel beraberlik hürmet-i musâhere sonucunu doğurmaz.¹⁶⁰

¹⁵² İbn Mâce, “Nikâh”, 20.

¹⁵³ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/237.

¹⁵⁴ en-Nûr 32/24.

¹⁵⁵ en-Nisâ 4/3.

¹⁵⁶ Aynî, *el-Binâye*, 4/470.

¹⁵⁷ Buhârî, “Nikâh”, 67; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

¹⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/174.

¹⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/18.

¹⁶⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/135.

Sonuç

Yeryüzünde insanların birbiri ile iletişim vesilesi olarak kullandıkları bütün dillerde lafız kavramı önemli bir yere sahiptir. Lafızlar hemen hemen her dilde belirli kriterler çerçevesinde taksimata tabi tutulmuştur. Çok anlamlı lafızlar bu taksimat içerisinde belirgin bir yere sahiptir. Bu durum aslı Arapça olan ve İslam hukukunun temel dinamikleri olan Kitap ve sünnette de söz konusudur.

Bütün lafız çeşitlerinin İslam hukukunda meydana getirdiği bir takım etkileri mevcuttur. Çok anlamlı lafızlar da bunlardan biridir. İslam hukukunun oluşmasında ve zengin bir yapıya kavuşmasında çok anlamlı lafızların küçümsenemeyecek derecede etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple İslam hukukçuları hükmün ortaya çıkmasında ve fûrû-i fıkhîta etkisini göz önünde bulundurarak konuyu incelemeye tabi tutmuşlar ve usul kitaplarında lafız konusu içerisinde bir alt başlık altında incelemişlerdir. Özellikle de müşterek lafzın vaz' olduğu manaların her birini kapsamına alıp almayacağı üzerindeki tartışmalar umûmu'l-müşterek ismi ile yoğunlaşmıştır. Bu alanda usulcülerin sergilediği farklı yaklaşımlar fer'î meselelerde farklı hükümlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. İslam hukuku diğer hukuki sistemlerden farklı olarak geniş bir zenginliği barındırır. Bu zenginliğin meydana gelmesinde Kur'an ve sünnetin temel faktör olarak işlev görmesi yanında çok anlamlı lafızların mevcudiyeti de önemli katkı sunmuştur.

Araştırma sonucunda Kitap ve sünnette azımsanmayacak derecede yer alan çok anlamlı lafızların, bu iki temel esasın semeresi olan fûrû-i fıkhîn oluşmasında önemli bir yerinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çok anlamlı lafızlar hukukçuların, İslam hukukunun önemli konularında ihtilaf etmesine zemin hazırlarken aslında fıkıh kültürünün ve hukukun zenginleşmesine de katkı sağladığı görülmektedir. Yukarıda örnekleri verilen çok anlamlı lafızların etkisiyle meydana gelen fikhî hükümler ve bu konular etrafında şekillenen birbirinden farklı görüşler de bu katkının en bariz tezahürleridir. Bu örneklemelerin daha da çoğaltılması ve İslam hukuku kapsamında çok anlamlı lafızların etkisiyle teşekkül etmiş birçok fikhî hükmü örnek olarak sıralamak mümkündür.

İslam hukukunun oluşmasında ve zengin bir literatürün oluşmasında tek sebebin çok anlamlı lafızlar olduğunu söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamberden gelen farklı rivayetler, coğrafi ve iklimsel şartlar çerçevesinde oluşmuş ekoller, Kur'an ayetlerinin umumi ifadeleri ve Kur'an'ın birçok konuda ayrıntılı bilgi vermemesi, değişen şartlar, her çağın kendisine has getirileri bu kültürün oluşmasında büyük etkilere sahiptir. Bunların her birinin ayrı bir çalışma konusu olması mümkündür. Bu çalışmada öncelik verilen husus, zengin İslam hukukunun meydana gelmesinde ve fıkıh kültürünün oluşmasında katkısı olan çok anlamlı lafızlara dikkatleri çekmektir. Bu çalışma vesilesi ile Kur'an ve sünnet ile ortaya konulan hükümlerin, çok anlamlı lafızların da varlığı göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiği sonucu elde edilmiştir. Bu sayede İslam hukukçularının ihtilaf etmelerinin makul gerekçelerinin olduğu, aynı konuda farklı içtihatlarda bulunmalarının temelinde çok anlamlı lafızların önemli bir yerinin olduğu görülmüştür.

Konu verilen örnek fıkhi hükümler kapsamında değerlendirildiğinde müşterek lafzın anlamı ile ilgili iki farklı yaklaşımın teşekkül ettiğinin söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi Hanefî ve aynı düşünceye sahip fakihlerin benimsediği görüş olup müşterek lafzın bulunduğu metnin anlaşılması için hangi mananın kabul edileceğinde beklemenin gerektiğidir. Zira müşterek lafız aynı anda bütün manalarını ihtiva etmez. Esas olan çok anlamlı lafızların sadece bir manasının kastedilmesidir. Zira nasların sahibi olan Allah ve Resûlünün birden çok anlamı kastetmesi ve muhataplarına dilediğinizi alabilirsiniz şeklindeki anlayış isabetli değildir. Ancak çok anlamlı lafzın hangi anlamda kullanıldığını karineler yardımıyla tespit etmek gerekir. Buna karşılık Şafî ve aynı minvalde düşünen fakihlere göre esas olan çok anlamlı lafzın bütün anlamlarına hamledilebilmesidir. Bu mümkün olmadığı durumda ise muhtemel manalarından birini almak ve lafzı işlevsel hale getirmek esastır. Bir değerlendirme yapmak gerekirse burada Hanefî hukukçuların yaklaşımı daha isabetli gözükmektedir. Zira nasların sahibi olan Allah ve Resûlünün tek bir manayı kastetmesi vakıya daha uygun düşmektedir. Aynı anda bütün manaların zihinde canlanması sözün muhatapları açısındandır. Sözün sahibi hangi anlamı kastettiğini bilmektedir. Sonuç ne olursa olsun fûrû-i fıkhta çok anlamlı lafız konusu tartışılmış ve birçok meselenin farklı hükümlere bağlanmasına zemin hazırlamıştır. Verilen örneklemeler buna işaret etmektedir.

Kaynakça | References

- Abdulvahhâb, Abdüsselâm et-Tavîle. *Eserü'l-lügatü fi ihtilâfî'l-müctehidîn*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2000.
- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Acar, Ömer. "Çok Anlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 241-270.
- Aktan, Hamza. "Sihriyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Âmidî, Ebu'l Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sâlebî. *El-İhkâm fi usulü'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samiî, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2006.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdusselâm Subhî Hâmid. Kuveyt: y.y., 2005.
- Baysal, Fatma Betül. *Kur'an'da Çok Anlamlılık ve Eş Anlamlılık*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. nşr. Abdülmu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2008.
- Bilginer, Yahya - Kahveci, Nuri. "Medeni Hukukla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Evlenme Geçici Engelleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* -/17 (Haziran 2021), 125-139.
- Bilginer, Yahya. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Hâs Lafız ve Furu'-u Fıkha Tesiri". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 259-274.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhatı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1952.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usuli Fahril-İslam el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1890.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u-ş-şahîh*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.
- Burhâneddin el-Buhârî, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merginânî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-nûmânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1984.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen-i Dârekutnî*. 5 Cilt. thk. Şuayb Arnâut vd.

- Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demiray, Kemal. *Temel Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1980.
- Doğan, Enfel. "Türkiye Türkçesinin Bilinen İlk Sesteş Kelimeler Sözlüğü Lisânımızda Elfâz-ı Müteşâbihe (1924) Adlı Eser Üzerine". *Uluslararası Lehçe Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 229-249.
- Durmuş, İsmail. "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2004.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Hallâf, Abdulvahhab. *İlmu-usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 20. Basım. 1986.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfi fi fikhî'l-Medine el-Mâlikî*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîsiyye, 1978.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm b. Osman Ebî Bekr b. Ebî Şeybe el-Kûfî el- Abbâsî. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ahâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Abdülhâlık el-Afkânî. 15 Cilt. Endonezya: Daru's-Selefiyye, 2. Basım, 1979.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâburî. *Sahih-i İbn Huzeyme*. thk. Mustafa el-Azamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethü'l-Kadîr âle'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Dr. Beşşâr Avvâd Mârûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994.
- Kaan, Enver Osman. "Fikhî Görüş Ayrılıklarına Sebep Olan Farklı İctihad Yöntemleri (Zekât Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 961-989.
- Karadeniz, İrfan – Karaman, Hüseyin. "İbn Rüşd'de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahî Sıfatlar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 67-86.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîra fi'l-fikh*. thk. Muhammed bû Hubze. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku (1.2.3. Cilt Bir Arada)*. İstanbul: Ensar Neşriyat,

13. Basım, 2008.

Karataş, Fatih. “Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu’l-Müşterek”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 550-574.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed. *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, 1987.

Merğînânî, Ebu’l Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebû Bekir b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyar li-ta’lîli’l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi’u’s-şâhih*. 2 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru’l-Müğnî, 1998.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Kitabu’l-Mecmu’ şerhu Mühezzebi’s-Şirâzî*. thk. Muhammed Necib el-Mutî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü’l-İrsâd, ts.

Orhan, Fatih. *Hurûfu’l-Meânî ve Fikhî İhtilâflara Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Öztekten, Özkan. “Tatar Türkçesi ile Türkiye Türkçesi Arasındaki Eş Seslilik İlişmesine Birkaç Örnek”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 3 (1997), 197-203.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî. *el-Mahsûl fi ilmi’l-usûl*. 6 Cilt. Mısır: Müessesetü’r-Risâle, Mısır, ts.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî. *Mefâtihu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-minhâc*. nşr. Muhammed Ali Beydavî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Samar, Mahmut. “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar”. *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 961-984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mâ’rife, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü’s-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İmiyye, 1993.

Şâ’ban, Zekiyyüddîn. *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*. Binğâzî: el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, 2015.

Şahin, Salih. “Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmi Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (Yaz 2023), 191-218.

Şâşî, Nizâmüddîn Ebi Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usulü’s-Şâşî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

Şensoy, Sedat. “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 27/46-47. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemânî.

- Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-Ahbâr.* b.y. y.y. ts.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhî İmami's-Şâfi.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc.* 4 Cilt. nşr. Muhammed Halil Aytenî. Beyrut: Dâru'l-Mâriye, 1997.
- Teftâzânî, Sâ'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî. *et-Telvîh âle't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmîzî (el-Câmiu'l-kebîr).* thk. Dr. Beşşâr Avvâd Mârûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2 Basım, 1998.
- Tüfekçi, İbrahim. "İslâm Hukukunda Meclis Muhayyerliği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2012), 11-42.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfi. *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh.* 6 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Saffet, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ale'l-mezâhibi'l-erbaati ve edilletühû.* 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.



Efdalüddîn Kâşânî'nin Nefs Teorisi

Veysi ABDULAZİZ | orcid.org/0000-0002-6136-1411 | veysiabdulaziz@gmail.com

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Bu çalışmada Efdalüddîn Kâşânî'nin nefis hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Filozofun nefis teorisi; nefis, akıl ve beden çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Nefis, kendisinden önceki felsefî geleneğe bağlı kalarak bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olarak üç bölümde inceleyen filozof, özellikle insanî nefsi varlığın kaynağı, insanın benliği, özü ve hakikati olarak tasavvur edip görüşlerini de bu çerçevede ele almıştır. Filozofa göre beslenme, üremenin, büyümenin, algılamanın, bilmenin olduğu her şeyde nefis vardır. Nefis olmayan her şey cansız maddedir. Nesnelere azlık, çokluk, yön ve nicelik vardır. Nefis soyut olduğundan bu sınırlamalara bağlı değildir. Bu vasıflarından dolayı nefis hiçbir şeye benzemez. Duygularla, hayallerle, hayallerle anlaşılabilir. Bunlar nefsin ve onun güçlerinin eseridir ve nefsin mahiyeti, onun güçleriyle bilinemez. Filozofun nefis tasavvurunda insanın, cismanî varlığıyla, dış görünüşü ve organlarıyla değil, insanî nefse sahip olmasıyla insanlık özelliğini kazandığı vurgulanmaktadır. Filozofa göre insanın, diğer canlı türlere karşı en önemli özelliği de insanî nefste mevcut olan akli kullanarak bilgiye ulaşmasıdır. Filozofun nefis görüşlerini ele alırken başlangıçta İsrâkî yöntemlerden hareket etmesi ve nefsi nur diye tanımlaması fakat akıl konusundaki görüşlerinde Meşşâî düşüncüyü benimsemesi çalışmanın problematiği olarak ele alınmıştır. O'nun bu üslubunun aynı zamanda görüşlerinin renkliliğini de gösterdiği söylenebilir. Kâşânî'nin nefisle ilgili görüşlerinin incelendiği bu çalışmada, filozofun kendi eserleri ana kaynak olarak kullanılacak, nitel araştırma yöntemleri kapsamında doküman analizi uygulamasından faydalanılacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Nefis, Akıl, Beden, Efdalüddîn Kâşânî.

Atıf Bilgisi

Abdulaziz, Veysi. "Efdalüddîn Kâşânî'nin Nefs Teorisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 533-555. DOI: 10.69576/ihya.1448946

Geliş Tarihi 08.03.2024

Kabul Tarihi 08.05.2024

Yayın Tarihi 25.07.2024

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Afdal al-Din Kashani's Theory of the Nafs

Veysi ABDULAZİZ | orcid.org/0000-0002-6136-1411 | veysiabdulaziz@gmail.com

PhD, Presidency of Religious Affairs, Bitlis, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

In this study, Afdal al-Din Kashani's views on the nafs were examined. The philosopher's theory of the nafs is based on the idea that the nafs, intellect, and body are interconnected. The philosopher divided the nafs into three categories: vegetal, animal, and human. The human nafs is seen as the source of existence, essence, and truth. The philosopher believes that anything with nourishment, reproduction, growth, perception, and knowledge possesses a nafs, while inanimate objects lack a nafs. The nafs is unique because it is abstract and not bound by limitations such as scarcity or quantity. It cannot be understood through feelings, dreams, or imagination. The essence of the nafs cannot be known through its powers alone. The philosopher highlights that humans acquire humanity through their possession of the human nafs, not through their physical appearance or organs. The philosopher also emphasizes that humans differ from other species due to their ability to access knowledge through the intellect present in the human nafs. However, the philosopher's views on the nafs and intellect differ, as he adopts both Illuminationist and Peripatetic thought. Overall, the philosopher's views on the nafs are diverse and multifaceted. In this study, in which Kashani's views on the nafs are examined, the philosopher's own works will be used as the main source, and document analysis will be used within the scope of qualitative research methods.

Keywords

Islamic Philosophy, Nafs, Mind, Body, Afdal al-Din Kashani.

Citation

Abdulaziz, Veysi. "Afdal al-Din Kashani's Theory of the Nafs". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 533-555. DOI: 10.69576/ihya.1448946

Date of Submission	08.03.2024
Date of Acceptance	08.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed

Plagiarism Checks	while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Conflicts of Interest	Yes - Turnitin
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	ihyajournal@gmail.com
Copyright & License	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Afdal al-Din Kashani has written works in the fields of physics, metaphysics, logic, ethics and political philosophy, which are within the framework of philosophical thought. The philosopher, who is seen to follow an eclectic path in his philosophy, was influenced by mysticism literature as well as peripatetic and Ishrak thoughts with his philosophical competence and synthesized these thoughts and put forward original ideas. Although these systems of thought contributed to his philosophy, it is difficult to say that the philosopher was a strict follower of Peripateticism or Ishraq, which was active in Islamic philosophy. Because, as we have seen, he made use of both philosophical systems in his view of the nafs. For example, although he had thoughts close to the Ishraqi style, such as the nafs is light, he gave importance to reason rather than intuition, which this school prioritized. The philosopher's theory of the nafs; The nafs is shaped within the framework of mind and body. Adhering to the philosophical tradition that preceded it, the philosopher examines the nafs in three parts: vegetative, animal, and human nafs. He conceives of the nafs as the source of being, the essence and truth of man. Man acquires his human quality not with his material existence, but with his human nafs. In this context, the most important feature of human beings compared to other living species is that they are intelligent and use them. According to the philosopher, the nafs is present in everything where there is nourishment, reproduction, growth, perception and, accordingly, knowing. Everything that does not have a nafs in it is an inanimate substance. There is scarcity, multiplicity, direction and quantity in objects. But since the nafs is abstract, it is not bound by these limitations, it has no quantity or limit, and it is infinite. Because of these superior qualities, the nafs is unlike anything else. It cannot be understood by emotions, delusions, or dreams. All these are the work of the nafs and its powers, and the nature of the nafs cannot be known by its forces. The philosopher places the human being, who is above the vegetative and animal nafs in his theory/view of nafs, at a higher level /than the nafs. Because, according to him, the mind has no quantity, it is one and simple.. The philosopher approaches the peripatetics' understanding of nafs (psyche) when he claims that nafs cannot be known by visions or feelings but it can only be known by reason. As a matter of fact, it is seen that the importance given to the human nafs in the philosopher's thought on this subject precedes the idea of intuition, which is necessary for understanding in Islamic thought. In his nafs-thought/theory of nafs (psyche), Kashani emphasized that despite the superiority of the nafs over the body in general, the body also has an important role and that the body is not only an object but also a substance in which the nafs performs its function. In the philosopher's thought, both the nafs and the body are seen as substances, and when the two are together, they can be perfect. In this context, although the nafs manages the body, it can perform its functions through the body. The body, on the other hand, continues to exist thanks to the nafs. The importance of the study; There are thinkers and philosophers whose works and

names are rarely mentioned in Islamic philosophy. It is seen that these philosophers developed original thoughts in their works. One of these philosophers is Efdal el-Din Kashani. With this study, it is aimed to bring the thoughts of the philosopher to light and to make a modest contribution to the literature. It is seen that Kashani, whose thoughts are not sufficiently studied, has original thoughts not only about the nafs studied in the field of physics but also in the fields of metaphysics, ethics, politics, ontology and epistemology. In this article, in which the philosopher's thoughts about the nafs are examined, document analysis application is used within the scope of qualitative research methods, and the works of the philosopher in which he deals with the idea of nafs are taken as a basis. The most important of the findings obtained in the study is that among the types of nafs, the superiority of the human nafs through the mind stands out. According to the philosopher, the type of nafs that is immortal is the human nafs. Although human beings survive thanks to plant and animal selves, which are subspecies of human nafs, these types of nafs are mortal. According to the philosopher, the human nafs is not connected to anything. In this sense, since it does not depend on the object, its survival does not depend on the object. Because commitment comes with parts. If there was a connection between the two, then after the body died, the nafs attached to it would also have to die. The fact that the nafs is attached to the object means that it will be affected by the absence of the object. But the human nafs has no such part as the material body, and since it is not connected to the body, the death of the body does not affect it, and the death of the body cannot cause its death.

Giriş

İslam felsefesinde iki ana akım olan Meşşâî ve İşrâkî ekollere müntesip filozoflar, diğer felsefî konularda olduğu gibi nefis konusunda da kendilerinden önceki filozoflardan etkilenmekle birlikte özgün düşünceler üretmişlerdir. Bu filozoflardan birisi de Efdalüddîn Kâşânî'dir (ö. 1268-69 [?]). Filozof, eserlerinde tasavvufî konuların yanı sıra felsefî sistemlerin temelini oluşturan fizik, metafizik, ontoloji, epistemoloji, mantık, ahlak ve siyaset gibi alanlarda özgün düşünceler ortaya koymuştur. Düşüncelerinde Meşşâî ve İşrâkî düşüncelerden etkilendiği görülen Kâşânî'nin, iki ekol arasında başarılı bir sentez kurduğu söylenebilir. Filozofun eserleri, *Muşannefât-ı Efdalüddîn Muḥammed Meraķî-i Kâşânî* ismiyle tek bir kitapta toplanıp yayımlanmıştır. Kâşânî, birden fazla kitap/risalesinde nefis konusuna değinmiştir. Fakat nefis kavramının tamamen felsefî anlamda ele alındığı söylenemez. Eserlerinde tasavvufî literatürde mevcut olan marifetü'n-nefis, nefsin arındırılması, nefis terbiyesi gibi konuların da olduğu görülmektedir. Bu bağlamda filozofun nefis görüşü felsefî açıdan incelenecektir. Çalışmada filozofun eserleri *Mişannefât-ı Efdalüddîn Muḥammed Meraķî-i Kâşânî* ismiyle tek bir kitapta toplandığı ve çalışmada da bu eserden faydalandığı için yalnızca *Muşannefât-ı Efdalüddîn Muḥammed Meraķî-i Kâşânî* isimli eser kaynak olarak kullanılacaktır. Çalışma, bazı konularda küçük karşılaştırmalar yapılmakla birlikte filozofun düşünceleri ile sınırlandırılmıştır.

1. Efdalüddîn Kâşânî

Efdalüddîn Muhammed b. Hasen b. Muhammed Meraķî-i Kâşânî'nin, doğum tarihi kesin olmamakla beraber 1186 veya 1196 yıllarında İran'ın Kâşân şehrinin yakınında bulunan Meraķ'ta dünyaya geldiği rivayet edilmiştir.¹ Eserlerinde hayatı hakkında ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Öğrencileri veya çevresi tarafından da detaylı bilgi aktarılmamıştır.² "Baba Efdal" lakabıyla tanınan Kâşânî'nin,³ bu lakabı, genelde mutasavvıflara verildiği için onun filozof olmasının yanı sıra sufi olduğu da değerlendirilmektedir.⁴ Kâşânî'nin, Nasîrüddîn-i Tûsî ile (ö. 1274) görüştüğüne dair rivayetler varsa da elde kesin bir bilgi bulunmamaktadır.⁵ Filozofun, İsmailî⁶ veya İmamîye

¹ H. Ahmet Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/453-455.

² Murteza Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 45-46 (1380), 96-107.

³ Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455.

⁴ William C. Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî* (New York: Oxford University Press, 2001), 3. ; Said Nefisî, *Rubaiyatı Baba Efdal Kâşânî* (Tahran: Çaphaney-î Ferdin ve Birader, 1311), 4. ; Süleyman Uludağ, "Baba", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 4/365-366. ; Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107.

⁵ Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 4. ; Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455. ; Ahmed Nikuhemmed, "Efdalüddîn Kâşânî", *Neşriye-i Vahid* 236 (1357), 53-56. ; Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107. ; Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm Felsefesi Geleneğinde Farsça Felsefî Çalışmaların Önemi", çev. Mehmet Vural, *Journal of Islamic Research* 23/2 (2012), 73-78.

⁶ İhsan Kudretü'l-İlahî - Mehdi Ferhenakî, "Tenazuri Âlem-i Sağır ve Âlem-i Kebir Ez Nigâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî", *Neşriye-i Endişeyi Dinî* 40 (1390), 29-50. ; William Chittick, "Şımağnâme-i Baba

mezhebine bağlı olduğu⁷ rivayetlerin yanı sıra Sünnî olduğu da iddia edilmektedir.⁸ Kâşânî'nin, dönemin valisi Cemaluddin Ayaz (ö. ?) tarafından hapsedildiği de ulaşılabilen bilgiler arasındadır.⁹

Kâşânî'nin, Filozof ve mutasavvıf kimliğinin yanında şair de olduğu bilinmektedir.¹⁰ Düşüncelerinde Platon'dan (M.Ö 427-347), Aristoteles'ten (M.Ö. 384-322), İbn Sînâ'dan (ö. 1037) ve Sühreverdî el-Maktul'dan (ö. 1191) etkilenen Kâşânî,¹¹ Meşşâi ve İsrâkî görüşleri felsefesinde kullanmıştır.¹² Ayrıca Yeni Platoncu düşüncelerden ve Hermetizmden de etkilenmiştir.¹³ Düşüncelerinde tıp, astronomi, fizik, metafizik, ontoloji, epistemoloji, mûsiki, matematik, ahlak ve siyaset ile ilgili konuları ele alan Kâşânî,¹⁴ felsefesinde genel olarak nefsin arındırılması ve erdemli yaşamayı tavsiye etmiştir.¹⁵

Kâşânî'nin, elli civarında irili ufaklı risalelerden oluşan eserleri mevcuttur. Eserleri Mucteba Minoyî ve Yahyâ Mehdevî tarafından *Muşannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Meraķî-i Kâşânî* adlı tek bir kitapta toplanmış ve Farsça yayımlanmıştır.¹⁶ Eserleri ve içerikleri kısaca şunlardır.

Medâricü'l-Kemâl: Önce Arapça olarak kaleme alınan bu risale, Kâşânî'nin öğrencilerinin ve arkadaşlarının ısrarıyla kendisi tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Filozof bu eserde, nefsin derecelerini ve ahlak konularını ele almıştır.¹⁷

Efdaluddin Kâşânî", çev. Murteza Karayî, *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 36 (1379), 57-62.

⁷ Kerem Ali Kadmiyarî, "Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlakî Der Rubaiyatı Efdalüddîn Muhammed Kâşânî", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 10 (1392), 24-55. ; Chittick, "Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", 57-62.

⁸ Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge In The Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 4. ; Seyid Hadi Musevî, "Ehemmiyeti Câvidânâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru'l-Arifin Sadru'l-Müteellihin Şirazi", *Neşriye-i Peşuheşhayi Felsefi Kelamî* 41 (1388), 149-166.

⁹ Pirtu Beyzayî, "Hapsiye-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)", *Neşriye-i Yeğma* 43 (1330), 414-417. ; Nikuhemmed, "Efdalüddîn Kâşânî", 53-56. ; Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107. ; Chittick, "Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", 57-62.

¹⁰ Kadmiyarî, "Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlakî Der Rubaiyatı Efdalüddîn Muhammed Kâşânî", 24-55.

¹¹ Meryem Esedyan - İlyas Nurayî, "Berresi Arae Efdalüddîn Kâşânî Derbare-i 'Nur ve Zulmet' ve Mukayese-i An Ba Didgahî Meğânî Şeyhi İsrâk Sühreverdî ve Aynu'l-Kudat Hemedânî", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 22 (1398), 3-32.

¹² Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al- Dîn Kâshhânî*, 11. ; Musevî, "Ehemmiyeti Câvidânâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru'l-Arifin Sadru'l-Müteellihin Şirazi", 149-166.

¹³ Hüseyin Çandekabadî, "Hodşinasi Be Menzilei Makulehayı Hermonetikî Der Endişehayi Baba Efdal Kâşânî", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 14 (1394), 3-21.

¹⁴ Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al- Dîn Kâshhânî*, 10.

¹⁵ Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 5. ; Seyid Mustafa Şehrayinî, "Caygahi Hodşinasî Der Felsefe-i Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)", *Neşriye-i Guredname-i Sadrâ* 67 (1391), 87-98. ; Mehdi Ali Pur, "Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefi Efdalüddîn Kâşânî", *Neşriye-i Encümeni Mearifi İslamî* 1 (1383), 43-73.

¹⁶ Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455. ; Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 7.

¹⁷ Hüseyin Abbarikî - Seyid Arman, "Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî", *Neşriye-i Mirası Şihab* 78 (1393), 227-240. ; Tahire Kemalzâde vd., "Berresiyi Tatbiki Nefs ve Medaric Heftgane-i Kemal An Ez Didgahi

Râh-i Encâm-nâme: Bu eserde ontoloji ve epistemoloji ile ilgili konular incelenmiştir. Nefs, bilginin mahiyeti, bilginin faydaları, varlık ve ölümsüzlük gibi konular ele alınmıştır.¹⁸

Sâz ü Pîrâye-i Şâhân-ı Pür-mâye: Filozof bu risalede siyaset düşüncesini kaleme almıştır.¹⁹ Devlet yöneticisinin görevleri ve yöneticide bulunması gereken güzel ahlak gibi konular, siyaset ahlaki çerçevesinde incelenmiştir.²⁰

Risâle-i Tüffâha: “Aristo’ya isnat edilen Liber de Pomo adlı apokrif eserin Arapçasından Farsçaya tercümesidir.”²¹ Aristoteles’in ölmeden hemen önce öğrencileriyle olan diyaloglardan oluşmaktadır.²²

Arznâme: Kâşânî, felsefesini detaylı olarak ele aldığı bu eserde cisim, mekân, hareket, zaman, illet, varlığın yaratılışı,²³ “cisimlerde hareketin başlangıcı (mebde)” gibi konuları incelemiştir.²⁴ Ayrıca bu eser, “akıl, gerçek, misal, küllî ve cüz’î, ruhanî ve cismanî âlemler, bilgi türleri, cevher ve araz”²⁵ gibi konuların yanı sıra bilgi ve bilgin olmak gibi epistemoloji konularını da içerir.²⁶

Câvidân-nâme: Ayet ve hadisleri delil getiren filozof bu eserde, marifetu’n-nefs konusunu incelemiştir. “Molla Sadrâ, *İksiru’l-Arifin* adlı eserinde *Câvidân-nâme*’deki düşüncelerden etkilenmiştir.”²⁷ Filozof bu eserde, ilimlerin kısımlarını tanıma,²⁸ mevcut âlemi tanıma ve bilgi çeşitleri ile ilgili konularını inceler.²⁹ “Ahiretin üstünlüğü, âfak ve enfüs,”³⁰ dinler ve mezhepler arasındaki ihtilaflar, zaman, mekân, insanın âlemdeki kökeni ve yeri, âlem-i kebîr, âlem-i sagîr³¹ nefsin beden ile ilişkisi gibi konular bu eserde incelenen konular arasındadır.³²

Efdalüddîn Kâşânî ve Şihabeddin Sühreverdî”, *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 20 (1397), 27-44.

¹⁸ Abbarikî - Arman, “Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî”, 227-240. ; Chittick, “Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî”, 57-62.

¹⁹ Meryem Esedyan, “Mutalaa Tatbiki Endişehayi Siyasî Baba Efdal Kâşânî ve Şeyh Ebu’l-Hasen Amirî”, *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 7-8 (1388), 240-270. ; Ali Halikî, “Siyaseti Ahlakî Der Endişehayih Efdalüddîn Kâşânî”, *Neşriye-i Ulumi Siyasî-Danışgahi Bakre’l-Ulum* 65 (1393), 117-153.

²⁰ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107. ; Abbarikî - Arman, “Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî”, 227-240. ; Chittick, “Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî”, 57-62.

²¹ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

²² Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

²³ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

²⁴ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

²⁵ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

²⁶ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

²⁷ Musevî, “Ehemmiyeti Câvidân-nâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru’l-Arifin Sadru’l-Müteellihin Şirazi”, 149-166. ; Çandekabadi, “Hodşinasi Be Menzilei Makulehayi Hermonetikî Der Endişehayi Baba Efdal Kâşânî”, 3-21.

²⁸ Ali Rıza Kirmanî, “Hakikatü İlm ve Revabıtı Zihn ve Ayn Ba Te’kit Ber Musennefâti Efdalüddîn Kâşânî ve Risaleti Ma’rifetü’n-Nefs Muhammed Hasan ilahî”, *Neşriye-i Zihn* 75 (1397), 155-172.

²⁹ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

³⁰ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

³¹ Kudretü’l-ilahî - Ferhenakî, “Tenazuri Âlem-i Sağır ve Âlem-i Kebir Ez Nigâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî”,

Yenbû'û'l-Hayât: Kâşânî, nefis hakkındaki konuları ele alan bu eseri Arapçadan tercüme etmiştir.³³ “Hermes, Platon veya Aristoteles’e atfedilen bu eser, Mu’âtebetü’n-nefs veya Zecrû’n-nefs, Yenbû’u’l-Hikme, Muazaletun-Nefs isimleriyle de tanınmıştır.”³⁴

Risâle-i Nefs-i Aristotâlîs: İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya tercüme edildiği rivayet edilen bu eser Kâşânî'nin *Musenmefat*'ı içerisinde yer almaktadır. Bu eserin, Yunanca veya Süryanice *De Anima*'nın şerhlerinden birinin tercümesi olma ihtimali mevcuttur.

Muhtaşarî der Hâl-i Nefs: İbn Sînâ'ya atfedilen bu risale Arapçadan tercüme edilmiştir. Eserde nefsin sıfatı, tecerrüdü, basit olması, bekası ve güçleri incelenmiştir.

Risâle der İlm'un-Nuḫ: Diğer bir adı da el-Minhâcû'l-Mübîn olan bu eser mantık konularını içerir.³⁵ “Mantiğa dair bu eserin Aristo veya İbn Sînâ'ya ait olduğu ileri sürülmüşse de Arapça aslında İbn Sînâ'nın “kıyâsü'l-hulûf” tarifinin kabul edilmeyişi eserin Baba Efdal'e ait olduğunu göstermektedir.”

Mebâdî-i Mevcûdât-ı Nefsânî: Soyut varlıklar hakkındadır.³⁶

Yemenî ez Buḫlân-ı Nefs der Penâh-ı Hured: Kâşânî bu eserde nefis terbiyesini ve ilim öğrenmenin önemini ele almıştır.

Takrirat ve Fusulu'l Maktea: Filozof bu risalede, metafizik, akıl, mûsiki, ahlak, mead ve münacat konularını ele almıştır.

Mekatip ve Cevabı Es'ile: Filozofa sorulan metafizik, ahlak ve din ile ilgili soruların cevaplarının tasnif edildiği bir eserdir.³⁷

İş'ar: Kâşânî'nin rubaîlerinden meydana gelir.³⁸ Filozof rubaîlerinde felsefî, ahlakî ve tasavvufî konuları ele almıştır.³⁹ Zikredilen bu eserlerden başka filozofun İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakẓân* adlı eserinin tercümesi ve şerhi de mevcuttur.⁴⁰

2. Kâşânî'nin Nefs Tasavvuru

Arapça bir kelime olan nefis; sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” şeklinde

29-50.

³² Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107. ; Kudretü'l-İlahî - Ferhenakî, “Tenazuri Âlem-i Sağır ve Âlem-i Kebir Ez Nigâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî”, 29-50.

³³ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

³⁴ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455. ; Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

³⁵ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

³⁶ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

³⁷ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

³⁸ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

³⁹ Kadmiyarî, “Endişehayi Hakimî, İrfânî ve Ahlakî Der Rubaiyatı Efdalüddîn Muhammed Kâşânî”, 24-55.

⁴⁰ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

tanımlanmıştır.⁴¹ Ayrıca “bir şeyin tamamı, hakikati, zâtı, künhü ve cevheri”⁴² olarak da tasavvur edilen kavram, ruh kavramı ile birlikte, hayatın ilkesi, madde ötesi töz anlamlarında da kullanılmıştır.⁴³ Ruh, akıl, beden ve kalp gibi manalarda da kullanılan nefis, iradeli hareket etmeye sebep olan latif bir cevher, hislerin ve hayatın ilkesi olarak da tasavvur edilmiştir.⁴⁴ Nefsi Sühreverdî'nin İshrâkî terminolojisi⁴⁵ ile tanımlayan Kâşânî'ye göre nefis, ilahî nurdur. İnsanın hakikati olan bu ilahî nur cevherdir, kendini ve şeyleri aydınlatır, kendinin ve şeylerin özelliklerini bilir.⁴⁶ Filozofa göre varlığın kaynağı ve insanın benliği olan nefis; hayatın özünü, aslını ve hakikatini ifade eder. İnsan; cismanî varlığıyla, zahirî ve batınî yetenekleriyle değil, nefis cevheri ile insanlık özelliğini kazanır.⁴⁷ İnsanlığın önemli özelliği ise aklını kullanarak bilgiye ulaşmasıdır. Filozofa göre, kendisinde beslenme, büyüme, üreme, idrak ve buna bağlı olarak bilme potansiyeli mevcut olan her şeyde nefis mevcuttur.⁴⁸ Kendisinde nefis olmayan her şey de cisimdir.⁴⁹

Nefsin soyut olduğunu savunan Kâşânî'ye göre, cisimlerde azlık, çokluk, yön ve miktar mevcuttur. Fakat nefis bu sınırlılıklarla bağlı olmadığından, miktarı ve bir sınırı yoktur, soyuttur, sonsuzdur ve cisimden ayrı bir cevherdir. Bu özelliklerden dolayı, nefsin benzeri yoktur ve benzersizlikten dolayı hissedilebilir ve hayal edilebilir olmadığı için hislerle, vehimle ve hayalle idrak edilemez. His, vehim ve hayal nefsin eseri ve onun kuvveleridir ve nefsin mahiyeti onun kuvveleri ile bilinemez.⁵⁰ Filozof, nefsin sadece akıl ile bilinebileceğini savunmaktadır.⁵¹ Ancak belirtmek gerekir ki filozofun, nefsin sadece akıl ile bilinebileceği konusunda İshrâkî ekolden ayrı düşündüğü görülmekle birlikte Sühreverdî'de de nefsin bilinmesi konusunda, sezginin önemli bir yeri olmasına rağmen aklın müdahalesinin de gerekli olduğu düşüncesi mevcuttur.⁵²

Nefs düşüncesini sistematik olarak ele alan ve bu konudaki görüşlerinin İslam filozoflarını etkilediğini bildiğimiz Aristoteles, nefis (ruh) düşüncesinde canlılar için bitkisel, hayvanî ve insanî nefis sınıflandırmasını yapmıştır. Filozofa göre insan, farklı

⁴¹ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529.

⁴² Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İfâv Yayınları, 2012), 19.

⁴³ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), “Ruh”, 409.

⁴⁴ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Elis Yayınları, 2003), “Nefs”, 290.

⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık Yayınları, 2012), 124, 125, 175, 198, 200. ; Selami Erdoğan, “Kaynağı Ve İslam Düşüncesine Katkısı Bakımından Nur Teorisine Ve İshrâkî Felsefe”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1289-1310.

⁴⁶ Efdalüddin Merakî Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî* (Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 1366), 20, 585-587. ; Kemalzâde vd., “Berresiyi Tatbiki Nefs ve Medaric Heftgane-i Kemal An Ez Didgahi Efdalüddîn Kâşânî ve Şihabeddin Sühreverdî”, 27-44. ; Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 101.

⁴⁷ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 9.

⁴⁸ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 65-66.

⁴⁹ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 305.

⁵⁰ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 188.

⁵¹ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 188.

⁵² Sühreverdî, “Kitabu't-Telvihât el-Levhîyetü ve'l Arşîyye”, *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)*, ed. Muhsen Akil (Beirut/Lübnan: Daru'r-Revafid, 2017), 100.

özellikleri olan bu üç nefis türünü de kendisinde bulundurmaktadır.⁵³ İslam felsefesinde, genel anlamda Aristoteles ve burhanî görüşü benimseyen filozofların düşüncelerinin bir yansıması olan Meşşâî ekolde de Doğu düşüncelerinin takipçisi olduğu iddia edilen İşrâkî ekolde de nefisler bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olarak üç kısımda incelenmektedir. Bu düşüncelerin Kâşânî'yi de etkilediği, onun da nefsi üç kısımda ele aldığı görülmektedir.

Bitkisel Nefs: Bitkisel nefis, nefis sıralamasında en alt derecededir. Canlı olmasına rağmen fiilleri kısıtlıdır yalnızca beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Bu güçlerde; tutma, çekme (cazibe), hazime (eritme), mümeyyize (ayrıt etme), dafia (uzaklaştırma), gaziye (beslenme), üreme ve çoğalma mevcuttur. Bitkisel nefis bu kuvveler vasıtasıyla hayatını devam ettirir ve bir üst nefis olan hayvanî nefse hizmet eder.⁵⁴

Hayvanî Nefs: Bitkisel nefsin bir üst mertebesi olan ve sahip olduğu kuvvelerle insanî nefse hizmet eden hayvanî nefste; arzu ve istek, idrak ve hareket yetileri mevcuttur. Bu nefis türünü bitkisel nefsten ayıran en önemli özelliği idrak etmesi ve arzunun sebep olduğu harekete sahip olmasıdır. Ayrıca shevanî ve gazabî kuvveler hayvanî nefsin özellikleri arasındadır. Hayvanî nefis kapsamında olan idrak kuvveleri dış ve iç idrak güçleri olarak ikiye ayrılır. Filozofa göre, dış idrak güçleri; görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır. İbn Sînâ ve Sühreverdî'de beş adet olarak tasavvur edilen iç idrak güçlerinin sayısının⁵⁵ Kâşânî'de hayal, hafıza ve vehim olarak üçe indirildiği görülmektedir. Hayal; hayvanî nefsin dış idrak kuvveleri ile elde ettiği bilgiler kaybolda bile kendisinde devam ettiği kuvvedir. Hafıza; bilgilerin saklandığı ve sonradan hatırlama yoluyla bilgileri geri getiren kuvvedir. Vehim; gerçek olmayan bilgilerin gerçekmiş gibi tasavvur edildiği kuvvedir. Mevcudatı olduklarının aksine tasavvur edebilir.⁵⁶

İnsanî Nefs: Filozof insanî nefsi asıl, hakikat ve zat olarak tasavvur eder. Asıl, varlığın kaynağıdır. Hakikat bir şeyin varlığını değerli kılandır. Zat; Bir şeyin doğrudan kendisi, özüdür. Bu bağlamda insanî nefis, insanın aslı, hakikati ve zatıdır.⁵⁷ Kâşânî'ye göre, bir şeyde var olan özellik o şeyin hakikatidir. Hakikat ise o şeyin varlığıdır. Şüphesiz varlık ve hakikat da cevherdir. Cevher ise özel bir alandır, asıldır, değerlidir ve varlığın işaretidir. Bu anlamda nefsin varlığı ve hakikati kemal derecede insana sirayet etmiş ve nefis-i natıka adını alarak insanda tezahür edip, insanın insan olarak adlandırılmasını sağlamıştır. Nefs-i natıkanın kendisinde var olan özellikler ise insanın hakikatidir. İnsanda mevcut olan en seçkin ve yüksek hakikat zahirde görünen ceset değil özü olan nefis-i natıkadır. Zira insan cisim olan cesedi ile değil, nefsi olduğu için insandır. Filozofun bu noktada bir parantez açarak bir açıklama yapma zorunda hissettiği görülmektedir. Filozofa göre, genel anlamda nefsin insanı insan yapmadığını, zira bitkilerde ve hayvanlarda da bitkisel ve hayvanî nefsin mevcut olduğunu ama onların insan sayılmadıklarını ifade etmektedir. Kâşânî, bu

⁵³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2011), 78.

⁵⁴ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 12-14.

⁵⁵ Veysi Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak* (Kitabe Yayınları, 2023), 116-118, 208-224.

⁵⁶ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 15-16.

⁵⁷ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 9.

konuda özellikle nefis-i natıkanın insanı insan yaptığını bunun da akıl vasıtasıyla olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸

Kâşânî, Meşşâî düşüncede var olduğunu bildiğimiz amelî aklın ve nazarî aklın işlevlerini nefse uyarlamıştır. Filozofa göre cevher olan insanî nefis, bilkuvve ve bilfiil olarak ikiye ayrılır. İnsanlar bilkuvve nefis ile tikelleri bilir. Bu nefis türü insanın varlığını temsil eder ve bilginin ilk merhalesidir. İnsan bilfiil nefis ile de tümelleri bilir. Bu nefis türü kendisini ve şeyleri aydınlattığı için insan, kendini ve şeyleri bilendir.⁵⁹ İnsanın aslı ve hakikati bilfiil nefste ortaya çıkar. Filozofa göre, bilfiil nefsin mertebesi akıldır.⁶⁰ Ancak filozofun nefis düşüncesini kısmen İsrâkî metotla ele almasına rağmen bilfiil nefis ile bilfiil akılı aynı şey olarak telakki etmesi bu konuda Meşşâî çizgiye yakın durduğunu göstermektedir. Zira etkilendiği Sühreverdî'de nefis ile akıl birbirinden bağımsız olmamasına rağmen akıl, nefis ile özdeş değil, nefsin bir kuvvesi olarak tasavvur edilmiştir.⁶¹

Kâşânî, bu nefis türlerinden başka, dinî literatürde isimleri Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail olan dört büyük meleğin de nefislerinin olduğundan bahsetmektedir. Ancak eserlerine bakıldığında bu teorisi hakkında herhangi bir detaya değinmediği görülmektedir. Bu melekler kendilerinde olan nefis ile Tanrı'dan insanlara haber getirme, doğa olayları ile ilgilenme, sûra üfürme ve can alma görevlerini yerine getirirler.⁶² Filozof bu düşüncesinin yanı sıra nefis düşüncesinde toprağın da nefis sahibi olduğunu ve toprağın nefsinin adının tabiat olduğunu iddia eder.⁶³

2. 1. Nefs Türlerine Bağlı Olarak İnsanın Nakıslığı/Kemali

Kâşânî'nin, nefis eksenli düşüncesini tasavvufî terminolojiyi kullanarak zenginleştirdiği görülmektedir. İnsanın yaptığı eylemlerin onun kişilik olarak eksik veya kâmil olacağını belirlediğini, davranışlarının nefis türlerine bağlı olarak insanı şekillendireceği filozofun temel görüşleri arasında olduğu söylenebilir. Bu konu hakkındaki görüşlerini tasavvufî bir üslupla dile getiren filozof, nefis-i natıkayı merkeze koymuştur. Onun bu görüşleri konumuzu da ilgilendirdiği için kısaca çalışmada yer almasının faydalı olacağı düşünülmektedir. Filozofa göre, insanda bulunan ve hayvanî nefis kapsamında değerlendirilen gazap ve şehvet kuvveleri insanı tefrit veya ifrata sürükler. Nefis-i natıka ise sahip olduğu kemal ile insanı Tanrı'ya yakınlaştırır. Bu mertebeye ulaşamayan insan ise sahip olduğu bitkisel ve hayvanî nefsin isteklerini yerine

⁵⁸ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 68-69.

⁵⁹ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 20-21, 78.

⁶⁰ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 21.

⁶¹ Sühreverdî, "Elvâhu'l-İmâdiyye", *Mecmuai Musennefatu'l Şeyh-i İsrâk (içinde)*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi, 1372), 3/134. ; Sühreverdî, "Bostanu'l Kulûb", *Mecmuai Musennefatu'l Şeyh-i İsrâk (içinde)* (Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi, 1996), 3/366. ; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2003), 162.

⁶² Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 291-292.

⁶³ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 295.

getirdiği ve bu nefis mertebelerinden arınmadığı için nakıstır. Bu tür insanlar nefis-i natıkanın gerektirdiği şekilde erdemli olmaya çalışmadıklarından alt nefis türlerinin özelliklerini kendilerinde bulundurlar ve dolayısıyla kemal derecesine ulaşamazlar.⁶⁴

Kâşânî, insanın nakıs veya kâmil derecelerinin üç kısımda incelendiğini ifade eder. Birinci ve ikinci derecede nakıs insanı ele alırken üçüncü kısımda nefis-i natika sahibi kâmil insanı inceler. **Birinci derece;** insanda hoş görülme ve tasvip edilmeyen eksikliklerin olduğu derecedir. Filozof, bu eksikliklere sahip birisinin ya bitkisel ya hayvanî ya da şeytanî mertebede olduğunu savunur. Filozof bu düşüncelerinde, bitkisel, hayvanî ve şeytanî mertebeleri sıralarken belki de nefis çok yüksek bir konumda gördüğü için bitkisel nefis veya hayvanî nefis mertebeleri diye sıralama yapmamıştır. Belki de şeytanî mertebeye diye bir mertebeye eklediği için işe nefis karıştırmak istememiştir. Fakat şeytanî davranışların olduğu bir nefis türünün de satır aralarında çok da zorlama bir yorumu gerek kalmadan görüldüğü söylenebilir. Filozofa göre, bitkisel mertebedeki insan en alt derecededir. Nazarî ve amelî akıldan yoksundur. Temyiz gücüne sahip değildir, yemek ve içmek peşindedir. Hayvanî nefis mertebesindeki insan için şehvî kuvve ön plandadır. İnsan bu mertebede düşünme yetisine sahipken bu yetiyi kullanmaz. Sadece dış görünüş olarak insana benzediği için hayvandan ayırt edilir. Fakat eylemlerinde hayvan gibi davranır. Şeytanî mertebedeki insan ise aklını kullanmakla birlikte iyi eylemlerde bulunmaz, aklını kötü işlerde kullanır. Hayvanî mertebedeki birisine göre eylemleri daha güçlüdür, mal düşkünü ve tamahkârdır. Kibirli, kindar ve günahkâr bir karaktere sahiptir. Filozofa göre bu mertebedeki insanlar şeytanın emri altında oldukları için şeytanın sıfatını da taşırlar. **İkinci derece;** iyi ve kâmil davranışları eksik insana nispeten daha fazla olan insanların bulunduğu derecedir. Bu derecedeki insan kemale doğru meyleder, mutluluğa ulaşmaya yakındır. Bu insanda nefis-i natika, hayvanî nefse göre daha baskındır. Nefis-i natika ile ulaşılan kemal derecesinin gerektirdiği davranışların altındaki eylemlerde bulunur, nazarî akla sahip değildir fakat eylemleri amelî akıl kapsamındadır.⁶⁵ **Üçüncü derece;** bu derece seçkin ve havas diye tabir edilen insanların derecesidir. Nefis-i natıkanın kendilerinde etkin olduğu, bu nefsin gereğinin yerine getirildiği bir derecedir. Bu derecedeki insanlar önceki iki dereceden üstündür. Nefis-i natika vasıtasıyla eylemleri cismanî şeylerle sınırlı değildir. Şerefli ve değerli işler peşindedirler, güzel ahlakları sayesinde kibirten, düşmanlıktan ve kindarlıktan uzak dururlar. Bu mertebeye ulaşmış insan, kendisindeki nazarî akıl vasıtasıyla kevn ve fesat âleminin mahiyetini bilir. Küçük su damlalarının büyük bir denizle, zayıf ışığın güneşin kapsayıcı ışığıyla birleşmesi gibi bu seviyedeki insanın sahip olduğu nefis-i natikasını İlahî nur ile birleştirir.⁶⁶

Görüldüğü gibi filozofun nefis-i natıkanın üstünlüğüne vurgu yaparak ele aldığı insanın nakıslığı veya kemalinin, insanın nefis türlerine bağlı olarak yaptığı fiillerle ilişkili olduğu

⁶⁴ Kemalzâde vd., “Berresiyi Tatbiki Nefs ve Medaric Heftgane-i Kemal An Ez Didgahi Efdalüddîn Kâşânî ve Şihabeddin Sühverdi”, 27-44.

⁶⁵ Kâşânî, *Musannefat-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 35.

⁶⁶ Kâşânî, *Musannefat-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 36-37.

görülmektedir. Kâşânî'nin tasavvufî ve ahlakî bir düzlemde ele aldığı, erdemsiz davranışlar sergileyen insanların bulunduğu bitkisel ve hayvanî nefis seviyesi yerilmektedir. Bu seviyeden kurtulmanın yolunun ise nefis-i natika mertebesinde bulunan aklın doğru ve yerinde kullanılması ile mümkün olabilmektedir.

1. 3. Nefsin Akıl ve Beden ile İlişkisi

Aristoteles'te mevcut olan aklın, nefsin bir cüz'ü olduğu teorisinin⁶⁷ Kâşânî'de de olduğu görülmektedir. Filozofa göre mevcut âlemde beden, nefis ile birlikte varlığını devam ettirmekle birlikte ikisi farklı şeylerdir. Akıl ise insanda nefis-i natika ile hayat bulmaktadır. Fakat akıl, nefsin kendisi değil bir cüzüdür. Ancak akıl nefsin bir cüz'ü olmakla birlikte kendisinin cüzleri ve miktarı yoktur ve basittir.⁶⁸ Kâşânî'nin nefis ve akıl ilişkisi düşüncesinde; aklı, nefsten de bedenden de farklı bir cevher olarak tasavvur ettiği görülmektedir. Filozofa göre, eğer aklın beden ile aynı şey olduğu düşünülürse beden tüm azalarının akıllı olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkar. Şayet akıl nefis ile aynı şey olsaydı kendisinde nefis olan her canlının akıllı olması gerekirdi. Filozofa göre iki görüş de batıldır. Akıl, nefis ve bedenden farklı ancak ikisinden de haberdar olan bir cevherdir.⁶⁹

Filozofun nefis ile akıl arasındaki ilişkiyi bilkuvve ve bilfiil teorisi ile açıkladığı görülmektedir. Nebatî nefsten itibaren, hayvanî nefsten insanî nefis mertebesine kadar bir arayış içinde olan nefsin bulgu ve edimleri bilkuvve haldedir. İnsanî nefis aşamasında ise akıl devreye girdiği için bilfiil hale dönüşür.⁷⁰ Nefis, nefis-i natika mertebesinde olduğu zaman bilfiil duruma gelmekte ve akıl sayesinde kemal derecesine çıkmakta hakikat bilgisine de bu derecede iken ulaşmaktadır.⁷¹

Nefsin akıl ile ilişkisinin yanı sıra bedenle de ilişkisi bulunmaktadır. Her ne kadar nefis soyut bir cevher, beden ise cisim olarak algılsa da genel nefis düşüncelerinde, nefsin fiillerini beden üzerinden icra ettiği görülmektedir. Kâşânî'nin nefis ve beden ilişkisi düşüncesinde; insandaki beslenme, üreme ve büyümeyi sağlayan bitkisel nefsin, idrak ve hareketi sağlayan hayvanî nefsin ve akletmesine sebep olan nefis-i natikanın beden üzerindeki tasarrufu farklıdır. Cisim olarak bedenin hayatta kalmasını sağlayan nefis-i natikanın dışındaki iki nefis türüdür. Filozof nefis ve beden ilişkisi düşüncesinde bitkisel ve hayvanî nefsin bedene göre pozisyonunu belirledikten sonra nefis-i natikanın üstün özelliklerine değinir.

Filozofun düşüncelerinde bitkisel ve hayvanî nefsin, nefis olması hasebiyle bedenden üstün olduğu öne çıkmakla birlikte bedenin de nefsin anlaşılması noktasında varlığının gerekli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda nefsin cevher olmasının yanı sıra beden de

⁶⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), III., 9, 432a15, 10, 433a10, 203-209.

⁶⁸ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 22.

⁶⁹ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 604-605.

⁷⁰ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 21-22, 69.

⁷¹ Ali Pur, "Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefi Efdalüddîn Kâşânî", 43-73.

cevher olarak tasavvur edilmiştir. Ancak filozof bu düşüncesinde, cevher olmalarına rağmen ikisinin (nefs ve beden) hakikatinin bir olmadığı şerhini koyar. Mevcut âlemde her ne kadar bitkisel ve hayvanî nefis cevher olsa da beden olmadan işlevlerini yerine getiremezler. Aynı şekilde beden de kendisindeki bu nefis türleri olmadan cisimden öteye geçemez. İki cevher birbirleriyle anlam kazanır. Nitekim nefis harekete sebep olur, beden de bu hareketi kabul eder ve fiilde bulunur.⁷² İnsan beden sayesinde nefsten haberdar olabilmektedir. Nefs de beden vasıtasıyla eyleme geçebilmektedir.⁷³ Aslında nefis de beden de cevher olarak birbirlerini temsil etmektedirler. Filozof ikisi arasındaki ayrılığın cevherlerinin sıfatlarında meydana geldiğini ifade etmekte ancak bu konuda ayrıntıya girmektedir. İki cevher mevcut âlemde birbirleriyle kaimdirler ve birlikte olduklarında ancak kâmil olabilirler. Cisim olan beden nefisle birlikte iken beden sayılmakta, nefis de beden ile birlikte iken nefis sayılmaktadır.⁷⁴ Filozofun bu düşüncelerinin benzerinin Aristoteles'te, İbn Sînâ'da ve Sühreverdî'de de olduğu görülmektedir. Aristoteles'e göre nefis, "beden olmadan ne etkide bulunabilir, ne de etkiye maruz kalır, örneğin öfkelenmek, cesaretlenmek, iştah duymak, genel olarak duyumsamak" gibi hisler beden sayesinde meydana gelir.⁷⁵ İbn Sînâ'ya göre nefis, fiillerini bir alet olarak kullandığı beden üzerinden gerçekleştirir.⁷⁶ Çünkü nefis, dünyada var olabilmek için bedene muhtaçtır, beden de var olabilmek için bir nefse ihtiyacı vardır.⁷⁷ Nefs ve beden birbirlerinden farklıdır. Ancak beraber ve aynı anda birbirleriyle ilişkileri mevcuttur. Dünyada birinin yokluğu diğerinin de yokluğuyla sonuçlanır.⁷⁸ Sühreverdî'ye göre ise nefis ve beden keyfiyeti birbirinden farklıdır. Ancak mevcut âlemde meydana gelen fiiller konusunda birbirlerine muhtaçtırlar.⁷⁹

Aristoteles, İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin bu konuda nefsi bir bütün olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Kâşânî'nin yukarıda zikrettiği nefis ve beden ilişkisi konusunda ele aldığı bitkisel ve hayvanî nefsin faaliyetleridir. O'na göre, nefis-i natıkanın fiilleri kendisinin altındaki iki nefis türünün fiillerine benzememektedir. Her ne kadar iki nefis türü beden hayatta kalmasını sağlıyor olsa bile fiilleri nefis-i natıkanın fiillerine ulaşamaz, nitekim burada artık akıl denilen cevher söz konusudur ve aklın fiilleri çok farklı ve üstündür. Zira nefis-i natika asla beden ile kaim değildir ve ona bağlı değildir. Mevcut âlemde bedene bağlı olarak yaşayan dünyadaki varlığını beden ile birlikte sürdüren bitkisel ve hayvanî

⁷² Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 305. ; Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Rağıp Atademir - Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 50.

⁷³ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 701-702.

⁷⁴ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 29. ; Ali Pur, "Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefi Efdalüddîn Kâşânî", 43-73.

⁷⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, I. 1, 403a3, 35.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 462.

⁷⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 156.

⁷⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 103.

⁷⁹ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri ve'l-Mutârahât", *Mecmuayı Musennefatu'l Şeyh-i İsrâk (içinde)*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi, 1996), 1/484.

nefstir. Bu iki nefsin kapsamındaki kuvveler beden ile birlikte kemale ulaşır. Nefs-i natika ile beden arasındaki irtibatı sağlamaya yardımcı olurlar. Nefs-i natika ise zaten kâmindir, bu anlamda bir bedene muhtaç değildir.⁸⁰

Kâşânî'ye göre, mümkün mevcudatın tümü ya cevherdir veyahut arazdır. Bu tezinde arazlar konusuna değinmeyen filozof, cevherleri basit ve mürekkebe olmak üzere ikiye ayırır. Basit olan cevherlerin (nefs-i natika) cüzleri yoktur herhangi bir yerle veya şeyle kaim değildir ve biz onun mahiyetinin az bir miktarını bilebiliriz. Mürekkebe cevherler ise kısımları olduğu için arazları kabul edebilir. Bu bağlamda arazları kabul eden cevher cisim (beden) dir. Fiillerini bir araz vasıtasıyla yerine getiren cevher ise nefs-i natikanın altındaki iki nefs türüdür.⁸¹ Filozofun bu düşüncelerinin arkasında Yeni Platonculuğun izleri görülmektedir. Zira Plotinos'da da benzer düşünceler mevcuttur. Plotinos'a göre nefis basittir, fakat bedenle ilişki içerisine girdiğinde öfke, istek, sevgi, nefret gibi hayvanî nefis kapsamındaki duygularda, yeme, içme, büyüme ve üreme gibi bitkisel nefis kapsamındaki faaliyetlerde iki nefis türü etkindir. Zikredilen nefis türleri bu eylemlerde organlara muhtaç olduğu için mürekkebe hale dönüşür.⁸² Fakat Kâşânî, nefis tasavvurunda nefis ile bedenin cevher olduğu iddiasını savunmakla birlikte ikisini eşitlememektedir. Zira beden aracılığıyla meydana gelen şeyler eserdir, meydana getiren müessir ise nefstir. Müessir, eserden daha kıymetlidir, eserin değeri müessirin değerinden kaynaklanır.⁸³ Filozofun bu düşüncelerinin benzerinin Sühreverdi'de de olduğunu belirtmek gerekiyor. Sühreverdi, dış idrak kuvvelerinden gözün görme işlevinden örnek vererek, görenin göz denilen et parçasının olmadığını asıl görenin nefis olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴

Kâşânî'nin genel anlamda nefse ilişkin görüşlerine bakıldığında, nefis türlerinin üçünün de insanda mevcut olduğunu düşünmekle beraber, verdiği örneklerde bitkilerin de hayvanların da nefis sahibi olduğu onları canlı kılanın sahip oldukları nefis olduğunu tasavvur ettiği görülmektedir. Bu anlamda Kâşânî konuyu, nefsin asıl müessir olduğunu bedeninin ise eser olduğunu ağaç örneğini vererek açıklamaya çalışır. Filozofa göre bir ağaç, en başta tohum şeklindedir. Sonra yaprak ve çiçek açar fidan olur, zamanla olgunlaşarak ağaca dönüşür ve meyve verir. Filozof bu konuda iki soru sorarak tezini temellendirir. Birinci soru; bu ağaç cisim olduğu için mi olgunlaşarak meyve verir? İkinci soru; yoksa ağaç cisimden farklı bir şeye dönüştüğü için mi meyve verir? Bu konuyu aydınlatmak için bu iki şıktan başka soru sorulamayacağını iddia eden Kâşânî'ye göre, ilk soru batıldır. Ağacın cisim olarak tohumdan ağaç olana kadar geçen süreçteki hareketi meyve vermeye yeterli değildir. Zira ağaç kesildiği zaman cisim mevcudiyetini devam ettirdiği halde önceki işlevlerini yerine getiremez. İkinci sorunun cevabında ise bu cisim, sahip olduğu nefis vasıtasıyla canlılık kazanır, cisim olmaktan çıkar, zira bitkisel nefis de nefsin türleri

⁸⁰ Kâşânî, *Musannefat-ı Efdalüddin Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 702.

⁸¹ Kâşânî, *Musannefat-ı Efdalüddin Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 215-216.

⁸² Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 88-89.

⁸³ Kâşânî, *Musannefat-ı Efdalüddin Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 66-67.

⁸⁴ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk*, 195.

içinde olduğu için cisim olan ağaca canlılık verir. Bu durumda filozof, ağacın tüm bu faaliyetlerinin bitkisel nefsten kaynaklandığını, ağacı tohum halinden meyve verme sürecine taşıyan gücün bitkisel nefis olduğunu savunur.⁸⁵ Filozofun verdiği bu örnek insanî nefse uyarlandığında da benzer durumun ortaya çıktığı görülmektedir. Bedenin faaliyetleri de nefis sayesinde meydana gelmektedir ve nefsin eseridir. Ölüm vaki olup nefis bedenden ayrıldıktan sonra cisimden bir şey eksilmemesine rağmen önceki işlevlerini yerine getirememektedir. Nitekim cismin (bedenin) faaliyetleri nefse bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁶

Kâşânî, nefsin bekası konusunda da nefis-i natıkayı ön plana çıkarmaktadır. Filozofa göre ölümsüz olan bitkisel ve hayvanî nefis değil, insana insan olma özeliği veren nefis-i natıkadır. Mevcut âlemde her şey birbirine bağlı olarak mevcudiyetini devam ettirir. Şeylerde olan özellikler, kendilerini veya başka bir şeyi değiştirebilir, birbirlerinin varlıklarını olumlu veya olumsuz anlamda etkileyebilirler. Ancak bu zikredilen etkiler nefis için geçerli değildir. Beden nefis-i natıktan etkilendiği halde bu nefis türü bedenden etkilenmemektedir. Zira etkilenme eksiklikten kaynaklanır. Nefis-i natıka ise hiçbir şekilde eksik değildir. Bu anlamda bedenin ölümüyle nefse bir zarar sirayet etmez.⁸⁷ Nefsin varlığı küllüdür. Küllîler ise sanrısız ve hayalî olarak bilinemezler, sadece nefis-i natıkanın sahip olduğu akıl ile bilinebilirler. Zira nefis-i natıka ve varlık mefhumu küllüdür. Bu bağlamda nefis-i natıkanın varlığı kendisiyle kaimdir. Kendisi ile kaim olan bir şey zarara uğramaz ve bozulmaz.⁸⁸

Kâşânî, nefis beden ilişkisi ve nefsin bekası konusunda isim vermeden bazı düşünürleri eleştirmektedir. Bu düşünürlerin nefis ile bedenin aynı şey olmamakla birlikte mevcut âlemde bedenin ölümü gerçekleşene kadar birlikte, birbirlerine bağlı olarak yaşadıklarını iddia ettiklerini ifade eder. Ancak kendisinin bu düşünceye katılmadığını, bedenle bağlı olarak dünyada mevcudiyetini devam ettirenin, bedene canlılık ve hareketi sağlayan bitkisel ve hayvanî nefis olduğunu, nefis-i natıkanın ise üstünlüğünden dolayı altındaki iki nefis türünden farklı ve bedene bağlı olmadığını savunmaktadır.⁸⁹

Filozofa göre nefis-i natıka hiçbir şeyle bağlı değildir. Bu anlamda cisme bağlı olmadığı için bekası da cisme bağlı değildir. Zira bağlılık cüzlerle meydana gelmektedir. İki arasında herhangi bir bağlılık söz konusu olsaydı cisim öldükten sonra nefsin ona bağlı olan cüzleri de ölmek zorunda kalırdı. Nefsin cisme bağlı olması demek, cismin yokluğundan etkileneceği anlamına gelir. Ancak filozofa göre bu düşünce muhaldir. Çünkü hem nefis-i natıkanın maddî cüzleri yoktur hem de bedene bağlı olmadığı için bedenin ölümü onu etkilemez, bedenin ölümü onun da ölümüne sebep olamaz.⁹⁰

⁸⁵ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 66-67.

⁸⁶ Ali Pur, "Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefi Efdalüddîn Kâşânî", 43-73.

⁸⁷ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 646.

⁸⁸ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 615-616.

⁸⁹ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 702.

⁹⁰ Kâşânî, *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 642.

Kâşânî'nin nefis düşüncesinde nefis-i natıkanın diğer nefis türlerine nazaran üstünlüğünün bu nefsin sahip olduğu akıl sebebiyle olduğu ön plana çıkmaktadır.

2. 4. İdrak

Arapça kökenli “d-r-k” kökünden türemiş bir fiil olan idrak, “ermek, erişmek, anlamak, temeline inmek, derinliğine kavramak, akıl erdirmek” anlamlarında kullanılmıştır.⁹¹ Ayrıca “bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama faaliyeti” olarak da tanımlanan idrak, “farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini de ifade eden” bir kavramdır.⁹²

Kâşânî, klasik nefis düşüncelerinde olduğu gibi idrak konusunu nefis türlerine bağlı olarak incelemiştir. O'na göre, idrak dört kısma ayrılmaktadır. İlk üç kısım hayvanî nefste gerçekleşir. Dördüncü kısım idrak ise nefis-i natıka vasıtasıyla meydana gelir. Şeyler ilk üç kısımda cüz'i olarak idrak edilebilirken dördüncü kısımda küllî olarak idrak edilir. Birinci kısım hissî idraktır: Bu kısımda şeyler dış idrak güçleriyle idrak edilir. Bu idrak türünde idrak edilenler sabit değil değişkenlik gösterir ve bu kısımda idrak edilenler şeylerin dış görünüşleridir. Örneğin renkler görme duyusu ile görülebilir fakat rengin mahiyeti bu duyu ile bilinemez. İşitme duyusu ile sesler duyulabilir ama havanın sesleri ileten hareketleri bu duyu ile idrak edilemez. Kokan şeyin kokusu idrak edilebilir fakat kokunun havadaki cüzleri idrak edilemez. Tadına bakılan şeyler sadece kısa sürede dilde/ağızda bıraktıkları tat ile idrak edilebilirler. Sıcak ve soğuk hissedilebilir, ancak sıcaklığın ve soğukluğun tutunduğu mahal ve yayılmasının mahiyeti idrak edilemez. İkinci kısım hayalî idraktır. Bu idrak türünde de şeyler cüz'î olarak idrak edilir. Dış idrak güçleriyle idrak edilenler ortadan kalksa bile hayalde devam eder. Ancak dış idrak kuvvelerindeki netlik hayalî idrakte mevcut değildir. Üçüncü kısım vehmî idraktır. Bu tür idrakte gerçek olmayan şeyler geçmiş gibi idrak edilmektedir.⁹³ Vehmî idrakte meydana gelen idrak, hissî ve hayalî idrakin dışında gerçekleşir ve bu iki idrak türü vehmî idraki derk edemez. Dördüncü kısım idrak türü ise aklî idraktır. Hakiki idrak bu kısımda meydana gelir. İnsan akıl vasıtasıyla hissî ve gayri hissî şeylerin mahiyetini ve eşyanın hakikatini küllî olarak idrak eder. Hissî idrak ile ulaşılan bilgilerin halleri ve arazları aklî idrak ile derk edilir. Örneğin hissî olarak idrak edilen renklerde bir şeyin rengi ve rengini verdiği şey değil, bizzat rengin ne olduğu idrak edilir.⁹⁴ Kâşânî'nin, idrak konusunda da aklı ön plana çıkardığı görülmektedir. Akıl vasıtasıyla meydana gelen idrakte şeylerin hakikati bilinirken, dış ve iç idrak güçleriyle meydana gelen idrakte sadece cüz'i ve kesin olmayan bilgilere ulaşılabilir.

⁹¹ Vefa Taşdelen, “Zihin Durumları: Hafıza ve İdrâk”, *Türk Dili Dergisi* 767 (2015), 115-120.

⁹² Hayati Hökelekli, “İdrâk”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/477-478.

⁹³ Vehmî idrak hakkında detaylı bilgi için bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 194.

⁹⁴ Kâşânî, *Musannefat-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*, 199-202.

Sonuç

13. Yüzyılda yaşamış bir İslam filozofu olan Efdalüddîn Kâşânî, İbn Rüşd'den sonra İslâm düşünce dünyasındaki felsefi hareketlerin bitmediği aksine özgün düşüncelerle devam ettiğinin açık örneklerinden birisidir. Düşüncelerinde Platon, Aristoteles, İbn Sinâ ve Sühreverdî'nin düşüncelerinden etkilenen filozof, felsefi düşüncenin merkezinde olan fizik, metafizik, mantık, ahlâk ve siyaset felsefesi alanlarında eserler yazmıştır. Felsefesinde, eklektik bir yol izlediği görülen filozof, sahip olduğu felsefi yetkinlikle Meşşâî ve İsrâkî düşüncelerden etkilenmiş, bu düşünceleri sentezleyerek özgün fikirler ortaya koymuştur. Bu düşünce sistemleri, filozofun düşüncelerini etkilemekle birlikte, onun İslam felsefesinde etkin olan Meşşâîliğin veya İsrâkîliğin ya da mistik/tasavvufî yolun sıkı bir takipçisi olduğunu söylemek zordur. Zira görüldüğü gibi nefis görüşünde iki ekolden ve tasavvufî literatürden faydalanmıştır. Örneğin nefsin nur olduğu gibi İsrâkî metoda yakın düşüncelere sahip olmasına rağmen bu ekolün öncelediği sezgiden daha çok, akla önem vermiştir. Nefsin hayal, vehim ve hislerle bilinmeyeceği sadece akıl ile bilinebileceği düşüncesi gibi bazı görüşlerinde Meşşâî düşünceye yaklaşmıştır. Örneğin filozofun kısımlara ayırdığı idrak düşüncesinin dördüncü kısmında ele aldığı akîl idrak konusunda İsrâkî düşünceye ayrıldığı, Meşşâî düşünceye yaklaştığı görülmektedir. Nitekim filozofun bu konudaki düşüncesinde nefis-i natıkaya verdiği önemin, İsrâkî düşüncede idrak için gerekli olan sezgi düşüncesini öncelediği görülmektedir. Kâşânî'nin, nefis düşüncesinde kendinden önceki filozofların kullandığı terminolojiyi kullanmakla birlikte özgün düşüncelere de sahip olduğu görülmektedir. Bilfiil ve bilkuvve aklı, bilfiil nefis ve bilkuvve nefis olarak da tasavvur etmesi bu özgünlüğüne örnek gösterilebilir. Ayrıca nefis türlerini ele alırken ayrıntıya girmediği İslam dinine göre dört büyük melek olan Cebrael, Mikail, İsrâfil ve Azrail'in nefslerinin de olduğunu iddia etmesi, toprağın da nefis sahibi olduğunu ve toprağın nefsinin adının tabiat olduğunu savunması özgün düşünceleri arasında sayılabilir.

Kaynakça | References

- Abbarikî, Hüseyin - Arman, Seyid. “Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî”. *Neşriye-i Mirasî Şihab* 78 (1393), 227-240.
- Abdulaziz, Veysi. *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak*. Kitabe Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Ali Pur, Mehdi. “Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefî Efdalüddîn Kâşânî”. *Neşriye-i Encümeni Mearifi İslamî* 1 (1383), 43-73.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Beyzayî, Pirtu. “Hapsiyeye-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)”. *Neşriye-i Yeğma* 43 (1330), 414-417.
- Chittick, William. “Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî”. çev. Murteza Karayî. *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 36 (1379), 57-62.
- Chittick, William C. *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge In The Teachings Of Afdal Al- Dîn Kâshhânî*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İfav Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Erdoğan, Selami. “Kaynağı Ve İslam Düşüncesine Katkısı Bakımından Nur Teorisi Ve İşrakî Felsefe”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1289-1310.
- Esedyan, Meryem. “Mutalaa Tatbiki Endişehayi Siyasî Baba Efdal Kâşânî ve Şeyh Ebu’l-Hasen Amirî”. *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 7-8 (1388), 240-270.
- Esedyan, Meryem - Nurayî, İlyas. “Berresi Arae Efdalüddîn Kâşânî Derbare-i ‘Nur ve Zulmet’ ve Mukayese-i An Ba Didgahî Meğanî Şeyhi İşrakî Sühreverdî ve Aynu’l-Kudat Hemedânî”. *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 22 (1398), 3-32.
- Fârâbî. *Fususul’ Hikme*. Tahran: Encümeni Asâr Mefâhîr-i Fihrengî, 1381.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 21. Basım, 2011.
- Gutas, Dimitri. “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”. çev. M. Cüneyt Kaya. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 159-174.
- Ğandekabadî, Hüseyin. “Hodşinasi Be Menzilei Makulehayi Hermonetikî Der Endişehayi Baba Efdal Kâşânî”. *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 14 (1394), 3-21.
- Halkî, Ali. “Siyaseti Ahlakî Der Endişehayihayi Efdalüddîn Kâşânî”. *Neşriye-i Ulumi Siyasî-Danışgahi Bakre’l-Ulum* 65 (1393), 117-153.
- Hökekleli, Hayati. “İdrâk”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 21/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- İbn Sînâ. *et-Ta’likât*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Kadmiyarî, Kerem Ali. “Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlakî Der Rubaiyatı Efdalüddîn Muhammed Kâşânî”. *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 10 (1392), 24-55.
- Karayî, Murteza. “Baba Efdal Kâşânî”. *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 45-46 (1380), 96-107.
- Kâşânî, *Efdalüddin Merakî. Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 2. Basım, 1366.
- Kemalzâde, Tahire vd. “Berresiyi Tatbiki Nefs ve Medaric Heftgane-i Kemal An Ez Didgahi Efdalüddîn Kâşânî ve Şihabeddin Sühreverdî”. *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 20 (1397), 27-44.
- Kindî. *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kirmanî, Ali Rıza. “Hakikatı İlm ve Revabıtı Zihn ve Ayn Ba Te’kit Ber Musennefâti Efdalüddîn Kâşânî ve Risaleti Ma’rifetü’n-Nefs Muhammed Hasan İlahî”. *Neşriye-i Zihn* 75 (1397), 155-172.
- Kudretü’l-İlahî, İhsan - Ferhenakî, Mehdi. “Tenazuri Âlem-i Sağır ve Âlem-i Kebir Ez Nigâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî”. *Neşriye-i Endişeyi Dinî* 40 (1390), 29-50.
- Musevî, Seyid Hadi. “Ehemmiyeti Câvidânnâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru’l-Arifin Sadru’l-Müteellihin Şirâzî”. *Neşriye-i Peşuheşhayi Felsefi Kelamî* 41 (1388), 149-166.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “İslâm Felsefesi Geleneğinde Farsça Felsefi Çalışmaların Önemi”. çev. Mehmet Vural. *Journal of Islamic Research* 23/2 (2012), 73-78.
- Nefisî, Said. *Rubaiyatı Baba Efdal Kâşânî*. Tahran: Çaphaney-î Ferdin ve Birader, 1311.
- Nikuhemmed, Ahmed. “Efdalüddîn Kâşânî”. *Neşriye-i Vahid* 236 (1357), 53-56.
- Onay, Hamdi. *İhvân-ı Sâfâ’da Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Platon. *Phaidon*. çev. Hamdi Rağıp Atademir - Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Plotinos. *Enneadlar*. çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Sevgi, H. Ahmet. “Efdalüddîn Kâşânî”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sühreverdî. “*Bostanü’l Kulûb*”. *Mecmuayi Musennefatu’l Şeyh-i İsrâk* (içinde). Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat’ı Frengi, 2. Basım, 1996.
- Sühreverdî. “*Elvâhu’l-İmâdiyye*”. *Mecmuayi Musennefatu’l Şeyh-i İsrâk* (içinde). ed. Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat’ı Frengi, 1372.
- Sühreverdî. *Hikmetü’l-İsrâk*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Sühreverdî. “*Kitâbu’l-Meşâri ve’l-Mutârahât*”. *Mecmuayi Musennefatu’l Şeyh-i İsrâk* (içinde). ed. Henry Corbin vd. Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat’ı Frengi, 2. Basım, 1996.
- Sühreverdî. “*Kitabu’t-Telvihat el-Levhiyetü ve’l Arşiyte*”. *Mevsuatu Musannefatu’s-Sühreverdî* (içinde). ed. Muhsen Akîl. Beyrut/Lübnan: Daru’r-Revafid, 1. Basım, 2017.
- Şehrayinî, Seyid Mustafa. “Caygahi Hodşinasî Der Felsefe-i Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)”.

Neşriye-i Ğredname-i Sadrâ 67 (1391), 87-98.

Taşdelen, Vefa. "Zihin Durumları: Hafıza ve İdrâk". *Türk Dili Dergisi* 767 (2015), 115-120.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım, 2004.

Uludağ, Süleyman. "Baba". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Elis Yayınları, 1. Basım, 2003.



Muhafazakâr Fenomenlerin Fıkıh Algısı

Fetullah YILMAZ | orcid.org/0000-0002-2348-9537 | ftllhyilmaz@ankara.edu.tr

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Öz

Bu makalede son zamanlarda bazı kesimler üzerinde etkili olan muhafazakâr sosyal medya fenomenlerinin fıkıh algısının belli meseleler üzerinden tespit ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Söz konusu meseleler ilgili kitle üzerine yapılan bazı sosyolojik çalışmalarda ortaya konulan hususlarla sınırlandırılmaktadır. Bunlar din, dinin kaynakları, dinî otorite, ibadetler, tesettür, makyaj, eş cinsellik ile dini unsurların pazarlanması gibi fenomenlerin ilgi alanlarına giren yahut onların durumuyla alakalı belli başlı hususlardan oluşmaktadır. Çalışmanın temel aldığı ve verilerini temin ettiği alan bazı sosyolojik araştırmalar olup bu verilerin değerlendirildiği ilim ise fıkıhtır. Dolayısıyla bu makale, iki farklı disiplinin buluştuğu, fakat sosyolojik verilerin araç, fıkıhın amaç olarak öne çıktığı bir araştırma denemesi sayılabilir. Bununla beraber sosyal medyada meşhur ve takipçi sayıları yüksek olan muhafazakâr fenomenlerin sahip oldukları düşüncelerin hangi zemine yaslandığı, nasıl bir tarihi geçmişe sahip olduğuna da genel olarak işaret edilmektedir. Tanınmış kişilerin dine ve fikhî meselelere dair algıları genellikle sathi bir mahiyet taşıdığından çoğunlukla, içerisine düştükleri çelişkilere değinilmekte ve iddiaları ana hatlarıyla değerlendirilmektedir. Sosyal medyada çokça takipçisi olan ve tamamına yakını kadınlardan oluşan muhafazakârların din, şer'î deliller, ibadetler, tesettür, eş cinsellik ve dinî değerlerin sanal mekânda ticari amaçlarla kullanılması konularındaki söz ve amellerine yönelik yapılan bu çalışma, kendini müslüman gören bir kesimin konumunu gösteren önemli sonuçlar ortaya koymuştur. Araştırmada kaynak taraması ve metin analizi yöntemleri uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Sosyoloji, Sanal Mekân, Fenomen, Fıkıh Algısı.

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Fetullah. "Muhafazakâr Fenomenlerin Fıkıh Algısı". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları*

Dergisi 10/2 (Temmuz 2024), 556-590. DOI: 10.69576/ihya.1456706

Geliş Tarihi	26.03.2024
Kabul Tarihi	03.05.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Perception of Fiqh by Conservative Phenomena

Fetullah YILMAZ | orcid.org/0000-0002-2348-9537 | ftllhyilmaz@ankara.edu.tr

Assoc. Prof., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Abstract

In this article, the perception of fiqh of conservative social media phenomena, which have recently been influential on some segments, is discussed through certain issues. These issues are limited to those identified in some sociological studies on the relevant audience. These issues consist of religion, sources of religion, religious authority, worship, hijab, make-up, homosexuality and marketing of religious elements. The study is based on some sociological researches and the discipline in which these data are evaluated is fiqh. Therefore, this article can be considered as a research attempt in which two different disciplines meet, but sociological data is the tool and fiqh is the goal. In addition, the grounds on which the thoughts of conservative phenomena, who are famous on social media and have a high number of followers, are based and what kind of historical background they have are also generally pointed out. Since the perceptions of well-known people about religion and fiqh issues are generally shallow, the contradictions they fall into are mentioned and their claims are evaluated in outline. This study on the words and deeds of conservatives, who have a large number of followers on social media and almost all of whom are women, on the subjects of religion, sharia proofs, worship, hijab, homosexuality and the use of religious values for commercial purposes in virtual space, has revealed important results that show the position of a segment that considers itself Muslim. In the research, the methods of literature review and textual analysis were used.

Keywords

Fiqh, Sociology, Virtual Space, Phenomenon, Perception of Fiqh.

Citation

Yılmaz, Fetullah. "Perception of Fiqh by Conservative Phenomena". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 556-590. DOI: 10.69576/ihya.1456706

Date of Submission 26.03.2024

Date of Acceptance 03.05.2024

Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

In this article, the perception of fiqh of conservative social media phenomena, which have recently been influential on some segments, is discussed through certain issues. These issues are limited to those identified in some sociological studies on the relevant audience. These issues consist of religion, sources of religion, religious authority, worship, hijab, make-up, homosexuality and marketing of religious elements. The study is based on some sociological researches and the discipline in which these data are evaluated is fiqh. Therefore, this article can be considered as a research attempt in which two different disciplines meet, but sociological data is the tool and fiqh is the goal. In addition, the grounds on which the thoughts of conservative phenomena, who are famous on social media and have a high number of followers, are based and what kind of historical background they have are also generally pointed out. Since the perceptions of well-known people about religion and fiqh issues are generally shallow, the contradictions they fall into are mentioned and their claims are evaluated in outline. The phenomena's understanding of worship is also a continuation of their view of religion. According to most, there is no difference between prayer and yoga or other spiritual practices. The important thing is that the person develops, is motivated, and is engaged in something that contributes "spiritually" to him/her. This approach reminds us of the "wisdom" and "purpose" focused approach in some theological circles in recent times. According to those who defend the understanding of "Progressive Islam", Sharia consists of purposes. The forms and the actions that lead to these purposes are not important and may change. Interestingly, they accept the current fact as one of the sources of judgment and argue that the judgment changes as the facts change. Hijab is legitimized to cover up and hide attractive aspects from strangers; It has taken its place in the world of phenomena as a means of appearing and showing itself in external and virtual space. Although they talk about some limits such as wearing a bonnet, the obligation of hijab, which is almost reduced to "covering the head", does not seem to be indispensable for some. All female influencers interviewed said that they wear make-up and that it is indispensable for girls, as a natural requirement of their understanding of religion and hijab. Well-known conservative people on social media, who have a postmodern and liberal-secular approach to almost every issue, have found homosexuality, which is clearly prohibited in the texts and about which there are serious threats, very natural and legitimate. It can be said that the most important thing that distinguishes influencers from other social media users is that they carry out commercial activities through religious elements and images. It is seen that these women, who earn large amounts of money by testing and advertising the products of many companies they work with, use many religious elements, especially the hijab, in opposition to the purpose of their presentation. Thus, conservative women create a world and socialize in the virtual space according to the conditions of the global capitalist market, and reshape it in the form of a hybrid structure by "improving" the "cultural, religious, political and gender-related"

conceptions, acceptances and values of the environment they come from in the virtual space. According to fiqh, every action of the taxpayer has a ruling in religion. Therefore, religion encompasses every aspect of life and determines the direction. However, it is seen that religion is not the primary determinant of all kinds of choices and actions in virtual space. Since Islamic elements are no longer essential for taxpayers to comply with, they do not dominate the content of people's posts. However, when responding to criticisms directed at them in the virtual space, the relevant individuals resort to using religious evidence and presenting it to prove the legitimacy of their actions. While creating content, influencers include Islamic elements and pay attention to the fashion and trends of the day. As a result, the vision of the phenomena regarding religion and Sharia issues, who have achieved fame in the virtual space and present their works and themselves through Islamic elements and images, is the continuation of magical concepts such as enlightenment, innovation, progress, and opening the door of absolute jurisprudence that have influenced the Islamic world for the last one to one and a half centuries. It is in the nature of. Women, who are claimed to be everywhere in the century of happiness, are now also present in virtual space, based on the acceptance that they have been excluded from society (public space) throughout history and should now take their real place in modern life.

Giriş

Son zamanlarda, iletişim vasıtaları arasına internetin dâhil oluşuyla farklı bir evreye girildiği sıkça vurgulanmakta, bunun sebep ve neticeleri üzerine araştırmalar yapılmaktadır. Yeni iletişim araçlarından ciddi seviyede etkilenen bir meseleler yığını karşısında bulunduğumuz açıktır. Bu makaledeki mevzular bunların fıkıh alanına girenlerden bir bölümünü oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, internet ve özellikle sosyal medyayla birlikte hemen her türlü konuya yaklaşım tarzının neredeyse tamamen değiştiği ve yeni olduğu tezine biraz mesafeli durularak bunların önemli bir kısmının “eski”den tevarüs edildiği varsayımıyla hareket edilecektir. Nitekim “birçok medya kuramcısı da yeninin eskiyi nasıl değiştirdiği ile değil, eskinin yeniyi nasıl şekillendirdiği ile ilgilenmiştir.”¹

Sanal âlem birçok bakımlardan yeniliklere sebep olmuşsa da bunlar gerçek hayattaki süreçlerden tamamen farklı görünmemektedir. Zira çevrim içi olarak sanal mekâna dâhil olmak çoğunlukla dünyadaki diğer somut varlık ve davranış biçimlerinin bir uzantısı olarak tezahür etmektedir. Günümüz internet kullanımında, insanların normal hayat tecrübelerinin ve geçmişte elde ettiği birikimin büyük rolü bulunmaktadır.² Bu durum dinî ve fikhî meseleler için de benzer görünmektedir. Son bir-iki asırdır dillendirilen iddia ve söylemlerin, fenomenlerin algısında belirgin bir rol oynadığı açıkça müşahade edilmektedir. Bununla birlikte internet kullanımının önemli bir kitleyi farklı derecelerde dönüştürdüğü, meselelere bakışını etkilediğini de eklemek uygun olacaktır.

Dine ve fikhî meselelere yaklaşımda toplumunun yeknesaklığının özellikle son on yıllarda ciddi boyutlarda parçalandığı söylenebilir. Araştırma konusu olarak, muhafazakâr fakat farklı bir din anlayışına (seküler, bireyci) sahip kesimin son halkasının yani sosyal medya fenomenlerinin seçilmiş olma sebebi, onların diğer kesimlerden tamamen farklı bir din ve fıkıh algısına sahip olmalarından değil, haklarında yapılan bazı çalışmaların mevcudiyeti ile onların söz, davranış ve dolaylı olarak verdikleri mesajlar vasıtasıyla daha fazla insanı etkiliyor olmalarındandır. Araştırmaya konu olan kesime ait din anlayışı bir yandan modernizmin İslam dünyasına girişine uzanırken, diğer ucunda ise modernizmin devamı niteliğinde ve akışkan, sabiteleri ve sınırları net olmayan, tüm farklılıkları aynı pota içinde karıştırıp eritebilen seküler bir alan olan sanal mekân bulunmaktadır.³ Sanal mekân; “içinde çok sayıda kişinin yan yana dizilimler oluşturacak şekilde, çoğunlukla birbirleri hakkında derinlemesine bir bilgiye sahip olmadan, birbirleriyle yüz yüze ilişki kurmadan ama yine de birbirlerini etkileyerek ve birbirine bir ağ içinde bağlantılı kalarak,

¹ Hakan Aydın – Metin Eken, “Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanımı”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Kitapları, 2014), 380.

² Harun Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân - Dindarların Sosyal Medyada Var Olma Sorunu* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 300; Christine Hine, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday* (New York: Bloomsbury Publishing, 2015), 41.

³ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 121.

birbirlerinin yaşam biçimlerinin kaçınılmaz bağlarını birçok yönden çeşitlendirerek insanların var olduğu⁴ bir alandır.

“Aydınlanma” düşüncesinin bir neticesi sayılan modernleşmeyle beraber dini müesseselerde olduğu gibi fertlerin inanç ve amellerinde de bazı değişiklikler olmuştur. Fertlerin, modernleşmenin etkisiyle önceki toplum yapılarındakinin aksine olarak dine yönelik usullerini bizzat kendilerinin tayin etmekte oldukları savunulmaktadır.⁵ Farklı anlatımla, sekülerlik günümüz insanını derinden etkilemiş bir durum/kavram olarak bütün gerçekliğin insan karşısında nesneye indirgenmesi olup insan karşısında Tanrı dâhil, her şeyi bir nesneye indirgemekte ve her şeyi insan bilinci karşısında konumlandırmaktadır. Modernlik öncesinde hemen “her şeyi kutsal/din belirlerken, her şeye dinler konum biçerken ve her şeyin ölçüsü dinken, seküler anlayışla birlikte dinin/kutsalın kendisi konumlandırılan bir şeye dönüşmüştür. Bundan dolayı seküler bir alan olarak sanal mekânın dinin mahrem sınırlılıkları ile ilgili kaygısı ya da bu sınırlılıkların oluşabileceği sabiteleri/katılıkları yoktur.”⁶ Aynı şekilde sanal mekâna taşınan İslami unsurlar, buranın kendi mantığına göre şekillenmektedir. Bir yanda tüketim odaklı kapitalizmin her tür insan ilişkilerini maddileştiren tabiatı, diğer yanda çoğunlukla politik tepkisel bir duruşun da bulunduğu İslami göstergeler vardır ve bunlar aynı mekânda buluşmakta ve âdeti ikisinden de “telfik” yoluyla ilginç bir karışım meydan getirilmektedir. Ancak bu melez görünümde galip konumda küresel kapitalist unsurlar varken, İslami unsur ve göstergeler buna hizmet ettiği oranda yer alabilmektedir.⁷

Özellikle fenomenlerin dinî-fikhî kaide ve meselelere yaklaşımını değerlendirirken sanal mekânın seküler yapısının ciddi seviyede müessir olduğu ileride de müşahade edilecektir. Sanal mekâna dâhil olan kişiler dinî kaideler ve örf-âdet gibi içtimai kısıtlamalardan azade bir şekilde kendi mekânlarını diledikleri şekilde yönetme imkânına sahip olmaktadır. Dolayısıyla İslami değer ve unsurlar sanal mekânın bir parçası olarak kullanılır hâle gelmekte ve şer’an vazedildiği amacın dışına çıkarılmakta, çoğu zaman da maksadının hilafına kullanılmaktadır.

Diğer yandan bu yeni mekânın akışkan tabiatında “ne yapacağını bilmeme hali”nin muhafazakârları bir şaşkınlık durumuna soktuğu da görülmektedir. Bazen göklere çıkarılan kimi zaman da toplumun bozulmasının yegâne sebebi olarak görülen internet, muhafazakârların hayat tarzını ve bunun içerisinde ticari faaliyetlerini önemli ölçüde etkilemektedir. Özellikle içinden geldikleri çevre tarafından sıklıkla evi terk etmekle tenkit edilen muhafazakâr kadınlar, sanal mekânın imkanları ile evi terk etmeden tüketim odaklı ticari faaliyetler yapabilmeye ve ciddi bir gelir elde etmeye başlamışlardır. Onlar gerçek mekânın risklerinden uzak bir biçimde sosyal medyada kurdukları ağlar sayesinde estetik zevklerini geliştirme ve modayı takip etme imkânı bulmuşlar ve bunları icra ettikleri bir

⁴ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 204.

⁵ Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 257-258.

⁶ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 122.

⁷ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 175.

mekâna kolay ve hızlıca adapte olmuşlardır. Bu mekânın nimetlerinden olabildiğince çok faydalanan muhafazakâr kadınlar, içinde yer aldıkları akışkan mekânın icaplarını ifa ederken muhafazakâr çevrenin birçok değer ve kaidesinin sınırlarını da bulanıklaştırmaktadırlar. Korunması lüzumlu ve mahrem sayılan pekçok sınır, sanal mekân dâhilinde belirsiz bir hâle dönüşmektedir.⁸

Muhafazakârlar kadınların sanal mekândaki paylaşım ve faaliyetlerinde, bedenlerindeki göstergeler, muhtelif konulardaki açıklamaları, fotoğraf paylaşımı yahut yazılı bir metinle ifade ettikleri dinî tutum ve davranışlarında bireyselleşme ve yorumlarında da kısmi çeşitlilik, dikkat çekici seviyededir. Bu çeşitlilik, sadece onların din anlayışlarındaki farklılaşmalar olarak değil, aynı zamanda bizzat yeni dinî inanış ve amelleri ile manevi/spiritüel yaklaşımlarında da görülmektedir.⁹

Bu çalışmada fenomenlerin fikhî meselelere ilişkin tasavvurları tespit edilirken Harun Geçer'in *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân- Dindarların Sosyal Medyada Var Olma Sorunu* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021) adlı çalışmasından faydalanılacaktır. Özellikle ibadetlere dair konularda ise yine Harun Geçer ve Hacer Ayaz'ın "Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri: Formal Dindarlığın Değişimi Sorunu", *Toplumsal Değişme ve Din*, ed. Erkan Perşembe (Ankara: Nobel Yayınları, 2022) başlıklı araştırmalarındaki verilerden istifade edilecektir. Fenomenlere ait ifadeler bazen birebir aktarılacak, bazen de anlamı bozmayacak şekilde kısaltılarak verilecektir.

Sosyal medyada tanınmış muhafazakâr kişilerin dinî ve fikhî meselelere bakışlarının değerlendirilmesi yapılırken üç hususa dikkat edilmeye çalışılacaktır. Evvela; savunulan hususların aslında yeni olmadığı, bir yandan Avrupa'da zuhur eden aydınlanmacı-seküler yaklaşımın ve diğer yandan son bir buçuk-iki asırdır Batıcı ve modernistlerce savunulanların sathi bir kopyası görünümünde olduğuna işaret edilecektir. İkinci olarak fenomenlerin savunduklarının tutarlılık bakımından değerlendirilmesi yapılacaktır. Üçüncü olarak da bunların fikhen doğruluğu genel ve sathi bir bakışla ele alınacaktır. Zira ilgili kitlenin, araştırmaya dayalı ve derinlikli iddialar ortaya koymadıkları, daha doğrusu böyle bir amaçlarının bulunmadığı görülmektedir.

1. Din, Şer'î Deliller, İctihat

Fenomenlerin bu konudaki yaklaşımları farklı meselelere dair söylediklerinden yola çıkılarak ortaya konmaya çalışılacaktır. Zira onlar özellikle tesettür gibi meseleler hakkında konuşurken din, şer'î deliller ve içtihadı dair tasavvurları hakkında ipuçları vermişlerdir. Burada tesettür ve ibadetlere dair sözlerine bu bağlamda dolaylı ve zorunlu olarak yer verilecek, ayrıntıları ise ileride incelenecektir.

Ele alınacak meseleleri daha iyi konumlandırmak bakımından dinin tanımıyla başlamak faydalı olacaktır. İstilahi anlamıyla din; "Akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarları ile kendileri için bizzat

⁸ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 5.

⁹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 204.

hayırlara sevk eden bir vaz'-ı ilâhîdir." Allah tarafından indirilmiş (vaz'-ı ilâhî) olması, beşer tarafından din konulamayacağını gösterir.¹⁰ Fenomenlerin dine dair tam bir tanım yapmadıkları görülmektedir. Bir fenomen şöyle demektedir: "Din, insanın içinden gelen bir şey. Zaten din insan için ihtiyaç, inanma ihtiyacı; içinin derinliklerinde birine inanmak, güvenmek ister, bir güç onu görsün, bir güç ona yardım etsin, bir güç onu anlasın."¹¹ Bu sözler dinin tanımından ziyade inanma ihtiyacını açıklamakta olup ciddi sıkıntılar barındırdığı söylenemez.

Bir başkası ise her şeyi sorgulayarak din anlayışını geliştirdiğini ifade etmiştir. Dini, duyduğu gibi dogmatik değerler üzerinden kabul etmediğini, daha çok düşünerek, sorgulayarak, mantıklı bir açıklamasını arayarak bir anlayış oluşturduğunu belirtmiştir. Ailesinden yahut başka yerlerden edinilen dinle ilgili bilgilerin hepsinin sorgulanması gerektiğini, sorgulamadan inanmanın yanlış olduğunu söylemiştir. "Dogmatik"ten ne kastedildiği esasen belli olmakla beraber, böyle görülen geleneksel değerlerin, muhafazakâr kadınlarca etkili bir şekilde sorgulandığı müşahede edilmektedir.¹² Ancak mevcut değerlerin sorgulanmasında doğru kabul edilen kıstasların ne olduğu konusunda bir tasrih yoksa da bunların Batı kaynaklı bir anlayış olduğu söylenebilir. Ülkemizde dine bu şekilde yaklaşmanın kökenlerine bakıldığında bunun en az yüz yıl öncesine gittiği söylenebilir. Burada, Osmanlı son dönemi aydınları etkileyen materyalist-pozitivist felsefenin izleri bariz bir biçimde görülmektedir. Ziya Gökalp gibi aydınların dini; deneye konu oluşturmayan -fenomenin ifadesiyle sorgulanmayan"- her şeyi reddeden bir anlayışla İslam ilim geleneğinde "vaz'-ı ilahî"ye karşılık "müspet ilim" olarak tanımlamaya çalıştıkları görülmektedir.¹³

Diğer ilginç bir husus, sosyal medyada tanınmış muhafazakâr kişilerin ulema-fukaha gibi geleneksel otoriteler yerine bazen takipçilerinin ikazlarını dikkate alıyor olmalarıdır. Yaptığı paylaşımında bileğinin çok görüldüğü, bunun doğru olmadığı ve resmi kaldırmasının uygun olacağı takipçilerinden birisi tarafından fenomene bildirilince, kendisi durumu inceyerek paylaşımını silmiştir.¹⁴ Ancak takipçilerin her uyarısını dikkate almadıkları ilerde görülecektir.

Fenomenlerin din anlayışında ciddi biçimde "şekl"e yönelik eleştiriler yapıldığı görülmektedir. Bir bey, "Dinin bir eşarbin altında olabileceğini düşünmüyorum." diyerek dinin şekl yönünden daha ziyade ahlakî boyutuna ehemmiyet veren bir yaklaşım sergiler. Önceleri seküler kesimin ibadetler ve zâhire/amele yönelik diğer hükümlere karşı mesafeli duruşlarını meşrulaştırmak için kullandıkları ifadeler, muhafazakârlarca son zamanlarda sıkça dillendirilir hale gelmiştir. Bu bey, bir Müslüman eğer dininin şeklî boyutunu yerine getiriyor ama diğer şahıslarla ilişkilerinde ahlaka dikkat etmiyorsa amellerinin önemli

¹⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 1/90-91.

¹¹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 206.

¹² Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 210.

¹³ Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 100.

¹⁴ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 277-278.

olmadığını düşünmektedir.¹⁵ Dinin ibadetler dâhil şekil boyutuna dair yukarıda aktarılanların, dile getirildiği bağlama göre doğruluk değerleri olabilir. Eğer “şekil de önemli ve vazgeçilmezdir. Zira şekli de emreden, dinin vâzı olan Allah’tır. Fakat şekil ile beraber manevi yön ve ahlak ihmal edilmemelidir.” demek isteniyorsa, şer’i esaslar bakımından buna itiraz edilemez. Ancak şekillerin hiçbir öneminin olmadığı kastediliyorsa bu, yanlış olduğu gibi, aynı kişi kendisiyle de çelişmiş olacaktır. Zira şekil, amel ve zahirî yön olmadan kimin neyi temsil ettiği anlaşılamayacaktır. Aynı şahıs “Dindar insanlar da her istedikleri yerde rahatlıkla olabilir, olmalıdır da.” demiştir. Burada herhangi bir şer’î-fikhî kayıt koymadığı görülmektedir. Oysa kişinin bir yerde bulunma isteği eğer meşru bir maslahata dayanıyorsa, yani dinde bir emir, tavsiye (nedb) veya izin varsa meşru olur. Aksi halde cevazına hüküm verilemez. Dinden bazı hükümlerin iktibası ve farklı bir bağlama taşınması işini kimi sosyologlar “postmodern din” olarak kavramlaştırmıştır. Postmodern din büyük oranda kişinin elindedir. Bundan sonra artık dini anlayış ve hayat kuralsız hale getirilmekte, özgürlük vurgusuyla beraber gelenek tarafından tayin ve tespit edilen ibadet, muamelat ve hatta adabın ötesinde var olan bir din ortaya çıkmaktadır. Bu dinde dini ve seküler olan düşünce ve hayat unsurları birbirine karışmakta ve “dindar” kişiler böylece kendilerini, dinin hükümlerini dikkate almak zorunda hissetmemektedirler.¹⁶

Son dönemlerde genel halk kitlesi yanında özellikle fenomenlerin din anlayışında dikkat çeken bir husus daha vardır. Bu da spiritüel arayış ve yönelimlerin yaygınlik kazanmasıdır. Bu yönelimleri kimileri bazı ihtiyaçlara bağlamıştır. Bunlar “Modern çağ için güvenilir bir dine duyulan ihtiyaç; kadınlar için bütünüyle özgürleştirici ve faydalı olan dine duyulan ihtiyaç; dini bilimsel bilgiyle yeniden ilişkilendirme ihtiyacı ve yaklaşan ekolojik krize cevap verebilecek bir spiritüellik ihtiyacı.”¹⁷ Muhafazakâr bir sosyal medya kullanıcısı şunu demiştir:

“Ben İslam’ı bütün o kadim dinlerle birlikte, tecrübelerle, deneyimlerle birlikte bir toplam olarak görüyorum. Bize İslam’ı böyle mi anlatıyorlar? Ben o yüzden çok kızıyorum. Yani bu kitabı bu hale nasıl getirirsiniz?” Dikkat edilirse din (İslam) anlayışının sorgulanmasıyla başlayan süreç, onu diğer din ve kültürlerle eşit kabul etmekle neticelenmektedir. Yine müslüman bir toplumda yetişen kişiler, yaptıklarına İslam’dan

¹⁵ Bu cümle sosyolojik-psikolojik bakımdan muhafazakârların hissettiği geç kalmışlık duygusunun bir ifadesi sayılabilir. Zira “her yerde” olma çabası hiçbir şeyden geri kalmamak ve rakipleriyle yarışmak bakımından önemlidir. Muhafazakârlar son iki yüz yıllık tecrübeye göre geçmişte oyalanıp vakit kaybetmenin bedelini ağır bir şekilde ödediklerini düşünüyor olmaları ki özellikle teknolojiye yeni gelenler karşısında geç kalmanın bedelini bir kez daha ödemek istememektedirler. Yine aynı kişi istedikleri her yerde olan dindar muhafazakârların “İslam’ı bu şekilde iyi temsil edebileceklerini” savunur. Bu ise muhafazakârların bu sefer geç kalmadıklarını, teknolojik yeniliklere en az herkes gibi uyum sağlayabildiklerini ifade etmektedir. İslam’ı “temsil” vazifesi ise ekseriya bedeninde İslami göstergeler taşıyan, iyi giyimli, konuşması ve davranışları düzgün muhafazakâr kadın tarafından ifa edilmektedir. Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 313.

¹⁶ Harun Geçer – Hacer Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri: Formal Dindarlığın Değişimi Sorunu”, *Toplumsal Değişme ve Din*, ed. Erkan Perşembe (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 120.

¹⁷ Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 121.

meşru bir zemin aramakta “bu kitabı bu hale nasıl getirirsiniz?” diyerek sıkıntıyı dinin kendisinde değil de ulema, fukaha yahut dini anlatan diğer kesimlerde görmektedir. Başka pek çok akademisyen ve yazarda gördüğümüz bu anlayışa göre İslam, tarih boyunca tamamen yahut çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır.¹⁸ Sözlerine bakılırsa bu kişi de herkesi dini yanlış anlamakla itham etmekte, kendisini ise en doğru anlayan bir otorite konumunda gördüğünü düşündürecek biçimde konuşmaktadır. Bütün dinlerin esasen bir olduğu iddiası dinî çoğulculuk düşüncesine işaret etmektedir. Son zamanlarda bazı modernistler tarafından geniş anlamıyla savunulan dinî çoğulculukta, gayrimüslimlerin de ebedî saadete erebileceklerini Müslümanların kabul etmeleri istenmektedir.¹⁹

Bu durumda kişilerin içlerine dönmesi, yoga yapması, gökyüzüne bakması, kısaca “manevi yönünü ne doyuruyorsa” ona yönelmesi meşru birer ibadet biçimi olarak tezahür etmektedir. Manevi yönünü tatmin eden tüm ameller, yeni hayat tarzına katkıda bulunduğu ve hedeflerine motive ettiği müddetçe hayatını renklendiren, zenginleştiren birer vesile olarak hayatında yer bulabilir. Böyle spiritüel inanç ve uygulamalar femonenlerin veya çağdaş muhafazakârların İslam’la bağlarının hepten yok olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak onların, ibadetleri ferdi ve dünyevi sıkıntılarıyla baş etmelerine yardımcı birer araç seviyesine indirilmiş oldukları görülmektedir. Hâsılı; Hinduizm gibi dinlerden yahut farklı kaynaklardan alınan ibadet ve uygulamalar İslam’daki ibadetlerle aynı meşruyet seviyesinde kabul edilmekte, icma edilen sabitelere karşı çıkılmakta, hatta küresel düzeyde peydahlanan yeni spiritüel inanışlar tecrübe edilerek tavsiyeye şayan bulunmakta ve bunda da bir sakınca görülmemektedir.²⁰

İbadetler alanındaki bu “geniş” bakış açısının ilk dönem Cumhuriyet aydınlarında farklı bir tezahürünün varlığı görülmektedir. Hatta bu tür yaklaşımlar, şekil ve şartları dince belirlenmiş ibadetleri (ibâdât-ı mersûme) saçma gören Ömer Hayyam’a atıfla gündeme gelmiştir.²¹ Nitekim “İlerlemeci İslam” anlayışını savunanlara göre de din “maksadlar”dan ibarettir. Şekiller önemli olmayıp maksada ulaştıran her türlü vesile değerlidir. Bunlar olguyu (vâkıa) hüküm kaynaklarından biri olarak kabul etmeleri hasebiyle, vâkıanın değişmesiyle her türlü hükmün, hatta ibadetlerin bile değişebileceğini savunmuşlardır.²²

İleride belli meseleler özelinde de geleceği üzere İslami bir zeminden beslenen pek çok fenomen, hemen bütün dinleri eşitleme eğilimde olmakla hak din-bâtıl din, helâl-haram, meşru-gayri meşru gibi İslam’ın doğrudan esaslarına taalluk eden pek çok ayrımı yok ederek her türlü dinî anlayışa kapı aralamaktadır. Böylece İslam da kültürel bir kimlik

¹⁸ Abdülaziz Bayındır, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2010), 11, 312.

¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 233.

²⁰ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 207-208.

²¹ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, 222-233.

²² Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesâil-Makasid İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 221. Nas-olgu ilişkisine dair bk. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 303-358.

mesabesine indirgenmiş olmaktadır.²³ Netice itibarıyla; şer'î delillerle bağı zayıflatılan din anlayışı İslam'ı tafsilata ilişkin bağlayıcı hükümler içeren bir yol (şeriat) olma vasfından soyutlamaktadır. Adalet ve iyilik gibi genel maksadlar diğer felsefi düşünce ve ideolojilerde, eski ve yeni birçok filozof ve düşünürde de bulunmaktadır. Tafsilî deliller ve hükümler göz ardı edilerek İslam'ın da aynı gayeleri gerçekleştirme amacıyla olduğu söylemek, nihayetinde onu da diğer ideolojiler safına katıp yok etmekle neticelenecek bir girişimdir.²⁴ Bu anlayışın temelini çağdaşçı-modernist pek çok araştırmacıda görmek mümkündür. Nitekim Fazlur Rahman açıkça “*Hangi gruba ait olursa olsun, Allah'a, ahiret gününe inanan ve iyi işler yapan her insan kurtulur.*”²⁵ demiştir.

Sanal mekânın istilasıyla birlikte artık insanlar üst bir otorite olarak kabul ettikleri varlığın hükümlerini değil, bizatihi kendi akıl ve zekâlarından kaynaklanan bir sistemin telkinlerini hayatlarına tatbik başlanmış oldukları savunulmaktadır. Buna göre dinin otoritesinin sarsılması “sanal mekân destekli teknolojik unsurlar, özellikle yapay zekânın her geçen gün daha da etkili hâle gelmesiyle” ilgilidir. Oysaki bu sürecin modernleşme hatta “aydınlanma” ile başladığı söylenebilir. Yapay zekâ ile birlikte insanların ev, işyeri, hastane ve ibadet mekânları gibi farklı müesseselerden oluşan gerçek mekânların kısıtlamaları etrafında biçimlenen eski ilişki biçimleri çoğunlukla değişse de²⁶ bu değişim önceki süreçten bağımsız değildir.

Sosyal medyada tanınmış kişilerin esnek din anlayışlarına temel aldıkları bir husus da farklı mezheplerin ve fikhî ihtilafların bulunmasıdır. İslam ve onun amelî yönü, toplum içerisindeki işleyişi ile ilgili hükümlerden bahsederken dinî gelenek içinde teşekkül etmiş farklı mezhep ve ihtilaflara vurgu yapmakta, nasları ve delilleri yeniden ele alarak tefsir/içtihat etmekten bahsetmekte oldukları görülmektedir.²⁷ Mezheplerin mevcudiyeti ve bazı konularda ihtilafların varlığı, her türlü düşünce ve algıyı herhangi bir usule dayanmaksızın meşrulaştırıcı bir araç olarak görülmektedir. Esasen bu anlayış Osmanlı son dönemine kadar gitmektedir. Bu devrin sonuna doğru kanunlar hazırlanırken pek çok ilim ehli fikhî görüş ve fetvayı, belirli bir mezhep usulü çerçevesinde ortaya koymakla yetinmemiştir. Zira kanun yapımında olduğu gibi “çağdaş” beklentiler ve meydan okumalara karşı tek bir mezhebin yetmeyeceği düşünülmüştür. Bu sebeple yeni bir usul geliştirilmiştir: “el-Fikhü'l-mukâran usulü”. Buna göre, çağdaş fakih ve müfti, inceleme sürecini tamamladıktan sonra fetvasını mevcut görüşler havuzundan seçerek, tercih ve tahayyur yoluyla oluşturabilir. Tüm mezhepler ve içtihatlar meşru olup eşittir. Hatta ittihad-ı İslam hareketi sonrasında daha serbest ve çoğulcu bir yaklaşımla sadece Sünni mezhep veya müctehitler değil, tarih boyunca kısmen yahut tamamen gündeme alınmayan,

²³ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 93. Konu hakkında bir araştırma için bk. Kurtuluş Cengiz vd. *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022).

²⁴ Yılmaz, *Vesâil-Makasid İlişkisi*, 224-225.

²⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 243-244.

²⁶ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 31.

²⁷ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 91.

hatta bâtil görülen Zâhirî, İsnâaşerî, Ca'ferî (Şî'î), Zeydî ve İbâzîlerin söz ve görüşleri dahi Sünnî kitaplarda yer verilmeye ve dikkate alınmaya başlanmıştır. Bu bakışa göre fikhîçi, her meselede kendi delilleriyle çağa ve kendi durumuna en uygun olanını seçmelidir.²⁸ Bunun yanında, söz konusu zamanlarda hüküm vermek yahut tercihte bulunmak için en azından belli bir fikhî birikime ihtiyaç duyulup kaynaklara müracaat edilirken, zaman geçtikçe ve “ilim tabana yayıldıkça, ilmin kapısı –ihtisaslaşma, söz hakkı elde etme anlamında- herkese açıldıkça” artık çoğu kimsenin birer müçtehid, hatta sözlerine ve faaliyet tarzlarına bakılırsa birer “şâri” pozisyonuna terfi ettikleri söylenebilir. Nitekim bunu da sosyal medya henüz bu kadar değilken söyleyenler olmuştur: “Doğru anlayış, hükümlerin vazediliş esprisini kavrama ve Allah gibi yeni hükümler koymaktır. Bunu bir tek Hz. Ömer kavramıştı.”²⁹ Bu tür çabaların bazı cüzi meseleler haricinde, vakıyı meşrulaştırmaya hizmet ettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim ileride meseleler ele alınırken bu durum daha açık olarak görülecektir.

Din anlayışında göze çarpan bir husus da “dinin geleneksel yorumu” ile dinin yahut dinî metinlerin, nasların birbirinden ayrılmasıdır. Fenomenler dâhil bu ayrımı dayanak noktası olarak seçenler, kadınların aleyhine gördükleri hükümleri dine değil, dini yorumlayan ulema ve fukahaya izafe etmekte ve bu konularda “yeni” şeyler söylemek için geniş bir alan açmaktadırlar. Dolayısıyla “Müslüman kadınlar kendilerine gelecek eleştirileri, genellikle kutsal metinleri ve bu metinlerin ilk muhataplarını yeniden yorumlayarak ve lehlerine olacak söylemleri eklektik bir yaklaşımla ön plana çıkararak cevap verirler.”³⁰ Bu tür iddialar özellikle son bir asırdır sıkça dillendirilmektedir. Dolayısıyla burada da yeni bir şey yoktur. Toplumumuzda kadının çok geri bırakıldığı hatta ezildiği vurgulanmakta ve bunda esas suçlu İslam'ı temsil eden ulema ve bazılarınca da İslam'ın kendisi olarak takdim edilmektedir.³¹

Muhafazakâr fenomenlerde bir kısmının kimi meselelerden bahsederken fikhîçilerin tartıştığı mesele veya kaidelere atıfta buldukları da dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi ahkâmın değişmesidir. Bir fenomen örtünmenin sınırlarını anlatırken şu ifadeleri kullanmıştır:

“... bileğim görünüyor, hoş bir şey değil. Ama ben büyük bir kitlenin önünde değilim ki. Bir de hani dönemler değişiyor ya, o zaman öyleydi kapanma ama günümüze gelene kadar çok şey değişti. Bu zamanın kapalılığı ile aynı olamaz diye düşünüyorum. Önceden mesela bone mi vardı? Şimdi birileri çıkıp boneyi örtünmenin olmazsa olmazı ilan ediyor, neye göre kime göre? Benim annem tülbent bağlıyordu mesela. Şimdiki gibi bir kapalılık zaten

²⁸ Murteza Bedir, *Bahara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları 2014),134.

²⁹ Bk. İlhami Güler, *Sâbit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999), 8.

³⁰ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 91.

³¹ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınları*, 256.

Anadolu'nun birçok yerinde yoktur. Ben böyle şeyleri sorguladığım zaman annem diyor ki “Tövbe de, dinden çıkarsın!” Düşünüyorum, bunun ne zararı var?”

Fenomen, bone üzerinden kimilerince belirlenen sınırları “önce”ye kıyas yaparak doğru bulmamaktadır. Bu zamanın tesettürünün farklı olması gerektiğini söylemekle de tesettürü prensipte kabul ettiğini ima etmektedir. Fakat bunun sınırları ve değişkenliği noktasında net bir bilgi ve düşünceye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ahkâmın değişmesinin esasları ve buna etki eden amillerin tespiti noktasında günümüzde alanın uzmanlarınca ciddi çalışmalar yapılmakta olduğu halde, fenomenlerin bu alanda çok kolay hüküm verdikleri görülmektedir. Bu meseledeki delilini de “(böyle) düşünüyorum” diyerek ortaya koymaktadır. Dönemlerin değişmesi ile örtünme usulünün değiştiğini söyleyerek âdeta ahkâmın değişmesine referansla şimdiki tesettür hükmünün farklı olacağını dile getirmektedir.

Bir başkası da mahallî farklılıklardan yola çıkarak ahkâmın değişmesine atıfta bulunmuş, mezheplerin varlığını da bu açıdan izah etmiştir:

“Doğuda ya da Arap yarımadasında yaşayan bir insanın aynı dini değerleri farklı kültürel yapılarla yaşadığını fakat bizim de farklı bir kültürde yaşadığımızı görüyorum. Demek ki o zaman İslamiyet bize güzel büyük bir bakış açısı sunuyor, renkler sunuyor. Kesin ve net kuralları elbette var ama insan farklı farklıdır. İnsan farklı olduğu için insanların psikolojileri farklı. O yüzden cemaatler bu kadar çok, o yüzden mezhepler türemiştir. İnsanlar kendi yapılarına göre elbette farklılıklar gösterebilir; temel kurallar, neticesinde esnetilebilir diye düşünüyorum.”³²

“Kesin ve net kuralları elbette var.” diyerek şer’î hükümleri prensipte kabul eden sosyal medya kullanıcı, “temel kurallar, neticesinde esnetilebilir diye düşünüyorum” diyerek aslında bunların çok da bağlayıcı olmadığını dile getirmektedir. Zira esnek olanların tafsilî-cüzî hükümler olduğuna değinmeden temel kuralların esnetilmesini dile getirmesi buna işaret sayılabilir. Bir diğeri ise bin dört yüz yıl önce kadının şartları ile bugünün şartlarının aynı kabul edilemeyeceğini, Peygamberimizin günün şartlarına göre yaşamamızı tavsiye ettiğini savunmuştur. “Kadın kendini nasıl korur, giyim kuşam anlamında? Kadın kendi bedenini koruyorsa başka şart yok demektir, bu kadar basit yani.”³³

Dini doğru anlamanın yöntemi olarak fıkıh usulü Kur’an, Sünnet ve sahabe’nin bu iki kaynağa dair açıklama ve uygulamaları ve bunlar ekseninde oluşan kelimeler, nahiv, fıkıh gibi ilimlerden istifadeyle teşekkül etmişti. Bugün pek çok Müslüman ferdi ve fenomenlerin “usul”ünün ise modernizm, feminizm ve kapitalizmden yola çıkılarak oluşturulduğu söylenebilir. İslami unsurlar ise burada çoğunlukla “araz” muamelesine tabi tutulmaktadır. Nitekim kimi Cumhuriyet devri aydınlarının yaklaşımında tebellür ettiği üzere “toplumsallık temelinde yorumlanan din, izafi bir olgu olarak ele alınır. Din toplum

³² Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 133.

³³ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 229.

tarafından belirlendiğine göre, toplumdaki topluma değiştiği söylenir.³⁴ “Modernist tutum İslam’ı modern paradigmanın tahakkümüne tabi kılmıştır. İslam seküler, ilerlemeci, pozitivist ve rasyonel bilgiler doğrultusunda yorumlanmıştır.”³⁵

İleride geleceği üzere marjinal cinsi tercih sahiplerinin dini açıdan haklarını savunmaya varacak kadar bireysel ve özgürlükçü bir yönelime sahip olan modernist tasavvur, bazen bir nevi batınılığı hatta ibahiliği çağrıştıracak şekilde dinin temelini oluşturan ibadetleri ortadan kaldıracak, bir çok haramı da meşru kılacak derecede “aşırı rasyonel” bir liberalliğe sahiptir.³⁶ Fenomenlerin bakışının da “Eş Cinsellik” başlığı altında ele alınacağı üzere aynı vadide olduğu görülmektedir.

2. İbadetler

Fenomenlerin ibadet tasavvurları da dine bakışlarıyla aynı minvaldedir. Nitekim bir fenomen burçları yogaya bağlamakta ve ibadet anlayışını ortaya koymaktadır:

“Burçlarla ilgili şeylere daha çok ilgim var. Bu inancın tabii dini temelleri de var. Bu bazen yoga olur veya başka bir şey olur. Bunların bir isimle etiketlenmesinden ziyade insanın özüne dönüşü ile alakalı bir şey. Şayet beni özüme döndürüp rahatlatıcaksa, huzurlu hissettirecekse, o günkü motivasyonumu sağlayacak her şey bana göre bir ibadet sayılır... İbadeti sadece belli dini hareketlere indirgemek doğru değil. İnsanın manevi yönünü ne doyuruyorsa o ibadet sayılır. Kimisi bunu camilerde yapar ya da grupça bir şeyler yapar mesela bu bana göre uygun bir şey değil. Bana göre ibadet bireysel yapılır, toplu ibadetlerde bana göre samimiyetsizlik daha fazla olur diye ben pek bulaşmam. Onun için kendi keşfettiğim bazı yöntemlerle ibadetimi yaparım.”³⁷

Burçlarla ilgili inancının dini temellerinin de bulunduğunu söyleyerek bir taraftan şer’î delilleri esas kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak bunun mücerret bir kabulden öteye geçmediği veya fenomenin kendince şer’î delillere bir konum biçtiği anlaşılmaktadır. Zira dinin itikattan sonra en önemli bahsini ibadetler oluşturur. Fakat sözleri nakledilen kişi, “motivasyonumu sağlayacak her şey bana göre bir ibadet sayılır.” diyerek kendisinin bu delillerle bağlı olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Fıkıhta ibadetler sırf Allah haklarından sayılmaktadır. Her ne kadar insan aklı Yaratıcı’ya ibadet etmenin gereğine inanıp önemini kavrayabilirse de bunu nasıl ve ne şekilde yapacağını tespit edemez. İbadetlerin şekli yönü onların ruhuna nispetle ikinci derecede bulunmaktadır. Fakat hikmetlerinin sadece bir kısmı ancak akılla anlaşılabilir. Buna mebni emredildiği şekilde yapılması zorunludur. Nitekim İslâm âlimleri ibadetlerin şart ve rükünlerinin Allah ve Resulü’nün bildirdiği (tevkîfi) şekilde yapılmasının farz olduğunda icma etmişleridir. Kur’an’da emredilen ibadetler Hz. Peygamber’in (s.a.s) sünnetinde beyan ve tatbik edilmiştir ve Müslümanlar da O’nun öğrettiği tarzda yapmışlardır. Şekil ve şartları din tarafından belirlenen ibadetler

³⁴ Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 1999), 116.

³⁵ Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, 47.

³⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 238.

³⁷ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 206.

taabbüdî olup akıl yürütme ve kıyasa konu olmazlar. Bu sebeple Kur'an'da emredilip Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından izah ve tatbik edilen şeklin haricindeki ibadet tarzları bid'at sayılarak kınanır ve reddedilirler.³⁸

Bir de geniş anlamda ibadetler vardır. Bunlar, asılları itibarıyla sırf ibadet olmayıp âdet ve muamelat türünden meşru fiiller olup ehline yani âkıl-bâliğ Müslümanlarca yapılması ve niyet edilmesi şartıyla ibadete dönüşürler. Fenomenin “gökyüzünü izleyip şükretmesi” her ne kadar geniş anlamı ile ibadet sayılabilse de kendisinin çok daha esnek, sınırları belli olmayan bir ibadet anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Hatta cemaatle ve camide edasının farz oluşunda hiçbir ihtilaf bulunmayan Cuma namazı gibi bir ibadeti de dâhil edecek şekilde topluca yapılan ibadetleri doğru bulmaması, ibadet algısını göstermesi bakımından çarpıcıdır. “Kendi keşfettiğim bazı yöntemlerle ibadetimi yaparım.” sözü ise kendisini ibadet ihdasına yetkili gördüğünü düşündürmektedir.

Dışarıdan ilahiyat okurken hafızlık yapmış bir fenomen de “Theta Healing” isimli bir uygulamayla hayatının değiştiğini söylemiştir. “Beyin dalgalarından adını alan bir bilinç altı terapi tekniği” diye tanıttığı bu uygulamayla farklı seviyelerde eğitim aldığını belirtip yaşadığı tecrübeyi şöyle anlatmıştır: “Uyguladıktan sonra sadece dua ettim. Yogada da bu mantık var. Bildiğimiz meditasyon, rabita deniliyor, yoga deniliyor. Hepsinin aslında mantığı aynı, rabitada fazlalık olarak kalpten zikir falan da çekiyorsunuz, bunu yaptıktan sonra öğle saati idi ki ben bu saatte hiç uyumam yattım uyudum, ağlamışım.”³⁹ Uyguladığı yöntemle manevi bir yolculuk yaparak sorunlarını kaynağında hallettiğini düşünen bu hanım, bunu yoga ve rabita gibi görerek kendine çift taraflı meşrulaştırma sağlamaya çalışmıştır. “Yoga” sanal mekândaki farklı kültürlere yönelik bir söylem iken, rabita ise tasavvufi çevrelere has olsa da Müslüman ve dindar kişilere yönelik bir söylem görünümündedir.⁴⁰

Kimi sosyologlar muhafazakârların dinin dışına taşacak şekilde spiritüel unsurlara müracaat etmelerinin altında ilk planda din anlayışının bireyselleşmesini görmektedirler.⁴¹ Fıkıhî açıdan ise bu esasen bid'at ve kati ibadetleri iptal ve ibadet ihdası olması bakımından dinin dairesinin dışına çıkmak olarak görünmektedir. Bid'at esasen ibadet maksadıyla bir amel ortaya koymak yahut başka din ve kültürlerden ibadet ithal etmektir. İnsanların yaratılış amacı Allah'a kulluk olup “*Ben insanları ve cinleri sâdece, bana kulluk etsinler diye yarattım!*”⁴² âyeti bunu göstermektedir. Bu amaca yönelenlerin her meşru ameli genel mânada ibadet sayılsa da hususi anlamda ibâdetlerin şekil ve zamanı Şâri' tarafından tayin

³⁸ Ferhat Koca, “İbadet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi 1999), 19/241.

³⁹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 208.

⁴⁰ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 208.

⁴¹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 210.

⁴² ez-Zâriyât 51/ 56.

edilir ve başkasında ibadet belirleme salahiyeti yoktur. Şâri'in vaz ettiği ibadetlere ekleme yapmak *bid'attir*.⁴³

Bir başkası ise “spiritüel ibadetler”i meşru bir zemine şöyle oturtmaya çalışmaktadır:

“O da kadim bir din ya da kadim bir bilgi olduğu için, o bilgide bir hikmet olduğunu düşünüyorum. Bu yapılabilir mi, evet yapılabilir. Niyet burada çok önemli. Benim yaptığım niyet, rahatlamak amacıyla, farklı bir şey yapmak çünkü her ruh aynı değil. Bazı ruhlar farklı farklı şeyleri deneyimleyerek tatmin oluyor. Özellikle astrolojide insanların nelere ihtiyacı olduğunu ve nasıl fitratlara sahip olabileceğini gördüğümde gerçekten dedim ki hiç kimse asla tek bir forma sokulmamalı. Eskiden dogmalarım vardı ama artık yok.”⁴⁴

“Kadim bir din” ibaresi usul-i fıkhîdaki şer‘u men kablênâ’yı çağrıştırmaktadır. Sözüün sahibinin bu delilden haberdar olduğu varsayımıyla davranacak olsak bile onun kullandığı bağlamın, söz konusu delilin şartlarına uygun olmadığı ortadadır. Niyet vurgusu, “*Ameller niyetlere göredir.*”⁴⁵ hadisini akla getirmektedir. Bu da spiritüel ritüellere dinî bir meşruluk kazandırma çabası olarak görünmektedir. Ancak bunun da bağlamından koparıldığı meydandadır. “Hiç kimse asla tek bir forma sokulmamalı” ifadesi ise şer‘î kaidelere ve “ibâdât-ı mersûme” denen ve şekil ve şartları din tarafından belirlenen ibadetlere yapılan bir eleştiri sayılabilir. Oysa farz ve vaciplerin yanında herkesin durum ve tercihinin göre yapabileceği pek çok ibadet bulunmaktadır. Bunların dikkate alınmaması dinî-fikhî meselelere vukufiyet eksiliğine hamledilebilir. Dinin mükellefler için açtığı ibadetler alanı, zikir, fikir... yeterli görülmemiş olmalı ki din dışı “spiritüel çeşitlilik” kişilerin kendi bireyselliklerine elverişli “kutsal uygulamalar”ın kapısını çalmaya yönlendirmektedir. Bu da dogmaların (nasların, şer‘î-fikhî kaidelerin) ya terk edilmesi ya da esnetilmesi ya da tahrifiyle yapılmaktadır.⁴⁶

Bir başkası, yoganın meşruiyetini şöyle delillendirmektedir:

“Bunun faydalı olduğunu, hatta yani neden dinden çıksın ki, dedim kendi kendime. Yogayı ben rahatlamak için yapıyorum. Onların bir ibadeti olduğu için değil. Hristiyan birinin bizim namazımızı kılmakla Hristiyanlıktan çıkmayacağı gibi. La ilaha illallah demedikten sonra, namaz kılması onu dinden çıkarmıyor.”⁴⁷

“Neden dinden çıksın ki dedim kendi kendime” cümlesiyle dinden çıkmanın mantığını kendince tespit etmiş olmaktadır. Böylece o farklı din veya kültürlerle ait ibadet ve ritüelleri yapmanın kişiyi dinden çıkarmayacağını söylemiş olmaktadır. Bir taraftan da bu

⁴³ Yılmaz, *Vesail-Makasid İlişkisi*, 236.

⁴⁴ Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 130.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dib Buğa (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1414/1993), “Bedü'l-Vahy”, 1.

⁴⁶ Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 130.

⁴⁷ Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 131.

yaklaşımıyla mezhep, âlim, müctehid, müfti gibi dine otoriteyi ifade eden kavramların kendi nezdinde artık gündemden tamamen düşürmüş olduğu görülmektedir.

Diğeri ise daha ayrıntılı bir biçimde bu konudaki tasavvur ve hükmünü şu sözlerle ortaya koyar:

“Müslüman bir kadının yoga, meditasyon yapmasında ne sakınca olabilir? Ya hep şey diyor, namaz var ya neyinize yetmiyor? Yetmiyor da olabilir, yetiyor da olabilir. Yetip yetmemesi meselesi de olabilir. Her bir ritüelin bir şeye ulaşma amacı yok mu, var. Mâna âlemi meselesinden yola çıkarak söylüyorum. Her biri benim Allah’ıma ulaşıyorsa ister yoga yaparım, ister namaz kılar, ister başka bir şey. Yoga ile namaz aynı şey mi diyorlar. Hiç böyle bir tartışmaya girmiyorum. Her birinin başka bir formu var. Her bir ritüelin kendine has bir sesi, frekansı ve kapsadığı alan var. Beni aradığım şeye götürebilecek bütün yollar benim için uygun yani.”⁴⁸

Özellikle “her bir ritüelin bir şeye ulaşma amacı yok mu, var.” cümlesi esasen “yeni makasit” anlayışını çağrıştırmaktadır. Buna binaen de namazın kati farzlardan olduğu, rükün ve şartlarının Şâri’ tarafından belirlendiğinin artık bir bağlayıcılığı kabul edilmemekte, “aranan şeye götürebilecek bütün yollar uygun” görülmektedir. Aranılan şeyin hangi delile göre bir hedef ve maksad olduğunun ehemmiyeti yoktur. Bu maksad her ne kadar “Allah’a ulaşma” olarak belirlenmiş gibi gözükse de namazın yeterli görülmemesi, onu emredenin konumunu da askıda bırakmaktadır.

Toplumda önemli bir kesimin de sahip olduğu ibadet anlayışını göstermesi bakımından bir sosyal medya kullanıcısı ise yukarıdan anlatılanları hemen hemen aynen tekrar ederek dinin bir spektrum olduğunu, doğru ya da yanlış her insanda, o insanın hayatındaki faktörlerin bileşimiyle yeniden yoğurulan, aynı ailedeki iki insanda bile bambaşka şekilde tezahür eden bir olgu olduğunu söylemiştir. Ona göre “illaki bir kalıba girmek zorunda değiliz, hiçbirimiz. Sadece bize iyi ve doğru yolda gittiğimizi hissettiren şeyleri yapmamız ve yalnız kendi yolumuza odaklanmamız yapılabilecek en mantıklı şey bence. Bu konularda şu günahdır, bu değildir diye ahkâm kesmek bana düşmese de kendimce bu spiritüel yolculuk bir başkasına ve kendime zarar vermeyip aksine beni ruhani açıdan daha bilge bir konuma getiriyorsa, demek ki bunlar doğru şeylerdir hissini yaratıyor.” Ahkâm kesmenin kendisine düşmediğini söylemesi, bir taraftan zımnen fukaha-ulema otoritesini tanımayı ifade etse de devamındaki cümleler bunu hükümsüz kılmakta ve söz sahibi çelişkiye düşmektedir. Yaptığı spiritüel yolculuğun başkasına ve kendisine zarar vermeyip aksine ruhani açıdan daha bilge bir konuma getiriyor olması kendisinde bunların doğru şeyler olduğu hissine götürmüştür. Bu da hissi (vehim?) delil saydığını ortaya koymaktadır. Diğeri bir delil de yapılan amelin “ruhani açıdan daha bilge bir konuma getiriyor” olmasıdır. Bu sözüyle aynı zamanda kendi anlayışını ibadetlerin hikmetlerine atıfla meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bu meşrulaştırma tarzı aynı zeminde bulunan kişilerin sıkça başvurduğu bir

⁴⁸ Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 132.

yol olması açısından dikkat çekicidir: “Gökyüzünü yarattığına inandığım Allah, yarattığı ilimden faydalıyorum diye beni cezalandırmaz, bana durugörü, durusezi, telepati, vizyon yetenekleri verdiyse beni bununla kınamaz ve şirke düştüğümü söylemez. En azından bu şekilde olacağını düşünüyorum. Son olarak İslam’da var olan dualar ve ritüeller, yine enerji çalışmalarından bağımsız sayılamaz.”⁴⁹

Bu şekilde yapılan istidlallerin mantıki neticesi ise bir başkasının şu sözlerinde görülmektedir: “Namaz bir ritüel. Bu arada ben namaz kılmayanların cezalandırılacağına inanan bir yerde değilim.”⁵⁰ Belirtildiği üzere, fenomenlerin ve pek çok sosyal medya kullanıcısının ibadet anlayışları, onların dine bakışlarının zorunlu bir sonucudur. Usul-i fıkhıta farzla ilgili olarak söylenen “farzietini kabul ve tasdik etmekle beraber, meşrû bir özü olmaksızın terk edenler azaba müstehak olur.”⁵¹ kuralı iptal edilmektedir. Bunun yanında fıkıh usulündeki emir ve nehiy bahisleri, Şâri’in âmir-i mutlak olması ve ahkâmının bağlayıcılığı da buharlaştırılmaktadır.

Burada fikhî bir değerlendirme olmasa da şu tespiti yapmak mümkündür: Fenomenler, ibadetlerle ilgili yaklaşımlarını kendi şahıslarına ait ve özgün fikir gibi görmektedirler. Ancak hepsi esas itibarıyla aynı şeyi savunmaktadır. Dolayısıyla bazı sosyologların iddia ettiği gibi dinî anlayışın “biyreselleşmesi” söz konusu olmayıp çokça kişi tarafından benimsenen aynı fakat karma bir din ve ibadet anlayışı, dolayısıyla topyekûn farklı bir din yahut cemaatin doğduğu izahtan varestedir.

3. Tesettür

Sosyolojik olarak muhafazakârlar İslami hayat tarzlarını en çok vurgulayan kadın bedenini, dinselliklerini gizli kılmak yerine, ifşa edecek biçimde, mücadelelerinin merkezine taşımışlardır. Böylece kadın için tesettür, evin eşliğinin geçilme vizesine dönüşmüştür. Muhafazakâr kadınların kamusal alanı tecrübe ediş sürecinde olduğu gibi, sanal mekânda yer alma ve görünür olmalarını da tesettürlü oluşlarıyla meşrulaştırdıkları görülmektedir. Çünkü muhafazakâr kadınlar için tesettür, namahrem ortamlarda kadının yer almasını temin eden ve kadın bedenine kamusal alanda var olma imkânı veren bir vasıta⁵²dır.

Kadının her yerde olmasından maksat, namahrem erkeklerle iç içe yaşaması ve çalışmasıdır. Bu anlayış, Osmanlı Devleti’nin son dönemine kadar gitmekte olup günümüzde bunun kesintiye uğramadan devam ettiği görülmektedir. Batıcı aydınlara göre kadının erkeklerle iç içe bulunması (ihtilat) Batı’daki kadar serbest olmalıdır. Kadınları üretime katılmayan toplum ilerleyemez. Din kolaylığı emretmekte olduğu için eskiden kadınlar hayatın her alanında bulunuyorlardı.⁵³ Bu düşünceler konuya dair yapılan bir tez

⁴⁹ Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 133.

⁵⁰ Geçer – Ayaz, “Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri”, 138.

⁵¹ Ahmed Davudoğlu, *Fıkıh Usulü Dersleri*, haz. Fetullah Yılmaz (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023), 170.

⁵² Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 118.

⁵³ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, 269-270.

çalışmasında “Hz. Peygamber devrinde kadın, hayatın içindedir.”⁵⁴ cümlesiyle desteklenmek istenmiştir. Bu tür ifadelerin elbette doğru tarafları varsa da genellikle bağlamından koparıldığı ve diğer naslar göz ardı edildiği için pek çok sınır kaldırılmakta ve hükümler iptal edilmektedir.

Özellikle şer’î kayıtlardan azade bir şekilde gerçek kamusal mekânda tesettürüyle yer alabilen ve namahremle karşılaşması caiz görülen bir kadının, aynı şartlarda yani tesettürüne riayet ederek sanal mekân içinde de var olabileceğine hükmetmek, meselenin sibakına uygundur. Hatta iş, cevazı aşmakta, “mendub” ve “müstahab”, belki “farz-ı kifaye”ye dönüşmektedir. Zira böyle bir kadın, sanal mekân üzerinden binlerce kişiye tesettürüyle örnek olma, dini tebliğ etme gibi vazifeleri ifa etmiş olmaktadır. Bir hanım, takipçi kitesinden kendisinin örtünme tarzı hoşuna gittiği için kapandığını söyleyen mesajlar aldığını ifade etmektedir. “İyi örnek mi kötü örnek mi bilmeyiz ama örnek olduğumuz kesin (gülüyor). (Gülerek) en azından kapanıyorlar yani, kapanması da bir şey bence.”⁵⁵ Öyle görünüyor ki şer’î bir emir gereği olarak değil de kendi ifadesiyle “hoşa gittiği” için bir örtünme söz konusudur.

Muhafazakâr kadınlar şöyle bir kıyas yaptığı görülmektedir: “Dışarı çıkmak tartışılmaz caiz olduğuna göre, sanal mekâna açılmak da caizdir. Dışarıda yabancı erkeklerin bakışlarına maruz kalınca bunların zararı tesettürle giderilebildiği gibi sanal mekânda da kendilerine nazar eden namahrem erkeklerin nazarlarından tesettürle korunmak mümkündür.” Burada ihtiyaç durumunda şartlarına riayet ederek çıkmaları caiz olan alanın sınırlarının “genişletici yorum”a tabi tutulduğu söylenebilir. Öyle ki kadınlar, sosyal medyada ev içi ve dışındaki hayatlarını bir gösteri alanına tebdil etmek suretiyle kamusal/özel veya iç/dış sınırları belirsizleştirmişlerdir.⁵⁶ Dışarıda görünmek ile sanal mekânda görünmeyi aynı saymak usuldeki ifadesiyle “kıyâs maa’l-fârik”tır. Bunu bir mesele üzerinden değerlendirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Nikâh icab ve kabul ile yapılan bir akitir. İcab ve kabul şifâhen olduğu gibi, mecliste bulunmayan (gâib) hakkında yazışma (mukâtebe) ile de olur. Meselâ bir erkek, kadına hitâben “Seni nikâhladım.” diye bir mektup yazıp kadın da şahitlere bunu aynen okuduktan sonra “Kendimi falana tezvîc ettim.” dese akit kurulmuş olur. Fakat sözlü bir icaba red ile karşılık verdikten sonra dönüp kabul etmek mümkün olmaz (red ile merdud olur). Ancak mektuptaki icab red ile merdûd olmaz. Binaenaleyh kadın, icabı içeren mektubu şahitler huzurunda reddettikten sonra pişman olup tekrar okuyarak “Kabul ettim.” dese, nikâh mün’akid olur. Çünkü mektup bizzat bir varlığa sahip (bi-nefsihi kâim a’yândan) olup tekrar okunabilme özelliği vardır. Ama söz arazdır. Yeni bir icab olmadan kabule elverişli değildir.⁵⁷ Aynı şekilde, dışarı çıkarak geçip gitmek de bir “araz”dır. Kısa bir süreliğine nazara konu olabilir. Fakat resim yahut video kaydına tekrar tekrar bakılabilir, yabancılar tarafından elektronik cihazlara kaydedilebilir.

⁵⁴ Rıza Savaş, *Hz. Peygamber Devrinde Kadın* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1991), 272.

⁵⁵ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 298.

⁵⁶ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 118-119.

⁵⁷ Mahmud Esad Seydişehri, *Kitab-ı Nikâh ve Talâk* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1326-1328), 25.

Bedene bakmakla resme bakmak her yönden aynı olmasa da çoğunlukla aynı neticeye götürmektedir. Dolayısıyla bakılması mahzurlu olan birine ait görüntünün sanal mekânda sabitlenmesinin tevlit edeceği mahzurlar diğeri gibi olmayacaktır.⁵⁸

Muhafazakâr fenomenler, tesettürün herkesin görebileceği yerlerde kadının sosyal hayata dâhil olması için var olduğunu savunmaktadırlar. Böylece teşri kılınış maksadı örtme olan tesettür, görünme ve sergileme maksadına hizmet eder hâle getirilmektedir. Bu da bu kişilerin sanal mekândaki her amelini şer'î-fikhî hükümlerin yönlendirmediğini göstermektedir.⁵⁹

Bununla beraber muhafazakâr kadınların kendilerince tesettüre dair bazı sınırların tespitine çalıştıkları görülmektedir. Akışkan ve herhangi bir sabitesi bulunmayan sanal mekân içinde sınır olarak şu üç unsur üzerinde yoğunlaşmış görünmektedirler: Başörtüsünün altına bone takma hususu, pantolon yerine etek giymeyi tercih etmek ve sayfaya yüklenen içeriklerde bileğin açık olup olmayışı.⁶⁰ Denebilir ki genel din anlayışları esnek olan fenomenlerin tesettür emrinin sadece bir kısmıyla ilgili olan bone, etek ve bileğin görünüp görünmemesi gibi şeklî unsurlar üzerinde durmaları tutarsızlık olarak dikkat çekicidir.

Bir hanım umreden geldikten sonra artık pantolon giymediğini şu ifadelerle anlatmıştır:

“Ben İslami vazifelerime daha çok dikkat etmeye başladım. Mesela önceden tesettürün gerekliliklerini yerine getiremiyordum, bunlara daha çok uymaya başladım. İşte yok pantolon mu, bileği açık mı, dar mı? Bu anlamda evet kabul ediyorum tesettürlü değilim, sadece ölçülü kapalı idim; sadece şu an da tesettürlüyüm diyemiyorum çünkü tesettürlü olmak bambaşka bir şey. (Nasıl bir şey?) Tesettür Allah'ın emrettiklerine uyarak kapanmak, bunun ölçüleri ayaktır, bilektir, saç telidir, omuza kadar hicaptır, ben bunları yapamıyorum ki!”⁶¹

İçinde bulunduğu çevre itibarıyla ortalamanın üstünde fıkha uygun bir anlayış sergileyen bu hamının kendini tam tesettürlü saymaması “Ben böyle düşünüyorum, bence

⁵⁸ “Bedeninde taşıdığı İslami göstergelerle muhafazakâr kadınlar, fotoğraf ve video içinde, dokunulmaması gereken mahrem bir olguyu böylece dokunulabilir, ulaşılabilir hale getirerek göstergeyi mahrem sınırların dışına, namahrem bölgeye taşımış olur. Görsellerdeki ele geçirilebilir, dokunulabilir imajı, İslami göstergeleri, kendi ulaşılmaz/ulaşılamaz bağlamından kopararak herhangi bir nesne görünümüne büründürür. İslami göstergelerin yönünü belirsizleştiren de bu ulaşılabilirlik duygusunun olduğu söylenebilir. Muhafazakâr habitusa ait bir göstergenin, kendisine bir çerçeve olarak kabul ettiği sanal mekân içinde, fotoğrafik bir gönderge şeklinde yeniden dizayn edilişi, göstermeye çalıştığı şeyi olduğu gibi temsil etme iddiasının altını oyar. Görsel hale getirilen gösterge, ona bakanın dikkatini göstermeye çalıştığı şeyden çok kendi yapısına çeker. Bu yüzden gösterge geleneksel olarak temsil ettikleri şeyden uzaklaşıp, salt önceden temsil ettikleri bağlamdan koparak bir nesneye indirgenir ve bir nesne olarak kendilerini yeniden inşa eder.” Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 131-132.

⁵⁹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 17-176.

⁶⁰ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 215.

⁶¹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 215-216.

doğru olan budur.” diyen diğer fenomenlerden ayıran bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Ancak aynı kişi pantolonu bırakmasını şu şekilde anlatmıştır:

“Kadına benzeyen erkeğe, erkeğe benzeyen kadına lanet eden ayet geliyor aklıma. Şu anda pantolon erkek giysisi olarak üretiliyor; sen etek giysen bu olmaz, benim mantığım bu şekilde hareket ediyor. Din zaten mantık işi, mantıklı olan her şey dinde var. Ben bu kararı aldığımda gardırobumu açtım, iki valiz dünya markası pantolonlarımı evden çıkardım, şunun için: Bunlar evde kalırsa ben nefsimi uyarım, tekrar giyerim diye. Bu sayede de pantolonu bırakan o kadar insan oldu ki! Şunu ortaya koymaya çalıştım; kadın pantolon olmadan da kendini ifade edebilir, kendini sunabilir.”⁶²

Kadına benzeyen erkek ve erkeğe benzeyen kadınla ilgili hadisin⁶³ ayet olarak sunulması, dil sürçmesi veya bilgi eksikliği gibi birçok sebeple izah edilebilir. Diğer yandan eğer giysinin üretim amacı hükmü etkileyecekse, kadın için de üretilen pantolonların varlığını dikkatten kaçırmış görünmektedir. Diğer bir husus, fenomenlerin hemen her birinin “mantık”lı hareket etmeleri fakat farklı sonuçlara varmalarıdır. Bunlar kadar dikkat çeken bir nokta da son cümlede mevcut. Burada kadının pantolon giymeden de kendini ifade edip sunabileceğini söylemesi, örtünme amacıyla emredilen tesettürün kendini sunma maksadına hizmet eder hale getirildiğini ortaya koymaktadır.

Bir başkası bone kullanmamakta, pantolon giymekte ve bileklerini gösteren resim/video paylaşmakta ve sosyal medyada insanların başkalarına örnek olmadığını söylemektedir:

“Burası vaaz verme yeri değil. Kimse kimseye boşuna vaaz vermesin. Ben ilahiyatçiyım, bunun yanlış mı doğru mu olduğunu bilirim. Bir tarif var mı, şöyle örtüneceksin, böyle örtüneceksin diye? Benim nefsim buraya kadar istiyor, oraya kadar yapabiliyorum. Sorun benim bir tutam saçımda mı? Şimdi bana cami hocası öğretti, küçükken saç dibi, kulak memesi çene altı diye. Peki bunun delili nereden? Ben kötü örnek mi oluyorum? Hayır, herkes her şeyi biliyor. Eğer benim yaptığımı doğru bulmuyorsa, gider araştırır doğrusunu, onu hayatına tatbik eder. Boneli bonesiz diye insanların ayrıştırılması ne kadar doğru? Yapabildiğin kadar alırsın sevabını, yapamadığın kadar alırsın günahını, herkesin yaptığı kendine.”⁶⁴

Önce “bir tarif var mı?” diyerek tesettürün sınırlarının dinde mevcut olmadığını söylemekte, “nefsim buraya kadar istiyor, oraya kadar yapabiliyorum” diyerek de aslında belli sınırların bulunduğunu zımnen kabul etmekte fakat nefsinin bu sınırlara uymakta zorlandığını ifade etmektedir. “Yapabildiğin kadar alırsın sevabını yapamadığın kadar alırsın günahını, herkesin yaptığı kendine.” cümlesi de zihninde bu konuya dair belli sınırların varlığını göstermektedir. Cami hocasının tesettürün hükümlerine dair

⁶² Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 216-217.

⁶³ Buhârî, “Libâs”, 61 (No. 5885).

⁶⁴ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 217.

anlattıklarını bir ilahiyatçı olarak reddetmekte fakat kendince doğrusuna ilişkin açık bir şey de söylememektedir.

Bir başkası da bileklerinin ve saçının görünmemesine ve giyim tarzına dikkat ettiğini, dar giyinmemeye çalıştığını ama renkli giyindiğini, bunun da yanlış olduğunu bildiğini⁶⁵ söylemiştir. Bir fenomen ise boneye vurgu yaparak örtünme biçiminin herkesin kendi tercihi olduğunu söylemiştir. Herkesin kapalıları yargılama peşinde olduğunu, kimsenin dört dörtlük olmadığını, herkesin kendi hayatı ile ilgilenmesini, kimsenin kimseye karışmamasını⁶⁶ ifade etmiştir. Kimsenin mükemmel olmaması, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker vazifesinin ifasına engel olarak görülmekte, dinin kendi dinamiklerinden çok hemen her türlü özgürlüğü esas alan seküler-liberal algıya göre hareket edilmektedir. Bir diğeri ise doğruların ölçüsünü stil ve moda gibi kavramlarla belirlemekte ve söyledikleriyle, karışık bir zihin yapısı ortaya koymaktadır:

“Bone takmayan, saçını üstten açanlar var. Herkesin kendi stiline saygı duyuyorum, bu anlamda bu kişi kendini nerde görüyor? Mesela moda anlamında yakıştığını düşünüyor ve kendimi böyle ifade ediyorum, derse ben saygı duyarım buna. Ama ben dini inançlarım gereği bunu takıyorum, derse ben derim ki, tamam hepimizde eksiklikler var, dini anlamda hiçbirimiz tam değiliz ve sen de tam değilsin, bu doğru örtünme biçimi değil, derim.”⁶⁷

Şu ifadeler de hakikaten dikkat çekicidir:

“Kesinlikle bone takmayı kınıyorum, şimdi şöyle saçının bir teli bile görünse tesettürün bir anlamı kalmıyor. Çünkü ayette, ‘Saçınızın bir telinden bile hesaba çekileceksiniz.’ diyor. O yüzden saçınızı göstermemeliyiz, bonesiz örtü yerine örtünün hiç takılmaması daha mantıklı. ‘Bir kadının ziyneti saçıdır.’ ayeti var. Ben tam olarak uyguluyor muyum? Hayır.”⁶⁸

Bu fenomen naslarla istidlal etme taraftarı olsa da “Saçınızın bir telinden bile hesaba çekileceksiniz” gibi olmayan bir ayeti delil getirmektedir. “Bir kadının ziyneti saçıdır.” şeklinde başka bir ayetten daha bahsetmesi de aynı illetle maluldür.

Birisi ise bekârlığa veda, evleniyorum partisi ve doğum günü gibi faaliyetlerin yatlarda filan yapıldığını, bunun abartılı olduğunu ama çalışılan ortam ve anlaşma yapılan firmaların isteklerinin bunu icap ettirdiğini söylemiştir. Bunların yayınlanması noktasında ise birisi, sınırın bulunduğunu şu sözlerle belirtmiştir: “Hiç sınır olmayacak mı, var zaten, kapalı olması... Kapalı bir kişi daha ne yapsın, örtülü olması gereken yerler zaten kapalı, daha ne yapması bekleniyor?”⁶⁹ Bu hanım da kapalı olmanın her türlü faaliyeti meşru kılacağını düşünmektedir.

⁶⁵ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 218.

⁶⁶ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 219.

⁶⁷ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 220.

⁶⁸ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 221.

⁶⁹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 235.

Küçük yaştan beri namaz kılip oruç tuttuğunu söyleyen diğer bir fenomen ise bakışını yaşadıkları üzerinden şöyle anlatmıştır:

“Belli bir kafaya göre kadının sesi haram. Benim görüntüm; bir defa harama buradan başlıyor hocalar: ‘Fotoğraf haram.’ Diyorum, ben günaha girmiyorum; haram kat’i demektir. Bana yüzlerce Kur’an geldi, hepsini camilere hediye ettim. Bir de ofisi arayıp okudun mu diye soruyorlar. Ben de canlı yayında, bu kişilere söylediklerinin doğru olmadığını ayet ve hadislerle açıkladım. Bana direkt kafir diyenler var. Ben camide namaz kılıyorken canlı yayın yapmamdaki amaç gösteri, riyakarlık değil. Ben zaten dokuz yaşımdan beri hem namaz kılıyorum, oruç tutuyorum, hem de örtülüüyüm. Ben burada bizim gibi insanlar yaygınlık kazansın istiyorum, yani sen doktorsan gel tezini anlat, diğeri hangi alanda uzmansa onu sunsun, herkes ne biliyorsa paylaşsın diğer insanlar da senin paylaştıklarından faydalansınlar.”⁷⁰

Bu hanım, kadın sesi ve fotoğrafının mutlak haram olduğunu söyleyen hocaların bulunduğunu belirtmektedir. Hocaların bunu bu şekilde söylemiş olmaları ayrı bir husus olmakla beraber kendisinin günaha girmediğini, meşru bir iş yaptığını savunmaktadır. “Haram, kati demektir.” sözü asıl itibarıyla usul-ı fıkıhta vardır.⁷¹ Bunu öne sürerek kendi yaptıklarına dair kati bir hükmün olmadığına istidlal etmesi bir içtihat örneği sayılabilir. Nitekim itham edildiği hususları ayet ve hadislerle açıklaması da bunu ortaya koymaktadır. Bir bu kadar daha ilginç olan, onu eleştirenlerin de aslında aynı zemine yaslanmalarındır. Bir fıkıh kitabı yahut ilmihâl değil de Kur’an göndermeleri bunu göstermektedir. Fenomen, bütün yaptıklarının gayesini ise şu cümle ile ortaya koymaktadır: “Örtülüüyüm. Ben burada bizim gibi insanlar yaygınlık kazansın istiyorum... Herkes ne biliyorsa paylaşsın diğer insanlar da faydalansınlar.” Bu cümleler gayenin, vesileleri meşru kıldığı bir anlayışa yakın görünmektedir.⁷²

Yine başka bir hanım, yaptığı işin haramlığı ile ilgili ayet veya hadisin bulunmadığını söylemiştir:

“Benim yaptığım şeyle ilgili bir ayet, hadis yok. İnsanlar bana direkt haram hükmüyle geliyor. Benim yaptığım tam doğru olmayabilir; kendimi teşhir etmem, her şeyimi paylaşmam. Çünkü İslam’da kadının kendisini biraz sakındırması gerekiyor gibi bir şey var gibi. Algı mı desem, hani böyle bir gerçek var. Hani diyorlar bir kadın kendini sadece eşine güzel göstermeli diye (gülüyor). Yok muydu böyle bir şey? Örneğin renkli giydim; şimdi ne oluyor, o zaman dikkat çekiyorum, siyah daha az dikkat çeken bir renk mesela.”⁷³

“Benim yaptığım şeyle ilgili bir ayet, hadis yok” diyerek diğerleri gibi, konuyla ilgili içtihat ve fetvaların otoritesini reddetmiş olmaktadır. Bu sözler esasen modern bir söylem olarak Kur’an ve sünnete dönme ve mutlak içtihat çağrılarının somut bir yansıması

⁷⁰ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 272-273.

⁷¹ Mesela bk. Davudoğlu, *Fıkıh Usulü Dersleri*, 170.

⁷² Konu hakkında bk. Yılmaz, *Vesail-Makasid İlişkisi*, 187-191.

⁷³ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 274-275.

sayılabılır. Böylece, geleneksel yorum olarak görülen fikhî hükümler ve de mezhepler “İslam’ın anlaşılması önünde bir engel”dir. Dolayısıyla bunlarla uzlaşacak bir zemin de bulunmamaktadır. Pek çoğunda görülen tenakuz hâli bu hanımda da görülmektedir. Bir yandan karşı tarafla (fikh) hiçbir şekilde uzlaşamayacağını söylerken diğer yandan “benim yaptığım tam doğru olmayabilir” demesi ve devamında söyledikleri karışık bir zihnin tezahürü görünümündedir. “İslam’da kadının kendisini biraz sakındırması gerekiyor gibi bir şey var gibi. Algı mı desem, hani böyle bir gerçek var.” cümleleri doğrudan ayet ve hadisi referans alan birisi için izahı zor hususlar olarak görünmektedir.

Tesettürle doğrudan ilişkili olan bir husus da makyaj meselesidir. Aslında fenomenlerin fikhî meselelere dair tasavvurlarını diğer popüler modernist-seküler ama muhafazakâr kesimlerden ayıran bir husus onların, paylaşımlarıyla ticari bir faaliyet yürütmeleridir. İleride ayrı bir başlık olarak ele alınacak bu mevzuya burada temas edilmesinin sebebi, özellikle makyaj konusunu daha iyi anlamak içindir. Nitekim bir fenomen şunu ifade etmektedir:

“Siz piyasaya çıktığınız, kendinizi millete gösterdiğiniz zaman, herkes bir şey söylüyor. Benim kitlem bana daha çok makyaj üzerinden bir şeyler söylüyor, bir kısmı hiç yapmamamı, bir kısmı yakıştığını söylüyor. Ben de bazen yaparım, bazen hafif yaparım. İşim gereği ya da bir yere giderken kızların olmazsa olmazı makyajı yaparım, bundan vaz geçemem, kim ne derse desin. Boyum uzun olduğu için gelen ürünleri giydiğimde bazen kollarım ya da bacaklarım açılıyor ama bunu özellikle böyle istemiyorum. Tanıtım ürünü o şekilde geliyor. İlla şunu yapmam diye bir kuralım yok, ben işimi yapıyorum. Başörtülü birini gördüklerinde eleştirenler aslında daha terbiyesiz işler yapıyor.”⁷⁴

Makyajı “kızların olmazsa olmazı” sayarak, meşruluğun ötesinde, bir vacip gibi görmektedir. Tanıtım ürününün o şekilde geldiğini, onu giydiğini “şunu yapmam diye bir kuralı”nın olmadığını ve işini yaptığını söylemesi ise aslında her şeyi açıklamaktadır. Şer’î kural ve hükümlerden ziyade kapitalist sistem içerisinde yapılan bir ticari faaliyet vardır ve hükümleri de o koymaktadır. “Muhafazakâr sosyal medya tanınmış kişileri”nin takipçileri, takip ettikleri kişilerin görünümünü dine uygun bulmayıp eleştirince, eleştirenlerin aslında daha kötü gayri meşru işler yaptıkları söylenerek kendi fiillerini meşrulaştırmaya teşebbüs etmektedirler. “Kim ne derse desin”, “ben işimi yapıyorum” diyerek kendisi ile ilgili hükümlerde başka bir delil ve otorite kabul etmediğini söylemiş olmaktadır. Hâsılı, sanal mekânda modellik yaparak reklam alan, ticari işletmelerle iş birliği içerisine giren muhafazakâr kadınlar, işlerine devam edebilmek için süslenip makyaj yapmayı meşru/vacip görmektedirler.⁷⁵

⁷⁴ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 259.

⁷⁵ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 259.

Çoğunlukla ayet ve hadislerle istidlal eden fenomenlerden görüşme yapılan kadınların hemen hepsinin az veya çok mutlaka makyaj yaptıklarını söyledikleri görülmektedir.⁷⁶ Ancak bazıları burada “ölçülü” olma taraftarıdır:

“Bir tesettürlünün yüzündeki makyaja dikkat etmesi gerektiğini düşünüyorum. Mosmor sürülmüş bir ruj... bu şekilde olması beni rahatsız ediyor. Şunu diyorlar: ‘Kapalı ya şuna baksan’, bu sefer biz de kapalıyız, bizim de günahımıza giriyorlar. Kapalıları genelleme yapıyor insanlar bunlar yüzünden.”⁷⁷

Bu sözlerin sahibi kendisinin de makyaj yaptığını ifade ederken bunu abartmadığını ve daha çok “varmış gibi yokmuş gibi” makyaj tarzını uyguladığını söylüyor. Onu rahatsız eden şey, esasen makyajın kendisi olmayıp arkadaşının herkese açık sosyal hesabı üzerinden abartılı bir makyajla kendini ifşa etmesidir. Makyaj yapmanın cevazında ihtilaf yoktur. Ancak caiz olmayan, karşı cinste farklı düşünceler uyandıracak seviyedeki mayajdır.⁷⁸

Tesettür meselesiyle doğrudan olmasa da dolaylı bir ilişkisi olan diğer bir hususa daha yer vermek bazı muhafazakâr sosyal medya tanınmış kişilerinin algısını göstermesi bakımından önemli görünmektedir. Fenomenlerden birisi, burun estetiği yaptırmayı ve göz rengini değiştirmeyi (lens takarak) cilt bakımı ve estetik giyim gibi değiştirilebilir olarak gördüğünü ifade etmiştir. Gerekçe olarak da başkalarının gözü önünde olduklarından bedenleri ile ilgili yapılan eleştirileri göstermiştir. Bunlardan kurtulmak için bazı cerrahi müdahaleler yoluyla kişinin bedeninde tasarruf edebileceğini düşünmeleri, bedenin Allah’ın verdiği bir emanet olduğu anlayışından, insanın mülkü ve sıradan bir nesne olarak kabulüne geçişi göstermektedir.⁷⁹ Meselenin fikhî bakımdan tafsilatı bulunmakta olup kısaca, “daha güzel olmak, moda uymak veya imaj değiştirmek için yapılan” ameliyatlara haram olup “insanlar için normal sayılmayan, yadırganan, sahibini maddi ve manevi sıkıntıya sokan yapıları değiştirmek ve düzeltmek için yapılan”lar caizdir.⁸⁰

3. Eş Cinsellik

Sosyal medyada muhafazakâr meşhur kişilerin eş cinsellikle ilgili söyledikleri de diğer meseleler gibi din anlayışlarının devamı ve bir cüzdür. Burada da “çağın gerekleri” dinin ve hükümlerinin üzerinde yegâne belirleyicidir. Dinler dâhil her şeyin eşitlenmeye çalışıldığı bir anlayışa uygun olarak bir hanım şunları söylemiştir:

“Eşcinsellik bir hastalık değildir. Bundan önce bu bir hastalık olarak düşünülüp bu tür insanları yargılıyorlardı... Türk Psikologlar Derneği bile bu durumun bir hastalık olmadığını açıklamış. Bu yüzden sizlerin de bu duruma saygı duymanız gerek. Bunun bir kusur ya da hastalık olmadığı, dini inançlara göre -şu anda zaten herkes her şeyi İslam’a göre yargılıyor

⁷⁶ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 302.

⁷⁷ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 306-307.

⁷⁸ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 306-307.

⁷⁹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 258. Konu hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Nazife Şişman, *Emanetten Mülke -Kadın- Beden- Siyaset* (İstanbul: İz Yayınları, 2013).

⁸⁰ Konu hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Ekşi, *İslam Tıp Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 109-114.

ya- öyle bir şey olmadığı net bir şekilde belli. Diyorlar ya çocuğumuza kötü örnek oluyor falan diye, yani bu özendirilecek veya kötü örnek olacak bir durum değil. İçten içe bütün hormonlarıyla kadın hisseden biri nasıl erkeklere karşı ilgi duyuyorsa veya bir erkek nasıl kadınlara karşı ilgi duyuyorsa, bu sonradan kazanılacak sonradan edinilecek, özenti ile ortaya çıkacak bir durum değildir.”⁸¹

Burada üzerinde durulması gereken bazı hususlar olmakla beraber bir kısmına temas etmekle yetinilecektir. Hakkında kati hüküm bulunan bir meseleyi fenomenin tamamen normal kabul ettiği görülmektedir. Ayrıca “Şu anda zaten herkes her şeyi İslam’a göre yargılıyor” sözü eğer her yönüyle düşünülerek söylenmişse, şu kabulü barındırdığını söylemek mümkündür: “Her şey İslam’a göre yargılanmamalıdır. Her konuda İslam’a müracaat edilmemelidir.” Bu da dinin artık bir hüküm mercii olmadığı, seküler bir tasavvurun hâkim kılındığına işaret etmektedir. Dinin bu konudaki ahkâmı geçerli değilse, aynı cinslerin evliliği de meşru sayılabilecektir. Oysa bunun haramlığı açık ve katidir.”⁸²

Başka bir fenomen muhafazakâr hanım da farklı cinsel yönelimleri tabii bir durum olarak görmektedir:

“Kişi bunu özellikle tercih etmemiştir ve bu yüzden sizlerin de bu duruma saygı duyması yani onlara karşı kaba, zorba, katı tutumlar sergilememeniz gerekiyor ve işin üzücü tarafı da dini değerler ön plana atılarak bu yapılıyor. Sen dini değerleri ön plana atarak birinin kalbini kırıyorsun... ve bunu dininin gereklerini ön plana atarak yapıyorsun, bu çok acınası durum. Çünkü din kavramında özellikle İslam dini konuşulduğu zaman hoşgörü olması gerekiyor. Hoşgörü bizim dinimizde temeldir.”⁸³

Sözlerin sahibi, İslam’ın hoşgörü dini olmasını, onun pek çok hükmünü iptal edecek kadar geniş tutup Müslümanların farklı cinsel eğilimdekilere bile hoşgörü ile yaklaşması gerektiğini söylemektedir. Böylece cinsiyet konusunda İslam’ın net olarak ortaya koyduğu hüküm görmezden gelinerek yahut deliller ve hükümler arasında bir “tercih”te bulunularak İslam’ın kendisi “muhafazakâr” kişilerce cinsi sapmaların müdafaa edilmesinde meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaktadır.

Meseleye yaklaşım tarzındaki değişimin seyrini bugünden geriye doğru takip etmek bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Bir kuruluş tarafından 2016 yılında gençlik üzerine yapılan çalışma, farklı kesimlerin o zaman diliminde eş cinselliğe yaklaşımını şöylece ortaya koymuştur: Kendilerini dindar, İslâmcı, Müslüman ve ülkücü kimliğe sahip olarak takdim edenlerin %13-17’si, eş cinselliği bireysel tercih-kimseyi ilgilendirmez şeklinde; %32-35’i, onaylamıyorum fakat beni ilgilendirmez ve %1,4- 1,7’si ise kararsızım/bilemiyorum şeklinde değerlendirmiştir. Bu durum araştırmacılar tarafından ciddi bir zihniyet kayması olarak görülmüştür. Dindar, İslâmcı, Müslüman ve ülkücü kimliğini benimseyenlerin

⁸¹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 212.

⁸² Seydişehir, *Kitab-ı Nikah ve Talak*, 12.

⁸³ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 213-214.

önemli bir kesimi yaklaşık sekiz sene önce Lût kavminin helâkine neden olan eşcinsel (homoseksüel) bir hayat tarzını meşru görmekte ya da buna karşı ilgisiz kalmaktadır. Bu da aynı araştırmacılarca gençlerin kimliklerinin sathileştiği ve kimlik konusunda şizofren bir tutum içerisine girdikleri şeklinde değerlendirilmiştir.⁸⁴ Gerek fenomenlerin sözleri, gerekse toplumda ve sosyal medyada karşılaştıklarımız aradan geçen zaman diliminde bu konuya yaklaşımda değişimin daha çok kök saldıgını ve yaygınlaştığını göstermektedir. Zira bir kişinin kendi cinsinden birisiyle (erkeğin erkekle, kadının kadınla) cinsi ilişkileri konusundaki düşünceleri sorulduğunda verilen cevaplar, kitle iletişim araçlarını takip açısından bakılınca interneti kullanmadaki artışa bağlı olarak “bireysel tercih-kimseyi ilgilendirmez” görüşünü dile getirenlerin arttığını göstermektedir.⁸⁵

Meselenin daha öncesine baktığımızda gidişin bu yönde olduğuna dair tespitlerin yapıldığını görmekteyiz. Ertuğrul Boynukalın yaklaşık yirmi beş yıl önce yaptığı *İslam Hukukunda Gaye Problemi* başlıklı çalışmasında “İslami modernist” Fazlurrahman’dan bahsederken onun Kur’ân’ın açık hükümlerinin değiştirilmesinde temel olarak çağdaş seküler Batılı düşüncenin ihdas ettiği değerleri ve bunların hâkim olduğu bir tarihi dönem olan günümüz dünyasının sosyal verilerini referans aldığı, tarihselcilerin had cezaları, başörtüsü, faiz ve kadınlarla ilgili hükümleri yürürlükten kaldırmak istediklerini belirtmiş, bu değişimin nerede duracağını belirsiz olduğunu eklemiştir. Şu cümle ise konumuz bakımından dikkat çekicidir:

“Dolayısıyla Fazlurrahman ve diğer modernist İslam araştırmacılarının düşünceleri sonuçta Hristiyanlığın Protestanlıkla başlayan ve günümüzde homoseksüellik gibi en temel ilahi yasakların dahi Hristiyan ilahiyatçılar tarafından tartışılır hale gelmesini sağlayan bir sürecin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.”⁸⁶

Nitekim Fazlurrahman’dan kısa bir süre sonra Amerikalı İslami ilimler profesörü Amina Wadud eş cinsel haklarının savunuculuğunu yapmıştır. Dahası, çalışmalarını özellikle eş cinsellik üzerine teksif eden Amerikalı Müslüman akademisyen Dr. Scot Siraj al-Haqq iddialarını Kur’ân’ın ataerkil bir topluma nazil olmasıyla temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre modernite bize farklı düşünme biçimlerini göstermekle kalmamış, aynı zamanda ataerkil gücün zincirlerinden kurtulma şansı da vermiştir.⁸⁷

Diğer mevzularda işaret ettiğimiz gibi fenomenlerin eş cinselliğin meşruluğuna dair söyledikleri de kendi kendine ve birden ortaya çıkmış değildir. Batılı arka planı olduğu gibi “İslami” (!) temelleri de vardır.⁸⁸

⁸⁴ Sekam, *Türkiye Gençlik Raporu*, Proje Yöneticisi: Celalettin Vatandaş, (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016), 49.

⁸⁵ Sekam, *Türkiye’de Gençlik Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, Proje Yöneticisi: Celalettin Vatandaş, (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016), 592.

⁸⁶ Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 135.

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 235-237.

⁸⁸ Krş. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 405-406.

4. Dinin Pazarlanması: Maksadın Zıddına Kullanılan Vesile

Buraya kadar ele alınan hususlarda tanınmış sosyal medya kişileri merkeze alınmış olmakla beraber, bu konularda ortalama seküler-muhafazakâr kesimlerin de aynı yahut benzer yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir. Burada ise sadece fenomenlere özel bir duruma temas edilecektir. Yukarıda farklı bir mesele özelinde yer verdiğimiz alıntıya dikkat çekmek, konuyu izah sadedinde önemli görünmektedir:

“Boyum uzun olduğu için... gelen ürünleri giydiğimde bazen kollarım ya da bacaklarım açılıyor ama bunu özellikle böyle istemiyorum. Tanıtım ürünü o şekilde geliyor, illa şunu yapmam diye bir kuralım yok, ben işimi yapıyorum.”⁸⁹

Din ve dinî göstergelerin muhafazakâr sosyal medya tanınmış kişilerince ticari ve ekonomik amaçlarla kullanıldığı, dinî emir ve sembollerin ticarete vesile kılındığı görülmektedir. Gerek daha önce nakledilenlerde gerekse yukarıdaki alıntıda bunun işaretleri mevcuttur.

Fenomenlerin faaliyetlerine ve bunları icra ettikleri mecralara bakınca birkaç hususun öne çıktığı müşahede edilmektedir. Bu kimselerin diğer insanlarla sanal mekânda iletişim ve etkileşim kurmalarının amacı, genel olarak kendi sayfalarını büyütmek, mankenlik yapmak, bazı firmaların reklamı için onlarla iş birliği yapmaktır. Burada İslami semboller ile kapitalist tüketimin değerleri çatışmamakta, hatta iç içe bulundurulabilmektedir. Ticari amaçlar belirleyici olduğundan, buradaki kişilerin bedenlerinde taşıdıkları İslami bir gösterge olarak tesettür veya yer yer İslami muhtevalı paylaşımlarda belirleyici olan, sanal mekânın “kapitalist teşhirci tüketim anlayışı”dır. Dolayısıyla şer’î amaçlar için teşri kılan hükümler, gayri şer’î maksatlara vesile yapılmaktadır. Burada söz konusu ettiğimiz meselenin, ticaretin meşruiyeti olmadığı açıktır. Diğer yandan da ilginç bir biçimde İslami göstergeleri ticari maksatlarla takdim eden fenomenler, bunların takipçileri için örnek oluşturduğu iddiasıyla dinî bir tebliğ yaptıklarını düşünebilmektedirler. Tanınmış kişiler, özel hayatlarında ibadetlerini eda ettiklerini söyleseler de bu, bir kişinin dindar oluşunu göstermemekte hatta hayatını istediği biçimde şekillendirmesine mani de olmamaktadır. Hâliyle burada, İslami unsurlar tanınmış muhafazakâr kişilerce yaptıkları sunum ve ticaretin kullanışlı birer parçası olarak görülmektedir. Onlar İslami unsurları sanal mekânda paylaşmak suretiyle, sayfalarını takip edenler katında bir güven kazanmakta ve bu onların sanal mekândaki varlıklarını da meşrulaştırmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere, bazen de onların faaliyetlerini tebliğe dönüştürmektedir; daha doğrusu onlar böyle olduğunu iddia etmektedirler.⁹⁰

Farklı bir anlatımla söyleseler; söz konusu olan şey, sanal mekânı İslamileştirme amacından çok, kapitalist tüketim esaslı bir mekânın İslami unsurlar kullanılarak meşrulaştırılmasıdır. Takdimde kullanılan unsurlar İslami olduğu hâlde bunları sunan

⁸⁹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 259.

⁹⁰ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 173-175.

kişilerin faaliyetlerinin hedefi maddi kazançtır. Dolayısıyla bazılarının savunduğu gibi dinî unsurlara yer verilmiş gayesini, başkalarına dinen örnek olmak ve diğer şer'î amaçlara hizmet etmek olarak değerlendirmek zor görünmektedir.⁹¹

Şer'î amel ve hükümlerin meşru kılınma amaçları vardır. Yapılan amellerin fıkhen sahih (geçerli) olabilmesi için, teşri kılındığı maksadı iptal etmemeleri gerekir. Buna göre, maksadın zıddına götüren yahut onu ortadan kaldıran vesile hükümsüz olur. Bu kaidenin “hakkın kötüye kullanılması, hile, riya, fâsid maksadın zıddıyla muamele” gibi çok geniş bir uygulama alanı bulunmaktadır. Buna göre Şâri'in gözetmiş olduğu gayeye aykırılık teşkil eden amaç taşımak, ilahi emre açık bir muhalefet olduğu gibi, meşru olan bir şeyi, o şeyin konuluş amacına muhalif bir amaçla işleyen kimse, gayrimeşru bir iş yapmış olur. İnsanların amellerle mükellef kılınması, sadece Şâri'in o amelleri emir veya nehiyle riayet ettiği maksatlar içindir. Aksine davranmak ise Şâri'in koyduğunu bozmak, O'nun bina ettiğini yıkmak demektir. Kur'an'da bazı hükümler zikredildikten sonra “Allah'ın âyetlerini alaya almayın.”⁹² buyurulması, ahkâmı konulduğu amaçların dışına çıkarmaktan sakındırmak içindir.⁹³ Fenomenlerin özellikle tesettür, ibadet gibi şer'î unsurları gösteriş ve ticari amaçlarla kullanmalarında da bunun mevcut olduğu görülmektedir.

5. Sonuç

Tarih boyunca Kitap'la hayat arasındaki irtibatı fıkıh üzerinden kurmaya, hayatı istikamet üzere bulundurmaya gayret eden fukahanın otoritesi modern dönemle birlikte ciddi sarsıntılar geçirmiş, “mutlak ictihat” kapısının herkese açılmasıyla da Müslüman toplumun önemli bir kesimi nezdindeki yetkinliğini kaybetmiştir. Dini, Kitap ve sünnet üzerinden okuyan ve tatbiki dair prensip ve hükümleri sahabe ve tabiinin birikimini de dikkate alarak tespit eden bir ilim geleneğinin belirleyici olmadığı çevrelerde her şeye rağmen kendisini muhafazakâr-dindar sayan pek çok kimse, asırlardır yanlış anlaşıldığını iddia ettiği Kitab'ı doğrudan anlamaya yönelirken aslında çağdaş-seküler bir bilinç ve ön kabullerle bunu yaptığını düşünmediğinden olsa gerek, neticede Batı kaynaklı hayat anlayışının belirleyici olduğu karma ve melez bir din anlayışı teşekkül etmiştir.

Özellikle muhafazakâr olup sosyal medyada çok sayıda takipçiye sahip ve tamamına yakını kadınlardan müteşekkil kişilerin fıkıh bakımından din, şer'î deliller, ibadetler, tesettür, eş cinsellik ve dinî değerlerin sanal mekânda ticari amaçlarla kullanılması konularındaki söz ve amellerine yönelik yaptığımız bu araştırma, kendini dine mensup addeden bir kesimin konumunu göstermesi bakımından üzerinde düşünülmesi gereken sonuçlar ortaya koymuştur.

Fenomenlerin, “din” hakkındaki mütenakız tavırları yanında, dinin kendisini konumlandığı “hâkim” pozisyonundan ziyade ona, kendisi hakkında rahat konuşulabilir,

⁹¹ Geçer, *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân*, 173-175.

⁹² el-Bakara 2/65.

⁹³ Yılmaz, *Vesâil-Makasid İlişkisi*, 161.

sorgulanabilir, hariçten müdahalede bulunulabilir “mahkûm” bir konum biçtikleri görülmektedir.

İnternetin hayatın hemen her alanına dâhil olmasıyla muhafazakârlardan bu âlemlerle tanışan ve buraya taşınan pek çok kimse tevarüs ettikleri yahut etkilendikleri “eski” din ve fıkıh anlayışından tamamen kurtulamamış görünmektedirler. Zira bazılarının sanal mekânda yaptıkları her şeyin şer’an doğru olmadığı farkında oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu, asıl duygu ve düşüncelerinin yanında sönük kalmakta, popüler din anlayışı ve piyasa gerçekleri hâkim konumunu muhafaza etmektedir. Haliyle din, herhangi bir kültürel unsur gibi muamele görmektedir.

Fenomenlerin ibadet anlayışları da dine bakışlarının devamı mahiyetindedir. Çoğuna göre namaz ile yoganın veya diğer spiritüel uygulamaların bir farkı bulunmamaktadır. Önemli olan, kişinin gelişmesi, motive olması ve kendisine “manevi” katkı sağlayan bir şeyle meşgul olmasıdır. Bu yaklaşım da son dönemlerde bazı ilahiyat çevrelerindeki “hikmet” ve “makāsıd” odaklı yaklaşımı hatırlatmaktadır. “İlerlemeci İslam” anlayışını savunanlara göre, Şeriat maksatlardan ibarettir. Şekillere ve bu maksatlara götüren ameller önemli olmayıp değişebilirler. Bunlar ilginç şekilde, mevcut olguyu hüküm kaynaklarından biri olarak kabul etmekte, vakia değiştikçe hükmün de değiştiğini savunmaktadırlar.

Örtünmek için meşru kılınan tesettür; görünme, harici ve sanal mekânda kendini gösterme vasıtası olarak fenomenlerin dünyasında yerini almıştır. Bone takmak gibi bazı sınırlardan bahsetseler de neredeyse sadece “başı örtme”ye indirgenen tesettür emri, bazıları için çok da vazgeçilmez görünmemektedir. Kendileri ile görüşülen bütün kadın fenomenler makyaj yaptıklarını ve bunun kızların vazgeçilmezi (vacip ?) olduğunu, din ve tesettür anlayışlarının tabii bir gereği olarak, söylemişlerdir.

Hemen her meseleye postmodern ve liberal-seküler yaklaşan sosyal medyadaki tanınmış muhafazakâr kişiler, naslarda açıkça yasaklanan, hakkında ciddi tehditler bulunan eş cinselliği de çok doğal bulmuş, meşru kabul etmişlerdir.

Denilebilir ki fenomenleri diğer sosyal medya kullanıcılarından ayıran en önemli husus, onların dinî unsur ve görüntüler üzerinden bir ticari faaliyet yürütmeleridir. Anlaştıkları firmanların ürünlerini, üzerlerinde deneyerek reklamını yapmak suretiyle büyük miktarlarda para kazanan bu kadınların başta tesettür olmak üzere dinî unsuru çoğunlukla konuluş amacına muhalif olarak kullandıkları görülmektedir. Böylece muhafazakâr kadınlar sanal mekânda küresel kapitalist piyasa şartlarına göre bir dünya oluşturup sosyalleşmekte, geldikleri çevrenin “kültürel, dinî, politik ve cinsiyetle ilişkili” tasavvur, kabul ve değerlerini sanal mekânda “telif” ederek ve melez bir yapı biçiminde yeniden şekillendirmektedirler.

Fıkıha göre mükellefin her bir fiilinin dinde bir hükmü vardır. Dolayısıyla din hayatın her tarafını kuşatır ve istikamet tayin eder. Ancak sanal mekânda her türlü tercih ve fiili öncelikli olarak belirleyenin din olmadığı görülmektedir. Burada İslami unsurlar

mükellefler için riyeti elzem hususlar olmaktan çıktığı için, kişilerin yaptıkları paylaşımların içeriğine hâkim bir unsur olarak etki etmemektedir. Bununla birlikte ilgili şahıslar sanal mekânda kendilerine yöneltilen tenkitlere cevap verirken şer'î delillerden faydalanma ve yaptıklarının meşruluğunu ispat için sunma yoluna gitmektedirler. Fenomenler içerik oluşturma aşamasında İslami unsurlara yer verirken günün moda ve trendine dikkat etmektedirler.

Netice olarak sanal mekânda şöhreti yakalayan ve İslami unsur ve görüntüler üzerinden işlerini ve kendilerini takdim eden fenomenlerin dine ve şer'î meselelere dair tasavvuru, son bir-bir buçuk asırdır İslam dünyasını etkisi altına alan aydınlanma, yenilik, ilerleme, “mutlak” içtihat kapsınının açılması gibi büyümlü kavramların devamı mahiyetindedir. Asr-ı saadette her yerde olduğu iddia edilen kadın, tarih boyunca toplumdan (kamusal alan) dışlanmışsa da artık modern hayatta asıl yerini alması gerektiği kabulünden hareketle sanal mekânda da yer almaktadır. Bunun için de açılan içtihat kapısından her biri birer müçtehit –bazen de şâri'- olarak giren fenomenler, çok da haberdar olmadıkları nasları yeniden yorumlayıp hükümler çıkarmakta ve yaptıklarının meşruluğuna istidlalde bulunmaktadırlar.

Kaynakça | References

- Aydın, Hakan –Eken, Metin. “*Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanımı*”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli vd. İstanbul: Köprü Kitapları, 2014.
- Bayındır, Abdülaziz. *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. *Bahara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları 2014.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Mustafa Dib Buğa. Dimâşk: Daru İbn Kesir, 1414/1993.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Davudoğlu, Ahmed. *Fıkıh Usulü Dersleri*. haz. Fetullah Yılmaz. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023.
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Ekşi, Ahmet. *İslam Tıp Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur’ân*, çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Geçer, Harun. *Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân – Dindarların Sosyal Medyada Var Olma Sorunu*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Geçer, Harun – Ayaz, Hacer. “*Sanal Mekânda Karma Spiritüellik Biçimleri: Formal Dindarlığın Değişimi Sorunu*”, *Toplumsal Değişme ve Din*, ed. Erkan Perşembe. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Güler, İlhami. *Sâbit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Hine, Christine. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. New York: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Koca, Ferhat. “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi 1999, 19/240-247.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Özkan, Mehmet. *Heneflere Göre İbadetlerin Uygulanmasına İlişkin İçtihatlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Savaş, Rıza. *Hız Peygamber Devrinde Kadın*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1991.
- Sekam. *Türkiye Gençlik Raporu*, Proje Yöneticisi: Celalettin Vatandaş. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016.
- Sekam. *Türkiye’de Gençlik Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*. Proje Yöneticisi:

- Celalettin Vatandaş. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016.
- Seydişehir, Mahmud Esad. *Kitab-ı Nikah ve Talak. Dersaadet*. Matbaa-i Hayriye, 1326-1328.
- Şişman, Nazife. *Emanetten Mülke -Kadın- Beden- Siyaset*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ergün. *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 1999.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesâil-Makasid İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.



Zâhirü'r-Rivâyeye Aykırı Fetvâların Gerekçeleri

Ömer Faruk ATAN | orcid.org/0000-0002-9570-9674 | ofaruk.atan@bilecik.edu.tr

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Ana Bilim Dalı,
Bilecik/Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Öz

Dinamik bir bilim dalı olan fıkıh, toplumun ihtiyaçları için çeşitli çözümler üretmiştir. Fıkıhın kurumsallaşma sürecinde ilkin verilen bu hükümler, fetvâya esas kabul edilmiştir. Ancak değişen şartlar muvacehesinde bunların bir kısmının değiştiği müşahede edilmiştir. Bu durumun Hanefî mezhebinde daha fazla olduğu görülmüş ve kurucu fakîhlerin görüşleri fetvâda birinci derecede kaynak kabul edilmekle beraber, bunların bir kısmının dönemsel olduğu değerlendirilmiştir. Bu görüşlerden ilkesel olarak fetvâya esas olanı ifade etmek için zâhirü'r-rivâyeye kavramı kullanılmış ve buna uymanın zorunluluğu belirtilmiştir. Bundan dolayı herhangi bir gerekçe olmadan zâhirü'r-rivâyeye aykırı fetvâ verilmemesi gerektiği ve ihtiyaç halinde bu görüşlerin dışında bir hüküm vazedilebileceği vurgulanmıştır. Bu gerekçelerin başında örf, zarûret, kolaylık, ihtiyât ve umûm-i belvâ gibi birçok sebep zikredilmiş ve bundan ötürü farklı fetvâlar verilmiştir. Böylece zamana göre değişiklik arz eden toplumsal ve dönemsel şartlar dikkate alınarak farklı görüşlerin benimsendiği müşahede edilmiştir. Bundan dolayı birinci derecede zâhirü'r-rivâyeye fetvâları esas alınmakla beraber, diğer görüşlere de belli bir sebebe dayanarak müracaat edilmiştir. Böylelikle mezhep içi görüşlerden birinin tercih edilmesi bir yana, yeni bir görüş veya ihtiyaç halinde mezhep dışı görüşlere de başvurulmuştur. Bu çalışmamızda Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivâyeye aykırı olmakla beraber, fetvâya esas kabul edilen görüşler işlenecektir. Dönem ve konu sınırlaması olmadan bu görüşlerin gerekçesi belirtilerek, buna dair ferî meselelerle örneklendirilecektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, İhtilaf, Hanefî Mezhebi, Zâhirü'r-rivâyeye, Müftâ bih.

Atıf Bilgisi

Atan, Ömer Faruk. "Zâhirü'r-Rivâyeye Aykırı Fetvâların Gerekçeleri". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 591-612. DOI: 10.69576/ihya.1475682

Geliş Tarihi 29.04.2024
Kabul Tarihi 02.07.2024
Yayım Tarihi 25.07.2024

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Contrary Fatwas to Zāhir al-Riwāya and Their Justifications

Ömer Faruk ATAN | orcid.org/000-0002-9570-9674 | ofaruk.atan@bilecik.edu.tr

Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences, Department of Fiqh,
Bilecik/Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Abstract

In the process of institutionalization of fiqh, the initially given rulings were accepted as the basis for fatwas, and some of these rulings have changed according to evolving conditions. This situation is seen to be more pronounced in the Ḥanafī school, where the views of the founding jurists are considered a primary source for fatwas, though some of these views have been evaluated as being specific to their time. To express the principle of what is considered the basis for fatwas, the concept of zāhir al-riwāya has been used, and adherence to it has been emphasized as mandatory. Therefore, it has been stressed that fatwas should not be issued contrary to zāhir al-riwāya without justification. Among the justifications for such deviations are reasons like customary practices, necessity, ease, caution, and general calamities, which have led to different fatwas being issued. Thus, it has been observed that varying opinions are adopted considering societal and contextual conditions over time. Consequently, while zāhir al-riwāya fatwas are primarily used, other views have also been consulted based on specific reasons. This study will examine the views in the Ḥanafī school that, although contrary to zāhir al-riwāya, are accepted as the basis for fatwas. These views will be illustrated with examples from secondary issues, and the reasons for these views will be explained without restricting the scope to any specific period or topic.

Keywords

Islamic Law, Ḥanafī Sect, Dispute, Zāhir al-Riwāya, Muftā bih.

Citation

Atan, Ömer Faruk. "Contrary Fatwas to Zāhir al-Riwāya and Their Justifications". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 591-612. DOI: 10.69576/ihya.1475682

Date of Submission	29.04.2024
Date of Acceptance	02.07.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

Plagiarism Checks	carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Conflicts of Interest	Yes - Turnitin
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	ihyajournal@gmail.com
Copyright & License	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The principle of a certain ruling has been adopted in the Qurʾān and Sunnah and it is requested to be applied by the addressee. However, due to the changing conditions of the era and the needs of society, the initially given opinion has changed, and different opinions have been adopted for the subject. Thus, the ruling given in the first instance has changed over time due to abrogation and gradual implementation for various reasons. Rulings have been spread over time to build a new society and have been subjected to prioritization according to the needs of the addressee. Some rulings given at the beginning of Islam have sometimes been narrowed and sometimes various flexibilities have been shown. The same issues have been applied in the change and transformation of the society with certain values and norms by Prophet Muhammad. A ruling given previously has been later repealed or narrowed and implemented. This has manifested itself in various periods, including after him, particularly among the companions. While principles of the texts were considered, different practices were also adopted when necessary. Some of these were temporal, while some rulings were accepted as the basis for later jurisprudence.

As a dynamic field of study, after the institutionalization process, Islamic jurisprudence (fiḥ) has produced different solutions, some of which are temporary, to the needs of society. Under normal circumstances, most of the initial rulings were considered as the basis for issuing fatwas, but over time it has been observed that they changed. Although this change occurred in many idjtihāds, it was observed to be more prevalent in the Ḥanafī sect, which has a rich tradition. However, the change in the reached ruling was not limited to Ḥanafis only; it also occurred similarly in other sects of thought. The most common example of this is Imām Shāfiʿī retracting most of his known views, known as “qawl qadīm,” and issuing new idjtihāds based on “qawl jadīd” in Egypt.

In the Ḥanafī sect, the primary opinions of the founding jurists, especially Imām Abu Hanifa, are mentioned in the sources. These opinions, which are the basis for fatwas, have been explained with the concept of “zāhir al-riwāya”, and the necessity of adhering to it under normal circumstances has been emphasized. This phrase, meaning the apparent meaning, encompasses opinions transmitted by reliable narrators as mutawātir and famous. This concept is also the common name of the works compiled by Imām Muhammad, gathering the fundamental views of the founding period. The name and number of these works, used from the fourth century hidjri onwards, are disputed for various reasons.

The opinions conveyed in this way in the Ḥanafī sect were taken into account by jurists and were fundamentally accepted as the basis for issuing fatwas. Therefore, it was stated that it is not permissible to issue a ruling contrary to zāhir al-riwāya without any reason, and it was evaluated that a different ruling from this opinion could be issued in case of necessity. Thus, it was observed that different opinions within and outside the sect were

adopted, taking into account the changing needs and necessities over time. The reasons for this were discussed by jurists and their scope was evaluated. The framework for reverting primarily to disputes within the sect was attempted to be determined, taking into account first-degree zâhir al-riwâya fatwas. Therefore, first-degree zâhir al-riwâya fatwas were taken as the basis, and other opinions that should be based on a certain reason were also consulted.

Thus, in the Ḥanafî sect, the opinions of the founding jurists are mostly considered as the basis for fatwas, but sometimes later scholars have preferred one of these opinions or a new opinion for different reasons. Due to reasons such as custom, necessity, facilitation, precaution, and common welfare, different fatwas have been issued contrary to zâhir al-riwâya. These reasons have varied due to the conditions of each period, regional differences, and needs. While some of them have been continuous, it is understood that some are subject to change again. Therefore, considering that idjtihād is temporal and can change according to the conditions of society, the subject has been discussed. Thus, it has been observed that a ruling that was initially given and agreed upon for implementation can change over time according to the needs of society. Therefore, in our study, the change of the opinion considered as the basis for fatwa in the Ḥanafî sect, especially zâhir al-riwâya, will be mentioned in certain headings. In addition to disputes within the sect, opinions will be exemplified with subsidiary issues mentioned in fiqh sources. At the same time, the reasons for resorting to different opinions outside the sect will be specified, and some examples regarding this will be mentioned.

Giriş

Kitap ve Sünnet'te hükümlerin çoğu birer ilke olarak zikredilmiş ve muhatap tarafından bunun uygulanması istenmiştir. Ancak ilkin verilen bazı hükümler, dönemin şartları ve toplumun ihtiyaçlarına göre nesih ve tedric gibi saiklerle değişime uğramış ve mükellef için farklı görüşler benimsenebilmiştir. Aynı durum başta sahabe olmak üzere diğer dönemlerde de tezahür etmiştir.

Dinamik bir bilim dalı olan fıkıh, kurumsallaşma sürecinden sonra da toplumun ihtiyaçlarına doğrultusunda bir kısmı dönemselsel olan farklı çözümler üretmiştir. Normal şartlarda ilkin verilen çoğu hüküm, fetvâya esas kabul edilmekle beraber zamanla bunların değiştiği müşahede edilmiştir. Birçok ihtihadda bu değişim vaki olmakla beraber, zengin bir re'ye sahip olan Hanefî mezhebinde değişim örneklerinin daha fazla olduğu görülmüştür. Ancak varılan hükmün değişimi sadece Hanefîler ile sınırlı kalmamış diğer mezheplerde de meydana gelmiştir. Bunun en yaygın örneklerinden biri, İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) kavli-i kadîm ve kavli-i cedîdidir.

Hanefî mezhebinde başta İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) olmak üzere kurucu fakihlerin fetvâya esas olan görüşleri, kaynaklarda zâhirü'r-rivâye olarak belirtilmiştir. Rivâyeti açık olan anlamındaki bu tamlama, sika râviler tarafından mütevâtir ve meşhûr olarak nakledilen görüşleri kapsamaktadır.¹ Bu kavram aynı zamanda İmam Muhammed (ö. 189/805) tarafından kaleme alınan ve kuruluş döneminin temel görüşlerinin toplandığı eserlerin de ortak adıdır.² Hicrî dördüncü asırdan itibaren kullanılan³ bu eser grubunun adı ve sayısı, farklı gerekçelerden dolayı ihtilaflıdır.

Hanefî mezhebinde bu şekilde aktarılan görüşler, fakihlerce dikkate alınarak, ilkesel olarak fetvâya esas kabul edilmiş ve bunların hilafına hükümde bulunmanın câiz olmadığı belirtilmiştir. Böylece birinci dereceden zâhirü'r-rivâye fetvâları esas alınmış olmakla birlikte diğer görüşlere de müracaat edilmiştir. Zamana göre değişiklik arz eden zarûretler ve ihtiyaçlar dikkate alınarak mezhep içi ve dışı farklı görüşlerin benimsendiği müşahede edilmiştir. Bunun gerekçeleri fakihlerce tartışılmış ve aslı olan fetvâdan rücû etmenin kapsamı değerlendirilmiştir.⁴

Hanefî mezhebinde kurucu fakihlerin görüşleri çoğunlukla fetvâya esas olmakla beraber kimi zaman daha sonra gelenler, ilk dönem fakihlerin görüşlerinden birini tercih etmiş veya yeni bir görüş farklı gerekçelerle benimsemiştir. Örf, zarûret, kolaylık, ihtiyât ve umûm-i belvâ gibi birçok sebepten dolayı zâhirü'r-rivâyeden farklı fetvâlar verilmiştir.

¹ bk. Eyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101.

² Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", 44/101; Fikret Karaman - İsmail Karagöz - İbrahim Paçacı - Mehmet Canbulat - Ahmet Gelişgen - İbrahim Ural, "Zâhirü'r-rivâye", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 703.

³ Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", 44/101.

⁴ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî (İbn 'Âbidîn), "'Ukûdu resmi'l-müftî", *Mecmûatü resâilî'bni 'Âbidîn* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1/10.

İçtihadın dönemselleştiği ve toplumun şartlarına göre değişebileceği yönünü dikkate alarak konu müzakere edilmiştir. Böylece toplumun ihtiyaçlarına göre ilkin verilen ve uygulanmasında ittifak ve/veya tercih olan bir hükmün süreç içerisinde değişebileceği görülmüştür.

Çalışmamızda zâhirü'r-rivâyeye kavramının kapsamı ve bu gruba giren eserlerle ilgili görüşler serdedilecektir. Bu kaynaklarda geçen zâhirü'r-rivâyeye görüşlerinin fetvâya esas olduğuna ve bunlara uymanın zorunluluğuna değinilecektir. Zâhirü'r-rivâyeye aykırı olan diğer müftâ bih görüşler, gerekçeleriyle birlikte zikredilecektir. Dönem ve konu sınırlaması olmaksızın belli bazı başlıklar halinde fûrû örnekleri verilecektir.

1. Zâhirü'r-rivâyeye Kavramı

Açık ve delil açısından güçlü olan “zâhir”⁵ ile nakletmek/nakledilen anlamındaki “rivâyete”den oluşan “zâhirü'r-rivâyeye (rivâyetin açık olanı)” tamlaması, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî tarafında kaleme alınan ve Hanefî mezhebinde kuruluş döneminin temel görüşlerinin toplandığı eserlerin ortak adıdır.⁶

Bu eserlere, “zâhirü'l-mezheb” ve “mesâilu'l-usûl”/“el-usûl” da denilmektedir.⁷ Bu eserlere/görüşlere aslın çoğulu “usûl”ün kullanılmasındaki gaye, mezhebin asıllarından rivâyet edilen görüşler olmasıdır. Bunlar kuruluş dönemi ilk fakihleri (Ebû Hanîfe) Nu'mân b. Sâbit, (Ebû Yûsuf) Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî olmak üzere üç kurucu fakih olmakla beraber onlara Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) da dâhil edilmiştir.⁸

Bu kavram belli eserlere verilen ad olmanın yanı sıra bunlarda geçen kurucu fakihlerin fetvâya esas olan görüşleri için kullanılan yaygın bir tabir olmuştur.⁹

2. Zâhirü'r-rivâyeye Eserleri

İmam Muhammed'e fıkıh alanında *el-Mesbûtu*, *el-Câmi'ü's-sağîr*, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât*, *es-Siyerü'l-kebîr*, *es-Siyerü's-sağîr*, *er-Rakkıyyât*, *el-Keysânıyyât*, *el-Cürçânıyyât*, *el-Harûniyyât*, *el-Mehâric fi'l-hiyel*, *el-Kesb*, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* ve *Kitâbu'r-Radâ'* adlı eserler nispet edilmiştir. Bunlardan bazılarının İmam Muhammed'e ait olduğu tartışmalı olmakla beraber, kiminin adı kaynaklarda farklı olarak zikredilmiştir.¹⁰ İmam Muhammed sırasıyla

⁵ Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, “ez-Zâhir”, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007), 218.

⁶ Kaya, “Zâhirü'r-rivâyeye”, 44/101; Karaman vd., “Zâhirü'r-rivâyeye”, 703.

⁷ Kaya, “Zâhirü'r-rivâyeye”, 44/101.

⁸ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, ts.) 216-217; Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 223.

⁹ bk. Kaya, “Zâhirü'r-rivâyeye”, 44/101.

¹⁰ Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, “Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî”, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 163; Ahmed b. Mustafâ (Taşkoprîzâde), *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/236-237; Muhammed Hıfzurrahmân b. Muhibbirrahmân el-Kümillâî, “Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî”, *el-Büdûrül-mudiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü's-Sâlih, 1439/2018), 15/85; Cürçânî, “Zâhirü'l-mümkinât”, 218; Aydın Taş,

el-Mebsût, *el-Câmi'ü's-sağîr*, *el-Câmi'ü'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*'ı adlı eserleri kaleme almıştır. Bazı kaynaklarda *el-Mebsût* -kaleme aldığı ilk eser olduğu için aynı zamanda- *el-Asl* olarak da zikredilmiştir.¹¹

Hanefî mezhebinde eserler: zâhirü'r-rivâye, gayr-i zâhiri'r-rivâye (nâdirü'r-rivâye) ve fetâvâ (vâkı'ât) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.¹² İmam Muhammed'e nispet edilen yukarıda mezkûr ilk on eser, zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye olmak üzere iki başlık altında tasnif edilmiştir. Bu eserlerden tevâtür ve şöhret derecesinde nakledilen görüşlerin muhteva olanlarına zâhirü'r-rivâye ve bunun dışındakilere ise nâdirü'r-rivâye denilmiştir.¹³ Biyografik ve bibliyografik kaynaklarda bu eserlerin adı, sayısı ve hangi grupta yer aldığı farklı gerekçelerle ihtilafli bir konu olmuştur.

2.1. Zâhirü'r-rivâye Eserleriyle İlgili Görüşler

Literatürde kavram olarak zâhirü'r-rivâye eserleri IV/X. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴ Bunlardan *el-Mebsût* (*el-Asl*) ve *el-Câmi'ü'l-kebîr*'in zâhirü'r-rivâye eserlerinden olduğuyla ilgili ittifak olmakla beraber, diğer eserlerde ihtilaf vardır. Bu görüş ayrılığı muvacehesinde zâhirü'r-rivâye eserleriyle ilgili şu görüşler ortaya çıkmaktadır:

Bu eserler *el-Mebsût*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'ü's-sağîr* ve *el-Câmi'ü'l-kebîr*¹⁵ şeklinde veya *el-Mebsût*, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *es-Siyerü's-sağîr*¹⁶ olmak üzere **dört** tanedir. Böylece ilk görüşte zâhirü'r-rivâyeden addedilen *el-Câmi'ü's-sağîr* ve *ez-Ziyâdât* ikinci taksimatta bu eserlerin arasında sayılmamıştır. *ez-Ziyâdât*'ın mezhepte meşhur bir kitap olarak sayılmasına karşın, onun nâdirü'r-rivâyeden addedilmesi nakledilen sabit bir bilgiye dayanmadığı için bu görüş zayıf kabul edilmiştir. *es-Siyerü's-sağîr*'in zâhirü'r-rivâyeden sayılmamasının gerekçesi ise bunun diğer kaynaklar gibi müstakil bir eser olmayıp, *el-Mebsût*'tan bir bölüm olduğu düşüncesidir.¹⁷ Bazı âlimler *el-Mebsût*, *el-Câmi'ü's-sağîr*, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve *es-Siyerü'l-kebîr*¹⁸ olmak üzere bu külliyyatın **beş** tane olduğunu söylerken, bir kısmı da bunlara *es-Siyerü's-sağîr*'i¹⁹ de ekleyerek **altı** adet olduğunu

“Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/40-41.

¹¹ Leknevî, “Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî”, 163.

¹² Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, “Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî”, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, arşiv no: 690), 1/113a-113b.

¹³ Ahmet Özel, “Hanefî Literatürünün Oluşumu”, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 1/361-362; Eyyüp Said Kaya, “Nâdirü'r-rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278-279.

¹⁴ Kaya, “Zâhirü'r-rivâye”, 44/101.

¹⁵ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/237.

¹⁶ Cürcânî, “Zâhirü'l-mümkinât”, 218.

¹⁷ Kaya, “Zâhirü'r-rivâye”, 44/101.

¹⁸ Kaya, “Zâhirü'r-rivâye”, 44/101.

¹⁹ Leknevî, “Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî”, 163; Kaya, “Zâhirü'r-rivâye”, 44/101.

zikretmiştir. Zâhirü'r-rivâyeye eserlerinin altı taneden oluştuğu şeklindeki görüş, bazı muasır fakihler tarafından da benimsemiştir.²⁰

2.2. Zâhirü'r-rivâyeye Eserleriyle İlgili İhtilafın Gerekçeleri

Bu ihtilafların başında bazı fakihlerin ilk kaynaklara müracaat etmeden ve/veya gerekli araştırmaları yapmadan kendisine güvendiği kişiden olduğu gibi aktarması gelmektedir. Bundan dolayı referans olarak gösterdiği kişiye görüşünün isnadında veya aktarılmasında hatalar meydana gelmiştir. Böylece mezhepte ağırlığı olan bir âlimin meşhur olan bir görüşünün fikhî bir kaynaktan araştırılmadan olduğu gibi zikredilmesi ihtilafa zemin hazırlamıştır. Diğer bir sebep ise zâhirü'r-rivâyeye içerisinde değerlendirilen ancak nadir bulunan ve ulaşılması zor olan bazı kitapların olmasıdır.²¹

3. Zâhirü'r-rivâyeye Fetvâları

Hanefî mezhebinin zâhirü'r-rivâyeye kaynaklarında sika râvilerce mütevâtir veya meşhûr olarak nakledilen görüşler, fukahâ tarafından dikkate alınarak dönemsel ve toplumsal herhangi bir engel olmadığı takdirde müftâ bih olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra değişen şartlar ve toplumun ihtiyacına göre mezhep içi ve mezhep dışı diğer görüşlere de müracaat edilmiştir. Ancak zâhirü'r-rivâyedeki fetvâlar birinci derecede uymanın zorunluluğu zikredilmiş ve herhangi bir ihtiyaç olduğu takdirde başka görüşlerin tercih edilebileceği değerlendirilmiştir. Ayrıca farklı tercihlerin benimsenmesinde bu gerekçenin mahiyeti de detaylandırılmıştır.

Hanefî mezhebinde ilkesel olarak zâhirü'r-rivâyeye eserlerinde geçen görüşler müftâ bih esas olup buna muhalefet edilmemesi gerekmektedir. Bundan dolayı bu şekilde rivâyet edilen meselelerde zâhirü'r-rivâyenin hilafına hükümde ve iftâda bulunmanın câiz olmadığı ifade edilmiştir. Buna aykırı bir görüş normal şartlarda mercûh olup, fetvâyaya esas olabilmesi için bir gerekçesi bulunmalıdır.²²

4. Zâhirü'r-rivâyeye Aykırı Fetvâlar

Hükümün değişimi sadece fukahânın verdiği fetvâlarda değil, birçok sebepten dolayı Kitâb ve Sünnet'te de vakidir. Vahyin nüzûlü sürecinde ilk verilen hükümden farklı bir hüküm verildiği müşahede edilmektedir. Bunun gerekçesi çoğunlukla tedric ve/veya nesih olmakla beraber, başka bir illet veya sebepten dolayı da olabilmektedir.

Örneğin, “*Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur.*”²³ meâlindeki âyette buyurulduğu gibi yirmi kişinin yüz

²⁰ Subhî Mahmasânî, “İslam Hukuku'nun Tedvini”, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 323; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 218-219; Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 235.

²¹ bk. Lüey b. 'Abdirraûf el-Halîlî, *Esbâbü 'udulî'l-Hanefiyye 'ani'l-fütyâ bi-zâhiri'r-rivâyeye* (Amman: Dârü'l-Feth, 2016), 48-49.

²² İbn 'Âbidîn, “‘Ukûdu resmi'l-müftî”, 1/10.

²³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2010), el-Enfâl, 8/65.

kişi ve yüz kişinin de bin kişiyi yeneceğini zikredilirken bu, on katıyla çarpılmıştır. Bir sonraki âyette ise “Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah’ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.”²⁴ buyurulmuş yüze iki yüz ve bine iki bin olmak üzere ikiyle çarpılmıştır. Bu şekilde muhataptaki zayıflık dikkate alınarak tedricen bir hafifletme yoluna gidilmiştir.

Hız. Peygamber tarafından İslam’ın bidayetinde kabir ziyareti, kurban etlerinin üç gündün fazla saklanması ve bazı kaplardan bir şey içilmesi yasaklanmış ve daha sonra nehyedilen bu hükümler kaldırılmıştır.²⁵ İlk verilen ve daha sonra zikredilen iki nass arasında nesih ilişkisi olduğu ifade edilse de -şer’î hükümlerin kulun maslahatıyla muallal olduğu kabul edildiğine göre bir maslahat ve lütuf olarak- eski hükümden yeni bir hükmeye rücu edilmiştir. Zira kabir ziyaretinde olduğu gibi şirkte götürülecek yeni bir itikad tesis edilmesi adına yasaklanan bir husus, daha sonra dünyaya dalmadan ölümü ve âhireti hatırlama ve gönüllerin inceliğini koruma için teşvik edilmiştir.

Yukarıda zikredilen durum, nesihden farklı olup daha ziyade dikkate alınan bir maslahata yönelik yeni hüküm olarak vazedilmiştir. Zira nesihle kaldırılan hükümle artık amel edilmeyip sadece yeni hüküm geçerlidir. Ancak yeni hükmün gerekçesi, illet olduğu takdirde illetin dönmesiyle hüküm tekrar geçerli sayılmaktadır.

Hükümden zamanın şartlarını ve toplumun ihtiyaçlarını dikkate almak, sahabe döneminde de vakidir. Zira Hz. Ömer’in (ö. 23/644) devlet başkanlığı döneminde üst sınır olarak belirlediği mehir miktarı buna örnektir. Evlenmede mali noktada bir kolaylık sağlamak üzere toplumun maslahatına dair bir hüküm getirilmek istenmiştir. Ancak kadının “...Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın...”²⁶ âyetini referans alarak yaptığı itirazla Hz. Ömer bu düşüncesinden vazgeçtiği için bu hüküm akim kalmıştır.²⁷ Dolayısıyla maslahat düşüncesiyle âyete rağmen yeni hüküm getirilmesi ve bu hükmün uygulamasından vazgeçilmesi de buna matuftur. Keza müellefe-i kulûba zekât verilmemesi²⁸ ve aynı mecliste üç talâkın geçerli sayılması²⁹ da bu kabildendir.

Diğer mezheplere kıyasla Hanefîler’de görüş zenginliğinin fazla olduğu müşahede edilmiştir. Bu re’y zenginliğine neden olan rivâyetlerin ihtilafı, İmam Ebû Hanîfe’den birçok rivâyetin nakledilmesi, kurucu fakihlerin aynı meselede farklı hükümler vermesi ve tahrîc

²⁴ el-Enfâl, 8/66.

²⁵ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2018), “Edâhi”, 37 (No. 5114); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), “Cenâiz”, 75 (No. 3235).

²⁶ en-Nisâ, 4/20.

²⁷ İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1422/2001), 1/609-610.

²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 3/365; Osman Kaya, “Tevbe Suresi, 9/60. Âyet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerlerinden Müellefe-i Kulub Örneği”, *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 42/6 (Eylül 2019), 2797.

²⁹ Müslim, “Talâk”, 15 (No. 1472).

yapanların ihtilafı olmak üzere birçok gerekçe zikredilmiştir.³⁰ İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bir konuda ittifak halinde oldukları görüşler olmakla beraber, kimi zaman tekli veya ikili olarak görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin dışında İmam Züfer ve/veya İmam Hasan da farklı icthadlarla temayüz etmiştir. İmam Ebû Hanîfe'nin ilkin verdiği bazı görüşlerinden vazgeçtiği, bunlardan farklı görüşlere ve/veya öğrencilerinin görüşlerine rücû ettiği de müşahede edilmiştir.

5. Zâhirü'r-rivâyeye Aykırı Fetvâların Gerekçeleri

Bir konuda zâhirü'r-rivâyeye olduğunda -fukahâ bunu tashîh etmediği sürece- bundan rücû edilmesi câiz değildir. Herhangi bir gerekçe olmadan zâhirü'r-rivâyeye muhalif fetvâ verilmeyip, ancak ihtiyaç halinde bu görüşten farklı bir hükmü vazede bilmektedir. Şartların dikkate alınmadan sadece zâhirü'r-rivâyeye kitaplarında nakledilen görüşlerle amel etmek, fikhî dondurmak olur ki bu da bir yetki aşımına sebep olur. Buna dikkat edilmediği takdirde hakların zayi olmasının yanı sıra, verilen yeni hükmün zararı faydasından büyük olacaktır. Böylelikle zamana göre değişiklik arz eden zarûretleri ve ihtiyaçları -şer'î nasslara aykırı olmaması şartıyla- dikkate alarak farklı görüşler benimsenebilmektedir. Çünkü müctehidin kendi zaman ve örfünü dikkate alarak verdiği bir hüküm, daha sonraki dönemlerin fesadı ve/veya genel zarûretlere göre değişebilmektedir.

Çoğunlukla kurucu fakihlerin görüşleri fetvâyeye esas olmakla beraber,³¹ kimi zaman daha sonra gelen fakihler ya bu görüşlerden birini tercih etmiş veya yeni bir görüşü farklı gerekçelerle ortaya koymuştur. Böylece mütekaddim fakihlerin tercih ettiği görüşten rücû edilerek, farklı/yeni bir görüş fetvâyeye esas kabul edilmiştir. Fıkıh dinamik bir bilim dalı olduğu için değişen maslahatlar muvacehesinde çeşitli gerekçelerle zâhirü'r-rivâyeden farklı fetvâlar verilmiştir. Buna sebep olan birçok saik zikredilmekle beraber,³² bunların bir kısmının aynı gayeye matuf olduğu değerlendirilmiştir. Bu başlık altında zâhirü'r-rivâyeden fetvâyeye esas olan yeni görüşe rücû edilmesinde etki eden başlıca gerekçeler, örnekleriyle birlikte zikredilecektir.

5.1. Örfün Değişimi

Örf, “insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği söz ve fiiller veya duyulduğunda akla başka anlama gelmeyecek derecede özel bir manada kullanmayı âdet edindikleri lafızlar”³³ şeklinde tanımlanmıştır.

Tanımdaki birinci kısım olan alışkanlık haline getirilen söz ve fiillere “amelî örf” veya “âdet” denilmiştir. Bu gruba mehrin muaccel ya da müeccel olmak üzere iki kısma ayrılması, kalacak süreyi ve/veya kullanacağı suyu belirtmeden hamamda kalması ve

³⁰ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 465-466.

³¹ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 470.

³² Halîlî, *Esbâbü 'udulî'l-Hanefiyye'ani'l-fütyâ bi-zâhiri'r-rivâyeye*, 175.

³³ Abdulkürîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 201; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 195.

bey'û't-teâtî (sözlü ifade kullanmaksızın teslim-tesellüm yoluyla satış) gibi halk arasında yerleşik olan örf, bu kısma girmektedir.

Tanınımın ikinci kısmında geçen akla gelen özel anlamda kullanılmasına ise “kavlî örf” adı verilmiştir. Örneğin, örfte “لد, (çocuk)” lafzı sadece erkek çocukları için kullanılmakla beraber, âyette³⁴ erkek ve kızı kapsayacak genişlikte kullanılmıştır. Buna göre dil açısından anlamı geniş olan bu sözcük, örfte daralmaya uğramıştır. Başka bir âyette de “et” lafzı,³⁵ balık da dâhil bütün türleri içine alacak şekilde zikredilmekle beraber, örfte dar manada kullanılarak balık eti için kullanılmamaktadır.

İçki, kumar ve örtünme gibi zamana göre herhangi bir değişikliğe uğramayan temel hükümlerde örf muteber sayılmazken; kapsamıyla ilgili farklı yaklaşımlar olmakla beraber, şer'î hükümlerde temel kurallara aykırı olmayan örfün ise istinbatta dikkate alınması gerekmektedir.³⁶

İstinbatta örfün muteber olması için bazı şartlar bulunmalıdır. Bu şartların başında nassta -örf olarak kabul edilen bu uygulamanın müspet veya menfi- hiçbir şekilde zikredilmemiş olması gerekir. Zikredilmesi halinde örfte yaygın olması, bu hususu geçerli kılmamaktadır. Bundan dolayı örfte yaygın olan miras payları veya kadının mirastan mahrum bırakılması ilgâ edilmiştir. Bunun dışında hukukî işlemin kuruluşu esnasında örfteki uygulamanın toplumun tümünde veya çoğunda genel-geçer olması gerekmektedir. Nassa aykırı olması dışında diğer şartlar mevcut olsa da örfün açık bir irade beyanıyla çatışmaması icap etmektedir. Zira pratikte bir uygulama olmakla beraber, taraflar iradesini farklı cihette kullanması durumunda örf dikkate alınmamaktadır.

Örf, mahiyeti itibarıyla ictihad metodolojisinde dikkate alınmakla beraber, uygulama noktasında mezhepler arasında farklılık arz etmektedir. Hanefî mezhebi örfte geniş bir alan açarak birçok meseleyi örfle izah edildiği görülmektedir.

Hüküm tespitinde örfün belirleyiciliği “التعيين بالعرف كالتعيين بالنص (Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir)”³⁷ ve “العادة محكمة (Âdet muhakkemdir)”³⁸ ve değişimin hükme etkisi “لا يتكر تغير الأحكام (Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz)”³⁹ şeklinde formüle edilmiştir. Bu ilkelerden hareketle fakihin hüküm vermede örfü dikkate alması önem arz etmektedir. Zira dönemin örfü göz ardı edilip sadece zâhirü'r-rivâye olarak zikredilen hükümü tercih etmek isabetli değildir. Verilen hüküm, zâhirü'r-rivâyeye aykırı olsa da daha sonra değişen örfün yeniden dikkate alınarak hükümün belirlenmesi gereklidir. Çünkü

³⁴ “Allah size, **çocuklarınız** hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.” en-Nisâ, 4/11.

³⁵ “Taze etinden yemeniz ve mücevherini çıkarıp takınmanız için denizi hizmetinize veren de O'dur.” en-Nahl, 16/14.

³⁶ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 196.

³⁷ bk. Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: Beylik Yayınları, 2015), 113 (Md. 36).

³⁸ bk. Şimşirgil - Ekinci, *Mecelle*, 121 (Md. 45).

³⁹ bk. Şimşirgil - Ekinci, *Mecelle*, 116-117 (Md. 39).

mezhep imamı da dâhil birçok fakîhin örfü dikkate alarak vazettiği bazı hükümler, dönemin fesadı ve/veya şartların değişmesiyle farklılaşabilmiştir.

Örneğin, rü'yet-i hilâl konusunda şahitliğin nicelik ve niteliği fukahâ tarafından değerlendirilmiş ve oruca başlama ve bayram buna göre belirlenmiştir. Zâhirü'r-rivâyeye göre bulut ve tozdan dolayı bir engel bulunduğu takdirde Ramazan hilâlini adil bir kişinin görmesi şahitlikte kabul edilmiştir. Gökyüzünde hilâlin takip edilmesine engel bir durum olmadığında ise büyük bir kitlenin haber vermesi şart koşulmuştur. İmam Ebû Hanîfe'den gelen başka bir rivâyette ise bu durumda iki erkek veya bir erkek iki kadının şahitliği de kabul edilmektedir.⁴⁰ Mercûh olan bu görüş -insanların hilâli takip etmede üşendikleri içindaha sonra gelen fakîhler, örfü de dikkate alarak “zamanımızda bununla (: mercûh olan görüşle) amel etmek daha uygundur” demiş ve bu şekilde hükümde bulunmuştur.⁴¹

Aynı şekilde üç kurucu fakîh, mehr-i müeccel ile evlenip duhûldan sonra ve mehri teslim etmeden önce kocanın, eşinin rızası olmadan onu başka bir şehre taşımayacağına hem fikirdir. Mehrin teslim edilmesinden sonra ise koca, eşini dilediği şekilde başka bir şehre taşınmak için yolculuğa çıkarabilmektedir. Müteahhir fakîhler ise zâhirü'r-rivâyeye hilafına fetvâ vererek mehri teslim ettikten sonra da kocanın, eşinin rızası olmadan onu başka bir şehre nakledemeyeceğini söylemektedir. Onlar bu görüşlerinin gerekçesini, dönemin bozulmasıyla örfün değiştiğini ifade ederek açıklamışlardır. Çünkü kadın, evlenirken bulunduğu yerin dışında başka bir şehirde kendini korumak için güvende olmayabilir. Kocanın -eşinin güvende olduğunu düşündüğü takdirde ise- başka bir yere taşınmak için onu yolculuğa çıkarması câizdir. Eşlerin bu hususta anlaşmazlığı düşmesi halinde kadının konuyu yargıya taşıyabilmektedir. Buna göre koca, eşinin güvende olmadığını düşünmekle beraber başka bir yere taşınmakla kadına eziyet etmek istiyor ve hâkim bunu biliyorsa zâhirü'r-rivâyeye göre fetvâ vermesi artık câiz değildir. Ancak evlilik herhangi bir yerde gerçekleşip kocanın geçimini sağlaması mümkün olmadığı takdirde (kadının memleketi de dâhil) başka bir şehre taşınmak istiyor ve koca, eşinin güvende olduğundan eminse bu durumda hâkimin zâhirü'r-rivâyeye aykırı hükümde vermesi câiz değildir.⁴²

5.2. Zarûretin Oluşması

“Meydana gelen ve defedilmesi mümkün olmayan zarardan kaynaklanan bir meşakkat” olarak tanımlanan zarûretin,⁴³ dini hususlarda çerçevesi ihtilafli olmakla beraber hükmün

⁴⁰ bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kasânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/571-573; Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'ala Merâkî'l-felâh şerhi Nuri'l-izâh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 538-540; 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Gelibolî, *Mecma'u'l-enhür fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/349-351.

⁴¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz (İbn 'Âbidîn), “Tenbîhü'l-gâfil ve'l-vesnân 'alâ ahkâmî hilâli Ramadân”, *Mecmûatü resâilî'ibni 'Âbidîn* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1/234.

⁴² bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz (İbn 'Âbidîn), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/294-296.

⁴³ Cürcânî, “ez-Zarûre”, 212; Karaman vd., “Zarûret”, 707.

belirlenmesinde etkisi tartışılmazdır. Zira kimi zaman ihtiyaçlar zarûret mesabesinde olup can, mal, din, akıl ve nesil olmak üzere bu beşine gelecek zararı defetme halinde olabilmektedir.⁴⁴

Zarûretler, “Allah’ın, kulları özürlerine binaen ve onların ihtiyaçlarını gözeterek koyduğu (geçici) hükümler”⁴⁵ şeklinde tanımlanan ruhsata alan açmış ve bununla ilgili istisnâî hükümleri ortaya çıkarmıştır. Zarûret durumunda “haramı işleme” ve “vâcibi terk etme” ruhsatlarının kapsamı tartışılmış ve bununla amel etmenin gerekliliği değerlendirilmiştir. Normal şartlarda kati olarak yapma ve terk etme gerekli olmakla beraber -küfür kelimesi söylemeye zorlama gibi istisnâî durumlar dışında- bu iki ruhsatla amel etmenin zorunlu olduğu zikredilmiştir. “Terfih ruhsatı” ile genel kurala ve kıyasa aykırı bazı sözleşme ve hukukî muamelelere cevâz verilmiş ve “İslam öncesi dinlerdeki ağır hükümlerin kaldırılma ruhsatı” ile de hayatı kolaylaştırmaya yönelik hükümler getirilmiştir.⁴⁶ Böylece canını veya bir organını kaybetme gibi bir durumun dışında bir meşakkatle karşılaşma ihtimalinden hareketle diğer iki ruhsatla da -zarûret ilkesinin hükmün istinbâtındaki işlevselliği- ileri bir dereceye taşınmıştır.

Bu hususlardan hareketle fukahâ konuyu değerlendirmiş ve buna göre hükümler vazedmiştir. Fetvâya esas olan görüş, kendi dönemlerindeki özellikle terfih ruhsatı bağlamında hükmün değişimine etki etmiştir. Zira ictihada dayanak olan hususun değişimiyle hükmün de değişmesi tabiidir. Kendi döneminde bir zarûret olması durumunda müctehidin buna muttali olacağı ve bu şekilde hüküm vereceği malumdur. Bundan hareketle kurucu imamların muvafık olduğu ve herhangi bir zarûret olmadığı sürece fetvâya esas olan görüşe aykırı bir hükmün verilmesi câiz değildir. Bununla birlikte zarûret halinde fakihlerden birinin fetvâya esas olmayan görüşüyle amel etmenin/fetvâ vermenin câiz olduğu zikredilmiştir. Çünkü müctehid, kendi döneminin şartlarını dikkate alarak ve genel zarûretleri tespit ederek ictihadda bulunduğu göre sonrasında değişen şartlar ve ihtiyaca göre farklı hükümlerde bulunabilmektedir.

Örneğin, “olgunlaşmasından önce mahsulün satışının câiz olmadığı” söylenmiştir.⁴⁷ Alıcı ve satıcının zarara uğraması ve aldatma ihtimalinden hareketle ilkesel olarak bu satışa cevâz verilmemiştir. Bir kısmının olgunlaşması durumunda da mezhebin zâhirine göre bu satış sahîh olmamakla beraber, sonraki dönemlerde bu meselede ihtilaf edildiği müşahede edilmiştir.⁴⁸ Bu satış işleminin insanlar arasında örf haline gelmesi ve onları bu alışkanlıklarından vazgeçirmenin zorluk doğuracağı ifade edilerek böyle bir satışın geçerli

⁴⁴ Karaman vd., “Zarûret”, 707.

⁴⁵ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 255.

⁴⁶ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 256-259.

⁴⁷ Alâüddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ fi şerhi'l-Mültekâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/26.

⁴⁸ Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, 3/26.

olduğu zikredilmiştir. Ayrıca bazı fakîhler, bu satışın cevâzını belli ürünlerle kısıtlamamış meyve, patlıcan ve benzeri ürünleri de kapsayacak şekilde geniş tutmuştur.⁴⁹

5.3. Teysîrin Benimsenmesi

Teysîr (kolaylık), “mükellefin, herhangi bir sıkıntı yaşamadan ihtiyacına göre ve yerine getirmesi mümkün olacak şekilde teşride bulunularak en kolay olanla fetvâ vermek” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁰ Nasslarda güçlüğün değil kolaylığın murat edildiği, herhangi bir güçlük çıkarmak istenmediği ve gücünün yetmediği bir şeyle mükellefin yükümlü kılınmadığı zikredilmiştir⁵¹ ve dinin kolaylık ve hoşgörü tarafı vurgulanmıştır.⁵²

Zarûret konusuyla ilgili olarak terfih ruhsatında da zikredildiği üzere şer'î bir delile ve temel bir kurala aykırı olmakla beraber, insanların hayatını kolaylaştırmak için yaygın olan bir muameleye istisnâ olarak cevâz verilmiştir. Ancak bunun nasslarla sınırlı tutulup tutulmayacağı ve/veya kıyas yoluyla başka hususlara teşmil edilmesi tartışmalıdır. Önceki semavî dinlerde yasak ve sınırlı olan hükümler kaldırılarak meşakkatler izale edilmiş ve ümmete bazı kolaylıklar getirilmiştir.

Hükümlerde kolaylık ilkesinin benimsenmesinin yanı sıra daha çok sıkıntı, zahmet, darlık ve günah anlamlarına gelen zorluğun⁵³ kaldırılması da murat edilmiştir. Aslolan nasslarda belirtilen ve ilkesel olarak zikredilen kurallara riayet edilmesidir. Ancak yolculuk, hastalık, ikrâh, unutmama, bilgisizlik, umûm-i belvâ ve ehliyet eksikliği gibi birçok meşakkat gerekçesi olabilmektedir.⁵⁴

“Size din konusunda hiçbir güçlük yükledi.”⁵⁵ âyetinde zikredildiği gibi zorluk iki gerekçeden dolayı mükelleften kaldırılmıştır. Birincisi (kulun, üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmesi gereken) yoldan ayrılma, ibadetten nefret ederek mükellefiyeti nahoş görme endişesinden kaynaklanmaktadır. Diğeri husus ise kula ait görevlerin çok olmasından dolayı görevlerini tam anlamıyla yerine getirilememesi korkusudur.⁵⁶ Böylece bu meşakkatlerden kaynaklanan sıkıntıları kaldırmak amacıyla kolaylık sağlamak kastıyla mevcut fetvânın değişimine ve/veya bundan farklı bir görüşün benimsenmesine gidilebilmektedir.

⁴⁹ bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâyeye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 3/485-486; Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/295; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, 3/26; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/85-86.

⁵⁰ Kemâl Cevde Ebü'l-Mu'âtî, *Mezâhirü't-teysîr fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fârûk, 2007), 40; Abdulhakîm er-Rumeylî, *Taşayyürü'l-fetvâ fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 710.

⁵¹ el-Bakara, 2/185, 286; el-Mâide, 5/6; el-Enâm, 6/152.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 4/16 (No. 2107).

⁵³ Cürcânî, “el-Meşakka”, 301.

⁵⁴ Cürcânî, “el-Meşakka”, 300-301; İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011), 1/317-318.

⁵⁵ “وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ” el-Hac, 22/78.

⁵⁶ Cürcânî, “el-Harac”, 147.

Örneğin, geride mal bırakmayan gaip kocanın eşi, kendisine bir nafaka takdir edilmesi için durumu yargıya intikal ettirebilir. Hâkim, kocasının zimmetinde sabit olmak üzere kadının borçlanmasına hükmetmesi durumunda zâhirü'r-rivâyeye göre bu hüküm geçerli değildir. Zira istisnai durumlar hariç, gaibin bu şekilde aleyhinde hüküm verilememektedir.⁵⁷ Ancak İmam Züfer('in fetvâya esas beş/altı/on beş meseleden biri olan), bu şekilde verilen hükmün geçerli olduğunu söylemiştir. Bu görüş, merhamet açısından daha insanî olduğundan fetvâya esas kabul edilmiş, kolaylığı getirip zorluğu kaldırdığı için dönemin kâduları bununla amel etmiştir.⁵⁸

Şüf'a talebinin ertelenmesinden kaynaklanan hakkının mahiyeti de bu muvacehede değerlendirilmiştir. Şüf'ada muvâsebe talebi,⁵⁹ ilkesel olarak esas kabul edilmiştir. Ancak bu hakkın hemen talep edilmeyip sonrasında takrîr ve işhâd talep⁶⁰ hakkının ve daha sonra husûmet ve temlik talep⁶¹ hakkının kullanılmaması hususu mezhep içi ihtilafa konu olmuştur.⁶²

İmam Ebû Hanîfe'ye ve İmam Ebû Yûsuf'tan rivâyet edildiğine göre -bu konuda başkalarını şahit tuttuğu sabit olduktan sonra- zaman sınırı olmaksızın talebin tehiriyle şüf'a hakkı bâtil olmayacaktır.⁶³ Ancak İmam Muhammed ve İmam Züfer ile İmam Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivâyate göre zâhirü'r-rivâyenin hilafına, bu talep bir ayla sınırlı tutulmuştur. Buna göre bir ay boyunca talep edilmediği takdirde şüf'a hakkının düştüğü görüşü fetvâya esas kabul edilmiştir. Müteahhir fakihler -insanların zarar vermede durumları değiştiği için- kendi dönemlerinde fetvânın bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Talebini geciktiren şeff'in kendi hakkını tahakkuk ettirirken başkasına zarar vermemesi gerekmektedir. Zira şüf'a talebinin ertelenmesiyle bunu satın alan üçüncü kişinin mebû' üzerinde yaptığı işlemlerden dolayı zarar görmesi muhtemeldir. Bundan dolayı bunun bir zamanla sınırlı tutulması gerektiği belirtilmiş ve bu sürenin ortalama bu sürenin bir ay olduğu takdir edilmiştir. Bir ay geçtiği halde herhangi bir mazeret olmaksızın şüf'a talebinde bulunulmadığında şüf'a hakkı bâtil olmaktadır.

⁵⁷ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru'l-bni Hazm, 1433/2012), 10/341.

⁵⁸ bk. Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'i*, 5/160-161; Gelibolî, *Mecma'u'l-enhür*, 2/188-189; İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/330.

⁵⁹ Muvâsebe talebi: Zaman kaybetmeden şüf'a hakkının hemen talep edilmesidir.

⁶⁰ Takrîr ve işhâd talebi: Mal sahibinin şeff' için şüf'a hakkını ikrar etmesi ve/veya şeff'in şüf'a talebi için şahit tutmasıdır.

⁶¹ Husûmet ve temlik talebi: Şeff'in şüf'a talebinde hemen bulun(a)maması ve/veya bununla ilgili ikrar ve şahidin olmaması durumunda konunun yargıya taşınarak hâkimin huzurunda talep edilmesidir.

⁶² bk. Gelibolî, *Mecma'u'l-enhür*, 4/104-106; İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/251.

⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, 9/234.

⁶⁴ Burhânüşşerî'a Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilil-Hidâye*, thk. Ömer Faruk Atan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 196; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/360; Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nükâye* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 2/292-293; Dönmez, "Şüf'a", 39/251.

5.4. Umûm-i Belvâ

Umûm-i belvâ (kaçınılmazlık), “kişinin, hükmünü bilme ihtiyacı hissettiği ve sık sık tekrerrür eden veya ondan kurtulması zor olan olaylar” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁵ İdrar sıçramaları, sokak çamuru ve kuş dışkısı gibi mükellefin gündelik hayatta sıkça karşılaştığı ve kaçınması zor olan⁶⁶ hususlar, Sünnet'te mükellefe bir kolaylık olarak zikredilmiştir.⁶⁷ Dinin hoş görmekle beraber (herhangi bir değişiklik olmadan hüküm) aslî olarak baki kalmakta ve meşakkat durumu bulunduğu için bir kolaylık sağlanmaktadır.⁶⁸ Kaçınılması zor ve kurtulmanın zahmet verdiği, tekraren vuku bulduğu, çokça ve uzun süre sürdüğü durumlardaki kaçınılmazlık ilkesinin çeşitleri fıkhîta müzakere edilmiş ve mafv-u anh kapsamında değerlendirilmiştir.⁶⁹

Normal şartlarda necis kabul edilen kimi maddelerle ilgili olarak umûm-i belvâ açısından yer ve kuyu temizliği, su ve giyim konularında bazı esneklikler gösterilmiştir. Örneğin, ayakkabı ve/veya meste cirmi olan yaş bir necâset bulaştığında zâhirü'r-rivâyeye göre bunu çitilemek, sürtmek veya ovmakla temizlenebilmektedir.⁷⁰ Ancak İmam Ebû Yûsuf, zarûret ve umûm-i belvâdan dolayı iyice ovulduğu takdirde bunun temizlendiğini söylemiş ve bu görüş, fetvâya esas kabul edilmiştir.⁷¹

5.5. İhtiyâtın Dikkate Alınması

Sözlükte korumak anlamına gelen ihtiyât “kişinin, günahlara düşmesinden kişinin korunması” şeklinde tanımlanmıştır.⁷² Mükellefin ilkin konulan bağlayıcı genel kurala uyması (azîmet) gerekli olmakla beraber, mazerete binaen ihtiyaç halinde geçici hükümlere (ruhsat) de başvurulabilmektedir.⁷³ Ancak asıl ve tartışmasız olan hükmün dışında, konuyla ilgili farklı görüşleri -iki görüşün arasında bir tearuz olmamak kaydıyla- dikkate almak dinen güzel görülmüştür.

Örneğin, zâhirü'r-rivâyeye göre lukata (buluntu eşya)nın miktarına bakılmaksızın bir yıl boyunca duyurulduktan sonra sahibi bulunmazsa tasadduk edilebilmektedir. İmam Hasan b. Ziyâd'ın aktardığı başka bir rivâyette ise lukatanın durumuna göre duyuru süresinin belirlenmesi gerektiği zikredilmiştir. Buna göre değerli olan bir malın bir yıl ve -kıymeti on dirhemden fazla olması kaydıyla- değerli olmayanın ise bir aydan eksik olmayacak şekilde duyurunun yapılması gerekmektedir.⁷⁴ Daha sonra sahibinin çıkması

⁶⁵ Cürcânî, “Umûmü'l-belvâ”, 235; Şa'bân, 88; Karaman vd., “Umûm-i Belvâ”, 667.

⁶⁶ Cürcânî, “Umûmü'l-belvâ”, 235; Karaman vd., “Umûm-i Belvâ”, 667.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 139 (No. 382); Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Tahâret”, 69 (No. 92).

⁶⁸ Cürcânî, “Umûmü'l-belvâ”, 235.

⁶⁹ bk. Cürcânî, “el-Meşakka”, 301.

⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1/47-48.

⁷¹ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/711; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'i*, 1/438-439; Gelibolî, *Mecma'u'l-enhür*, 1/87-88.

⁷² Cürcânî, “el-İhtiyât”, 67.

⁷³ bk. Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 255.

⁷⁴ “Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009),

halinde sahibi dilerse bu sadaka işlemini kabul edebildiği gibi, bunu tazmin de ettirebilmektedir.⁷⁵ Bu durumlar, malın nitelik ve niceliğine göre farklı olabilmektedir. Buna göre lukatada bir yıl beklenmesi zorunlu olmayıp bir ihtiyatın gereğidir. Böylece kişinin zann-i gâlibine göre sahibinin bunu talep etmeyeceği müddette duyurunun yapılacağı görüşü fetvâya esas kabul edilmiştir.⁷⁶

5.6. Delilin Güçlü Olması

Genel olarak zâhirü'r-rivâyeye göre fetvâ verilmesinin yanı sıra fukahâ, diğer görüşlerin delilinin kuvvetli (ezhar) olmasına göre farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Böylece konuyla ilgili farklı görüşlerden birini benimsemiş ve zâhirü'r-rivâyeye dışındaki bir görüşü fetvâya esas kabul edebilmiştir.

Örneğin, zâhirü'r-rivâyeye göre edâ edilmediği takdirde kaza olarak telafi edilebilen namazlarda abdest almak için vakit dar olsa da teyemmüm alınamamaktadır. Bu durumda cenaze ve bayram namazlarında ise kazası olmadığı için teyemmüm alınabilmektedir. Çünkü üç kurucu imama göre bunun gerekçesi vakit değil, suya uzak veya yakın olmaktır. Buna göre abdest almak için suya gittiği takdirde vakit çıksa da teyemmüm yeterli olmayacaktır.⁷⁷

Ancak İmam Züfer, bu durumda teyemmüm alınabilmesinde suya uzaklığı değil, vakti dikkate almıştır. Buna göre uzak mesafede olan suya varıldığı takdirde vaktin çıkması halinde teyemmüm alınabileceğini söylemiştir. İmam Züfer, cenaze/bayram ve vakit namazlarında ortak payda olarak vaktinde kılınıp (edâ) kılınmamasını (kaza) esas almıştır. Zira teyemmüm alınmadığı takdirde vakit namazlarının edâ olarak değil, kaza olarak telafi edilebilecektir. Bu durumda -bayram ve cenaze gibi kazayla telafi edilemeyen namazlarda olduğu gibi- diğer namazların da kazaya kalmaması için teyemmüm alınabilmektedir.⁷⁸ Bu mesele, İmam Züfer'in mezhepte fetvâya esas kabul edilen görüşlerinden biri olarak nakledilmiştir.⁷⁹ Müteahhir fıkıhçılar ise bu durumda teyemmümle namaz kılınması ve daha sonra ihtiyaten bu namazın (abdestli olarak) îade edilmesi gerektiği şeklinde üçüncü bir görüşü benimsemiştir.⁸⁰

5.7. Meseleye Yaklaşım Farkı

Zâhirü'r-rivâyede meseleye öncelikle delil açısından yaklaşmakta ve aslî olarak fetvâya esas olan görüş zikredilmektedir. Ancak fetvâya esas olan görüşün tespitinde sadece

3/355.

⁷⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 9/505.

⁷⁶ bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/212-213; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 1/672; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/379-380; Gelibolî, *Mecma'u'l-enhür*, 2/525-526.

⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 1/69-97.

⁷⁸ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Şerhu fethi'l-Kadîr 'ala'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 1/142.

⁷⁹ İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/330-331.

⁸⁰ bk. İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/413-414.

delil değil, aynı zamanda meseleye farklı yaklaşımdan kaynaklanan değerlendirmeler de dikkate alınmaktadır. Böylece zengin bir fikhî mülâhazalar tezahür etmiş ve konuyla ilgili farklı yaklaşımlar neticesinde ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Örneğin, herhangi bir hayat emaresi olmayan ve fiziksel gelişimi tamamlanmış olan düşük çocuğun yıkanması, zâhirü'r-rivâyeye göre (normal bir şekilde değil) sadece üzerine su dökmek şeklindedir. Ancak İmam Ebû Yûsuf, insana verilen değerden dolayı yıkanması gerektiğini savunmaktadır. İki görüş arasındaki yaklaşım farkından dolayı meselenin ihtilaflı olduğu görülmektedir. Buna göre zâhirü'r-rivâyeye sağ doğumu ölçü alırken, İmam Ebû Yûsuf ise tam doğumu esas almıştır. Bu iki yaklaşım neticesinde insana verilen değerden dolayı zâhirü'r-rivâyenin hilafına olan görüş fetvâya esas kabul edilmiştir.⁸¹

İmam Ebû Yûsuf -yıkamada olduğu gibi sağ doğumu değil- tam doğumu⁸² esas aldığı için bu şekildeki düşük çocuğun cenaze namazının kılınacağını söylemektedir. Ancak zâhirü'r-rivâyeye göre cenaze namazının kılınmayacağı görüşü -yukarıdaki meselenin aksine- fetvâya esas kabul edilmiştir.⁸³

Düşük çocuğun yıkanması ve cenaze namazının kılınmasıyla ilgili farklı yaklaşımla fetvâya esas olan görüşün değişkenlik arz etme gerekçesi şöyle zikredilmiştir: İnsanın beden ve ruh olmak üzere iki yönünün olduğu, gelişimini tamamladığı takdirde fiziki tarafı esas alındığı için yıkanmasının gerektiği, ancak ruh yönü eksik olduğu için namazının kılınmayacağı tercih edilmiştir.⁸⁴

Sonuç

Yeni bir toplumun inşasını sağlamak üzere Kur'ân ve Sünnet'te hükümler zamana yadınırlanmış ve muhatabın ihtiyaçlarına göre belli bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Şâriin muradına göre örf, zarûret, teysîr ve meşakkat gibi birçok husus dikkate alınarak bu süreç belirlenmiştir. İlk vaz edilen hükümlerden bir kısmı değişime uğramadan uygulanmış ve bunlardan bazıları nesih ve tedric gibi farklı saikler zamanla değişime uğramıştır. Bazı hükümler daraltılmaya uğrarken, kimisinde de çeşitli esneklikler gösterilmiştir. Hz. Peygamber'den sonra başta sahabe olmak üzere diğer dönemlerde de bu husus aynı şekilde tezahür etmiştir. İlkel olarak naslar dikkate alınmakla beraber, ihtiyaç halinde farklı uygulamalara da gidilmiştir. Bunların bir kısmı dönemselleşmenin yanı sıra bazı hükümler, daha sonraki icthadlar için esas kabul edilmiştir. Bu yaklaşımların her biri fetvâya esas olan görüşün değişimine zemin hazırlamıştır.

⁸¹ bk. Bâbertî, *el-İnâyeye*, 1/493; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501, 3/131; 'Abdurrahmân el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh 'ala'l-mezâhibi'l-erbe'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/457; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2012), 2/409.

⁸² Sağ doğum, çocuğun canlı olarak doğması iken tam doğum ise fiziksel gelişim tamamlanmakla beraber çocuğun ölü olarak doğmasıdır.

⁸³ Bâbertî, *el-İnâyeye*, 1/493-494; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501.

⁸⁴ Bâbertî, *el-İnâyeye*, 1/493-494; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501, 3/130-131; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/409.

Fıkıhın kurumsallaşma sürecinden sonra da toplumun ihtiyaçlarına göre bir kısmı ilkesel ve bazıları da dönemsel olarak farklı icthadlarda bulunulmuştur. Şartların değişimi ve toplumsal ihtiyacın farklılaşmasından dolayı ilkin verilen bazı hükümlerin zamanla değiştiği müşahede edilmiştir. Birinci dereceden İmam Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınmakla beraber, diğer kurucu fakihlerin re'yları de dikkate alınmıştır. Bunlardan fetvâya esas olan görüşler için hicrî dördüncü asırdan itibaren zâhirü'r-rivâye kavramı kullanılmıştır. Bu terim, mütevâtir ve meşhûr olarak nakledilen görüşler ve bunları muhtevi olan İmam Muhammed'in eserlerinin ortak adı olarak da iştihar bulmuştur.

Hanefî mezhebinde bu eserlerde aktarılan görüşler, fakihlerce dikkate alınmış ve ilkesel olarak fetvâya esas kabul edilmiştir. Bundan dolayı bunların hilafına hükümde bulunmanın câiz olmadığı belirtilmiştir. Buna göre herhangi bir gerekçe olmadan zâhirü'r-rivâyeye aykırı fetvâ verilmemesi gerektiği zikredilmiştir. Ancak buna rağmen bunların bir kısmının dönemsel olduğu ve zamana göre değişiklik arz ettiği görülmüştür. Toplumsal şartlar ve ihtiyaçlar dikkate alınarak farklı görüşlerin tercih edildiği müşahede edilmiştir. Bunun gerekçeleri fakihlerce tartışılmış ve bundan rücû etmenin çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu durumda normal şartlarda fetvâya esas olan görüşleri ifade etmek için kullanılan zâhirü'r-rivâye dışındaki görüşlere müracaat edilmiştir.

Öncelikle mezhep içi fetvâlar ve ihtiyaç halinde mezhep dışı görüşler benimsenmiştir. Bununla ilgili birçok gerekçe ifade edilmekle beraber, bunların bir kısmının aynı gayeye matuf olduğu veya aynı meselenin birçok sebep için zikredildiği görülmüştür. Bunların başında örfün değişimi, kolaylığın sağlanması, zorluğun kaldırılması, zarûret hali ve kaçınılmazlık gibi mükellefin hayatını kolaylaştıran hususların daha çok olduğu değerlendirilmiştir. Bunların her biri icthad sürecinde makâsıdın hükmü belirlemede ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Böylece örf kaynaklı icthadların aynı zamanda dönemsel olduğu ve toplumsal değişimlere açık olduğuna işaret etmektedir. Zira her bir icthad, fıkıhın dinamik yapısına uygun bir şekilde çözüm odaklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kolaylık prensibini esas almanın yanı sıra ihtiyâtın da dikkate alındığı bir vakiydir. Herhangi bir taassuba girilmeden meselenin fakihlerce değerlendirildiği, delil ve bakış açısına göre farklı görüşlerin tercih edildiği görülmüştür. Hanefiler'deki bu fikri zenginlik, mezhep dışı görüşlerin benimsenmesine de etki etmiştir. Bunlar sınırlı sayıda olmakla beraber mükellefin hayatına getireceği kolaylık için bu görüşlerin tercih edildiği müşahede edilmiştir. Konuya dair mezhep içi bir görüşün olmaması veya mevcut görüşün pratik hayata uygulamasındaki zorluklar, mezhep dışı görüşlerin tercih edilmesine de sevk etmiştir.

Kaynakça | References

- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. el-Binâye şerhu'l-Hidâye. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. el-İnâye şerhu'l-Hidâye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Burhânüşşerî'a, Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî, Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye. thk. Ömer Faruk Atan. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Cezîrî, 'Abdurrahmân. Kitâbü'l-fikh 'ala'l-mezâhibi'l-erbe'a. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. et-Ta'rîfât. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şüfa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. es-Sünen. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Ebü'l-Mu'âtî, Kemâl Cevde. Mezâhirü't-teysîr fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye. Kahire: Dârü'l-Fârûk, 2007.
- Ebü Zehrâ, Muhammed. Ebû Hanîfe. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Gelibolî, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân. Mecma'u'l-enhür fî şerhi Mülteka'l-ebhur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Halîlî, Lüey b. 'Abdirraûf. Esbâbü 'udulî'l-Hanefiyye 'ani'l-fütyâ bi-zâhiri'r-rivâye. Amman: Dârü'l-Feth, 2016.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. ed-Dürri'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. "Tenbihü'l-gâfil ve'l-vesnân 'alâ ahkâmi hilâli Ramadân". Mecmûatü resâilî'bni 'Âbidîn. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. "Ukûdu resmi'l-müftî". Mecmûatü resâilî'bni 'Âbidîn. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- İbn Kesîr, 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kureşî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Karaman, Fikret vd. Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin. İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: Nesil Yayınları, ts.
- Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nükâye. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi'ş-şerâi'. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Kaya, Eyyüp Said. "Nâdirü'r-rivâye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/278-280.

- İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/278-279.
- Kaya, Eyyüp Said. “Zâhirü’r-rivâye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kaya, Osman. “Tevbe Suresi, 9/60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerlerinden Müellefe-i Kulub Örneği”. Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi 42/6 (Eylül 2019), 2790-2801.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. Ketâ’ibu A’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, arşiv no: 690.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Kümillâi, Muhammed Hıfzurrahmân b. Muhibbirrahmân. el-Büdûrî’l-mudiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye. Kahire: Dârü’s-Sâlih, 1439/2018.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy. el-Fevâidu’l-behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.
- Mahmasânî, Subhî. “İslam Hukuku’nun Tedvini”. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1985), 313-328.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî. el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi’u’s-sahîh. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2018.
- Özel, Ahmet. “Hanefî Literatürünün Oluşumu”. İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, ed. İbrahim Hatiboğlu. 1/361-376. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Rumeylî, Abdülhakîm. Tağayurü’l-fetvâ fi’l-fikhi’l-İslâmî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2017.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. Tuhfetü’l-fukahâ’. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009.
- Sivâsî, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. Şerhu fethi’l-Kadîr ‘ala’l-Hidâye şerhi Bidâyeti’l-mübtedî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2017.
- Şa’bân, Zekiyüddîn. İslam Hukuk İlminin Esasları. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. el-Muvâfakât. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1432/2011.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. el-Asl. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dârü’bni Hazm, 1433/2012.
- Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle. İstanbul: Beylik Yayınları, 2015.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâ’îl, Hâşiyetü’t-Tahtâvî ‘ala Merâki’l-felâh şerhi Nuri’l-izâh. İstanbul: el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, ts.
- Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1405/1985.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. es-Sünen. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî,

1975.

Zeydân, Abdulkerîm. el-Vecîz fî usûli'l-fikh. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik.

Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2010.

Zuhaylî, Vehbe. el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2012.



Roman Bireylerde Dini Yönelim

Beyza ATAN | orcid.org/0000-0002-2909-3234 | byzkdmbk@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
Bursa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07>

Prof. Dr. Mustafa Naci KULA | orcid.org/00000-0003-1763-9620 | mnacikula@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Din, her toplumu farklı derecede etkileyen kültürün temel unsurlarından birisidir. İnansa da inanmasa da her insanın din ile bir ilişkisi olduğu bilinmektedir. Roman toplumunda da din yaşamın merkezinde bulunur. Çalışmamız Romanların dini yönelim biçimlerini ortaya çıkarmayı amaçladığından empirik bir alan çalışması olma özelliği taşımaktadır. Araştırmamızın amacı Romanların farklılıklarını ortaya koymak değil, diğer toplumlar tarafından bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarmaktır. Araştırmamızda Bursa il merkezinde Roman mahalleleri olarak bilinen yerlerde ikamet eden Romanların dini yönelim biçimleri demografik değişkenlere göre analiz edilmeye çalışılmıştır. Örneklem grubunun yaşam alanları ziyaret edilerek birebir görüşmeler yapılmıştır. Araştırmamızın temel hipotezi, Roman bireylerin dini yönelim biçimlerinin demografik değişkenlere göre farklılık göstereceğidir. Çalışmamız kuramsal çerçevenin oluşturulduğu teorik bölüm, analiz sonuçlarının yer aldığı bulgular ve bulguların değerlendirildiği sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Araştırmaya Bursa'dan 18 yaş ve üzeri 122 Roman birey katılım sağlamıştır. Roman bireylerde Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği puan ortalaması 113,29 olarak bulgulanmıştır. Roman bireylerin dini yönelim puanları sırasıyla içsel dini yönelim (41), dışsal dini yönelim (30), katı kuralcı dini yönelim (29), sorgulayıcı dini yönelim (14,5) olarak tespit edilmiştir. Romanların dini bilgileri yeterli olmasa da dindarlık söz konusu olduğunda iç güdümlü dindar oldukları tespit edilmiştir. Çalışmamız sonucu elde edilen veriler doğrultusunda Romanları daha iyi tanınamız ve anlamamız

gerçekleşecektir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dini Yönelim, İçsel, Dışsal, Sorgulayıcı, Katı Kuralcı, Roman.

Atıf Bilgisi

Atan, Beyza – Kula, Mustafa Naci. "Roman Bireylerde Dini Yönelim". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 613-641. DOI: 10.69576/ihya.1456994

Geliş Tarihi	22.03.2024
Kabul Tarihi	13.05.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu makale, sorumlu yazar Beyza Atan'ın Prof. Dr. Naci Kula danışmanlığında üzerinde çalıştığı "Roman Bireylerde Tanrı Algısı, Dini Yönelim ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Karşılaştırmalı Bir Saha Araştırması" başlıklı doktora tezinin verilerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 27 Ağustos 2021 tarihli, 2021-07 oturum sayılı, 17 karar numarası ile etik kurul onayı alınmıştır. Etik Belgesi çalışmanın sonundadır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Çalışmanın Tasarlanması: BA (%50), MNK (%50). Veri Toplanması: BA (%50), MNK (%50). Veri Analizi: BA (%50), MNK (%50). Makalenin Yazımı: BA (%50), MNK (%50). Makale Gönderimi ve Revizyonu: BA (%50) BMK (%50).
Yazar Katkıları	ihyajournal@gmail.com
Etik Bildirim	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Çıkar Çatışması	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Finansman	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Telif Hakkı & Lisans	

Religion Orientation in Gypsy Individuals

Beyza ATAN | orcid.org/0000-0002-2909-3234 | byzkdmbk@gmail.com

PhD Student, Bursa Uludag University, Faculty Theology, Department of Philosophy of Religion,
Bursa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07>

Mustafa Naci KULA | orcid.org/00000-0003-1763-9620 | mnacikula@uludag.edu.tr

Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty Theology, Department of Philosophy of Religion,
Bursa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract

Religion is one of the basic elements of culture that affects each society with a different degree. It is known that every person has a relationship with religion, whether they believe or do not. Religion is in the center of life at gypsy society. Since our study aims to reveal the religious orientation styles of gypsies, it is an empirical field study. The aim of our research is not to reveal the differences of gypsies, but to reveal aspects of them that are unknown to other societies. In our research, the religious orientation patterns of gypsies residing at places known as gypsy neighborhoods at the city center of Bursa were tried to be analyzed according to demographic variables. The living spaces of the sample group were visited and one-on-one interviews were conducted. The main hypothesis of our research is that the religious orientation styles of gypsy individuals will differ according to demographic variables. Our study consists of the theoretical part where the theoretical framework is created, the findings where the analysis results are included, and the conclusion parts where the findings are evaluated. 122 Gypsy individuals participated in this research who are located at Bursa and aged 18 and over. The average score of the Revised Muslim Religion Orientation Scale in Gypsy individuals was found to be 113.29. The religious orientation scores of gypsy individuals were determined as intrinsic religion orientation (41), extrinsic religion orientation (30), fundamental religion orientation (29) and quest religion orientation (14.5). Although Gypsies' religious knowledge is not sufficient, it has been determined that they have an intrinsic religion orientation. In line with the data obtained as a result of our study, we will be able to

know and understand Gypsies better.

Keywords

Philosophy of Religion, Religion Orientation, İntrinsic, Estrinsic, Quest, Fundamental, Gypsy.

Citation

Atan, Beyza – Kula, Mustafa Naci. "Religion Orientation in Gypsy Individuals". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 613-641. DOI: 10.69576/ihya.1456994

Date of Submission	22.03.2024
Date of Acceptance	13.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This article was written by It was produced using the data of the doctoral thesis titled "A Comparative Field Study on the Relationship Between Gypsy People's Perception of God, Religious Orientation and Hope Levels", on which the responsible author, Beyza Atan, is working under the supervision of Prof. Dr. Naci Kula. Ethics committee approval was received from Bursa Uludağ University, Social and Humanities Research and Publication Ethics Committee, dated 27 August 2021, session number 2021-07, decision number 17. Ethics Certificate is at the end of the study.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Author Contributions	Conceiving the Study: BA (%50), MNK (%50). Data Collection: BA (%50), MNK (%50). Data Analysis: BA (%50), MNK (%50). Writing up: BA (%50), MNK (%50). Submission and Revision: BA (%50) MNK (%50).
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The way individuals think plays an important role in understanding and making sense of the world. We judge people and events according to the schemas and representations we already have in our minds. Our prejudices prevent us from perceiving social reality objectively. While defining and evaluating the other, our prejudices enable us to make incomplete and incorrect definitions. As a result, discrimination and marginalization are reinforced. Unfortunately, Gypsies have been conceived as “other” in every period and everywhere in history. “Religious other” can be between people of different religions as well as people of the same religion. As with Gypsies, members of the society become separated because of this. However, religion plays a unifying role in society. Gypsies have been subjected to discrimination in various forms and sizes throughout the history. This situation has been the subject of historical documents, films, literary works and current research. Unfortunately, discrimination and racism against Gypsies continued in every geography. One of the most important institutions of social life is religion. Religion plays a decisive role from individual attitudes and behaviors to social relations. Because of this decisive role in human and social life, religion continues to be the focus of attention of many philosophers today. Individuals' religious beliefs and values give us information about their religious orientation. Religious evaluations and reactions to pertaining of religion are some of the indicators of religious orientation. We think that if we know the religious orientations of Gypsies, who are the others of our society, we can change our prejudices about them. To believe or not to believe, or even to be religious or not, is a matter entirely related to personal preferences. When it comes to religious orientation, people's beliefs, thoughts, behaviors, expectations and feelings need to be considered together. It can be stated that people who carry out their daily routines consistent with their religious beliefs and live in harmony with religious values have high religious orientations. When gypsies are mentioned, the first thing that comes to mind is being a nomadic community. Gypsies are a community that accepts and adapts to the religion of the countries they live in. However, it is also a known fact that they accept the religions of the countries they live in but remain indifferent to the principles of faith. It is not possible to talk about a special religion and belief principles of Gypsies. However, they have cultural values that they transmit from generation to generation and trying to keep alive. Gypsies are a community that continues their closed social structure today. The lives of Gypsies are not fully known and even unrealistic information is produced about their beliefs. As a result, Gypsies have been constantly excluded from the societies in which they live. In order to correct the misinformation spread about Gypsies, studies in the field of social science should be increased. It is thought that researching the ways of religious perception and living will contribute to obtaining accurate information about Gypsies. In the first part, which constitutes the theoretical part of the research, information is given about Gypsies, religion, religiosity, religious orientation, and religious orientation forms. The information

obtained from the data was used by scanning theses and academic publications on the subjects of Gypsy individuals and religious orientation. The data were compared with similar studies on the subject. The second part of the research consists of the findings of the data obtained through the survey technique. Revised Muslim Religion Orientation Scale used in our research consists of intrinsic, extrinsic, fundamental and quest religion orientation sub-dimensions. The scale has 21 items and is a 7-point Likert type. This scale was developed by Harlak, Eskin and Demirkıran (2008) and then revised by Ercan (2009) by adding a dimension that also measures fundamental religious orientation. The scales were applied to a total of 122 randomly selected Gypsy individuals. Our research was conducted in Bursa City, Yıldırım District, Selimzade and Beyazıt Districts. Beyazıt and Selimzade neighborhoods, where we conducted our field research, are regions with a high Gypsy population. The data collected for our study was transferred to the SPSS v25 data set for analysis. The third section includes analysis and comments regarding findings. It was determined that Gypsy individuals received the highest score in intrinsic religion orientation and the lowest score in quest religion orientation. Intrinsic religion orientation is respectively followed by extrinsic religion orientation and fundamental religion orientation. No statistically significant relationship could be detected between the scale scores in Gypsy individuals according to age, gender and economic level variables. A statistically significant and negative relationship was found between education level and religious orientation.

Giriş

Bu dünyaya geldiğimizde birtakım ahlaki değer ve dini inançları hazır buluruz. Ahlaki değer ve dini inançlarla örülmüş bir dünyaya gelsek bile doğuştan ahlak yapımız yoktur ve dindar olamayız. Tüm bunları kişisel, zihinsel ve psiko-sosyal gelişim sürecinde çevrenin de etkisiyle ediniriz. Toplumda hakim olan dini ve felsefi öğretileri içselleştirerek öznel bir dindarlık şekli geliştiririz.

İnsan birçok canlıdan farklı olarak bilişsel yeteneklere sahip olarak yaratılmıştır. Algılama ve muhakeme yeteneği ile insanlar evrende özel bir konuma sahiptir. İnsanların sahip olduğu bu bilişsel yeteneğin olumlu yönleri olduğu gibi olumsuz tarafları da bulunabilmektedir. İnsan önce kendinin sonra kainatın farkına varır. Kendini ve kainatı sürekli sorgulayan insan yabancı olduğu kişiyi ötekileştirebilmektedir. Ötekini tanımlarken ve değerlendirirken önyargılarımız kör nokta olarak karşımıza çıkar. Bunun sonucunda ayrımcılık ve ötekileştirme vuku bulabilir. Önyargılar belirli bir dış grup hakkında olumsuz dogmatik kanaatleri içerebileceğinden peşinen hüküm verme söz konusu olabilir. Önyargı farklı insanlar, milliyetler ve etnik gruplar hakkında katı ve kapalı kanaatlere sebebiyet verebilir.¹

Romanlar 7.ve 10. yüzyıllar arasında Hindistan'dan siyasi ve sosyal nedenlerle farklı gruplar halinde dünyanın çeşitli bölgelerine göç ederek yayılan bir topluluktur.² Gerek fiziksel görünüşleri gerekse kültürleri dolayısıyla geldikleri yerlerin ötekisi olmuşlardır. Bundan dolayı göç ettikleri yerlerin yerel halkıyla ilişkileri mesafeli kalmıştır. Bu mesafe onların yerel halkla geliştirdikleri ilişkilerde çatışmalar yaşamalarına sebebiyet vermiştir. Toplum yapıları kapalılık özelliği gösterdiğinden onlar hakkında çeşitli efsaneler üretilmiş, yaşam tarzları yerel halk ve otoritelerce farklı kabul edilip ilişkiler sınırlı tutulmuştur.

Romanların tarihsel olarak kendilerini anlatmamaları veya anlatmayı tercih etmemelerinin diğer toplumlar tarafından az bilinir olmalarına, dışlanma ve ötekileştirilme sorunu yaşamalarına neden olduğu söylenebilir. Toplum tarafından sürekli dışlanmaları Romanları içinde yaşadıkları topluma karşı kendilerini koruma içgüdüleri geliştirmelerine sebebiyet vererek içine kapalı bir toplum haline getirmiştir. Romanların kendilerini toplumdan izole etmeleri onlarla iletişime girmemizi güçleştirmiştir.

Din toplumun alışkanlıklarını değiştirme ve dönüştürme gücüne sahip bir gerçekliktir.³ Toplumun dinsel yaşayış biçimi, dini bilgi ve öğretilere dayalı olmakla birlikte, önceki alışkanlık ve ritüellerle de ilintili olabilmektedir. Dini bilgi ve inanç düzeyi bireylerin tutum ve davranışlarına yansımaktadır. Bu tutum ve davranışlar gözlemlenerek bir kişinin dini yönelimi hakkında tahminde bulunabiliriz. Din kurallarıyla birlikte günlük hayatı dizayn edebilme özelliğine sahiptir. Dindarlık öznel, kişisel anlayış ve kültürel faktörlere göre

¹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2014), 8-9.

² Ali Rafet Özkan, *Türkiye Çingeneri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 4.

³ Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 67.

çeşitlilik gösterebilir. Diğer kültürlerde olduğu gibi Romanlarda da din hayatın merkezinde yer almaktadır. Çünkü, din insan hayatını her yönüyle kuşatmakta ve etkilemektedir. Din değerler sistemi olarak kişiyi kuşatır. Dini değerler ve toplumsal normlar ekseninde kişi hayatını özgürce yaşamaya çalışır.

Ülkemizde Romanların tarihsel gelişimi hakkında 1990'lı yıllardan itibaren genellikle ampirik düzlemde saha araştırmaları yapılmıştır. Bu araştırmalar yapılırken küçük gruplarla çalışılmış elde edilen sonuçlar genellemeler yapılarak sunulmuştur. Ülkemizde Roman bireyler hakkında yapılan başlıca çalışmalar Suat Kolkusa'nın hazırladığı "Dünden Bugüne Çingeneler", Mustafa Malkoç'un "Sosyal Hayat, Din Anlayışı ve Eğitim Açısından Bursa Çingeneleri" örnek olarak gösterilebilir. Dinler Tarihi alanında Ali Rafet Özkan'ın "Türkiye Çingeneleri", adlı eser Romanlar hakkında ilahiyat alanında yazılmış bir kaynaktır. Eserde Türkiye'de yaşayan Romanların dini inanç ve ritüelleri anlatılmıştır. Eser Avrupa kaynaklı referanslar kullanılarak yazıldığı için bilgilerin doğruluğu ve gerçekliği tartışılabilir. Avrupa asıllı kaynaklar Romanların mitolojik ve batıl inançlar, hatta sapkın inançlar içinde olduğu izlenimine kapılmamıza neden olabilmektedir.

Romanlar hakkında üretilen önyargılar onlar hakkında sahip olunan eksik veya yanlış bilgilerden kaynaklanabilmektedir. Romanlarla ilgili önyargılar dini içerikle güçlendirilerek hurafelerin daha kolay yayılmasını sağladığı söylenebilir. Avrupa ve Orta Doğu toplumlarında Romanlar hakkında nefret söylemleri ortaktır. Hayatlarında Roman bir bireyle gerçek bir ilişki ve iletişim kurmamış kimseler, onlar hakkında detaylı bilgiler verebilmektedir. Bu bilgiler genellikle kanıksandığı için başkaları için bir sorun olarak görülmebilmektedir. Fakat bu durum Roman bireyler için toplumsal uyumu zorlaştıran bir durum haline gelebilmektedir. İnsanlık tarihi cinsiyet, inanç, etnik köken gibi birçok önyargı ve ayrımcı tutumlara sahne olmuştur.

1. ARAŞTIRMANIN TEORİK ÇERÇEVESİ

1.1. Romanların Tarihsel Süreci

Romanlar uzun yıllar konar göçer bir yaşam tarzı benimseyen, kökenlerinin Hindistan'a dayandığı bilinen bir topluluktur. İran Şahı Ardaşir M.S. III. Yüzyıl'da Kuzey Hindistan'ı (Pakistan) fethederek Pers Devleti'nin (İran) sömürgesi haline getirmiştir. Fethedilen bölge insanları daha iyi bir yaşam amacıyla İran'a göç etmeye başlamıştır. Romanların göç yolculuğu V. Yüzyılda Hindistan'ın Sinti Bölgesi'nden başlamıştır. Hindistan'ın Persler tarafından fethedilmesiyle birlikte Romanlar Hindistan ve İran arasında M.S. V. ve VII. Yüzyıl'lar arası göç etmişlerdir. Romanlar savaşların sürmesi, tehcir, takip, ekonomik ve güvenlik nedenlerinden dolayı göç etmeye devam etmiştir.⁴ Ülkelerinde yaşanan askeri çatışma ve başka ülkelerde yeni fırsatların olacağına dair beklenti Romanların İran'a giriş sebeplerindedir. Hindistan İran'ın bir sömürgesidir. Hindistan ve İran arasındaki politik ilişkilerin, İran'ın ilk göç durağı olmasını kolaylaştırmıştır.

⁴ Donald Kenrick, *Çingeneler Ganj'dan Thames'e*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Homer Kitapevi, 2006), 25.

Hindistan'dan yapılan göçlerin güzargahı ilk olarak Afganistan, İran, Türkiye (Anadolu) ve Balkanlar üzerinden gerçekleşmiştir. İkinci güzargah Afganistan, İran, Ermenistan, Rusya ve Balkanlar, üçüncüsü ise Afganistan, İran, Suriye, Filistin, Kuzey Afrika ve İspanya üzerinden olmuştur.⁵

IX. ve X. Yüzyıl'larda Avrupa'ya göç eden Romanlar, XIII. ve XIV. Yüzyıl'larda Avrupa tarihine girdiği bilinmektedir. Avrupalılar Romanlarla karşılaştıklarında ilk olarak onlara ilgi ve merak duymuşlardır. Avrupa ülkeleri Romanları ülkelerine kabul ettikleri ilk zamanlarda onlara iyi bir şekilde davranmıştır. Romanlara karşı bu tutum kısa süreli olmuştur. Romanlar Avrupalılara Mısır'dan geldiklerini dini açıdan Hıristiyan olduklarını söylemişlerdir. Avrupa'ya göç etme sebebi olarak dinlerini yaşamak istemeleri, geldikleri yerde dini açıdan baskı gördüklerini dile getirmişlerdir.

Romanlar kısa bir süre sonra göç ettikleri Avrupa'da baskılara maruz kalmışlardır. XV. ile XX. yüzyıllar arasında Romanlara Türk ajanı olarak iftira atılmış bundan dolayı aşağılanmış, suçlanmış ve cezalandırılmışlardır. Zamanla potansiyel suçlu gözüyle bakılan Romanlar sınırdaşı edilmeye başlanmış hatta zorla göç etmeleri sağlanmıştır. Avrupa tarihi incelediğinde Romanların işlediği ferdi kanun dışı davranışların Romanların tamamının kanun dışılıkla itham edilmesine neden olduğu görülecektir. Günümüzde de Avrupa ülkeleri Romanlara karşı olumsuz tutum ve davranışlarını sürdürmektedir.

1.2. Osmanlı Döneminde ve Anadolu'da Romanlar

Romanların Anadolu'daki varlığı literatürlerde yer aldığı kadarıyla Bizans'ta geçirilen zamana kadar oluşmamış ve olgunlaşmamıştır. Romanların Anadolu topraklarına geliş tarihi net bilinmemekle birlikte 820-834 yılları arasında Araplar tarafından Bizans topraklarına sürülmesiyle bağdaştırılmaktadır. Buradan da 1071 tarihinden itibaren Anadolu'ya geldikleri bilinmektedir.⁶ Osmanlı Devleti'nin son çeyrek yüzyılında Balkanlardaki nüfus mübadelesiyle Romanlar ülkemize kitleler halinde gelmiştir. Romanların ikinci yurdu olarak Balkanlar kabul edilir. Balkanlar Osmanlı İmparatorluğunun, hakimiyet alanının büyük bir kısmını oluşturur. Romanlar Balkan ve Osmanlı topraklarına göç edince kendilerini Müslüman olarak tanıtmışlar dinlerini burada daha iyi yaşamak istediklerini belirtmişlerdir. Romanlar göç ettikleri yerlerde kendilerini kabul ettirebilmek için ülkede hakim olan dine uygun yaşam tarzını benimsemektedir.

Osmanlı'da Romanlara Avrupa'dan daha farklı bir yaklaşım benimsenmiştir. Göçebe yaşam süren Romanlar Osmanlı Devleti tarafından yerleşik hayata uyum sağlamaları için teşvik edilmiştir. Bu düzene uyum sağlayan Romanlar bireysel haklardan daha fazla ve kolay şekilde yararlanmışlardır. Osmanlıda yaşayan Romanlar Müslüman ve Hıristiyan olarak

⁵ Melih Duygulu, *Türkiye'de Çingene Müziği* (İstanbul: Pan Yayınları, 2006), 16.

⁶ Ali Rafet Özkan, *Türkiye Çingeneleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 21.

2 cemaatten oluşmaktadır. Göçebe yaşamlarına devam etmek isteyen Romanlardan Hıristiyan ve Müslümanların birlikte hareket etmesine izin verilmemiştir.⁷

Osmanlıda Romanlar orduda bile görevlendirilmiştir. Devlet tarafından disiplin altında tutulan Romanlar hukuki olarak hususi nizamla bağlıdırlar. Buldukları coğrafi yere göre farklı hizmetlerde görevlendirilen Romanlar gemi tamiri ve yapımı, gemi malzemesi temini, köprü inşası, nakliye işleri, menzillerde zahire toplanması, kalelerin onarımı gibi alanlarda istihdam edilmiştir.⁸ Avrupa'nın Romanlara karşı uyguladığı yaptırımlar hatta işkenceler karşısında Osmanlı Devleti şefkatli ve insancıl bir tutum sergilemektedir. Uygulanan devlet politikalarına rağmen Osmanlı döneminde Romanların kalıcı bir mekanları ve belli meslekleri olmamıştır. Romanlar birçok meslek alanında çalışsa bile en çok demircilik ve müzisyenlik alanına yönelmişlerdir. Bu sebeple refah seviyeleri düşük kalmıştır.

Romanların göçebe hayat tarzlarından dolayı Osmanlı Devleti onlardan düzenli bir şekilde vergi toplayamamıştır. Bu duruma çözüm bulmak amacıyla yeni fethedilen yerlere Romanlar yerleştirilerek onlara toprak verilmiş, yerleşik hayata geçişleri sağlanarak, ziraata teşvik edilmişlerdir. Bu şekilde hem Romanlar kontrol altında tutulmuş hem de düzenli vergi ödemeleri sağlanmıştır. Romanlar, Avrupa'daki akrabalarına göre aynı zaman diliminde Osmanlı topraklarında daha özgür yaşamış ve devlet tarafından tanınmışlardır.

Romanlar nereye göç ederlerse etsinler o toprakları kendi ana vatanları olarak kabul etmişlerdir. Türkiye'de yaşayan Romanlar temel olarak üçe ayrılır: Romlar, Domlar ve Lomlar. Romlar, Türkiye'nin Batı bölgesinde özellikle Trakya'da yaşayan, Avrupa Romanlarıyla ortak kültürel özellikler paylaşan kesimdir. Nüfus sayımı etnik kimliğe dayalı yapılmadığı için net rakam bilinmemekle birlikte Romanlar "Roman Mahallesi" diye adlandırılan gecekondulu tip evlerde yaşarlar.

Yaygın adıyla Nawarlar olarak bilinen Domlar, Türkiye'nin daha çok Güneydoğu bölgesinde yaşayan Ortadoğu'daki Romanların bir koludur. Domlar da diğer Roman grupları gibi yaşadığı bölgede hakim olan dili ve kültürü benimsemişlerdir. Ana dil olarak Kürtçe ve Arapça konuşurlar. Bazı Dom bireyler Roman olmayı reddederek kendilerini Kürt Göçebesi, Mıtrıp, Karaçi gibi isimlerle adlandırmaktadır. Domlarda aile yapısı geniştir. Dom ailelerinde şeyh denilen aile büyükleri vardır. Şeyhler o ailenin kontrolünden sorumludur.⁹

Poşa adıyla bilinen Lomlar ise 11. Yüzyıl'da Selçuklu ve Osmanlı döneminde Anadolu'nun doğusuna yerleştiği düşünülen gruptur. Lomlar 19. Yüzyıl sonlarında Kafkasların işgalinden sonra Rusların etnik temizlik yaptığı zamanlarda Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmışlardır.¹⁰ "Poşalar" Artvin, Bayburt, Erzurum, Erzincan'da yarı göçebe

⁷ İsmail Altınöz, *Osmanlı Toplumunda Çingeneler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), 97.

⁸ Suat Kolukırık, *Yeryüzünün Yabancıları* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2008), 15.

⁹ Kolukırık, *Yeryüzünün Yabancıları*, 5-6.

¹⁰ Adrian Marsch, "Etnisite ve Kimlik: Çingenelerin Kökeni", *European Roma Rights Center Series* 17 (2008), 22.

olarak yaşamakta bohçacılık ve seyyar satıcılıkla uğraşmaktadırlar. Köken olarak Ermenistan'ı benimsemekte Roman olduklarını kabul etmemektedirler.¹¹

1.3. Romanların Sosyo-Kültürel Özellikleri

Romanlar birbirinden farklı isimlerle adlandırılmaktadır. Romanlar Avrupa'da "Bohemyalı", Osmanlı'da "Kıpti", Türkiye'de bölgelere göre değişiklik göstermekle birlikte çoğunlukla "Çingene" olarak tanınmaktadır. Çingene kelimesine yüklenen olumsuz anlamlardan dolayı bazı gruplar kendilerini çingene olarak değil Roman olarak isimlendirmektedir. Kendini her şeye rağmen "Çingene" olarak tanımlayan Romanlarda görülmektedir. Çingene kelimesini kullanmaya devam edenler, bu kelimeyi atalarının mirası olarak görmektedirler.

Romanların kullandığı dile Romanî veya Romanes denilmekle birlikte yapılan araştırmalar ışığında Hint Avrupa Dil Grubu'na ait olduğu tespit edilmiştir. Romanların kullandığı bu dil eski Hint Sanskritçesi'ne ait özellikleri taşımaktadır. Romani dilinin tarihini araştırmak için lehçeler üzerine yapılan çalışmalar kendi aralarında birlik sağlayamamıştır. Çünkü Romani dilini okuryazar olmayan bir halk kullanmıştır.

Romanlar genel olarak yerleşik halde yaşamakla birlikte içlerinde göçebe olarak yaşayan gruplar da vardır. Avrupa'da ve Türkiye'de yaşayan Romanlar kapalı toplum özelliklerini sürdürmektedirler. Romanlar, çoğunlukla Romanların olduğu mahallelerde ikamet etmektedirler.

Her toplulukta olduğu gibi Romanlarda da aile kurumu, kimlik gelişimi için etkin unsurların başında gelir. Gerek maddi yetersizlik gerek de kişisel tercihlerden dolayı Roman ailelerde birkaç neslin bir arada yaşadığı gözlemlenmektedir. Toplumumuzda geniş aile yapısının yerini çekirdek aile yapısı almıştır. Geçim sıkıntısı çekmeyen Romanlar arasında da kalabalık aile yapısına artık rastlanmamaya başlanmıştır. Aile üyelerinin bir kısmı ya hapisanededir ya da hapisane deneyimine sahiptir. Roman ailelerde erken yaşta evlilik yaygın olmakla birlikte çocuk sahibi olmak oldukça önemlidir. Aile içinde kadının en önemli rollerinden biri anne olup çok çocuk dünyaya getirmek, özellikle de erkek çocuk dünyaya getirmektir. Erkek çocuk dünyaya getiremeyen kadın romni yani kadınlık vasfına bile erişemez.¹²

Aile güven, sevgi, eğitim ve koruma ihtiyacının karşılandığı bir kurumdur. Aile her toplumda ve toplulukta en önemli kurumların başında geldiği gibi Romanlar için grup içi ve grup dışı ilişkilerin belirlendiği ve yönlendirildiği, sosyal dayanışmanın olduğu kurumdur. Romanlar bir huzursuzluk yaşanmaması için eşlerinin Roman olmasını tercih etmektedir. Fakat Roman olmayan birisiyle evlenmeye karşı degillerdir. Romanlar arasında Roman olmayanlarla evlenip akrabalık bağı kuran kişiler de mevcuttur. Romanların eş

¹¹ Özkan, *Türkiye Çingeneleri*, 61.

¹² Aysin Sal, *Türkiye'de Yaşayan Çingenelerin Sanatsal Olarak Ele Alınışı* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 25.

seçiminde kendi çevrelerinden faydalanmaları kapalı bir toplum olma özelliklerindedir. Romanlar arasında akraba evliliklerinin yaygın olduğu bilinmektedir.

Dünya coğrafyasının farklı yerlerine yayılan Romanların, yaşam tarzları birbirine benzerdir. Romanların yaşam tarzı genellikle günü birliktir. Romanlar buldukları toplumlarda icra ettikleri mesleklerle statüleri belirlenmiştir. Yaşadıkları coğrafyalara özgün olan ve yaygın bir şekilde kullanılan müzik aletleriyle sanatlarını icra eden müzisyen Romanlar oldukça fazladır. Göçebe ve yarı göçebe hayat tarzları onların meslek seçimlerinde ata mirasını devam ettirmelerine olanak sağlamıştır. Yerleşik hayatı seçen Romanların diğer gruplarla ilişkileri sınırlı tutulduğu için onlar da geleneksel mesleklerini, el sanatlarını korumuştur. Geleneksel mesleklerden sayılan demircilik, kalaycılık, sepetçilik, süpürgecilikle uğraşan Romanların ürettikleri ürünler günümüz modern dünyasında karşılık bulamamaktadır. Bu meslek grupları dışında Romanlar genellikle ayakkabı boyacılığı, kağıt veya hurda toplama, hamallık gibi düşük ücretli ve herhangi bir eğitim gerektirmeyen işlerle kazanç elde etmektedir.

Yoksulluk ülkemizde genel bir problem olarak değerlendirilmektedir. Romanlar da uzun yıllar yoksulluk ve yoksulluk sınırının altında günlük kazançlarla yaşamış, kamu veya özel kurum ve kuruluşlarda istihdam imkanı bulamamıştır. Genç Romanlar sırf Roman olmalarından dolayı birçok işveren tarafından tercih edilmemekte işsizlikle mücadele etmektedirler. Romanlar çoğu zaman kamu kurumlarının nakdi ve aynı yardımlarıyla geçimlerini desteklemeye devam etmektedirler.

Roman halkının eğitim eksikliği dinî eğitim ve bilgi eksikliğinde de kendini göstermektedir. Eğitim hayatına fazla dahil olmayan Romanların özellikle toplumdan dışlanmaları, erken yaşta evlenmeleri, evde veya işte çok küçük yaşlarda çalışmaya başlamaları okullaşma oranını düşürmektedir. Romanların karakteristik özelliklerinden biri olan özgür yaşam isteği, düzenli bir iş veya eğitim hayatına devamlılığa engel oluşturmaktadır. Dışlanma Romanlar arasında yaşanan sorunların başında gelmektedir. Romanlarla aynı ortamda olmaktan hoşlanmayan çok kişi vardır. Gerek özel gerek resmi kurumlarda dışlanma yaşayan Romanların en az ötekileştirildikleri yer ibadethanelerdir.

Gerek icra ettikleri meslekler gerekse yaşamlarının çoğunu dışarıda geçiyor olmaları nedeniyle Romanların temizliğe fazla özen göstermediği söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde temizliğin önemi hakkında bahsedilmiştir. Hem kişisel temizlik hem de ibadet amaçlı temizlik için ilke ve şartlar getirilmiştir. İslam dininin özünde insanlar arası ayrımcılık yoktur ve tüm insanlar için temizlik vurgusu vardır.

Barındırdığı kültürel çeşitlilikle birlikte dünyamız mozaik bir yapıya sahiptir. Kültürel ve sosyolojik bir zenginlik olan bu durum, zaman zaman uyum sorunlarına da neden olabilmektedir. Modern dönemle birlikte çok seslilik, çok kültürlülük ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu çok kültürlülük süreci içerisinde Romanlara ayrılan pay maalesef ki görünür olmaktan çok uzaktır.

1.4. Din

Dinin tanımı farklı bakış açılarına göre yapılmakla birlikte bu tanımlar dinin yapısal anlamda çok yönlü ve karmaşık oluşundan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı dinin tam bir tanımının yapılması zorlaşmakta, bir görüş birliği sağlanamamaktadır.¹³ Dinin tanımını yapanlar kendi bakış açılarını da bu tanımlara yansıtılmaktadırlar.

Arapça kökenli bir kelime olan din, sözlükte; “itaat, ceza ve mükâfat, örf, âdet, tutulan ve gidilen yol, millet vb.” anlamlara gelmektedir.¹⁴

Fromm¹⁵ dini, “bir grup tarafından paylaşılan (kabul edilen) ve o grup bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef sunan ve de onlara ortak bir davranış biçimi veren bir sistemdir” şeklinde ifade etmektedir.

R. Otto dini, Kutsal’ı bilerek bir taraftan gelişmek suretiyle, diğer taraftan Kutsal’ın belirginleşmeye başlaması sonucu tarihin getirdikleri¹⁶ şeklinde tanımlamıştır.

William James din konusunda, “en iyi şeylerin sonsuz şeyler olduğunu ve bizim bu sonsuz şeylere inanmakla daha iyi olacağımız” düşüncelerini dile getirmiştir.¹⁷

Psikanaliz ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan C. G. Jung’a ise din, “İnsan zihninin biricik tutumudur.”¹⁸

Din yaşamımızın her anında gerekli olan unsurların başında gelir ve kişisel ilişkilerde önemli bir rol oynar. Din toplumdaki sosyal yapı ile bütünleşmiş bir haldedir. Günlük hayat dinî norm ve değerlere göre düzenlenir. Dinin etki boyutu, kişisel hayatı, başkalarıyla olan ilişkileri, gelecek tasarımı kısaca tüm davranışları etkileme potansiyeli taşır. Din inananlar için bir yaşam tarzı ve dünya görüşü sunar. Bunu inanç, değer ve ritüeller aracılığıyla düzenler.¹⁹ İçinde yaşanılan toplumun dini yapısı bireylerin sosyal davranışları üzerinde de etkilidir.²⁰

Her dini sistem inananlarından o dinin temel inanç ve esaslarını bilip kabul etmelerini ister. İnsanın iç dünyasında yer alan inançlar onun derin ve ayrılmaz bir parçasıdır. Din inananlara bir anlam sistemi oluşturur. Dinin insan hayatına anlam kazandırdığı herkes tarafından bilinen bir özelliktir. Özellikle doğum, ölüm, hastalık, kaza, doğal afet gibi kritik zamanlarda yaşanan travmalarda dinin insanlara kabul ve baş edebilme mekanizması sunması ruh sağlığına yapılmış olan önemli katkılardan biridir.

¹³ Necdet Subaşı, “Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslamiyet Dergisi* 5/4 (2002), 19.

¹⁴ Günay Tümer, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 213.

¹⁵ Eric Fromm, *Çağdaş Toplumların Geleceği* (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 181.

¹⁶ Rudolf Otto, *The Idea Of The Holy*, çev. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1950), 176.

¹⁷ William James, *The Will to Believe, Pragmatism and Other Writings* (New York: Penguin Books, 2000), 198-218.

¹⁸ Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 20-21.

¹⁹ İlhan Topuz, “Dini Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi”, *Marife Dergisi* 13/3 (2013), 72.

²⁰ Fazlı Arabacı, “Türkiye’de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (2003), 44.

1.5. Dindarlık ve Dini Yönelim Biçimleri

Din ve dindarlık kavramları birçok çalışmada birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Oysa ki din ile dindarlık birbirinden farklı anlamlara gelen kavramlardır. Dindarlık mensup olunan dine, kişiye, kültüre göre farklı anlamlara gelerek farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Dindarlık yaşantılanan dine karşılık gelen bir olgudur. Dindarlık, “kutsal olanın yahut onun özel bir formu olmak itibariyle belli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli bir kişi veya grup ya da toplum tarafından yaşanmasıdır”.²¹ Dindarlık bireyin dinsel yapı ile kurduğu bağlılık ilişkisinin subjektif dışı vurumudur.

Psikolojinin davranışçı ekol temsilcilerinden biri olan Pavlov’a göre dindarlık güven arayışı olmakla birlikte içgüdüsel bir korunma ifadesidir. B. Malinowski dindarlığı, ölümsüzlük ve sonsuzluk umudunun yansması şeklinde tanımlar. Psikanalizin kurucusu olan Freud için dindarlık, zorlanıma yönelik bir arzuya dayanır. İnsanlar kendi hayallerinde uydurdıkları bir Tanrı’ya inanmak suretiyle bir yanığı ve yanılısma içindedir.²²

Uysal dindarlığı, “inançlı ya da herhangi bir dine mensup kişilerin dini yaşantıları”²³ şeklinde tanımlamıştır. Peker dindarlık için, “Dinin bireyin hayatına yansımış hali; Duygu düşünce, inanç, ve davranışlarında dinin aldığı şekil”²⁴ olarak ifade etmiştir.

Dindarlık hem bireysel hem de toplumsal bir olgudur. Hissetme yönüyle bireysel olan dindarlık sübjektifken, ortaya çıkma açısından toplumsal ve objektif bir karaktere sahiptir. Dindarlık bireysel ve toplumsal alanda dini inanç ve uygulamaların duygu, düşünce ve davranış şeklinde ortaya çıkma halidir. Dindarlık iç ve dış faktörlerden etkilenebilmektedir. Bundan dolayı etkilendiği derecede değişim gösterebilir. Dindarlık görece bir kavramdır. Birbirinden farklı anlamlara da sahip olan dindarlığın sınırlarını kesin olarak çizmek ve tüm boyutlarını kapsayacak bir yaklaşımda bulunmak zordur. Bireysel farklılıkların dindarlığa yansması olasıdır.²⁵ Aynı dine mensup kişiler dinlerini aynı şekilde ve seviyede yaşamayabilirler. Dindarlığın özünü, dinin tecrübe edilmesi oluşturur.

Bilim insanları, dinin farklı algılanışı ve yaşayış biçimlerinden dolayı dindarlığın genel hatlarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Özellikle Allport dinin bireysel ihtiyaçlardan kaynaklanıp, amaç ve iradeye göre değiştiğini belirtmiştir.²⁶

²¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 22.

²² Sigmund Freud, *Bir Yanılısmanın Geleceği* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2012), 68-69.

²³ Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 74.

²⁴ Hüseyin Peker, “Kur’an’a Göre Dindarlığın Boyutları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 42.

²⁵ Veysel Uysal, *Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 85.

²⁶ Gordon Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 147.

Bireylerin dini inanç, değer ve tutumlarını somutlaştırdığı davranışları gözlemlenerek o bireyin dini yönelimi hakkında fikir sahibi olunabilir. Kişinin her türlü etki ve tepkisi ve bunların derecesi onun dini yöneliminin birer göstergesidir.²⁷

Dindarlığı ölçme amacıyla yapılan çalışmalar zamanla farklı bakış açılarının oluşmasına neden olmuştur. 1950-60'lı yıllarda din psikologları dindarlığı tek boyutlu değerlendirmenin yeterli olmadığı sonucuna ulaşarak iki boyutlu yaklaşımlar sunmuşlardır. Psikometrik özelliklere yeterli düzeyde sahip dindarlığı bireysel boyutlarda değerlendiren bazı ölçekler vardır. Allport ve Ross tarafından iç kaynaklı ve dış kaynaklı dindarlık ölçekleri geliştirilmiştir²⁸; sorgulayıcı dindarlık ölçeği ise Batson tarafından ortaya konmuştur. Böylece Batson üçüncü dini yönelimin şeklini ortaya koymuştur.²⁹ “İç Kaynaklı ve Dış Kaynaklı” dini yönelim boyut ayrımı, önemli araştırmalarda dindarlığı ölçme amacıyla sıklıkla kullanılmaktadır.

Allport din hakkında farklı duygu ve düşünceye sahip bireyler için dinin koruyuculuğunun aynı seviyede olamayacağını belirtmektedir. Bu farklılık; bireylerin dini benimseme derecesine, dinin motive etme gücüne ya da dini reddetme şeklindeki subjektif değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Allport kendisinin geliştirmiş olduğu ‘dini yönelim’ kavramıyla bu farklılığı açıklamıştır. Bireyin dinle ilgili değerlendirmelerini ifade eden her çeşit tepkisi ve bunların derecesini ifade eden dini yönelim, kısaca; insanın din ile ilgili psikolojik yöneliminin bütünüdür.³⁰ Allport, dini yönelimi, (a) iç kaynaklı (intrinsic) ve (b) dış kaynaklı (extrinsic) dini yönelim şeklinde ikiye ayırmıştır. İç kaynaklı dini yönelimde temel hedef dinin kendisidir. Yani din başka bir amaç olmaksızın salt din olduğu için samimi bir şekilde, olduğu halde yaşantılanmaktadır. Dış kaynaklı yönelimde din bir araç olarak görülür bu tutumda amaç bireysel ve sosyal kazanımlar elde etmektir. İçsel dindarlıkta birey, hayattaki anlam ve amacını dinde bulur. Din bu kişiler tarafından ilke ve pratik olarak içselleştirilir. Dışsal dindarlıkta bireyler, dini fayda sağlayan bir araç olarak algılar.³¹ İçsel dindarlıkta sevgi, hoşgörü, iyi niyet, saygı gibi olumlu duygular bulunurken önyargı ve ayrımcılık gibi olumsuz tutumlardan uzak durulur. Dışsal dindarlık sahibi bireyler dini mevki sağlamak, güvenlik ihtiyacını karşılamak, teselli bulmak, sosyalleşmek amacıyla yaşantılanmaktadır. İçsel dindarlıkta öz, dışsal dindarlıkta şekil odaklanması mevcuttur.³²

Dine içsel ve samimi duygularıyla yönelen içsel dini yönelim formuna göre, bireyin davranışlarında Tanrı'nın memnuniyetini kazanmak dışında sosyal ya da kişisel herhangi

²⁷ Yakup Çoştu, “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 122-124.

²⁸ Michael Argyle, *Psychology and Religion an Introduction* (London: Routledge, 2000), 31.

²⁹ Daniel Batson - Lerry Ventis, *The Religious Experience* (New York: Oxford University Press, 1993), 52-60.

³⁰ Gordon Allport - Michael Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432 - 443.

³¹ Allport, *Birey ve Dini*, 13.

³² Özlem Güler, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişikisine Dair Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 97.

bir fayda beklentisi olmadığı gibi bu eğilimdeki bireyler dine hizmet edilmesi gerekliliği konusunda da oldukça isteklidirler.³³ İçsel dini yönelimde din bireyin yaşamı anlamlandırmasında en önemli etkidir. Bu yönelime sahip kişiler için temel motivasyon kaynağı dindir.³⁴ Bu kişilere göre yaşamın her alanı din ile uyum içerisindedir. İçsel dini yönelimde birey Tanrı'ya ve dine içten ve samimi bir şekilde, herhangi bir karşılık beklemeden yönelir. Allport'a göre böyle bir dini duygu tüm yaşamı anlam ve motivasyonla dolduracaktır.³⁵

İçsel dini yönelimden farklı hatta ona zıt kutupta yer alan dışsal dini yönelimde bireyler dini, belli bir amaç uğruna kullanırlar. Dış güdümlü dini yönelimde, kişi sosyal ilişkiler geliştirmek, toplumsal statü elde etmek veya statüsünü yükseltmek gibi sosyal faydalar sağlamak amacıyla ya da teselli elde etmek, güvenlik ihtiyacını sağlamak, rahatlık hissetmek gibi psikolojik faydalar amacıyla dine yönelir.

Günümüzde bireyselleşmenin ön plana çıkmasıyla birlikte geleneksel öğretilerden farklı bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Post modern yaşamın berberinde getirdiği değişimler düşünsel alanda da kendini göstermiş dindarlık dış güdümlü veya sorgulayıcı olacak şekilde çeşitlenmiştir. Faydacı ve dogmatik bir anlayışa sahip dindarlık sevgi temelini ve dinin özünün kaçırılmasına neden olabilmektedir.

İçsel ve dışsal temel ayrımına ek olarak "sorgulayıcı (quest) dini yönelim" boyutu da varoluşsal çerçevede sorgulayıcı bir dindarlık modelini temsil eder. Sorgulayıcı dini yönelime göre dini sorgulamalar yanlış bir davranış değildir. Bu görüşü benimseyenlere göre sorgulama dini gelişimin ayrılmaz bir parçasıdır. Sorgulayıcı dini yönelim dine şüpheyle yaklaşır varoluşsal sorulara cevap bulmaya çalışır. Bu görüşü benimseyenlere göre dini inançlarda değişim olabilir. Sorgulayıcı yönelim, nihai ve mutlak cevaplara karşı çıkarak her şeyin değişebilirliğini savunur. Din ve dinin öğretileri sorgulanabilir.³⁶

Katı kuralcı dini yönelim ise sorgulayıcı dini yönelimin karşıtıdır. Katı kuralcılıkta sorgulamadan dinin kuralları uygulanır ve din asla değiştirilemez. Altemeyer & Hunsberger'e göre Tanrı ve dini öğretiler değişmez hakikatlere dayanır.³⁷ Dini fundamentalistlere göre kutsal her zaman hayatın merkezindedir. İçsel ve dışsal dini yönelim dini inançtaki motivasyonla ilgiliyken, sorgulayıcı ve katı kuralcı dini yönelim kişinin dini ne şekilde benimsediği ile ilgilidir. İç ve dış güdümlü dini yönelimde duygusal ve davranışsal taraf, sorgulayıcı ve katı kuralcı dini yönelimde bilişsel karakter daha

³³ Allport - Ross , "Personal Religious Orientation and Prejudice", 433.

³⁴ Michael Donahue, "Intrinsic an Extrinsic Religiousness: Review and Meta Analysis", *Journal of Personality and Social Psychology* 48/2 (1985), 415.

³⁵ Gordon Allport, "Religion and Prejudice", *The Crane Review* 2 (1959), 7.

³⁶ Nilüfer Ercan, *Evlilikte Kadına Yönelik Fiziksel Şiddete İlişkin Tutumların Yordayıcıları: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Dini Yönelim* (Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 21.

³⁷ Bob Altemeyer - Bruce Hunsberger, "Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest and Prejudice", *The International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992), 118.

baskındır. Sonuç olarak dine yönelme biçimi her bireyde farklılık göstermektedir. Din bazı kişiler için üzerinde konuşulması, yorumda bulunulması tamamen yapılmaması gereken hatta dinden çıkmaya neden olabilecek bir tabu iken, bazı kişiler için ise önce akıl süzgecinden geçirilip değerleri öğrenildikten sonra kurallarına uyulması gereken bir sistemdir. Dine sadece içinden geldiği için, samimi duygularıyla yönelen bireyler olduğu gibi, toplumda iyi bir konum kazanmak ve dışlanmamak için dini kurallara bağlı yaşayan kişilerin olduğunu da görmek mümkündür. Dindarlık tanımına ve uygulama amacına göre dindarlık ölçme araçları farklılaşmaktadır.

2. ÖRNEKLEME AİT GENEL BİLGİLER

2.1 Bulgular

Tablolarda çalışmaya katılan örneklem grubunun demografik bilgilerine ve Dini Yönelim Ölçeği'nden elde edilen verilerin analizine yer verilmiştir. Rastlantısal olarak seçilen 122 katılımcıya sosyo-demografik anket ve Nilüfer Ercan'ın revize ettiği Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği uygulanmıştır. İstatistiksel analizlerde anlamlılık düzeyi olarak $\alpha=0,05$ kabul edilmiştir. Çalışmamız için toplanan veriler SPSS v25 veri setine analiz için aktarılmıştır.

2.1.1. Dini Yönelim Ölçeği

Tablo 1: Dini Yönelim Ölçeği

Roman Birey (n=122)	
Medyan (min-max) /Ort+Std.Sap	
Dini Yönelim Ölçeği	113,29 ± 12,17
İDY	41 (29-42)
DDY	30 (15-35)
KKDY	29 (15-35)
SDY	14,5 (5-34)

Tablo 1'de, dini yönelim biçimlerinin alt ölçekleri raporlanmıştır. Roman bireylerin Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçek puan ortalaması 113,29 olarak bulunmuştur. Roman bireylerin içsel dini yönelim(İDY) puanı 41, dışsal dini yönelim(DDY) puanı 30, katı kuralcı dini yönelim(KKDY) puanı 29, sorgulayıcı dini yönelim(SDY) puanı 14,5 olarak tespit edilmiştir.

2.1.2. Yaş ve Dini Yönelim

Tablo 2: Yaş Dağılımı

Yaş	n	Medyan(min-max)
Roman	122	37 (18-80)

Örneklem grubumuzdaki Roman bireyler 18 ve 80 yaş arasındaki katılımcılardan oluşmakta, ortalama 37 yaşındaki bireylerden meydana gelmektedir.

Tablo 3: Yaş Değişkenine Göre Dini Yönelim

		Roman Bireyler (n=122)	
		r	p
Yaş	İDY	-0,002	0,979
	DDY	-0,012	0,896
	KKDY	0,119	0,191
	SDY	-0,073	0,424
	Dini Yönelim Ölçeği	-0,007	0,940

Roman bireylerde yaş ile ölçek puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

2.1.3. Cinsiyet ve Dini Yönelim

Tablo 4: Cinsiyet Değişkenine Göre Dini Yönelim

	Roman Kadın (n=49)		Roman Erkek (n=73)		
	Medyan(min-max) /Ort±Std.Sap		Medyan(min-max) /Ort±Std.Sap		p
Dini Yönelim Ölçeği	113,77 ± 11,50		112,97 ±12,67		0,723
İDY	41	(35-42)	42	(29-42)	0,530
DDY	30	(15-35)	29	(15-35)	0,604
KKDY	30	(15-35)	29	(15-35)	0,186
SDY	14	(5-30)	15	(5-34)	0,352

Katılımcı grubumuzdaki Roman bireylerin %40,2'si kadınlardan, %59,8'i erkeklerden oluşmaktadır. Kadın Romanların Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçek puan ortalaması 113,77 iken; erkek Romanların 112,97 olarak tespit edilmiştir. Kadın katılımcıların dışsal ve katı kuralcı dini yönelim puanları(30) istatistiksel olarak anlamlı olmasa da çok az bir farkla erkeklerden(29) daha fazladır. Erkeklerin ise içsel(42) ve sorgulayıcı(15) dini yönelim puanları istatistiksel olarak anlamlı olmasa da kadın katılımcılardan çok az bir farkla daha yüksektir.

2.1.4. Sosyo-Ekonomik Düzey ve Dini Yönelim

Tablo 5: Sosyo-Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dini Yönelim

	Roman Bireyler (n=122)	
	r	p
Sosyo Ekonomik Düzey		
İDY	0,053	0,564
DDY	-0,052	0,567
KKDY	-0,016	0,864
SDY	0,081	0,378
Dini Yönelim Ölçeği	0,020	0,826

Roman bireylerde sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği ve Dini Yönelim Ölçeği'nin alt boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur.

2.1.5. Eğitim ve Dini Yönelim

Tablo 6: Eğitim Düzeyi

Eğitim	Roman Birey	
	Frekans	Geçerli Yüzde
Okula Gitmemiş	32	26,2
Okur Yazar	17	13,9
İlkokul	42	34,4
Ortaokul	24	19,7
Lise	5	4,1
Ön Lisans	1	0,8
Lisans	1	0,8
Toplam	122	100,0

Romanlar arasında %26,2 oranında hiç okula gitmeyen bireyler olduğu gibi, %13,9 oranında yalnızca okur-yazar olan bireyler de bulunmaktadır. En fazla %34,4 oranında ilkokul, %19,7 ortaokul, %4,1 lise, en az %0,8 ön lisans ve %0,8 oranında lisans mezunu bireyler bulunmaktadır. Elde edilen sonuçlar göstermektedir ki eğitim düzeyi Roman bireylerde oldukça düşük kalmaktadır.

Tablo 7: Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dini Yönelim

		Roman Bireyler (n=122)	
		r	p
Eğitim	İDY	0,026	0,775
	DDY	-0,377	<0,001
	KKDY	-0,046	0,618
	SDY	-0,028	0,764
	Dini Yönelim Ölçeği	-0,199	0,028

Eğitim düzeyi ile Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği ve Dini Yönelim Ölçeği'nin alt boyutlarından “dışsal dini yönelim” arasında istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Eğitim düzeyi yükseldikçe Roman bireylerin dışsal dini yönelimi azalmaktadır.

Roman bireylerde eğitim düzeyi ile Dini Yönelim Ölçeği'nin alt boyutlarından içsel dini yönelim, katı kuralcı dini yönelim ve sorgulayıcı dini yönelim arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

Sonuç

Evrensel bir fenomen olduğu bilinen din bütün toplumlarda görülen kurumdur. Dinin insanların duyu, düşünce, tutum ve davranışlarını belirleme özelliği olduğu gibi insanlar arası ilişkileri ve toplumsal hayatı düzenleme işlevi de bulunmaktadır. Din, insani deneyimlerin merkezinde yer almaktadır. Araştırmamızda Roman bireylerin dini yönelim biçimlerinin demografik değişkenlere göre istatistiksel olarak farklılaşıp farklılaşmadığı ile ilgili bulgular tartışılmıştır.

Her insanın dini yönelim biçimi birbirinden farklıdır. Bu durum dindarlık-insan ilişkisinin subjektif olduğunu gösterir. Dini yönelim biçimimiz düşünme şeklimizi, başkalarıyla nasıl ilişki kurmamız gerektiğini doğrudan ve dolaylı olarak etkilemektedir. Din soyut ve kavramsal bilgilerden oluşur. Teolojik inançlar bütünü olan dindarlığın düşüncelerimiz ve hislerimizle ilişkili olduğu bilinmektedir. Dini yönelim epistemik ve teolojik olarak bilincimizde yer almaktadır. Bilinçli bir şekilde dindarlık kavramının içeriğini doldururuz. Türkiye'deki Romanların geneli İslamiyet'i benimsemelerine rağmen toplumun birçok kesimi tarafından dine ilgisiz veya dinsiz gibi etiketlerle anılabilmektedir. Örneklem grubumuzdaki Roman bireyler Allah'a olan inanç ve bağlılıklarını sürekli olarak ifade etmişlerdir. Din onların hayatının merkezinde yer almaktadır. Görüşmecilerimiz ölçek maddelerini değerlendirirken Müslüman olduklarını ısrarla vurgulamıştır. Roman bireylerin Dini Yönelim Ölçeği puan ortalaması 113,29 olarak bulgulanmıştır. Dini Yönelim Ölçeği'nden alınabilecek minimum değer 21 iken, maksimum değer 147'dir. Araştırmamızın sonucuna göre Romanların genel dindarlık puanının yüksek olduğu söylenebilir.

Romanlara yönelik önyarguların genellikle yaşantı ve dini inançlarına yönelik olduğu bilinmektedir. Oysaki İslamiyette soy veya ırk ayrımı yapılmaksızın Allah karşısında tüm insanlar eşittir. Üstünlük soy veya ırkla değil imanla kazanılır. Kim Allah'ın emir ve yasaklarına uyup bunlara saygı gösterirse Allah katında derecesi ona göre yükselir. Kuran-ı Kerim'de ³⁸ bildirildiği gibi, "...Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün(kerim ve değerli) sayılanınız, (ırk ya da soyca değil) takvaca(kötülükten sakınma, iyilikte yarışma konusunda) en ileride olanlarınızdır. Şüphesiz Allah(her şeyi hakkıyla) Bilendir, Habir'dir."

Yaşın artmasıyla birlikte deneyim çeşitliliği çoğalmakta bireyler kendi iç dünyalarına yönelerek kişisel gelişimlerine ağırlık verebilmektedir. Yaşın artmasıyla birlikte ölüm bilincine vararak dine yönelim de artmaktadır. Çalışma grubumuzdaki Roman bireylerde yaş ile ölçek puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Yaş ortalaması 37 olduğu için yaşa göre dini yönelim biçimleri değişiklik göstermemiş olabilir. Benzer şekilde Yakut'un³⁹ 429 öğretmen örnekleme yapmış olduğu 'Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi' çalışmasında içsel motivasyonel dindarlık puanı ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Yaşam boyu gelişim teorisyenleri bireylerin, yaş aldıkça kendi içsel denetimlerini artırıp günlük yaşam normlarından uzaklaşabildiklerini belirtirler.⁴⁰ Yaş ilerledikçe iç güdümlü dindarlık, toplam dindarlık puanı artabilmektedir. Çalışmamızdaki Roman bireylerin yaş ortalaması 37 olmakla birlikte, toplam dindarlık(113,29) ve iç güdümlü dindarlık puanı(113,29) ortalamasının üstünde tespit edilmiştir. Taplamacıoğlu⁴¹ ve Uysal'ın⁴² araştırma sonuçlarına göre yaş ile birlikte dindarlık da yükselmektedir. Araştırma bulgumuz diğer çalışmalarla birlikte değerlendirildiğinde yetişkinlerin dine gençlerden daha fazla yöneldiği anlaşılmaktadır. Bunu dindarlığın yaşla birlikte artmasıyla açıklayabiliriz.

Cinsiyet değişkeni söz konusu olduğunda kadın Romanların Dini Yönelim Ölçek puan ortalaması 113,77 iken; erkek Romanların 112,9 olarak tespit edilmiştir. Dışsal ve Katı Kuralcı Dini Yönelim Puan ortalaması kadınlarda 30, erkeklerde 29 olmakla birlikte hem kadınlarda hem de erkeklerde dışsal ve katı kuralcılıkta minimum değer 15, maksimum değer 35 olarak bulgulanmıştır. Kadın katılımcıların dışsal ve katı kuralcı dini yönelim puanları istatistiksel olarak anlamlı olmasa da çok az bir farkla erkeklerden daha yüksektir. Kadınların İçsel Dini Yönelim Puanları minimum 35, maksimum 42 olmakla birlikte ortalama 41 iken, erkeklerde minimum 29, maksimum 42, ortalama ise 42'dir. Sorgulayıcı Dini Yönelim Puanı kadınlarda minimum 5, maksimum 30, ortalama 14'tür. Erkekler de ise

³⁸ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Abdullah Akgül (İstanbul: Furkan Neşriyat, 2023), el- Hucurat 49/13.

³⁹ Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016),117.

⁴⁰ Carol Ryff - Burton Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being", *Journal of Happiness Studies* 9 (2008), 23.

⁴¹ Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 149-150.

⁴² Veysel Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 267.

Sorgulayıcı Dini Yönelim Puanı minimum 5, maksimum 34, ortalama ise 15 olarak tespit edilmiştir. İstatistiksel olarak anlamlı olmasa da erkeklerin içsel ve sorgulayıcı dini yönelim puanları kadın katılımcılardan çok az bir farkla daha yüksektir. Kadın ve erkeklerde en yüksek değer içsel dini yönelimi oluştururken en düşük değer sorgulayıcı dini yönelimi oluşturmaktadır. Buradan hareketle hem kadın hem de erkek Romanların dine sorgulamadan, içsel ve samimi duygularla yöneldiğini söyleyebiliriz. Cinsiyet değişkeni söz konusu olduğunda alan yazında yapılan çalışmalar da göstermektedir ki araştırma bulgusuyla benzeşen ama anlamlılık seviyesine ulaşmayan çalışmalar mevcuttur. Eryücel⁴³ Din Görevlilerinde Düşünme Stilleri ve Dini Başa Çıkma adlı araştırmasında din görevlisi olan örneklem grubundaki 176 bireyin cinsiyet değişkeninin, dışsal dini yönelim ve fundamental dini yönelimi yordadığı, erkeklerin kadınlara göre daha fazla dışsal ve fundamental dini yönelime sahip olduğu bulgulanmıştır. Koç'un⁴⁴ yapmış olduğu Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki isimli alan araştırmasında erkeklerin kadınlara oranla içsel dini yönelim eğiliminin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kadının toplumsal konumu yapılan araştırma sonuçlarını etkilemektedir. Bilindiği üzere eski zamanlardan beri kadınların toplumsal rolü daha çok ev ile sınırlanmış, ev işi ve çocuk bakımından tek veya en çok sorumlu olarak kadın görülmüştür. Tarhan: Kadınlar erkeklere göre kendilerini mücadele etme güçleri az, kuvvet dereceleri daha düşük ve kendilerini daha zayıf hissetmelerinden kaynaklı, kendini koruyan ve kollayan ilahi bir güce daha çok yöneldiklerini ifade etmektedir. Kadınlarda daha baskın olarak görülen şefkat duygusu dinin önerdiği "merhamet" duygusuyla benzeştiği için, psikolojik olarak kadınlar dine daha yatkın olabilmektedir.⁴⁵ Gerek yetiştirilme stiline farklılık gerek toplumun tutumu cinsiyetler arasında kadın ve erkeklerin farklı dini yönelim biçimleri geliştirilebilmesine neden olabilmektedir.

Literatürde kadınların erkeklerden daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğu anlamlı farklılaşmalar bulgulayan çalışmalar da bulunmaktadır. Cirhinlioğlu ve Ok'un⁴⁶ Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar çalışması kapsamında yapmış oldukları meta-analizde kadınların dindarlık düzeylerinin erkeklerin dindarlık düzeyinden daha yüksek olduğunu bulgulamışlardır. Strickland ve Shaffer aynı mezhepten liberal ve daha muhafazakâr Protestan iki kilise üyeleriyle bir çalışma yapmışlardır. İçsel yönelimli kişilerin dışsal yönelimli kişilere göre kadın, yaşça büyük, iyi eğitilmiş ve kiliseye katılma sıklığı fazla özelliklere sahip olduğu görülmüştür.⁴⁷ Dini yönelim kapsamında yapılan çalışmalar incelendiğinde genel olarak kadınların erkeklere oranla daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Pierce ve arkadaşları tarafından yürütülen bir

⁴³ Sema Eryücel, "Din Görevlilerinde Düşünme Stilleri ve Dini Başa Çıkma", *Turkish Studies* 12/13 (2017), 240.

⁴⁴ Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 126.

⁴⁵ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 333.

⁴⁶ Fatma Gül Cirhinlioğlu – Zeyir Ok, "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?", *Zfwt: Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011), 133.

⁴⁷ Bonnie Strickland - Scott Schaffer, "I-E, I-E & F", *Journal for The Scientific Study of Religion* 10 (1971), 366-369.

çalışmada ise dışsal dini yönelim eğiliminde kadınların erkeklere göre daha yüksek puan aldıkları sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁸ Kadınların eğitim düzeyinin artması ve toplumsal hayatta daha görünür olmaya başlamaları toplumsal cinsiyet rollerini etkileyebilmektedir. Kadınların, toplumsallaşma ve eğitim sürecinde öğrendiklerinden dinî hayata daha kolay yönelebildikleri söylenebilir.

Göçebe yaşam biçiminden dolayı Romanlar kendilerinin ve çocuklarının eğitimine özen gösteremediği söylenebilir. Yerleşik düzene geçen Romanların çevresinde okul ve camii bulunmasına rağmen yine de eğitim hizmetinden yeterince yararlanmadığı bilinmektedir. Bunun başlıca nedenleri arasında ekonomik sıkıntılar sonucu çocukların bile çalışması veya dilendirilmesi, başkaları tarafından dışlanma, temizlik problemleri sıralanabilir.⁴⁹ Araştırma alanımızdaki Romanlar aile kurumuna ve çocuklara büyük önem verdiklerini söylemekte, bundan dolayı çocukları okula devam konusunda zorlamadıklarını dile getirmişlerdir. Ebeveynlerin eğitim düzeyinin düşük olması hatta okuma yazma bile bilmemeleri çocukların eğitim hayatını olumsuz etkileyebilir.

Araştırma grubumuzda bulunan Roman bireylerin eğitim düzeyi oldukça düşük düzeydedir. Buna rağmen eğitim düzeyi ile Dini Yönelim Ölçeği ve Dini Yönelim Ölçeği'nin alt boyutlarından dışsal dini yönelim arasında istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Yani eğitim düzeyi azaldıkça Roman bireylerin dışsal dini yönelimi artmaktadır. Eğitimin düzeyindeki yükseklik dışsal dini yönelimi azaltmaktadır. Elde ettiğimiz bulgulardan hareketle eğitim düzeyinin yükselmesiyle birlikte bireylerin sosyal ilişki geliştirmek, toplumsal statü elde etmek, güvenlik ihtiyacı karşılamak, teselli bulmak gibi nedenlerle dine yönelmeyi tercih etmediği söylenebilir. Bunun yanında Roman bireylerde eğitim düzeyi ile Dini Yönelim Ölçeği'nin alt boyutlarından içsel dini yönelim, katı kuralcı dini yönelim, sorgulayıcı dini yönelim arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. ($r=0,026$ $p=0,775$; $r=-0,046$ $p=0,618$; $r=-0,028$ $p=0,764$) Bireylerin dine kendi çıkarları doğrultusunda hizmet eden bir kurum şeklinde yönelmeleri yerine samimi duygularla yönelmeleri daha sağlıklı bir tutum olduğu bilinmektedir. Literatüre bakıldığında Ayten'in⁵⁰ araştırma sonucunda eğitim seviyesinin yükselmesiyle birlikte olumsuz dini başa çıkma da yükselmektedir. İlköğretim ve lise düzeyindeki katılımcıların olumlu dini başa çıkma ortalamalarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Ülkemizde yaşayan Romanların kapalı tarzda yaşamları onların dinî inanç ve yaşamları hakkında eksik ve yanlış bilgi sahip olmamızı kolaylaştırmıştır. Örgün ve dini eğitimden uzak bir hayat sürseler bile Romanların dini konulara olan ilgileri ve hassasiyetleri ilimizi çekmiştir. Fakat eğitim hizmetinden faydalanmadıklarından dolayı dinî bilgi eksiklikleri

⁴⁸ John Pierce, "Gender Differences in Death Anxiety and Religious Orientation Among US High School and College Students", *Mental Health, Religion & Culture* 10/2 (2007), 143-150.

⁴⁹ Jean-Pierre Liegeois, "Roms en Europe" (Avrupa'nın Romanları), çev. Dış Politika Enstitüsü, (Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2008), 77-78.

⁵⁰ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 102-103.

bulunmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tarımda makineleşme yaygınlaşmış köyden kente göçler hızlıca artmıştır. Bu durum kentlerin yapısında da değişikliğe neden olmuştur. Şehirler göçlerin hızlı bir şekilde yayılmasını sosyo-ekonomik ve kültürel anlamda kaldıramamıştır. Bunun sonucu olarak şehirlerin çevrelerinde gecekondulaşma artmıştır. Karlıdağ ve Marsh'ın⁵¹ da ifade ettiği gibi Romanlar genellikle gecekondulaşmanın olduğu bu yerlerde ikamet etmekte, ciddi bir yoksulluk ve dışlanma problemiyle birlikte yaşamaktadır.

Görüşmelerimizi gerçekleştirdiğimiz örneklem grubundaki Roman bireylerin evleri genellikle tek katlı, gecekondu tipi yapıdadır. Maddi durumları iyi olan Romanlar ise Romanların ağırlıklı olarak yaşadıkları mahallelerden ayrılmayıp buradaki yaşam alanlarını düzenlediği gözlemlenmiştir. Roman bireylerde sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile Dini Yönelim Ölçeği ve Dini Yönelim Ölçeği'nin alt boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur. Benzer şekilde "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı" adlı çalışmasında Yoğurtçu⁵², dindarlık ile ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişki tespit etmemiştir. Dindarlığı etkileyen önemli faktörlerin başında gelen sosyo-ekonomik düzey ile ilişkili araştırmalarda çalışma sonucumuzdan farklı sonuçlar elde edilmiş, genelde ekonomik düzeyin artmasıyla dindarlığın azalma göstereceği yönünde tespit edilmiştir.⁵³ Buna göre ekonomik düzeyi düşük kişilerin dini inançlara bağlılığının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Genel olarak dinler maddiyata düşkünlüğün ve servet kazanmanın ilk amaç kabul edilmesinin kötü sonuçlar doğurarak dünyayı felâkete götüreceğini ifade etmektedir.⁵⁴ Peygamberler ve kutsal kitaplarda dünya sevgisi ve mala düşkünlük endişe duyulacak şeylerdendir. Bunun sonucunda ahiret hayatından uzaklaşma ve dünyevileşme de artma beraberinde gelebilmektedir.

Romanlar atalarından gelen özelliklerden bazılarını meslek olarak kullanmışlardır. Demircilik, kalaycılık, bakırcılık, sepetçilik gibi zanaatlarla uğraşmışlardır.⁵⁵ Bu meslek grupları Romanların günlük ihtiyaçlarını karşılamaya yetse bile onları maddi yetersizlikten kurtaramamıştır. Örneklem grubumuzdaki Romanlar işe alım sürecinde sırf Roman oldukları için elendiklerini söylemişlerdir. Roman bireyler yaşam biçimleri ve iş hayatındaki tutumları, meslek seçimleri nedeniyle toplum tarafından çoğu zaman ötekileştirildiği söylenebilir.

⁵¹ Ebru Uzpeder vd. (ed.), *Biz Buradayız: Türkiye'de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi* (İstanbul: Mart Matbaacılık, 2008), 142.

⁵² Fatma Yoğurtçu, *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 60.

⁵³ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 260.

⁵⁴ Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 18.

⁵⁵ Özkan, *Türkiye Çingeneleri*, 64.

Araştırmamızda öncelikle Roman bireylerin dini yönelim biçimleri tespit edilmiştir. Ayrıca örneklem grubunun demografik değişkenlerle dini yönelim biçimleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmamız sonucu elde edilen bulgular:

-Roman bireylerde dini yönelim puanı ortalamasının üzerinde olacak şekilde 113,29 olarak tespit edilmiştir.

- Roman bireylerin dini yönelim puanları sırasıyla içsel dini yönelim(41), dışsal dini yönelim(30), katı kuralcı dini yönelim(29), sorgulayıcı dini yönelim(14,5) olarak tespit edilmiştir.

- Roman bireylerde yaşa göre ölçek puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiş; yaş ile birlikte iç güdümlü dindarlık ve toplam dindarlık puanında artış olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

- Roman bireylerde cinsiyete göre ölçek puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. İstatistiksel olarak anlamlı olmasa da kadın Romanların genel dindarlık düzeyi ile dışsal ve katı kuralcı dini yönelimleri erkeklerden daha yüksektir. Erkeklerin ise içsel ve sorgulayıcı dini yönelimleri kadın katılımcılardan daha yüksektir.

- Roman bireylerde ekonomik düzeye göre ölçek puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Genel olarak ekonomik düzeyi düşük olan Roman bireylerin, dindarlık ve iç güdümlü dindarlıkları yüksektir.

- Eğitim düzeyi ile dini yönelim arasında istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Roman bireylerde eğitim düzeyi yükseldikçe dışsal dini yönelim azalmaktadır.

Araştırmamızı yaptığımız Yıldırım İlçesi'nde yaşayan Roman bireylerde dinin önemli bir yer tuttuğu fakat dini kuralları uygulama açısından aksaklıklar yaşandığı düşünülmektedir. Romanların yeterli din bilgisine sahip olmadığı söylenebilir. Ülkemizde dini yönelim biçimlerinin çalışılmış olsa da dezavantajlı gruplarla çalışmaların az olması dikkat çekmektedir. Konunun detaylı olarak incelenmeye çalışılması, literatürün yeni çalışmalarla zenginleştirilmesi ve karşılaştırma yapabilmeye olanak sağlaması açısından önem teşkil etmektedir. Biz toplumun yeterince görünür olmayan bir parçasını görünür kılmaya çalışarak, toplumun parçalarının toplamından daha büyük bir yapı teşkil ettiğini göstermeye çalıştık. Farklı gruplarla yapılacak benzer çalışmaların önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça | References

- Allport, Gordon. "Religion and Prejudice". *The Crane Review* 2 (1959), 1-10.
- Allport, Gordon - Ross, Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.
- Allport, Gordon. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Altemeyer, Bob - Hunsberger, Bruce. "Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest and Prejudice". *The International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992), 113-133.
- Altınöz, İsmail. *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.
- Arabacı, Fazlı. "Türkiye’de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (2003), 39-54.
- Argyle, Michael. *Psychology and Religion an Introduction*. London: Routledge, 2000.
- Ayten, Ali. *Tanrı’ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Batson, Daniel - Ventis, Lerry. *The Religious Experience*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül – Ok, Üzeyir. "Kadınlar Mı Yoksa Erkekler Mi Daha Dindar?". *Zfw: Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011), 121-141.
- Çoştu, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 119-139.
- Donahue, Michael. "Intrinsic an Extrinsic Religiousness: Review and Meta Analysis". *Journal of Personality and Social Psychology* 48/2 (1985), 400-419.
- Duygulu, Melih. *Türkiye’de Çingene Müziği*. İstanbul: Pan Yayınları, 2006.
- Ercan, Nilüfer. *Evlilikte Kadına Yönelik Fiziksel Şiddete İlişkin Tutumların Yordayıcıları: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Dini Yönelim*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Eryücel, Sema. "Din Görevlilerinde Düşünme Stilleri ve Dini Başa Çıkma". *Turkish Studies* 12/13 (2017), 215-244.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2012.
- Fromm, Eric. *Çağdaş Toplumların Geleceği*. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Güler, Özlem. "Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkinine Dair Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 83-95.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Din ve Psikoloji*. çev. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2014.
- Kenrick, Donald. *Çingeneler Garj’dan Thames’e*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Homer Kitapevi, 2006.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*.

- Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kolukırcık, Suat. *Yeryüzünün Yabancıları*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Abdullah Akgül. İstanbul: Furkan Neşriyat, 2023.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Liegeois, Jean-Pierre. *Roms en Europe. (Avrupa'nın Romanları)*. çev. Dış Politika Enstitüsü. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2008.
- Marsch, Adrian. "Etnisite ve Kimlik: Çingenerin Kökeni". *European Roma Rights Center Series* 17 (2008), 19-27.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Otto, Rudolf. *The Idea of The Holy*. çev. John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1950.
- Özkan, Ali Rafet. *Türkiye Çingeneri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49.
- Pierce, John. "Gender Differences in Death Anxiety and Religious Orientation Among US High School and College Students". *Mental Health, Religion & Culture* 10/2 (2007), 143-150.
- Ryff, Carol - Singer, Burton. "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being". *Journal of Happiness Studies* 9 (2008), 13-39.
- Sal, Ayşın. *Türkiye'de Yaşayan Çingenerin Sanatsal Olarak Ele Alınışı*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Strickland, Bonnie - Schaffer, Scott. "I-E, I-E & F". *Journal for The Scientific Study of Religion* 10 (1971), 366-369.
- Subaşı, Necdet. "Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslamiyet Dergisi* 5/4 (2002), 17-40.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-152.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Topuz, İlhan. "Dini Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi". *Marife Dergisi* 13/3 (2013), 69-88.
- Tümer, Günay. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.
- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271.
- Uysal, Veysel. *Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Uzpeder, Ebru vd. (ed.). *Biz Buradayız: Türkiye'de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi*. İstanbul: Mart Matbaacılık, 2008.
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polath Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- William, James. *The Will to Believe*. New York: Penguin Books, 2000.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yavuz, Kerim. *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basın Evi,

1987.

Yoğurtçu, Fatma. *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Ek: Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval



BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİK KURULLARI
(Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu)
TOPLANTI KARARI

OTURUM TARİHİ
27 Ağustos 2021

OTURUM SAYISI
2021-07

KARAR NO 17: Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'nden alınan Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı doktora öğrencisi Beyza ATAN'ın "Roman Bireylerin Tanrı Algısı, Dini Yönelim ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Karşılaştırmalı Bir Saha Araştırması" adlı tez çalışması kapsamında uygulanacak ölçek sorularının değerlendirilmesine geçildi.

Yapılan görüşmeler sonunda; Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı doktora öğrencisi Beyza ATAN'ın "Roman Bireylerin Tanrı Algısı, Dini Yönelim ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Karşılaştırmalı Bir Saha Araştırması" adlı tez çalışması kapsamında uygulanacak ölçek sorularının fikri, hukuki ve telif hakları bakımından metot ve ölçeğine ilişkin sorumluluğu başvurucuya ait olmak üzere uygun olduğuna oybirliği ile karar verildi.

Prof. Dr. Ercühan YILMAZ
Kurul Başkanı



Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR
Üye

Prof. Dr. Doğan ŞENYÜZ
Üye

Prof. Dr. Ayşe OĞUZLAR
Üye

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Üye

Prof. Gülşay GÖĞÜŞ
Üye

Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU
Üye



Kurgu İle Gerçek Arasında Halife Me'mûn'un Tevbesi ve Zâhid Oğlu Ali'nin Kıssası

Ümit ESKİN | orcid.org/0000-0001-7159-836X | umiteskin@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

Öz

Kıssalar, hikâyeler ve benzeri anlatı türleri, kültürel hayatın önemli bir bölümünü oluştururlar. İnançlar ve düşüncelerle, tavır ve davranışların izahında bu araçlara sıklıkla başvurulur. Bu önemi sebebiyle kıssa ve benzeri anlatılar, edebî ve dinî-tasavvufî kaynaklarda yoğun bir şekilde işlenmektedir. Kıssalar çeşitli amaçlarla yazılsa da özellikle dinî-tasavvufî alanda eğitici ve yönlendirici bir amaç taşır. İyiler ve kötülerin rol modelleri ortaya konur; erdemlere ve ahlâkî olgunluğa teşvik edilir, kötüler ve kötülüklerden sakındırma amacı güdülür. 6-7/12-13. asırda Dımaşk'ta yaşayan Hanbelî âlimî Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî, fıkıh-kelam alanındaki eserlerinin yanı sıra tasavvuf alanında da eserler yazarak insanları bilinçlendirmeye çalışmıştır. Bu eserlerinden biri de yüce Allah'ın af kapısının her zaman açık olduğunu tevbekârların kıssalarıyla anlattığı Kitâbü't-Tevvâbîn adlı eseridir. Bu eserinde yer alan kıssalardan biri de Abbâsî halifesi Me'mûn (198-218/813-833) ile evladı Ali'nin tevbeleri üzerinedir. Kıssada Me'mûn'un oğlu Ali, zühd ve takvasından etkilendiği bir hamal sayesinde elindeki imkanlarla birlikte makamını ve sarayını terk ederek zühd yoluna girmekte, çile çekerek yaptıklarıyla babası Me'mûn'un tevbesine vesile olup onun dönüşümüne katkı sağlamaktadır. İşte bu çalışmada, söz konusu kıssadan hareketle Ali'nin tarihi kişiliği ve kıssanın geçtiği kaynaklar çeşitli yönleriyle incelenerek tahlil edilecektir. Aynı zamanda çetrefilli bir alan olan menkıbevî-tarihî kıssaların gerçekliği üzerinde durularak mezkûr kıssanın gerçeklik düzeyi ve iletmek istediği mesajlar irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Abbâsîler, Me'mûn, Ali b. Me'mûn, Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî, Kıssa, Hikâye, Kurgu.

Atıf Bilgisi

Eskin, Ümit. "Kurgu İle Gerçek Arasında Halife Me'mûn'un Tevbesi ve Zâhid Oğlu Ali'nin Kıssası".

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 10/2 (Temmuz 2024), 642-675. DOI: 10.69576/ihya.1457147

Geliş Tarihi	22.03.2024
Kabul Tarihi	27.05.2024
Yayım Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Between Fiction and Reality the Repentance of Caliph al-Ma'mūn and the Parable of His Ascetic Son, 'Alī

Ümit ESKİN | orcid.org/0000-0001-7159-836X | umiteskin@istanbul.edu.tr

Asst. Prof., Istanbul University Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Department of Islamic History, Istanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

Abstract

Parables, stories and similar narrative forms constitute a significant part of cultural life. These tools are frequently used to explain beliefs, thoughts, attitudes, and behaviors. Due to their importance, stories and similar narratives are extensively covered in literary and religious-sufi sources. Although stories are written for various purposes, they particularly serve an educational and guiding purpose in the religious-sufi domain. They present role models of good and bad characters, encourage virtues and moral maturity, and aim to warn against evil and wrongdoers. Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāma al-Maqdisī, a Hanbali scholar who lived in Damascus during the 6th-7th centuries AH/12th-13th centuries CE, sought to raise awareness by writing works in the field of Sufism in addition to his works in jurisprudence and theology. One of these works is Kitāb al-Tawwābīn, where he narrates the stories of repentant individuals to illustrate that the door of Allah's forgiveness is always open. One of the stories in this work is about the repentance of 'Abbāsids Caliph al-Ma'mūn (198-218/813-833) and his son Ali. In the story, Ali, influenced by the asceticism and piety of a porter, abandons his position and palace along with his resources, embracing the path of asceticism. Through his sufferings and actions, he becomes the means of his father al-Ma'mūn's repentance, contributing to his transformation. This study will analyze the historical personality of Ali and the sources in which this story is mentioned, examining various aspects of the narrative. Additionally, by focusing on the reality of legendary-historical stories, which is a complex field, the authenticity and the messages intended to be conveyed by the mentioned story will be scrutinized.

Keywords

'Abbāsids, al-Ma'mūn, 'Alī al-Ma'mūn, Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Parable, Story, Fiction.

Citation

Eskin, Ümit. "Between Fiction and Reality the Repentance of Caliph al-Ma'mūn and the Parable of His Ascetic Son, 'Alī". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 642-675. DOI: 10.69576/ihya.1457147

Date of Submission	22.03.2024
Date of Acceptance	27.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Parables, stories and similar narrative genres form an important part of cultural life. These tools are frequently used to explain beliefs and thoughts, attitudes and behaviours. Due to this importance, parables and similar narratives are extensively included in literary and religious-sufistic sources. Although parables are written for various purposes, they have an educational and guiding mission especially in the religious-sufic field. There are various goals such as setting an example in the lives of readers through the characters in the parables. In the parables, role models of good and bad people are presented to encourage virtues and moral maturity, and the aim is to avoid bad and evil. This education and guidance is generally to enable people to realise the truth and to be instrumental in their salvation. The main purpose of parables is to convey religious-moral messages to the reader with lessons and lessons rather than revealing historical events in detail. Before Islam, the genre of parable/story existed in Arabs as a narrative style with different forms and names. With Islam, this tradition continued in a more religious framework. Especially in the 2nd/8th century, the ascetic movement that emerged due to negative developments in social life became widespread. In this framework, news about asceticism gained popularity and interest in the society. Various fictional parables based on both factual information and weak and unfounded news emerged. One point to be noted is that it is possible to falsify and change historical information and data intentionally or unintentionally in religious-sufistic parables. Within the framework of this situation, fictional characters can emerge. Fictional characters, which are easier to shape and convey more effective messages, may have a longer life span than an ordinary person. In fact, people can somehow derive values, beliefs and meanings from these parables and characters. The fictional characters in religious-sufistic works generally represent the inner world of human beings and aim to give the readers a spiritual depth. At this point, the reader can also become emotionally attached to the characters in the works. However, in addition to the stated purposes, these characters may also carry different messages. Ibn Qudāma al-Maqdisi, a Hanbali scholar and imam who lived in Dimashq in the 6th-7th/12th-13th centuries, endeavoured on the path of asceticism with his Sufi vocation as well as his works in the field of jurisprudence and theology, and tried to raise people's awareness with his writings in this direction. One of his most important Sufi works is Kitāb al-Tawwābīn, in which he explains that the door of God's forgiveness is always open and the breadth of His mercy is infinite through the parables of the penitents. One of the parables is about the 'Abbāsids caliph al-Ma'mūn (198-218/813-833) and his son 'Alī, about whom there were many debates. In this parable, 'Alī leaves the palace and the blessings in his hands and embarks on the path of asceticism and leads his father to repentance. Although ruling and power is a desirable goal for people, some people throughout history have abandoned the throne they held and distanced themselves from the race for power. In this context, although some of them have become legendary, there have also been some people who left

or had to leave the authority they held but achieved success in the religious-cultural field with their works. As a matter of fact, key influential figures from different civilisations and cultures, such as the Buddha, who left his position, gave himself to religious pursuit and founded Buddhism, Khālid b. Yazīd, the Umayyad heir-apparent, who is rumoured to have patronised translations and dabbled in chemistry, Ibrahim b. Edhem, who is said to be the son of the ruler of Balkh, but later chose Sufism, Şehzāde Mehmed Korkud, who lost the race for the throne but distinguished himself with his scholarly works, Elkas Mirza, the son of the Safavid prince Shāh Ismā'īl, who took refuge with the Ottomans against his brother Ṭahmāsp and was also engaged in poetry and calligraphy, Elkas Mirza, the son of Shāh Ismā'īl, the Safavid prince who took refuge with the Ottomans against his brother Ṭahmāsp and who was also interested in poetry and calligraphy, Muḥammad Dārā Shukūh, the eldest son of Shāh Jahan, who had a Sufi vocation, freely or forcedly abdicated the throne and achieved great success in the religious, scientific and cultural fields rather than politics. Of course, their stories have provided important examples for people. If we return to the parable in question, which constitutes the focal point of the study, in the parable, 'Alī, the son of al-Ma'mūn, enters the path of asceticism by leaving his office and palace with the means at his disposal thanks to a porter whom he is impressed by his asceticism and piety, and contributes to his father al-Ma'mūn's repentance and transformation with his actions. In this study, the parable in question will be analysed by examining 'Alī's historical personality, the sources of the parable and its various aspects. At the same time, the level of reality of the aforementioned parable and the messages it wants to convey will be examined by focusing on the reality of legendary-historical parables, which is a complicated field. In the first chapter, information about al-Ma'mūn's family will be given in the main outlines, whether there is 'Alī among his children will be examined, and the transformation process mentioned in the parable will be tried to be understood by focusing on al-Ma'mūn's politics. In addition, by giving information about al-Ma'mūn's family, information about 'Alī b. al-Ma'mūn will be analysed. Considering this preliminary information, 'Alī b. al-Ma'mūn and his parable will be analysed in the second part. The Turkish translation of the parable will be given in the appendices.

Giriş

Kıssa, hikâye ve benzeri anlatı türleri, geçmişini anlamada mühim role sahiptir. Bu önemi sebebiyle kıssa ve benzeri anlatılar, edebî ve dinî-tasavvufî kaynaklarda yoğun şekilde işlenmiştir.

Kıssalar, dinî-tasavvufî alanda eğitici ve yönlendirici misyona sahiptir. Onlarla okuyucuların hayatında olumlu davranış değişiklikleri hedeflenir. İnsanlar erdemlere ve ahlâkî olgunluğa teşvik edilir. Böylece Âdemoğunun hakikati idrak ederek kurtuluşa erişmesi arzulanır. Kıssalarda temel amaç, tarihî olayların detaylarıyla ortaya konulması değildir. İbret ve derslerle dinî-ahlakî mesajların okuyucuya iletilmesidir.

İslâm'dan önce Araplarda kıssa/hikâye türü; kıssa, hikâye, nâdire, uhdüse, hurâfe, üstûre, mesel, semer, haber vb. adlarla farklı şekillerde anlatım tarzı olarak mevcuttu.¹ İslâm ile birlikte bu gelenek daha dinî bir çerçeveye bürünerek devam etti. Özellikle II/VIII. asırda sosyal hayattaki olumsuz gelişmeler üzerine ortaya çıkan zühd hareketi yaygınlaştı. Bu çerçevede zühd ve rekâik hakkındaki haberler toplumda revaç ve ilgi gördü. Gerek gerçek bilgilere dayalı gerekse zayıf ve asılsız haberlere dayalı kurgusal çeşitli kıssalar ortaya çıktı.²

Dinî-tasavvufî kıssalarda tarihî bilgi ve verilerin kasıtlı ve kasıt olmaksızın değiştirilmesi mümkündür. Bu çerçevede kurgusal karakterler ortaya çıkabilir. Zikri geçen anlatılardaki kahramanlar, nesiller boyu yaşayan ölümsüz karakterlere dönüşebilir. Hatta insanlar bu kıssalardan ve karakterlerden kendilerine değer, inanış ve anlamlar çıkartabilir.

6-7/12-13. asırda Dımaşk'ta yaşayan Hanbeli âlimî ve imamı İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), fıkıh-kelam alanındaki eserlerin yanında tasavvufî kimliğiyle de zühd yolunda gayret etmiş ve insanları bu yönde yazdıklarıyla bilinçlendirmeye çalışmıştır. Onun tasavvufa dair en önemli eserlerinden biri de *Kitâbü't-Tevvâbîn* adlı eseridir.³ Bu kitapta meleklerden ve geçmiş ümmetler içerisinde yer alan çeşitli sınıflardan kimselerin tevbe kıssaları anlatılır. Bahsi geçen rivayetlerden biri de uygulamaları sebebiyle hakkında birçok tartışmanın olduğu Abbâsî halifesi Me'mûn (198-218/813-833) ile evladı Ali üzerinedir. Bu hikâyede Ali, sarayı ve elindeki nimetleri terk ederek zühd yoluna girmiş ve babasının da tevbe etmesine vesile olmuştur.

Hükmetme ve iktidar gücü, insanlar için arzu edilen bir hedef olsa da tarih boyunca bazı kişiler sahip oldukları tahtı terk etmiş veya iktidar yarışından uzaklaştırılmıştır. Bu bağlamda bazıları efsanevi bir hâl olsa da onlardan bir kısmı toplumsal hafızada yer etmeyi başarmıştır. Nitekim sahip olduğu makamı bırakarak kendini dinî arayışa veren ve Budizm'i

¹ Hasan Cirit, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kıssacılık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 66-68; Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/480.

² Cirit, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kıssacılık*, 126-127.

³ Dört tahkikli nüshası bulunan eserin ilk tahkikli neşrini Lübnan asıllı Amerikalı şarkiyatçı George Makdisi (ö. 2002) yapmıştır. Detaylar için bk. Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/141.

kuran Buda (m.ö. 488-480),⁴ Emevî halifesi iken tahttan feragat eden II. Muaviye (ö. 64/684),⁵ tercümelere himaye ettiği ve kimya ile uğraştığı rivayet edilen Emevî veliahtı Halid b. Yezîd (ö. 85/704),⁶ Belh hükümdarının oğlu olduğu söylenen ancak sonra sûfî olan İbrahim b. Edhem (ö. 161/778),⁷ taht yarışını kaybetse de ilmî eserleriyle temayüz eden Şehzade Mehmed Korkut (ö. 919/1513), abisi Tahmasb'a karşı Osmanlılara sığınan ve şiir ile hatla da uğraşan Safevî şehzadesi Şah İsmâîl'in oğlu Elkas Mirza (ö. 957/1550), Şah Cihan'ın büyük oğlu olan mutasavvıf bir kimliğe sahip Muhammed Dârâ Şükûh (ö. 1069/1659)⁸ gibi farklı medeniyet ve kültürlerden gelen etkili şahıslardan bazıları tahttan feragat etmiş veya etmek zorunda kalarak siyasetten ziyade dinî, ilmî ve kültürel alanda kendilerinden söz ettirmişlerdir. Dolayısıyla onların hikâyeleri insanlar için önemli olmuştur.

Bu bağlamda, çalışmanın odak noktasını oluşturan söz konusu kıssaya dönülecek olursa; kıssada Me'mûn'un oğlu Ali, zühd ve takvasından etkilendiği bir hamal sayesinde elindeki imkânlarla birlikte makamını ve sarayını terk ederek zühd yoluna girmekte ve yaptıklarıyla babası Me'mûn'un tevbesine vesile olup dönüşümüne katkı sağlamaktadır. Bu makalede, bahsi geçen kıssa çeşitli yönleriyle incelenerek tahlil edilmiştir. Aynı zamanda çetrefilli bir alan olan menkıbevî-tarihî kıssaların gerçekliği üzerinde durularak mezkûr kıssanın gerçeklik düzeyi ve iletmek istediği mesajlar irdelenmiştir.

Birinci başlıkta ana hatlarıyla Me'mûn'un ailesi hakkında bilgiler verilerek evlatları arasında Ali'nin olup olmadığı incelenmiş ve Me'mûn'un siyaseti üzerinde durularak kıssada belirtilen dönüşüm süreci anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Me'mûn'un ailesi hakkında bilgiler verilerek Ali b. Me'mûn hakkındaki rivayetler incelenmiştir. Bu ön bilgiler göz önüne alınarak ikinci başlıkta Ali b. Me'mûn ve kıssası tahlil edilmiştir. Kıssanın Türkçe çevirisi ekler kısmında verilmiştir.

1. Kıssanın Tarihsel Bağlamı

1.1. Halife Me'mûn'un Ailesi ve Ali'nin Tarihi Kişiliği

İktidar mücadelesi ve sonrasında gerçekleştirdiği uygulamalarıyla tartışmalı Abbâsî halifelerinden biri haline gelen Me'mûn, Bağdat yakınlarındaki Yâsiriye'de doğdu (15 Rebûlevvel 170/14 Eylül 786). Hârûnürreşîd'in (170-193/786-809) en büyük oğluydu. Asıl adı Abdullah olup Hârûnürreşîd tarafından veliaht ilan edildiğinde "Me'mûn" unvanı aldı.

⁴ Hüsamettin Karataş, "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci", *Dini Araştırmalar* 16/47 (Haziran 2013), 132.

⁵ Saim Yılmaz, "Muâviye b. Yezîd'in Halifelikten Ayrılması ve Halifelüğün Mervânîlere İntikâli", *İSTEM* 8 (2006), 193.

⁶ Ömer Aras, "Halid b. Yezid (ve Ailesi): Siyasi ve Kültürel Etkinliği Üzerine Değerlendirmeler", *Dergiabant* 5/10 (2017), 161-162.

⁷ Reşat Öngören, "İbrâhim b. Edhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/293.

⁸ Nadir Karakuş - Muhammed Hacısmailoğlu, "Kimya İlminin Öncüsü Olarak Kabul Edilen Bir Emevî Veliahtı: Hâlid b. Yezîd", *Diyanet İlmî Dergi* 59/3 (2023), 1161-1162.

Annesi Merâcîl'in Sođđ asıllı bir câriye olduğu zikredilir.⁹ Doğumdan kısa bir süre sonra annesi vefat etti.¹⁰

Me'mûn'un aile hayatıyla ilgili bilgiler kaynaklarda oldukça sınırlıdır. Ancak eşleri, çocukları ve cariyeleri hakkında bazı bilgiler bulunur. Birden fazla eşi olan Me'mûn ilk evliliğini Halife Mûsâ el-Hâdî'nin (169-170/785-786) kızı yani kuzeni olan Ümmü İsa ile yaptı. Diğer evliliği veziri Fazl b. Sehl'in (ö. 202/818) ölümünün ardından kardeşi Hasan b. Sehl'in (ö. 236/851) kızı Boran ile idi (Ramazan 201/Aralık 825). Bu evliliklerin dışında Me'mûn'un birçok cariyesinin olduğu belirtilir.¹¹ Onlardan bazıları çocuk doğurarak ümmüveled statüsüne sahip olmuşlardır. Kaynaklarda bunlardan ikisi hakkında bilgi bulunur. Birinin isminin Muallele olduğu ve onun Me'mûn hayattayken vefat ettiği zikredilirken¹² diğerinin adıyla Sündüs olarak geçer.¹³

Me'mûn'un evliliklerinden kaç çocuğunun olduğu net olmamakla beraber kaynaklarda bazı sayılar yer alır. Ya'kûbî'de (ö. 292/905'ten sonra) 16 erkek çocuğunun olduğu yazar ve isimleri zikredilir.¹⁴ İbn Hazm'da (ö. 456/1064) Me'mûn'un 16 erkek evladı olduğu aktarılır.¹⁵ Me'mûn'un erkek evlatlarının geçtiği bir diğer kitapsa müellifi meçhul olan ve V/XI. yüzyılın başlarında yazıldığı düşünölen *Kitâbü'l-Uyûn ve'l-hadâik* adlı eserdir. Burada ise 18 erkek evlat zikredilir.¹⁶

İncelenen üç liste üzerinde bazı isimlerin ortak olduğu bazı isimlerinse değişiklik gösterdiği görölmektedir. Ali'nin ismi üç listede de bulunmaktadır. Ancak Ali'nin annesiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu bilgilerin yanı sıra Ali b. el-Me'mûn, Belâzürî'nin (ö.

⁹ İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2/444.

¹⁰ Nahide Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı: Me'mûn Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 24.

¹¹ Ebû Tâlib Tâciüddîn Alî b. Eneceb b. Osmân el-Hâzin el-Bađđâdî İbnü's-Sâî, *Nisâ'ü'l-hulefâ el-müsemmâ Cihâtü'l-eimmeti'l-hulefâ mine'l-harâ'ir ve'l-imâ*, thk. Mustafa Cevad (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993), 55-80; Nahide Bozkurt, *Me'mûn* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 120.

¹² Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/470.

¹³ Bozkurt, *Me'mûn*, 120; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.), 9/167.

¹⁴ Ancak isimlerin toplamı 17 erkektir: Bunlar; 1) Muhammed, 2) İsmail, 3) Ali, 4) Hasan, 5) İbrahim, 6) Musa, 7) Harun, 8) İsa, 9) Ahmed, 10) Abbas, 11) Fazl, 12) Hüseyin, 13) Yakup, 14) Cafer, 15) Muhammedü'l-Ekber, 16) Muhammedü'l-Asgar, 17) Ubeydullah'tır. Ubeydullah ile Muhammedü'l-Asgar'ın anneleri Ümmü İsa'dır. Muhammedü'l-Ekber'in annesiyse Muallele'dir. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/470.

¹⁵ 1) Muhammedü'l-Ekber, 2) Abbas, 3) Ahmed, 4) Harunü'l-Ekber, 5) İsa, 6) Harunü'l-Asgar, 7) İbrahim, 8) İsmail, 9) İshak, 10) Yakup, 11) Ali, 12) Hasan, 13) Hüseyin, 14) Cafer, 15) Muhammedü'l-Asgar, 16) Abdullah. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 64. Ayrıca İbn Hazm Me'mûn'un üç kızı olduğunu zikreder: Ümmü Fazl adlı kızının Ali b. Musa er-Rızâ'nın oğlu Muhammed ile evlendiği ve ardından Medine'ye taşındığı zikredilir. Me'mûn'un, Hz. Ali soyundan gelen birinin dedesi olmak niyetiyle bu evliliği istediği aktarılır. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 454; Bozkurt, *Me'mûn*, 121. Diğer iki kızının adı zikredilmese de birinin Vâsik ile diğerinin ise Mütevekkil ile evlendiği belirtilmiştir. İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, 64.

¹⁶ 1) Muhammedü'l-Ekber, 2) Abdullah, 3) Muhammedü'l-Asgar, 4) Abbas, 5) Ali, 6) Hasan, 7) İsmail, 8) Fazl, 9) Musa, 10) İbrahim, 11) Yakup, 12) Hüseyin, 13) Süleyman, 14) Cafer, 15) İshak, 16) Ahmed, 17) Harun, 18) İsa. M. J. De Goeje (ed.), *Kitâbü'l-Uyûn ve'l-hadâik fi ahbâri'l-hakâik (256-350/870-961)* (Leiden: E. J. Brill, 1871), 379.

279/892-93) *Ensâbü'l-eşrâf* adlı nesep eserindeki nakillerde de geçmektedir. Kitabın Hz. Abbâs (ö. 32/653) ve çocuklarıyla ilgili bilgilerinin anlatıldığı dördüncü cildinde Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) dönemiyle ilgili bazı rivayetler aktarılır. Üç farklı isnad zincirinde Ali, babası Me'mûn'dan el-Mansûr ile ilgili bazı bilgilerin naklinde yer alır.¹⁷

Ali b. Me'mûn'un isminin geçtiği bir diğer kaynaksa İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) Hafsî Sultanı Ebû Zekeriyâ'nın (625-647/1228-1249) affına mazhar olmak amacıyla azledilip daha sonra bağışlanan kâtiplerin hayat hikâyesini ele alan *İ'tâbü'l-küttâb* isimli eseridir. Burada Fazl b. Mervân'ın affı anlatılırken Me'mûn'un oğlu Abbas ve Ali'nin, amcaları İbrahim b. Mehdî ile olan bazı diyalogları zikredilir.¹⁸

Yukarıda nakledilen bilgiler, Ali b. Me'mûn'un hanedan mensubu olarak tarihî şahsiyetini kesinleştirmektedir. Ancak bu rivayetler dışında Ali'nin annesi, siyasî olaylardaki konumu ve hayatı hakkındaki diğer bilgiler meçhuldür.

1.2. Me'mûn'un Kişiliği ve Siyaseti

Me'mûn, güçlü bir hafıza ve zekâya sahipti ve çocukluğundan itibaren dönemin önemli ilim adamlarından eğitim aldı. Arap dilinde Ali b. Hamza el-Kisâî'den (ö. 189/805) ve hadiste Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799), Abbâd b. Avvâm (ö. 185/801) ve Yûsuf b. Atıyye'den (194/810) dersler aldı. Kur'an'ı hifz eden nadir halifeler arasındaydı.¹⁹ Yetiştirme sürecinde önemli roller üstlenen diğer kişiler arasında Bermekî ailesinden Ca'fer b. Yahyâ (ö. 187/803) ve Hârûnürreşîd tarafından saraya alınarak Me'mûn'u yetiştirmesi için görevlendirilen ve sonradan veziri de olan İran asıllı Fazl b. Sehl bulunmaktaydı. Ayrıca yetişmesinde ve halifeliğinde Mu'tezile âlimlerinden Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) Me'mûn'un sarayında bulunmuş ve hocaları arasında yer almıştı.²⁰ Onun küçük yaşlardan itibaren devam eden eğitim süreci, ilmî konulara ilgi duyan entelektüel karaktere sahip bir halife olarak yetişmesini sağladı.²¹

Hârûnürreşîd'in Tûs'ta vefatıyla (3 Cemâziyelâhir 193/24 Mart 809) birinci veliaht el-Emîn (193-198/809-813) 22 yaşında Bağdat'ta hilafet makamına geçti.²² Ondan 6-7 ay daha büyük olan ikinci veliaht Me'mûn ise Horasan'ı idare etmeye başladı. Çok geçmeden kardeşler arasında çevrelerindeki devlet adamlarının kışkırtma ve yönlendirmeleriyle taht mücadelesi başladı. Emîn'i veziri Fazl b. Reb' (ö. 208/823-24), Me'mûn'u ise veziri Fazl b. Sehl yönlendirdi ve birbirlerine karşı çeşitli hamleler yaptılar.²³ Emîn'in Me'mûn'u

¹⁷ Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 4/191, 233, 272.

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, *İ'tâbu'l-Küttâb*, thk. Salih el-Eşter (Dimaşk: Matbaâtü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1380/1961), 130-131.

¹⁹ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 78.

²⁰ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 24-25.

²¹ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 78.

²² Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/364.

²³ Mesut Can, *Abbasi Siyaset Geleneğinde Sasani-Fars Tesiri: Fazl b. Sehl Örneği* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 39-50.

veliahtlıktan uzaklaştırmak istemesi ve Me'mûn'un da buna karşı mücadele etmesi iki kardeş arasındaki mücadeleyi kaçınılmaz olarak bir süre sonra savaşa dönüştürdü.²⁴

Emîn, eski Horasan valisi Ali b. İsa b. Mâhân'ı (ö. 195/811), Me'mûn'un Tâhir b. Hüseyin (ö. 207/822) komutasındaki ordusu üzerine gönderdi. Rey yakınlarında yapılan savaşı Tâhir ve ordusu kazandı. Emîn'in bundan sonra gönderdiği iki ordu da başarısızlığa uğradı ve onlar üzerine gönderecek ordusu kalmadı.²⁵ Nihayetinde Me'mûn'un kumandanları Bağdat'ı kuşattı. Yaklaşık bir yıl süren kuşatma Bağdat'ın harap olmasına, birçok insanın ölmesine ve sosyal buhranlara sebep oldu. Sonuçta Me'mûn'un kuvvetleri şehre girdi ve 24 Muharrem 198/24 Eylül 813 gecesi Emîn'i öldürdüler.²⁶

Me'mûn Horasan'daki idareciliğinde birçok tecrübe kazandı. Emîn ile mücadelesi sırasında haracın bir kısmını kaldırma gibi Horasan halkının kalbini kazanacak adımlar attı.²⁷ Emîn ölümünün ardından oluşan kaotik ortamda Alioğulları'nın yürüttüğü imamet mücadelesinin hızını kesmek ve iki aile arasında barış sağlamak amacıyla Medine'den yanına getirttiği Ali evlâdından on ikinci imamın sekizincisi Ali b. Musa er-Rızâ'yı (ö. 203/818) veliaht tayin etti.²⁸ Üstüne Abbâsîlerin resmi rengi olan siyah elbiseyi çıkarıp Ali evlâdını simgeleyen yeşil renkli elbiseyi giydi (201/817).²⁹ Hânedan dışından birini veliaht tayin etmesi Abbâsîlerin sembolü olan siyah renge dair geleneği bozması bir kısımdan destek görse de hem halkın hem de hanedan mensuplarının tepkisine sebep oldu.³⁰

Me'mûn'un bu süreçte vezirinin etkisi altında kaldığı rivayet edilir. Fazl b. Sehl'in, devletin yönetim merkezini Bağdat yerine Merv'e taşınması noktasında Me'mûn'u ikna ettiği zikredilir. Ayrıca Me'mûn'u Tâhir b. Hüseyin'i fethettiği yerlerden uzaklaştırıp yerine kardeşi Hasan b. Sehl'e Irak, Fars, Ahvaz, Hicaz ve Yemen'in idaresini verme konusunda ikna eder. Ancak Me'mûn'un hilâfet merkezi olarak Merv'i seçmesi, İran asıllı Fazl b. Sehl'i vezir yapması ve İranlı güçlere önem vermesi Arapları iyice tedirgin etti ve tepki göstermelerine sebep oldu. Nitekim o, bu kararları aldığı sıralarda halk arasında bazı dedikodular yayılmaya başladı. Buna göre Fazl'ın halifeyi avucunun içine aldığı, onu ailesinden ve kumandanlarından uzaklaştırıp saraya kapattığı ve hatta devleti onun yönettiği söylenmekteydi.³¹ Nitekim Me'mûn 5 Muharrem 202/24 Temmuz 817 tarihinde Bağdat'taki muhalifleri tarafından görevden uzaklaştırıldı ve yerine hanedandan İbrâhim b. Mehdî'ye (ö. 224/839) biat edildi.³²

²⁴ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 32-35.

²⁵ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/418-438.

²⁶ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/478.

²⁷ Abdülazîz ed-Dûrî, *Abbâsîler Tarihi: Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açından*, ed. Faik Akcaoğlu, çev. Asım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 180.

²⁸ Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 61.

²⁹ Murat Bıyıklı, "Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü (750-850)". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 19.

³⁰ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/554-555.

³¹ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 70-71.

³² Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/557.

Me'mûn'un ülkede gerçekleşen bu kaotik ortamdan tam olarak haberdar olmadığı ve veliahtı Ali er-Rızâ'nın Me'mûn'a hadiseleri aktarmasıyla öğrendiği nakledilir. Buna göre Ali, Emîn'in öldürüldüğü günden beri halkın isyan ve karışıklık içinde olduğunu, Fazl b. Sehl'in bazı haberleri ondan gizlediğini, aldığı bazı karar ve yapmış olduğu bazı icraatların halk ve Abbasoğulları tarafından tepkiyle karşılandığını ve hatta Bağdat'ta İbrâhim b. Mehdî'ye halife olarak biat ettiklerini bildirdi.³³ Me'mûn, bunların doğru olduğunu öğrendikten sonra karışıklıklara son vermek amacıyla veliahtı Ali er-Rızâ ve veziri Fazl b. Sehl ile birlikte 202/817 yılında Merv'den Bağdat'a yola çıktı.³⁴ Bu yolculuk esnasında veziri Fazl b. Sehl 2 Şâban 202/13 Şubat 818'de suikastle öldürülürken veliahtı Ali er-Rızâ da 29 Safer 203/5 Eylül 818 tarihinde yediği üzümler sebebiyle şüpheli bir şekilde öldü.³⁵ Farklı rivayet ve açıklamalar olsa da kanaatimizce ikisi de kuvvetle ihtimal, Bağdat'ta yeni bir sayfa ve bir politika başlatmak isteyen Me'mûn tarafından öldürülmüştü. Bu ölümlerin Me'mûn'a yararı olduğunda şüphe yoktur. Nitekim Ali b. Musa'yı veliaht tayin etmesine tepki gösteren Bağdat'taki muhaliflerine onun ölümünü haber vererek onları kendisine itaate çağırıştı.³⁶

Yaklaşık 2 yıl süren yolculuğun ardından Me'mûn, Bağdat'a girdi (15 Safer 204/11 Ağustos 819) ve sükûneti tesis edici bazı kararlar aldı.³⁷ Yeşil rengi terk edip Abbâsîlerin rengi olan siyaha döndü. Ülkenin çeşitli bölgelerindeki isyancı ve mütegalib unsurlarla mücadele etmeye başladı. Nasr b. Şebes'in el-Cezîre'de çıkardığı isyan uzun süre devam ettiyse de Abdullah b. Tahir vasıtasıyla isyan son buldu (209/824).³⁸ Kısa süreçte bazı isyanlar bastırılrsa da Babek'in (201/816) ve Zutların (205/820) çıkardığı isyanlar da uzun süreçte kontrol altına alınabilmişti. Mısır'daki otorite boşluğunun yanı sıra kabilevî çatışmalara dayalı sorunlar zaman zaman kontrol altına alınsa da isyanların genişlemesi nedeniyle Me'mûn Mısır'a gitti ve Kıptîlerin isyanını sert şekilde bastırdı (Muharrem 217 / Şubat 832).³⁹

Gençliğinde sıkı bir eğitim almanın yanı sıra Horasan'daki entelektüel ortamın etkisiyle olsa gerek Bağdat'ta da yoğun ilmî faaliyetlerde bulundu. Klasik felsefe ve tabiat ilimleriyle ilgilenen Me'mûn, çeviri faaliyetlerini hızlandırdı, âlimleri himaye etti ve ilmî kurumlar tesis etti. Kendisinden önce bir aşamaya gelen Beytülhikme'yi daha da geliştirdi.⁴⁰ Bu mekân, sadece kütüphane işlevi görmekle kalmayıp, aynı zamanda eserlerin tercüme edildiği adeta bir araştırma enstitüsü hüviyetine büründü. Me'mûn, çeşitli vesilelerle

³³ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 63.

³⁴ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/564.

³⁵ Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e kadar)* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008), 324.

³⁶ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/568.

³⁷ Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/574-576.

³⁸ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 42.

³⁹ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 77-83.

⁴⁰ Beytülhikme'nin Me'mûn döneminde kurulduğunun yanı sıra öncesinde kurulduğu ile ilgili olarak bk. Samet Şenel, *Halife Me'mûn'a kadar İslâm Dünyasında Çeviri Faaliyetleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 116-118.

Bağdat'a getirtmeyi başardığı felsefe, matematik, tıp ve musikiye dair eserlerin Arapça'ya çevrilmesini sağladı. Me'mûn dönemindeki bu çeviri faaliyetlerinin etkisi, sadece ilmi çevrelerle sınırlı kalmadı. Toplumunu da etkileyerek fikrî/itikadî çalkantılara zemin hazırladı.⁴¹

Me'mûn dönemi gerek Horasan gerekse Bağdat devriyle, İslâm tarihinde düşünceyi gelişimi açasından önemli bir kırılma noktası teşkil eder. Çünkü Me'mûn, çeviri faaliyetlerini himaye etmesi yanında dönemin ilmî hayatını zenginleştirip geliştiren meclisler kurulmasına da öncülük etti. Merv'de başlattığı ama sınırlı olan ilim meclislerini⁴² Bağdat'a vardığında genişleterek fıkıh, kelim ve felsefe gibi çeşitli alanlardan âlimlerin belirlenmesini istedi. Belirlenen isimlerden on kişiyi danışman olarak seçti ve ilmî tartışmaların yapıldığı toplantılar tertip etti. Me'mûn, bu meclislerdeki ilmî tartışmalara başkanlık yaptığı gibi bazen de tartışmacı olarak katıldı. Me'mûn'un bu meclisleri düzenlemedeki amacının çeşitli gruplara bölünen Müslümanları orta bir yolda birleştirmek ve birbirlerine düşman olmalarını engellemek olduğu düşünülür. Nitekim daha çok kelâm ve mezheplerle ilgili sorunların tartışıldığı bu oturumlarla ilgili olarak Me'mûn'un Yahya b. Eksem'e (ö. 242/857) bu toplantıları çeşitli grupları din için en uygun ve hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerine vesile olması ümidiyle yaptığını söylemişti.⁴³

Me'mûn, özellikle Kâdılkudât İbn Ebû Duâd'ın (ö. 240/854) etkisiyle itikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebi olan Mu'tezile'yi devletin resmî mezhebi ilân etti (Rebûülevvel 212/Haziran 827). Ayrıca yayımladığı bir emirle herkesi bu mezhebin temel görüşlerinden biri olan Kur'an'ın mahlûk (halku'l-Kur'ân) olduğu düşüncesini benimsemeye zorladı.

Bizans'a karşı gerçekleştirdiği Tarsus seferi sırasında (218/833) Rakka'da bulunan Me'mûn, Bağdat'taki vekiline gönderdiği emirle Abdurrahman b. Yûnus, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Züheyr b. Harb gibi âlimlerin halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmesini istedi. Bu sorgulama neticesinde onlar Me'mûn'un istediği üzere Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyerek kurtuldular. Ancak Me'mûn, ikinci bir mektupla başka isimlerin dahil olduğu âlimler grubunun sorgulanmasını emretti. Bunlar arasında Affân b. Müslim (ö. 220/835), Ali b. Medînî (ö. 234/848-49), Ubeydullah b. Muhammed, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Muhammed b. Sa'd (230/814), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Kavârîrî (ö. 235/850), Hasan b. Hammâd es-Secâde (ö. 241/855), Biş b. Velîd el-Kindî (ö. 238/853) ve Muhammed b. Nûh (ö. 218/833) başta olmak üzere devrin önemli ve sevilen âlimlerinden bir grup da

⁴¹ Halku'l-Kur'an fikrinin ortaya çıkmasında farklı görüşler bulunur. Bunlardan biri de Grek kültürünün ve filozofların etkisi olduğu yönündedir. Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefelerinde önemli bir yeri olan "Logos" kelimesinin Arapçaya "kelam" olarak tercüme edilmiştir. Bu tercümenin de Müslümanlar arasında ilahi kelâmın ezeliiliği ve buna bağlı olarak halku'l-Kur'an meselesinin ortaya çıktığı zikredilir. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 105.

⁴² Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 83.

⁴³ Ebû'l-Fazl b. Tayfûr Ahmed b. Tayfûr Bağdâdî İbn Ebû Tâhir, *Târîhu (Kitâbu) Bağdâd*, ed. İzzet el-Attâr el-Hüseynî - Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949), 45-46; Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 91.

bulunuyordu.⁴⁴ Bu sorguda Ahmed b. Hanbel, Hasan b. Hammâd, Seccâde el-Bağdâdî, Ömer b. Meysere el-Kavârîrî ve Muhammed b. Nûh mezkûr görüşe katılmadıkları için zincire vuruldu. Diğerleri ise mezkûr görüşe katıldıklarını söyleyerek kurtuldular. Seccâde ve Ömer b. Meysere ise ısrarlarından vazgeçince serbest bırakıldılar.⁴⁵

Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh düşüncelerindeki ısrarları üzerine zincirlenerek halifenin bulunduğu Tarsus'a yola çıkarıldılar. Rakka'ya geldiklerinde Me'mûn'un Tarsus'taki Pozantı suyu yakınlarında vefat ettiği haberi geldi (18 Receb 218/9 Ağustos 833). Böylece Bağdat'a geri gönderildiler. Me'mûn'un vasiyetiyle⁴⁶ bir süre daha devam eden mihne uygulamaları Mu'tasım (218-227/833-842) ile devam etmiş, Vâsık (227-232/842-847) ise bir süre devam ettirdikten sonra bundan vazgeçmiş, Mütevekkil (232-247/847-861) ile nihai olarak sonlandırılmıştı.⁴⁷

Me'mûn'un başlattığı mihne uygulamasında Ahmed b. Hanbel'in kararlı tavrı ve mücadelesi başlarda onun hapsedilmesine ve çeşitli işkence ile mahrumiyetlere uğramasına sebep olsa da bu durum onun ilim, zühd ve takvâ gibi açılarıyla geniş halk kitlelerince tanınmasını sağlamış ve görüşlerinin ilim adamlarınca destek bulmasına ve Hanbelilik mezhebinin teşekkül etmesini sağlamıştır.⁴⁸

İlme değer veren entelektüel bir karaktere sahip Me'mûn yaklaşık 20 yıllık iktidarı döneminde yaşanan savaşların ve mücadelelerin yıpratıcı etkisi olsa da âlimleri himayesi ve desteklemesi yanında ilmi faaliyetlere önem vermesi ilim ve kültür hayatının gelişmesini sağlamıştır. Ancak Me'mûn'un Mu'tezile'yi resmi mezhep ilan etmesi ve mihne ile âlimleri baskı altına alması onun vefatının ardından da mihnenin bir süre devam etmesi halk ve ulemâda ona karşı ciddi bir tepki duyulmasına sebep olmuştur.⁴⁹ Başta Hanbeliler olmak üzere selef akidesine sahip âlimler ve Mu'tezile karşıtları mihnede baskıyla kabul ettirilmek istenen hususları eleştiren ve aksini kanıtlayıcı eserler yazmışlardır.⁵⁰

⁴⁴ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 136-137.

⁴⁵ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, 95-96.

⁴⁶ Dürî, *Abbâsiler Tarihi*, 205.

⁴⁷ Mütevekkil'in mihneyi kaldırması ve izlerinin silinmesi için bk. Selahattin Polatoğlu, "İhya ile İfsat Arasında Halife Mütevekkil Dönemine (232-247/847-861) Farklı Yaklaşımlar", *İhyâ*, ed. Hüsamettin Yıldırım v.dğr., (Konya: Kitap Dünyası, 2022) 2/396-397.

⁴⁸ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: MÜFV Yayınları, 2016), 73.

⁴⁹ Mihne uygulamalarının etkileri için bk. Murat Bıyıklı, *Sâmerrâ* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 487-488.

⁵⁰ Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 165-166; İğde, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları*, 108; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

2. Kıssanın Tahlili ve Kaynakları

Bu başlık altında kıssa, içinde geçen üç karakter olan Ali, Me'mûn ve Hamal üzerinden kısaca tasvir edilmiştir. Daha sonra Ali'nin tarihi kişiliği, kıssanın literatürdeki konumu ve geçtiği kaynak ile müellifi detaylı bir şekilde incelenmiştir.

2.1. Ali b. Me'mûn'un Tasviri

Kıssa ilk başta Ali b. Me'mûn'un tasviriyle başlar. Saray görevlilerinin dilinden Ali'nin ahlaklı, hoş tabiatı ve fesahati gibi birçok güzel özelliği zikredilir. Me'mûn'un Ali'yi diğer evlatlarından önde tuttuğu ve sevdiği zikredilir. Hatta görevlilerin onun letafet ve hoşluğundan gözlerini alamadıkları söylenir. Yani kişilik özellikleri övülen ve sevilen bir veliaht adayı görünümü çizilir.

Babası Me'mûn'un meclisinden uzak durmaya çalıştığı anlatılan Ali'yi, pederi şatafatlı yemek sofrasına çağırır. Ancak o buna rağmen gitmek istemeyerek hizmetkára uyuduğunu söyleterek kurtulmak ister. Me'mûn ise onun uyandırılmasını emredince yemeğe katılmak zorunda kalır. Ziyafetin ardından Me'mûn'un, nedimleriyle içki meclisine oturması üzerine Ali'nin sofradan kalktığı belirtilerek onun içki içmediği vurgulanır. Ali, Dicle'ye bakan sarayına geçer ve donattığı balkonunda kendi cariyeleri ve nedimleriyle birlikte oturur.

Balkonundan Dicle kenarındaki hamalı izlemesi ve onu ağırtması Ali'nin yeni kararlar almasında kıvılcım etkisi yaratır. Hamalın içinde bulunduğu fakirlik ve zor duruma rağmen hayat sevinci, mücadelesi ve Allah'a karşı itaati Ali'yi derinden etkiler. Ali'nin hamalla konuşması ve hamalın verdiği cevaplar onu derin bir tefekküre iter. Ali, hamaldan kendisini zühde götürecekle bir dua yapmasını ister. Hamal ona içten ve güzel bir dua yapar. Ali bu duadan çok etkilenir. Hamalın gönderilmesinin ardından nedimlerinin yanına dönen Ali, yaşadıklarından etkilenerek içinde bulunduğu konumu sorgulamaya başlamıştır. Kütüphane görevlilerine emrederek Hz. Ömer (13-23/634-644) ve Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) gibi adalet timsali halifelerin hayatlarına dair kitapları getirtir ve onların hayatlarını kendi yaşamlarıyla mukayese eder. Aynı şekilde Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Rebî' b. Huseym (ö. 65/685) ve Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) gibi örnek âlimlerin zühdlerinden pasajlar okur. Lüks ve şatafat dolu hayatıyla onlarınkini karşılaştırır.

Kendi varlığını ve içine daldığı nimetleri sorgulayan Ali, etrafındakileri gönderdikten sonra tefekküre dalıp zühd yolunda kesin kararlar alır. Saraydaki görevlilere talimatlar verir ve ertesi sabah yanında bir görevliyle Dicle'ye gider. Beraberindeki adamdan ayrılarak dönemin önemli ilim ve ticaret merkezlerinden biri olan Basra'ya yönelir. Babasının kendisini aramasına rağmen Ali, kılık değiştirerek yaşamını sürdürür. Gündüzleri hamallık yapar ve oruç tutar; geceleri de ibadetle geçirir. Yıllar süren bu kararlı zühd yaşantısı, nihayetinde hastalanmasıyla sona erer. Vefatının yaklaştığını hissettiğinde, babasına iletilmek üzere hancıya yüzüğü ile mühürlenmiş bir mektup bırakır. Vefatının ardından hancı, valiye; vali de Me'mûn'a cenaze ve emanetleri ulaştırır.

Özetlenecek olursa sarayda türlü nimet ve debdebe içerisinde yaşayan Ali, hamalın hikmetli tavrı, cevapları ile özündeki o davranışlarının da etkisiyle kendi içinde bulunduğu ortamı ve konumu sorgular. Keskin kararlar alarak sarayı ve içindeki nimetleri terk ederek alınının teriyle yaşamayı ve ibadeti seçer. Ali, vasiyeti ile ölümü sonrasında bile babası Me'mûn'u etkiler ve onun tevbe etmesine ve dönüşüm yaşamasına vesile olur.

2.2. Me'mûn'un Tasviri

Kıssada Me'mûn'un saraydaki yaşamı tasvir edilir. Sarayda nedimleriyle beraber çeşit çeşit yiyecek ve içecek bolluğu içerisinde sunulur. Ali ise hem babasıyla buluşmaktan hem de onun meclisinde bulunmaktan sıkıntı duyar. Nitekim Ali, hamalla konuştuğundan ve yiyeceklerini gördükten sonra babasının meclisinin şatafatlı ve israflı halini tasvir eder. Yemekleri çeşitleri ve detaylarıyla zikreder. Hamur işlerinden tatlılara, onların elenmesinden pişen ateşine kadar lüks ve sefahat portresi çizilir. Yemeklerin ardından Me'mûn ve nedimlerinin mey faslına geçişi anlatılır ki Ali mey içmediğinden meclisten çıkar.

Ali, saray ve içindeki debdebeli hayat ile makamlarını terk ederek zühdü seçtikten sonra Me'mûn onu aratmak için dört bir yana haber salar ve gözcüler görevlendirir. Ancak bu arayışı Ali vefat edene kadar sürecek ve bir neticeye ulaşamayacaktır. Sonuçta Ali'nin vefat haberi ve babasına bıraktığı mektup Me'mûn'a ulaşır. Mektupta Fecr sûresinin ilk on dört âyetini okuması ve okuduklarından ibret alması istenir. Me'mûn, yaşananlardan ve oğlunun nasihatlerinden derinden etkilenir ve mezarın başında onunla Allah'ın kendisini faydalandırıldığını söyler.

Me'mûn bu yaşananlardan sonra davranış ve uygulamalarını değiştirir. Oğlu için bir milyon dirhem sadaka verir. Hapistekileri affeder, valilerine mektup yazarak halka adil davranmalarını, mazlumlara haklarını iade etmelerini içeren ve başka birçok konuyu ihtiva eden yazılı emirler gönderir. Artık hiçbir lezzet onu rahatlatamaz. İlim adamlarının meclislerine giderek, sadece onların sabır telkini ve öğütleriyle huzur bulur. Bu hal üzere kıssa biter. Özetle Me'mûn sarayda türlü nimetler içerisinde bir hükümdar olarak yansıtılır ve oğlu Ali'nin ona yaşattıkları ve vasiyeti akabinde dönüşümden bahsedilir.

2.3. Hamal'ın Tasviri

Kıssadaki bir diğer karakter hamaldır. Etkileyici bir tasvirle sunulur. Ali saraydaki balkonundan Dicle'yi izlerken nehrin kenarına gelen hamal dikkatini çeker ve onu izler. Hamal, fakirliğin göstergesi üst başı, pabuçlarıyla ve hareketleriyle detaylıca tasvir edilir. Heybesinden çıkardığı kırıntıları suda ıslattıktan sonra baharatlarla iştahlı bir şekilde ve Allah'ın adını anarak yer. Yemeğini bitirdikten sonra da güzel bir dua ile Allah'a hamd eder. Ardından bir süre uzanır ve uyandıktan sonra akşam namazını kılar. Ali, hamalın hal ve hareketlerini gördükten sonra onunla tanışmak ister ve görevlileri onu tedirgin etmeden getirmeleri için gönderir.

Görevli, hamalı eşya taşımaya çağırsa da o saraya gitmemek için bahaneler öne sürer. Ancak görevlinin ısrarı neticesinde, bir şeyi istemese de arkasında Allah'ın hayırlı şeyler murat edebileceği âyetlerini düşünerek yola koyulur. Sarayda huzura çıkarılınca Ali ona oturmasını söyler. Ancak nedimleri onu pis bularak aşağılarlar. Ancak Ali onları susturur ve hamalı tanımak için sorular sorar. Hamal sorulara hikmetli şekilde cevaplar verir. Hamal fakir ve bekâr; annesi yaşlı ve kötürüm; kız kardeşi yatalak ve kördür. Ancak buna rağmen cevaplarında Allah'a itimat ve şükür bulunur. Rızık arayışı için çalışsa da ibadetlerini aksatmaz, akşamlarını ibadetle geçirir. Ali, onun ahvâline acıyarak ihsanda bulunmak ister. Ancak hamal ısrarlara rağmen kabul etmez ve ihtiyacı olmadığını söyler.

Ali, onun bu tavırlarından etkilenir ve kendisinden yardım ister. Hamal şaşırır ve ne olduğunu sorar. Ali, onu yalnız bir odaya alır ve kendisine dua etmesini böylece zühde ve ahirete rağbet etmek istediğini söyler. Hamal dua makamında olmadığını söylese de ona bazı hikmetli nasihatlerde bulunur ve onun için derunî güzel bir dua yapar. Ali duadan etkilenir ve ağlar. Ardından hamala bir şeyler vermek ister ancak hamal sadece serbest kalmak ister. Ali de onun gitmesine izin verir. Hamal ana hatlarıyla yaşama sevinci olan, Allah'a daima şükreden, zorluklar sebebiyle Allah'a isyan değil itaat eden bir karakter olarak tasvir edilir. Onun dünyaya karşı bu zühd ve ahirete karşı önem veren hikmetli tavrı Ali'nin dünyasında keskin kararlar almasına yol açar.

2.4. Kıssanın Literatürdeki Konumu: İbn Kudâme el-Makdisî ve Kitâbü't-Tevvâbîn

Kaynaklar tarandığında mezkûr kıssayla ilgili sınırlı bilgilerin bulunduğu görülmüştür. Bu malumatlar aşağıda verilerek değerlendirme ve ihtimaller ortaya konulmuştur.

Ali b. el-Me'mûn'un kıssasının ilk geçtiği yer İbn Kudâme el-Makdisî'nin tarihte çeşitli sıfatlara sahip meşhur ve önemli kişilerin tevbeleriyle ilgili kıssalarını anlattığı *Kitâbü't-Tevvâbîn* adlı eseridir. Kitapta "Me'mûn'un tevbesi/Ali b. el-Me'mûn'un tevbesi" başlığı⁵¹ altında mezkûr kıssa anlatılır. Kıssadan önceyse olayın isnad zinciri şu şekilde zikredilir: "İbrahim b. el-Cüneyd, *Zühdü'l-Mülûk kitabında şu rivayeti Sâlih b. Abdilazîz isnadıyla zikretmiştir: Demiş ki: Bana amcam Abdülhamid b. Muhammed'in verdiği habere göre:*"⁵²

Kıssanın İbn Kudâme dışında geçtiği bir diğer kaynaksa Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-â'yân* adlı umumî tarih eseridir. Sıbt kıssayı nakletmeden önce şeyhleri olan İbn Kudâme'nin *Kitâbü't-Tevvâbîn* adlı eserinde kıssayı okuduğunu söyler.

⁵¹ Yazmada kıssanın herhangi bir başlığı olmadığı anlaşılmaktadır. Muhakkiklerden Abdülkâdir el-Arnaût parantez içerisinde "Me'mûn'un tevbesi", Hâlid Abdüllatif es-Seb' ise "Ali b. el-Me'mûn'un tevbesi" başlığını kullanmıştır. Kıssada hem Ali hem de Me'mûn'un geçmişteki yaşamlarını terk etmeleri hasebiyle iki başlıkta kanaatimizce kıssaya uygun düşmektedir. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 174; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Hâlid Abdüllatif es-Seb' el-Alemî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2001), 200.

⁵² İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 2001, 200-201.

Ardından da isnad zincirini verir. Ancak İbn Kudâme'nin zikrettiği “İbrahim b. el-Cüneyd, *Zühdü'l-Mülûk kitabında şu rivayeti Salih b. Abdilaziz isnadıyla zikretmiştir*” isnad zinciri onda bazı değişikliklere uğramıştır: “İbrahim b. el-Cüneyd *er-Ravza fi zühhâdi'l-mülûk kitabında şu rivayeti Abdülhamid b. Muhammed isnadıyla zikretmiştir*”. Ayrıca kıssanın Sibt İbnü'l-Cevzî'nin naklinde, İbn Kudâme'ye göre muhtasar halde aktarıldığı görülmektedir.⁵³ Her iki müellif de kıssayı aktardıktan sonra başka bir değerlendirme yapmamıştır.

Zikredilen tevbe/zühd kıssası tahlil edilecek olursa bunun gerçekliğini teyit edecek bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Kudâme ve Sibt İbnü'l-Cevzî'de geçen isnad zinciri incelendiğinde İbrahim b. el-Cüneyd'in *Zühdü'l-mülûk* veya *er-Ravzatü fi zühhâdi'l-mülûk* adlı eserinden bahsedilir. Muhtemelen bu kişi *Kitâbü't-Tevvâbîn*'i neşredip notlandıran Hâlid Abdüllatîf es-Seb' el-Alemî'nin de işaret ettiği⁵⁴ muhaddis ve sûfi olan İbrâhîm b. Abdullâh b. el-Cüneyd el-Huttelî el-Bağdâdî (ö. 270/884) olmalıdır. Onun zühd ve rekâik üzerine kitaplarının olduğu ancak günümüze ulaşmadığı belirtilir.⁵⁵ Bu sebeple kıssanın alındığı söylenen kaynağa ulaşamadığımızdan ve literatürde detaylı bilgi bulamadığımızdan daha farklı bir değerlendirme yapamamaktayız.

İbn Kudâme'nin kitabı incelendiğinde İbrahim b. el-Cüneyd veya eseriyle ilgili başka bir bilgi verip vermediğine baktığımızda Ümmü'l-Benîn bt. Abdilazîz b. Mervân el-Ümeviyye'nin (ö. 117/735) tevbesinin anlatıldığı kıssanın isnad zincirinde İbrahim b. el-Cüneyd yer alır.⁵⁶ Ancak İbrahim b. el-Cüneyd'e ait olduğu rivayet edilen *Zühdü'l-mülûk* veya *er-Ravzatü fi zühhâdi'l-mülûk* kitabının adı başka hiçbir kıssa içerisinde geçmez. Bir diğer Abbâsî hanedan mensubu Musa b. Muhammed el-Hâşimî'nin tevbesi anlatılırken de isnad zincirinde, Ali b. Me'mûn kıssasının isnad zincirinde yer alan Abdülhamid b. Muhammed'in yer aldığı görülür.⁵⁷

O zaman zikredilen kıssanın gerçekliği ve bunun ne kadar doğruyu yansıttığı sorularının cevabı aranmalıdır. Bu noktada elde edilen verilerin yorumlanmasıyla tahminlerde bulunmak mümkündür. Ali b. el-Me'mûn'un tarihî şahsiyetinin gerçekliği ve siyasî hadiselerde fazla görünmediğinden hareketle, onun taht mücadelelerinin yaşandığı sırada küçük yaşta olduğunu veya genç yaşta öldüğünü akla getirir. Herhangi bir hastalığı sebebiyle kenara çekildiğini ya da çetin mücadelelerin yaşandığı ölümcül taht kavgalarından ve siyasetten gerçekten kendi isteğiyle uzak durduğunu veya durmak zorunda kaldığını ifade etmek mümkündür. Bunlarla beraber gerçekten de kendini dinî ilimlere/zühde verdiğini söylemek mümkündür ki belki de kıssa bu yönüyle gerçeklik teşkil etmektedir. Bu durumda kıssa tamamen doğru olmasa bile, Ali'nin siyasetten uzak durması

⁵³ Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu: Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Ammâr Bicavî (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 14/226.

⁵⁴ İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 200 (3. dipnot).

⁵⁵ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, ed. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 7/35.

⁵⁶ İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 2001, 179.

⁵⁷ İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 2001, 207.

ve belki de daha çok dinî hayata yönelmesi nedeniyle zaman içinde böyle bir kıssanın gelişmiş olabileceğini düşünebiliriz. Ancak bu yorumları tahminden öteye götürecek bir bilgi elimizde bulunmamaktadır.

Eğer gerçekte böyle bir olay yaşanmamışsa veya bir kısmı doğru olsa bile neden böyle bir kıssa ortaya çıktı/uydurma ihtiyacı duyuldu sorusu ve cevabı önemlidir. İbn Kudâme'nin dönemi ve eserlerini incelediğimizde, bu soruya dair bazı sonuçlar çıkarmak mümkündür. İçlerinden birçok âlim çıkaran Kudâme ailesinin en meşhur fertlerinden biri olan Hanbelî âlim İbn Kudâme Nablus'ta doğdu (541/1147). Bölgedeki Haçlıların zulmü sebebiyle ailesiyle Dımaşk'a göç etti (551/1156). Orada devrin önemli âlimlerinden dersler aldı. Daha sonra ilim tahsili için Bağdat'a gitti (561/1166). Devrin en büyük mutasavvıflarından Abdülkâdir-i Geylân'den (ö. 561/1166) ders aldı ve hırka giydi.⁵⁸ 575/1179 yılında Dımaşk'a kalıcı olarak yerleşti ve Selâhaddîn-i Eyyübî'nin (567-589/1171-1193) Haçlılarla olan mücadelesine katıldı (583/1187). Eyyübîlerle iyi münasebetler kuran İbn Kudâme'ye Şam Emevî Camii'nde Hanbeliler için kürsü verildi (617/1220).⁵⁹ İbn Kudâme yıllarca burada dersler verdi, onlarca talebe yetiştirdi ve eserler yazdı. İbn Kudâme, Ramazan Bayramı'na denk gelen 1 Şevval 620/28 Ekim 1223 günü Dımaşk'ta vefat etti ve Kâsiyûn dağı eteklerine defnedildi.⁶⁰

Hanbelî mezhebinin öğretilerini yeni nesillere aktarmak için gayret eden İbn Kudâme, selef akidesini sıkı bir şekilde savunmuş ve eserlerini bu minvalde yazmıştır. Aynı zamanda çok dindar ve mutasavvıf bir kişiliğe sahip olup cömertlik, keramet, takva ve zühd sahibi örnek bir âlimdi.⁶¹

Me'mûn döneminde yaşanan mihne hadisesinin ana tartışma konusu olan halku'l-Kur'ân (Kur'an'ın yaratılması), onun yazdığı aşağıdaki itikadî-kelâmî eserde yer bulmuştur. *Münâzara fi'l-Kur'âni'l-azîm* adlı bu eser halku'l-Kur'ân (Kur'an'ın yaratılması) üzerine kaleme alınmıştır. İbn Kudâme, bu eserde bidat ehli olarak nitelendirdiği biriyle Kur'an'ın yaratılması ve Allah'ın kelâmı olması hakkında yapmış olduğu münazarayı yazar. Eserinde Hanbelîler'in klasik olarak Kur'an'ın mahlûk olmadığına ilişkin görüşlerini savunur.⁶² Bir diğer çalışması *el-Burhân fi beyâni'l-Kur'ân* adlı eserini de Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışma üzerine yazmıştır. Eserinde Allah'ın kelâm sıfatı ve bu sıfatın mushafıla ilgisi mezkûr bağlamında incelemektedir. Ayrıca o, mushafın mecazî değil gerçek Kur'an olduğunu ve Allah'ın kelâmının ses unsurunu ihtiva ettiğini ispatlamaya çalışır.⁶³

⁵⁸ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Aşmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile* (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 2/133.

⁵⁹ Nusret Dede, *İbn Kudâme Penceresinden Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 20-22; Eyyübîler ile olumlu ilişkiler tesis eden İbn Kudâme, Ebû'l-Kasım İbn Asâkir'in yeğeni olan Fahreddin gibi bazı Eş'arî isimlerle sorun yaşamıştır. Onun zamanında Dımaşk'ta Eş'arî-Hanbelî çekişmesi yaşandığı söylenebilir. bk. Halil Ortakçı, *İbn Asâkir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 90-91.

⁶⁰ İbn Receb, *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*, 2/142.

⁶¹ İbn Receb, *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*, 2/134.

⁶² Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/141.

⁶³ Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/141.

Tahrîmü'n-nazar fi kütübi ehli'l-kelâm adlı eserinde de İbn Kudâme, Allah'ın sıfatları ve Kur'ân'ın yaratılması (halku'l-Kur'ân) konusundaki Selefi görüşü savunmaktadır. Bu eser, Selefiyye içinde akılcılığın kapısını aralayan Hanbelî âlimi Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in (ö. 513/1119) şahsında başta Mu'tezile olmak üzere diğer grupların bidat ve sapkınlık olarak gördüğü kelimeler ve tasavvuf görüşlerine tenkit ve reddiye olarak yazılmıştır.⁶⁴

İbn Kudâme'nin zikredilen eserleri dışında makalenin konusunu da oluşturan Ali b. Me'mûn kıssası *Kitâbü't-Tevvâbîn* adlı eserinde geçer. Allah'ın affediciliğini temel alan eser, insanlara eğer tevbe ederlerse her durumda bu tevbeyle icabet edileceği ve bağışlanacakları umudunu vermektedir. Allah'ın af kapısının sürekli açık olduğu, çeşitli günahları işleyen ancak tevbe etmeleri sayesinde bağışlanan kişiler örnekleriyle gösterilmektedir. Eser Hârût ve Mârût adlı iki meleğin tevbeleriyle başlar. Hz. Âdem başta olmak üzere bazı peygamberlerin, geçmiş ümmetlerden bazı kimselerin, Hz. Peygamber ile bazı sahabîlerin ve İslâm tarihinde meşhur olan çeşitli kişilerin samimiyetle Allah'a yönelip tevbe etmeleriyle ilgili kıssalar anlatılır. İbn Kudâme eserin yazılış amacını da kitabın başında tevbe eden bu kimselerin başlarından geçenlere karşı okuyucularda merak uyandırmak ve onların hallerine benzer hallerde sahip olmalarını arzulayıp örnek almalarını sağlamak şeklinde açıklar.⁶⁵

Yukarıda zikredildiği üzere selef akidesine sıkı bir şekilde bağlı olan İbn Kudâme'nin Me'mûn'un savunduğu halku'l-Kur'ân ve Mu'tezile anlayışına açıkça karşı çıktığı görülmektedir. *Kitâbü't-Tevvâbîn* adlı eserini mutasavvıf yönüyle yazan İbn Kudâme eserinde, her türden günahın ve kim olursa olsun her sınıftan insanın Allah'a tevbe etmesi durumunda bağışlanacağını işleyen bir içerik oluşturduğu görülmektedir. Eser her ne kadar çeşitli sınıflardan insanların tevbe ve affını ele alsın da Ali b. Me'mûn kıssası zımnî olarak kanaatimizce bazı mesajlar içermektedir. Hanbelî müellif İbn Kudâme tarafından Me'mûn'un seçilmesi veya bu kitapta yer alması onun Mu'tezile'yi resmî mezhep ilan etmesi ve âlimleri halku'l-Kur'ân konusunda mihneye uğratmasıyla zımnî olarak ilişkilidir. Kıssada kurgusal olarak Me'mûn, oğlu Ali'nin yaşattıkları ve ona öğrettikleri sayesinde bir dönüşüm yaşamış, tevbe etmiştir. Zindandakileri serbest bıraktığı gibi valilerine haksız uygulamaları terk etmeleri konusunda emir göndermiştir. Ayrıca âlimlerin meclisine gider olmuştur. Kurgusal da olsa bir anlamda Me'mûn'un yaptığı yanlışlardan döndüğü ve zımnî olarak tevbe ettiği vurgulanmıştır. Ancak Ali b. Me'mûn kıssasında mihne veya Mu'tezile ile ilgili bir unsur yer almadığı gibi Me'mûn'un geri döndüğü kararları arasında buna dair bir bilgi de yer almaz. Çünkü tarihî veriler yani gerçekte Me'mûn vefat ederken de mihne ile ilgili tavrının devam ettirilmesini vasiyet etmiştir.⁶⁶ Yani kıssa genel uygulamaları bağlamında Me'mûn'un kararlarında değişim yaşadığını söylemekte ve bu yönüyle gerçekte

⁶⁴ İbn Kudâme el-Makdisî, *Tahrîmü'n-nazar fi kütübi ehli'l-kelâm = Kelâm Kitaplarını Tetkik Etmenin Haramlığı*, çev. Rıza Korkmazgöz, ts., 36-37; Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/141.

⁶⁵ İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 2001, 37.

⁶⁶ Dûrî, *Abbâsîler Tarihi*, 205.

çelişmemektedir. Ancak yine de Me'mûn'un burada debdebe içerisinde yaşaması, valilerinin halka zulmetmesi ve hapse atılanların varlığı gibi hususlarda kötü gösterilmiştir.

Nitekim *Kitâbü't-Tevvâbîn*'in tamamına bakıldığında mihne ve halku'l-Kur'an hadisesiyle ilgili başka bir bilgi daha bulunur. Mühtedi'nin (255-256-869-870) dilinden babası Vâsık'ın mihne hadiselerinden vazgeçmesine sebep olduğu rivayet edilen ve birçok kaynakta yer alan kıssa da yer alır.⁶⁷ Vâsık, mihneden vazgeçmeden önce mihneyi şiddetli bir baskıyla uygulamaktaydı.⁶⁸ Mezkûr kıssaya göre Şamlı olduğu bilinen yaşlı bir adam, elleri zincirli bir şekilde Vâsık'ın huzuruna çıkarılır. Halife ve oğlunun huzurunda mihne olaylarının başını çeken Mu'tezilî âlim İbn Ebî Duâd ile ihtiyar adam arasında münazara yapılır. Vâsık, ihtiyarın haklılığını gördüğü gibi bu durumdan etkilenir ve görüşünden dönerek mihne uygulamasından vazgeçer.⁶⁹ Bu hadisenin yanı sıra tarih kaynaklarında resmî olarak mihneden vazgeçilmesinin Mütevekkil döneminde olduğu zikredilir.⁷⁰

2.5. Kıssada Verilmek İstenen Mesajlar

Mezkûr kıssayı zımnî mesajların yanı sıra kitabın bütünü içerisinde de düşünmek gerekir. Her türlü sınıftan insanların tevbelerine dair pasajlar içeren kitapta Ali ile Me'mûn kıssası, aynı zamanda genel olarak her çağda hükümdarlara bir mesaj taşımaktadır. Ümmetin malıyla şatafatlı yaşayış ve halktan kopukluğa dikkat çekilmektedir. Ali'nin zâhid bir hamaldan gördükleri onu etkilemiş ve zühd yoluna girmiştir. Ali'nin bu tavrı ve yaşayışı da sarayın başındaki hükümdarı/halifeyi de kendi kararlarında sorgulamaya yöneltmiştir. Bu yönüyle de kıssanın genel bir hükümdar-zühd metaforu taşıdığını söyleyebiliriz. Kendi dönemindeki idarecilerle olan yakın ilişkisi ve gördüğü destekten hareketle onun yaşadığı dönemdeki idarecilerden çok genel bağlamda ve her dönemdeki okuyuculara mesaj vermek amacı taşıdığını düşünmekteyiz. Nitekim eserde birçok hükümdar, kral ve emîr ile ilgili tevbe kıssası geçmektedir.

Kıssada sadece hükümdarlar için mesaj yoktur veya sadece onlar için örneklik oluşturulmamıştır. Kıssada üç karakter bulunur ve bu üç karakter üzerinden üç sınıfa mesaj ve örneklik verilir. Hükümdar olarak Me'mûn, yaşayanlardan sonra kararlarında değişikliğe gider ve tevbe eder. Bu yönüyle o hükümdarlar için örneklik taşır ve onları doğru kararlar vermeye yönlendirir. Emîr Ali, saraydaki ahvâlden rahatsız olur ve doğru olduğunu düşündüğü zühd yoluna girer. Bu yönüyle hükümdarlar ve veliahtlara şatafatlı hayatlarından sıyrılarak hem Allah hem de halkla bağlarını koparmamaları yönünde

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, 11/271; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 11/364. Değerlendirmeler için bk. Kadir Kan, *Abbâsî Halifesi Vâsık ve Dönemi (227-232/842-847)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 58-63; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 324.

⁶⁸ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 18; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 178-188.

⁶⁹ İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 2001, 216-220.

⁷⁰ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 18.

mesajlar sunar. Hamalsa sıradan bir kişidir. O belki de halkın çoğunluğunu temsil eder ve genel okuyuculara mesaj verir. Yaşadığı tüm zorluklara ve imtihana rağmen Allah'a olan teslimiyetini kaybetmez ve itaate devam eder. Yarın ahirette yaşadığı zorlukların mukafatını alacağını bilir. Bu yönüyle de o, etkileyici imanı saraydakilerin bile kendisini sorgulamasına sebep olur. Halka yaşanan sıkıntı ve sorunlara rağmen bu dünyanın bir imtihan dünyası olduğunu hatırlatır. Onlara sabrederek Allah'a itaat etmeyi öğretir.

Kıssada dikkat çeken bir diğer husus, Ali b. Me'mûn'un hamalın fakirliğine üzülerken halini düzeltmesi amacıyla ihşanda bulunmak istemesidir. Görevlilerden temiz para -yani bir anlamda eldeki bazı paraların mahiyetinin temiz olmadığını gösterir- getirmelerini ister. Ancak hamal bu paraya ihtiyacı olmadığını söyleyerek almak istemez ve de almaz. Hamalın elbetteki bu paraya ihtiyacı vardır. Ancak bunu kabul etmemesinin sebebi zımnî olarak o parayı kirli görmesi yani ümmetin malı -haksızca elde edilen ve kullanılan- olarak görmesidir. Muhtemelen sarayda verilmek istenen parayı bu yüzden kabul etmez.

Kıssada hem halifelerin hem de bazı zühd sahibi önemli kişilerin isimleri geçer ki bunların zikredilmesi okuyuculara örneklik taşır. Bunlar arasında Râşid Halifelerden Hz. Ömer⁷¹ ile adaleti ve uygulamalarıyla genellikle Râşid halifelerden sayılan Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz yer almaktadır.⁷² Diğer örnek olarak sunulan kişiler arasında en çok hadis rivayet eden ve fetva veren yedi fakih sahâbîden Abdullah b. Ömer el-Adevî,⁷³ muhaddis tâbiî ve zâhid Rebî b. Huseym el-Kûfî,⁷⁴ Medineli meşhur yedi tâbiî fakihinden biri olmakla beraber muhalif kimliğiyle mücadele eden çekinmeyen Saîd b. el-Müseyyeb el-Mahzûmî⁷⁵ ve muhadramundan olan ilk zâhidlerden Mâlik b. Dînâr el-Basrî⁷⁶ yer alır.

Yukarıda ismi zikredilenler iki sınıftan olup örnek olarak gösterilmiştir. Bir grup idarecilerden bir grupsa âlim ve zâhidlerdendir. İdarecilerden örnek seçilen Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz adalet ve uygulamalarıyla İslâm tarihinde çok etkili olmuşlardır. Hatta onlar hakkında çeşitli menkıbe ve kıssalar ortaya çıkmıştır. Bu yönleriyle onlar tasavvuf/zühd kaynaklarında da sıkça yer almışlardır. Rebî b. Huseym, Abdullah b. Ömer, Saîd b. el-Müseyyeb ve Mâlik b. Dînâr siyaset ve ihtilaflardan uzak durmuş ancak yeri geldiğinde siyasete tepkilerini göstermiş, ilimle iştiğal etmiş, fetva vermiş, talebeler

⁷¹ Hz. Ömer'in adalet ve başarılı uygulamalarıyla ilgili birçok eser bulunur. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî ibnü'l-Cevzî, *Menâkıbu emîri'l-müminîn Ömer b. el-Hattâb*, thk. Zeyneb İbrâhîm Karut (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

⁷² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî ibnü'l-Cevzî, *Sîre ve menâkıbu Ömer b. Abdülazîz*, thk. Naim Zerzur (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984).

⁷³ İlimi kişiliği için bk. Necmeddin Şeker, *Hz. Abdullah bin Ömer*, thk. Adnan Demircan - Şaban Öz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 60-83.

⁷⁴ Salahattin Polat, "Rebî b. Huseym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/495-496.

⁷⁵ Adnan Demircan, *İtaat ile İsyan Arasında Dört Âlim: Saîd b. Cübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, Zühri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022), 98-120.

⁷⁶ Mehmet Demirci, "Mâlik b. Dînâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/505.

yetiştirmiş ve ellerindeki mal ve mülkü Allah yolunda harcamışlardı. Bu âlim ve zâhidler örnek yaşam ve mücadeleleriyle okuyucular için güzel misalleri teşkil etmiştir.

Kıssada geçen/seçilen âyetler de önemli mesajlar içerir. İlk âyetler hamalın Ali'nin sarayına götürölmek istenirken gitmek istememesi üzerine tehditvari bir şekilde götürölmeye üzerine hamalın söylediği âyetlerdir: “*Sevmediğiniz bir şey sizin için iyi olabilir.*”⁷⁷, “*Olur ki hoşlanmadığımız bir şeye Allah çok hayır koymuştur.*”⁷⁸. Gerçekten de âyetlerde zikredildiği üzere hamalın hoşuna gitmeyen ve zorla götüröldüğü bu hadise Ali'nin saraydan uzaklaşarak zühd üzere yaşamasına ve en önemlisi Müminlerin Emîri Me'mûn'un hatalarından dönmesine ve daha âdil olmasına vesile olmaktadır. Aynı zamanda okuyucular için de hayatta hoşlarına gitmeyen bazı şeylerin Allah'ın dilemesiyle daha hayırlı olabileceğine işaret etmektedir.

Kıssada saraydaki yiyecek, içecek ve şatafat da önemli yer tutmaktadır. Nitekim Ali hamaldan sonra hayat hikayelerinden örnekler okuduğu kimselerin dünya nimetlerinden uzak durmalarına işaret etmektedir. Bu minvalde Hz. Ömer'in o kadar nimetin içerisinde sade yiyecekler yemesi üzerine yanındakilerin Allah'ın daha güzel yiyecekler verdiğini söylemesi üzerine Hz. Ömer şu âyeti okumaktadır: “*Siz dünya hayatınızda bütün güzel şeylerinizi harcadınız.*”⁷⁹ Bir anlamda bu âyetle saraylardaki şatafat ve dünyayı temel gaye görüp nimetlere ölçsüzce dalma yerilmiştir.

Diğer âyetler ise Ali'nin babasına yazdığı mektupta ibret almasını istediği Fecr sûresinin ilk on dört âyetidir. Yaşanan hadiselerin üzerine bu âyetler Me'mûn'u ağlatmış ve sonrasında uygulamalarında değişikliklere gitmesine ve tevbe etmesini sağlamıştır. Fecr sûresinde geçen âyetlere bakıldığında geçmiş kavimlerden Âd ve Semûd ile Firavun'un işledikleri günahlar ve yaptıkları zulümler sebebiyle helak oluşları anlatılır. Ellerindeki imkânlar sebebiyle güçlerine güvenip inananlara zulmeden bu zalimlerin âdeta üst üste inen kamçılar gibi felâket üstüne felâkete uğratarak helâk edilşleri ibret tablosu şeklinde nakledilir.⁸⁰ Ali, Fecr sûresinin on dört âyetini okumasını söyledikten sonra nasihat kabîlinden sözlerini Nahl sûresinin 128. âyetiyle bitirir: “*Allah fenalıktan korunanlar ve hep güzel davrananlarla beraberdir.*”⁸¹ Yani Allah'ın mezkûr âyetlerde zikredildiği üzere geçmişte şımarık ve kibirlerine kapılanlardan olmayan ve güzel işler yapanlarla beraber olduğu söylenerek kişinin bir seçim yapması istenir. Me'mûn da oğlunun bu tavrından ve âyetlerden etkilenmiş, kararlarını değiştirmiş yani tevbe etmiştir.

3. Sonuç

Araştırmaya, Ali b. Me'mûn'un hayalî/kurgu bir karakter olabileceği düşüncesiyle yola çıkıldı. Ancak ana kaynaklara gidildiğinde elde edilen bilgiler, Ali'nin Me'mûn'un oğlu ve

⁷⁷ *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Şubat 2024), el-Bakara 2/216.

⁷⁸ en-Nisâ 4/19.

⁷⁹ el-Ahkâf 46/20.

⁸⁰ Emin Işık, “Fecr Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/290-291.

⁸¹ en-Nahl 16/128.

hanedan mensubu olduğu bu yönüyle tarihî varlığının kanıtlandığı görülmüştür. Ancak Ali'nin annesi, kardeşleri ve sonraki hayatı ve siyasî olaylardaki konumu hakkında diğer bilgiler meçhul olup ancak tahminlerde bulunabilmekteyiz.

Zikredilen kıssanın gerçekliğine dair cevabıysa elde edilen verilerin yorumlanmasıyla tahminlerde bulunarak mümkündür. Ali b. el-Me'mûn'un tarihî varlığının gerçekliği ancak siyasî hadiselerde fazla görünmemesinden hareketle, onun taht mücadelelerinin yaşandığı sırada küçük yaşta olduğunu veya erken yaşta öldüğünü ya da herhangi bir hastalığı sebebiyle kenara çekildiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca çetin mücadelelerin yaşandığı ölümcül taht kavgalarından ve siyasetten gerçekten kendi isteğiyle uzak durduğu veya durmak zorunda kaldığı belirtilebilir. Bunlarla beraber gerçekten de kendini dinî ilimlere/zühde verdiğini söylemek mümkündür ki belki de kısra bu yönüyle gerçeklik teşkil etmektedir. Bu durumda Ali'nin siyasetten uzak durması veya zühdü seçerek siyasetten kaçınması nedeniyle zaman içinde böyle bir kıssanın gelişmiş olabileceği akla gelmektedir. Ancak bu yorumları tahminden öteye götürecek bir bilgi elimizde bulunmamaktadır.

Selef akidesine sıkı bir şekilde bağlı olan İbn Kudâme'nin Me'mûn'un savunduğu halku'l-Kur'an ve Mu'tezile anlayışına karşı çıktığı açıkça görülmektedir. *Kitâbü't-Tevvâbîn* adlı eserini mutasavvıf yönüyle yazan İbn Kudâme, her türden günahın ve her sınıftan kim olursa olsun Allah'a tevbe etmesi durumunda bağışlanacağı fikrine sahiptir. Eserini de bu temayı işlemek için oluşturduğu görülmektedir. Kitap, her ne kadar çeşitli sınıflardan insanların tevbe ve affını ele alsada Ali b. Me'mûn kıssası bazı mesajlar içermektedir. Me'mûn'un seçilmesi veya bu kitapta yer alması onun Mu'tezile'yi resmî mezhep ilan etmesi ve âlimleri halku'l-Kur'an konusunda mihneye uğratmasıyla zımmen ilişkilidir. Bir anlamda Me'mûn, oğlu Ali'nin yaşattıkları ve ona öğrettikleri sayesinde bir dönüşüm yaşamış ve tevbe etmiştir. Yani bir anlamda Me'mûn'un yaptığı yanlışlardan döndüğü ve tevbe ettiği örtülü biçimde vurgulanmıştır.

Ancak mezkûr kıssada mihne veya Mu'tezile ile ilgili bir unsurun yer almaması dikkat çekicidir. Çünkü gerçekte Me'mûn vefat ederken de mihneye ilgili tavrının devam ettirilmesini vasiyet etmiştir.⁸² Yani kısra genel uygulamaları bağlamında Me'mûn'un kararlarında değişim yaşadığını söylemekte ve bu yönüyle gerçekle çelişmemektedir. Ancak yine de türlü nimet ve içkilerle debdebe içerisinde yaşaması, valilerinin halka zulmetmesi ve hapse atılanlar gibi hususlarda Me'mûn kötü gösterilmiştir.

Her ne kadar yukarıda zikredildiği üzere örtülü mesajlar içerse de mezkûr kıssayı kitabın bütünü içerisinde de düşünmek gerekir. Her türlü sınıftan kimselerin tevbeleri verilen kitapta İbn Kudâme'nin yaşadığı dönemdeki idarecilerden çok her dönemdeki okuyucularına mesaj verme amacı taşıdığını düşünmekteyiz. Çünkü İbn Kudâme dönemindeki idarecilerle olumlu ilişkiler tesis etmiştir. Dolayısıyla zaman ve mekân tahdidi

⁸² Dûrî, *Abbâsîler Tarihi*, 205.

olmaksızın her sınıftan okuyucu bu kıssalardan ders çıkarmalı, günahkârsa tevbe etmeli ve Allah'tan ümit kesmeyerek kendini düzeltmelidir.

Bir diğer vurgulanması gereken husus da kıssa/vaaz geleneğidir. Hükümdarlara bazen doğruları açıktan söylemek tehlikeli olduğu gibi mümkün de olmayabilmektedir. Ya da insanlara hata ve günahları söylenerek bunlardan vazgeçmelerini söylemek doğrudan etkili olmayabilir. Kıssalar/hikâyeler ve vaazlar vasıtasıyla idareci de dâhil olmak üzere her sınıftan insanın hayalî/kurgu karakterler üzerinden şekillendirildiğini veya mesaj verildiğini söyleyebiliriz.

Tüm bunlarla birlikte ister bir kısmıyla gerçek ister sonradan uydurulmuş bir kıssa olsun, Ali b. el-Me'mûn'un zühd yoluna girmesi ve Me'mûn'un kararlarını etkileme kıssası, oldukça ilgi çekicidir. Bu yönüyle; din, siyaset, tasavvuf ve tarih gibi birçok alan açısından değerlendirmeye açık önemli bir anlatı sunmaktadır. Bir diğer vurgulanması gereken husus *Kitâbü't-Tevvâbîn* adlı eser veya bu minvalde yazılan kitaplardaki olay ve kişilerin değerlendirilmesi İslâm tarihi çalışmalarına zenginlik katacaktır.

EK: ALİ B. ME'MÛN KISSASI⁸³

“İbrahim b. el-Cüneyd, *Zühdü'l-Mülûk* kitabında şu rivayeti Sâlih b. Abdilazîz isnadiyla zikretmiştir: Salih dedi ki: Bana amcam Abdülhamid b. Muhammed'in verdiği habere göre:

(a-Me'mûn'un Sarayında Ali)

el-Me'mûn, oğlu Ali'yi çok severmiş. Diğer evlatlarından üstün tutarmış. Ali, insanların en hoşu, en güzellerindenmiş. Hem edep sahibi hem de fasihmiş. Abdülhamid dedi ki: Saraya girdiğimde ondan yana meyledip selam verirdim. Kendisinde haya ve güler yüz görürdüm. Onda ne kibir ne de üstünlük hali görmezdim. Hizmetlileriyle şakalaşır, dostlarıyla latife ederdi. Gözlerimin gördüğü en eli açık, huyu güzel, özü tatlı kimseydi; işte öyle biriydi. Onu gördüğümde güzellik ve hoşluğundan gözlerimi alamazdım.

Zühdünün sebebi, bana azatlısı Şâkir'in anlattıklarında yatmaktaydı. Dedi ki: Çok sıcak, sam yeli esintili bir günde kumandan kubbesindeydi. Hizmetkâr Yümn geldi: “Ey Efendim! Müminlerin Emîri çağırıyor. Yemeğinin getirilmesini istedi; sizi bekliyor.” dedi. (Ali) “Vah! Sıcak yaman; sikar beni. Çıkasım da yok. Geri dön ve ona beni uyur halde bulduğunu söyle.” dedi. (Yümn) Gitti ve çok geçmeden döndü: “(Halife Me'mûn) İçeri gir, onu uyandır, buyurdu.” dedi. Bir an olsun oğlundan ayrı duramazdı. Ali istemeye istemeye kalktı ve yemeğe katıldı.

Ardından Müminlerin Emîri, nedimleriyle içki meclisine oturdu. Ali kalkıp çıktı. Mey içmezdi. Oradan ayrılıp sarayına gitti. Sarayda Dicle'ye bakan bir balkonun döşenip hazır edilmesini emretti. Su, buz ve güzel kokularla donattı. Tepeden örtülü bir koltuğa oturup insanları ve Dicle'yi seyre koyuldu. Şarkıcı cariyelerini ve nedimlerini çağırtdı.

(b-Ali'nin Bir Hamalı Seyretmesi ve Onu Huzuruna Çağırması)

Bu sırada bir hamal gördü. Öğle vaktiydi. Saray tarafına doğru geliyordu. Üstünde eski bir beyaz yün cübbe vardı. Ne gömlek giymişti altına ne iç donu. Sıcaktan ayaklarına kumaş parçaları geçirmişti. Pabuçları yırtıktı. Başında bir çaput vardı. Omzuna balta⁸⁴ ve sinisini asmıştı. Dicle'ye vardı. Teknelerden birine yakın oturdu. Emîr Ali gözlerini ayırmadan onu seyrediyordu. Sini ve baltasını yere koydu. Pabuçlarını çıkardı. Kumaş parçalarını ayağından attı. Dicle'ye eğilip el ve ayaklarını yıkadı. Yerine döndü. Bir heybe çıkardı ve açtı. İçinden farklı renklerde kuru kırıntı, bir de tahta çanak çıkardı. Çanağı yıkadı. Su doldurdu. Kırıntıları suyun içine attı. Bir kese çıkardı ve açtı. İçinden tuz çıkarıp ekmeğe serpti; biraz da kekik. Kırıntıları suyu eminceye kadar beklekti. Sonra bağdaş kurup kumlarla oturdu. Allah Teâlâ'nın adını anıp iştahlı bir adam yiyeşiyle yedi. Bir yandan da Allah

⁸³ Kıssanın çevirisinde Sare Öztürk'ün yaptığı çeviri gözden geçirilerek alınmıştır. İbn Kudâme el-Makdisî, *Tövbekarlar Kitabı = Kitâbu't-Tevvâbîn*, çev. Sare Öztürk (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 176-183. Arapça aslı için bk. İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 1984, 174-182; İbn Kudâme el-Makdisî, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, 2001, 200-207.

⁸⁴ Metinde balta anlamına gelen “حجر” kelimesi geçmekle beraber kelimenin bohça, heybe anlamında “حوز” olma ihtimali vardır. Metinde geçen balta ibareleri bohça olarak da algılanabilir.

Teâlâ'ya şükrediyordu. Emîrin gözleri adamın üzerindeydi. Yemeğini bitirdi ve çanağı yıkadı. Kalan kırıntılarla beraber heybesini geri koydu. Tuz kesesinin ağzını bağladı. Kıyıya yaklaşıp avuçlarına su aldı. "Ey Efendim! Lütfettiğin bu nimet için hamdolsun sana. İhsanın için hamdolsun. Hamdolsun, şükürler olsun sana." dedi. Başımlı baltasına dayadı ve bir süre kumlara uzandı. Sonra uyanıp namaza hazırlandı ve akşamı kıldı.

Emîr, huzurunda beklemekte bulunan gılmâna, "Biriniz namaz kılan adama gitsin. Baltasıyla, sinisiyle onu alıp getirsin. Onu korkutmasın, yanıma varıncaya dek ona nezaketi elden bırakmasın." dedi.

Gılmândan biri onun yanına gitti. Selam verinceye dek namazının bitmesini bekledi. "Gelin, emîr sarayından eşya taşıyın," dedi. Adam, "Başkasını bulun, şimdi bedenim güçsüzdür." dedi. Gılmân, "Yer yakın, yük de hafif." dedi. Adam, "Yâ habibi! Bunu biliyorum. Benden başkasını bulun. Beni bu işten muaf tutun. Saraya girmek istemiyorum." Gılmân, "Geleceksiniz, kalkarsanız ne âlâ, yoksa kaldırırsınız." dedi ve sert konuştu. Adam kalktı, baltasını omzuna attı, sinisini yükledi. "Sevmediğiniz bir şey sizin için iyi olabilir."⁸⁵ ve "Olur ki hoşlanmadığımız bir şeye Allah çok hayır koymuştur."⁸⁶ âyetlerini okudu.

(C-Ali'nin Hamalı Sorgulaması ve Onun Verdiği Hikmetli Cevaplar)

Gulâm onu saraya soktu. Sonra yukarı çıkardı. O kılığıyla emîrin karşıındaydı. Emîr ona oturmasını söyledi. Nedimleri, "Emîrimiz! Bu kim ki, kirlilik ve necasetiyle oturmasını istersiniz!" dediler. O, "Susun!" dedi. Hamala, "Buralı mısınız?" diye sordu. "Evet," dedi. "Ne iş yaparsınız?" diye sordu. "Gördüğünüz gibi hamallık." dedi. "Bakımınıza kaç kişi muhtaç?" diye sordu. Hamal, "Hepimiz Allah'a muhtacıız. Bir yaşlı ve kötürüm anam, bir de yatalak ve kör kız kardeşim var." dedi. "Eşin, çocuklar?" dedi. "Eş ve çocuğum yok." dedi. (Ali) "Kazancınız ne kadar?" diye sordu. Adam, "Rızkım ne kadar verilirse. Nitekim bir gün geçmez ki, Allah Teâlâ'nın ihsanıyla yeterliliğimiz sağlanmasın." dedi. (Ali) "Her gün hamallık yapmayı kaldırabiliyor musunuz?" diye sordu. Adam "Sabah namazını kıldıktan sonra çıkıp öğlene dek rızka maruz kalıyorum. İkinci namazı edasına değin kendime vakit ayırıyorum. İkinci sonrasından geceye kadar dinleniyorum." dedi. Ali, "Geceye dinlenmiş olmuyor musunuz?" dedi. Adam, "Geceleyin dinlenirsem, beni kıyamet günü fakir bırakır." dedi. Ali anladı. "Tek başınıza yiyordunuz. Nasıl oluyor da anneniz ve kız kardeşinizle yemiyorsunuz?" dedi. Adam, "Onlar oruç tutuyorlar. Bende akşam yemeğimi iftarlarına denk getiriyorum." dedi. Ali, "Kırıntıları çıkarınız." dedi. O da heybesini açtı, içinden kuru kırıntılar çıkardı; kara, kırmızı, ak. Emîr bir süre kırıntıları süzdü. Düşünceliydi. Ardından, "Şâkir! Bana beş bin dirhem getir; temiz olsunlar. Ona ver, işlerini yola koysun." dedi. Bunun üzerine hamal, "Emîrimiz! Lüzum yok; o paraya muhtaç değilim." dedi. Ali alsın diye uğraştı ancak o almadı.

⁸⁵ el-Bakara 2/216.

⁸⁶ en-Nisâ 4/19.

(d-Ali'nin Hamaldan Etkilenmesi ve Ondan Dua İstemesi)

Ali, "Öyleyse yardımınıza ihtiyacım var" dedi. Hamal, "Sizin gibisinin bana ne ihtiyacı olabilir?" dedi. "Önemli bir şey," dedi. Elini tuttu, bir odaya götürdü. Yalnızdılar. "Hâlimi, hikâyemi, yerimi bildiniz. İçinde bulunduğum mülkü, dünya nimeti ve lezzetlerini gördünüz. Allah Teâlâ'ya dua edin; dünyadan zühd, ahirete rağbet edeyim." dedi.

Hamal, "Yâ habibi! Allah indinde dualık makamım yok ki. Yine de bir hikmet sahibi der ki: 'Bir şeyden korkan, gece yola koyulur.' Kendinizi her gün, her an, bir hayır hasletini uygulamakla yükümlü tutun. Bunu yaparsanız Allah Teâlâ'nın yardımıyla gayrete gelirsiniz. Bugünkü işinizi yarına bırakmayın. Taşıyabileceğinizden fazlasını yüklenmeyin. Sık sık ölümü hatırlayın. Ölümü hatırlamak azı çoğaltır, çoğu azaltır. Allah Teâlâ'dan sakının. Sözü dinleyin. Günahlardan uzak durun." dedi. Sonra ellerini kaldırdı. Başını eğdi. Gözleri yaşardı. "Ey göğü gücüyle havaya kaldıran, yeri isteğiyle yayan, iradesiyle yaratılmışları yaratan, arşa kudretiyle yerleşen; Mâlîke'l-Mülk, cebbârlar cebbârı, âlemlerin ilahı, rûz-i cezâ sahibi! Rahmetin, cömertliğin, kudretin hakkı için dünya sevgisini kulun, Allah kulu Ali'nin, kalbinden çıkarmanı dilerim. Hem onu rızana yaklaştırıp yasakladıklarından uzaklaştıracak amellerle emirlerini yerine getirmekte muvaffak kılmanı dilerim. Bizim ve onun sonu rızan ve affınla gelsin, ey en merhametli olan!" diye dua etti.

Ali'nin gözleri yaşardı. Ağladı, ağladı. Sonra hamala, "Bizden bir şey kabul etseydiniz" dedi. Hamal, "İstemem. İhtiyacım serbest kalışımı hızlı kılmanızdır." dedi. O da çıkmasını emretti. Hamal çıktı. Emîr yerine döndü. Düşünceliydi. Takati tükenmişti. Nedimlerine yöneldi. "Dostlar! Müminlerin Emîri'nin yemeğini görseniz. Konup kaldırılan yiyecek çeşitlerini görseniz." O, yemeği anlatmaya koyuldu. Sonra dedi ki: "Hamur işlerini görseniz; nasıl özenilir: İyi olsun, ak olsun, bir güzel öğütülmüş olsun. Unu önce kıllı kumaşla elenir, sonra kaba bezle, sonra ipekle. Ta ki sadece özü kalır. Ateşi kamışla yakılır. Alevi sönerse kamâri üdla tütsülenir. Çeşit çeşit yemekle pişirilir." Sonra ona sunulan çeşitleri saydı; sıcak, soğuk, yaş, kuru, tatlı, vesaire. "Bu hamalın yemeğiye gördüğünüzden ibaret. Sofrası hurma yapraklarından örülme bir sini." Başını eğdi. Bir süre parmağıyla hasır üstüne çizik çekti.

(e-Ali'nin İmkanlarını Sorgulaması ile Geçmişteki Zühd Sahipleriyle Kendisini Kıyaslaması)

Sonra, "Ey gulâm! Kütüphane bekçisi Münib'e git. Ömer b. el-Hattâb'ın (ra) hayat hikâyesini çıkarıp göndersin.". Gulâm gitti ve onu getirdi. Ali için karıştırmaya koyuldu. "Dinleyin, Müminlerin Emîri Ömer b. el-Hattâb'ın yemeği neymiş." dedi: "Su ve tuzla pişirilmiş deve kemiği. Elenmemiş arpadan yoğrulma birkaç yufka ekmek. Ona, 'Ey Müminlerin Emîri! Başka şey yeseniz; Allah, Müslümanlara bolca verdi' demişler. O da, "Hah! Allah 'Siz dünya hayatınızda bütün güzel şeylerinizi harcadınız.'⁸⁷ buyurup yedikleri yemekten dolayı ne kavimler kınadı." demiş.". Böylece Ömer b. el-Hattâb'ın (ra) hayat

⁸⁷ el-Ahkâf 46/20.

hikâyesini anlattı. Anlatırken gözleri yaşardı. Bitirince, “Ey gulâm! Münib'e söyle, Ömer b. Abdülazîz'in hayat hikâyesini çıkarıp göndersin.” dedi. Çıkarılıp gönderildi. Ali için karıştırıp nedimlerine anlatmaya koyuldu. “Hasret Günü, Allah kıyamet meydanında sahibinin sonunu nedamet kılacak bir karnı uzak tutsun!” dedi. “İşte Abdullah b. Ömer; sahâbe evladı arasında bir güzide. Canı üzüm çekmiş de ağzına almamış. İşte Saîd b. el-Müseyyeb; tâbiîn arasında bir güzide. 'Keşke Allah rızkımı çakıl taşı emmekte kılsaydı.' diyor. Çok gidip geliyorum bostana, utanıyorum. İşte Rebî' b. Huseym canı habîs (bir çeşit helva) çekmiş de ağzına almamış. Devam etti: “İşte Mâlik b. Dînâr; işte falanca, işte filanca.” Onu andı, bunu andı; hem gözleri yaşardı.

Ardından, “Canları lezzetli yemek hiç mi çekmedi! Ama baki olan için faniden geçtiler. Azı satıp, çoğu aldılar. Bu âlemde sabredip muratlarına erdiler. Dünyadan çıktıklarında açtılar, karnı boştular; yalın ayak ve çıplaktılar. Toprak bedenlerinden ne et ne içyağı yedi. Deriler kemik ve damar üstünde çürüdü gitti.” dedi. Bir ön kol çıkardı giysileri arasından; gümüş silindirdi sanki, etten ve yağdan yusuvarlak olmuş. “Bu ön kol (ve bu beden) size anlattığım yemek ve içeceklerle beslendi. Sonunda hamalın ön kolu gibi o da toprak altında çürüyecek.” dedi. Sonra gözyaşlarını saldı. Ağladı, ağladı. Biz, başında durmuş bekliyorduk.

(f-Ali'nin Saraydan Kaçışı ve Basra'da Zühd Üzere Yaşayışı)

Sonra “Ey gulâm! Kaldır şunları. Allah çirkin etsin! Bunlar kalp için ne öldürücüdür! Ne zararlı ne sefildir!” dedi. Kaldırıldı. Nedimler, hizmetliler ve gilmân gönderildi. Bir başınaydı, düşünceliydi. Kimseyi içeri almadı. Gecenin bir kısmı geçmişti. Bana seslendi: “Şâkir!”. “Buyur emîrim!” dedim. “İşte hazineler, saray içindeki her şeyle beraber onlara iyi bak. Ben efendime gidiyorum.” dedi. Efendimden kasıt babasıdır sandım. Çıktı ki başından aşağı bir izar, ayaklarında sandallar. Ali, “Kimse arımdan mumla gelmesin.” dedi. Bir küçük gulâmla çıkıp gitti. Hizmetkârlar ve diğer gilmân sarayda kaldı.

Sabahleyin gulâm ortada yoktu. Gün yükselince geldi. Emîri sordum. Gulâm, “Müminlerin Emîri'nin hanesine girmedi.” dedi. “Dicle'ye doğru seyretti. Bana, 'Burada dur; bir yere kıpırdama!' dedi. Nereye gitti, bilmem. Ama kayıkçının birine yanaşıp birkaç dinar uzattı. 'Vâsıt'ta önemli bir işim var. Beni hızla götürün.' dedi.” Kayıkçı kim olduğunu bilmiyordu. Kayığa alıp Vâsıt'a götürdü. Emîr Vâsıt'ta kalmadan Basra'ya yollandı. Kılık değiştirdi. O duru ten üstüne sert esvap giydi. Hamalda gördüğü benzeri bir sini satın aldı. Omzuna oturttu. Geçimini sağlayacak kadar çalıştı. Baş üstünde hem tüm hem parçalı taşıdı. Verileni geri çevirmedi. Gündüz oruç tuttu, yük taşıdı. Gece kıyamdaydı, namaz kıldı. Yalın ayak yürürdü. Ta ki ayakları parçalandı. Geceleyin mescitlerde kalırdı. Araya karışırdı ki kimse anlamasın. Çalıştı ve rabbine ibadet etti. Bu böyle senelerce sürdü.

Müminlerin Emîri (Me'mûn) olaylara vâkif olunca ufuklara, her memlekette valilere, yazılı emir gönderdi: Oğlu aransındı, bu işe gözcüler koyulsun. Ancak kimse durumuna vâkif olmadı.

(g-Ali'nin Basra'da Hastalanması, Ölümü ve Haberin Me'mûn'a Ulaştırılması)

(Bir süre sonra) Ali, bir mescitte rahatsızlandı. Hâli değişti. Hastalığı artınca bir Basra hanına girdi. Oradan oda kiraladı. Kendini bir kaba hasır üstüne attı. Baktı ki durumu ümitsiz, han sahibini çağırdı. Ona yüzüğünü ve bir de mühürlü mektup verdi: “Ölürsem başınıza gidiniz (valiyi kastediyor). Ona yüzüğümü gösteriniz. Yerimi bildiriniz. Bir de şu mektubu veriniz.” dedi.

Sonra öldü rahmetli. Han sahibi üstüne bir örtü çekti. Vali kapısına gitti. Seslendi: “Nasihat!” İçeri alındı. Yüzüğü gösterdi. Vali bakınca tanıdı. “Vah! Yüzüğün sahibi nerede?” dedi. Hancı, “Handa, odada ölüdür.” dedi. Mühürlü mektubu uzattı. Üzerinde, “Müminlerin Emîri el-Me'mûn'dan başkası açmasın.” yazıyordu.

Vali merkebine bindi. Hana vardı. Ali'yi sarayına taşıdı. Bedenine kâfur, misk ve amber sürdü. Mısır kıbtiyelerine sardı. Onu su yoluyla Me'mûn'a taşıdı. Kendisine yazılı haber gönderdi. Haberde hikâyesini anlatıyordu. Onu hanın birinde, altında yatak, yanında ağıtçı olmaksızın, bir kaba hasır üstünde, örtülmüş, gözleri kapalı, yüzü aydın, hoş kokulu bulmuştu. Vali hem yüzüğü hem de bulunan mektubu gönderdi.

Haber Müminlerin Emîri'ne ulaştı. (Ali) huzuruna çıkarıldı. (Me'mûn) kalktı ve (Ali'nin) yüzünden örtüyü kaldırdı. Eğildi, öptü, öptü, ağladı. Sonrasında sarayda bağırta, gürültü-matem.

(h-Oğlundan Me'mûn'a Nasihatler ve Me'mûn'un Tevbesi)

(Me'mûn) mektubu açtı. (Ali'nin) el yazısıyla şöyle yazıyordu: “Ey Müminlerin Emîri! el-Fecr suresini on dördüncü âyete kadar okuyup, okuduğunuzdan ders alınız. Biliniz ki, ‘Allah fenalıktan korunanlar ve hep güzel davrananlarla beraberdir.’⁸⁸”

Sonra Me'mûn emretti; (Ali) yıkanıp kefenlendi. Defin için çıkarıldı. Me'mûn cenazeyle yürüdü. Namazını kıldırdı. Mezara koyulunca hizmetlilere emretti: “Kabirden çıkın.” İçeri baktı ve “Oğlum! Allah rahmet eylesin. Dilek ve umutlarını gerçekleştiresin. Umarım ki Allah Teâlâ seni saadete kavuşturmuş, beni seninle yararlandırmıştır. Ne güzel evlattın! Allah seni Amca oğlum el-Mustafa'yla (sav) buluştursun. Bana da sabır ihsan etsin.” dedi.

Sonra, “Düzleyin.” dedi. Mezara girip tahtalarını örttüler. “Toprak atın.” dedi. Ayaktaydı. Üstüne başına toz isabet ediyordu. Hizmetkârlar ayaktaydı. Ellerinde mendillerle tozları silkeliyorlardı. “Bırakın beni!” dedi. “Ali toprak içinde çürümekte ve siz üzerimden toz mu silkeliyorsunuz!” Sonra, “Allah'ım! Onu sağlam söz üzere kararlı kıl!⁸⁹ Ey en merhametli olan! Seni, ondan razı olduğuma dair şahit tutarım.” dedi. Mektup elindeydi. Bırakmıyordu. Muhammed b. Sa'd et-Tirmizî'yi çağırdı. El-Fecr sûresini okumasını söyledi.

⁸⁸ en-Nahl 16/128.

⁸⁹ İbrahim sûresi 27. âyete telmih vardır. “Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapsağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar.”

et-Tirmizî okudu, Memûn ağladı. Ta ki, “*Şüphesiz rabbın her an gözetlemededir!*”⁹⁰ âyetine vardı O zaman kendini tuttu. Oğlu için bir milyon dirhem sadaka verdi. Zindandakilerin gösterilmesini istedi. Onları serbest bıraktı. Valilerine halka âdil davranmaları, hakkı alınmışlara haklarını iade etmeleri ve birçok şeyi terk etmeleri hususunda yazılı emir gönderdi. Sonrasında ne zaman onu ansa ağladı. Kederliydi. Artık onu hiçbir lezzet ya da şehvet tatmini rahatlatamazdı. Fukahâ meclislerine gider oldu. (Fukahâ ona) sabretmesi için destek oluyor, öğüt veriyorlardı. Ölünceye dek hâli böyleydi. Allah rahmet eylesin!”

⁹⁰ el-Fecr 89/14.

Kaynakça | References

- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Aras, Ömer. "Halid b. Yezid (ve Ailesi): Siyasi ve Kültürel Etkinliği Üzerine Değerlendirmeler". *Dergiabant* 5/10 (2017), 160-176.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Belâzurî, Ahmed b. Yaḥyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf: thk. Suheyl Zekkâr*. Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bıyıklı, Murat. *Sâmerrâ*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Bıyıklı, Murat. "Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü (750-850)". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 9-47.
- Bozkurt, Nahide. *Me'mûn*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Bozkurt, Nahide. *Mutezile'nin Altın Çağı: Me'mûn Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Can, Mesut. *Abbasi Siyaset Geleneğinde Sasani-Fars Tesiri: Fazl b. Sehl Örneği*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Cirit, Hasan. *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kısacılık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- Dede, Nusret. *İbn Kudâme Penceresinden Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Demircan, Adnan. *İtaat ile İsyan Arasında Dört Âlim: Saîd b. Cübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, Zührî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.
- Demirci, Mehmet. "Mâlik b. Dînâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/505. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dûrî, Abdülazîz. *Abbâsîler Tarihi: Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan*. ed. Faik Akcaoğlu. çev. Asım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020.
- Goeje, M. J. De (ed.). *Kitâbü'l-Uyûn ve'l-hadâik fi ahbârî'l-hakâik (256-350/870-961)*. 4 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1871.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. ed. Beşşâr Avvâd. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Işık, Emin. "Fecr Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Ebû Tâhir, Ebû'l-Fazl b. Tayfûr Ahmed b. Tayfûr Bağdâdî. *Târîhu (Kitâbu) Bağdâd*. ed. İzzet el-Attâr el-Hüseyîn - Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Cemheretu ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.
- İbn Kudâme el-Makdisî. *Tahrîmü'n-nazar fi kütübi ehli'l-keâm = Kelâm Kitaplarını Tetkik Etmenin Haramlığı*. çev. Rıza Korkmazgöz, ts.
- İbn Kudâme el-Makdisî. *Tövbekarlar Kitabı = Kitâbu't-Tevvâbîn*. çev. Sare Öztürk. İstanbul: Şule

- Yayınları, 2015.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Hâlid Abdullatîf es-Seb' el-Alemî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2001.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkı. *Zeylü tabakâti'l-Ḥanâbile*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*. ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Menâkibu emîri'l-müminîn Ömer b. el-Hattâb*. thk. Zeyneb İbrâhim Karut. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Sîre ve menakubu Ömer b. Abdülazîz*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr. *İ'tâbu'l-Küttâb*. thk. Salih el-Eşter. Dımaşk: Matbaatü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 1380/1961.
- İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Tâciüddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî. *Nisâ'ü'l-hulefâ el-müsemma Cihâtü'l-eimmeti'l-hulefâ mine'l-harâ'ir ve'l-imâ*. thk. Mustafa Cevad. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993.
- İğde, Muhyettin. "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2016.
- Kan, Kadir. *Abbâsî Halifesi Vâsik ve Dönemi (227-232/842-847)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Karakuş, Nadir - Hacıismailoğlu, Muhammed. "Kimya İlminin Öncüsü Olarak Kabul Edilen Bir Emevî Velihtı: Hâlid b. Ye'zîd". *Diyanet İlmi Dergi* 59/3 (2023), 1157-1178.
- Karataş, Hüsamettin. "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci". *Dini Araştırmalar* 16/47 (Haziran 2013), 129-142.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kur'ân Yolu*. 15 Şubat 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Ortakçı, Halil. *İbn Asâkir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Öngören, Reşat. "İbrâhim b. Edhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/293-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Polat, Salahattin. "Rebî' b. Huseym". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/495-496.

- İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Polatoğlu, Selahattin. "İhya ile İfsat Arasında Halife Mûtevekkil Dönemine (232-247/847-861) Farklı Yaklaşımlar". *İhyâ*. 2 Cilt. ed. Hüsamettin Yıldırım v.dğr. 2/393-418. Konya: Kitap Dünyası, 2022.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu: *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. thk. Ammâr Bicavî. 23 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Şeker, Necmeddin. *H. Abdullah bin Ömer*. thk. Adnan Demircan - Şaban Öz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Şenel, Samet. *Halife Me'mûn'a kadar İslâm Dünyasında Çeviri Faaliyetleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârîf, ts.
- Uyar, Gülgûn. *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e kadar)*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008.
- Ya'kûbî, İbn Vâzıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yılmaz, Saim. "Muâviye b. Yezîd'in Halifelikten Ayrılması ve Halifeliğın Mervânîlere İntikâli". *İSTEM* 8 (2006), 187-206.



Seyyid Şerîf Cürcânî'nin “Kitabü't-Ta'rîfât” İsimli İstilah Eserinde Yer Alan İslam Hukuku Delillerine İlişkin Maddelerin Tahlili

Adem ARSLAN | orcid.org/0000-0001-5207-7040 | a.arслан@beun.edu.tr

Dr. Öğr Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01dvabv26>

Öz

Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) yaşadığı devirde ilmî açıdan temayüz etmiş, görüşleri ve telifleriyle kendisinden sonraki dönem üzerinde önemli tesirler bırakmış çok yönlü bir âlimdir. O'nun “Kitâbü't-Ta'rîfât” isimli eseri, alfabetik şekilde, pek çok alan ile ilgili temel kavramlar yanında fıkıh terimlerini de ihtiva eden açıklamalı bir istilah eseridir. Bu eserde gerek fıkıh gerek usûlü ile ilgili önemli istilahî kavramlara yer verilmektedir. Bu önemli kavramlardan bazıları İslam Hukukunun ana konusu olan hükümlerin kendilerinden çıkarıldığı “şer'î deliller” ile ilgilidir. Cürcânî ve et-Ta'rîfât'ıyla ilgili farklı branşlarda çalışmalar yapılmış olsa da fıkıh özelinde Türkçe yapılmış müstakil çalışmalar çok azdır. Amacımız hem bu alandaki boşluğu doldurmaya hem de Cürcânî'nin et-Ta'rîfât'ta İslam Hukuku delillerinden hangilerine yer verip vermediğini tespit etmek ve eserde yer verilen şer'î delilleri fikhî açıdan inceleyerek değerlendirmeye tabi tutmaktır. Amacımıza binaen çalışmada Cürcânî'nin et-Ta'rîfât'ta yer verdiği ve yer vermediği İslam Hukuku delilleri (şer'î/fikhî deliler veya şer'î kaynaklar) tespit edilmekte, İslam Hukuku delilleriyle ilgili görüşleri ortaya çıkarılmakta ve et-Ta'rîfât'ta tanımlanan şer'î delillerin tahlil ve değerlendirilmesi yapılmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda, et-Ta'rîfât'ta Cürcânî'nin kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istihşân, örf ve istishâb gibi fikhî delilleri maddeler halinde ele alıp izah ettiği; mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi', şer'u men kablena ve kavlü's-sahabî gibi fikhın diğer önemli delillerine ise yer vermediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Cürcânî, et-Ta'rîfât, Delil, İstilah.

Atıf Bilgisi

Arslan, Adem. “Seyyid Şerîf Cürcânî'nin “Kitabü't-Ta'rîfât” İsimli İstilah Eserinde Yer Alan İslam Hukuku Delillerine İlişkin Maddelerin Tahlili”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/2

(Temmuz 2024), 676-706. DOI: 10.69576/ihya.1461473

Geliş Tarihi	30.03.2024
Kabul Tarihi	21.05.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Analysing the Articles on the Proofs of Islamic Law in Sayyid Sharif al-Jurjānī's Dictionary Named 'Kītab al-Ta'rīfāt'

Adem ARSLAN | orcid.org/0000-0001-5207-7040 | a.arслан@beun.edu.tr

Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Zonguldak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01dvabv26>

Abstract

Sayyid Sharif al-Jurjānī (d. 816/1413) is a versatile scholar who distinguished himself scientifically in his time and left a significant impact on the period after him with his views and writings. His work named "Kitābü't-Ta'rīfāt" is an explanatory work of terminology that includes fiqh terms as well as basic concepts related to many fields in alphabetical order. In this work, important terminological concepts related to both fiqh and usul are included. Some of these important concepts in the work are related to the 'shar'i evidences' from which the judgements, which are the main subject of Islamic Law, are derived. Although there have been studies in different branches about Jurjānī and his al-Ta'rīfāt, there are very few independent studies in Turkish specifically on fiqh. Our aim in the study is to fill the gap in this field and to determine which of the Islamic Law proofs Jurjānī includes in al-Ta'rīfāt and to evaluate the sharia sources (evidence) included in the work by examining them from a fiqh perspective. As a matter of fact, in this study, the proofs of Islamic Law (shar'i evidences or shar'i sources) that Jurjānī includes and does not include in al-Ta'rīfāt are identified, Jurjānī's views on fiqh evidence are revealed and the sharia evidence defined in al-Ta'rīfāt is analyzed and evaluated. In this context, it has been determined in our study that al-Jurjānī in al-Ta'rīfāt deals with and explains the evidences of Islamic law such as the book, sunnah, ijma, qiyas, istihsan, custom and istishab as articles; he does not include other important evidences of fiqh such as masālih al-mursala, sadd-i dharia', shar'u man kablana and kavl al-sahabī.

Keywords

Islamic Law, Fiqh, Usûl al-Fiqh, al-Jurjānī, al-Ta'rīfāt, Proof, Terminology.

Citation

Arslan, Adem. "Analysing the Articles on the Proofs of Islamic Law in Sayyid Sharif al-Jurjānī's Dictionary Named 'Kītab al-Ta'rīfāt'". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 676-706. DOI: 10.69576/ihya.1461473

Date of Submission	30.03.2024
Date of Acceptance	21.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

al-Sayyid al-Sharif al-Jurjânî (d. 816/1413) is a versatile scholar who came to the fore scientifically in his time and left a significant impact on the period after him with his views and writings. His versatility clearly shows itself in his works. His dominance is especially evident in the fields of theology, language, fiqh and logic. "Ta'rîfât" is one of Jurjânî 's most popular works and is an annotated terminology work prepared alphabetically, containing fiqh terms as well as basic concepts related to many fields. This work also contains important information about the field of fiqh and usul and important opinions of the author. Although al-Ta'rîfât does not determine the framework of fiqh and fiqh usûl terms in the period in which it was written, it is a work of importance in terms of the scientific discipline in question. There are many terms and explanations related to fiqh and fiqh procedure in al-Ta'rîfât. For this reason, it is possible to conduct studies that will address all fiqh articles in detail and as a whole. This study of ours, which is about the evidence of Islamic Law in Jurjânî 's al-Ta'rîfât, can be considered as a modest step towards this. The term "Islamic Law proofs" in the name of the study is used in the sources as sharia evidence, procedural proofs, fiqh proofs, religious sources, fiqh sources or Islamic Law sources, etc. is expressed in different ways. Jurjani's definitions and explanations of the sources (evidence) of fiqh in al-Ta'rîfât are also important in terms of reflecting his approach to procedural evidence and evaluating fiqh evidence more accurately. Many works have been written about Jurjânî in different fields. However, despite his competence in terms of fiqh, there are very few independent studies on him in Turkish regarding fiqh and its procedure. Similarly, an independent study dealing with al-Ta'rîfât, one of his most prominent works, in Turkish specifically in the field of fiqh or fiqh modus has not been done yet. Our aim is to determine Jurjani's views and approach on the evidence of Islamic Law and evaluate them from a fiqh perspective, and to reveal and evaluate the fiqh evidence in his work called al-Ta'rîfât, which has not yet been discussed specifically in the context of Islamic Law proofs, although it is a work that has been used hand in hand for centuries. Based on the purpose of our study, the proofs of Islamic Law, which Jurjânî discussed in the form of an article title in al-Ta'rîfât, was identified, examined and evaluated by scanning. In addition, the evidence of Islamic Law, which is included in the fiqh books but not mentioned in al-Ta'rîfât, was also scanned and identified. Accordingly in al-Ta'rîfât, Jurjânî mentions that among the primary and secondary evidence used in the fiqh method, "book (Quran)", "sunnah", "ijmâ", "qiyas", "istihsân", "deals with the evidence of "custom" and "istishâb" alphabetically and with explanations; It was revealed in this study that he did not include the evidence of "masâlih al-mursala", "sadd-ı dharia", "shar'u man kablana" and "kavl al-sahaba". It is understood from the explanations that Jurjânî made in his work, including it as an article title, that he accepted these fiqh proofs. However, it becomes clear that more extensive research is needed to determine whether he accepts fiqh sources such as al-masâlih al-mursala, sadd-ı dharia', shar'u man kablana and kavl al-sahabî, which he does

not include in al-Ta'rîfât, or his approach regarding them. While explaining the fiqh sources in al-Ta'rîfât, Jurjânî systematically gave first the lexical and then the terminological meanings of some, but not all, of them. In this sense, he discussed the evidence of the Quran by emphasizing its nature and characteristics without giving its literal meaning, explaining the types and provisions of the sunnah by including its different lexical meanings and shar'i definition, and systematically giving the definitions of ijma and istihsan proof in the dictionary and fiqh terminology. Again, he discussed the proof of qiyas by giving two different definitions according to the people of logic and method, without giving its dictionary meaning, touched upon the difference between light qiyas and istihsan, and explained the custom along with the proof of custom without giving its dictionary meaning. While explaining the proof of istishab, Jurjânî did not include the dictionary meaning and explained it directly without stating whether it was a terminology or not. In this study, it has been seen that the definition of the Quran given by Jurjânî in al-Ta'rîfât is related to the fields of fiqh, theology and mysticism, and that the sunnat al-huda and sunnah muakkada are seen as the same in the work, and there is no mention of the non-muakkad sunnah. It has been observed that Jurjânî thinks differently from some scholars by emphasizing the "source conflict" rather than the "cause difference" in his definition of compound (murakkâb) ijma. As a result of our research, it is revealed that the definition of qiyas given by Jurjânî for the proceduralists is a definition transferred from Maturidi and known and used by later Hanafi scholars. Excepting the issue of qiyas (ta'diye) and istishab as evidence, it can be seen that Jurjani made his evaluations of fiqh sources in al-Ta'rîfât, mostly from the perspective of Hanafi fiqh. Finally, when all these mentioned issues are taken into consideration together, this study reveals the approach of Jurjânî, who has a significant fiqh knowledge, to fiqh evidence within the framework of his al-Ta'rîfât.

Giriş

Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (740-816/1340-1413) yaşamış olduğu toplumu aşarak İslâm Dünyasının genelinde takip edilmiş, birçok alanda eserler telif etmiş döneminin sayılı âlimlerinden biridir.¹

Cürçânî hakkında hemen her alanda (Tefsir, Kalam, Hadis, Arap dili, Mantık, Tasavvuf vd) çok sayıda çalışmalar yapılmıştır. Tez veya kitap seviyesinde Türkçe yapılmış ilk eser *Seyyid Şerif Cürçânî ve Arap Dilindeki Yeri* ismiyle Sadreddin Gümüş'e aittir.² Yine Sadreddin Gümüş danışmanlığında Ömer Türker'e ait *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri* isimli doktora tezi ve Mehmet Arıcı'ya ait *Seyyid Şerif El-Cürçânî'nin Nübüvvet Anlayışı*³ isimli doktora çalışması da Türkiye'de Cürçânî ile ilgili çalışmalardan bazılarıdır. Yapılan çalışmalar ile ilgili yaptığımız taramada gerek Cürçânî gerek *Kitâbü't-Ta'rifât*'ı ile ilgili henüz fıkıh özelinde tamamlanmış bir çalışmaya rastlamadığımızı ifade etmek isteriz.

Mükelleflerin hayata yansıyan ve fiillere dökülen hareketlerinin fıkıh ilminin kapsamı alanına girdiği bilinen bir husustur. Fıkıh şer'î amelî hükümleri bilmek, usûl-ü fıkıh da şer'î hükümleri tafsili delillerinden istihraç etmekle ilgili ilim dallarıdır. Fıkıh usulü ilmi hem icmalî fikhî delilleri hem de Cürçânî'nin tabiriyle fıkha ulaştırılan kaideleri inceleyen bir ilim dalıdır. Fikhî kaidelerin kaynakları çoğunlukla şer'î deliller olduğundan, fikhî delillerin bilinmesi usul kaideleri için de önem arz eder. Cürçânî'nin⁴ *Şerhu'l-Mevâkıf* indan sonra en çok bilinen eserlerinden biri olan ve asırlarca elden ele dolaşan *et-Ta'rifât* isimli istilâhî çalışması önemli fikhî delilleri ve bu delillerle ilgili fukahânın göz ardı edemeyeceği önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Bu durum Cürçânî'nin *et-Ta'rifât* isimli eserinde ele aldığı fikhî delillerinin tespiti ve bunların değerlendirilmesinin önemini göstermektedir.

et-Ta'rifât'ta Cürçânî'nin fikhî deliller ile ilgili ortaya koyduğu maddeleri daha iyi değerlendirme babından, diğer eserlerine de müracaat ettiğimizi belirtmeliyiz. Nitekim *et-Ta'rifât*'ın matbu ve el yazmaları dışında, İbn Hâcib'in *Muhtasaru'l-Münteha* isimli eserine Adudüddin el-Îcî tarafından yapılan şerh üzerine Cürçânî'nin yazdığı haşiyeye, Cürçânî'nin *et-Teftazânî*'nin *et-Telvîh*'ine yazdığı haşiyesine (*Haşiyetu't-Telvîh*) ve yine onun meşhur

¹ Recep Duran, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin 'Var Olanların Dereceleri' Risalesi", *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 35/2 (1991), 63.

² bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki Ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 2.

³ Tez için bk. Mehmet Arıcı, *Seyyid Şerif El-Cürçânî'nin Nübüvvet Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 1-202.

⁴ Müttekaddimun âlimlerin sonuncusunun *et-Teftâzânî* olduğu, müteahhirun âlimlerin ilkinin de Seyyid Şerif Cürçânî olduğu genel anlamda kabul edilmektedir. bk. MEB. (Yazar İsmi Yok) *İslâm Ansiklopedisi*, "Cürçânî (Ali b. Muhammed Al-Sayyid Al-Şarîf (1340-1413))", *İslâm Ansiklopedisi (İslâm Alemi Tarih Coğrafya Etnografya ve Büyürafya Lügati)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 3/247; Teftazânî ve Cürçânî'nin arasında cereyan eden münazaraların etkisi yaşadıkları dönem ile sınırlı kalmamış, âlimler ve müellifler ikisinin görüşlerine son derece önem atfetmişlerdir. bk. Mebrure Hanife Özbakır, "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89.

Şerhu'l-Mevâkıf isimli eserinin fıkıh ile ilgili kısımlarına müracaat ettiğimizi burada ifade etmek isteriz.

Cürcânî'nin önemli bir fikhî birikimi olmasına rağmen, fıkıh ve usûlü açısından ona dair yapılan çalışmalar yeterince yoktur. Çok sayıda fıkıh terimi içermesine rağmen *et-Ta'rifât* bağlamında fıkıh delilleri (kaynakları) veya *et-Ta'rifât*'ta geçen fikhî kavramları doğrudan konu olarak ele alan bir çalışma da henüz yapılmamıştır. Daha önce "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Kitâbü't-Tarîfât" Adlı Sözlüğünde Yer Alan Tasavvurât (Kavramlar Mantığı) İle İlgili Maddeler Üzerine" isimli Fikret Osman'a ait bir makale bulunmaktadır.⁵ Bu makalede *et-Ta'rifât*'ta mantık ilmi ile ilgili kavramlar ele alınmaktadır.

et-Ta'rifât isimli terminolojik eserde yer alan İslam Hukuku delillerine ilişkin maddelerin değerlendirilmesiyle Cürcânî'nin fikhî kaynaklara yaklaşımı, hangi kaynakları dikkate alıp hangilerine karşı sükût ettiği veya hangi kaynakları kabul etmediğini tespit etmek, izahlarından onun fikhî delillere dair anlayışını ortaya çıkarmak ve böylece bu alandaki boşluğu doldurmaya mütevazı bir katkı sunmak hedeflenmektedir.

Çalışmamızda öncelikle Cürcânî'nin kısaca hayatı ve ilim tahsiline, fıkıh ile ilgili eserlerine ve *et-Ta'rifât* isimli ıstılah eserine yer verilmektedir. Daha sonra *et-Ta'rifât*'a göre fıkıh ve usûlünün ne olduğu ele alınmakta, *et-Ta'rifât*'ta madde olarak hangi fikhî delillere yer verilip hangilerine yer verilmediği tespit edilmekte ve sırasına göre değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Son olarak *et-Ta'rifât*'ta yer alan fıkıh delillerine ilişkin maddelerin tahlili yapılmaktadır.

1. Seyyid Şerîf Cürcânî ve Fıkıha Dair Eserleri

Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî hem ana hem de baba tarafından Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) soyuna mensup olduğu için Seyyid ve Şerîf unvanları ile şöret bulmuştur.⁶ Birçok alanda eser telif etmiş olan Cürcânî 740/1340 yılında İran'ın kuzeydoğusunda Asterâbâd bölgesi Cürcan vilayeti⁷ yakınlarındaki Tâkü'de dünyaya gelmiştir.⁸

Hayatının ilk dönemlerini Cürcan'da geçiren Cürcânî çeşitli vesilelerle Herat, Aksaray, Mısır, Şiraz ve Semerkand gibi ilim merkezlerinde bulunmuştur. Aksaray'dayken tanıştığı Cemâleddin Aksarayî'nin (ö. 791/1388-89 [?]) talebesi Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile birlikte Mısır'a gitmiştir.⁹ Cürcânî, Molla Fenârî ve Şeyh Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) akranı

⁵ Fikret Osman, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin 'Kitâbü't-Tarîfât' Adlı Sözlüğünde Yer Alan Tasavvurât (Kavramlar Mantığı) İle İlgili Maddeler Üzerine", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (Güz 2018), 357-369.

⁶ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, (*Kitâbü't-Tarifât*) *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 7.

⁷ Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzım (ö.584 h) Hazimî, *Me'ttefeka lafzühü ve fteteke müsemâhü min esmâ'i'l-emâkin*, thk. Hamed b. Muhammed el-Casir (Daru'l-Yemâme, 1415), 225.

⁸ Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984), 83.

⁹ bk. Ebul Hasenat Muhammed b. Abdülhay b. Muhammed Leknevi, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs Na'sânî (Mısır: Matbaa Daru's-Sa'âde, 1324), 127; Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdulrahman Acer

olup Mısır'dayken aynı kişilerle Ekmelüddin el-Babertî'den (ö. 786/1384) ders okumuştur.¹⁰ Ekmelüddin el-Bâbertî'den şer'i ilimleri tahsil eden Cürçânî,¹¹ akli ilimleri de Mübârek Şâh'tan (ö. 784/1382'den sonra)¹² almıştır.¹³

Cürçânî ilim öğrenmek üzere gidip yıllarca kaldığı Mısır'dan döndükten sonra Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) hükümdara önermesiyle, Şiraz'da Daru'ş-Şifa medresesinde müderrislik yapmıştır. Timur'un Şiraz'ı ele geçirmesi üzerine Semerkand'a gitmiş ve orada on sekiz yıl kadar başmüderrislik yapmış, 816/1413 yılında da Şiraz'da vefat etmiş¹⁴ ve babasının yanına defnedilmiştir.¹⁵

Cürçânî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrasında XIX. yüzyıla kadar Osmanlı, İran ve Hint coğrafyasında ilmî paradigmanın belirleyicisi otorite âlimlerden biri olarak görülmüş hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında geniş bir coğrafyada büyük bir teveccühe mazhar olmuştur.¹⁶ Kendisinden sonraki âlimler görüşlerini hüccet olarak kabul etmişlerdir. Âlimler nezdindeki büyük itibarı sebebiyle kendisi es-Seyyidü's-sened¹⁷ unvanıyla anılır olmuştur.¹⁸

Cürçânî birçok alanda birçok eser telif etmiştir. Onun, fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf, felsefe, mantık, astronomi, aritmetik, münâzara, sarf-nahiv, belâgat gibi değişik ilimlere dair irili ufaklı 100 civarında eseri kaleme aldığı kaydedilmektedir.¹⁹ Şerh ve hâşiyelerin yaygın olarak telif edildiği dönemde yetişmiş bir ilim adamı olduğundan teliflerinin büyük bir kısmını şerh ve hâşiye formunda kaleme almıştır. Ancak görüşlerini,

(İstanbul: Litera, 2021), 21; Sadreddin Gümüş, "Cürçani ve Haşiye Ale'l-Keşşaf'ı -Keşşâf Tefsiri Üzerine Haşiyesi-", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1988 1987), 177; İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/245.

¹⁰ bk. Bekir Karadağ, "Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 821; ayrıca bk. Arif Aytekin, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/377.

¹¹ bk. Leknevi, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 127.

¹² Cürçânî'nin hayatı ile ilgili kaynaklar Cürçânî'nin akli ilimleri Mübarekşâh'tan aldığı ifade etse de burada kastedilen Mübarekşâh değil de İbn Mübarekşâh olmalıdır. Nitekim ansiklopedinin bu maddesinde Cürçânî'nin akli ilimleri Muhammed b. Mübarekşâh'tan (İbn Mübarekşâh) aldığı ifade etmektedir. bk. H. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübarekşâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/556-557.

¹³ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî*, 89.

¹⁴ Sadreddin Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/134.

¹⁵ Halit Güldemir, *Ebu'l-Muîn En-Neseî Ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre Hüsn Ve Kubh Meselesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8.

¹⁶ Ahmed Süruri, "İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 149.

¹⁷ Seyyidü's-sened ifadesi için bk. Abdulhayy Leknevi, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.), 125.

¹⁸ bk. Süruri, "İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği", 149.

¹⁹ Cürçânî için bk. Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerif", 8/134.

tetkikat ve tahkikata dayanarak söylediği için derin izler bırakmış ve sonrakiler tarafından “sened” kabul edilmiştir.²⁰

Cürcânî İslam fıkının usûl ve fûruunda eserler telif etmiş bir âlimdir. Kaynaklarda Cürcânî'nin fıkha dair *Şerhu'l-Feraiz es-Siraciyye*²¹, *Hâşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*²², *Şerhu'l-Vikâye*, *Hâşiye ale't-Telviḥ*²³, *Haşiye ale'l-Hidâye*, *Şerhu Kenzi'd-Dekâik*²⁴, *Hâşiye-i Cedîde*, *Tâlika ale't-Tevdîh*, *Şerh 'ale'l-Ferâidi'n-Nasîriyye*²⁵ isimli eserleri kaydedilmektedir.²⁶ Fıkıh ve usûlüne dair çok sayıda ıstılah ve izahları barındırması nedeniyle *et-Ta'rifât*'ı da burada zikredebiliriz.

2. et-Ta'rifât İsimli Eseri

Çeşitli ilim dalları ile ilgili ıstılahları içeren çalışmalar şüphesiz ki *et-Ta'rifât* ile başlamış değildir. Örneğin Cürcânî'den iki asır önce Fahreddin Razi'ye ait '*Câmi'ul-ulûm*' isimli eser ve buna ilavelerle ortaya çıkan,²⁷ döneminde mevcut olan tüm ilimlerin temel kavram ve

²⁰ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, 182.

²¹ Miras hukukuna dair bu eser medreselerde ders kitabı olarak okutulagelmiştir. bk. Gümüş, “Cürçani ve Haşiye Ale'l-Keşşafı -Keşşâf Tefsiri Üzerine Haşiyesi-”, 178. Bu eser matbu olup bir çok yayınevi tarafından satışı sunulmaktadır. bk. Mektebet ve Matba'at Muhammed Ali Sabih ve Evladuh, Mısır/Kahire. ty. Eserin bu basımı 238 sayfa olup kaynakça ve eklerle birlikte kitap 252 sayfaya ulaşmaktadır.

²² Bu eser Hâşiye alâ Şerhi'l-Adud, Hâşiye ale'l-Muhtasar ve Hâşiye-i Kadîme şeklinde değişik isimlerle de anılmaktadır. Maliki dil ve fıkıh âlimi İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) “Münteha's-sûl ve'l-emel” isimli mütekelim metodu ile telif etmiş olduğu fıkıh usûlü eserine yine kendisi el-Muhtasaru'l-Münteha ismiyle bilinen bir muhtasar hazırlamıştır. Bu el-Muhtasar (Muhtasaru'l-Münteha, Muhtasaru'l-usûl, Muhtâsarü'l-usûl) aslından daha çok tutulmuştur. İşte Aduddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) bu esere yazdığı şerh üzerine birçok haşiye hazırlanmıştır. Yukarıdaki eser de bu haşiyelerden biri olup “Haşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ” ismiyle bilinmektedir. Muhtasaru'l-Münteha genellikle şerh ve haşiyeleri ile basılmıştır. (Muhtasaru'l-Münteha'nın bazı baskıları: I-II, İstanbul 1307-1310; Bulak 1316-1317, Teftâzânî, Cürcânî ve Cürcânî'nin hâşiyesine Hasan el-Herevî'nin yaptığı haşiye ile birlikte; Kahire 1319, Teftâzânî haşiyesi ile birlikte; nşr. Fâdî Nâsif - Târik Yahyâ, Beyrut 1421/2000) Eser ve baskılar için bk. Ferhat Koca, “el-Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/67-70 ve; Hulusi Kılıç, “İbnü'l-Hâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/57.

²³ Seyyid Şerih Cürcânî'nin et-Telviḥ'e yazdığı haşiye için; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 460, 462, 463; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1800 olarak kaydedilmektedir. bk. Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/305; Ayrıca bu eseri Emine Nurefşan Dinç, Seyyid Şerif Cürcânî'nin Telviḥ Hâşiyesi" ismiyle tahkik etmiştir. Eser için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Telviḥ Hâşiyesi*, thk. Emine Nurefşan Dinç (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2016), 3-114.

²⁴ Eserler için bk. Mustafa Kemal Koca, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Muhtasar Hadis Usûlü Ve Leknevi'nin Zaferu'l-Emânî İsimli Şerhindeki Metodu* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 28-29; Zübeyir Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Bilgi Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 21-22.

²⁵ 16. dîpnottan sonraki eserler için bk. Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Bilgi Teorisi*, 21-22.

²⁶ Seyyid Şerih el-Cürcânî'ye ait fıkıh ve diğer eserler için bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin* (Beyrut, 1951), 1/728-729.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/94.

konularını içerdiği kaydedilen²⁸ 'Hadâiku'l-envâr fi hakâiki'l-esrâr' isimli eser²⁹ bu anlamda önem arz etmektedir. Cürçânî'nin yaşadığı asırda da belli başlı âlimlerin çeşitli ilim dallarına ait mesele ve kavramları içeren terminoloji türü çalışmalara eğilmiş oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Cürçânî'nin Mısır'da beraber ders okuduğu arkadaşı Molla Fenâri'nin de kavramlar üzerine benzer çabalarının olması buna işaret etmektedir. Taşkoprüzâde (ö. 968/1561) Molla Fenâri'nin, 20 manzum bölümden oluşan ve her bölümde, ilimlerin isimleri zikredilmeksizin, o ilim dalı ile ilgili meselelerin, döneminin fazıl insanları için bir imtihan olmak üzere, bilmece şeklinde hazırladığı bir risalesinin olduğunu, bunu daha sonra oğlu Mehmed Şah'ın (ö. 839/1435 [?]) şerh edip buna 'esâmi el-fünûn' ismini verdiğini kaydeder.³⁰ Ayrıca bazı kaynaklarda Molla Fenâri'ye bazılarında da oğlu Mehmed Şah'a dayandırılan "Unmuzecu'l-ulûm" isimli 100 kadar ilim ve fenden bahseden kitabın da Fahreddin Razi'nin "Hadâiku'l-envâr fi hakâiki'l-esrâr" isimli eserinden derleme olduğu kaydedilir.³¹ Bu malumatlar Molla Fenâri'nin arkadaşı olan Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât* isimli eserini hangi ilmi zeminde hazırlanmış olduğuna dair ipuçları vermektedir.

Her ne kadar *et-Ta'rîfât*'tan önce Fârâbi'nin (ö. 339/950) *ihsâu'l-ulûm'u*, İbn Sinâ'nın (ö.428/1037) *Aksâmu'l-ulûm'u*, Hârizmî'nin (ö.387/997) *Mefâtihu'l-ulûm'u*, yukarıda temas ettiğimiz Fahreddin er-Râzî'nin *Hadâ'iku'l-envâr'ı* ve Fergânî'nin (ö. 699/1300) *Letâifu'l-i'lâm'ı* gibi, ilimlerin tanıtılması yanında kısmen ıstıhlara da yer veren ansiklopedik tarzda eserler yazılmış olsa da, değişik ilim dallarıyla ilgili ıstıhları alfabetik tarzda bir araya getiren ilk eserin *et-Ta'rîfât* olduğu bilinmektedir.³²

Terminoloji çalışmalarında ıstıhları telif edecek kişinin ilgili ilim sahasına iyi derecede vukufiyetinin bulunması gerekir. Cürçânî'nin de *et-Ta'rîfât*'ta terimlerine yer verdiği ilimlere vukufiyetinin olduğu müsellemidir.³³ Osmanlı'da bu sözlüğün 'Ta'rîfât-ı Seyyid' olarak anıldığı³⁴ ve çok rağbet gördüğü bilinmektedir. Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât*'ının sahasında kendisinden önce ve sonra yazılanları gölgede bıraktığı kaydedilir.³⁵ 'Tanımlar Kitabı' olarak tercüme edilebilecek olan "Kitâbü't-Ta'rîfât" çeşitli alanlarla ilgili çok sayıda tanım ve açıklamalara yer vermektedir. Araştırmacıların başvuru kaynağı olan bu eser, dünyanın çeşitli yerlerinde, çoğunlukla İstanbul'da olmak üzere birçok defa basılmıştır. *et-Ta'rîfât*'ın

²⁸ bk. Tahsin Deliçay, "Mehmet Şah Fenâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/529.

²⁹ Numarasız el yazma eserin bilgisayar fotoğraf sayfası ile örneğin Ahlak İlmi 145, Siyaset İlmi 150. varakta yer almaktadır. Eserde yer alan ilim dalları için fihrist kısmına bk. Fahreddin er-Râzî, *Hadâiku'l-envâr fi hakâiki'l-esrâr* (Kütüphane Meclis Şurâyi Milli (Millet Meclisi Kütüphanesi), 318, Erişim 19 Eylül 2022), vr: 2-3.

³⁰ bk. Ahmed Efendi (ö.968/1561) Taşkoprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1395), 18.

³¹ bk. Deliçay, "Mehmet Şah Fenâri", 28/529.

³² bk. Sadreddin Gümüş, "et-Ta'rîfât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/29.

³³ Benzer görüş için bk. Cürçânî, *Ta'rîfât Tasavvuf İstıhlaları*, 32.

³⁴ bk. Recep Duran, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Var - Olanların Dereceleri Risalesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 35/2 (1991), 63.

³⁵ bk. Gümüş, "Cürçani ve Haşiyeye Ale'l-Keşşafı -Keşşâf Tefsiri Üzerine Haşiyesi-", 178.

Arif Erkan tarafından yapılmış *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü* adlı, 1997 yılında İstanbul'da basılmış bir çevirisi mevcuttur.³⁶

2.1. et-Ta'rîfât'ta Fıkıh Kavramı

Belirli bir ilim dalı ile ilgili literatürün ortaya çıkması, istilahlarnın oluşması, gelişmesi, üzerinde mutabakata varılması ve benzeri hususlar bir süreç içerisinde gerçekleşir. Bu anlamda İslâm hukukuna dair istilâh çalışmalarının, temel fıkıh kitaplarının tedvininden sonraki dönemde başladığını söylemek mümkündür.³⁷ İslam hukukuna ilişkin günümüze ulaşan ilk istilâh eserlerinin, furû'-i fıkıh kitaplarında yer alan nadir ve garîb kelimeleri açıklama gayesine matuf olduğunun gözlemlendiği kaydedilir.³⁸ Bu anlamda Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980), Müzenî'nin (ö. 264/878) muhtasarındaki nadir ve garip kelimeleri açıkladığı '*ez-Zâhir fî garîbi elfâzi'l-imâm eş-Şâfi'*' adlı eseri ilk fıkıh sözlükleri arasında nitelenebilir.³⁹

et-Ta'rîfât fıkıha özel bir istilâh eseri olmasa da eserdeki fıkıh ile ilgili maddelerin bir arada toplanması durumunda hacimli bir izahlı fıkıh kitabının ortaya çıkabileceği kanaatindeyiz. Cürcânî *et-Ta'rîfât*'ta fıkıh maddesini ele alırken fıkıhın önce sözlük, daha sonra istilâh anlamını zikretmektedir. O, fıkıhı lügat anlamıyla, "konuşanın sözündeki maksadı anlamaktan ibaret" olarak görmektedir. İstilâh olarak ise, "şer'i ve ameli hükümleri tafsili delillerinden bilmek" şeklinde kendisinden önce mevcut olan ve bilinen bir fıkıh tanımı yapmaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla fıkıha kendisine özgü yeni bir tanım getirmemiştir. Ancak Cürcânî fıkıhı sadece bir cümle ile tarif etmemiş, fıkıhın diğer tanımlarına da yer vermiştir. Bu tanımlar Cürcânî'nin fıkıha genel anlamda yaklaşımını yansıtmaları açısından önemlidir.

Cürcânî fıkıh için; "hükümün taalluk ettiği gizli manaya vakıf olmak ve ona isabet etmek" denildiğini de kaydeder. Ona göre fıkıh re'ye ve ictihad ile meydana gelen bir ilimdir, bunun için de iyi düşünmeyi gerekli kılmaktadır.⁴¹ Akıl yürütme (en-nazâr) ve derinlemesine düşünmeye (et-teemmül) ihtiyaç duyulduğu için de 'fakih' lafzının Yüce Allah için kullanılmayacağını vurgulamaktadır. Kelam alanında isminden çok söz ettiren Cürcânî fakih kelimesine yaptığı bu yorumu *et-Ta'rîfât*'ında yaptığı gibi,⁴² *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli

³⁶ Eser, çeşitli ilim dallarına ait istilâhları barındırdığından, eserdeki ilgili bilim dalının uzmanlarınca *Ta'rîfât*'ın yeni bir tercümesinin yapılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, thk. Abdullah Kahraman, ed. Kemal Yıldız (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 11.

³⁸ bk. Davut Eşit, "İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 360; ayrıca bk. Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 11-19.

³⁹ bk. Eşit, "İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl", 360.

⁴⁰ هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية bk. Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 175.

⁴¹ bk. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 175.

⁴² İlgili yorum için bk. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 175.

kelama dair eserinde de zikretmektedir.⁴³ Fakih lafzı için Cürçânî'nin yaptığı bu yorum, onun kelimacı bakış açısını fıkha yansıtmasına bir örnek olarak verilebilir.

2.2. et-Ta'rîfât'ta Usûl-ü Fıkh Kavramı

Cürçânî'den önce fıkıh usûlü ıstılahlarının gelişimi ve kavramsallaşması konusunda önemli mesafeler kat edilmiştir. Fıkıh usûlüne dair günümüze ulaşan ilk sözlüklerin, V./XI. yüzyılda telif edildiği, fıkıh usûlüne özgü olmasa da bu ilmin ıstılahlarının derli toplu bir şekilde yer aldığı ilk sözlük denemesinin İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *el-Hudûd fi'l-Usûl* adlı eseri olduğu kaydedilmektedir.⁴⁴ Bu eserde fıkıh ile birlikte kelim kavramları da yer almaktadır.⁴⁵ *et-Ta'rîfât*'ta da fıkıh usûlüne dair derli toplu açıklamalar mevcuttur, ancak *et-Ta'rîfât* bunun yanında diğer birçok bilim dallarına da yer vermektedir.

Cürçânî *et-Ta'rîfât*'ta bazen ıstılahların lügat anlamlarını verdikten sonra terim anlamlarını açıklamaktadır. Bazen de lügat anlamlarını vermeden doğrudan ıstılah anlamlarını vermektedir. Fıkıh delilleri (kaynakları) ile ilgili terimler verilirken de bu şekilde bir yaklaşım görülmektedir. Ayrıca *et-Ta'rîfât*'ta genel olarak tanımlar terimlerin hangi ilim dalına ait olduğuna değinilmeden yapılmaktadır ancak bazen terimin hangi ilim dalına ait olduğu da bildirilmektedir.⁴⁶ Örneğin icmâ ve istihsân kavramları ele alınırken "ıstılahta şöyledir" şeklinde bir kayıt ile açıklama yapılmış olsa da bunun hangi ilim dalının ıstılahı olduğu belirtilmemiştir. Ancak 'sünnet' terimi açıklanırken, lügat anlamı verildikten sonra وفي الشريعة (ve fi'ş-şer'i'ati) şeklinde bir kayıtla, sünnetin fıkıh ilim dalına ait ıstılah anlamı verilmektedir.⁴⁷

et-Ta'rîfât'ta fıkıh usûlü: "Fıkha ulaştırın (kendileri vasıtasıyla fıkha ulaşılan) kaideleri bilmektir", şeklinde tanımlanır.⁴⁸

أصول الفقه: هو العلم بالقواعد التي يُتَوَصَّلُ بها إلى الفقه

Bu ifadenin devamında; onların [Hanefî mezhebi müntesiplerinin] "hakeza fi rivâyeti'l-usûl" [rivâyeti'l-usûlde⁴⁹ bu şekildedir] sözündeki 'el-usûl'⁵⁰den muradları, [zâhirü'r-rivâye

⁴³ bk. Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/366.

⁴⁴ bk. Eşit, "İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl", 361-362.

⁴⁵ Yaklaşık 130 kelim ve fıkıh terimini izah eden bu risale Muqaddime fi nuket min usûli'l-fıkh adıyla da yayımlanmıştır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/497.

⁴⁶ Benzer görüş için bk. Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, 188.

⁴⁷ bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 127.

⁴⁸ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 28.

⁴⁹ Hanefî mezhebi tarihinde Şeybânî'nin yazdığı el-Aşl, el-Câmi'u'ş-şagîr, el-Câmi'u'l-kebir, es-Siyerü'l-kebir ve ez-Ziyâdât adlı eserler rivayet açısından kuvvetli bulunduğu için zâhirü'r-rivâye, muhtevası Hanefî fıkının temelini teşkil ettiği için "mesâilü'l-usûl/el-usûl" olarak adlandırılmıştır. bk. Eyyüp Said Kaya, "Zahirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101.

⁵⁰ Bilindiği gibi İmam Ebu Hanife'nin görüşleri öğrencileri tarafından tedvin edildi, onlar meclislerinde bu görüşleri tartışıyorlardı, bir görüşte karar kıldıklarında onu الأصول (el-Usûl)'da tedvin ediyorlardı. Burada el-Usûl'dan maksut; kitaplar ve mesela namaz konusu gibi esas fıkıh bablarıdır. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 44.

eserleri olan] *el-Camiu's-Sağir, el-Camiu'l- Kebir ve'l-Mebsût ve'z-Ziyadât* eserleridir,⁵¹ denilmektedir.

والمراد من الأصول في قولهم: هكذا في رواية الأصول الجامع الصغير، والجامع الكبير، والمبسوط، والزيادات

Tanımdan sonra gelen bu açıklamada yer alan, kalın renkle belirttiğimiz “el-usûl” ve “hakeza” kelimelerinin taşıdığı kapalılık ve işaret edebilecekleri muhtemel manalar, açıklamanın farklı anlaşılmasına yol açabilmektedir. Nitekim tam olarak doğru bulmamakla birlikte, *et-Ta'rîfât*'ta yer alan ve yukarıda tercümesini yaptığımız usûlü fıkıh ıstılahının, aşağıdaki şekilde tercüme edildiği görülmektedir;

“ (Usûl-ü Fıkh): Kendileriyle fıkhla ulaşılan kaideleri ve fakihlerin sözlerindeki usûlden kasdedilene bilmektir. El-Camiu'-Sagir, el-Camiu'l-Kebir, Mebsut ve Ziyadat gibi asılların rivayetinde de böyledir.”⁵²

Hanefî fakihlerin mesâili (fetvaya konu olan hususlar, tartışılan ve kesin bir sonuca bağlanamayan problemler) için, temel veya kurucu ictehadlar anlamında zâhirü'r-rivâye, yardımcı kurucu ictehadlar için nâdirü'r-rivâye ve boşluk doldurucu nitelikteki ictehadlar için de el-Fetâvâ ve el-Vâkîât şeklinde bir tasnif yapılmaktadır.⁵³ Cürçânî'nin usûl-ü fıkh tanımında zikrettiği eserler zâhirü'r-rivâye kapsamında değerlendirilen eserlerin büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) zâhirü'r-rivâye eserlerinden *el-Asl'a* (*el-Mebsût*) bu ismin verilmesinin muhtemel nedeni, bu eserin meseleleri ve Ebu Hanife'nin sonra Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin koyduğu kaideleri kapsamış olmasıdır.⁵⁴ Zira bu kitap asıldır, esastır ve sonradan gelenler için Hanefî fıkhının üzerine inşa edildiği kaideleri barındırır. İşte bu meseleler “mesâilu'l-usûl” olarak bilinir.⁵⁵

2.3. et-Ta'rîfât'ta Geçen Fıkıh Delilleri

2.3.1. et-Ta'rîfât'ta Madde Olarak Yer Alan Fıkıh Delilleri

2.3.1.1. Kur'ân

Şüphesiz Cürçânî de bütün ulema gibi Kur'ân'ı İslami ilimlerin değişmez ilk kaynağı olarak görmektedir. Cürçânî İslam fıkhının da ilk kaynağı olan Kur'ân'ı lügat anlamını vermeksizin doğrudan; “Kur'ân; Resulullah'a (s.a.v) indirilmiş; mushaflarda yazılmış, kendisinde şüphe olmayan mütevâtir yolla ondan nakledilmiş [kitaptır.]”, şeklinde izah

⁵¹ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 28.

⁵² Cürçânî, (*Kitâbü't-Tarifat*) *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 23.

⁵³ Bu üçlü tasnif hakkında Kınalızade Ali Çelebi (ö. 976/) müstakil bir risâle kaleme almıştır. Risâle için bk. Orazsahet Orazov, “Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle Fî Beyâni'l-İstılâhâtî'l-Mütedâvilât Fî Kütübî'l-Fıkh Adlı Risalesinin Tahlili, Tahkiki Ve Çevirisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 375 vd.

⁵⁴ Mukaddime bölümü bk. Şeybânî, *el-Asl*, 44.

⁵⁵ Mukaddime bölümü bk. Şeybânî, *el-Asl*, 44.

etmektedir.⁵⁶ Cürçânî *et-Ta'rifât*'ta Ehl-i Hakk'a göre de Kur'ân'ın tanımını yapmış ancak 'Ehl-i Hak' ifadesi ile kimleri kastettiğini açıklamamıştır.⁵⁷ O, Kur'ân'ı Ehl-i Hakk'a göre "bütün hakikatleri toplayan ledünni icmalî bir ilim" olarak tanımlamaktadır.⁵⁸ Cürçânî'nin Kur'ân'ı bir 'ilim' olarak tanımlaması mecâzi olmalıdır, buradan anlaşılan; kesinliğinde şüphe olmayan mütevâtir bir yol ile inen Kur'ân'ın bütün hakikatleri içeren ledünni ve icmalî bir kitap olduğudur. Cürçânî'nin ilim ifadesini kullanması Kur'ân'ın hakkı batıldan ayıran özelliğini, ledünni ifadesini kullanması da Kur'ân'daki bilgilerin Yüce Allah katından olduğu, kulların müdahalesi ile oluşan bilgiler olmadığını açıklar mahiyettedir. İcmalîlik kelâm, ehl-i hak kelim ve tasavvuf, ledünnilik ifadesi ise daha çok tasavvuf literatürüne dair kullanımlardır. Dolayısıyla burada tasavvuf ile kelâm kavramlarının birlikte kullanıldığı bir tanımın yapıldığını söyleyebiliriz.

Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyeti konusunda kelâmcılar ile fukahânın iki farklı yaklaşım sergiledikleri bilinmektedir. Klasik fıkıh usûlü eserlerinde Kur'ân, insanlara tevatüren ulaştığı ilâhî bir kelâm olması yönüyle ele alınır.⁵⁹ Kelâmcılar ise Kur'ân-ı Kerîm'i onun Allah kelâmı olması yönüyle söz konusu ederler. Bu anlamda fukahânın yaklaşımı Kur'ân'ın insanlara ulaştığı ve onlara gözüktüğü halini dikkate alırken, kelâmcıların yaklaşımı Kur'ân'ın daha çok Allah ile olan irtibatını vurgulamaya yöneliktir.⁶⁰ Cürçânî'nin yaptığı tanımda ise, *et-Ta'rifât*'ın başka yerlerinde "kavluhu teala"⁶¹ ifadesi geçse de, bu hususlar çok açık görüldüğünden olmalı ki Kur'ân'ın kavli-i teâlâ olduğuna ve bu kavlin Arapça olduğuna dair efradını cami' bir açıklamaya yer verilmemektedir. Yukarıda verildiği üzere Cürçânî, Kur'ân'ın mütevâtir yolla nakledildiğini ifade etmekle fukahânın, Hz. Peygamber'e (s.a.v) vahiy ile indirildiğine yer vermekle de kelâmcıların Kur'ân'ı tanımlamasına yaklaşmış olmaktadır. Yapılan tanımlar Cürçânî'nin fıkıh ve kelâm ağırlıklı uzman kişiliğine burada da işaret etmektedir.

2.3.1.2. Sünnet

et-Ta'rifât'ta İslam Hukukunun ikinci kaynağı sünnet ile ilgili tanım ve izahlar biraz daha fazladır. Bu eserde sünnet ile ilgili farklı izahların yapılmış olduğu, aynı isimde (es-Sünnet), iki madde vardır. Bu maddelerde öncelikle sünnetin lügat anlamı verilmiştir. Birinde sünnetin "beğenilsin veya beğenilmesin tutulan yol" anlamına geldiği, diğesinde ise sünnetin "âdet" anlamına geldiği ifade edilir.

⁵⁶ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 181.

⁵⁷ Sünni âlimler arasında bu tabiri ilk kullananın Eş'ari olduğu bilinmektedir. Daha sonra gelen Sünni alimler genel anlamda Ehl-i Hâk'ı; Allah katında gerçek olan şeylere kesinliği olan delillerle bağlananlar şeklinde kullanmışlardır. bk. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 12/512.

⁵⁸ bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 181.

⁵⁹ Tahsin Görgün, "Kur'ân (Mahiyeti Bölümü)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/388.

⁶⁰ bk. Görgün, "Kur'ân (Mahiyeti Bölümü)", 26/388.

⁶¹ bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 220.

Cürcânî sünnete yol anlamını verdiği ilk kısımda sünneti “şer’î anlamda; farz ve vacip olmaksızın dinde tutulan yol” olarak tanımlamaktadır. O’na göre üzerinde devam edilen bu yol ibadet yoluysa buna “sünnet-i hüdü”, üzerine devam edilen bu yol âdet için ise buna “sünnet-i zevâid” denilir.

Sünnet’i âdet olarak ele aldığı ikinci kısımda ise yine “şer’î anlamda sünneti; Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sadır olan söz veya fiil veya takrîr ile Hz. Peygamber’in (s.a.v.), vâcib olmaksızın üzerinde devam ettiği şeyler arasında müşterek bir kavram” olarak tanımlamaktadır.⁶²

et-Ta’rîfât’ta sünnet, ilmihal kitaplarında geçtiği gibi ‘hüdü’ ve ‘zevâid’ olmak üzere iki şekilde değerlendirilmekte, tanımları yapılmakta ve hükümlerine yer verilmektedir. Buna göre sünnet-i hüdü; terkedilmesi mekruh ve kötü sayılan ve yapılması dini tamamlayan sünnettir. Sünnet-i zevâid ise terkedilmesi mekruh ve kötü sayılmayan ancak yapılması iyi sayılan (Hz. Peygamber’in (s.a.v.) oturup kalkma, yiyip içme ve giyimindeki tutum ve davranışı gibi) sünnet olarak ele alınmaktadır.⁶³

Cürcânî sünnet-i hüdü’ya sünnet-i müekkele denildiğini, hükmünün dünyada yapılması istenilen vâcib gibi olduğunu ancak vâcibi terk edenin cezalandırıldığını fakat sünnet-i hüdü’yu terk edenin cezalandırılmadığını dile getirmektedir.⁶⁴

et-Ta’rîfât’ta sünnet-i hüdü (sünnet-i müekkele) için ezan, kamet, revâtib sünnetler, bir görüşe göre mazmaza ve istinşak gibi örnekler verilirken, sünnet-i zevâid için de; tek başına namaz kılanın ezan okuması, misvak kullanmak ve namazdaki bilinen fiiller şeklinde örnekler verilmektedir.

Tâbiîn fakihlerinden Ebu Abdillâh Mehkuh b. Ebû Müslim el-Hüzelî (ö. 112/730) sünneti işlenmesi doğru yolu izleme (hüdü), terkedilmesi dalâlet; işlenmesi hasen (iyi) olmakla beraber terkedilmesinde sakınca bulunmayan sünnet şeklinde ayırmış, Hanefî usûlcüleri de bu ayrımı benimseyerek ilkin sünnetü’l-hüdü, ikincisine de sünnetü’z-zevâid adını vermişlerdir.⁶⁵ Sürekli yapıp yapılmaması açısından sünnetin müekkele ve gayr-ı müekkele şeklindeki farklı bakış açısına dayalı ayrımına rağmen Cürcânî’nin *et-Ta’rîfât*’ta sünnetü’l-hüdü’yu sünnet-i müekkele ile aynı görmesi dikkat çekmektedir.

et-Ta’rîfât’ın sünnet maddelerinde ‘gayr-ı müekkele sünnet’ten söz edilmemesi dikkat çekmektedir. Durum böyle olsa da Cürcânî’nin sünnete dair açıklama, örnek ve hükümler için yaptığı izahların güncel eserlerde yer alan bilgilerle benzeştiği görülmektedir.

⁶² Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 127.

⁶³ bk. Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 127-128.

⁶⁴ bk. Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 128.

⁶⁵ Ferhat Koca, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/155.

2.3.1.3. İcmâ

Hız Peygamber'den (s.a.v.) sonra yaşamış müctehidlerin şer'î bir meselede görüş birliği yapması olarak bilinen icmâ, İslam fıkıh usûlünün asli kaynaklarına tâbi bir delildir.

et-Ta'rîfât'ta icmânın önce lügat, sonra da istilâh anlamı verilmektedir. Burada icmânın lügat olarak "azm" ve "ittifak" anlamlarına geldiği kaydedilir. İstilah olarak ise, "bir asırda ümmet-i Muhammed'den (s.a.v.) olan müctehidlerin, dini bir konuda ittifak etmeleri" olarak tanımlanmaktadır.⁶⁶

Yaptığımız taramada Cürçânî'nin icmâ için yaptığı istilâhî tanımın daha önce Ebu Abdillah Şemsuddin el-Kirmânî (ö. 786/1384) tarafından yapılmış olduğu tespit edildi.⁶⁷ Cürçânî'den hemen önce yaşamış ancak kendisi ile akran sayılabilecek bir âlimin eserinde aynı tanımın yer alması *et-Ta'rîfât*'ta yer alan tanımların hangi zeminde hazırlanmış olduğuna dair fikir vermesi açısından önemlidir.

İcmânın *et-Ta'rîfât*'taki istilâhî tanımında müctehidlerin ittifak ettikleri konunun "dini bir konu" olması hususundan kastedilen; dinin muamelata dair parçası olan şer'î ve ameli boyutu olmalıdır. Nitekim tanımda müctehid ifadesinin kullanılması ve "icmâ-ı mürekkeb" kavramının açıklanmasında ele alınan meselelerin şer'î ve ameli meseleler olması⁶⁸ da bu düşünceyi doğrulamaktadır.

Fıkıh usûlüne dair kitaplar icmâdan söz ederken icmânın şartlarını zikrederler.⁶⁹ Cürçânî'nin istilâhî anlamını verdiği icmâ tanımı da ana hatları ile neredeyse tüm şartlarını ihtiva eden bir tanımdır.

et-Ta'rîfât'ta "ehlül'-hal ve'l-akd"ın, bir konu üzerinde tam azmi (kesin kararı) anlamında icmâ tanımı da zikredilmektedir.⁷⁰ Ehlül'-hal ve'l-akd Arapça tabirinden de anlaşıldığı gibi işleri çözmeye ve düğüm atmaya ehil âlim, yönetici ve itibar sahibi insanlardan müteşekkil bir şevket ehli (güçlü) heyeti ifade etmektedir.⁷¹ Bu fıkıh terimi, İslam siyaset literatüründe imamın seçilmesi ve azlinde yetkili olan ve bu anlamda belli vasıfları⁷² taşıyan heyeti ifade etmektedir.⁷³ İslam Hukuku kaynaklarında devlet başkanını

⁶⁶ bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 8.

⁶⁷ bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî (ö.786/1384) el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1356), 25/75.

⁶⁸ Örnekler için bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 8.

⁶⁹ bk. Zakiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 136-137.

⁷⁰ *Ta'rîfât*'ın elimizdeki basımında ehlül'-hâl ve'l-'akd ifadesinin sehven ehlül'-hal ve'l-haram ve'l-'akd şeklinde "haram" ifadesinin geçtiği görülmektedir. Ancak bu kelimenin baskı hatası veya istinsah esnasında sehven yazılmış olabileceği kanaatindeyiz. bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 8.

⁷¹ bk. Heyet, "Ehlül'-hal ve'l-'akd", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 1406 1986), 7/115.

⁷² Devlet başkanı veya imamı seçen cemaatin taşınması gereken vasıflar için bk. Ebû Yâla Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferra, *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (Mektebu'l-i'lami'l-İslâmî, 1406), 19.

⁷³ bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebe Daru İbn Kuteybe, 1899), 6; Yahya Solmaz, "Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve

seçen vasıflı cemaatin kaç kişiden teşekkül edeceği ve imamı seçmelerini bağlayıcı kılan sayı ve durumlar ile ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır.⁷⁴

et-Ta'rifāt'ta icmâ ile ilgili geçen bir diğer kavram "icmâ-ı mürekkeb"tir. Ebû'l-Fazl Burhanuddin en-Nesefî'nin (ö.710/1310), "iki değişik illete dayanarak iki farklı tarafın görüş birliğine varmaları", Nizamuddin eş-Şâşî'nin (ö. 344/956)⁷⁵ ise "illette ihtilaf olmakla birlikte bir olayın hükmü üzerinde görüş birliğine varılması" anlamına geldiğini ifade ettiği icmâ-ı mürekkeb'i,⁷⁶ Cürçânî; "me'hazında (alındığı kaynakta) ihtilaf etmekle beraber hükümde ittifaktan ibarettir" şeklinde tanımlar.⁷⁷ Bunu açıklarken şu örneği verir; "kusmak ve kadına dokunmak gibi tahareti bozan iki farklı durum beraberce bulunduğu, taharetin (abdestin) bozulduğu konusunda icmâ vardır. Ancak tahareti bozan bu durumun kaynağı Hanefîler'e göre kusmak olurken, Şâfiî'ye göre dokunmaktır. Şayet Şâfiî'ye göre kusmanın tahareti (abdesti) bozucu olmadığı takdir edilirse, biz (Hanefîler) kabul etmeyiz. Durum böyle olunca icmâ kalmaz. Şayet dokunmanın tahareti bozucu olmadığı takdir edilirse, bunu da Şâfiî kabul etmez, bu durumda da icmâ kalmaz" demektedir.⁷⁸

Bilindiği gibi Şâfiî mezhebinde az veya çok fark etmeksizin kusmak, Hanefî mezhebinde ise kadınlara mutlak anlamda dokunmak abdesti bozan sebepler arasında görülmezken, buna mukabil Şâfiî mezhebinde kadına dokunmak, Hanefî mezhebinde de ağız dolusu kusmak abdesti bozan nedenler arasında yer almaktadır. Bu iki farklı terkip bir olayda içtima ettiğinde, yani bir insan kusarken kadına dokunmuşsa veya kadına dokunurken kusmuşsa bu durumda nedenler farklı olsa da her hâlükârda abdestin bozulacağı hükmünde görüş birliği oluşmaktadır. Burada abdesti neyin bozduğuna yönelik iki farklı illet söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bazılarına göre iki farklı illete dayalı hüküm birliği ortaya çıkmaktadır. *et-Ta'rifāt*'ta Cürçânî'ye göre ise bir olayda kaynakları nedeniyle farklı değerlendirilen iki hususun bir araya gelmesi durumunda (mürekkeb durum) ortaya çıkan olayda ortak bir hükme varılması durumuna icmâ-ı mürekkeb denmektedir. Burada gerek Burhanuddin en-Nesefî ve Nizamuddin eş-Şâşî'nin 'illet farklılığı' vurgusu yerine Cürçânî'nin 'me'haz ihtilafına' vurgu yapması dikkat çekmektedir.

Gelmesinde Seçimin Yeri -Ehlül'l-Hall ve'l-Akd Modeli-", *Usul İslam Araştırmaları* 37/37 (ts.), 152.

⁷⁴ bk. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 6.

⁷⁵ Şâşî ismiyle iki fakih ön plana çıkar, birisi Şâfiî mezhebine bağlı Kaffal diye şöhret bulan Ebu Bekir Muhammed b. İsmail (ö. 413/1022), diğeri ise Hanefî mezhebine mensup Ebû Ali Ahmed Muhammed b. İshak eş-Şâşî'dir. Burada sözünü ettiğimiz Ebû Ali eş-Şâşî'dir. bk. Ali Pekcan, "Usûlü's-Şâşî (İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri (I) Olarak Bilinen 'Usûlü's-Şâşî' Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 267-268.

⁷⁶ en-Nesefî ve eş-Şâşî'nin icmâ-ı mürekkeb tanımları için bk. Rüstem Azamatov, "İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkeb İcmâ Kavramının Mâhiyeti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 39; Fıkıh ve Hukuk Terimleri sözlüğünde icmâ'ı mürekkeb için şu tanım verilmektedir; "İzahta ihtilaf bulunulmasına rağmen hüküm üzerinde icmâ olması", tanım için bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Emin Yayınları, 2010), 225.

⁷⁷ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 8.

⁷⁸ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 8.

Cürçânî'nin icmâ-ı mürekkeb için yaptığı tanımları benzer şekilde çağdaşı Molla Fenâri de yapmaktadır. *Fusûlü'l-bedâyi'* isimli eserinde Molla Fenâri icmâ-ı mürekkebi, "hükümde ittifak illette ihtilaftır, sanki o iki illetin terkiibinden oluşmaktadır",⁷⁹ şeklinde ifade etmektedir.

2.3.1.4. Kıyas

Şer'î delillerden biri olan kıyas konusuna Cürçânî *et-Ta'rîfât*'ında genişçe yer vermektedir. *et-Ta'rîfât*'ta mantıkçılara ve usûl ehline göre iki ayrı kıyas tanımlanmakta, kıyasın celî ve hafî şekillerine temas edilmektedir.

Cürçânî mantık ehline göre kıyası 'kaziyelerden derlenmiş bir kavil' olarak tanımlar ve şunu örnek olarak getirir; "Âlem değişkendir ve her değişken de hâdistir" ifadesi iki kaziyeden (önermeden) oluşturulan bir kavildir (sözdür/ifadedir), bu iki önerme kabul edildiği takdirde zatı itibariyle âlemin de hâdis (sonradan yaratılan) olması neticesi zorunlu olarak doğar. *et-Ta'rîfât*'ın kıyas maddesinde Cürçânî mantıkçılara göre yaptığı kıyas tanımından sonra usûlcülere göre de kıyası tanımlamakta ve izah etmektedir. Cürçânî yaptığı tanımın mantıkçılara göre mi veya usûl ehline göre mi olduğunu kendisi bizzat ifade etmektedir.

Cürçânî usûlcülere göre kıyası; القياس ابانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخر "mezkûreyinin (zikredilen iki meselenin) hükmünün mislini (benzerini) diğer birinde yer alan illetinin misline (benzerliğine) dayanarak açığa çıkarmaktır" şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁰ Elimizde mevcut matbu *et-Ta'rîfât* eserlerinde bulunmaması⁸¹ ile birlikte *et-Ta'rîfât*'ın bazı yazmalarında ve kıyasın bu şekildeki tanımını ele alan daha eski tarihli diğer birçok eserde⁸² ifadesi مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخر "mezkûreyinin (iki mezkûrun) hükmünün mislini" değil de, "mezkûreyinden (iki mezkûrdan) birinin hükmünün mislini açığa çıkarmak" anlamına gelmektedir. Burada geçen "hükmün misli" ifadesi ortaya çıkarılacak olan "hükmün aynı" olmadığını, açığa çıkarılacak olan "hükmün misli" olduğu için bunun da fer'e ait olacağını anlaşılmaması zaruridir. Bu minvalde *et-Ta'rîfât*'ın bazı mahtutlarında⁸⁴ geçen ifadeye göre kıyas "asıl

⁷⁹ bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza (834 h) Molla Fenâri, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-Şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2006), 2/296.

⁸⁰ القياس ابانة مثل احد bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 190; القياس ابانة مثل احد bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 190; مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخر şeklinde tanım Maturidi'ye nisbet edilmekte ve şöyle bir anlam verilmektedir: "İki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan etmektir." bk. H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/530-531.

⁸¹ bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 190; bk. Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Mişşavi (Kahire: Daru'l-Fadile, ts.), 152.

⁸² Örnek için bk. Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144) es-Semerkanî, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Katar: Metabi' ed-Devha el-Hadise., 1404), 554.

⁸³ bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330) el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şeriketu Sahafeti'l-Osmaniyye, ts.), 3/268.

⁸⁴ Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Süleymaniye Kütüphanesi, 03202), Kıyas Maddesi; Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-*

meseledeki illetin misline (ortak illet) istinaden, mezkûreynden birinin (fer'i meselenin) hükmünün mislini (benzerliğini) açığa çıkarmaktır" şeklinde ifade edilebilir.

Yaptığımız taramada usûlcülere göre verilen kıyasın bu şekildeki tanımının Cürçânî'den önce mevcut olduğunu tespit ettik. Bu anlamda Alaüddin Semerkandî *Keşfu'l-esrâr* isimli Pezdevî'nin usûlü üzerine yazdığı şerh eserinde bu tanıma yer vermekte ve bu tanımın Ebu Mansur'dan (el-Matürîdî) nakledildiğini bizzat ifade etmektedir.⁸⁵ Bu kıyas tanımının Ebu Mansur el-Matürîdî'ye ait olduğu Cürçânî'nin akranı Teftâzânî'nin eserinde de açıkça ifade edilir.⁸⁶ Bunun yanında el-Hidaye şerhlerinde özellikle Cürçânî'nin Mısır'da ders okuduğu hocası Babertî'nin el-Hidâye'ye yaptığı İnâye isimli şerhinde de *et-Ta'rifât*'ta geçen kıyas tanımını aynı şekilde yer almaktadır.⁸⁷

Cürçânî'nin *et-Ta'rifât*'ta kıyas için "ibane" lafzını kullanması kıyas anlayışını ortaya çıkarması açısından dikkat çekicidir. Zira "ibane" kelimesi açıklama, izah etme, ortaya çıkarma gibi anlamlara geldiği için kıyasın yeni bir hüküm getirmediğini, var olan hükümü izah anlamına geldiğini ifade etmektedir. Nitekim Cürçânî de ilgili maddede bu lafzı tercih etmesindeki amacının ispat anlamının oluşmaması için olduğunu ve "kıyasın hükmün muzhiri olduğunu, müsbiti olmadığını" bizzat dile getirmektedir.

Cürçânî kıyas maddesindeki şu ifadesinde ذكر مثل الحكم و مثل العلة احتراز عن لزوم القول بانقال الاوصاف hükmün ve illetin misli ("misli'l- hükm ve misli'l-illet") lafızlarının zikredilmesini, 'vasıfların intikali' sözünün gerekliliğinden kaçınmak için olduğunu ifade etmektedir. Buradaki ifadede Cürçânî'nin kıyas işleminde helal, haram, vücut, mekruh gibi asıldaki vasıfların fer'e, ta'diye olarak ifade edilen intikalini zorunluluk olarak görmediği anlaşılmaktadır. Cürçânî ile aynı kıyas tanımına yer veren Semerkandî'nin yaptığı açıklamalar da Cürçânî'nin görüşünü destekler niteliktedir. Semerkandî kıyas tanımında "hükmün misli" ifadesinin kullanılmış olmasının gerekçesini şöyle izah eder⁸⁸;

Haramlık, helallik, vücut ve cevâz gibi hükümlerin yanı sıra illet de asla ait vasıflardır. Bunların aynı, aslın dışında bir yerde tasavvur edilemez. Ama misilleri tasavvur edilebilir. Şöyle ki illetin misli fer'de mevcut olduğu takdirde, aslın hükmünün misli fer' için sâbit olur.⁸⁹

Bilindiği gibi Hanefî usûlcüleri illetin hükmünü veya işlevini; nassın hükmünün, hakkında nas bulunmayan fer'a geçirilmesi, şeklinde izah ederken, Şâfiî usûlcüleri ise illetin hükmünü, nassın hükmünün nassın düzenlemiş olduğu olaya bağlanmasından ibaret görüp bunun başka olaylara geçişli olmasını gerekli görmezler.⁹⁰ Bu bağlamda Cürçânî ve

Tâ'rifât (Süleymaniye Kütüphanesi, 03198), Kıyas Maddesi.

⁸⁵ bk. el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 3/268.

⁸⁶ bk. Sa'duddîn et-Teftâzânî (ö. 792 h) *et-Telviḥ ale't-Tavdih li metni'l-Tenkîḥ fi usûli'l-fikh* (Mısır: Matbaatu Ali Sabih, 1957), 2/106.

⁸⁷ bk. Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), *el-İnâye* (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389), 1/42.

⁸⁸ es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl*, 554.

⁸⁹ Zuhâl Dağ, "Alâeddîn Semerkandî'nin Kıyas Anlayışı", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 450.

⁹⁰ bk. İbrahim Kafi Dönmez, "İllet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/119.

Semerkandî'nin kıyasta ta'diye'yi zorunluluk anlamında gerekli saymadıklarını tespit etmemiz mümkündür.

Cürçânî kıyas tanımında 'asıl' ve 'fer' gibi bir ifade yerine "mezkûreyn" ifadesi kullanması dikkat çekmektedir. Cürçânî bu lafzı kıyasın iki mevcut ve iki ma'dum arasındaki kıyası kapsamaması için tercih ettiğini ifade etmekte ancak bunların izahlarını yapmamaktadır. *et-Ta'rîfât*'ta geçen usûlcülere göre kıyas tanımı haricinde kıyas ile ilgili diğer bazı izahların da hemen hemen aynı şekilde Semerkandî'nin *Mizanu'l-usûl* isimli eserinde yer aldığını tespit ettik. Dolayısıyla Cürçânî'nin özetle sunmuş olduğu ifadelerin daha doğru değerlendirilmesi açısından Semerkandî'nin kıyasa dair izahlarına burada da bakmak faydalı olacaktır. Semerkandî eserinde asıl ve fer' kavramlarını eleştirir tarzda alırken bu ifadelerin kullanılması durumunda tanımın, ma'dûmun ma'dûma kıyasını kapsayıcı olmayacağını çünkü asıl'ın, kendisine başka bir şeyin bina edildiği; fer'in de başka şey üzerine bina edilen şeye verilen bir isim olduğunu, ma'dûmun ise 'şey' olarak isimlendirilemeyeceğini, ifade etmektedir.⁹¹

et-Ta'rîfât'ta Cürçânî kıyas ile ilgili önemli bir rükün olan illet ve illetin hükmü olarak görülen ta'diye ve bir de illet ile ilişkili ta'lil kavramlarına da yer vermektedir. O illeti şer'î anlamda, "kendisi sebebiyle, kendisiyle beraber hüküm vermek vâcip olan şeyden ibarettir,"⁹² şeklinde tanımlamaktadır. Cürçânî'nin "ta'lil" maddesinde illetin istidlalden farkını izahı dikkat çekicidir. Şöyle ki;

"Zihnin, müessirden esere intikal etmesidir. Zihnin, ateşten dumana intikal etmesi gibi. İstidlal ise, zihnin, eserden müessire intikal etmesidir. Denildi ki: Ta'lil, gerek tam olsun, gerekse eksik olsun, bir şeyin sebebini açıklamaktır. Doğru olan şudur ki: Ta'lil, eseri isbat için müesserin sübutunu takrir etmektir. İstidlal ise, muessiri isbat için, eserin sübutunu takrir etmektir."⁹³

et-Ta'rîfât'ta Cürçânî fıkıh açısından iki çeşit kıyastan söz eder. Bu anlamda kıyasın zihinlerin hemen anladığı şekilde celi ya da aksine zihnin hemen anlayamadığı şekilde hafi olabileceğini, bunun da istihsân olarak isimlendirildiği, lakin istihsânın hafi kıyastan daha genel bir anlam taşıdığını ifade etmektedir.

Cürçânî'ye göre her hafi kıyas aynı zamanda istihsândır, ancak her istihsân hafi kıyas değildir çünkü istihsân bazen, nass, icmâ ve zaruret ile sabit olan şeye denilir, fakat ona göre çoğunlukla 'istihsân' denildiği zaman bununla hafi kıyas kastedilir.⁹⁴

⁹¹ bk. es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, 554; bk. Dağ, "Alâeddîn Semerkandî'nin Kıyas Anlayışı", 450.

⁹² Cürçânî, (*Kitabü't-Tarifât*) *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 155.

⁹³ Cürçânî, (*Kitabü't-Tarifât*) *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 62.

⁹⁴ Kıyas ile ilgili tanım ve açıklamalar için bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 190.

Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ta kıyas madde başlığından sonra alfabetik olarak "kıyasu'l-istisnâî", "kıyasu'l-iktirâni" ve "kıyasu'l-müsavât" olarak yer verip tanımladığı maddeler mantık ilmine dairedir.⁹⁵

Görüldüğü gibi Cürcânî kıyas delilini alırken hem mantık ilminin hem de fukahânın tanımladığı şekilde kıyası izah etmektedir. Dolayısıyla Cürcânî burada fikhî kıyas yanında mantikî kıyası da kabul etmiş olduğunu göstermiş olmaktadır.

2.3.1.5. İstihsân

İsmlendirilmesi, tanımı, türü ve işlevi açısından çokça tartışma konusu olan istihsân, *et-Ta'rifât*'ta geçen fıkıh delillerinden diğer biridir. *et-Ta'rifât*'ta istihsânın önce lügat, sonra da ıstılâhî anlamı verilmektedir. *et-Ta'rifât*'ta lügat anlamına göre istihsân; bir şeyi kabul etmek ve onun iyi/güzel olduğuna inanmaktır. Fıkıh terimi olarak ise; "açık (celi) kıyasa aykırı olan ve ondan daha kuvvetli olduğunda kendisi ile amel edilen dört delilden birinin adı" olarak tanımlanır.⁹⁶

Cürcânî'ye göre istihsân çoğunlukla celi kıyastan daha kuvvetli olur ve böylece müstahsen bir kıyas olarak ifade edilir. Nitekim Yüce Allah ayet-i kerimede meâlen "...Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele!..."⁹⁷ buyurarak söylenenlerin dinlenilmesi ve en güzeline uyulması istenmektedir.

et-Ta'rifât'ta istihsân için yapılan diğer bir tanım da; kıyası terk etmek ve insanlar için daha kolay ve uygun olanı almaktır (الاستحسان هو ترك القياس والخذ بما هو ارفق للناس)⁹⁸ ibarede yer alan ارفق ifadesi için 'en kolay, en yumuşak, en uygun, en yararlı, en merhametli olan' anlamlarını vermek mümkündür.

2.3.1.6. Örf

et-Ta'rifât'ta yer verilen bir diğer fikhî delil *örf* delilidir. İnsanlar arasında devamlılık kazanarak selim insanların fitrat ve tabiatları tarafından kabul gören, bir nassa veya daha önceki bir icmâa muhalif olmayan söz veya fiillere *örf* denilmektedir.⁹⁹

Cürcânî *örf*ün bir hüccet olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ *et-Ta'rifât*'ta *örf*ü; akılların şehadeti ile nefislerin istikrar bulduğu ve tabiatların kabul ederek aldığı şey olarak; âdeti ise insanların, akılların hükmüne göre devam ettikleri ve her seferinde tekrarladıkları şeyler (söz, davranış ve uygulamalar) olarak tanımlanmaktadır.¹⁰¹

⁹⁵ bk. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 190-193.

⁹⁶ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 18.

⁹⁷ *Kur'an Yolu Meâli (Tam Sayfa Meâli)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), Zümer 39/17-18.

⁹⁸ bk. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 18.

⁹⁹ M. Sellâm Medkûr, *İslam Hukuku Başlangıcı*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 140.

¹⁰⁰ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 154.

¹⁰¹ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 154.

Cürçânî âdete göre örfün daha çabuk anlaşıldığı görüşündedir. Cürçânî burada örf ve âdeti bir delil ve bir olgu olarak ele almaktadır.

et-Ta'rîfât'ta *el-örf* teriminden sonra alfabetik olarak gelen "el-örfi", "el-örfiyyetü'l-âmme" ve "el-örfiyyetü'l-hasse" maddeleri mantık ilmine dairdir.¹⁰²

2.3.1.7. İstishâb

et-Ta'rîfât'ta yer verilen bir başka şer'i delil istishâb delilidir. Burada istishâb'ın iki ayrı tanımı yapılmaktadır. Birincisinde istishâb; "Değiştiren bir durum bulunmadığından bir şeyi olduğu üzere (bulunduğu durumda) bırakmaktır." şeklinde tanımlanır. Diğerinde ise, "birinci zamana binaen hükmün ikinci zamanda da sabit olması", şeklindedir.¹⁰³ Bu ifadelerle bir konuda şimdiki zamanda sabit olan bir hükmün, onu değiştiren bir durum olmadığı sürece eskiden var olduğuna dayanarak, söz konusu hükmün şu anda da devam edeceği anlatılmak istenmektedir.

Şâfiî, Maliki ve Hanbeliler'in çoğunluğu istishâbı bir delil ve bir hüccet olarak kabul ederlerken, Hanefiler'in çoğunluğu¹⁰⁴ ise hükmün devam edeceğine dair istishâbın tek başına bir delil olmaya kâfi gelmediği görüşündedirler.

Cürçânî'nin istishâb için yaptığı tanımlardan yola çıkarak onun, Irak ve Horasan Hanefiler'ine göre istishâba daha olumlu yaklaştıkları bilinen¹⁰⁵ Maverahunnehir Hanefileri'ne daha yakın bir konumda olduğu söylenebilir.

2.3.2. et-Ta'rîfât'ta Müstakil Bir Terim Olarak Yer Almayan İslam Hukuku Delilleri

Yaptığımız tarama ve incelemede *Kitabu't-Ta'rîfât*'ta, fıkıh usûlü kitaplarında yer alan fikhî delillerden bazılarına, müstakil bir madde olarak yer verilmediği de ortaya çıkmaktadır. Tespit ettiğimiz deliller şunlardır:

- İstislah (maslahat-ı mürsele)
- Sedd-i zerâi'
- Şer'u men kablênâ
- Sahâbî kavli.

Cürçânî'nin birçok alanda birçok maddeye yer vermesine rağmen İslam Hukuku'nun bu önemli fer'i kaynaklarına neden yer vermediği, bu kaynaklara dair görüş ve düşüncelerinin neler olduğu hususu ayrı müstakil bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

¹⁰² bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 154-155.

¹⁰³ bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 22.

¹⁰⁴ bk. Ebû Amr Osman İbnü'l-Hâcib, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-Usûli*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1424), 3/563.

¹⁰⁵ bk. Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/378.

3. et-Ta'rîfât'taki Fıkhî Delillerin Tahlili

Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ında yer alan fıkhî delillerini incelediğimiz bu çalışmada yukarıda görüldüğü üzere Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, örf ve istishâb olmak üzere *et-Ta'rîfât*'ta madde olarak toplam 7 fıkhî delile yer verilmektedir. Bu deliller ele alınırken bir kısmının lügat olarak tanımlanmadan doğrudan ıstılah manası veya onun mahiyeti ile ilgili izahlar yapılmıştır. Bu anlamda Cürcânî kitap (Kur'ân), kıyas, istishâb ve örf delillerinin lügat anlamını vermeden delillerin mahiyeti ile ilgili bilgi ve tanımlara yer vermektedir. Sünnet konusunda ise, sünnet'in lügat ve şer'î anlamlarını vermekte, sünneti zevâid ve hüddâ (müekked) olarak ayırmakta ve bunların hükümlerini örneklerle destekleyerek açıklamaktadır.

Cürcânî ıstılahî manaları verirken kimi zaman 'ıstılahî olarak (şöyledir)' şeklinde belirtirken kimi zaman da bu şekilde zikretmeden izahlar yapmaktadır. Sistematik bir şekilde devam etmese de bazen ıstılah anlamlarından önce lügat anlamlarına da yer vermektedir. Bu minvalde Kur'ân, kıyas, örf ve istishâb delillerinin, "ıstılahî olarak şöyledir" şeklinde bir ifade kullanılmaksızın izahlarının yapıldığı görülmekte, sünnet izah edilirken de 'ıstılah olarak şöyledir' şeklinde bir ifade kullanılmamış olsa da 'şeriatıta şöyledir' ifadesi kullanılmaktadır. Ayrıca Sünnet, icmâ ve istihsân delillerinde ıstılah anlamından önce lügat anlamları verildiği görülmektedir.

Fıkhî usûlî kitaplarında yer verilen tâlî fıkhî delillerden sahabe kavli, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi' ve şer'u men kablena delillerine *Târîfât*'ta Cürcânî'nin terim olarak yer vermediği anlaşılmaktadır. Bu terimlere neden yer vermediği bilinmemektedir. Ancak buna dair bazı ihtimallerden söz etmek mümkündür. *et-Ta'rîfât*'ın yazıldığı dönemde bu kavramların eski tarihli birçok eserde zikredildiği bilinmektedir. Bu durumda kavramların daha önceden teşekkül etmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. O halde bir ihtimal olarak bu kaynakların gözden kaçmış olabileceği düşünülebilir ki bu ihtimal Cürcânî gibi otorite bir âlim için çok zayıftır. Akla daha yatkın gelen ihtimal ise Cürcânî'nin takip ettiği itikadî ve fıkhî mezheplerin bu kaynaklara yaklaşımının onun üzerinde bıraktığı tesirdir. Bu ihtimal kaynakların yapılan izahlarında büyük oranda görülebilmektedir. Bununla birlikte Cürcânî'nin üzerinde tesir bırakmış olan bazı âlimlerin görüşleri de onun kaynakları kabulünde bir ihtimal olarak etkili olmuş olabilir. Buna İbn Hâcib örnek olarak gösterilebilir. Mesâlih-i mürsele konusunda İbn Hâcib, delilliliğine dair herhangi bir şahidin olmadığı, hakkında ne bir nas, ne de bir icmânın bulunduğu, dolayısı ile ona dayalı hükmün terettüp etmeyeceğini ifade eder.¹⁰⁶ İbn Hâcib'in *Muhtasarı'l-Münteha* isimli eserine yazılan şerhe bir haşiye yazmış olan Cürcânî'nin de bu anlamda İbn Hâcib ile benzer düşünmesi ihtimal dışı değildir. Kaldı ki bu konuda Şâfi'î Âmidi ve Hanbeli İbn Kudame'nin de İbn Hâcib'e muvafakat ettiği ifade edilmektedir.¹⁰⁷

¹⁰⁶ bk. (blog), 12 Şubat 2019. المصالح المرسله : المفهوم والمشروعية". مؤسسه محمد السادس للعلماء الأفاضل.

¹⁰⁷ bk. "المصالح المرسله".

Cürcânî *et-Ta'rîfât*'ta fikhî kıyas yanında mantıkî kıyasa da yer vermektedir. Bilindiği gibi mantıkî kıyas büyük ve küçük önerme (kaziye) ile bunlara bağlı sonuçtan (hüküm) oluşur. İlk iki önerme doğru olursa sonuç da zorunlu olarak doğru çıkacaktır.¹⁰⁸ Cürcânî kaziyeleri büyük ve küçük şeklinde ayırmaksızın bir arada dile getirmekte, izahında önce küçük önermeyi (alem hadistir) akabinde büyük önermeyi (her değişken de hadistir) dile getirmekte, daha sonra bu ikisinin doğru kabul edilmesi ile alemin de hadis olduğu sonucunun zorunlu olarak doğacağını ifade etmektedir.

Cürcânî *et-Ta'rîfât*'ta fikhî terim olarak "kavlu's-sahabe (sahabe kavli)" olarak bilinen delilden söz etmese de sahabenin örfi tanımına yer vermektedir. Bu anlamda "Sahabî; Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir şey rivayet etmemiş olsa da onu gören ve onunla uzun süre sohbet eden kimsedir" şeklinde tanımlanır. Ancak diğer bir görüşe göre de "sohbetin uzun süre olmasının" şart olmadığı, bunların da sahabî sayılacağı görüşünü aktarır.¹⁰⁹

Cürcânî izahlı terminolojik bir eser olan *et-Ta'rîfât*'ta sahabe kavlinin delilliğinden söz etmemiş olsa da *et-Telviḥ ilâ hakâiki't-Tenkih* isimli şerh/haşiye olan bu eser üzerine yazdığı haşiyesinde (*Hâşiyetü't-Telviḥ*) İmam Şâfiî'ye göre sahabe kavlinin hüccet olmadığına dair bir söyleme cevap sadedinde, İmam Şâfiî ile ilgili öne sürülen bu görüş veya durumun sahabe sözünün re'y ve içtihadı dayanması durumunda geçerli olduğunu, ancak bunun sahabenin nakli konularındaki kavilleri için geçerli olmadığını, bu şekildeki bir ifadeyi hiç kimsenin söylememiş olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla İmam Şâfiî'ye isnad edilen sözün doğru aktarılmamış olduğunu ifade etmek istemiştir. *et-Ta'rîfât*'ta geçerse de burada kullanılan açık ifadelerden Cürcânî'nin sahabenin nakle dayalı sözlerini fikhî bir delil olarak benimsemiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yukarıda görüldüğü üzere Cürcânî'nin fıkıh kaynaklarına dair yaptığı tanımları genel anlamda Hanefî fikhî bağlamında yaptığı anlaşılmalıdır. Yerinde ifade edildiği gibi onun icmâ-ı mürekkepteki açık ıkrarı ile fikhın öne çıkan dört kaynağı dışında yardımcı kaynak olarak isimlendirilen delilleri izahı (istihsân, örf vb.) bu konuda bizlere fikir vermektedir. Ancak delilleri izah ederken kelamcı/mantıkçılara dolayısıyla mütekelliminin tanım ve görüşlerine de yer vermesi, ayrıca Hanefîlerin çoğunun kabul etmediği istishâb gibi bir delili ele alması onun mezhep taassubundan uzak bir kişiliğinin olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç

Birçok ilim dalı ile ilgili temel konuları içeren *et-Ta'rîfât* isimli eserinden Cürcânî'nin önemli fikhî birikime sahip çok yönlü bir âlim olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ta fikhî delillerini değerlendirirken zaman zaman kelamcı yönünü yansıtmış olduğu görülmüştür.

¹⁰⁸ Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 83-84.

¹⁰⁹ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 137.

¹¹⁰ Haşiyedeki ifade için bk. Cürcânî, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Telviḥ Hâşiyesi*, 109.

Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ta şer'î delillerden, "kitap (Kur'ân-ı Kerîm)", "sünnet", "icmâ", "kıyas", "istihşân", "örf" ve "istihâb" delillerini madde halinde alfabetik olarak ele aldığı ve bunlara dair bilgiler verdiği tespit edilmiş, "mesâlih-i mürsele", "sedd-i zerâi", "şer'u men kablenâ" ve "sahabî kavli" delillerine ise madde olarak yer vermediği ortaya çıkmıştır.

Cürcânî'nin eserinde madde olarak yer verip yaptığı izahlardan bu fikhî delilleri kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Ancak *et-Ta'rîfât*'ta yer vermediği mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi, şer'u men kablenâ ve sahabî kavli gibi fikhî delilleri kabul edip etmediği veya bunlara dair yaklaşımı için daha geniş araştırmaya ihtiyaç olduğu ortaya çıkmıştır.

Cürcânî *et-Ta'rîfât*'ta bir delil olarak sahabe kavline yer vermemekle birlikte sahabînin örfi tanımını yaparak kim olduğunu izah etmektedir. *Haşiyetu't-Telviḥ* isimli eserinde kullandığı ifadelerden Cürcânî'nin, sahabenin sözlerinin nakillere dayanması durumunda kesin bir fikhî delil teşkil ettiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Cürcânî'ye göre fıkıh kaynaklarının ilki olan Kur'ân', "bütün hakikatleri içeren ledünni ve icmali bir kitaptır", bu kaynak kesinliğinde şüphe olmayan mütevâtir yol ile inmiştir. Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ta yer verdiği Kur'ân tanımının fıkıh, kelâm ve tasavvuf sahaları ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Cürcânî'ye göre İslam Hukuku'nun ikinci önemli kaynağı olan Sünnet'in hem "yol", hem de "âdet" anlamında iki farklı tanımı vardır. Cürcânî *et-Ta'rîfât*'ta sünnetü'l-hüdâ'yı sünnet-i müekkele ile aynı görmüş, sünnet maddelerinde gayr-ı müekkele sünnetten söz etmemiştir.

Cürcânî'nin icmâ için yaptığı istilâhî tanımın daha önce Ebu Abdillah Şemsuddin el-Kirmânî (ö. 786/1384) tarafından yapılmış olduğu ortaya çıkmıştır.

Cürcânî *et-Ta'rîfât*'ta icmâ delilinden sonra güncel eserlerde pek yer verilmeyen icmâ-ı mürekkele kavramına madde olarak yer verdiği görülmüştür. Cürcânî'nin mürekkele icmâ tanımında "illet farklılığı"na değil de "me'haz ihtilafına" vurgu yapmakla bazı âlimlerden farklı düşündüğü ortaya çıkmıştır.

Cürcânî usulcülere göre kıyası, "asıl meseledeki illetin misline (ortak illet) istinaden, mezkûreynden birinin (fer'î meselenin) hükmünün mislini (benzerliğini) açığa çıkarmak" olarak değerlendirmiştir.

Cürcânî'nin usulcülere göre yaptığı kıyas tanımının Matürîdî'den nakledilen ve sonraki Hanefî âlimlerinin bildiği ve kullandığı bir tanım olduğu bu araştırmamızla ortaya çıkmaktadır.

Cürcânî'nin kıyasta aslın vasfının intikalini zorunlu görmediği anlaşılmış, bu görüşü ile genel olarak Hanefî usulcülerin illetin hükmü için; "nassın hükmünün, hakkında nas bulunmayan fer'a geçirilmesi (ta'diye)" şeklindeki görüşlerinden farklı düşündüğü ortaya çıkmıştır.

Cürcânî usulcülerin kıyasının yanında mantıkçılara göre kıyası reddetmeksizin izah etmesi onun bir yöntem olarak fikhî kıyas ile beraber mantıki kıyası da kabul ettiğini göstermiştir.

et-Ta'rifât'ta Cürcânî'ye göre her hafi kıyasın aynı zamanda istihsân olduğu, ancak her istihsânın hafi kıyas olmadığı ortaya çıkmıştır.

et-Ta'rifât'ta Cürcânî'ye göre örfü adetten ayıran en belirgin husus, örfün âdetten daha çabuk anlaşılmasıdır.

Cürcânî'nin istishâb konusunda, bir şeyi değiştiren veya değiştirici bir durum ortaya çıkmadıkça o şeyi olduğu üzere bırakmak, bulunduğu o durum ile değerlendirmek gerektiği görüşünde olduğu ortaya çıkmıştır.

et-Ta'rifât'ta Cürcânî fikh delillerini açıklarken, tümünde değil de bazılarında önce lügat sonra da ıstılah anlamlarını sistematik olarak vermiştir. Bu anlamda Kur'ân delilini lügat manasını vermeden, mahiyeti ve özelliklerini vurgulayarak, sünnet'i farklı lügat anlamlarına ve şer'î tanımına yer verip çeşitleri ve hükümlerini izah ederek, icmâ ve istihsân delillerini lügat ve fikhî ıstılahtaki tanımlarını sistematik bir şekilde vererek ele almıştır. Yine kıyas delilini lügat anlamını vermeden, mantık ve usûl ehline göre iki ayrı tanımına yer vererek ele almış, hafi kıyasın istihsân ile farkına temas etmiş, lügat anlamlarına yer vermeden örf delili ile birlikte âdeti de izah etmiştir. Cürcânî istishâb delilini açıklarken de lügat anlamına yer vermemiş, ıstılah olup olmadığını da ifade etmeden, doğrudan izah etmiştir.

Kıyas'ta aslın vasfının intikali (ta'diye) konusu ve istishâbî bir delil olarak ele alması hususu istisna edildiğinde *et-Ta'rifât*'ta, Cürcânî'nin fikhî delillere dair değerlendirmelerini, daha çok, Hanefî fikhî bakış açısıyla yapmış olduğu görülmüştür.

Kaynakça | References

- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Arıcı, Mehmet. *Seyyid Şerif El-Cürcânî'nin Nübüvvet Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantikî Kıyasın Delil Değeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 79-102.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aytekin, Arif. "Bâbertî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Azamatov, Rüstem. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkebe İcmâ Kavramının Mâhiyeti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 33-50.
- Bâbertî, Ekmeleddin (ö. 786/1384) el-. *el-İnâye*. 1-10 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1389.
- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. ed. Kemal Yıldız. thk. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330) el-. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketu Sahafeti'l-Osmaniyye, 1. Basım, ts.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. (*Kitabü't-Tarifât*) *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık Mişavi. Kahire: Daru'l-Fadile, ts.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 1-3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rifât Tasavvuf İstilahları*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun- Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Tâ'rifât*. Süleymaniye Kütüphanesi, 03202, Kıyas Maddesi.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Tâ'rifât*. Süleymaniye Kütüphanesi, 03198, 167.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Telvîh Hâşiyesi*. thk. Emine Nurefşan Dinç. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1. Basım, 2016.
- Dağ, Zuhâl. "Alâeddîn Semerkandî'nin Kıyas Anlayışı". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 447-467.
- Deliçay, Tahsin. "Mehmet Şah Fenâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/529-530. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul, 2000.
- Duran, Recep. "Seyyid Şerif Cürçânî'nin 'Var Olanların Dereceleri' Risalesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 35/2 (1991), 61-68.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Emin Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Eşit, Davut. "İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 359-382.
- Görgün, Tahsin. "Kur'ân (Mahiyeti Bölümü)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güldemir, Halit. *Ebu'l-Muîn En-Neseî ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre Hüsn Ve Kubh Meselesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürçânî, Seyyid Şerîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürçani ve Haşiye Ale'l-Keşşafı -Keşşâf Tefsiri Üzerine Haşiyesi-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1988 1987), 177-190.
- Gümüş, Sadreddin. "et-Ta'rîfât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Gümüş, Sadreddin. *Seyyid Şerîf Cürçânî*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984.
- Hazimî, Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzım (ö.584 h). *Me'ttefeka lafzûhû ve'ftereka müsemmâhü min esmâ'l-emâkin*. thk. Hamed b. Muhammed el-Casir. Daru'l-Yemâme, 1415.
- Heyet. "Ehlü'l-hal ve'l-'akd". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. C. 7. Kuveyt: Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 1406 1986.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-Usûli*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. 1-3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424.
- İslâm Ansiklopedisi, MEB. (Yazar İsmi Yok). "Cürçânî (Ali b. Muhammed Al-Sayyid Al-Şarîf (1340-1413)". *İslâm Ansiklopedisi (İslâm Alemi Tarih Coğrafya Etnografya ve Büyografya Lügati)*. C. 3. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. 2 Cilt. Beyrut, 1951.
- Karadağ, Bekir. "Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 813-829.
- Karlığa, H. Bekir. "Muhammed b. Mübârekşah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/556-557. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zahirü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî (ö.786/1384). *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru ihya'it-Turasi'l-Arabi, 1. Basım, 1356.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/64-66. Ankara: TDV

- Yayınları, 2020.
- Koca, Ferhat. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Mustafa Kemal. *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Muhtasar Hadis Usûlü ve Leknevî'nin Zaferu'l-Emânî İsimli Şerhindeki Metodu*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Leknevi, Ebul Hasenat Muhammed b. Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs Na'sânî. Mısır: Matbaa Daru's-Sa'âde, 1. Basım, 1324. ve aynı eserin Kahire: Daru'l-Kutubi'l-İslâmî basımı (ts)
- Mâverdü, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultaniyye*. thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebe Daru İbn Kuteybe, 1. Basım, 1899.
- Medkûr, M. Sellâm. *İslam Hukuku Başlangıcı*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza (834 h). *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-Şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2006.
- Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferra, Ebû Yâla. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Mektebu'l-i'lami'l-İslâmî, 2. Basım, 1406.
- Orazov, Orazsahet. "Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle Fî Beyânî'l-İstîlâhâtî'l-Mütedâvilât Fî Kütübî'l-Fıkh Adlı Risalesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 365-396.
- Osman, Fikret. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin 'Kitâbü't-Tarifât' Adlı Sözlüğünde Yer Alan Tasavvurât (Kavramlar Mantığı) İle İlgili Maddeler Üzerine". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (Güz 2018).
- Özbakır, Mebrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıfta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 81-100.
- Özen, Şükrü. "Teffâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Pekcan, Ali. "Usûlü's-Şâşi (İlk Klasik Hanefi Usûl Eseri (!) Olarak Bilinen 'Usûlü's-Şâşi' Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 267-272.
- Râzî, Fahreddin. *Hadâiku'l-envâr fi hakâiki'l-esrâr*. El Yazması. Kütüphane Meclis Şurâyı Milli (Millet Meclisi Kütüphanesi), 318. Erişim 19 Eylül 2022. <https://ia801000.us.archive.org/1/items/ktp2019-01-12331/ktp2019-01-12331.pdf>
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144). *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber. Katar: Metabi' ed-Devha el-Hadise., 1. Basım, 1404.
- Solmaz, Yahya. "Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri - Ehlül-Hall ve'l-Akd Modeli-". *Usul İslam Araştırmaları* 37/37 (ts.), 145-169.
- Süruri, Ahmed. "İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği".

- İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 107-164.
- Şâban, Zakiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 27. Basım, 2017.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl. thk.* Mehmet Boynukalın. 1-12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi (ö.968/1561). *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1395.
- Teftazânî, Sa'duddîn (ö. 792 h). *et-Telviḥ ale't-Tavdiḥ li metni'l-Tenkîḥ fî usûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Ali Sabih, 1957.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki Ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Üçtaş, Zübeyir. *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Bilgi Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/512-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahredden er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/85-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kur'an Yolu Meâli (Tam Sayfa Meâlli)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2018.
- المفهوم والمشروعية والمرسلة: المصالح المرسلة. مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة. Erişim 20 Haziran 2024, <https://www.fm60a.org/المصالح-المرسلة/>



İbn-i Arabî'de Ölüm Ötesi Hayat

Gülsüm TURHAN | orcid.org/0000-0003-3910-6542 | gulsum.turhan@amasya.edu.tr

Dr. Öğr Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Amasya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>

Öz

Ölüm, tarih boyunca insanların zihnini meşgul eden önemli felsefi konularından biri olmuştur. Ölümle birlikte organizmanın yaşam süreci sona ermektedir. Bu durum insanlarda ölümsüzlük isteğine neden olmaktadır. Ölümsüzlük isteği bu dünyada biyolojik olarak ölümsüz kalma ya da öldükten sonra ruhun ölümsüz olması şeklinde iki farklı türde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, ölümsüzlük isteği ve ölüm sonrası varoluş arayışları İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri bağlamında ele alınmaktadır. Bu makale yöntem olarak, İbnü'l-Arabî'nin ölüm ve ölüm sonrası hayatla ilgili düşüncelerinin detaylı bir şekilde analiz edilmesi ve bu düşüncelerin diğer İslam filozoflarının görüşleriyle karşılaştırılması üzerine odaklanmaktadır. Bu anlamda çalışma, bu konudaki farklı yaklaşımları anlamamıza yardımcı olması açısından önemlidir. Makalede İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki ölüm, berzah, diriliş, mead ve Cennet-Cehennem kavramları üzerinden onun ölüm ve ölüm, ötesi hayat konusundaki görüşleri ortaya konularak değerlendirilmiştir. Ele aldığımız bu kavramları genel olarak değerlendirdiğimizde, ilk sırada ölüm yer almaktadır. Ölümü İbnü'l-Arabî, insanın Hakk'a dönüşü ve bir uyanışı olarak değerlendirmiştir. Berzah kavramı ise dünya ile âhiret arasındaki geçiş dönemini simgeler ve ruhların hazırlık aşamasıdır. Ölüm ötesi hayatla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu, mead kavramı, insanın varoluşsal sürecini, manevi gelişimini ve âhirete yönelik beklentilerini anlamak için kullanılır. İbnü'l-Arabî, ölüm sonrası dirilişi cismani bir birleşme ve aşkın bir tecelli olarak tanımlar. Cehennemle ilgili düşüncelerinde İbnü'l-Arabî, Cehennem'in hem yaratılmış hem de yaratılmamış bir yönü olduğunu savunur. Ona göre Cehennem, günahkarların cezalandırıldığı yer olmanın ötesinde manevi temizlik ve eğitim amacı taşır. O, Cehennem'in ebedi olduğunu düşünür, ancak bazı eleştirilere maruz kalır. İbnü'l-Arabî, Allah'ın rahmetinin azabına üstün geldiğine inanarak Cehennem azabının bir süre sonra etkisiz hale geleceği görüşünü benimser. Bu düşünce, bazı alimler tarafından eleştirilmiş ve

Allah'ın azap ve gazabını vurgulayan ayet ve hadislere aykırı olduğu düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Ölüm, Ölüm Ötesi Hayat, Berzah, Mead, Diriliş.

Atıf Bilgisi

Turhan, Gülsüm. "İbn-i Arabi'de Ölüm Ötesi Hayat". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 707-735. DOI: 10.69576/ihya.1463377

Geliş Tarihi	02.04.2024
Kabul Tarihi	03.06.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Life After Death in Ibn Arabi

Gülsüm TURHAN | orcid.org/0000-0003-3910-6542 | gulsum.turhan@amasya.edu.tr

Asst. Prof., Amasya University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Amasya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>

Abstract

Death has been one of the important philosophical issues that have occupied people's minds throughout history. With death, the life cycle of the organism ends. This situation causes people to desire immortality. The desire for immortality appears in two different ways: remaining biologically immortal in this world or the soul becoming immortal after death. In this study, the desire for immortality and the search for post-mortem existence are discussed in the context of Ibn Arabi's thoughts. This article methodologically focuses on a detailed analysis of Ibn Arabi's thoughts on death and life after death and on comparing these thoughts with the views of other Islamic philosophers. In this sense, the study is important in helping us understand different approaches on this subject. In the article, Ibn Arabi's views on death and life beyond death are presented and evaluated through the concepts of death, isthmus, resurrection, mead and Heaven-Hell in his works. When we generally evaluate these concepts, death comes first. Ibn Arabi evaluated death as man's return to God and an awakening. The concept of barzakh symbolizes the transition period between this world and the afterlife and serves as the preparation phase for the souls. The notion of mead, used by Ibn Arabi regarding life after death, helps to understand man's existential process, spiritual development, and expectations for the afterlife. Ibn Arabi defines the resurrection after death as a bodily union and a transcendental manifestation. In his thoughts about Hell, Ibn Arabi argues that Hell has both a created and an uncreated aspect. According to him, Hell, beyond being a place where sinners are punished, has the purpose of spiritual cleansing and education. He thinks Hell is eternal, but is subject to some criticism. Ibn Arabi believes that Allah's mercy prevails over His torment and adopts the view that the torment of Hell will become ineffective after a while. This idea was criticized by some scholars and was thought to be contrary to the verses and hadiths that emphasize the torment and wrath of Allah.

Keywords

Philosophy of Religion, Death, Life After Death, Barzakh, Mead, Resurrection.

Citation

Turhan, Gülsüm. "Life After Death in Ibn Arabi". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July

2024), 707-735. DOI: 10.69576/ihya.1463377

Date of Submission	02.04.2024
Date of Acceptance	03.06.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

As one of the fundamental philosophical problems of human history, death has occupied people's minds for centuries and has been emphasized by religions, philosophers, and thinkers. The main reason for the search for immortality is that death is not considered an extinction. Death and immortality have an essential place in the context of religious philosophy. These topics address fundamental questions that reach deep into human existence. The concept of "eschatology" also stands out as a term used to express the issues of death and immortality. Death and immortality have an essential place in the philosophy of religion as they address fundamental questions about human existence, the meaning of life, and its aftermath. These issues are essential in giving meaning to people's lives and shaping their expectations for the next life. Famous Islamic Sufi Muhyiddin Ibnu'l-Arabi discussed his thoughts about death and life after death in his works. No study presents Ibn Arabi's thoughts on life after death. For this reason, a detailed analysis of Ibn Arabi's views on life after death and the association of these thoughts with the thoughts of other Islamic philosophers in a comparative perspective are missing in the current literature. For this reason, a detailed analysis of Ibn Arabi's views on life after death and the association of these thoughts with the thoughts of other Islamic philosophers in a comparative perspective are missing in the current literature. Examining the ideas in Ibn Arabi's works more comprehensively aims to seek answers to philosophical and religious questions from his perspective and offer a broad understanding of death and immortality. Additionally, comparing Ibn Arabi's thoughts with those of other philosophers and examining different approaches to the issue of death and immortality aims to make an essential contribution to the philosophy of religion. According to Ibn Arabi, death is not only a physical end but also a spiritual beginning. According to Ibn Arabi, with death, people understand the truths that they could not comprehend before and are resurrected in the Afterlife. According to Ibn Arabi, who argues that death means the separation and liberation of the soul from the body; this liberation is a desired and loved separation for the lover. The fact that Allah emphasizes explicitly the relationship between the soul and the body and puts a distinction between the two is associated with jealousy arising from His love for His servants. Death is seen as a tool to test the sincerity of servants' love for God. Ibn Arabi's thoughts discuss human existence within a mystical and metaphysical framework. According to him, a person's life after death begins with separating the body from the soul and goes through a transition phase called isthmus. During this period, souls continue their existence with imaginary bodies and are evaluated according to their situation in world life. Ibn Arabi's views on resurrection and re-creation address these critical philosophical and theological dimensions in Islamic thought. His perspective emphasizes God's power and knowledge while evaluating man's spiritual and physical dimensions together. Ibn Arabi's statement that the resurrection will occur in five stages reflects a detailed approach to explaining the holistic existence of man and the relationship of the soul with the body. This reflection

demonstrates the complexity of man's existence and his belief in God's power regarding how the resurrection will occur. Ibn Arabi's view that resurrection will begin from the coccyx reflects a deep understanding of human creation and resurrection in the Afterlife. Ibn Arabi's idea is based on the idea that resurrection occurs when the soul separates from the body and comes together again and that this process works through love and union. According to him, the details of life after death become apparent through the Sharia rules of religion, and the union of the soul and body will occur on the day of judgment. On the other hand, Ghazali believes in bodily resurrection and argues that the verses in the Quran are in this direction. According to him, the form prescribed by religion should be taken as a basis, and the resurrection of the body may be similar to its original state or in a suitable form. On the other hand, Ibn Sina argues that resurrection after death will occur only with the soul. According to him, the resurrection of the body is logically unsustainable, and the essence of man is in its form in matter. For this reason, he thinks that rewards and punishments should be determined based on the image. On the other hand, Ibn Rushd emphasizes the idea of happiness and misfortune after death, a common notion among religions. According to him, by using the symbolic language of religion, people can be helped to understand their situation in the Afterlife, and he thinks that physical representation is more effective than spiritual representation. Like Ghazali and Ibn Arabi, he accepts corporeal resurrection. While Mead means the return of something to its starting point, Ibn Arabi treats this concept not only as theoretical but also as a personal experience. According to him, Mead is a part of man's return journey to divine reality and is not only an outcome but also expresses man's potential for union with the divine being. Ibn Arabi's view of ma'am as a process aimed at the perfection of people's souls and souls reveals his emphasis on people's spiritual development and maturation. This idea parallels the notion that a person's worldly life is a period of preparation and examination, which is common in the Islamic Sufi tradition. Expressing that reward and punishment do not occur in this world and that this world is just a place of work shows that Ibn Arabi believes that the world has a meaning beyond just worldly pleasures and punishments. This world is an opportunity and a resting place for man's spiritual development, and real reward and punishment occur in the process of Mead. Ibn Arabi's views on Heaven and Hell reflect a deep thought on Islamic eschatology and the Afterlife. His ideas about Hell emphasize the process of spiritual training and cleansing that sinners will encounter. According to Ibn Arabi, Hell is more than just a place of punishment; it is an environment for the spiritual transformation of sinners. In this context, Ibn Arabi's views on Hell offer a different perspective from the classical understanding and emphasize that the main purpose of Hell should be interpreted within the justice and mercy of Allah. His emphasis on the psychological dimension of the torment in Hell shows the importance Ibn Arabi attaches to man's inner world and spiritual experience. According to him, the fear and anxiety experienced by the Hell-goers is not only a sensory but also a psychological process. However, Ibn Arabi's views on Hell may conflict with the classical texts of Islam and some verses. In particular, its conflict with the classical Islamic understanding of the eternity of

torment in Hell has caused criticism. Different views on this subject have been controversial in the history of Islamic thought.

Giriş

Ölümün kaçınılmaz gerçeği ve ölümsüzlük arayışı, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde derin bir etki yaratır. Farklı kültürler ve inanç sistemleri, ölümün ne anlama geldiği ve sonrası hakkında çeşitli görüşler öne sürmüştür. Bu bağlamda, ölümün bir son mu yoksa yeni bir başlangıç mı olduğu sorusu, din ve felsefe tarihinde sürekli olarak tartışılmıştır. Bu çalışma, ölüm ve ölümsüzlük kavramlarını, farklı düşünce sistemleri ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin perspektifinden ele alarak, bu konuların felsefi ve dini boyutlarını derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada İbnü'l-Arabî'nin ölüm, ölümsüzlük, ölüm ötesi hayatla ilgili düşünceleri bütün olarak bir metin altında tartışılacaktır. İbnü'l-Arabî'nin ölüm, ölümsüzlük, berzah, diriliş, mead ve Cennet-Cehennem gibi kavramlar üzerinden ölüm ve ötesi hayat konusundaki görüşlerini detaylı bir şekilde analiz etmek ve bu düşünceleri karşılaştırmalı bir perspektifle diğer filozofların düşünceleriyle ilişkilendirmek, mevcut literatürde eksik kalmıştır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin ölüm ötesi hayatla ilgili düşünceleri zaman zaman İslam filozofların ölüm ötesi hayat hakkındaki görüşleri ile karşılaştırılıp benzer yönler ve farklılıklar tespit edilecektir. Bu metninde İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki ölüm ve ölüm sonrası hayata dair düşünceleri daha kapsamlı bir şekilde ele alınarak, onun perspektifinden bu konudaki felsefi ve dini sorulara cevap aranacaktır. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini diğer filozoflarla karşılaştırmak suretiyle ölüm ve ölümsüzlük meselesinin farklı yaklaşımlarını incelemek, din felsefesi açısından önemli bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Her insan bir gün ölümlle yüzleşecektir.¹ İnsanların ölümsüzlük arayışı ölümün bir yok oluş olmadığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ölümün bir yok oluş olmadığı meselesine gerek din, gerek felsefe, gerek bilim tarafından asırlardır yanıtlar aranmıştır.² Ölümle ilgili olarak, birçok kültürde ve inanç sisteminde, ölümden sonraki yaşama dair bir inanç bulunmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğüne dair inançlar, ölen kişinin varlığının başka bir dünyada devam edeceği fikrini içerir. Bu anlayış, ölümün sadece bir yok oluş olmadığı düşüncesinden kaynaklanır ve bir tür devamı öngörür.

Ölüm konusunun problematik noktaları şu şekilde karşımıza çıkar: Eğer ölümlle her şeyin mutlak bir şekilde yok olacağı bir dünya varsayılıyorsa ve yapılan eylemlerin doğru ya da yanlış, adil ya da adaletsiz bir sonuç doğurmayacağı düşünülüyorsa, bu durumda ahlaki erdemlerin ve etik değerlerin anlamı sorgulanabilir. İyi ile kötü arasında bir ayrımın

¹ Tuncay İmamoğlu, "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 96.

² Çiğdem Piyadeoğlu, "Popüler Kültür Odağında Bireyin Ölümsüz Olma Arzusu", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Mart 2021), 483; Saim Gündoğan, "İslâm Düşüncesinde Eskatolojiye Yönelik Heterodoks Bir Yorum: Kazanılan Ölümsüzlük", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/16 (Mart 2019), 609.

olmaması, insanların eylemlerinin sonuçlarına dair herhangi bir önem taşımaması, adaletin tam olarak sağlanamaması durumunda, ahlaki normların ve değerlerin anlamını yitireceği düşünülebilir. Bu durumda, insanların sergilediği erdemli davranışların ödüllendirilmediği, kötü davranışların da cezalandırılmadığı bir dünyada, ahlaki çabaların ve etik çerçevenin saçma olup olmadığı sorulabilir. İnsanlar, bu durumda erdemsizlikle erdemlerin yer değiştirebileceği bir dünyada, ahlaki bir temelin olup olmadığını sorgulayabilirler.³ Ölüm insan yaşamında ahlaki ve etik açıdan önemli bir problem oluşturabilmektedir. Eğer ölümle her şeyin yok olacağı ve eylemlerin sonuçlarının önemsiz olduğu bir dünya kabul edilirse, ahlaki değerlerin ve normların anlamı sorgulanabilir. Bu durumda, erdemli davranışların ödüllendirilmediği ve kötü davranışların cezalandırılmadığı bir ortamda, ahlaki çabaların ve etik çerçevenin mantıklı olup olmadığı sorgulanabilir. İnsanlar, bu tür bir dünyada erdemsizlikle erdemlerin yer değiştirebileceği bir ortamda, ahlaki bir temelin olup olmadığını sorgulayabilirler.

Din felsefesinin geleneksel problemlerinden biri olan ölüm ve ölümsüzlük konusudur ve batı dillerinden dilimize geçen “eskatoloji” kavramı bu bilgi alanını ifade etmek için kullanılır.⁴ Din felsefesi açısından ölümden sonraki hayata bakıldığında ölümden sonra bir hayat olup olmayacağının delilleri ve hayatın olacağına dair ortaya konan delillere yapılan itirazlar, ölümden sonra hayat varsa bunun nasıl olacağı, ruhun ölümsüzlüğü şeklinde mi yoksa ölen kişinin ruh-beden bütünlüğünün yeniden diriltilmesi gibi mi, ölüm sonrası hayatın bedensel mi ruhsal mı olacağı gibi meseleler dikkatleri çeker.⁵ Ruhun ölümsüzlüğü ile ifade edilen şey insanların öldükten sonra yokluğa karışmayacakları ve başka bir dünyada sonsuza kadar yaşayacaklarına inanılan bir anlayıştır.⁶ Din felsefesi bağlamında ölüm ve ölümsüzlük konuları, insanların varoluşsal ve dini soruları ele aldıkları önemli bir alanı temsil etmektedir. Her bir inanç sistemi ve felsefi görüş, bu konuları kendi bakış açısı ve argümanları doğrultusunda ele aldığı için ölüm ve ölümsüzlük konuları, insan düşüncesinin derinliklerine uzanan bir araştırma alanını oluşturmaktadır. Bu konuda ortaya konan çeşitli görüşler, ölümün doğası ve insan varlığının devamıyla ilgili derin sorulara cevap aramaktadır. Ölüm ve ölümsüzlük konuları, insanın varoluşuyla ilgili temel soruları ele alan ve farklı düşünce sistemleri tarafından çeşitli perspektiflerden incelenen derin konulardır.

1. İbn'ül-Arabî'de Ölüm Düşüncesi

İbnü'l-Arabî'ye göre ölüm bir çözülmüzdür ve ölüm ile hak insanın manevi benliğini kendisine çeker. Her şey Hak'a döner. Hak insanı kendi âlemine aldığı zaman bu dünyadaki düzeninden farklı bir düzen verir. Beka âleminin bu düzeni itidal üzerine kurulu olduğu için

³ Saim Gündoğan, *Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 192-193.

⁴ Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 319.

⁵ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayıncılık, 2017), 143.

⁶ Şahin Efil, “Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi”, *Beytulhikme* 6 (Haziran 2016), 266.

dağılmaz, çözülmez.⁷ İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesi, ölümün sadece bir son değil, aynı zamanda başka bir başlangıç olduğu fikrini yansıtmaktadır.

İbnü'l-Arabî'de ölümlerle Hakk'a dönme düşüncesinden örnek vermeye devam edecek olursak İbnü'l-Arabî ölümü sonbahara benzetmiştir. Mevtin tabiatı soğuktur ve kurudur. Mevt hayvani vücuttaki vücut ısısının sönmesiyle ve damarlardaki kanın donup cesede kuruluk gelmesiyle ortaya çıkar.⁸ Ölüm halinin sebep olduğu şiddetli acı ile ortaya çıkan bilgisizlik, ölümün vücutta getirdiği sıkıntı, bu ölüm anındaki sıkıntı içinde tevhit ile mi yoksa şirk ile mi son bulacaksın, ölüm acısı içindeyken fikrin Hak ile yoksa başka kimse ile mi meşgul olacak, bu kısa süre içinde düşmanın olan şeytan seni doğru yoldan döndürmek için ne gibi telkinlerde bulunacak, ruhunu al akla görevli olan melek ruhunu iyi olarak mı pis olarak mı teslim alacak, ruhumuzu teslim ettikten sonra sema kapıları açılacak mı yoksa açılmayacak mı? Çekip alınan ruhun alem-i illiyyin'de mi, yoksa alem-i Siccin'de mi olacaktır? Ölümü ihtar eden sonbahar faslında bu gibi düşünceler sana baskın gelsin. Bu ölüm âhret vilayetinde ilk ölümdür ki ruh berzahta ortaya çıkar. Ve sonraki ikinci mevtinde(vatan) ortaya çıkar ki, bu da cismani yeniden canlanmadır. Daha sonra mizan, hesap, sırat, Cennet ve Cehennem mevtinlerine (vatanlarına) intikal eder. Şu anki hayatında dünya sana hamiledir. Öldüğün zaman doğumun ortaya çıkar ve ruhun berzah âlemine döner.⁹ Eğer ölen kişi öldüğünde Allah'a kavuşmasaydı Allah kimsenin ölümüne hükmetmezdi. Bunların hepsi onun elindedir. Ölen kimse için kaybolmak diye bir imkân söz konusu olamaz. Allah kulunun kendisinden ayrılamayacağını bilir.¹⁰ İbnü'l-Arabî ölüm sonrası aşamalara ve ölüm sonrası deneyimlere odaklanmıştır. İbni Arabî'de ölüm bir tür doğum gibidir ve ruh ölümden sonra berzah âlemine dönmektedir. Onun görüşlerine göre, ölüm sadece bir aşamadır ve ölümden sonraki yaşam bir dizi deneyimi içermektedir. Bu aşamalar berzah âlemi, cismani canlanma ve sonraki hesap ve âhret aşamalarıdır. Ölümden sonraki hayatta Allah'a dönüş kaçınılmazdır, her şey aslına dönecektir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ölüm aslında bir uyanıştır. Ölen kişi, ölümlerle dünya hayatındaki durumundan uyanacaktır ve âhret hayatında diriltilecektir. İbnü'l-Arabî bu durumu, uyuyan bir kişinin uykusundan uyanması metaforuyla açıklar. Örneğin, bir kişi rüya gördüğünü düşündüğünde, aslında uykusundan uyanmıştır. Ölüm sürecindeki kişinin dünya hayatındaki durumu ile âhret hayatındaki dirilişi arasındaki bir benzetmedir, ölümlerle uyanma durumuna benzetilir. İbnü'l-Arabî'ye göre, ölümlerle birlikte insanlar daha önce idrak edemedikleri gerçekleri anlarlar. İbnü'l-Arabî'nin bu perspektifine göre, dünya hayatındaki durum, bir tür uykuda geçen bir süreç olarak kabul edilir ve ölümlerle birlikte insanlar âhret hayatında diriltirler, bu durumu anlarlar ve hesaplarına çekilirler.¹¹ İbnü'l-

⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afiff (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1980), 163.

⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz: Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 339.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlahiyye*, 340.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 164.

¹¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık 2020), 141.

Arabî yukarıdaki ifadeleriyle mistik ve teolojik bir perspektiften ölüm ve ölüm sonrası hayatı ele almaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ölümü "uyanış" olarak tanımlaması, tasavvuf düşüncesinin derinliği içinde önemli bir perspektifi yansıtmaktadır. Bu bakış açısı, ölümün sadece bedensel bir son değil, aynı zamanda manevi bir başlangıç olduğu fikrini içerir. İbnü'l-Arabî'ye göre, ölen kişi dünya hayatındaki sınırlamalardan kurtulur ve gerçekliği anlamaya yönelik bir uyanış yaşar. Uykudan uyanma metaforu, ölümle dünya hayatından âhiret hayatına geçişin bir benzetmesidir. İnsanların ölümle birlikte daha önce farkına varamadıkları gerçekleri anlama fırsatı buldukları bu durum, İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesinin temelini oluşturur. Bu bakış açısı, dünya hayatının geçici olduğunu ve asıl hakikatin âhirette ortaya çıkacağını savunur. İbnü'l-Arabî'nin perspektifi, insanın dünya hayatındaki deneyimlerinin bir tür uykuda geçen bir süreç olduğu ve ölümle birlikte manevi bir uyanışın gerçekleştiği fikrini kuvvetlendirir.

İbnü'l-Arabî'ye göre bir insan cenin halindeyken dünya hayatında çeşitli lezzet ve acı bulunduğunu bilmez. Dünyaya doğarak bunları deneyimler. Aynı bu şekilde şu anda dünyada ruhlarımız cenin halindedir. Uhrevi hayattaki lezzetleri ve acıları bilmemekteyiz. Ölüp âhiret hayatına doğarız. Oradaki lezzeti ve acıları dünyada bildiğimiz gibi görür deneyimleriz. Enbiya ve evliyaların haber verdikleri durumları deneyimleriz. Allah Teala'nın bu alemde kullar için vaat ettiği nimetlerden ve azaplardan bu dünyaya aldanıp inkâr ettiğine pişman olursun. İnsanlara Son baharda bu fikirler galip olsun.¹² Bu ifadelerle dayanarak İbni Arabî'ye göre dünyaya gelmeden önce dünyadaki güzellikler ya da sıkıntılar bilinmediği gibi, benzer şekilde şu an dünya hayatında da âhirette yaşanılacak güzellikler ya da sıkıntılar bilinemez. Ölüp yeniden âhiret hayatına geçerek insanlar bu deneyimleri edineceklerdir.

Ölüm, içinde bulunduğumuz dünyada, ruhlarımızın bedenlerimizin etkisi altından çıkmasını sağlayan bir süreçtir. Ruhlarımızı bedenlere bağımlı olmaktan kurtarır. Bir aşık için, bu ayrılık sadece bu dünyadan çıkarak gerçekleşebilir. Ölüm, ruhlarımızın bedenlerimizin sınırlamalarından kurtulmasını sağlayan bir süreçtir. Bu süreçte ruh, bedene olan bağımlılığından sıyrılır ve serbest kalır. Sevgili, fani dünyanın atmosferine geri döndüğünde, şahadet dünyasında yaşadığı duyguları yitirir. O, başlangıçta mutluluk, sevinç ve coşku dolu bir dünyada arkadaşlık eden biridir. Ancak ilahi hissiyatına döndüğünde ve sıkıntı ile ayrılık dünyasına geri döndüğünde, bu dar alanların acısını hisseder ve rahatlayamaz, kederlenir. Bu ayrılık, manzarayı değiştirir ve insanı hüznü ve endişeli yapar. İlahi sevgi, fani dünyaya döndüğünde, bu acıları fark eder ve aşık, alışılmış olanı terk etmenin ve tanıdık olanı kaybetmenin acısını yaşar. Ayrılığın acısı ve özlemi, ölümle eşdeğer büyüklükte bir kaynaktır. Sevgilinin acılarını ve ayrılıklarını anlamak, onun üzerinde ölümden daha büyük bir etkiye sahiptir. Bu, aşığı acı, hastalık ve tutkunun bir araya geldiği bir noktaya getirir ve ardından ayrılığın gelmesiyle sonuçlanır.¹³ İbni Arabî için ölüm bir kurtuluştur çünkü Ruhun Hak'a dönmesi ölüm ile mümkündür. Ölüm ruhun

¹² İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlähiyye*, 341.

¹³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Levazimu'l-Hubbi'l-İlähî*, thk. Fevzi el-Cebr (Şam: Dar Al-Numair, 1998), 78.

insanların bedenlerini terk ederek ruhlarını özgürleştiren bir süreçtir. Bu özgürleşme, aşık için arzulanır ve sevilir bir ayrılıktır. Allah'ın ruh beden arasına ayırım koyarak ruh beden arasına koyduğu bir ilişkinin Allah'ın kullarına olan sevgisinden kaynaklandığını ve bu nedenle Allah'ın kendi dışındaki ilgiyi istemediğini ifade etmiştir. Ölüm bir sonuçtur.

2. İbnü'l-Arabî'de Berzah

İbn-i Arabî'ye göre insanlar çeşitli vatanlara sahiptir. İbnü'l-Arabî vatanların insana tanıtılması gerektiğini söyler. İbni Arabi'ye göre “vatan(el-mevtın); içinde virdlerin (evrâd), (nesnelerin ve varlıkların) meydana geldiği vakitlerin mahallidir.”¹⁴ İbni Arabi bu vatanların sayısını altıya indirger. Birincisi Allah'ın insanlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorduğu vatanıdır ve varoluştan önceki varoluş mekanıdır. İnsanlar fiziksel olarak var olarak o vatandan ayrılmışlardır. İkinci vatanımız içinde yaşadığımız dünyadır. Üçüncü vatan küçük ve büyük ölümden sonra içinden geçeceğimiz Berzah vatanıdır. Dördüncü vatan haşır ve ilk duruma dönüş vatanıdır. Beşinci vatanımız Cennet ve Cehennem vatanıken altıncı vatan da Cennetin dışındaki Kum Tepesi (el-kesîb) vatanıdır.¹⁵ İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği bu altı vatan kavramı, onun mistik ve metafizik düşüncelerini yansıtan bir perspektifi içermektedir. İbnü'l-Arabî, insanın varlık hali üzerine derinlemesine düşünce ve gözlemlerini paylaşırken, bu vatanları insanın evrensel varoluş serüvenindeki farklı aşamalar olarak konumlandırmaktadır. Bu vatanlar, İbnü'l-Arabî'nin insanın ruhsal yolculuğunu anlatan simgesel bir dilidir ve onun tasavvufi düşüncesinin derinliğini yansıtmaktadır.

Mezkûr vatanlardan berzah vatanını İbnü'l-Arabî şöyle izah eder: “Berzah ise nefsin bedenden ayrılmasından kıyamet meydanında toplanma zamanına kadar sürenin adıdır.”¹⁶ Berzah öncesindeki durum, özellikle uyku ve ölüm arasında, daha çok ruhun haline ve onun hazırlığına bağlıdır. Bu nedenle, berzahta farklı durumlar söz konusu olabilir. Önceki yaşamın etkisine bağlı olarak, berzah döneminde insan mutlu veya mutsuz olabilir. Dolayısıyla, dünyevi yaşamı ve berzahı geçen nefes, yeniden canlandırılana kadar bir süreklilik içinde bulunur.¹⁷ Kış mevsiminin tabiatı soğuk ve yaştır. Kış mevsimi berzah âleminin tabiatını temsil eder. Berzah âlemi ruhanidir ve cismaniyetten uzaktır. Kıyamet gününe kadar ruhlar bu halde olacaklardır ve onların mutluluğu ve azabı bu şekildedir. İnsan berzahta iki menzil arasında dünya ve uhrevi hayat arasında bulunur.¹⁸ Berzah'ın dünya ile âhiret arasında bir köprü olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın dünyevi yaşamının etkisi, berzah aşamasında devam eder ve bu, ruhun durumu üzerinde belirleyici bir rol oynar. Bu kavram, ölüm sonrası hayatın sadece bir geçiş olmadığını, aynı zamanda insanın önceki yaşamının etkilerinin devam ettiği bir süreç olduğunu vurgular. Berzah

¹⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risalesi*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları 2018), 13.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risalesi*, 14.

¹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları 2013), 294.

¹⁷ Mogdad Mensia, “La mort chez les soufis” (Mutasavvıflara Göre Ölüm), IBLA, no. 146, Tunus 1980, çev. Mehmet Demirci, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (1987), 89-104, 96.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 342.

dönemi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, insanın âhiret hayatına geçişinin bir hazırlık aşamasıdır. Bu aşama, insanın dünya yaşamında edindiği deneyimlerin, amellerin ve ruhsal durumunun bir yansıması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'nin perspektifinden bakıldığında, berzah, insanın ölümden sonraki hayatının belirleyici bir unsuru olarak görülür.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kendisine ibadet edelim diye dünyada ruhlarımızı beden arızımızdan yaratmıştır. Ölüm denilen şey iki hayat arasındaki ara haldir ve bu ara halin adı berzahdır. Berzahta ruhlar hayali berzah bedenlerini mamur ederler. Hayal de bedenin kuvvetlerinden biridir.¹⁹ Allah ruhları yaratarak onlara suretleri yönetmeyi emretmiştir. Ruh ve bedeni bölünmeksizin tek zat yapmıştır ve daha sonra da ruhu suretten ayırmıştır. Suretler bu ruhların gerçek mekanları değildir. Sonra Allah hayali bedensel suretleri yaratmıştır.²⁰ İbnü'l-Arabî'de hayal epistemolojik ve ontolojik bir gerçekliğe işaret eder. İnsan bir küçük alemdir. Ruhî, hayali ve cismanî olmak üzere üç yaratılmış dünya içerir. İnsanın bedeni topraktan meydana gelmekte, ruhu ilahî nefesten ortaya çıkmıştır, insanın nefsi de aradaki hayal düzeyindedir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ruhların gelişmesinin her aşaması için yeni bedenler yaratır. Berzah âlemindeki bedenleri de hayâlî bedenler olacaktır. Ölümden sonra ruhlar dünyadaki bedenlerinden ayrılıp bu bedenlerde varlıklarını sürdürecektir.²¹ İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri, özellikle hayal kavramının epistemolojik ve ontolojik boyutlarına odaklanarak, insanın varoluşunu anlamada derin bir perspektif sunar. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın dünyada ruhları beden arızlarından yaratması, insanın dünya yaşamında kendisine ibadet etmesi için bir imkân sunmaktadır. Ölümün, iki hayat arasındaki geçişin bir ara hal olduğu ve bu ara halin berzah olarak adlandırıldığı fikri, İbnü'l-Arabî'nin ölümü sadece bir son değil, aynı zamanda bir başlangıç olarak görmesini yansıtmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin hayal kavramına yönelik değerlendirmesi, hayalin ontolojik bir gerçeklik taşıdığı ve ruhânî ile cismânî arasında bir köprü işlevi gördüğü fikrini içerir. Hayalin, meânî ve ruhlara kalıp ve dayanak olabilen özelliklere sahip olduğu düşünülmektedir. İnsan, İbnü'l-Arabî'ye göre, hem ruhânî hem de cismânî bir varlık olarak üç yaratılmış dünyayı içerir. Beden topraktan, ruh ilahî nefesten, nefis ise aradaki hayal düzeyinden ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre, ruhlar geliştikçe yeni bedenler yaratılır. Berzah âlemindeki bedenler de hayâlî bedenlerdir ve bu düzeyde ruhlar, ölümden sonra dünyadaki bedenlerinden ayrılarak bu hayâlî bedenlerde varlıklarını sürdürürler. Bu düşünce, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî ve mistik yaklaşımının bir yansımasıdır. İnsanın varlığının sadece maddî boyutta değil, aynı zamanda ruhsal ve metafizik boyutlarda da gerçekleşen bir süreç olduğunu vurgular.

¹⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hatmu'l-Kur'an: Kur'an Mührü*, çev. Vahdettin İnce, der. Abdülkâfi Miftah (İstanbul: Kısas Yayınları, 2007), 307.

²⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Darül Kütübil İlmîyye, 1999), 1/232.

²¹ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 131.

Hayal gücü karakteristik olarak, bedensiz olanı cisimleştirir ve maddi olanı manevileştirir veya yüceltir. İnsanlar çoğunlukla hayal gücünün gerçekleştiğini rüyalarda deneyimlemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre insanların hayal âlemine şahit olarak duyular âlemine benzer başka bir âlemin olduğunu bilmeleri için Allah rüyayı canlılar âlemine yerleştirmiştir.²² Berzah bu dünya ile âhîret arasında bir aradır, hayal dünyasına bağlı olduğu için bu isimle anılır. İbnü'l-Arabî'nin yazılarında berzah ve âhîret arasındaki farkı anlamak zordur. Bazı yazılarında berzah ve âhîret arasında net bir ayrım yaptığı görülmektedir. Berzaha göre sonraki dünya duyusaldır ve hayali bir şey de değildir. Yeniden diriliş bu dünyada deneyimlediğimiz gibi gerçek ve duyusal bir şeydir.²³ İbnü'l-Arabî'nin hayal gücüne ve berzah kavramına yönelik düşünceleri, insanın varlık düzeylerini ve farklı alemleri anlama çabasını ifade eder. Hayal gücünün, bedensiz olanı cisimleştirmek ve maddi olanı manevileştirmek amacını taşıdığı düşüncesi, İbnü'l-Arabî'nin ontolojik perspektifini yansıtmaktadır. Rüyaların, insanların hayal gücünü gerçekleştirdikleri bir alan olduğunu belirtmek, bu perspektifi güçlendirir. İbnü'l-Arabî'nin rüya hakkındaki görüşü, Allah'ın insanlara başka bir âlemin varlığını bilmeleri için rüyayı canlılar âleminde deneyimleme fırsatı tanıdığı yönündedir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi anlayışında, gerçekliğin sadece maddi dünya ile sınırlı olmadığı ve insanın ruhsal deneyimler aracılığıyla başka alemleri anlayabileceği fikrini destekler.

Âhîret hayatında insan dünyadaki ve âhîretteki halinin aslında bir uyku içinde uyku olduğuna inanmıştır. İnsan âhîret hayatında gerçek bir uyanıklık yaşar. Dünyada uyku halinde olan insan öterek berzaha geçer. Berzadaki durumu uykusundan uyandığını gören insan gibidir. Gerçek anlamda bir uyanıklık âhîret yaşamındadır.²⁴ Berzah ile dünya arasındaki fark, hayali ve duyusal varoluş arasındaki ayırmadan kaynaklanmaktadır. Berzah dünya uykusuna göre bir uyanıştır. Yine aynı şekilde diriliş de berzaha göre bir uyanıştır. Her ikisi de hayali bir varoluşa dayansa da diriliş daha gerçektir. İbnü'l-Arabî'ye göre mezara dökülen dirilen cevherler aynı olsa da âhîrette dirilecek olan beden bu dünyadakine benzemez. Âhîret ve berzah arasındaki benzerlik her ikisinde de eşyanın bu gerçeklerinin bu dünyadakinden daha parlak ve nurlu olmasıdır. Arabi bu dünyadaki kusursuz köle gibi hayat sürdüren bir kişinin öbür dünyada da kusursuz bir kral olacağını, âhîretteki insanların bu dünyadaki durumlarına göre değerlendirileceğini söyler.²⁵ Berzah kavramı, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, dünya ile âhîret arasındaki geçiş dönemini simgeler. Bu aşama, hayal dünyasına bağlı olduğu için "berzah" olarak adlandırılır. İbnü'l-Arabî'nin yazılarında, berzah ve âhîret arasındaki farkın bazen belirsiz olduğu, ancak bazı durumlarda net bir ayrım yaptığı görülmektedir. Berzah, sonraki dünyanın duyusal bir deneyim olduğunu ifade eder ve bu dünyayı hayali bir şey olarak değil, gerçek ve duyusal bir deneyim olarak kabul eder. İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri, insanın varlık düzeylerini

²² W.C. Chittick, "Death and World of Imagination: Ibn Al-Arabî's Eschatology, the Müslüm Word", *The Müslüm World* 79/1 (Ocak 1988), 51-82., 54.

²³ Chittick, "Death and World of Imagination: Ibn Al-Arabî's Eschatology, the Müslüm Word", 65.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/472.

²⁵ Chittick, "Death and World of Imagination: Ibn Al-Arabî's Eschatology, the Müslüm Word", 66.

anlamada mistik ve metafizik bir çerçeve sunar. Onun perspektifi, maddenin ötesinde bir varoluşu vurgular ve insanın bu farklı alemleri anlama ve deneyimleme yeteneğini destekler.

İbnü'l-Arabî'nin âhiretteki insanların bu dünyadaki durumlarına göre değerlendirileceği görüşüyle İslam filozoflarından Ebu Nasr el-Fârâbî'nin (ö.339/950) âhîret anlayışında da karşılaşırız. Fârâbî'nin takip ettiği Yunan geleneğine göre ölümden sonra sadece ruhun hayatı vardır. Ruh burada madde dışı, zihin ve akılla birlikte bitkisel yetileri de içeren bir şeydir. Fârâbî bedenın ölümden sonra varlığını sürdürmesi ya da dirilmesinden bahsetmemektedir. Ona göre ölümden sonraki hayatın farklı biçimlerini belirleyen şey de insanın bu dünyadaki ahlaki hayatıdır. İnsanlar ölümden sonraki kaderinden tamamen kendileri sorumludurlar. Ebedi hayatta iyi insanlar farklı mutluluk derecelerine ulaşacaklardır. Bunların hepsinin ruhu yaşamaya devam edecektir.²⁶ Fârâbî ölümsüzlük düşüncesini siyaset felsefesine dayandırmıştır. Erdemli toplum ve karşısında erdemsiz toplumlar vardır. Erdemsiz toplumlar da cahil şehir, karakteri değişmiş bozuk şehir ve bilgisiz, sapık şehirden oluşur.²⁷ Fârâbî'nin ideal devlet modelinde erdemli yöneticiler ve erdemli şehir halklarının ölümlerle birlikte bedenleri ortadan kalkar ve ruhları serbest kalır. Bu grup, mutlu olur ve yerlerine aynı seviyede olan başka bir grup gelir. İkinci grup da göç edip maddeden kurtulduğunda, mutluluk açısından öncekilerle aynı seviyeye ulaşır ve her biri benzer tür, nicelik ve niteliklere sahip olur. Benzer özelliklere sahip bu ruhlar, akılsal birleşme şeklinde bir araya geldiklerinde, her birinin zevkleri artar.²⁸ Cahil ve bozuk şehirlerin yurttaşlarının ölümden sonra bedenın işleyişi bitince ruhları da ortadan kalkacaktır. Bunların ruhları bedenın suretinden daha fazla bir şey değildir.²⁹ Cahil insanların ruhları ot yiyen hayvanlar, et yiyen hayvanlar ve yılanların ruhları gibi yok olup giderler.³⁰ Sapık şehirlerin halkı, erdemli fiillerden kaynaklanan ruhsal yetenekleriyle maddeden kurtulabilir. Ancak kötü fiillerin etkisiyle kazanılan ruhsal yetenekler, erdemli olanlarla birleşerek ruhu bulandırır ve çatışmaya yol açar. İyi ve kötü ruhsal yetenekler arasındaki çatışma, büyük bir ıstırap meydana getirir. Bu istidatlar, ruhun akılsal kısmında büyük bir acıya sebep olur, ancak duyuların etkisi altındayken bunun farkına varılmaz. Sadece ruh kendi başına kaldığında, bu istidatların doğurduğu acıya bilincini kazanır. Ebedi hayatta da bu ıstırap devam eder. İnsanların bir araya geldikçe bu ıstırap artar ve zamanla sonsuz bir çoğalma yaşanır. Bu durum, mutluluğun zıddı olan bedbahtlığı temsil eder.³¹ İbnü'l-Arabî'ye göre, ölüm sonrası hayat, insanın ruhunun bedenden ayrılmasından sonra başlar ve berzah olarak adlandırılan bir geçiş aşamasından geçer. Bu dönemde ruhlar, hayali bedenlerle varlıklarını sürdürürler ve dünya hayatındaki durumlarına göre

²⁶ Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet El Medînet'ül-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 277-278.

²⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet El Medînet'ül-Fazıla*, 110.

²⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet El Medînet'ül-Fazıla*, 114-115.

²⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet El Medînet'ül-Fazıla*, 280.

³⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet El Medînet'ül-Fazıla*, 291.

³¹ Fârâbî, *İdeal Devlet El Medînet'ül-Fazıla*, 118-119.

değerlendirilirler. Fârâbî'nin de benzer bir görüşü vardır; ona göre ölümden sonra sadece ruhun hayatı vardır ve insanların bu dünyadaki ahlaki hayatları, ölüm sonrası hayatlarının şeklini belirler. İbnü'l-Arabî'ye göre, ahirette insanlar dünya hayatındaki durumlarına göre değerlendirilecektir. Fârâbî'nin görüşüne göre ise, insanların ebedi hayatta mutlulukları, dünya hayatında erdemli olmalarına bağlıdır. Erdemli toplumlar, ölümden sonra da mutluluğa erişirken, cahil ve bozuk toplumlar acı çekerler. Her iki düşünür de ruhun varlığını ve önemini vurgulamaktadır. Ancak Fârâbî, ruhun yanı sıra akıl kavramına da önem verir ve mutluluğun akıl ile sağlandığını savunmaktadır. Fârâbî'nin görüşüne göre ebedi hayatın farklı biçimlerini belirleyen şey, insanın bu dünyadaki ahlaki hayatıdır ve insanlar öldükten sonra ruhları ebedi hayatta farklı mutluluk derecelerine ulaşırlar. İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri daha çok mistik ve metafizik bir çerçevede şekillenirken, Fârâbî'nin görüşleri daha çoklasefi ve siyasi bir çerçevede ortaya konmuştur. İkisi de ölüm sonrası hayat ve insanın varlığı üzerine derin düşünceler geliştirmişlerdir, ancak farklı perspektiflerden yaklaşımları bulunmaktadır.

3. İbnü'l-Arabî'de Diriliş

Ölüm ötesi hayatla ilgili açıklama gerektiren bir konu da diriliş inancıdır. Yeniden dirilişin bedenli olacağı konusunda ölümden bedenın çürüyüp yok olmasından uzun bir zaman sonra nasıl dirileceği hususudur. Hayvanlarca parçalanarak öldürülen, yangında yanarak ölen insanların bedenlerinin öldükten sonra nasıl bedenli bir şekilde yeniden dirilecekleri meselesi teistik din savunucularını ve teist filozofları epey uğraştırmıştır.³² Teistik dinlerde diriliş, genellikle bedenın ölümünden sonra, bir tür fiziksel olarak canlanması veya yeniden oluşturulması olarak anlaşılır. Ölü bedenın parçalanması, yok olması veya çeşitli şekillerde tahrip olması, yeniden diriliş kavramıyla çelişebilir. Bu durum, bedenın ölümden sonra nasıl bir araya getirileceği sorusunu ortaya çıkarır. Bu konuda yapılan teolojik çabalar ve çeşitli teistik argümanlar, genellikle bu zorlukları aşmaya yöneliktir.

Eskatoloji konusunda İslam düşüncesinde iki kavramla karşılaşırız. Bunlar yeniden diriliş ve yeniden yaratılış kavramlarıdır. Yeniden diriliş öldükten sonra berzah âleminde varlığını sürdüren ruhun diriliş günü bedenle yeniden birleşmesi ve ruhun bedene döndürülmesi ile yeni bir ruh beden beraberliği elde etmesidir. Burada birbirinden ayrılabilen ruh ve bedene sahip düalistik bir insan anlayışı vardır. Ölüm olayıyla beden ölü ruh ölmez.³³ Ölümden sonra ruh berzah âleminde varlığını sürdürmekte ve diriliş gününde bedenle birleşerek yeni bir ruh-beden birliği oluşturmaktadır. Düalizm, bedenın maddi dünyaya ait olduğu, ruhun ise manevi veya spiritüel bir varlık olduğu fikrini içermektedir. Ancak, bu düalistik perspektif, özellikle felsefi ve teolojik düzlemde bir dizi soru ve tartışmayı da beraberinde getirir. Örneğin, bedenın fiziksel çürüme sürecinden geçmiş

³² Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 69.

³³ Cafer Sadık Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 103; Gündoğan, *Muhammed İkkal'de Ölümsüzlük Düşüncesi*, 139.

olması durumunda, dirilişteki bedenın nasıl oluşacağı ve orijinal formunu nasıl koruyacağı gibi sorular gündeme gelebilir. Ayrıca, bu düalistik anlayışın detayları, farklı teologlar ve filozoflar arasında değişiklik gösterebilir.

Yeniden yaratılış anlayışında düalist bir anlayış yoktur monistik bir anlayış vardır bu nedenle ruh ve beden birbirine bağlıdır. Ölüm olayında hem ruh hem beden ölmektedir. İnsanın varlığına bir yokluk arası verildikten sonra diriliş gününde Allah tarafından insan ruh ve beden bütünlüğünde yeniden yaratılacaktır.³⁴ Yeniden yaratılış anlayışının içinde yer alan monistik bir görüş yatmaktadır. Bu görüşe göre, ruh ve beden birbirine bağlıdır, ayrılamazlar ve ölüm olayında hem ruh hem de beden ölür. İnsan varlığı, ölümden sonra bir yokluk arasına girdikten sonra, diriliş gününde Allah tarafından insanın ruh ve beden bütünlüğünde yeniden yaratılacaktır. Bu perspektifin içinde de bazı sorular ve tartışmalar mevcut olabilir. Örneğin, ölümden sonra bedenın ne şekilde yeniden yaratılacağı ve diriliş gününde hangi formda olacağı gibi konular, bu anlayış içerisinde ele alınması gereken önemli konulardır. İslam düşüncesinde yeniden diriliş ve yaratılış kavramlarını kısaca ele aldıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin yeniden diriliş ve yeniden yaratılış hakkındaki görüşlerini inceleyelim.

Arabi dirilişin beş menzilde gerçekleştiğini söyler. Bu beş menzil şu şekildedir:

“Birincisi, insanın aklının nefis kabrinden dirilmesi. İkincisi, insan nefsinin ruh kabrinden dirilmesi. Üçüncüsü, ruhunun kalp kabrinden dirilmesi. Dördüncüsü, kalbinin kalp kabrinden dirilmesi. Beşincisi, kalıbının arz kabrinden dirilmesi.”³⁵ Bu beş diriliş birbirini takip eder ve onların yaratılmasını Allah'tan başka kimse bilemez. Yaratılışın başlangıcını bilmeyen yeniden dirilişi bilemez. Yüce Allah meadı inkâr edenlere her seferinde Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle ilk kez yaratılışı hatırlatır.³⁶ İlk yaratmada zorluk çekmeyen Tanrı ikinci yaratmayı da aynı şekilde kolaylıkla yapacaktır. Allah, Yaptığı bir işte önce zorlanıp sonra o işi kolayca yapmaktan uzaktır.³⁷ İbnü'l-Arabî'nin yaratılışın başlangıcını bilmeyenin yeniden dirilişi bilemeyeceği ifadesi genellikle teistik inanç sistemlerinde, özellikle İslam'da, insanların varoluşunun ve yaratılışın Allah tarafından belirlendiği düşüncesine dayanmaktadır. İbnü'l-Arabî Allah'ın yaratmada zorlanmadığı ifadesi ile Allah'ın kudretine vurgu yapar ve Allah'ın yaratma eyleminin sınırlı olmadığını, bu nedenle dirilişin gerçekleşmesinin de bir güçlük olmadığını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri, Allah'ın mutlak kudret ve güç sahibi olduğu inancını pekiştirmektedir.

Allah'ın kudret ve güç sahibi olmasına değinerek İbnü'l-Arabî büyük ve küçük yaratılıшта ibret alınacak iki şeye vurgu yapar. Bunlar ilahi kudret ve ilimdir. Tanrı'nın çürümüş kemikleri zerrelere tam ve mükemmel şekilde kavraması ilim yönüne işaret etmektedir. Tanrı'nın hem ilk yaratılıшта hem de ikinci yaratılıшта bu kemiklere ve tozlarına hakim olması,

³⁴ Yaran, “Death and Immortality in Islamic Thought”, 104.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 288.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 288.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 290.

onları sarmalaması kudret yönüne değinmektedir. Ufalanmış kemikleri kuvveden fiile, imkândan vücuba çıkarmaktadır.³⁸ Arabi burada Allah'ın zerrelere ve çürümüş kemikleri mükemmel bir şekilde kavraması yönüyle Allah'ın ilmi yönüne vurgu yapmaktadır ve bu Allah'ın yaratılışın detaylarını ve karmaşıklıklarını bilmesinin bir göstergesidir. Ayrıca Arabi Allah'ın bu çürümüş kemiklere ve zerrelere hakim olması, onları sarmasını örnek göstererek Allah'ın kudret yönüne işaret eder.

İbnü'l-Arabî bedenle dirilişini imkânsız sayanlara karşı bir şiirle örnek verir.

“Müneccim ve doktor zannetti ki:

Bedenler diriltilemeyecek. İkisine de dedim ki:

Sizin söylediğiniz doğruysa, ben bir zarar görmem

Ama benim sözüm doğruysa, esas zararda olan sizsiniz!”³⁹

Arabi'ye göre şiirde geçen 'esas zararda olan sizsiniz' ifadesi ile müneccim ve doktorun peygamberin getirdiği ayetlerin zahirine inanmamalarını ifade etmektedir. Şair burada manevi ve akledilir işlere inanmasının yanı sıra müneccim ve doktorun inanmadığı başka bir şeyi daha eklediğini söyler. Ayrıca şiirde geçen doğruysa ifadesi şairin şüphe taşıdığı anlamında değildir, hasımlarının mezhebine göre söylenmiş bir ifadedir. Arabi bu ifadeler üstüne düşünüp kendini imana zorlamak gerektiğini ve bu yolla insanın kazançlı çıkacağını ve mutlu olacağını belirtir.⁴⁰ Bu şiir, yeniden yaratılışla ilgili İbnü'l-Arabî'nin düşünsel ve dini anlayışını dile getiren bir örnektir. İbnü'l-Arabî şair, müneccim ve doktorun bedenle dirilişini imkânsız sayan bir görüşe sahip olduklarını ifade eder ve esas zararda olan sizsiniz ifadesini kullanarak müneccim ve doktorun, peygamberin getirdiği ayetlere inanmamalarını eleştirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin buradaki vurgusu, şairin manevi ve akledilir işlere inanmasının yanı sıra, müneccim ve doktorun inanmadığı başka bir şeyi de içerdiği yönündedir. Ayrıca, doğruysa ifadesini kullanan şair, onların inancına dayalı olarak söylenen bu sözün, eğer doğruysa onlara zarar gelmeyeceğini söylemektedir.

Yeniden yaratılış konusunda da Allah'ın kudretini vurgulayan İbnü'l-Arabî'ye göre duyulur yaratılış, duyulur mizân, duyulur sırat köprüsü, duyulur Cennet ve Cehennem bütün bunların hepsi gerçektir. Allah'ın kudretini ifade etmede daha büyük işlerdir. Dünya hayatının bir gün sona ereceğini, insanların tekrar dirileceğini, âhiret hayatını ve oraya yerleşmeyi şeriat bize bildirmiştir ve bildirmeseydi bu konular hakkında bilgimiz olmayacaktı. Ölüm, yerleşme, âhiret dirilişini, Cennet, nimet gibi durumları da şeriatın bildirmesiyle elde ederiz. Ayrıca Arabi âhirette duyulur bir yemek, duyulur birleşme, doğal alışkanlığımızdaki gibi bir kıyafet giyerek yerleşeceğimizi şeriatın bize bildirdiğini söylemektedir.⁴¹ İbnü'l-Arabî, Allah'ın kudretini anlamak için dünya hayatının sonlanması,

³⁸ İbnü'l-Arabî, Hikmette Son Nokta, 291.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/470.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/471.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/470.

âhiret, Cennet ve Cehennem gibi konuları şeriatın bildirmesini vurgulamaktadır. Bu, İslam düşüncesinde, Allah'ın insanlara yol gösteren bir şeriat aracılığıyla bilgi ilettiği temel inanca dayanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin, âhiret hayatında duyulur bir yemek, duyulur birleşme, kıyafet giyme gibi konulara değinmesi, bu konulardaki ayrıntıları şeriatın sağladığını ifade eder. İbnü'l-Arabî İslam öğretisinde âhiret hayatının detaylarına dair bilgi veren şeriatın önemini vurgulamaktadır.

Allah âhirette bu dünya yaratılışından kalan kısım ve onun kökeni olduğu için insanı kuyruk sokumundan yaratır.⁴² Âhiret yaratılışının unsurları kuyruk sokumu üzerinde birleştirilir. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşleri İslam filozofu Ebu Hamid Gazâlî'nin (ö.1111) görüşleriyle aynıdır. Gazâlî, kıyamet hallerini anlatırken “O, kuyruk sokumu kemiğidir. Bütün mahlûkat ondan terkeb olunur (yaratılır)” (Buharî-Tefsirussure 78-Müslim-Fiten 141,143-İbn-i Mâce-Zühd 32-Ahmed b. Hanbel 2/315) hadisini örnek vererek bütün mahlûkatın, kuyruk sokumundan yaratıldığını ve insanın yaratılması kuyruk sokumu kemiğinden başladığını söyler. İnsanlar âhirette yine ondan başlanarak yaratılacaklardır.⁴³ Yine aynı düşüncüyü İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz. İbni Arabi kuyruk sokumunun yaratılışın kendisiyle bilfiil varlık kazandığı eskimeyen, eskimeye konu olmayan bir şey olduğunu belirtir.⁴⁴ İnsan için gerçek bir mead vardır. İnsanın ruhani ve cismani şerefinden dolayı iki meadı vardır. Cismani meadı artık ufalanmış hale gelmiş olan kemikler, çürüyen beden benzerine sahip kılınmak suretiyle yeniden dirilecektir. İbnü'l-Arabî bu düşüncelerini şu ayete dayandırmaktadır: “Düşünmediler mi ki, gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, kendilerinin benzerini yaratmaya da kadirdir!” (İsra, 99)⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlerine göre, insanın âhirette dirilişi, kuyruk sokumu kemiğinden başlamakta ve insanın cismani meadı, kemiklerin ve bedeninin bu bölgeden başlayarak bir araya getirilmesiyle gerçekleşmektedir. İbnü'l-Arabî, kuyruk sokumunun yaratılışın kendisiyle bilfiil varlık kazandığı fikrini ileri sürer, yaratılışın eskimeyen ve zamanla değişmeyen bir gerçekliği temsil ettiğini belirtir. İbnü'l-Arabî ölümden sonra diriliş ve yaratılışı cismani bir dirilme ve kendisinin şu andaki haline benzer bir yaratma ile gerçekleşeceğini dile getirmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre cismin canlı olmasının nedeni ruhun canlı olmasıdır. Ruh bedenden ayrılıp gittiği aleme hayatı da götürür ve beden de görünüşte cansız kalır. İnsanlar ölen kişilerin ardından falanca ölmüş gibi ifadeler kullansalar da hakikat aslına dönmüştür. Ruh yeniden diriliş ve mahşer gününe kadar aslına dönmüştür. Mahşer günü ruhtan cisme aşk yoluyla bir tecelli gerçekleşir. Bu aşk ile cismin parçaları kaynaşır, hayat ile uzuvlar birleşir. Bünye tamamlanıp topraktan olan yaratılış gerçekleştiğinde “Bünye tamamlanıp topraktan olan yaratılış gerçekleştiğinde ise ruh kendisine 'kuşatıcı suretlerde' İsrail bağı vasıtasıyla tecelli eder. Böylece canlılık, uzuvlarına sirayet eder ve ilk defasında

⁴² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/471.

⁴³ İmam-ı Gazâlî, *Ahiret Aleminin Sırları*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2013), 63.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/471.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 292.

olduğu gibi düzgün bir şahıs olarak ayağa kalkar.”⁴⁶ Burada İbnü'l-Arabî'nin ölüm ötesi hayatla ilgili tasavvufi perspektifinden öne çıkan bazı temel düşünceleri ile karşılaşmaktayız. Mahşer gününde ise aşk yoluyla ruhtan cisme bir tecelli gerçekleşir, bu da canlılığın ve dirilişin simgesidir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, aşk, birleşme ve varoluşun derinlemesine bağlanmasıyla şekillenmiştir. Ölen kişi mahşer günü aşk ile uzuvların yeniden birleşip kaynaşmasıyla önceden olduğu gibi düzgün bir şahıs olarak yeniden bedenli bir şekilde dirilmektedir.

İbnü'l-Arabî gibi Gazali de bedenli dirilişe inanmaktadır. Gazali haşrin cismani değil ruhani olduğunu iddia eden filozofları eleştirmiştir. Kur'an'da bahsedilen cesetlerin dirilişinin reddedilmesi, cennette cismani zevklerin olabileceğine dair şüphe ve cehennemde cismani acıların gerçekleşebileceğine dair itirazları Gazali dine aykırı olan görüşler olarak değerlendirmiştir. Gazali Allah'ın naslarla en mükemmel olanı insanlara vaad ettiğini ve bu sebeple dinin haber verdiği şeklinin esas alınması gerektiğini vurgular.⁴⁷ Gazali bedensel haşrin varlığının Kur'an'a dayandığına inanmaktadır. Onun problem yaptığı şey ikinci dirilişte ruhla birleşecek olan beden maddesinin eski beden maddesi mi olacağı yoksa yeni maddeden mi yapılacağı üzerinedir. Gazali bu noktada bütün imkanlara açık kapı bıraksa da onun görüşü yaratılacak beden benzer ya da uygun bir beden olacaktır.⁴⁸ Gazali ve İbnü'l-Arabî'nin her ikisi de âhirette insanın yaratılışının kuyruk sokumundan başladığına inanmaktadırlar. İnsanın bedeniyle birlikte dirileceği ve bu bedenin eski bedenine benzer veya uygun bir beden olacağına inanırlar.

İslam filozoflarından İbn Sînâ (ö.1037) Gazali ve İbnü'l-Arabî'nin aksine dirilişin bedenle değil sadece ruhla olacağını düşünmektedir. İbn Sînâ ölüm sonrası dirilişe ilgili ahireti kabul etmeyenler, dirilişin yalnız bedenle olacağını düşünenler, dirilişin sadece ruhla olacağını düşünenler, hem beden hem de ruhla birlikte gerçekleşeceğini düşünenler, ruh göçüne inananlar olarak ayırmıştır.⁴⁹ İbn Sînâ insanın yalnız maddesiyle değil maddedeki suretiyle insan olacağını söylemiştir. Bir insandaki insanî fillerin ortaya çıkmasının sebebi insanın maddede suretinin bulunmasından dolayıdır. O insan ölüp bozulunca maddesi toprağa ya da diğer elementlere döner. Yine o maddeden insan suretinde yaratılacak olsa o insan değil başka bir insan ortaya çıkar. İkinci kez yaratılan onun sureti değil maddesidir. Ahirette cezalandırılacak olan ya da ödüllendirilecek olan onun maddesi değil suretidir. Bedenli bir diriliş türü iyilik etmeyen ödül aldığı kötülük yapmayanın cezalandırıldığı bir diriliş olmaktadır. İbn Sînâ yalnız bedenle olan dirilişin ahiret hayatına ilişkin görüşler arasında doğru olandan en uzak görüştür.⁵⁰ Nefsin sadece ölüm anındaki haline döneceği meselesinde İbn Sînâ bir mücahidin bedeninin kesilen cüzleri aynı şekilde dirilirse, bu

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/90-91.

⁴⁷ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları,2020), 213.

⁴⁸ Emrullah Fatış, “Gazali Ve İbn Sina'nın Cismani Haşre Yaklaşımı”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Ağustos 2014), 156.

⁴⁹ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. & nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2011), 5-6.

⁵⁰ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, 12.

durumun çirkin olacağı ve mantıksal olarak sürdürülemez olduğunu ifade eder. Ayrıca, insan bedeninin besin alışverişi nedeniyle birbirine bağlı olduğunu ve bir kişinin etle beslenen ülkelerdeki insanların dirilememesi gerektiğini belirtmiştir.⁵¹ İbn Sînâ tarım alanlarının ölen kişilerin çürümesiyle toprağa karışmasından dolayı tarım alanlarının oluştuğunu söyler. O toprakta yetişen besinlerle diğer bedenler beslenmektedir. İki ayrı zamanda ya da aynı zamanda yaşamış iki insan bu topraktan nasıl diriltilecektir?⁵² Bir kişi de her nefis için bir beden diriltileceğini ve bu diriltilen bedenin hayatta iken sahip olduğu unsurların aynısını taşımasının şart olmadığını söylerse bu söylem ruh göçü anlamına da gelir. İkinci varoluştaki insan bedeni ilk varoluştaki insan bedeniyle aynı olmayınca bu tam bir ruh göçü olur.⁵³ İbn Sînâ, ölümden sonra bedenin toprağa dönmesi ve bu topraktan yeni bir bedenin oluşturulması konusunda eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştiri ile yeniden dirilişteki bedenin bütünlüğünün önemine vurgu yapmaktadır. Allah yolunda savaşan mücahidin bedenindeki eksik bir dirilişi kabul etmemektedir. Bu noktada insanın öldüğü şekliyle yeniden bedenlenip dirileceği görüşünü kabul edilemez görmektedir. İbnü'l-Arabî ölümden sonraki diriliş ve yaratılışın insanın şu anki haline benzer bir şekilde yaratma ile gerçekleşeceğini savunurken İbn Sînâ insanın eski bedeniyle ya da yeni bir bedenle yeniden dirildiği görüşünü eleştirmiştir.

İbnü'l-Arabî ahiret hayatında duyulur bir yemek, duyulur birleşme, duyulur kıyafet giyme gibi konulardaki ayrıntıları bize şeraitin sağladığını söyler. Bu tür ahiretteki duyulur hazlara İbn Sînâ bir açıklama getirmiştir. İbn Sînâ İslam dininin ahiret hakkındaki görüşünün değerini ortaya koymayı gerekli görmektedir. Halkı iyiliğe yönlendirmek için sevapla müjdelemek, kötülükten vazgeçirmek için azapla korkutmak, sevapla elde edilecek mutluluğu halkın anladığı şekilde lezzet ve rahata erdirmek şeklinde tasvir etmek, lezzetleri görme, iştme, koklama dokunma hazı şeklinde türlere ayırmak buna örnektir. Yüce yaratıcının iyiler ve kötüler için ahirette neler hazırladığını bunu halkın anlayabileceği şekilde tasvir etmek gerekmektedir. Avamın anlayışından uzak sevap ve azap tasvir edilirse insanlar kötülüklerden çekinmezler iyiliğe yönelmezler. Bedenlerinin dirilişi söz konusu olmadıkça da sevap ve azaba aldırış etmezler. Dini siyaset açısından diriliş olayı hesabı sevabı azabı bu şekilde anlatmak gerekir. Peygamber efendimiz de bu konuyu en güzel şekliyle anlatmıştır, bunun ötesinde söyleyecek bir şey yoktur.⁵⁴ İbn Sînâ'da dinin en değerli amacı insan pratiğine yönelik fillerdir. Dini açıdan sözü geçen inanç ilkelerine filozoflardan başka kimsenin aklı ermez.⁵⁵ İbn Sînâ'ya göre inanç ilkelerini halk anlayamayacağı için halkın anlayacağı bir dille ölüm sonrasına dair somutlaştırma yapılmıştır. İbn Sînâ, halkın anlayabileceği bir dil kullanarak sevap ve azabı tasvir etmeyi önemsemektedir. İnsanları iyiliğe yönlendirmek için sevapla müjdelemek ve kötülükten vazgeçirmek için azapla korkutmak, insanların anlayış düzeyine uygun bir yaklaşımı ifade

⁵¹ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 14

⁵² İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 15

⁵³ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 15.

⁵⁴ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 17.

⁵⁵ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 16.

etmektedir. İbn Sînâ ahiret inancının insanlar arasında etkili olması için bu kavramların, insanların duyularına hitap eden lezzetler ve hazlar şeklinde tasvir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre Yüce Yaratıcı'nın iyilik ve kötülük için ahirette neler hazırladığını halkın anlayabileceği bir dilde ifade etmek önemlidir. İbn Sînâ dinin, insan pratiği üzerinde etkili olması için anlaşılır ve yaklaşılabılır bir dil kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Bu, dinin halkın yaşamına yönelik pratik rehberlik sağlaması gerektiği anlamına gelir. İslam'ın temel ilkelerinin, sadece filozoflar değil, herkesin anlayabileceği bir dilde ifade edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Duyulur hazlar noktasında İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımından farklıdır. İbn Sînâ dini siyaset gereği ölümden sonraki başa gelecekleri duyulur hazlar vasıtasıyla halkın anlayabileceği şekilde cismanileştirmiş ve sembolik ifade olarak kabul etmiştir ve İbnü'l-Arabî gibi tamamen bedenli yeniden dirilmeyi kabul etmemiştir.

İbn Sînâ'da gördüğümüz sembolik dil kullanımı ve cismanileştirerek herkesin anlayabileceği şekilde anlatma düşüncesi İslam filozoflarından İbn Rüşd'ün (ö.1198) görüşlerinde de karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd'e göre bütün dinlerin ölümden sonra nefisler için mutluluk ve bahtsızlık bulunduğu konusunda ortak düşünceleri vardır. Bu dinler fikir ayrılığı ölümden sonraki hallerin sembolize edilmesinden ve insanlara anlatılmasındaki farklılıktan gelir. İbn Rüşd'e göre İslam dinindeki sembollerle anlatım tarzı insanların çoğunluğuna ahirette olacakları anlatmak için etkili bir yöntemdir. Ruhani sembollerle ölümden sonraki hayatı anlatmak halk arasında daha az etkili olmakta ve iyilikler için daha az istek kötülükler karşısında da daha az korku uyandırmaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd ahiretin cismani temsilinin ruhani temsilden daha etkili olduğunu düşünmektedir.⁵⁶ İbn Rüşd, ölümden sonra dirilişi İslam dinindeki sembollerin etkililiği, cismani temsilin ruhani temsilden daha etkili olması, farklı dinler arasındaki ortak düşünceler, ölüm sonrası yaşanacakları sembolleştirmenin korku ve istek üzerindeki etkisi üzerinden değerlendirmiştir. İslam'ın sembolik dilini kullanarak, insanların ahiretteki durumlarına dair daha net bir anlayışa sahip olmalarını sağlama amacını taşımaktadır. İbn Rüşd'e göre, cismani temsilin ruhani temsilden daha etkili olması, insanların iyilik yapma isteği ve kötülükten kaçınma korkusu üzerinde daha güçlü bir etki bırakmasıyla ilişkilidir. Bu, ona göre insanların motivasyonlarını şekillendirme açısından önemli bir nokta olabilir.

İbn Rüşd ölümden sonra başa gelecek haller de cisimleştirme ve sembolleştirme kullanarak insanların bu konuyu daha iyi anlamasını amaçlarsa da Gazali ve İbnü'l-Arabî'de ele aldığımız bedenli diriliş görüşünü kabul etmektedir. İbn Rüşd'e göre bedenli dirilişi savunan bu grubun ahiretin cismani olduğuna, ama oradaki cismaniyetin bu dünyadakinden farklı olduğuna inandığına değinmiştir. Bu gruba göre bu dünyadaki beden çürümekteyken, oradaki ebedi olarak varlığını sürdürecektir. Bu grubun da dine dayalı delilleri olduğunu söyler. Cismaniyetin ahirette farklı olacağı fikri, genel olarak kabul gören

⁵⁶ İbn Rüşd, "el-Keşf an Menabici'l-Edille fi Akaidi'l-Millel/Ahiret ve Ahvali", Felsefe ve Ölüm Ötesi, çev. & nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2011), 95; Mesut Okumuş, "Endülüslü Fakih ve Filozof İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret Hayatı", *Diyanet İlmî Dergi*, 48/3 (2012), 61-78.

ilkelere dayanır. Bu ilkelere göre, nefis ölümsüzdür ve başka bedenlere dönüşebilir, bu da nefsin önceki beden haline geri dönmesinin mümkün olmadığı çıkarımını doğurur.⁵⁷ İbn Rüşd'ün görüşleri doğrultusunda da her ne kadar İbn Sînâ gibi sembolik dil kullanımı ve cisimleştirme yapsa da ahiret anlayışı İbnü'l-Arabî ve Gazali'nin görüşleri gibidir. İbn Rüşd bedenli dirilişi ve ahiretteki sahip olacağımız bedenün dünyadaki bedenden farklı bir beden olabileceği görüşünü desteklemektedir. Bu desteklemesini de İbnü'l-Arabî ve Gazali gibi dine dayalı delillere dayandırmıştır.

4. İbnü'l-Arabî'de Mead

İbn Sînâ mead kelimesinin Arap dilinde "dönüş" anlamda olduğunu ve kökeninin "a-v-d" kökünden geldiğini söyler. Bu kelime, bir şeyin bulunduğu yerden veya durumdan ayrılıp geri dönmesini ifade eder. Zamanla, insanın ilk hali veya ölümden sonraki varacağı yer olarak kullanılmıştır. Genel olarak kabul gören bir görüşe göre, ölümden sonraki varış yerinin, ilk hayattan farklı bir yer olduğu düşüncesi yaygındır. Bu fikir doğrultusunda birçok kültür, ruhların bedenlerden önce var olduğunu ve onların bu dünyadan farklı bir aleme, ikinci bir konuma sahip olduğunu kabul etmiştir. Ruhların ikinci aleme dönüşü, mutlu insanlar için cennet gibi yüce yerlere ve güzelliklere; bedbahtlar için ise korkunç olan cehenneme ve zindana doğru olacaktır. Bu düşünce, birçok toplumda ruhun ölümden sonra nasıl bir yere gideceğine dair anlayışları şekillendirmiştir.⁵⁸ İslam düşüncesinde ölüm ötesi bağlamında mead kavramı da sıkça kullanılır. "İslam inancında mead kelimesi, âhiret karşılığı kullanıldığı gibi, ölümden sonra diriliş anlamında da kullanılır. Arapça bir kelime olan mead, yaratılışın iadesi, hayatın geri verilmesi anlamlarına gelir. Zıttı mebde'dir ki o hayatın başlangıcı, yaratılması demektir. Kelam, tasavvuf ve İslam felsefesi başta olmak üzere İslami literatürde mead, dünyanın sonu, ölüm ve sonrasına ait hususların tamamına delalet eden bir kavramdır."⁵⁹ İslam dünyasında mead genel olarak dünyanın sonu, ölüm ve sonrasına ait konuları kapsayan bir kavram olarak kullanılır. Bu kavramın İslam düşünce sistemleri içinde hayatın döngüsü, yaratılış ve âhiret ile ilgili temel kavramları kapsayan bir ifade olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî meadı şu şekilde tanımlamıştır. Dönmek anlamına gelen mead bir şeyin kendisinden koparak geldiği duruma geri dönmesi anlamındadır ve mead ona göre izafi konular kapsamına girer. Meadı düşünüp anlamak için başka bir şeyle mukayeseye ihtiyaç vardır. Bazı şeyler tek başına anlaşılırken anlaşılmak için başka şeye kıyasa ihtiyaç duymazken bazı şeyler de izafidirler ve anlaşılmak için başka şeye ihtiyaç duyarlar. Babalık, oğulluk, mutluluk, üst alt gibi arazlar bu kapsamdadır. Meadı bilmek de böyledir. Meadı anlamak için üç şey gereklidir bunlar: "Meadin kendisi için olduğu şey- Meadin kendisinden olduğu şey, Meadin kendisine yönelik olduğu şey." Melekler ve ulvi ruhlar için mead yoktur. Akıllar ve felekler âlemi mead âlemidir. Meadin amacı nefisleri ve ruhların hallerini

⁵⁷ İbn Rüşd, "el-Keşf an Menabici'l-Edille fi Akaidi'l-Millel/Ahiret ve Ahvalı", 96.

⁵⁸ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 1.

⁵⁹ Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", 330.

kemale erdirmektir. Örneğin iyilik sahibinin iyiliğine on misli bir şekilde mükafat vermektir. Ödül ve ceza bu dünyada gerçekleşmez, bu dünya çalışma yurdudur.⁶⁰ İbnü'l-Arabî'nin mead kavramı bu tanımlamalar ışığında anlamak oldukça zengin ve derin bir düşünsel çerçeveye işaret etmektedir. Meadın amacı nefisleri ve ruhların hallerini kemale erdirmektir ve bu düşünce İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde insanın manevi gelişimi ve iyiliklerinin karşılığını bulmasıyla ilgili önemli bir perspektifi yansıtmaktadır. Ödül ve cezanın bu dünyada gerçekleşmediği, bu dünyanın bir çalışma yurdu olduğu ifadesi, İbnü'l-Arabî'nin dünyayı bir hazırlık ve sınav yerine benzer bir şekilde görmesi İslam tasavvuf geleneği içinde yaygın olarak kullanılan bir perspektiftir. İbn Sina ve İbnü'l-Arabî meadı ölümden sonraki varış yeri olarak değerlendirmektedir. İbn Sina meadı insanın varoluşunun temel bir unsuru olarak görür. Ona göre mead insanın varoluşsal yolculuğunun bir parçası iken İbnü'l-Arabî meadı insanın ilahi gerçekliğe olan dönüş yolculuğunun bir parçası olarak ele alır. Ona göre mead sadece bir sonuç değil, aynı zamanda insanın ilahi varlıkla birleşme potansiyelini ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre mead sadece teorik bir kavram değil, aynı zamanda kişisel bir deneyimdir. Mead konusunda İbn Sina, mead kavramını daha sistemli ve felsefi bir çerçevede ele alırken, İbnü'l-Arabî, daha mistik ve kişisel bir yaklaşımı benimser.

5. İbnü'l-Arabî'de Cennet ve Cehennem

Diriliş sonrası ile ilgili eskatolojik konularda hesap Cennet Cehennem gibi inanç esasları dinin bildirdiği ve Müslümanların üzerinde anlaştıkları meselelerdir. Bu konuda ele alınacak bir husus da eskatolojik hayatın zamansallığı ve işlevi ile ilgilidir. Cennet ve Cehennem ebediyen varolacağı görüşü yanında, Cehennem geçici bir manevi tedavi yeri olduğu Cennetin ebedi olacağı düşüncesi vardır.⁶¹ Bu görüşe ek olarak Cehennem ebedi olacağı ama Cehennem azabının uzun bir süre devam edip bir süre sonra içindekilerin azaptan etkilenmeyeceğine dair görüşler vardır. Bu düşünceye sahip olan alim ve mutasavvıfları örnek verecek olursak:

“İlk dönemlerden itibaren, aralarında Hz. Ömer (ö. 23/643), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı alimler, İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Celâleddin er-Rûmî (ö. 17.12.1273) gibi bir kısım mutasavvıflar, Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığını, rahmetinin azabına üstün geldiğini ve azabını geçtiğini bildiren ayet ve hadislere dayanarak Cehennem azabının, uzun asırlar ifade eden bir sürenin ardından sona ereceğini veya içindekilerin azaptan etkilenmeyecek hale geleceğini düşünmüşlerdir.”⁶²

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 287.

⁶¹ Cafer Sadık Yaran, “Death and Immortality in Islamic Thought”, 104.

⁶² İsmail Karagöz, “Cehennem Sınırsızlığının Ayet ve Hadislerdeki Delilleri”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 1-19, 3.

İbni Arabî de kendi sisteminde Cennet ve Cehennemden bahsetmiştir. Dahası ölüm sonrası hayat ve birçok uhrevî meseleden de bahsetmiştir.⁶³ Duyulur ve manevî Cennet olmak üzere iki Cennet vardır ve akıl her ikisini bilir.⁶⁴ Duyulur Cennet beden, akledilir Cennet ise, ruh ve onun güçleri hükmünde olmuştur. Allah Teala duyulur Cennetin hayatının ebediliği nedeniyle hayat diyarı adı vermiştir. Cennet kendisine girenleri nimetlendirir.⁶⁵ İslam'a göre, Cennet ebedî bir nimetler ve mutluluk diyarıdır. Cehennem ise günahkarların ve isyan edenlerin cezalandırılacakları bir yer olarak düşünülür. Günah işlemiş olanlar Cehennemde bir süre cezalandırıldıktan sonra, Allah'ın rahmetiyle affedilebilirler.

İbnü'l-Arabî'ye göre Cehennem yaratılmış şeylerin en büyüklerinden biridir. Cehennem Allah'ın âhiretteki hapishanesidir. Allah'ın sıfatlarını reddedenler, Allah'a ortak koşanlar, kafirler, münafıklar ve büyük günah işleyen müminlerin gireceği yerdir. 'Cehennem' diye isimlendirilmesinin nedeni dibinin derin olmasıdır ve dipsiz kuyu olarak tanımlanmasıdır. İnsanlar Cehennemden yaratılıp yaratılmadığı konusunda görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. İbni Arabî Cehennemden bir bakıma yaratıldığını bir bakıma yaratılmadığını söyler. Bunu da bir ev örneğiyle açıklar. Bir adam ev yapmak ister ve evi çevreleyen duvarları örerse adam ev yaptı denir ama içinde insanların ihtiyaçlarına göre odalar, ambarlar, mahzenler lazımdır ve sonra bunları yapar. Cehennemden bir bakıma yaratılmamış dediği kısmı evin düz duvarla örülü halidir. Bir bakıma yaratılmış dediği kısmı da Cehenneme giren cin ve insanların amellerinin gelmesiyle ihtiyaca göre azapta kullanılan araçların yaratılmasıdır.⁶⁶ Cehennemdeki acıların gazapların gerçekleşmesi insanların ve cinlerin oraya girmesiyle gerçekleşir. Cehennem ilahî kâhırdan yaratılmıştır ve El-Kahhar Cehennemde tecelli edendir.⁶⁷ İbni Arabî'nin Cehennemi, Allah'ın âhiretteki hapishanesi olarak tanımlanması dikkat çekicidir. İbnü'l-Arabî Cehennemden sadece günahkarları cezalandıran bir yer olmanın ötesinde, manevî bir temizlik ve eğitim amacı taşıdığını vurgulamaktadır. İbni Arabî'nin ev örneği, Cehennemden bir bakıma yaratılmış, bir bakıma yaratılmamış olması fikrini açıklamaktadır. Bu örnekle, bir evin sadece dış duvarlarının örülmesinin 'ev yaptı' denilmesi gibi, Cehennemden temel yapısının zaten mevcut olduğunu, ancak içindeki detayların insanların ve cinlerin amellerine bağlı olarak şekillendiği ifade edilmiştir. Bu şekilde, Cehennemden belirli bir amacı yerine getirmek üzere kullanılan bir ortam olduğunu ima etmektedir. Cehennemden ilahî kâhırdan yaratılmış olması, Allah'ın temel sıfatlarından biri olan "El-Kahhar"ın Cehennemde tecelli ettiği fikrini içermektedir. Bu, Cehennemden Allah'ın sonsuz gücü ve hikmeti tarafından belirlendiği ve yönetildiği düşüncesini yansıtır.

⁶³ A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnul Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 144.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/478.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/478; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, thk. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın, çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/85-89.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/448.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/449.

İbnü'l-Arabî Cehennem'in ebedi olduğunu ve Cehennem ehlinin sonsuza kadar yine Cehennemde kalacağını belirtir. Cehennemde bir süre sonra bağışlık kazanıp azaptan lezzet duyacaklarını ifade etmiştir.⁶⁸ İbnü'l-Arabî dünyanın nimet ve azapla karışık olduğunu ama Cennet ve Cehennemde bu durum farklı olduğunu anlatır. Cennet bütünüyle nimet Cehennem ise azaptır dünyadaki bu karışım ortadan kalkmıştır. Kırk beş bin sene Cehennemliklere azap edilir. Yirmi üç bin sene kesintisiz aralıksız azap görürler. Daha sonra Allah onlara bir uyku gönderir ve açlığın üzüntünün etkisinde bayılmış insan gibi kendilerinden geçerler. Kendilerinden geçmiş olarak on dokuz bin sene kalırlar sonra uyanırlar. Allah onların derilerini değiştirip yenilemiştir ve tekrar on beş bin sene azap görürler. Tekrar bayılıp on bir bin sene baygın durular. Yine burada Allah onların derilerini değiştirmiştir tekrar ayılırlar. Yeniden yedi bin sene acı bir ızdırap duyarlar. Sonra üç bin sene uyuyup uyanırlar yorgun uyuyup uyanan insanınki gibi Allah onlara bir zevk ve rahatlık verir. Allah'ın el-Vasi' isminden rahmetin hükmü ebedileşir Cehennemlikler bir acı duymazlar ve bul hal devam eder. Bu azabın yenileceği korkusu devam eder.⁶⁹ Cehennemlikler hakkında azabın geri kalanı sürekli kalan kısımdır o da korkudur. Bu azap duysal değil psikolojik bir azaptır. Cehennemliklerin nimetten aldıkları pay azabın gerçekleşmemesi iken azaptan aldıkları payları ise azabın tekrar gerçekleşeceği korkusunu yaşamalarıdır.⁷⁰ Bu ifadelerden de anlıyoruz ki İbnü'l-Arabî Cehennemdeki azaba bir psikolojik boyut eklemektedir. Cehennemdeki azabın sadece duysal değil, aynı zamanda psikolojik bir boyutunun olduğunu öne sürer. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Cehennemliklerin yaşadığı korku, sürekli olarak azapla karşılaşma korkusudur ve bu durum psikolojik bir azap olarak tanımlanabilir.

İbnü'l-Arabî'nin Cehennem hakkındaki görüşleri birtakım eleştiriler almıştır. Nisa Suresi 56. ayeti Cehennemdeki kafirlerin derileri yandıkça azabı tekrar tekrar yaratılacağını ifade etmektedir. Gazali Nisa Suresi 56. ayetini ve tefsirini eseri İhyâ-u Ulûmi'd-Din'in dördüncü cildinde ele almıştır. Gazali insanların cüsseleri kadar olan dilleriyle cehennemde tekrar tekrar yanacaklarını, bir defa yanıp eridikten sonra yeni bir bedene sahip olup tekrar yanacaklarını ve bu döngünün sonsuza kadar devam edeceğini söyler. Cehennem ehlinin her gün yetmiş bin defa cehennemde vücutları yanarak erir ve her defasında da eski hallerine dönerler.⁷¹ Bakara Suresi'nin 161. ve 162. ayetleri, Âl-i İmran suresinin 88'inci ayeti kâfirlerin azaplarının hiç hafifletilmeyeceğini anlatmaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin Cehennem hakkındaki görüşleri isabetli olmadığı ve delile dayanmayan bir görüş olduğu yönünde eleştirilmektedir.⁷² Cehennemdekilerin bağışlık kazanarak azaptan lezzet duyacağı düşüncesi hadis alimleri olan Sahih-i Buhârî şârihi Ahmed b. Ali b. Hacer el-

⁶⁸ Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennem'in ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33, 21.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/258.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/259.

⁷¹ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn* (Cidde: Dar Al-Minhaj, 2011), 7/595-596.

⁷² Karagöz, "Cehennem'in Sonsuzluğunun Ayet ve Hadislerdeki Delilleri", 4.

Askalânî ve Abdurrauf el-Münâvî gibi alimler tarafından eleştiri görmüştür.⁷³ İbnü'l-Arabî'nin bedenli diriliş düşüncesi Gazali ile benzerlik gösterse de cehennem hakkındaki görüşleri yönünde farklılıklar vardır. Gazali cehennemdeki azabın sonsuza kadar devam edeceğini kabul ederken İbnü'l-Arabî cehennemdeki azapların hafifletileceği ve sonrasında da psikolojik azap yaşayacakları düşüncesine sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin Cehennem hakkındaki görüşlerinin ayetlerle ve hadislerle çelişkiye düştüğü düşüncesi bu eleştirilere sebep olmuştur.

Sonuç

İslam tasavvuf geleneğinde önemli bir yeri olan İbnü'l-Arabî'nin perspektifi, ölümün sadece bir son değil, aynı zamanda manevi bir başlangıç olduğu fikrini içermektedir. Bu başlangıç bir doğuma benzetebiliriz. Ona göre, ölüm insanın Hakk'a dönüşüdür ve berzah, dünya ile âhiret arasındaki geçiş dönemini simgeler. Berzah burada bir basamağı temsil etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ölümü "uyanış" olarak tanımlaması, dünya hayatının sınırlamalarından kurtulmanın ve gerçekliği anlamının bir aşaması olarak gördüğünü yansıtmaktadır. Ölüm sürecinde insanlar, daha önce farkına varamadıkları gerçekleri anlarlar ve âhiret hayatında diriltileceklerdir. Bu dirilme cismani bir yeniden canlanma olacaktır. Ölüm ötesi hayatla ilgili kavramlardan olan berzah, dünya ile âhiret arasında bir köprü olarak işlev görür ve ruhların hazırlık aşamasıdır. İbnü'l-Arabî'nin vatan kavramı da, insanın evrensel varoluş serüveninde farklı aşamaları temsil etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin altı vatan kavramı, insanın ruhsal yolculuğunu anlatan simgesel bir dil sunmaktadır. Hayal kavramı, İbnü'l-Arabî'nin epistemolojik ve ontolojik düşüncelerinde önemli bir rol oynamaktadır. Rühayı, bu dünyanın ötesinde başka bir âlemin varlığını bilmemiz için bir fırsat olarak görmüştür. İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri, insanın varlığının sadece maddi boyutta değil, aynı zamanda ruhsal ve metafizik boyutlarda da gerçekleşen bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Ölüm, berzah, âhiret onun perspektifinde insanın Hakk'a dönüşünü simgeler. İbnü'l-Arabî'nin mistik ve derin düşünceleri, İslam tasavvuf geleneğinin zengin bir parçasını oluşturur.

İbnü'l-Arabî'nin ölüm ötesi hayatla ilgili görüşlerini İslam filozoflarıyla karşılaştırdığımızda Ahiretteki insanların bu dünyadaki durumlarına göre değerlendirilebileceği konusunda İbnü'l-Arabî ahirette insanların bu dünya hayatındaki durumlarına göre şekilleneceği görüşüne sahiptir. Fârâbî'nin görüşüne göre de ebedi hayatın farklı biçimlerini belirleyen şey, insanın bu dünyadaki ahlaki hayatıdır. İbnü'l-Arabî, ölüm sonrası hayatı mistik ve metafizik bir bakış açısıyla ele alırken, Fârâbî daha çok felsefi ve siyasi bir çerçeve içinde değerlendirir. Ahiretteki bedenli ya da bedensiz diriliş tartışmasında Gazâlî ve İbnü'l-Arabî yeniden yaratılışın kuyruk sokumundan başladığına inanmaktadırlar. Her ikisine göre diriliş bedenlidir ve bu beden eski bedene benzer ya da uygun bir beden olacaktır. İslam filozoflarından İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî ve Gazâlî'nin aksine dirilişin bedenli değil ruhsal olacağını savunmuştur. İbn Sînâ insanın ahirette eski

⁷³ Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", 22.

bedeniyle ya da benzer bedenle yeniden diriltildiği görüşünü reddetmiştir. İbn Sina dini siyaset gereği ölümden sonraki yaşamı hazlar vasıtasıyla halkın anlayabileceği şekilde cismanileştirmiş ve sembolik ifade olarak kabul etmiştir ama bu onun bedenli dirilişi kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Ölüm ötesi hayatla ilgili cismanileştirme ve sembolik ifade kullanımına İslam filozoflarından İbn Rüşd'de de rastlamaktayız. İbn Rüşd her ne kadar İbn Sînâ gibi sembolik dil kullanıp cismanileştirme yapsa da ahirette bedenli dirilişi savunmuştur. İbn Rüşd'e göre ahiretteki beden dünyadaki bedenden farklı bir beden olabilir ve bu görüşünü de dine dayandırmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin ölüm ötesi konusunda değindiği kavramlardan biri de mead kavramıdır. İslam düşüncesinde mead, dünyanın sonu, ölüm, diriliş ve âhiret gibi konuları kapsayan geniş bir anlam taşır. Bu kavram, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinde, insanın varoluş amacını ve âhirete yönelik sürecini anlamak için kullanılır. İbnü'l-Arabî, ölüm sonrası dirilişin, ruhun bedenle tekrar birleşmesiyle cismani bir şekilde gerçekleşeceğini ve bu sürecin aşkın bir tecelli ile tamamlanacağını öne sürer. İbnü'l-Arabî'nin mead kavramı, insanın varoluşsal sürecini, manevi gelişimini ve âhiret ile ilgili beklentilerini anlamak için önemli bir araç olarak görülmektedir. Bu kavram, İslam düşüncesindeki ölüm sonrası hayatın anlamını derinlemesine düşünmemize yardımcı olan zengin ve özgün bir perspektifi temsil eder.

İbni Arabi Cehennemle ilgili öne sürdüğü düşüncesinde, Cehennem'in hem yaratılmış hem de yaratılmamış bir yönü olduğunu, Cehennem'in günahkarların cezalandırıldığı bir yer olmanın ötesinde manevi bir temizlik ve eğitim amacı taşıdığını vurgulamaktadır. Ona göre Cehennem ebedidir. İbni Arabi'nin Cehennemdeki azabın ebedi olduğu görüşü, Cehennem ehlinin zamanla bu azaba alışıp lezzet duyacakları fikrini içermektedir. Ancak bu görüş kanıtlayıcı delillere dayanmadığı gerekçesiyle bazı alimler tarafından eleştirilmektedir. İbnü'l-Arabî Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşatması, rahmetinin azabına üstün gelmesi ile ilgili ayet ve hadislere dayanarak Cehennem azabının bir süre sonra etkisiz hale geleceği düşüncesine sahip oluşmuştur. Bu noktada İbnü'l-Arabî Allah'ın azap ve gazabını daha geride tutmuştur ve rahmetini öne çıkarmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncelerinin eleştirilmesinin nedeni Allah'ın rahmetini daha çok ön planda tutarak Allah'ın azap ve gazabını anlatan ayet ve hadislere ters düştüğü düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Kaynakça | References

- Afifi, A. E. *Muhyiddin İbnul Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük". *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd, 319-340. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Chittick.W. C. "Death and World of İmagination: Ibn Al-Arabi's Eschatology, the Müslüm Word". *The Müslüm World* 79/1 (January 1988), 51-82.
- Efil, Şahin. "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi". *Beytulhikme* 6/1 (6 Haziran 2016), 265-286.
- El-Fârâbî. Ebu Nasr. *İdeal Devlet El Medînet'ül-Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Fatış, Emrullah. "Gazali Ve İbn Sina'nın Cismani Haşre Yaklaşımı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Ağustos 2014), 147-170.
- Gündoğan, Saim. "İslâm Düşüncesinde Eskatolojiye Yönelik Heterodoks Bir Yorum: Kazanılan Ölümsüzlük". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/16 (Mart 2019), 607-620.
- Gündoğan, Saim. *Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l Arabiyye, 1980.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Darül Kütübül İlmîyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Levazımu'l-Hubbi'l-İlâhî*. thk. Fevzi el-Cebr. Şam: Dar Al-Numair. 1. Basım, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk.Haz.: Mustafa Tahralı. 1.Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım 2004.
- İbn Rüşd, "el-Keşf an Menabici'l-Edille fi Akaidi'l-Millel/Ahiret ve Ahvali", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. & nşr. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları. 2. Basım, 2011.
- İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*. çev. Mahmut Kaya İstanbul: Klasik Yayınları. İkinci Basım, 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmet Avni Konuk. thk. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 1.Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Hatmu'l-Kur'an: Kur'an Mührü*. çev. Vahdettin İnce, der. Abdülbaki Miftah. İstanbul: Kitsan Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Hikmette Son Nokta*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları. 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Marifet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 12. Basım, 2020.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Nurlar Risalesi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları. 7. Basım

2018.

İmam-ı Gazâlî. *Âhiret Âleminin Sırları*. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2013.

İmam-ı Gazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2020.

İmam-ı Gazâlî. *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*. 7. Cilt. Cidde: Dar Al-Minhaj, 2011.

İmamoğlu, Tuncay. "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Eylül 2005), 95-110.

Karagöz, İsmail. "Cehennemın Sonsuzluğunun Ayet ve Hadislerdeki Delilleri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 1-19.

Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Mensia, Mogdad. "La mort chez les soufis (Mutasavvıflara Göre Ölüm)", IBLA, no. 146, Tunus 1980, çev. Mehmet Demirci, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (1987), 89-104.

Okumuş, Mesut "Endülüslü Fakih ve Filozof İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret Hayatı". *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 61-78.

Piyadeoğlu, Çiğdem. "Popüler Kültür Odağında Bireyin Ölümsüz Olma Arzusu". *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Mart 2021), 480-500.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslam Düşüncesinde Cehennemın ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33.

Yaran, Cafer Sadık, "Death and Immortality in Islamic Thought". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 97-123.

Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.

Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.



Türkiye’de İnanç Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Nicel Çalışma Örnekleri: Literatür Taraması

Abdullah İNCE | orcid.org/0000-0001-6135-5743 | abdullahince@sakarya.edu.tr

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

Yunus Emre TEMİZ | orcid.org/0000-0002-0663-8940 | yunusemre.temiz@inonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Malatya,
Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04asck240>

Meryem KARATAŞ | orcid.org/0000-0002-4845-0225 | meryemkaratas@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

Öz

İnanç sistemleri toplumsal yaşamı yönlendirme ve değiştirme işlevine sahiptir. Bu bağlamda inançların kültürün önemli bir parçası olarak kabul edilmesi araştırmalara konu olmuştur. Sosyal bilimcilerin din ve inançla ilgili çalışmaları son yüzyılda artış göstermiştir. Türkiye’de konuyla ilgili ölçek çalışmaları Batı’dan uyarılma ile başlamış, bir süre sonra kültüre özgü ölçek denemeleri ile devam etmiştir. Bu alanda çalışmaların artmasına rağmen inançla ilgili çalışmalar kendi içinde bazı zorluklar barındırmaktadır. Kavramlara yüklenen anlamların farklılaşması bu zorluklar arasındadır. Aynı zamanda bireylerin inanç düzeylerini aktarma noktasında olduğundan farklı gösterme çabaları mümkündür. Çalışmanın amacı Türkiye’de inanç düzeylerini belirlemeye yönelik olarak oluşturulan ölçek çalışmaları bağlamında literatürü ortaya koymaktır. İnanç ölçüm araçlarında amentü ya da imanın şartları olarak isimlendirilen bölüm, çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında inanç, dini inançlar ve dindarlık ölçeklerine odaklanılmıştır. Uyarılma ölçek olarak nitelendirilen ölçekler çalışma kapsamında değildir. Konuyla ilgili yapılan literatür çalışmaları genellikle dindarlık ölçekleri ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışmayı özgün kılan durum daha geniş bir veri yelpazesini kapsamı ve dindarlık ölçümlerinden ziyade bireylerin inanç düzeylerini ölçen çalışma örneklerini incelemesidir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı çalışmada elde edilen veriler, doküman inceleme yöntemlerine ilişkin alan yazın taranarak toplanmıştır. Çalışma, ölçekleri içerdiği inanç bileşenleri, oluşturulma tarihi ve gelecekteki araştırmalara temel oluşturması gibi

özellikleri açısından ele alarak bir betimleme yapmaktadır. Bu çalışma, dindarlık ve inanç düzeylerinin çeşitli yönlerini ölçmeyi amaçlayan çalışmalar incelenerek oluşturulmuştur. Araştırma sonucunda dindarlık biçim ve boyutlarında farklılıklar olduğu, ölçeklerin oluşturulmasında benzer ifadelerin kullanıldığı, çalışmalarda elde edilen sonuçların her zaman birbiriyle tutarlı olmadığı ortaya çıkmıştır. İncelenen ölçeklerin temel inanç bileşeni Allah inancıdır. Aynı zamanda araştırma aracılığıyla ölçek çalışmalarına katkıda bulunmak isteyen bilim insanlarına genel bir betimleme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi, İnanç, Literatür Taraması.

Atıf Bilgisi

İnce, Abdullah – Temiz, Yunus Emre – Karataş, Meryem. “Türkiye’de İnanç Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Nicel Çalışma Örnekleri: Literatür Taraması”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 736-766. DOI: 10.69576/ihya.1466676

Geliş Tarihi	08.04.2024
Kabul Tarihi	12.06.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Çalışmanın Tasarlanması: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Veri Toplanması: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Veri Analizi: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Makalenin Yazımı: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Makale Gönderimi ve Revizyonu: Aİ (%40) YET (%30), MK (%30).
Yazar Katkıları	
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Examples of Qualitative Studies to Determine Levels of Faith in Türkiye: Literature Review

Abdullah İNCE | orcid.org/0000-0001-6135-5743 | abdullahince@sakarya.edu.tr

Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Sakarya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

Yunus Emre TEMİZ | orcid.org/0000-0002-0663-8940 | yunusemre.temiz@inonu.edu.tr

Asst. Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Malatya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04ask240>

Meryem KARATAŞ | orcid.org/0000-0002-4845-0225 | meryemkaratas@sakarya.edu.tr

Asst. Prof., Faculty of Education, Department of Curriculum and Instruction, Sakarya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

Abstract

Belief systems have the function of directing and changing social life. In this context, accepting beliefs as an essential part of culture has been the subject of research. Social scientists' studies on religion and belief have increased in the last hundred years. In Turkey, scale studies on the subject started with adaptation from the West, and after a while, they continued with culture-specific scale experiments. Despite the increase in studies in this field, studies on faith present some difficulties. Differences in the meanings attributed to concepts are among these difficulties. At the same time, individuals can try to show their belief levels differently than they are at conveying them. At the same time, individuals can try to show their belief levels differently than they are at conveying them. The study aims to present the literature in the context of scale studies created to determine belief levels in Turkey. The section called creed or conditions of faith in faith measurement tools constitutes the subject of the study. The scope of the research focused on religion, religious beliefs, and religiosity scales. Scales considered as adapted scales are not within the scope of the study. Literature studies on the subject are generally limited to religiosity scales. This study is unique because it covers a broader range of data and examines study samples that measure individuals' belief levels rather than religiosity measurements. The data obtained in the study, in which the qualitative research method was used, was collected by scanning the literature on document analysis methods. The study describes the scales in terms of their features, such as the belief components they contain, the date of their creation, and the basis for future research. When

the questions about faith were evaluated in the studies, it was determined that there were questions about angels, books, prophets, the afterlife, accident and destiny, and a question pattern aimed at determining belief in God. This study was created by examining studies that measure various aspects of religiosity and belief levels. As a result of the research, it was revealed that there were differences in the forms and dimensions of religiosity, similar expressions were used in creating the scales, and the results obtained in the studies were only sometimes consistent. The fundamental belief component of the examined scales is belief in God. At the same time, a general description was made for scientists who want to contribute to scale studies through research.

Keywords

Sociology of Religion, Psychology of Religion, Religious Education, Faith, Literature Review.

Citation

İnce, Abdullah – Temiz, Yunus Emre – Karataş, Meryem. “Examples of Qualitative Studies to Determine Levels of Faith in Türkiye: Literature Review”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 736-766. DOI: 10.69576/ihya.1466676

Date of Submission	08.04.2024
Date of Acceptance	12.06.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Author Contributions	Conceiving the Study: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Data Collection: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Data Analysis: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Writing up: Aİ (%40), YET (%30), MK (%30). Submission and Revision: Aİ (%40) YET (%30), MK (%30).
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Belief systems have the function of directing and changing social life. In this context, accepting beliefs as an essential part of culture has been the subject of research. Efforts to determine the levels of belief accepted in the field of study of different disciplines have a feature that concerns the disciplines of sociology of religion, psychology of religion and religious education. Each of these disciplines assumes that studies on belief levels will guide planning in their field. In connection with this situation, social scientists' studies on religion and belief have increased in the last century. Among the reasons for this, the secularization process, which is thought to be on the rise worldwide, also played an important role. Apart from the meaning people attach to the concepts of religion, religiosity and belief, whether there is any differentiation in institutional religiosity is also among the questions awaiting answers. In Turkey, scale studies on the subject started with adaptation from the West, and after a while, they continued with culture-specific scale experiments. The unique dynamics of each culture have also affected scale studies on faith. Adaptation studies in a field such as belief, which shapes and is affected by culture, are far from depicting the reality of society's belief. Although there is an increase in culture-specific studies in this field, studies on faith present some difficulties. Differences in the meanings attributed to concepts are among these difficulties. Among these is the obligation to pay attention to the distinction between the concepts of faith and belief. While there is an emphasis on the individuality factor in the concept of faith, faith has more general features. At the same time, individuals can try to show their belief levels differently than they are at conveying them. At the same time, individuals can try to show their belief levels differently than they are at conveying them. The study aims to present the literature in the context of scale studies created to determine belief levels in Turkey. The section called creed or conditions of faith in faith measurement tools constitutes the subject of the study. The scope of the research focused on religion, religious beliefs, and religiosity scales. Scales considered as adapted scales are not within the scope of the study. Literature studies on the subject are generally limited to religiosity scales. This study is unique because it covers a broader range of data and examines study samples that measure individuals' belief levels rather than religiosity measurements. The data obtained in the study, in which the qualitative research method was used, was collected by scanning the literature on document analysis methods. Qualitative research begins with the assumption of an interpretative framework for studying individuals or groups. The study describes the scales in terms of their features, such as the belief components they contain, the date of their creation, and the basis for future research. This study was created by examining studies that measure various aspects of religiosity and belief levels. Taplamacıoğlu's scale study, as the first research in our country, has been the source of many studies. The works of Özbaydar and Fırat also took their place in the literature as studies from the first period. When the questions about faith were evaluated in the studies, it was determined

that there were questions about angels, books, prophets, the afterlife, accident and destiny, as well as a question pattern aimed at determining belief in God. However, when the topics of fate and belief in angels were compared with other belief patterns, it was seen that they were less preferred in the questions. It has been determined that there is a quantitative increase in studies aimed at determining belief levels. The main topics of the study were the measurement of Islamic belief principles and culture-specific religiosity scales. As a result of the research, it was revealed that there were differences in the forms and dimensions of religiosity, similar expressions were used in creating the scales, and the results obtained in the studies were only sometimes consistent. The fundamental belief component of the examined scales is belief in God. Belief has a content with many variables. The study revealed the essential starting point in scale development studies and the evaluation process of the results achieved. In a society where the majority of the population is Muslim, determining the faith levels of individuals is expected to contribute to different areas. At the same time, a general description was made for scientists who want to contribute to scale studies through research.

Giriş

Dinin toplumsal hayatın en önemli belirleyicilerinden biri olduğu bir gerçekliktir. Toplumdaki bireylerin inançsal kabulleri, ritüellere katılımları, söylemleri kendileri kadar çevrelerini de şekillendirmektedir. İnsanlık tarihi dinsel değişimlerin bireysel ve toplumsal farklılıklara yol açtığı ile ilgili örneklerle sahiptir. İnsanlara bir hayat tarzı sunan din gerçekliğinin ilk adımı inançtır. Her şey inandığını kabul etmek ya da ifade etmekle başlar. Bu açıdan bireylerin inançsal kabulleri ya da farklılıkları önem arz ettiği gibi çevresel faktörler de inancı şekillendirmektedir. Sanayileşme ve teknolojik gelişmeler, bireylerin ve toplumların yaşamlarında bazı değişikliklere yol açmıştır. İnsanoğlunun tarım toplumundan sanayi toplumuna doğru gelişimindeki değişim kültürel açıdan da gözlemlenebilmektedir. Kültürün önemli bir parçası olarak dini uygulamalar, kabuller noktasında sekülerleşmeden bahsedilirken, inanç ile ilgili durumu tespit etmek önem kazanmıştır. İnanç düzeylerini belirlemeye yönelik araştırmaların amacı, bireylerin din ve inanç algısıyla ilişkili entelektüel arka planı, durumsal değişiklikleri ve değişkenleri ortaya çıkarmaktır. Bu değişkenlerin etkisi her insanda aynı değildir.

Bir bireyin yaşamını farklı dönemlere ayırmak mümkündür. Bu dönemleri geçiren kişilerin fiziksel, duygusal, zihinsel ve sosyal açıdan değişik özelliklere sahip olması beklenir. İnanç gelişimi de bir süreçtir ve dinamik bir yapıya sahiptir. İnsan hayatının farklı dönemlerinde inanç gelişimi ile ilgili değişik tutum örneklerine rastlanabilir. Bu tutum örneklerini ve inanç düzeylerini belirlemeye yönelik çalışmalar, 20. yüzyılda başlamıştır. Genellikle inanç başlıklarını içeren çalışmalar dindarlık ölçekleri olarak isimlendirilmektedir. Dindarlık ölçeklerinin oluşturulma sürecinde kavramsallaştırma da çok kolay gözükmemektedir. Çünkü din, dindarlık, inanç, dindar gibi kavramlar çok boyutlu ve kompleks bir yapıya sahiptir. Kavramlara yüklenen anlamlar, süreç içerisinde yaşanan anlam değişiklikleri ya da kaymaları konuyla ilgili yorum yapmayı zorlaştırmaktadır.¹ Bu doğrultuda çalışmanın amacı, Türkiye’de bireylerin inanç düzeylerini belirlemeye yönelik ölçek örneklerinin ortaya konulması, bu konuda yapılan çalışmalarda hangi değişkenlerden hareket edildiğinin tespit edilmesidir. Bu noktada toplumun farklı kesimlerinden insanların tartışmaya katıldığı ve bireysel inanç düzeylerine ilişkin bilgi kirliliğinin olduğu bir dönemde konunun bilimsel bir bakış açısıyla ele alınmasının, akademik üslup ve ciddiyet ile konunun yorumlanmasının disiplinlerarası bir fayda sağlayacağı düşünülmektedir.²

Türkiye’de konuyla ilgili literatür çalışmaları mevcuttur. Ancak bu çalışmalar dindarlık ölçekleri ile sınırlandırılmıştır. Albayrak ve Kurt tarafından yürütülen çalışma 1997'den

¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 69-70.

² Ayşe Elmalı Karakaya vd., “Türkiye’de Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış: Literatür Taraması”, *Dergiabant* 11/2 (2023), 294.

2019'a kadar olan dönemi kapsamaktadır.³ Fidan 1989-2015 dönemini temel almaktadır.⁴ Altunsu Sönmez ise çalışmasında hem Türkiye'de hem yurtdışında yapılan dindarlık ölçeklerini ele almıştır. Çalışma Mutlu'nun ölçeği ile başlayıp 2015 yılında yapılan Seyhan'ın ölçeği ile son bulmaktadır.⁵ Erkan'ın 2014 yılındaki literatür çalışması genel anlamda dindarlık özel anlamda tahkiki dindarlığın ölçülmesi ile ilgili verileri kapsamaktadır.⁶ Bu çalışmanın diğer araştırmalardan farklı olduğu yönlerden biri, daha geniş bir veri yelpazesini kapsamaya ve dindarlık ölçümlerinden ziyade bireylerin inanç düzeylerini ölçen çalışma örneklerini incelemesidir. Çalışma, ölçekleri içerdiği inanç bileşenleri, oluşturulma tarihi ve gelecekteki araştırmalara temel oluşturması gibi özellikleri açısından ele alarak bir betimleme yapmaktadır.

1. Yöntem

Çalışma, nitel araştırma yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırmanın, bireylerin veya grupların sosyal veya insani bir soruna yüklediği anlamları ele alan ve sorunla ilgili çalışma hakkında bilgi veren yorumlayıcı/teorik bir çerçevenin varsayımı ve kullanımıyla başladığı belirtilmektedir.⁷ Bu araştırmanın verileri inançları ölçmeye çalışan ilgili literatürden oluşmaktadır. Çalışmada doküman analizi teknikleri kullanılmış ve Türkiye'de inanç ölçeklerinin tespiti ve detaylandırması yapılmıştır. İnanç ölçüm araçlarında amentü ya da imanın şartları olarak isimlendirilen bölüm, çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda, genel olarak inanç, dini inançlar ve dindarlık ölçeklerine odaklanılmıştır. Uyarlama ölçek olarak nitelendirilen ölçekler çalışma kapsamında değildir, çalışmaya veri sağlayan kültüre göre oluşturulan ölçeklerdir.

Literatür taraması sonucunda inancı değerlendirmeye yönelik ana temalar tespit edilmiştir. İnanç ve dini inanç olmak üzere iki ölçüm alanı belirlenmiştir. İslam inanç esasları dini inancın değerlendirilmesinde doğrudan dikkate alınmıştır. Bu kapsamda Allah'a iman, meleklerle iman, kitaplara iman, peygamberlere iman, ahirete iman, kaza ve kadere iman temaları oluşturmuştur. Elde edilen veriler tablolaştırılırken ölçeklerin kim/kimler tarafından yapıldığı ve inanç madde sayısı belirtilmiştir.

2. İnanç ve Dini İnanç

İnançla ilgili çalışmaların değişmez kavramlarından biri olan inancın tanımlanması kendi içinde bazı zorluklar barındırmaktadır. Her şeyden önce inanç tanımlanırken içinde

³ Ahmet Albayrak- Emine Kurt, "Türkiye'de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)", *Bilimname* 40 (2019), 137-172.

⁴ Çiğdem Fidan, "Türkiye'de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 101-118.

⁵ Özlem Altunsu Sönmez, "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri", *SEFAD* 36 (2016), 557-578.

⁶ Erol Erkan, "Türkiye'de Dindarlığın Tespiti ile İlgili Çalışmalar ve Tahkikî Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler", *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 125-140.

⁷ John W. Creswell - Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches* (Washington DC: Sage Publications, 2013), 85.

yaşanılan kültürün unsurlarından ve varsayımlarından bağımsız hareket edilmesi mümkün değildir. İnanç kendisine inanılan değerleri içermektedir.⁸ İman ve inanç kavramları teolojik literatürde birbirinin yerine kullanılsa da ikisi arasındaki farka dikkat etmek önemlidir. İnanç daha genel olması, delillere dayalı olması ve kesinlik içermesi yönüyle iman kavramından farklılık göstermektedir. İmanda ise bireysellik ve itaat öne çıkmaktadır.⁹ Hökelekli de inanç kavramının imandan daha genel olduğuna işaret etmektedir.¹⁰ Epistemolojik olarak inanç; bir önermenin doğru olduğuna inanan kişinin psikolojik durumu ya da zihin haline verilen isimdir.¹¹ TDK 'ya göre ise “Bir düşünceye gönülden bağlı bulunma, birine duyulan güven ve inanma duygusudur”.¹²

Dini inançlar kişinin hayatına anlam kazandırmada ve kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bireyle yaratıcı arasındaki ilişki din olarak tanımlandığında¹³ dini inanç; duyular üstü kudretli bir varlığa yönelmeyi ve O'na bağlanmayı ifade eder.¹⁴ Aynı zamanda dini inanç bireylerin hayatı anlamlandırma sürecinde, eylemlerinin seçiminde bir anlamlar dünyası inşa etmelerine olanak sağlar. Dini inançları konu alan araştırmalar, dini inançların doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde değil, nedensel ilişkilerine, bireylere veya topluma katkılarına odaklanmaktadır.¹⁵ Dini inanç, bireylere zor durumların üstesinden gelme, hayata anlam verme, amaç ve beklentileri netleştirme konusunda bir referans noktası sağlar. Allport, inancı sadece zihinsel sağlık açısından değil, aynı zamanda bireyin fiziksel sağlığını etkileme yeteneği açısından da değerlendirmektedir.¹⁶

Bireyin dini inançlarındaki değişim sürecini birkaç alt başlıkta ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, ergenlik döneminde çocuğun soyut düşünme yeteneğini kazandığı ve çocukluğun taklitçi inanışlarından uzaklaşarak metafizik alana ilişkin fikirleri netleştirmeye başladığı ve "dini ilginin uyanması" olarak adlandırılan dönemdir.¹⁷ İkinci aşama, dini şüphe ve çatışmaların yaşandığı, gençlerin daha önce kabul ettiği inanç ve uygulamaların sorgulandığı ve bazı durumlarda güvensizliğini dile getirdiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman zaman suçluluk duygusuyla baş etmeye çalışan, eylem ve söylemlerinde dengeli davranamayan gencin dini inançlarını netleştirmeye başladıkları bir dönemdir. Yaşanan fırtınalı ve bunalımlı dönemin dinginlikle sonuçlanması, gencin dini inanç ve ahlaki bakış açısında belirginleşme yaşanması beklenir. Bu döneme dini inanç ve

⁸ Üzeyir Ok, “Bir Aktivite Sistemi Olarak ‘İnanç’: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 113.

⁹ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 164-167.

¹⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 156.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2006), 236.

¹² TDK, “Güncel Türkçe Sözlük”, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 04 Şubat 2024).

¹³ İbrahim Agah Çubukçu, “Kültürümüzde Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (1988), 132.

¹⁴ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 64.

¹⁵ Halil İbrahim Kaya vd., “Dini Eğilim Ölçeği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 62.

¹⁶ Gordon Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation* (New York: The Macmillan Company, 1950), 61.

¹⁷ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı/Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar* (Ankara: Özgür Yayınları, 2016), 44.

tutumların netleşmesi adı verilmektedir.¹⁸ Bir dinin inanç yönü, onun temel normları olarak tanımlanabilir. İnanç formu netleştirilmeden dinin diğer boyutları hakkında konuşmak ya da verileri tartışmak sağlıklı bir bakış açısı olmayacaktır. Bu nedenle çalışmada inanç boyutunu içeren ölçekler temel kabul edilmiştir.

Türkiye'de dindarlığı ölçen çalışmalar genel olarak iki grupta değerlendirilebilir. İlk grupta, uluslararası literatürde geliştirilen ölçme araçlarının yerel ve kültürel bağlamda ülkemize uyarlanmasını içeren dindarlık ölçme çalışmaları yer almaktadır. Diğer grupta ise Türkiye'ye özgü İslami dindarlıkla ilgili özgün ölçekler mevcuttur. Bu araştırma kapsamında incelenen dindarlık ölçme araçları kültüre özgü geliştirilen ölçekler olduğu için uyarlama ölçekler çalışmanın kapsamı dışındadır. Dini inançların şekillenmesinde ve açıklanmasında yerel unsurlar önemlidir. Bu nedenle farklı inançlara ve kültürel yapıya sahip bireyler üzerinde yapılan ölçek çalışmaları, onların ortaya çıktığı ve olgunlaştığı toplumların inançlarını yansıtmada başarılı olabilir. Ancak bu başarı diğer bölgelerde mümkün olmayabilir. Çalışma kapsamında da uyarlama ölçekler incelenmemiştir.

3. Araştırma Bulguları ve Değerlendirme

Araştırmanın bulguları inancı konu edinen literatürden ve inancı ölçmeye yönelik geliştirilen değerlendirme araçlarından oluşmaktadır. Konu iki alt başlıkta ele alınmıştır. Birincisi içeriği İslam inancının esaslarını ölçmek olan ancak literatürde farklı başlıklarda yer alan çalışmalardan oluşmaktadır. İkincisi ise inanç esaslarını ölçen maddelerin yer aldığı dindarlık ölçekleri olarak isimlendirilen çalışmalardır.

a. İslam İnanç Esaslarının Ölçülmesiyle İlgili Literatür

Çalışmanın ilk aşaması olarak Türkiye'de inanç düzeyleri ile ilgili olabilecek başlıca bazı çalışmalar değerlendirilmiştir. İnanç esaslarını ölçme çalışmalarında karşılaşılan sorunlardan biri -dindarlık ölçeklerinde olduğu gibi- tanım ve kavramsallaştırmalarda farklılıkların kategorik yapılar içinde kaybolma riskidir.¹⁹

Çalışmalardaki imanla ilgili sorular değerlendirildiğinde, incelenen ölçeklerin neredeyse tamamının Allah inancını belirlemeye yönelik bir soru kalıbı içerdiği ortaya çıkmıştır. Allah inancıyla birlikte çalışmalarda genellikle meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete, kaza ve kadere yönelik soruların olduğu da tespit edilmiştir. Ülkemizde Taplamacıoğlu'nun ölçek çalışması ilk araştırma olarak pek çok çalışmaya kaynaklık etmiştir.²⁰ Çalışmada ulaşılan sonuçların yanı sıra yazarın Türkiye'nin farklı illerinde yüz yüze yapılan görüşmelerde aktardığı zorluklar dikkat çekicidir. Araştırmaya katılanlar yaşlarına göre üç gruba ayrılmış ve elde edilen sonuçlara göre dini hayat beşli bir dini tipoloji olarak formüle edilmiştir. Bu gruplar, bireylerin toplu ibadet uygulamalarının

¹⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 273-281.

¹⁹ Erkan, "Türkiye'de Dindarlığın Tespiti ile İlgili Çalışmalar ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler", 125.

²⁰ Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151.

yanı sıra bireysel ibadetler ile farz ve sünnet dışındaki ibadetlere teveccühleri ile oluşturulmuştur. Son grubu İslam’ı yanlış anlayan kişilere ayıran Taplamacıoğlu, herkesi müfsit sayanların İslam dini için zararlı olduklarına dikkat çekmektedir.²¹

Özbaydar’ın yaptığı çalışmada kişilik gelişmesi açısından ergenlik dönemi ve gençlik dönemiyle ilgili tespitler mevcuttur. Çalışmanın amacı olarak 12 yaş ve üzeri bireylerde dini inançların gelişim aşamalarını tespit etmek gösterilmiştir. Soruların bir kısmının Tanrı inancı bir kısmının ise dini inançla ilgili olduğu yazar tarafından dile getirilmiştir. Çalışmada kullanılan cümleler içinde İslami literatürde imanın şartları olarak ifade edilen maddelerden peygamberlere imanı ölçen herhangi bir cümle yoktur. Araştırmadaki tespitlerden biri gençlik döneminin dini inançla ilgili kabuller ya da şüphelerin olduğu bir dönem olarak tasvir edilmesi ve sorgulamanın dini kabuller açısından olumsuz bir tutum olmadığıdır. Sonuçta çalışmanın hipotezleriyle bağlantılı olarak inanç şekilleri rasyonel ve irrasyonel şeklinde gruplandırılmıştır.²²

Fırat’ın araştırması da yine hedef kitlenin gençlerden olduğu üniversite öğrencileridir.²³ Gençlik için tanımlanan yaş aralıkları değişkenlik arz etse bile dönemin kimlik gelişiminin oluşturulmaya çalışıldığı, hayatın anlamı ile ilgili sorgulamaların yaşandığı bir zaman dilimi olduğunu söylemek gerekir. Çocukluk döneminin geride bırakıldığı ancak yetişkin olarak da sosyal beklentilere cevap vermesinin mümkün olmadığı yaş aralığıdır.²⁴ Yörükoğlu’nun da ifade ettiği gibi bireyin en aktif olduğu zaman dilimi olarak çocukluk döneminden çıkan, yetişkinlik dönemine hazırlanan ve ruhsal olgunluğa erişmesi beklenen grupta gençlerdir.²⁵ Bu doğrultuda Fırat’ın çalışmasında üniversitenin gençlerin inançlarıyla ilgili değişimin olduğu bir dönem olarak aktarımı söz konusudur. Benzer şekilde çalışma sonucunda gençlerin önemli bir kısmının inançta rasyonelleşme ve inanç karşıtı bir tutuma sahip olduğu ortaya çıkmıştır. İnançsız ya da inanç karşıtı olarak nitelendirilen gençlerin oranı da %19 olarak verilmiştir. Aynı zamanda çalışmada din eğitimi ile ilgili değişkenlerde araştırmaya dahil edilmiştir.²⁶

Günay tarafından 1978-1979 yıllarında gerçekleştirilen “Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat” başlıklı çalışmada Allah inancı ve genellikle dini inanç konusundaki tutumları belirlemek üzere sorulan soru kalıpları aşağıdaki şekildedir:

Allah inancı ve genellikle dini inanç konusundaki tutumlar

²¹ Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”, 145.

²² Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 13, 68.

²³ Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu: Din Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977), 52.

²⁴ Münir Koştaş, “Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 4.

²⁵ Yörükoğlu, *Gençlik Çağı/Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*, 39-41.

²⁶ Nevzat Gencer, “Türkiye’de Din Psikolojisinin Tarihsel Gelişimi (1949-2022)”, *Klasikten Moderniteye Geçiş Bağlamında Türkiye’de Dini Eğitim (19. ve 20. Yüzyıllar)*, ed. Seyfullah Kara - Salih Aybey (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 279.

• Allah'ın varlığı ve imanın gerçekliğini Kur'an haber verdiği gibi bu âlemdeki her şey de buna delildir.

• Allah'ın varlığı ve imanın gerçekliğine, Kur'an haber verdiği ve atalarımız da bunu böyle kabul ettikleri için inanmak gerekir.

• Allah inancı ve öteki dinî inançlara ancak aklî ve mantıkî deliller bularak inanmak gerekir.

• Allah'ın varlığı ve öteki dinî inançların gerçekliğini akıl ve mantık yoluyla anlamak imkânsız olmakla birlikte inanmak gerekir.

• Dinî inançlar konusunda birtakım kuşkularım var, ancak yine de inanıyorum.

• Cevapsız

Günay bu ifadelerden birincisini “rasyonel/dogmatik”, ikincisini “taklitçi”, üçüncüsünü “rasyonel”, dördüncüsünü “agnostik”, beşincisini “kararsız” şeklinde nitelendirerek değerlendirmiştir. Yazar çalışmasında Allah inancı dışındaki iman esaslarının detayına girmeksizin ölçmeyi tercih etmiştir. Ayrıca Allah inancı ile İslâm'ın “Amentü”sünde belirlenen ve zaruriyyat-ı diniyye” olarak nitelenen iman esaslarını da değerlendirmek üzere bir soru tipi belirlemiştir.²⁷

Yaparel “Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko- Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” isimli bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Yaparel'in doktora tezi olan çalışma belirlenen hedef kitle açısından yetişkinlik döneminin yanı sıra gençlik dönemini de içermektedir. Yazar yetişkinlik dönemine gereken önemin verilmediğine, ergenlik ile yaşlılık dönemiyle ilgili yapılan çalışmaların daha yoğun olduğuna dikkat çekmekte, veri toplama aracı olarak kullandığı dini hayat envanterinin hazırlanmasında Glock ve Stark'ın teorik ve empirik çalışmalarından ve aynı zamanda Fırat tarafından gerçekleştirilen “Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu” adlı çalışmadan faydalandığını belirtmektedir.²⁸ Çalışma maddeleri farklı boyutlarda hazırlanmıştır. İnanç boyutu olarak adlandırılan başlıkta kader inancıyla ilgili herhangi bir cümle tercih edilmemiştir. Bu çalışmada Allah inancıyla ilgili şu şekilde bir soruya yer verilmiştir:

“Allah hakkındaki inancınızı aşağıdaki ifadelerden hangisi en uygun bir biçimde dile getirmektedir? (Lütfen sadece bir maddeyi işaretleyiniz.)

• Allah'ın varlığına kesinlikle inanıyor ve bu konuda hiçbir şüphe duymuyorum.

• Allah'ın varlığına inanıyorum, fakat bu konuda çözemediğim hususlar var.

• Her zaman olmamakla beraber, kimi zaman Allah'a inandığım oluyor.

²⁷ Daha fazla bilgi için bk. Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 70-88.

²⁸ Recep Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 5-39.

- Neye inandığımdan pek emin değilim.
- Allah’ın varlığı-yokluğu konusuna ilgi duymuyorum.
- Allah’ın varlığına inanıyorum.
- Yukardaki maddelerden hiç birisi Allah konusundaki inancımı yansıtmamaktadır. Benim Allah inancım (Lütfen yazınız)²⁹

Ayrıca Allah inancı ile diğer iman esaslarını da değerlendirmek üzere belirlediği soruları katılımcılara yöneltmiştir. Çalışmada inanç boyutunda Allah’a, peygambere, kitaba, ahirete ve meleklerle iman konusu değerlendirilmiş, kaza ve kadere iman konusuna çalışmada yer verilmediği görülmüştür. Çalışma sonucunda farklı yaş gruplarındaki bireylerin dini duyguları ile dua boyutlarının farklılık gösterdiği ortaya çıkmıştır.

Köktaş tarafından gerçekleştirilen “Türkiye’de Dini Hayat” isimli çalışma ise İzmir ili ile sınırlandırılan doktora tezidir.³⁰ İnanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi, dinin toplumsal etkisi şeklinde dindarlığı beş alt boyutlu olarak tanımlayan yazarın çalışmasında imanın şartları olarak nitelendirilen tüm başlıkları ölçmeye yönelik maddeler mevcuttur. Ancak Köktaş’ın çalışmasından elde edilen verilerin istatistiksel olarak analiz edilmemesi bir sorun olarak dile getirilebilir.³¹ Köktaş tarafından gerçekleştirilen “Türkiye’de Dini Hayat” adlı çalışmada Allah inancı ile ilgili şu şekilde bir soruya yer verilmiştir:

“Allah hakkındaki inancınızı aşağıdaki ifadelerden hangisi en uygun bir biçimde dile getirmektedir? (Lütfen sadece bir maddeyi işaretleyiniz).

- Her şeyi yaratan, bilen ve her şeye gücü yeten bir Allah’ın varlığına kesinlikle inanıyorum.
- Kâinatın Allah tarafından yaratıldığına inanıyorum, fakat daha sonra onlara müdahale ettiğine inanmıyorum.
- Allah’ın varlığına inanıyorum, fakat bu konuda çözmediğim hususlar var.
- Kimi zaman Allah’a inandığımı oluyorum.
- Neye inandığımdan pek emin değilim.
- Allah’ın varlığı-yokluğu konusuna ilgi duymuyorum.
- Allah’ın varlığına inanmıyorum. Her şey tabiat kanunlarına göre olur.

²⁹ Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 166-167.

³⁰ M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 8.

³¹ Ahmet Onay, “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2001), 443.

• Yukardaki maddelerden hiçbirisi Allah'a konusundaki inancımı yansıtmamaktadır. Benim Allah inancım (Lütfen yazınız)³²

Köktaş tarafından bu ifadelerden ilki “kesin inanç”, ikincisi “müdahaleci olmayan bir Allah'a inanç”, üçüncüsü “problemlili inanç”, dördüncüsü “zaman zaman inanma”, beşincisi “neye inandığını bilmeme”, altıncısı “ilgisizlik”, yedincisi “Allah'a inanmama” şeklinde nitelendirilerek değerlendirmeye alınmıştır. Yazar çalışmasında hareket noktası olarak Glock'un önerdiği çok boyutlu dindarlık anlayışı olduğunu ifade etmektedir. Köktaş'ın çalışmasında Allah inancı ile diğer iman esaslarını değerlendirmek üzere sorular da yer almıştır.³³

Koştaş tarafından gerçekleştirilen “Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış” adlı çalışmada dindarlığın çok boyutlu yönüne dikkat çekilmiş ve farklı boyutların bazen birbirini desteklemediği ifade edilmiştir.³⁴ Onay, Koştaş'ın çalışmasının yapı ve dizayn açısından Köktaş'ın 1993 yılındaki “Türkiye’de Dini Hayat” çalışmasıyla benzer özellikler gösterdiğini aktarmıştır.³⁵ Allah inancı ile ilgili olarak şu tür seçenekler oluşturulmuştur:

• Her şeyi yoktan yaratan, bilen ve her şeye gücü yeten bir “Allah”ın varlığına inanıyorum.

• Kâinatın Allah tarafından yaratılmış olduğuna inanıyorum, fakat daha sonra olanlara müdahale ettiğine inanmıyorum.

• Allah'ın varlığına ve birliğine inanmakla beraber çözmekte güçlük çektiğim hususlar.

• Allah'ın varlığına inanıyorum, her şeyin kendiliğinden meydana gelmiş olduğuna – tabiat kanunlarına göre- inanmıyorum.

• Allah'ın varlığı ve yokluğu konusuna ilgi duymuyorum.

• Her türlü dogmatik inanca karşıyım.

Koştaş tarafından Allah'a inanç konusunda oluşturulan çeşitli seçenekler bulunmaktadır. Yazar bu ifadelerden birincisini “kesin inanç”, ikincisini “müdahaleci olmayan Allah inancı”, üçüncüsünü “problemlili inanç” dördüncüsünü “inançsız”, beşincisini “ilgisiz” ve sonuncusunu “inanç aleyhtarı” olarak etiketlemiştir. Çalışmanın bulguları Fırat'ın bulguları ile örtüşmektedir. Koştaş'ın üniversite öğrencilerine yönelik yaptığı çalışmada örneklemin %4'ünün Allah'a inanmadığı ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Fırat'ın çalışmasında da katılımcıların %6'sının agnostik olduğu ifade edilmiştir.³⁶ Koştaş da Allah inancıyla beraber diğer iman esaslarını ölçmek üzere sorulara yer vermiştir.

³² Daha fazla bilgi için bk. Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği*, 239.

³³ Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği*, 49.

³⁴ Koştaş, “Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış”, 22.

³⁵ Onay, “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları”, 443.

³⁶ Koştaş, “Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış”, 32.

Koştaş, ahiretle ilgili bir soruya yer vermiştir. Soruyu çalışmada açıkça belirtmemiştir. Katılımcıların yanıtlarını inananlar, inanmayanlar, karasızlar ve cevap yok şeklinde kategorize etmiştir. Kaza ve kadere inançla ilgili iki soruya yer veren Koştaş, bunlardan birincisini inananlar, inanmayanlar, karasızlar ve cevap yok şeklinde ayırmıştır. Kaza ve kader konusunda ankette yer verilen ikinci soru “Bir kimsenin alın yazısını değiştirmeye imkân yoktur.” şeklindedir. Son olarak Koştaş meleklerle iman durumunu ölçmüştür. Meleklerle inanç durumunu da “meleklerin varlığına inananlar”, “meleklerin varlığına inanmayanlar” ve “şüpheli olanlar” şeklinde 3 kategoride değerlendirmiştir.

Konrad Adenauer Vakfı tarafından gerçekleştirilen “Türk Gençliği 98 Suskun Kitle Büyüteç Altında” adlı çalışmanın hedef kitlesi genç nüfustur. İki bölüm halinde tasarlandığı ifade edilen araştırmanın ilk bölümü İstanbul’daki tartışmalarından ikincisi ise 11 ilde yürütülen anket çalışmalarından oluşmaktadır. Araştırmada gençliğin Allah inancı karşısındaki durumunu tespit edebilmek adına şu soru kalıbı kullanılmıştır:

Dini inanç bakımından aşağıdakilerden hangisi sizin durumunuza daha çok uyar?

- Allah’a ve dine inanıyorum.
- Allah’a inanıyorum, ama kafama yatan bir din anlayışı bulamıyorum.
- Kendime göre bir inancım var, ama bu bilinen dini inançlara pek benzemiyor.
- İnanç konusuna pek kafa yormuyorum.
- Tanrı’nın var olup olmadığını bilmiyorum.
- Ateistim, hiçbir Tanrıya ve dine inanmıyorum.³⁷

İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi tarafından Konrad Adenauer Vakfı için hazırlanan bu çalışmada dini inanç konusu tek bir soru kalıbı ile ölçülmüştür. Bu sorunun dışında “Sizce insan yaşamını anlamlı kılan nedir?” şeklinde bir soru sorulmuş ve 12 seçenekli bu sorunun seçenekleri arasında “din, inanç” şeklinde bir kategori sunulmuştur. Çalışma sonucunda dinsel inancın en yaygın olduğu kesim genç olamayanlar kümesidir.³⁸ Bununla birlikte “Ailenizin size aşladığı en önemli özellikler hangileridir?” sorusunun seçenekleri arasında “dine bağlılık” bulunmaktadır. Bunların dışında araştırmada dini inançla ilişkilendirilebilecek bir soru kalıbı bulunmamaktadır.

Uluslararası Sosyal Araştırma Programı (International Social Survey Programme/ISSP), sosyal bilimler için önemli olan konularda yıllık anketler yürüten sürekli bir uluslararası iş birliği programıdır.³⁹ Program 1984 yılında dört kurucu üyeye (Avustralya, Almanya, Büyük Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri) başlamış ve tüm dünyadan Türkiye dâhil

³⁷ Daha fazla bilgi için bk. Konrad Adenauer Vakfı, *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* (Ankara: Ofset Fotomat: İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi, 1999), 72.

³⁸ Konrad Adenauer Vakfı, *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında*, 135.

³⁹ Uluslararası Sosyal Araştırma Programı, *Türkiye Sosyal Tercihler Araştırması* (Uluslararası Sosyal Araştırma Programı (International Social Survey Programme/ISSP), 2008), 3-4.

yaklaşık 50 üye ülkeye ulaşmıştır. Uluslararası Sosyal Araştırma Programı tarafından gerçekleştirilen “Türkiye Sosyal Tercihler Araştırması 2008” adlı çalışmada Allah inancı ile ilgili şu ifadeler yer verilmiştir:

Şimdi sayacaklarımdan hangisi Allah hakkında inandıklarınıza en yakın gelmektedir?

- Allah’a inanmam.
- Allah’ın varlığını bilebilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum.
- İnsan vasfında bir Allah olduğuna inanmıyorum, ama bir Yüce Güc’ün varlığına inanıyorum.

• Bazen Allah’ın varlığına inanasım geliyor, bazen de gelmiyor.

• Çoğu zaman Allah’a inandığımı hissediyorum.

• Allah’ın gerçekten var olduğunu biliyor ve bundan hiç şüphe etmiyorum.

• FY/CY

Şimdi sayacaklarımdan hangisi Allah hakkında inancınızı en iyi şekilde anlatır?

• Allah’a inanmıyorum ve hiç inanmadım.

• Allah’a şimdi inanmıyorum, ama bir zamanlar inanırdım.

• Allah’a şimdi inanıyorum, ama bir zamanlar inanmazdım.

• Allah’a kendimi bildim bileli hep inanmışımdır.

• FY / CY

Şimdi okuyacağım ifadeye ne derece katılıp katılmadığınızı söyler misiniz?

• Herkesle tek tek ilgilenen bir Allah mevcuttur.

• Hayatımızın akışını değiştirebilmek için yapabileceğimiz çok az şey vardır.

• Bana göre, Allah var olduğu için hayatın anlamı vardır.

• Bana göre, hayatın hiçbir hikmeti yoktur.

• Hayata anlamını insan kendisi verir.

• Benim Allah’la hiçbir aracı olmadan kurduğum bir ilişkim var.

Uluslararası Sosyal Araştırma Programı, tarafından gerçekleştirilen çalışmada Allah inancının dışında diğer iman esaslarıyla kısmen ilgili olabilecek sorularda mevcuttur.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen çalışma ise dini hayatın belli başlı yönelim ve parametrelerini tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmadaki temel başlıklar içinde inanç başlığının dini yaşantının biçimlenmesinde belirleyici rolüne dikkat çekilmiştir. Diğer başlıklar dini aidiyet, ibadet, dini bilgi, gündelik hayat ve din ile

dindarlık şeklindedir. “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması”nda inancı ölçmek üzere kullanılan sorular şu şekildedir:

Aşağıdakilerden hangisi Allah'ın varlığı ile ilgili inancınızı en iyi şekilde ifade eder?

• Allah'ın gerçekten var ve bir olduğuna inanıyorum ve bundan hiçbir şüphe duymuyorum

- Bazı şüphelerim olsa da Allah'ın varlığına inanıyorum
- Bazen Allah'a inanmak bana daha makul geliyor
- Allah'a inanmıyorum ancak, bir üstün gücün varlığına inanıyorum
- Allah'ın var olup olmadığından emin olamıyorum
- Allah'ın varlığına inanmıyorum
- Cevap vermek istemiyorum.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen araştırmada Allah inancının dışında diğer iman esaslarıyla ilgili olabilecek sorularda yer almıştır. Ayrıca araştırmada “Size göre aşağıdakilerden hangisi dindarlığın en önemli kriteridir?” sorusunun seçenekleri arasında “Allah’a inanıp kalbi temiz tutmak”, “İman esaslarına tam bir teslimiyetle sarılmak” ve “İman edip, ibadetleri eksiksiz yerine getirmek ve İslam ahlakına uygun yaşamak” şeklinde inançla ilgili olabilecek kategoriler bulunmaktadır. Çalışmanın inanç başlığında “Allah'ın gerçekten var ve bir olduğuna inanıp bundan hiçbir şüphe duymadığımı” belirtenlerin oranı %98,7 çıkmıştır. Değişkenler açısından bakıldığında kadın-erkek, kır-kent, cinsiyet ve yaş grubu açısından önemli bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır.⁴⁰ DİB’in yaptığı araştırma 1977 yılında yapılan Fırat’ın ve 1995 yılında yapılan Koştaş’ın çalışmaları ile uyum göstermemektedir. Bu noktada üniversite öğrencilerinin hedef kitle olduğu çalışmalar ile farklı yaş gruplarına yönelik yapılan çalışmaların bulgularının farklılık arz ettiği varsayılabilir.

b. Kültüre Özgü Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri

Dindarlık ölçeklerinde inanç, ibadet, ahlak, dinin sosyal yönü gibi alt boyutlardan hareket edilmektedir. Glock tarafından dindarlık çalışmalarında kullanılan kategorizasyonda beş boyut mevcuttur. İnanç, duygu, davranış, bilgi ve etik. İnanç alt boyutunda, kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin kendi inançlarının ilkelerini bilmeleri ve inanmaları beklenmektedir. Dine yönelik olumlu ve olumsuz tutumlar duygusal alt boyutla, dini uygulamalar ise davranışsal alt boyutla ilgilidir. Bilgi alt boyutu hem inanç hem de bilgi düzeyini içermektedir. Glock etki alt boyutu ile ilk dört boyutun bireyin hayatında yarattığı etkiyi kastetmektedir.⁴¹ Çalışma kapsamında ölçeklerin sadece inanç boyutu ve alt başlıkları ele alınmıştır. Dindarlık ölçeklerinin inanç boyutu, dine

⁴⁰ DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 21.

⁴¹ Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 10-11.

inanan bireyin inanç ilkelerini bilmesi, kabulü ya da inancın boyutunun ölçülmesi anlamına gelmektedir.⁴²

Özbaydar'ın çalışması dindarlığın kültüre özgü ölçümünün bir örneğidir. Mutlu'nun "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tattışma)" başlıklı çalışması ise erken dönem çalışmalarındandır. Araştırmanın içeriğine geçmeden önce farklı ölçeklerle ilgili Mutlu'nun tespitlerine dikkat çekmekte fayda vardır. Yazar, Fırat ve Taplamacıoğlu'nun ölçeklerinin bilimsel anlamda madde analizi ve güvenilirlik testi gibi analizleri içermediğini ifade etmektedir.⁴³ Mutlu'nun çalışmasını farklı kılan ise geçerlilik ve güvenilirlik testi uygulanan ilk ölçek olmasıdır.⁴⁴ Mutlu, dindarlık ölçeğinin olumlu ve olumsuz maddelerinin analizini vererek sonuçları kuvvetli ve çok kuvvetli olarak nitelendirmiştir. Olumlu ve olumsuz maddeler incelendiğinde melekler ve kadere inanmayla ilgili herhangi bir madde olmadığı görülmüştür. Ulaşılan sonuçlar içerisinde Allah'ın varlığını kabul eden bireylerin dindarlık oranının yüksek olduğu vardır. Mutlu'nun çalışması bireylerin yaşadığı beldelere, aile yapısına göre dindarlık oranının değiştiğini, üniversite öğrencileri dikkate alındığında da son sınıf öğrencilerinin birinci sınıf öğrencilerine göre daha dindar olduklarını ortaya çıkarmıştır.⁴⁵

Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma"nın "Dini Tutum-Davranış ve Şahsiyet Özellikleri" isimli çalışmasının devamı mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir. Yazar, Mutlu'nun çalışmasını o dönemde yapılan diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Alanda müsbet bilim anlayışının gelişmesinde önemli bir katkısı olduğunu dile getirerek Mutlu'nun bu konudaki yorumlarını desteklediğini göstermiştir. Pilot olma özelliğini gösteren çalışmada dini hayatın farklı boyutları içinde inançla ilgili bölümü bu araştırmanın sınırları içindedir. Çalışma 26 madde 5 alt boyuttan oluşmaktadır: Bunlar dindarlığın hayata etki düzeyi, inanç, bilgi, ibadet ve ibadetlerin bireysel-sosyal boyutu olarak belirlenmiştir.⁴⁶ İnanç boyutu başlığında kadere inanma dışındaki inanç esaslarıyla ilgili cümleler mevcuttur. Bu durum Yaparel ve Mutlu'nun çalışmaları ile benzerlik göstermektedir. Yazar tarafından inançla ilgili sekiz maddenin dindarlığın inanç boyutu olarak tanımlanabileceği dile getirilmiştir.⁴⁷

Kaya tarafından geliştirilen "Dini Tutum Ölçeği" 5'li likert tipte hazırlanmış ve 31 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin bazı maddeleri Mutlu'nun bazı maddeleri ise

⁴² Rıza Karabağ, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 87.

⁴³ Kayhan Mutlu, "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma)", *İslami Araştırmalar* 3/4 (1989), 194-199.

⁴⁴ Karabağ, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri", 93.

⁴⁵ Mutlu, "Bir Dindarlık Ölçeği", 195.

⁴⁶ Veysel Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-265.

⁴⁷ Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", 266.

Özbydar’ın⁴⁸ cümleleri ile benzerlik göstermektedir.⁴⁹ Çalışmada inanç esasları ekseninde peygamberlere ya da meleklerle imanı ölçen herhangi bir cümle mevcut değildir.

“Kimlik ve Din” başlıklı çalışma Kula tarafından doktora tezinden geliştirilmiş ve kullanılmıştır. Kula, çalışmasında ergenlik dönemi gençlerin kimlik yapıları ile dinin boyutları arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.⁵⁰ 30 madde 6 alt boyuttan oluşan ölçeğin inanç alt boyutu dört maddedir. İnanç maddelerinde meleklerle ve kadere imanla ilgili başlıklar mevcut değildir.

Bu noktada Yapıcı’nın “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık” ve “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği” isimleriyle yayımladığı çalışmalara dikkat çekmek gerekir.⁵¹ Çalışmalar dindarlık başlıklarını içermelerine rağmen farklı değişkenlerden hareket ettikleri için bu araştırmanın kapsamı dışındadırlar. Benzer şekilde 2002 yılında Onay tarafından gerçekleştirilen “Dini Yönelim Ölçeği” düşünce, davranış ve duygu şeklinde üç alt boyuttan oluşmaktadır ve inanç boyutu ile ilgili herhangi bir madde yoktur.⁵²

Taş tarafından geliştirilen ölçek iki alt boyutlu ve 12 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin faktörleri “Dindarlığın İnanç Boyutu Faktörü” ve “Dindarlığın İbadet ve Sosyal Hayat Boyutu Faktörü” şeklindedir.⁵³ Tamamen amentü olarak ifade edilebilecek içeriğe sahip olan inanç boyutu 6 maddedir. Maddelerin her biri İslam inanç esaslarını ölçmeye yönelik maddelerden oluşmaktadır. Araştırma 4’lü likert tipi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Taş, tutum ve davranış arasındaki ilişkiye odaklanmakta ve dini tutumların sosyolojik açıdan ölçülebilirliğini ifade etmektedir.

Arslan tarafından geliştirilen “Popüler Dindarlık Ölçeği” de Türk halkı arasında yaygın olan inanış ve uygulamaları popüler dini tutumlar başlığında ölçme amacındadır. 4’lü likert tipindeki çalışma 12 maddeden oluşmaktadır. Çalışma sonucunda katılımcıların yaş düzeylerinin, öğrenim durumlarının, yaşadıkları çevrenin, aile tiplerinin popüler dini tutumların değişiminde önemli etkenler olduğu ortaya çıkmıştır. Çalışmada melek, peygamber ve kader inancıyla ilgili herhangi bir cümle yoktur.⁵⁴

“Dini Hayat Ölçeği” grup çalışması olarak ortaya çıkmıştır. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı öğretim elemanları tarafından geliştirilen çalışma, dört alt boyutlu olarak hazırlanmıştır. Ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları

⁴⁸ Özbydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, 65.

⁴⁹ Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 258-259.

⁵⁰ Naci Kula, *Kimlik ve Din* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 23.

⁵¹ Asım Yapıcı, “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117; Asım Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.

⁵² Ahmet Onay, “Dini Yönelim Ölçeği”, *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002), 181-192.

⁵³ Kemaleddin Taş, “Dindarlık Ölçeği: Dini Tutumlar Üzerine Bir Araştırma”, *Tabula Rasa* 3/8 (2003), 243.

⁵⁴ Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 364-375.

Yıldız tarafından yapılmıştır. İnanç boyutu 4 maddeden oluşmaktadır. İnançla ilgili maddeler içerisinde kadere iman ve meleklerle imanla ilgili herhangi bir cümle yoktur.⁵⁵

Özlem Güler tarafından oluşturulan “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” 22 maddeden oluşmaktadır. Bireyin Tanrı ile ilgili algısının dünyaya olan bakış açısını da etkileyeceği vurgusu olan çalışma, bireyin Tanrı’ya yönelik duygularını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Yazar, oluşturmak istediği ölçekle sevgi yönelimli Tanrı algısı ile korku yönelimli Tanrı algısı olarak ifade ettiği iki tip Tanrı algısını ölçmeyi hedeflediğini ifade etmiştir. Sevgi ifadelerinde düz puanlama kullanılırken korku ifadeleri ters yönde puanlamaya sahiptir. Ölçek maddeleri 5’li likert tipidir. Çalışma direkt inanç boyutu ile ilgili değildir, bireylerin Tanrı ile ilgili duygu boyutunu ortaya koymaktadır. İnanç ile ilgili ölçeklerin hepsinde ortak noktalardan biri Tanrı’nın varlığı ile ilgili maddelerdir. Dini inancın temelini Tanrı inancı oluşturduğu için bu durum doğal bir sonuç olarak görülmektedir. Çalışmada Tanrı’nın O’nu kabul eden bireyler tarafından nasıl algılandığı sorusunun cevabı aranmıştır.

- O'nun bana karşı çok merhametli olduğunu hissediyorum.
- O'nu düşünmek bana sıkıntı veriyor.
- O'nun beni bağışlayacağını zannetmiyorum.
- O'nu düşündüğümde içimden gelen tek duygu: sevgi.
- O'nun bana olan sevgisini hissedebiliyorum.
- O'nun bana şefkatle davrandığını hissedebiliyorum.
- O'nu düşündüğümde utanıyorum ve kendimi suçlu hissediyorum.
- O'nun bana karşı çok acımasız olduğunu düşünüyorum.
- O'nu düşünmek bana güven veriyor.
- O aklıma geldiğinde O'ndan kaçıp uzaklaşmak istiyorum.
- O'nu düşünmek beni mutlu ediyor ve içim sevinçle doluyor.
- O, ne yaparsam yapayım kusurlarımı örtüyor.
- O, her zaman güvenilebileceğim tek kaynaktır.
- O'nu düşününce kendim için kaygılanıyorum.
- O, benim için korkutucudur.
- Zor zamanlarımda, O'nun, yanımda olmadığını hissediyorum.
- O, bütün insanları karşılık beklemeden sever.

⁵⁵ Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 120-124.

- O, yaptıklarım için beni cezalandırıyor.
- O’nu düşünmekle huzur buluyorum.
- O, bence gerçekten de çok bağışlayıcıdır.
- O’nun bana yakın olduğunu sanmıyorum.
- O’nun beni her durumda koruduğunu biliyorum.⁵⁶

Karavaşin, kasaba ve çevresindeki dindarlık düzeylerini, toplumsal, teorik, pratik ve ahlaki anlatım çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamıştır. Araştırma, “Kırsal Dindarlık Ölçeği” başlığındadır. 63 maddeden oluşan ölçeğin 8 maddesi teorik anlatım olarak isimlendirilip inanç ile ilgili maddeleri içermektedir.⁵⁷

“Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği- Muslim Religious Orientation Scale” adıyla Harlak ve arkadaşları tarafından geliştirilen ölçek tarafından revize edilmiştir.⁵⁸ 7’li likert tipte hazırlanan ölçek, 21 madde, 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek maddelerinden inanç başlığında kabul edilebilecek özellikler Allah’ın varlığı merkezlidir.

- İçimden geldiği için Allah’a inanırım.
- Allah’ın varlığını hissettiğim zamanlarda şükrederim.
- Allah’ın varlığını sık sık derinden hissederim
- Allah’a gönülden bağlı olmanın doğru ve mükemmel bir din anlayışına sahip olmaktan daha önemli olduğunu düşünüyorum.⁵⁹

Coştu tarafından gerçekleştirilen “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi” 37 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte 5’li likert tip kullanılmış, dinî yönelim normatif ve popüler tarz olmak üzere iki alt boyutlu olarak ele alınmıştır. İnanç esasları bağlamında kabul edilen imanın şartları ölçekte yer almaktadır.⁶⁰ Çalışma, rastgele örnekleme ile seçilen 917 kişiyle görüşülerek oluşturulmuştur. Aynı zamanda dine yönelik tutumlar belirlenirken normatif yaklaşımın dışında popüler yaklaşımın belirlenmesi amaçlanmıştır. Coştu’nun çalışması Arslan’ın popüler dindarlık ölçeğinden farklı olarak imanın şartlarının hepsini içermektedir.

⁵⁶ Özlem Güler, “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-124.

⁵⁷ Hakkı Karavaşin, *Bir Batı Anadolu Kasabasında Dini Hayat -Gördes Örneği-* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007), 336-337.

⁵⁸ Nilüfer Ercan, *Evlilikte Kadına Yönelik Fiziksel Şiddete İlişkin Tutumların Yordayıcıları: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Dini Yönelim* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 48.

⁵⁹ Ercan, *Evlilikte Kadına Yönelik Fiziksel Şiddete İlişkin Tutumların Yordayıcıları: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Dini Yönelim*, 96.

⁶⁰ Yakup Coştu, “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: ‘Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi’”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 136.

“Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine” isimli çalışma Ok tarafından 5’li likert tipine uygun biçimde geliştirilmiştir. Literal inanç, tarihselci indirgemecilik, çoğulcu görecelilik, tarihselci hermenötik boyutlarına sahiptir.⁶¹ Yine Ok tarafından geliştirilen “Dini tutum ölçeği”, 5’li likert tiptedir. Çalışmada Allah’a inanç bağlamında “Zor zamanlarda Allah’ın bana yardım ettiğini düşünüyorum ve Allah’ın bana çok yakın olduğunu hissediyorum” maddeleri yer almaktadır. Ölçekte din özelinde ters maddelerde kullanılmıştır. Çalışma sonuçlarında kadınların erkeklerden daha dindar oldukları şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır. Aynı zamanda ölçeğin İslam dini esas alınarak hazırlandığı ifade edilmektedir.⁶²

Beyazıt Yaşar Seyhan’ın 2015 yılında “Dini Şuur Ölçeği” olarak isimlendirdiği çalışmasında inanç esaslarından sadece Allah’a iman ile ilgili bir madde yer almaktadır. “Kesinlikle bir yaratıcının var olduğuna ve evreni koruyup gözettiğine inanırım” cümlesi ile hem yaratıcıya olan inanç hem de koruyup gözetme sıfatlarına olan inanç ölçülmektedir. Çalışma dini değer, dini bilinç ve dini davranış boyutlarını içermektedir.⁶³

2016 yılına Emine Çayabatmaz tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan “Kur’an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi” diğer çalışmalardan farklı olarak kutsal metinlerden hareketle hazırlanmıştır.⁶⁴ Araştırmanın maddelerine bakıldığında, meleklerle iman ve kadere iman etmekle ilgili herhangi bir cümle yoktur. Çalışmada inançla ilgili başlıklar dışında değerler, ibadetler, bireysel ve toplumsal sorumluluklar gibi örneklerde mevcuttur.⁶⁵

“Dinsel Yaşayış Ölçeği”, Kayıklık tarafından geliştirilmiştir. 29 madde 3 alt boyutta hazırlanmıştır. Ölçek daha sonra revize edilerek yine 3 alt boyutlu olarak tasarlanmıştır. Uzman görüşleri doğrultusunda farklı maddelerin eklenmesi ile hazırlanan çalışmada 36 maddeli, 7’li likert tipi ile yeni bir ölçek elde edilmiştir⁶⁶. İnanç boyutu ile ilgili sorulara bakıldığında kadere inanmayı ölçen başlık dışında iman esaslarının maddeleştirildiği anlaşılmaktadır:

Horozcu ve Demir’in 2018’de “Ergenler İçin Dinî İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” adıyla yaptıkları çalışmada ergenlik dönemindeki bireyler hedef kitle olarak belirlenmiş ve farklı lise türlerindeki 3. ve 4. sınıf öğrencileri ile çalışılmıştır. Dindarlığın inanç boyutu ile ilgili yapılan çalışma 18 maddeden oluşmaktadır. Kader inancı dışında

⁶¹ Üzeyir Ok, “Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/2 (2009), 153.

⁶² Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 546.

⁶³ Beyazıt Yaşar Seyhan, “Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 382-383.

⁶⁴ Emine Çayabatmaz, *Kur’an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 2.

⁶⁵ Çayabatmaz, *Kur’an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi*, 82-83.

⁶⁶ Hasan Kayıklık- Mehmet Emin Kalgı, “Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 1-19.

inanç boyutu ile ilgili birden fazla cümle mevcuttur. Çalışmada negatif ifadelerde kullanılarak inanç düzeyi ölçülmeye çalışılmıştır. Yazar ölçeğin bir yanıyla dini inancı, diğer yanıyla inanca dair şüpheyi içerdiğini ifade etmektedir.⁶⁷

Kızılgeçit ve Çinici’nin 2021 yılında yayımladıkları iki ölçek vardır. Bunlardan biri inançlı insanların tek Tanrı inancını ölçme amacını içeren “İnanç Eğilimi: Monoteizm (Tek Tanrı İnancı) Ölçeği” dir. Ölçekte bireylerin tek Tanrı inancı düzeyini ölçmeyi amaçladığı ifade edilmektedir. Monoteizm ölçeği tek faktörlü, 7 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte 5’li likert tipi derecelendirme kullanılmıştır. Ölçeğin maddeleri şu şekildedir.⁶⁸

- Bir yaratıcının var olduğunu biliyorum
- Yaratıcının evreni sürekli kontrol ettiğini biliyorum
- Yaratıcının varlığı konusunda şüphem yok.
- Yaratıcıya ve onun peygamberlerine inanıyorum.
- Yaratıcıdan başka ilah olmadığına inanıyorum.
- Yalnızca Yaratıcıya ibadet etmek isterim.
- Yaratıcıyı tanımak için çaba göstermek zorunda olduğumu biliyorum.

Dindarlık merkezli ölçeklerden bir diğeri Rıza Karabağ’a aittir. “İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği”, inanç boyutu, ibadet hayatı, modern/laik din anlayışı boyutu olarak üç faktörden meydana gelmektedir. 22 maddeden oluşan ölçekte inanç boyutunda 6 madde vardır. Her bir madde İslami terminolojide imanın şartları olarak isimlendirilen başlıklarla ilişkili hazırlanmıştır.⁶⁹

Yakut’un “Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” başlıklı çalışması 2022 yılında yapılmıştır. Çalışmanın amacı postmodern döneme ait dini inanç ve ritüellerini ölçmek olarak belirtilmiştir.⁷⁰ Çalışmayı diğerlerinden ayıran en önemli özellik klasik inanç maddeleri dışında Postmodern dönemde dindarlık algısının değişimini kabul eden bir bakış açısı olmuştur. Maddelere bakıldığında bireysel dindarlığın, güzellik algısının, dinden bağımsız ahlak anlayışının ön planda olduğu cümleler kullanıldığı görülmektedir.

⁶⁷ Ümit Horozcu- Zühre Demir, “Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 90.

⁶⁸ Muhammed Kızılgeçit - Murat Çinici, “Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 1-18; Muhammed Kızılgeçit - Murat Çinici, “İnanç Eğilimi: Monoteizm (Tek Tanrı İnancı) Ölçeği”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/20 (2021a), 129-151.

⁶⁹ Karabağ, “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri”, 95, 104.

⁷⁰ İdris Yakut, “Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 567.

Tartışma-Sonuç

Bireylerin inanç düzeylerini belirlemeye yönelik çalışmalar farklı disiplinlerin ilgi alanı içerisinde. Din psikolojisi, din sosyolojisi ve din eğitimi bu disiplinlerdendir. Beşerî bilimlerin alanında yapılan çalışmaların kendi içinde bazı zorlukları vardır. Bu zorluklardan biri insanın duygu, davranış boyutunun kompleks yapısından kaynaklanmaktadır. İnançların çeşitliliği, farklı ritüelleri içermesi ölçmeyi zorlaştırdığı gibi inancın bireysel yönü de farklı ölçeklerin geliştirilmesini zorunlu kılmıştır.⁷¹ Ülkemizde din ve dindarlık ile ilgili 1960'lı yıllarda başlayan ölçek çalışmaları son yıllarda artarak devam etmiştir. Özellikle Taplamacioğlu ve Fırat'ın ölçekleri ilk dönemlere ait araştırmalar olarak pek çok çalışmanın kaynağı olmuştur. Taplamacioğlu ile başlayan dini hayatı, dini şuuru, dini yönelimleri ölçmeye çalışan araştırmalar genellikle akademik bölümlerde yürütülmekle birlikte, bazıları kurumsal destekle gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışma, dinin farklı boyutları ile inanç düzeylerini ölçmeyi amaçlayan araştırmaların incelenmesiyle oluşturulmuştur. Yapılan değerlendirmede ölçek maddelerinde benzer yapılar kullanıldığı ortaya çıkmıştır. İncelenen ölçeklerdeki temel inanç maddesi Allah'a imandır. Köktaş'ın Allah inancı ile ilgili kullandığı maddeler, Yaparel'in ölçek maddeleri ile benzerlik göstermektedir: "Allah'ın varlığına inanıyorum, fakat bu konuda çözemediğim hususlar var; Neye inandığımdan pek emin değilim, Allah'ın varlığı-yokluğu konusuna ilgi duymuyorum." Köktaş'ın çalışmasındaki Allah inancıyla ilgili maddelerde Köktaş'ınki ile paralellik arz etmektedir. Uysal ve Taş'ın çalışmalarında Allah "mutlak kudret sahibi" olarak vurgulanmaktadır. Kayıklık ve Kalgı tarafından gerçekleştirilen ölçek çalışmasında ahiret inancını ölçmek için "Öldükten sonra ahiret denen sonsuz bir hayat olacaktır." cümlesi ile "Dini Hayat Ölçeği" olarak isimlendirilen ve Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden bir grup öğretim üyesi tarafından çalışılan ölçekte "Öldükten sonra ahiret denilen sonsuz bir hayat olacaktır." cümlesi aynı ifadelerle ahiret inancını ölçmeye çalışmıştır.

Benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'i kutsal kitap olarak kabul etmeyle ilgili "Kur'an Allah'ın gönderdiği kutsal kitaptır." cümlesi de iki ölçekte kullanılmıştır.⁷² Kur'an-ı Kerim'le ilgili iki farklı madde oluşturmuştur. Bunlar: "Kur'an ve Sünnet'te belirtilenlerin doğruluğuna inanma ile Kur'an'ın değişikliğe uğramadığına ve her çağda geçerli olduğuna inanma." Taş⁷³ ise "Kur'an'da anlatılanlar doğrudur ve Kur'an günümüze kadar değişikliğe uğramamıştır." şeklinde benzer bir ifadeyi revize etmiştir. Ancak Uysal'ın Kur'an ve Sünneti bir arada kullandığı cümle formu sonraki ölçeklerde sadece Kur'an'a inanma şeklinde tek yargı ifadesiyle devam etmiştir. Uysal'ın⁷⁴ Kur'an ve Sünnet ile ilgili birliktelik vurgusu "Allah'ın emir ve yasaklarının Kur'an ve Sünnet'te açıklandığına inanma." cümlesinde de mevcuttur.

⁷¹ Fidan, "Türkiye'de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler", 115.

⁷² Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", 265.

⁷³ Taş, "Dindarlık Ölçeği: Dini Tutumlar Üzerine Bir Araştırma", 245.

⁷⁴ Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", 265.

Diyanet’in çalışmasında ise⁷⁵ kullanılan cümle “Kur’an’da anlatılanların hepsi doğru ve gerçek olup bütün zamanlarda geçerlidir.” şeklindedir. Cümle bu formu ile Taş’ın çalışmasındaki cümleyle benzerlik göstermektedir. Köktaş⁷⁶ Kur’an-ı Kerim’in kabulü ile ilgili olarak “Kur’an’ı Kerim’in Allah’ın kelamı olup tamamının gerçek olduğuna ve bir tek harfinin dahi değişmeden günümüze ulaştığına inanıyor musunuz? Kur’an’da anlatılanların hepsinin doğru olduğuna inanmıyorum, ancak bir kısmı doğru olabilir. Kur’an’da anlatılanlar her çağda yaşayan insana doğruyu gösterirler ve her devirde geçerlidirler.” cümleleri kullanılmıştır.

Meleklerle imanla ilgili Özbaydar çalışmasında “Melekler, kanatları olan sevimli yaratıklardır.” betimlemesiyle meleklerle inancı ölçmek istemiştir. Aynı çalışmada “Şeytanların ve meleklerin varlığına inanıyorum.” cümlesi de hem şeytanlar hem de meleklerle ilgili inancı ölçmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen çalışmada “Melek, cin ve şeytan gibi varlıklar gerçektir ancak bize görünmezler.” cümlesi ile meleklerin dışında şeytan ve cin inancı da ölçülmeye çalışılmıştır.

Ahiret inancıyla ilgili Mutlu’nun “Ölümden sonra hayat vardır.” cümlesi Kaya tarafından da kullanılmıştır. Özbaydar’ın çalışmasında ise olumsuz formu “Ölümden sonra hayat yoktur.” şeklinde ifade edilmiştir. Ahiret hayatı ile ilgili cümlelerden biri de kıyamet ile ilgilidir. “İnsanlar öldükten sonra ahirette yeniden diriltilecek ve yaptıklarının hesabını vereceklerdir.” cümlesi ise ahiret inancını ölçmeye yönelik olarak DİB’in çalışmasında mevcuttur.

Mutlu, Kaya ve Özbaydar çalışmalarında “Kader veya alinyazısı diye bir şey yoktur.” olumsuz formu kullanırken Kaya “Kader ve alinyazısı diye bir şey yoktur.” cümlesini tercih etmiştir. Kaderle ilgili Özbaydar’ın çalışmasında “İnsan, kendi çabasıyla Tanrının kendisine çizdiği kaderi değiştirebilir.” “Her insanın kaderi Tanrı tarafından çizilmiştir.” cümleleri mevcuttur. Taş⁷⁷ “Kader vardır, hayır (iyilik) ve şer (kötülük) Allah’tan gelir.” cümlesini kullanırken bazı ölçeklerde kader inancını ölçen herhangi bir ifade yoktur.

Hız. Muhammed’in peygamberliğine iman ile ilgili Yaparel’in çalışmasındaki ölçek maddeleri Köktaş’ın çalışmasında da aynı şekilde kullanılmıştır. “Allah emir ve yasaklarını peygamberlerine vahiy yoluyla bildirmiştir.” cümlesi ile vahiy ve peygamberlik kurumunu ölçen DİB⁷⁸ diğer çalışmalardan farklı olarak peygamberlere imanı Hız. Muhammed özelinde şu cümle ile ölçmektedir: “İyi işler yapanlar Hız. Muhammed’e inanmasalar da cennete gidebilirler.”

Bu araştırma sonucunda inanç düzeylerini belirlemeye yönelik çalışmalarda nicel bir artışın olduğu tespit edilmiştir. Araştırma örneklerinde olduğu gibi çalışmalardaki dindarlık biçim ve boyutlarında da çeşitlenmeler söz konusudur. Yukarıda da özetlendiği

⁷⁵ DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 17.

⁷⁶ Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği*, 240.

⁷⁷ Taş, “Dindarlık Ölçeği: Dini Tutumlar Üzerine Bir Araştırma” 245.

⁷⁸ DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 23.

gibi ölçme aracı olarak kullanılan ifadeler genel olarak benzerlik göstermektedir. İnanç gibi pek çok değişkenin olduğu bir başlıkta ölçek geliştirmenin zor olduğu söylenebilir. Araştırma aracılığıyla ölçek çalışmalarına katkı sağlamak isteyen bilim insanlarına genel bir betimleme yapılmıştır. Halkın büyük bir çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda bireylerin inanç düzeylerinin belirlenmesinin farklı alanlara katkı sağlaması beklenmektedir.

Kaynakça | References

- Albayrak, Ahmet - Kurt, Emine. “Türkiye’de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)”. *Bilimname* 40 (2019), 137-172.
- Allport, Gordon. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York: The Macmillan Company, 1950.
- Altunsu Sönmez, Özlem. “Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri”. *SEFAD* 36 (2016), 557-578.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2000.
- Creswell, John W - Poth, Cheryl N. *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches*. Washington DC: Sage Publications, 2013.
- Çayabatmaz, Emine. *Kur’an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çoştu, Yakup. “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: ‘Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi’”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 119-139.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “Kültürümüzde Din”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (1988), 131-141.
- DİB. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Elmalı Karakaya, Ayşe vd. “Türkiye’de Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış: Literatür Taraması”. *Dergiabant* 11/2 (2023), 282-297.
- Ercan, Nilüfer. *Evlilikte Kadına Yönelik Fiziksel Şiddete İlişkin Tutumların Yordayıcıları: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Dini Yönelim*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Erkan, Erol. “Türkiye’de Dindarlığın Tespiti ile İlgili Çalışmalar ve Tahkikî Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler”. *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 125-140.
- Fırat, Erdoğan. *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu: Din Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.
- Fidan, Çiğdem. “Türkiye’de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 101-118.
- Gencer, Nevzat. “Türkiye’de Din Psikolojisinin Tarihsel Gelişimi (1949-2022)”. *Klasikten Moderniteye Geçiş Bağlamında Türkiye’de Dini Eğitim (19. ve 20. Yüzyıllar)*. ed. Seyfullah Kara - Salih Aybey. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Güler, Özlem. “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Horozcu, Ümit - Demir, Zühre. “Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik

- Çalışması”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 81-92.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Karabağ, Rıza. “Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 79-106.
- Karavaşin, Hakkı. *Bir Batı Anadolu Kasabasında Dini Hayat -Gördes Örneği-*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007.
- Kaya, Halil İbrahim vd. “Dini Eğilim Ölçeği”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 60-74.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kayıklık, Hasan - Kalgı, Mehmet Emin. “Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 1-19.
- Kızılgöçer, Muhammed - Çinicic, Murat. “Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 1-18.
- Konrad Adenauer Vakfı. *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında*. Ankara: Ofset Fotomat: İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi, 1999.
- Koştay, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Köktaş, M. Emie. *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kula, Naci. *Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Muhammed Kızılgöçer - Çinicic, Murat. “İnanç Eğilimi: Monoteizm (Tek Tanrı İnancı) Ölçeği”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/20 (2021a), 129-151.
- Mutlu, Kayhan. “Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma)”. *İslami Araştırmalar* 3/4 (1989), 194-199.
- Ok, Üzeyir. “Bir Aktivite Sistemi Olarak ‘İnanç’: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 111-135.
- Ok, Üzeyir. “Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/2 (2009), 149-155.
- Ok, Üzeyir. “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Onay, Ahmet. “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2001), 439-449.
- Onay, Ahmet. “Dini Yönelim Ölçeği”. *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002), 181-192.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. “Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 377-391.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151.
- Taş, Kemaleddin. “Dindarlık Ölçeği: Dini Tutumlar Üzerine Bir Araştırma”. *Tabula Rasa* 3/8

- (2003), 239-247.
- TDK. “Güncel Türkçe Sözlük”. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 04 Şubat 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uluslararası Sosyal Araştırma Programı. Türkiye Sosyal Tercihler Araştırması. Uluslararası Sosyal Araştırma Programı (International Social Survey Programme/ISSP), 2008.
- Yusal, Veysel. “İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271.
- Yakut, İdris. “Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 555-572.
- Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Yapıcı, Asım. “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.
- Yapıcı, Asım. “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.
- Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı/Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*. Ankara: Özgür Yayınları, 2016.

Ekler

Tablo 1: İnanç Esasları Ölçekleri

Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi	Mehmet Taplamacıoğlu (1962)
Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma	Belma Özbaydar (1970)
Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu	Erdoğan Fırat (1977)
Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat	Ünver Günay (1999)
Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko - Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma	Recep Yaparel (1987)
Türkiye’de Dini Hayat	M. Emin Köktaş (1993)
Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış	Münir Koştaş (1995)
Türk Gençliği 98 Suskun Kitle Büyüteç Altında	Konrad Adenauer Vakfı (1999)
Türkiye Sosyal Tercihler Araştırması	Uluslararası Sosyal Araştırma Programı (International Social Survey Programme/ISSP) (2008)
Türkiye’de Dini Hayat Araştırması	Diyanet İşleri Başkanlığı (2014)

Tablo 2: Kültüre Özgü Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri

Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma	Belma Özbaydar (1970)	53 madde
Bir Dindarlık Ölçeği	Kayhan Mutlu (1989)	14 madde
İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma	Veysel Uysal (1995)	26 madde
Dini Tutum Ölçeği	Mevlüt Kaya (1998)	31 madde
Dindarlık Ölçeği	Naci Kula (2001)	30 madde
Dindarlık Ölçeği: Dini Tutumlar Üzerine Bir Araştırma	Kemaleddin Taş (2003)	12 madde
Popüler Dindarlık Ölçeği	Mustafa Arslan (2003)	12 madde
Dini Hayat Ölçeği	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Elemanları (2006)	31 madde
Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması	Murat Yıldız	
Kırsal Dindarlık Ölçeği	Özlem Güler (2007)	22 madde
Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği	Hakkı Kardeş (2007)	63 madde
Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine	Mehmet Eskin & Hacer Harlak & Fatma Demirkıran (2008)	21 madde
Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım “Bir Dini Yönelim	Nilüfer Ercan (2009) yılında ölçeği revize etmiştir	
	Üzeyir Ok (2009)	18 madde
	Yakup Coştu (2009)	37 madde

<i>Ölçeği Denemesi”</i>		
<i>Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması</i>	Üzeyir Ok (2011)	8 madde
<i>Dini Şuur Ölçeği</i>	Beyazıt Yaşar Seyhan (2015)	21 madde
<i>Kur’an-ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi</i>	Emine Çayabatmaz (2016)	53 madde
<i>Dinsel Yaşayış Ölçeği</i>	Hasan Kayıklık & Mehmet Emin Kalgı (2017)	36 madde
<i>Ergenler İçin Dini İnanç Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması</i>	Ümit HOROZCU Zühre DEMİR (2018)	18 madde
<i>Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği</i>	Muhammed Kızılgeçit & Murat Çinici (2021)	6 madde
<i>İnanç Eğilimi: Monoteizm (Tek Tanrı İnanıcı) Ölçeği</i>	Muhammed Kızılgeçit & Murat Çinici (2021)	7 madde
<i>Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri</i>	Rıza Karabağ (2022)	22 madde
<i>Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması</i>	İdris Yakut (2022)	12 madde



Türk Din Mûsikîsi'nde Tesbih Formu Üzerine Bir Değerlendirme

İhsan ŞEN | orcid.org/0000-0003-0495-148X | ihsan.sen@kocaeli.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Öz

Tesbih, Türk Din Mûsikîsi'nde genel olarak namazlardan sonra Allah'a şükretmek ve O'nun yüceliğini zikretmek için Sübhânallah, Elhamdülillah, Allahuekber cümlelerinin melodik bir şekilde ifade edilmesi olarak tarif edilmektedir. Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerden aldığı referansla takdis ve tenzih gibi manalar içeren güftelerin bir beste biçimi olarak ortaya çıkması ise tesbih formuna hem dini duygu bakımından bir hüviyet vermiş hem de Türk Din Mûsikîsi kültürünün bir ürünü olarak onu daha estetik hale getirmiştir. On yedinci yüzyılın ilk yarısından itibaren Türk Din Mûsikîsi formları arasında görülmeye başlandığı ifade edilen tesbih formunun kaynaklarda tevşih, ilahi, münacât, temcid ve mahfel sürmesi gibi isimlerle de anılması, cami ya da tekke mûsikîsi formu olduğu hususunda çeşitli görüşlerin mevcudiyeti, formun melodik örgüsü hakkında belli bir standardının olup olmadığı, yer yer serbest denilebilecek icralarla beraber her bir bestekârın kendi yorum kabiliyetine göre farklı beste biçimlerinin ortaya çıkıp çıkmadığı gibi konuların değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu makalede hem tesbih formunun tarihsel sürecinin ortaya konulması hem de bu formda bestelenen eserlerin güfte içeriği bakımından bir kritiği yapılmıştır. Ayrıca veri analizi ve betimsel yöntem kullanılarak formun melodik biçim ve türü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son kısımda ise kaynaklarda bestelendiği belirtilen tesbih formundaki eserlerin bir listesi sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Mûsikî, Form, Tesbih, Tevşih, İlahi.

Atıf Bilgisi

Şen, İhsan. "Türk Din Mûsikîsi'nde Tesbih Formu Üzerine Bir Değerlendirme". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 767-799. DOI: 10.69576/ihya.1466677

Geliş Tarihi	08.04.2024
Kabul Tarihi	10.06.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Evaluation on the Rosary Form in Turkish Religious Music

İhsan ŞEN | orcid.org/0000-0003-0495-148X | ihsan.sen@kocaeli.edu.tr

Dr. Lecturer Member, Kocaeli University, Faculty of Theology, Turkish Religious Music, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Abstract

In Turkish Religious Music, tasbih is generally described as melodic expression of the phrases Subhanallah, Alhamdulillah, Allahuekber after prayers to thank Allah and mention His greatness. The emergence of lyrics containing meanings such as sanctification and sanctification with references from the Holy Quran and hadiths as a form of composition has given the tasbih form an identity in terms of religious feeling and made it more aesthetic as a product of Turkish Religious Music culture. . The tasbih form, which is stated to have started to be seen among the forms of Turkish Religious Music since the first half of the seventeenth century, is also mentioned in the sources with names such as tevşih, hymn, münacaat, temcid and mahfel bilgin, there are various opinions about whether it is a form of mosque or lodge music, and there are certain information about the melodic structure of the form. It is important to evaluate issues such as whether there is a standard for the composition, whether different composition styles emerge according to the composer's own interpretation ability, along with performances that can be called free in some places. Therefore, in this article, both the historical process of the rosary form and a critique of the works composed in this form have been made in terms of their lyrical content. In addition, the melodic form and type of the form were tried to be revealed by using data analysis and descriptive method. In the last part, a list of the works in the rosary form that are stated to have been composed in the sources is presented.

Keywords

Music, Form, Rosary, Tevşih, Hymn.

Citation

Şen, İhsan. "An Evaluation on the Rosary Form in Turkish Religious Music". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 767-799. DOI: 10.69576/ihya.1466677

Date of Submission 08.04.2024
Date of Acceptance 10.06.2024

Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Tasbih, which literally means swimming, is defined as "to sanctify and exalt God, to express that He is free from all kinds of flaws, and to say Subhanallah for this purpose." It is known that the word tasbih, which is stated to be mentioned ninety times in eighty-six verses in the Holy Quran, had a different meaning in the eyes of our Prophet. As a matter of fact, Abu Zer (r.a.) said to me, "Should I tell you the most beloved word of Allah?" "Allah's favorite word is Subhanallahi wa bihamdihi," he said. However, it is known that the word tasbih has been used not only for dhikr on the tongue and in the heart since the time of our Prophet, but also as the name of a tool used as a means of dhikr. The emergence of lyrics containing meanings such as blessing and absolution with references from the Holy Quran and hadiths as a form of composition with a melodic pattern has given the rosary form an identity in terms of religious feeling and made it more aesthetic as an artistic product of Turkish Religious Music culture. brought. Tasbih is generally defined as follows in Turkish Religious Music: "It consists of reciting the phrases Subhanallah, Alhamdulillah, Allahuekber in music after the prayers to thank Allah and mention His greatness." However, in this definition, there is no information about whether the rosary will be performed with or without composition. If it is composed, mahfel supplication can be given as an example. If it is without composition, then there will be an improvised performance, which reminds us of the free performance of the tasbihat by the muezzin within a certain maqam after the obligatory prayers. Therefore, it will be seen that these evaluations are insufficient when considering the works whose compositions have survived to the present day and the works known to have been composed. It is especially important to evaluate these works in terms of both content and whether there is a certain composition style. Again, based on the lyrics content, it is seen that not only the expressions Subhanallah, Alhamdulillah, Allahuekber are used in these works, but also subjects such as our Prophet, Ramadan and various prayer texts are included. In other words, it is difficult to state that the tasbih form consists only of lyrics with this content. Again, in other musical evaluations about the rosary, it stands out that the rosary is described as a kind of hymn. However, in other evaluations, it is emphasized that forms such as mahfel surah and temcid are also a type of tasbih. Therefore, it is thought that it would be meaningful to reconsider these evaluations. The historical process of the rosary form is also very essential for our subject. It is stated that the rosary began to appear among the forms of Turkish Religious Music in the first half of the seventeenth century. Apart from this information based on the recorded information and examples, the possibility that this form was used in earlier periods can also be evaluated. However, the oldest composers of this form (Hatip Zâkiri Hasan Efendi (d. 1032/1623), Hafız Ahmet Pasha (d. 1041/1632), İmam Yusuf Efendi (d. 1057/1647), Ali Ufkî Bey (d. 1086/1675).), Vehbî Osman Çelebi (d.1091/1680)) confirms the view that the beginning of the seventeenth century was the date when rosaries first began to be composed. The issue of whether this form is an independent species can also be considered

among the issues discussed. As a matter of fact, the fact that this form is referred to by names such as tevşih, hymn, münacaat, temcid, mahfel bilgin shows this situation. In fact, rosary has always existed among the lyrics of Turkish Religious Music forms in terms of content. However, it was probably used as a form name only in the form of rosary in later periods. Another important issue is the existence of various opinions about whether the rosary is a form of mosque or lodge music. For example, while Bekir Sıtkı Sezgin considers it as a form of mosque music, Nazmi Özalp accepts the rosary as one of the forms of lodge music. Yılmaz Öztuna sees it as a form of mosque and lodge. Based on these views, it should also be discussed whether the characteristics of the rosary as a form are more suitable for the characteristics of mosque music, the characteristics of lodge music, or whether it is a common form between the two. Another point that the article tries to put forward is to try to obtain a conclusion about the melodic pattern of the form, based on the examples of prayer beads whose compositions have survived to the present day. As a matter of fact, it is important to be able to determine whether the composed examples (except for the mahfel surah and temcid form) have a certain formal standard in determining the qualities of the form. In the examination of the melodic pattern change of each couplet of the works whose compositions we have, it is seen that many different fictions such as A-A-B-A/A-B-C-B/A-B-A-B-C-D-D-D-E-F-G/A-A-B-C/A-BC-D-E-BC/A-B-C-D-E-F-G/A-B-C-D-E were used. Therefore, at this point, it will be complementary to the subject by examining whether the tasbih form has a uniform composition style, and whether different composition styles emerge according to the composer's own interpretation ability, along with performances that can be called free in some places. Therefore, with the work we have done in this article, we aim to reveal the historical process of the tasbih form and to reach a conclusion by evaluating the works composed in this form in terms of their lyrics and composition style. For this reason, in this article, a literature review has been made and an attempt has been made to evaluate the lyrics and compositions of the works composed in this form. At the same time, an attempt was made to determine the location of this form in terms of lyrics, form and genre by using data analysis and descriptive methods. In the last part, a list of the works in the rosary form that are stated to have been composed in the sources is presented.

Giriş

Türk Din Mûsikîsi formları kapsamında ele alınan tesbih, Kur'ân-ı Kerimde geçen ayetler ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hadislerinden aldığı referânsla İslâm kültürü içerisinde kendisine güçlü bir yer edinmiş daha sonra mûsikî nağmeleri ile süslenerek estetik bir sanatsal ürün haline getirilmiştir. Aynı zamanda bir zikir aracının da ismi olarak kullanılan tesbih, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) çeşitli tavsiyelerinden hareketle kullanılan bazı güftelerin melodik bir anlam kazanması ile Türk Din Mûsikîsi formu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu formun tam olarak ne zaman teşekkül ettiği bilinmese de günümüze gelen örnekleri bize tarihsel olarak ne kadar gerilere gidileceğine dair bilgi elde etme imkânı vermektedir.

Tekkelerde ve camilerde zikrin daha akıcı bir halde yapılması, kalplerdeki huşûun daha da artırılması için kullanılagelmiş bir form olarak tesbih gerek güfte gerekse beste biçimi bakımından yeterince değerlendirilmemiştir. Birçok uzman tarafından bu form ya bir ilahi türü ya da bir cami ve tekke formu olarak nitelendirilmiştir. Zaman içerisinde formun güftelerinde meydana gelen çeşitlilik yanında beste biçiminde de değişiklikler meydana gelmiştir. Bu durum ise formun güfte içeriği ve beste şekli hususunda bazı mûlahazaları beraberinde getirmiştir. Bu nedenle de husule gelen eserler bu formun bir tür olup olmadığı hususunda yeterince sarîh bir kanaat oluşturmaya yetmemiştir. Dolayısıyla bu formun sınırlılıkları, standartları nelerdir? Bu formda bestelenmiş eserler bize nasıl bir görüntü sunmaktadır sorularının cevapları önem kazanmaktadır.

Tesbih formunda bestelenmiş ve günümüze gelen eserlere bakıldığında sayısının çok olmadığı, bununla beraber güfte mecmualarında yer alan bestelenmiş fakat besteleri günümüze gelmemiş eserlerin sayısının daha fazla olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bestesi günümüze gelen eserlere bakılarak bütün tesbihler için aynı standartlara sahip bir beste biçiminin olup olmadığının değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca bestesi günümüze gelmemiş ama güfte mecmualarında bestelendiği görülen güftelerin de içeriklerinden hareketle bu formda bestelenmiş eserlerin konu itibarıyla neleri kapsadığının da ortaya konulması elzemdir. Bu makalenin gayesi de bahsedilen bu suallere tatmin edici cevaplar bulabilmektir.

1. Tesbih Kavramı ve Türk Din Mûsikîsindeki Yeri

Tesbih “s-b-h” fiilinden türemiştir. Kelime manası “yüzmek” demektir.¹ Se-be-ha fiilinin tefil babından tesbih olarak ifade edilen kelime terim olarak “Hakkı takdis ve tenzih etmek, O'nun her türlü kusurdan arınmış olduğunu dile getirmek, bu maksatla *Sübhânallah* demek” şeklinde tarif edilmektedir.² Namaz sonrası Allah'ın okunan isimlerinin sayısının belli olması için ufak tanelerin ipe ya da ibrişime dizilmiş şekline de tesbih denmiştir. Tesbihin buradaki manasından bugün de hala Allah'ı tesbih ve takdis etmek manasına bir

¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 373.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 354.

atıf olduğu zikredilmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır ise tesbihi Allah Teâlâ'nın kendisine layık olmayan şüphelerden inanç, söz ve kalp bağlamında uzak durulması şeklinde ifade etmektedir.³

Tesbih kelimesinin ve yakın anlamlı birçok kelimenin Kurân-ı Kerimde 86 ayette 90 kez geçtiği ifade edilmektedir.⁴ Bir âyet-i kerime'de “*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar O'nu tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ancak siz onların tesbihini anlamazsınız. O halimdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir) başışlayandır.*”⁵ buyurulmaktadır. Burada zikredilen tesbih kavramı tefsirlerde izah edilirken iki tür anlayıştan bahsedilir. Birincisi dil ile ikincisi hal ile tesbihtir.⁶ Türk Din Müsîkîsi'ne konu olan tesbih, mevzû ses olduğu için ilk olarak dil ile yapılan tesbih kabilinden değerlendirilebilir. Başka âyet-i kerimelerde ise “*Dağları onun emrine verdik. Sabah akşam yaratıcılarını tesbih ederlerdi; toplu halde kuşları da. Hepsi de Allah'a yönelmişlerdi*”⁷ buyurulmaktadır. Burada müfessirlerin çoğunlukla Hz. Davud'un Allah'ı tesbih etmesine dağların ve kuşların da eşlik ettiğini anladıkları zikredilmektedir.⁸ Bir de Kur'an-ı Kerimde tesbih kavramının türevleri denilebilecek zikir, hamd, şükür, secde gibi kavramlar mevcuttur.⁹ Bu noktada da bir örnek vermek gerekirse “*Kalpler ancak Allah'ı zikretmekle mutmain olur*” buyurulmaktadır.¹⁰ Yine tesbih kelimesinin hadis-i şeriflerde de yer aldığı görülmektedir. Bunlardan dikkat çeken bir örnekle yetineceğiz. Ebu Zer (r.a) Resûlullah'ın (s.a.v) kendisine Allah'ın en sevdiği kelamin *Sübhânallah* ve *bihamdihî* olduğunu söylediğini buyurmaktadır.¹¹ Ayrıca hadislerde tesbih manasına işaret eden *Sübhân*, *Sübhânellâh*, *Sübbuh* ve *Kuddüs*, *Teâlâ* gibi kelimelerin de kullanıldığı görülmektedir.¹² Dolayısıyla referansını tamamen Kur'an-ı Kerim ve hadislerden aldığı anlaşılan tesbih formunun Türk Din Müsîkîsi'nde hangi anlamlara geldiğine şimdi bir bakalım.

Tesbih en genel manada namazlardan sonra Allah'a şükür ve zikir için *Sübhânallah*, *Elhamdülillah* ve *Allahuekber* cümlelerinin melodik bir şekilde okunmasıdır.¹³ Bu tariften hareketle sadece namaz sonrası yapılan tesbihat içerisinde icra olunan üç zikrin de daha çok serbest okunması anlaşılmaktadır. Halbuki Suphi Ezgi Allah'ı övmek üzere yapılmış

³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 3/471.

⁴ Yaşar Ünal, “Tesbih Kavramı Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/41 (2012), 175.

⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), İsrâ 17/44.

⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/484-485.

⁷ Sa'd 38/18-19.

⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/572-573.

⁹ Ünal, “Tesbih Kavramı Üzerine”, 166-175.

¹⁰ Ra'd 13/28.

¹¹ İmâm Nevevi, *Riyâzî's Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, çev. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, ts.), 6/229.

¹² Fatma Betül Özçelik, *Hadislerde Allah'ı Tesbih* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 16-21.

¹³ Ahmet Hakkı Turabi (ed.), *Türk Din Müsîkîsi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 121.

ilahi eserler olan tesbihi Ramazan'da ve mübarek gecelerde okunan temcid ve münâcâtı ve mahfel sürmesini de kapsayacak şekilde değerlendirmektedir. Yine bunlar dışında çeşitli tesbihlerin bestelendiğini ama çoğunun da unutulduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Yani Ezgi'nin bahsetmiş olduğu bu iki eser de bugün Türk Din Mûsikîsi formları adı altında müstakil tür olarak ele alınmaktadır. Ancak bestelenmiş diğer tesbihlere bakıldığında farklı bir durum söz konusudur. Bu noktada Rauf Yekta'nın tespiti dikkatleri celbetmektedir. Rauf Yekta Bey, *Subhâne'l-Melikü'l-Mevlâ* cümlesi ile başlayan ilahileri tesbih olarak değerlendirmektedir.¹⁵ Zekâi Kaplan ise *Sübhâne'l-Mevla ve Sübhâne'l-Melikü'l-a'la* ile başlayan ilahilere de tesbih denir demektedir.¹⁶ Ancak bestesi yapılan tesbihlerin güftelerine bakıldığında bütün eserlerde bu ibareyi görmek mümkün olmayacaktır. Tesbihi bir tür ilahi olarak değerlendiren Onur Akdoğu ise "Allah'ı O'nun niteliklerine ve yüceliğine yakışmayan benzetmelerden uzak tuttuğumuzu, O'na kusur bulunamayacağını belirten sözlerin ezgilendirilmesi ile oluşturulmuş ilahilerdir"¹⁷ şeklinde bir izahta bulunmaktadır. Genel bir değerlendirme olmakla birlikte Onur Akdoğu'nun tanımında ve diğer bazı tanımlarda da tesbihin besteli mi bestesiz mi, usullü mü usûlsüz mü olduğu noktasına pek değinilmemiştir. Yılmaz Öztuna tarafından ise tesbih *Sübhânallah* lafzını melodik olarak ve monoton bir şekilde duâ olarak ifade etmek manasında cami ve tekkelerde kullanılan ortak bir form olarak nitelendirilmektedir.¹⁸ Diğer taraftan Bekir Sıtkı Sezgin tesbihi bir beste formundan ziyade camide cemaatle kılınan namazın ardından müezzin ve imam tarafından yapılan tesbihat olarak görmektedir.¹⁹ Ekrem Karadeniz de *Sübhâne* kelimesi ile başlayan ilahi olarak değerlendirmektedir.²⁰ Bir başka değerlendirme ise Nazmi Özalp tarafından şöyle yapılmaktadır; çekilirken *Sübhânallah, Elhamdülillah, Allahuekber* gibi kelimelerin melodik olarak söylenebilmesi için bestelenmiş eserlerdir. Ayrıca temcid ve münâcât ile mahfel sürmesini de tesbih olarak kabul etmektedir.²¹

Bütün bu tanım ve izahlardan hareketle tesbih hakkında şunlar söylenebilir; Tesbih mahfel sürmesi, temcid ve münâcâttır. Tesbih namaz sonrası tesbihatın melodik bir ifade biçimidir. Yani tesbih hem besteli hem de irticâlen okunan bir formdur. Görüldüğü üzere yapılan değerlendirmelerde şemsiye bir isim olarak kullanılan tesbih yoğun olarak da bir tür ilahi kabul edilmiştir.

Türk Din Mûsikîsi'nde türlerin oluşumundaki ortak özellikler güfte içeriklerine göre mi yoksa beste şekline göre mi belirlenmiş olmalıdır sorusunun cevabı çok net değildir.

¹⁴ Suphi Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi* (İstanbul: Bankalar Basımevi, ts.), 3/67.

¹⁵ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 103.

¹⁶ Zekâi Kaplan, *Dini Mûsikî Dersleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991), 54.

¹⁷ Onur Akdoğu, *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1996), 346.

¹⁸ Yılmaz Öztuna, "Tesbih", *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 481.

¹⁹ Bekir Sıtkı Sezgin, "Dini Mûsikî Ders Notları", ts., 9-11.

²⁰ M. Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 167.

²¹ M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Beste Formları* (Ankara: TRT Basım ve Yayın Müdürlüğü Yayınları, 1992), 55.

Dolayısıyla türlerin ayrılmasında da keskin sınırların konulması zordur. Konuyu uzmanların görüşleri doğrultusunda ele alacak olursak Türk Din Müsîkîsî formları içerisinde yer alan tesbih cami, tekke formu veya ortak form olarak değerlendirilmektedir. Örneğin Ekrem Karadeniz²² ve Onur Akdoğu²³ tesbihi bir tür ilahi olarak değerlendirirken Bekir Sıtkı Sezgin²⁴ cami müsîkîsî formu olarak ele alır. Yine Nazmi Özalp²⁵ tesbihi tekke müsîkîsî formlarından görürken Yılmaz Öztuna²⁶ cami ve tekke formu olarak görmektedir. Suphi Ezgi ise tesbihi cami müsîkîsî formlarından olan mahfel sürmesi ve temcid olarak telakki etmektedir.²⁷

Kıscacası tesbih formunun kendine has bir tür mü yoksa bir ilahi çeşidi mi olduğu mevzuu uzmanlar tarafından da ayırt edici bir şekilde ortaya konulmamıştır. Bunun nedeni de tesbih formunun birçok değişik beste şeklinin var olmasıdır. Buradan hareketle biz de şu yorumu yapabiliriz. Tesbih formu güfte bakımından her ne kadar farklı konuları ele alsada çoğunlukla Allah'ı zikir olan yani tesbih konusunu havidir. Bu bakımdan müstakil bir tür olabilir. Yine beste formları bakımından da ele alınacak olursa tesbihin farklı beste şekilleri olmakla birlikte bir tür olduğu ancak standart özelliklerinden ziyade daha özgün ve kendi içerisinde de farklılaşan bir yapıda olduğu zikredilebilir. Bütün bunlar bize tesbih formunun aslında dini müsîkî formları içerisinde kaideleri ve standartlarının tam olarak belirlenmiş olmadığını ve konuya dair yapılan izahların yetersiz kaldığını göstermektedir. Bu nedenle tesbih formunun diğer formlarda olduğu gibi farklı türlere geçişkenliği söz konusudur. Yani tesbih hem camide hem tekkede hem de her ikisinde ortak kullanılmış bir türdür denilebilir.

2. Tesbih Formunun Tarihçesi

İnsanoğlu tarafından Yaratıcısını zikretmek manasında kullanılan tesbih insanlık tarihi kadar eskidir. Peygamber Efendimizin tavsiyeleri üzerine belirli şekillerde kullanımı ise günümüzde de hala devam etmektedir. Ancak dini müsîkî açısından ne zaman bir form olarak telakki edilmeye başlandığı bilinmemektedir. Dolayısıyla bu süreçlerde çeşitli formlarda eserler bestelenip icra edilmiş olsa da örneklerinin gün yüzüne çıkarılması şu ana kadar mümkün olmamıştır. Bununla beraber güfte mecmualarında tevşih ismi ile kayıtlı tesbihlerin olması²⁸ bize tesbih ile tevşih formunun tarihsel birlikteliğinin olabileceğini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda günümüze ulaşan dini müsîkî form örneklerine on beşinci yüzyıla kadar rastlanmamış olması²⁹ tesbih açısından da bağlayıcı olabilir. Ancak tesbih formunun isim ve güfte örneklerinin ilk olarak güfte mecmualarında görüldüğü

²² Karadeniz, *Türk Müsîkîsinin Nazariye ve Esasları*, 167.

²³ Akdoğu, *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*, 346.

²⁴ Sezgin, "Dini Müsîkî Ders Notları", 9-11.

²⁵ Özalp, *Türk Müsîkîsî Beste Formları*, 55.

²⁶ Öztuna, "Tesbih", 481.

²⁷ Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Müsîkîsî*, 3/67.

²⁸ Harun Korkmaz, *Türk Müsîkîsî Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 95.

²⁹ Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsîkîsî Antolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 44.

zikredilmektedir. Bu güfte mecmualarının ise ne zaman teşekkül ettiği tam olarak bilinmesi de büyük oranda on yedinci yüzyılın ilk yarısına ait olduğu ifade edilmektedir.³⁰

Notasına ulaşılabilen tesbih örneklerine bakıldığında da eserlerin güftekar ve bestekârlarından hareketle bu formun tarihçesinin ne zamana kadar götürülebileceğine dair veriler elde edilebilir. Tesbih besteleyen İmam Yusuf Efendi (ö. 1057/1647, Hafız Ahmet Paşa (öl.1042/1632) gibi isimler bize tesbih formunun yaklaşık olarak on altıncı yüzyılın sonu on yedinci yüzyılın başlarına kadar gittiğini göstermektedir. Sadettin Nüzhet Ergun da *Türk Müsiki Antolojisi*'nde on yedinci yüzyıla ait metinlerde Vehbî Osman, İmam Yusuf Efendi, Hatip Zâkiri Hasan Efendi ve Bedri Mehmet gibi bestekârların eserlerini vermektedir.³¹ Notası günümüze gelebilmiş tesbih örneklerinden hareketle de bu tespitlerin teyit edilmesi mümkündür. Nitekim Hatip Zakiri Hasan Efendi'nin Rast makamındaki *Şefiü'l-halki fi'l mahşer* mısraıyla başlayan eseri de XVII. Yüzyıl başları olarak değerlendirilebilir. Yine aynı bağlamda Ali Ufkî'nin tâhir makamındaki *Allahümme Yâ Celîlü Yâ Cebbâr* mısraıyla başlayan eseri de zikredilebilir.

Türk Din Müsiki'sinde bazı formlar vardır ki belli bir dönem bestelenmiş, icra edilmiş ancak daha sonraları işlerliğini kaybetmiştir. Tesbih formunun da böyle bir özelliğe sahip olduğu, belli bir dönem için moda olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.³² Yapılan bestelerden hareketle bir ölçüde kabul edilebilir bir görüş olmakla birlikte son dönem bestekarlarımızın da bu formda eserler bestelediği bilinen bir gerçektir.

3. Bestelenmiş Tesbihlerin Değerlendirilmesi

Bestelenmiş tesbih formuna ait eserlerin önce güfteleri hakkında bir değerlendirme yapmakta yarar vardır. Bu eserlerin güftelerinin müsikîşinâslar tarafından yapılan değerlendirmelerde *Sübhâne'l Melikü'l-Mevlâ* gibi belli mısralarla başladığı ifade edilmektedir. Ancak bestelenmiş tesbihlerin güftelerinden hareketle bu sınırlandırılmış yapı dışında birçok farklı ifade ve konu ile de karşılaşıldığını zikretmek mümkündür. Tesbihlerin *Sübhâne'l-Melikü'l-Mevlâ* gibi ifadeler dışında *Bu gafletle n'ola hâlim, Ey mübârek mâh-ı gufrân-ı vefâ, Mü'minlerin bayramısın dertlilerin dermanısın, Nefs ü şeytana uyup eyledik bi-hadd günâh* gibi ifadelerle de başlayan birçok örneği bulunmaktadır. Bu güfte başlıkları çalışmanın sonunda tablo halinde verilmiş olmakla birlikte biz kısaca şunu ifade edebiliriz; Tesbih formu konu itibarıyla Allah'ın isimlerinin zikredilmesi manasından hareketle ortaya çıkmıştır ancak zamanla daha farklı konuları da işlemiştir. Örneğin Peygamber Efendimiz, Ramazan ve duâ gibi konuların da bir hayli işlenmiş olduğu görülmektedir.³³ Kısacası bestelendiği bilinen tesbih formundaki eserlerin yaklaşık yüzde yetmiş *Sübhâne* ifadesi ile başlamaktadır. Kalan kısım ise farklı güfte içeriklerine sahiptir.

³⁰ Korkmaz, *Türk Müsiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 95.

³¹ Ergun, *Türk Müsiki Antolojisi*, 83-140.

³² Korkmaz, *Türk Müsiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 97.

³³ Recep Tural, *Türk Din Müsiki'sinde Na't, Tesbih ve Temcidler* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 52-182.

Bir diğer değerlendirme noktası da bestelenmiş tesbihlerin biçimsel olarak belirli bir müzikal yapıya sahip olup olmadıkları meselesidir. Tabidir ki dini müsîkî formları hakkında müstakil olarak biçim analizi yapılmış eserlere rastlamak zordur. Dolayısıyla biz burada ana hatları ile eserlerin ezgi motiflerini tespit etmeye çalışarak, bu eserlerin her birinde standart bir yapının var olup olmadığını anlamaya çalışacağız. Ancak bestesi günümüze gelmiş bütün tesbihlerin notalarını burada yazarak tahlil etmek çalışmamızın sınırlarını aşacağından günümüze bestesi gelmiş en eski örneklerinden başlayarak kronolojik olarak birkaç eser üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bu noktada Hatip Zâkiri Hasan Efendi'nin rast makamındaki tesbih bestesinin melodik örgüsüne bakarak başlayabiliriz.

RAST TESBİH Şefi'ül halk-ı fi'l-mahşer

Usul: Serbest

Beste: H. Zâkiri Hasan Efendi
Güfte: ?

Şe fi 'ül hal kı fi'l mah şer Mu ham med sa hib' ul min ber
E bu bek ru Ö mer Os man e mi ru'l mü' mi nin hay der

Rıd va nul lah a ley him rıd va nul lah a ley him
Hü ve's sâ ki a lel kev ser hü ves sa ki a lel kev ser

la i la he il lal lah Mu ham med Hak Re sū lal lah

Şe fi 'ül hal kı fi'l mah şer Mu ham med sa hib' ul min ber
E bu bek ru Ö mer Os man e mi ru'l mü' mi nin hay der

34

Eserin birinci portesinde yer alan aşağıdaki dizelerin ezgisini harflerle isimlendirmek gerekirse ilk iki satır ve birinci porteye (A) diyebiliriz.

Şefi'ül-halkı fi'l-mahşer Muhammed sahibi'l-minber (A)

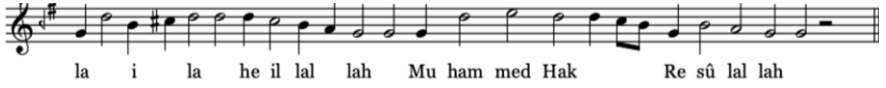
Ebûbekr u Ömer Osman Emîru'l-mü'minin hayder (A)

Rıd va nul lah a ley him rıd va nul lah a ley him
Hü ve's sâ ki a lel kev ser hü ves sa ki a lel kev ser

İkinci portede yer alan güftenin ezgisi ilk iki dizenin motifinden farklıdır. Dolayısıyla bu nağmeye de (B) diyebiliriz.

Rıdvânullah aleyhim Hüve's-sâki alel kevser (B)

³⁴ Eserin notası Aytaç Ergen'in Notam programında kayıtlı olan nüsha dikkate alınarak yeniden yazılmıştır.



Üçüncü portede ise ilk üç dizeden farklı bir nağme örgüsü gerçekleştirilmiştir. Buna da (C) diyebiliriz.

Lâ ilâhe illallah Muhammed Hak Resûlallah (C)

Özetle eserin nağme örgüsünün A/A/B/C olduğu görülmektedir.

Şefiu'l-halkı fi'l-mahşer Muhammed sahibu'l-minber (A)

Ebübekr u Ömer Osman Emîru'l-mü'minin hayder (A)

Rıdvânullah aleyhim Hüve's-sâki alel kevser (B)

Lâ ilâhe illallah Muhammed Hak Resûlallah (C)³⁵

TAHİR TESBİH (Allahümme Yâ Celil..)

Usûl: Sofyan

♩ = 48

Beste: Ali Ufkî (1610-1675)
Güfte: ?



- 1.Ner cû af ve ke Yâ dey yân
- 2.Yâ mâ şu kel â şı kin
- 3.Yâ mat lu bet tâ li bin
- 4.Yâ mah bú bel â ri fin)

³⁵ Biçim analizinin çeşitli yöntemleri mevcuttur. Örneğin Onur Akdoğu'nun çok daha detaylı ve teknik analizleri söz konusudur. Burada yapılan şey etraflı bir biçim analizinden ziyade formun genel hatları ile ezgi motif çeşitliliğini ve bu ezgisel yapıların bütün tesbih bestelerinde aynı kurallar çerçevesinde kullanılıp kullanılmadığını anlamaya çalışmaktır.

1. 2.

Yâ mü ci bes sâ il lin sa i lin

İğ fir le nâ ver ham le nâ

Yâ e mâ nel hâ i fin

36

Ele alacağımız ikinci eser ise Ali Ufkî'nin Tâhir makamındaki tesbihi olacaktır. Bu eserin melodik cümlelerini sırası ile ele almaya çalışalım.

Al la hüm me yâ Ce li (ü) yâ Ceb bâr

Eserin ilk portesinde yer alan yukarıdaki dizinin melodik örgüsüne (A) diyelim.

Allâhümme Yâ Celil ü Yâ Cebbâr (A)

Yâ Al lah ya Ce li (u) yâ Ceb bâr

İkinci porte birinci porteden farklı bir melodik örgüye sahiptir. Dolayısıyla bu ezgiye de (B) diyebiliriz.

Yâ Allah Yâ Celîl ü Yâ Cebbâr (B)

Biham di ke yâ A ziz (u) Yâ Gaf fâr

Üçüncü portedeki ezgi birinci portenin ezgisi ile aynı olduğu için buna da (A) diyebiliriz. Bihamdike Yâ Azîz u Yâ Gaffâr (A)

Yâ Al lah ya A zi (u) Yâ Gaf far

Dördüncü portedeki ezgi ikinci portedeki motif ile aynıdır. Dolayısıyla buna da (B) diyebiliriz.

³⁶ Bu eserin notası Aytaç Ergen'in Notam programındaki nüsha dikkate alınarak tekrar yazılmıştır.

Yâ Allah Yâ Aziz u Yâ Gaffâr (B)



Beşinci portede yer alan ezgi motifi tamamen yeni bir kurgudur. Bu nedenle bu ezgiye (C) diyebiliriz.

Cenâbeke Yâ Allah (C)



Altıncı portede yer alan melodi de diğer bütün portedeki ezgilerden farklıdır. Buna da (D) diyebiliriz. Ancak bu ezgi dört dizenin de melodisidir.

Nercû affeke Yâ Deyyân (D) Yâ mâşuke'l-âşıkîn (D)

Yâ matlube't-tâlibîn (D) Yâ mahbube'l ârifîn (D)



Yedinci portede kendi şahsına münhasır bir melodik motif var. Bu ezgiye de (E) diyebiliriz.

Yâ mücibe's-sâilin (E)



Sekizinci portenin ezgisi de farklı bir motif ve (F) simgesini verebiliriz.

İğfirlenâ verhamlenâ (F)



Son portenin de bütün portelerdeki ezgi motiflerinden farklı olduğu görülmektedir. Bu motife de (G) simgesini verebiliriz.

Yâ emânel hâifîn (G).

Eserin bütün ezgi simgeleri şöyle izah edilebilir.

Allâhümme Yâ Celil ü Yâ Cebbâr (A) Yâ Allah Yâ Celil ü Yâ Cebbâr (B)

Bihamdike Yâ Aziz u Yâ Gaffâr (A) Yâ Allah Yâ Aziz u Yâ Gaffâr (B)

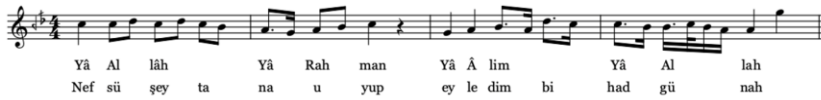
Cenâbeke Yâ Allah (C) Nercû affeke Yâ Deyyân (D)

Yâ mâşuke'l-âşıkîn (D) Yâ matlube't-tâlibîn (D)

Yâ mahbube'l ârifîn (D) Yâ mücibe's-sâilin (E)

İğfirlenâ verhamlenâ (F) Yâ emânel hâifîn (G)

Üçüncü ve son inceleyeceğimiz eser ise Zekâi Dede'nin Sabâ makamındaki tesbihidir.³⁷



Yâ Al lâh Yâ Rah man Yâ Â lim Yâ Al lah
Nef sü şey ta na u yup ey le dim bi had gü nah

Eserin ilk portesi aynı zamanda ilk melodik motifi ifade etmektedir. Bu dizenin ezgisine (A) diyelim.

Yâ Allâh, Yâ Rahman, Yâ Âlîm, Yâ Allah (A)



Yâ Sul tan Yâ Süb hân Yâ zel lüt fi vel ih san
Ke re min çok tur se nin af fey le ey Pa di şah



Yâ sul tan Yâ süb han Yâ zel lüt fi vel ih san (saz)
Ke re min çok tur se nin af fey le ey pa di şah

İkinci ve üçüncü porte eş değer olarak bestelenmiş ve farklı iki melodik motif kurgulanmış. Bu ezgilere de (B-C) diyebiliriz.

Yâ Sultân, Yâ Sübhân, Yâ Ze'l-lütfi ve'l-ihsan (B-C)



En tel kay yû mü le zi la ye mu tü la ye man (Saz)

Eserin dördüncü portesi ilk üç portenin ezgisinden tamamen farklıdır. Dolayısıyla buna (D) diyebiliriz.

Ente'l-Kayyûmü'l-llezi La Yemûtu Lâ Yeman (D)



Rab be nâ ya Rab be nâ te kab bel min nes si
Rab be nâ Yâ Rab be nâ te kab bel min nes si yam

³⁷ Eserin notası Aytaç Ergen'in Notam programında kayıtlı olan nüsha dikkate alınarak yeniden yazılmıştır.

Eserin 5. ve 6. Porteleri ile 2. ve 3. Portelerinin melodileri ile aynıdır. Bu nedenle bu ezgilere (B-C) simgeleri verilebilir.

Râbbenâ Yâ Rabbenâ tekabbel minne's-sıyâm (B-C)

Sonuç olarak eserin melodik şeması A/B-C/D/B-C/ şeklinde gösterilebilir.

Yâ Allâh, Yâ Rahman, Yâ Âlîm, Yâ Allah (A)

Nefs ü şeytana uyup eyledim bî-hadd günah (A)

Yâ Sultân, Yâ Sübhân, Yâ Ze'l-lütfi ve'l-ihsan (B-C)

Keremin çoktur senin afv eyle ey Padişâh (B-C)

Ente'l-Kayyûmü'l-llezi La Yemûtu Lâ Yeman (D)

Râbbenâ Yâ Rabbenâ tekabbel minne's-sıyâm (B-C)

Tesbih formunun melodik özelliklerine dair yukarıda yaptığımız incelemede elde edilen veriler kısaca şöyledir; Güftelerin her bir beytinin melodik örgü değişimine dair yapılan incelemede A-A-B-A³⁸/A-B-C-B³⁹/A-B-A-B-C-D-D-D-E-F-G⁴⁰/A-A-B-C⁴¹/A-BC-D-BC⁴²/A-B-C-D-E-F-G⁴³/A-B-C-D-E⁴⁴/A-A-B-B⁴⁵ A-BC-D-E-BC⁴⁶/ gibi çok değişik melodik kurguların olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla formun bestelenmiş örneklerinden (mahfel sürmesi ve temcid formu hariç) hareketle biçimsel olarak belli bir standardının olmadığı söylenebilir.

Ahmet Hatipoğlu tarafından bestelenmiş olan *Esmâ-i Hüsnâ* adlı Hicazkâr makamında ve serbest-münavebeli olarak icra edilen tesbihin melodik örgüsü de yine A-B-C-D-E-F-G-H-I-E...olarak devam etmekte ve kendine has bir tavrıyla da dikkatleri celbetmektedir.⁴⁷

³⁸ Uşşak makamında ve hafif usulünde “Şeffi’ul-halk-i fi’l-mahşer” diye başlayan bestesi Zekâi Dedeye ait olan eser. Eserin notası için bk. Aytaç Ergen, Notam Programı.

³⁹ Nevâ makamında ve düyek usulünde “Rabbünallahüllezî lâ ma’bûde illâ Hû” diye başlayan bestesi Zekâi Dede Efendiye ait olan eser. Eserin notası için bk. Aytaç Ergen, Notam Programı.

⁴⁰ Tâhir makamında sofyan usulünde “Allahümme Yâ Celîlü” diye başlayan Ali Ufkî Bey’e ait olan eser. Bu eser çalışmada örnek olarak incelenmiş ve Notam programındaki nota dikkate alınarak yeniden yazılmıştır.

⁴¹ Rast makamında serbest usulle bestelenmiş “Şefi’ul-halk-i fi’l-mahşer” diye başlayan Hatip Zâkiri Hasan Efendi tarafından bestelenen eser. Bu eser çalışmada örnek olarak incelenmiş ve Notam programındaki nota dikkate alınarak yeniden yazılmıştır.

⁴² Sabâ makamında sofyan usulünde bestelenmiş “Yâ Allah, Yâ Rahmân, Yâ Alîm, Yâ Allâm” diye başlayan Zekâi dedeye ait olan eser. Bu eser çalışmada örnek olarak incelenmiş ve Notam programındaki nota dikkate alınarak yeniden yazılmıştır.

⁴³ Bestenigâr makamında sofyan usulünde “Sübhâne’l-melikü’l-mevlâ” diye başlayan anonim eser. Eserin notası için bk. Aytaç Ergen Notam Programı.

⁴⁴ Evic makamında düyek usulünde “Sübhâne’l-melikü’l-mevlâ” diye başlayan bestesi Zekâi Dedeye ait olan eser. Eserin notası için bk. Aytaç Ergen Notam Programı.

⁴⁵ Mâye makamında “Esselâmü aleyke yâ şehre’l-lutfi ve’l-ihsan” diye başlayan anonim eser. Eserin notası için bk. Aytaç Ergen Notam Programı.

⁴⁶ Acemkürdî makamında sofyan usulünde bestelenmiş “Yâ Hû Ya Men Hû” diye başlayan ve güftesi Şeyh Bahauddin’e bestesi S. Eyyubî İşıksal’a ait olan eser. Eserin notası için bk. Aytaç Ergen Notam Programı.

⁴⁷ Eserin notası için bk. Ahmet Hatiboğlu, *Ahmet Hatiboğlu Beste Külliyyâtı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011),

Kıscacası tesbih formu ezgi yapısı itibariyle tevşih, şuğul ve ilahi formlarına tam olarak benzeşen bir yapıdan ziyade her eserde farklı melodik dizilimler ve farklı yorumlar ile ön plana çıkmaktadır.

Tesbih bestelerinde kullanılan makamlar şöyledir; Segâh, Bûselik-Aşîran, Tâhir, Irâk, Dügâh-Hüseyinî, Nevâ, Mâhur, Çargâh, Bûselik, Mâye, Acemaşîran, Acem, Uzzâl, Bayâti, Pençgâh, Sabâ, Rast, Bestenigâr, Eviç, Nevâ-Uşşak, Isfahan, Gülizâr, Nevâ-Kûçek, Segâh-Hüseyinî, Sünbüle, Hicazkâr, Aşîran, Acemkürdî. Usûller ise Sofyan, 3+3+2+2, Düyek, Nim Sofyan, Serbest-Düyek, 4+4+4+6, Evfer, Semai.

Tesbih formunda beste yapan bestekârları şöyle sıralayabiliriz; İmam Yusuf Efendi (ö.1057/1647), Hafız Ahmet Paşa (ö.1041/1632), Hatip Zâkiri Hasan Efendi (ö. 1032/1623), Ali Ufkî Bey (ö. 1086/1675), Vehbî Osman Çelebi (ö.1091/1680), Hoca Zekâi Dede Efendi (ö. 1315/1897), İmam İbrahim Efendi (ö. 1102/1691), Şeyhülislam Yahya (ö. 1053/1644), Nâli, Dede, Merhum Faik, Merhum Emîr Efendi, Nevbetçibaşı, Hayalî, Karadoğancıbaşı, Bedrî Mehmet Çelebi (ö. 1065/1654, Kara Hüseyin,⁴⁸ Ahmet Hatipoğlu (ö. 2015), S. Eyyubi Işıksal (d. 1957/...)

Tesbih formunun güfteleri çoğunlukla anonimdir. Bununla birlikte İmam İbrahim Efendi (ö. 1102/1691), Şami Hüseyin Efendi, Şeyhülislam Yahya Efendi (ö.1166/1753), Abdi Paşa (ö. 1103/1692), Şeyh Bahauddin (ö. 1138/1725-26), Siracüddin el-Mahzumî gibi isimler özellikle bestelenmiş tesbih güftekârları olarak bilinmektedirler.

4. Bestelendiği Tespit Edilen Tesbihler⁴⁹

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Alâ men alâ kadren sillû te'limel-ücrâ	?	?	Segâh	?	Tesbih
Allahüllezi enzele'l- Furkâne'l-Mücibü'l- Azîm	?	?	Bûselik-Aşîrân	?	Tesbih
Allahümme Yâ Celîl ü Yâ Cebbâr	?	Ali Ufkî ⁵⁰	Tâhir ⁵¹	Sofyan	Tesbih

108-115.

⁴⁸ Korkmaz, *Türk MüsİKİSİ Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 96.

⁴⁹ Tural, *Türk Din MüsİKİSİNDE Na't, Tesbih ve Temcidler*, 52-182. Bestelenmiş tesbih tablosunun oluşturulmasında Recep Tural'ın mevzu bahis tezi ve Aytaç Ergen'in Notam programından istifade edilmiştir.

⁵⁰ Polonya asıllı bestekârın Polonya kaynaklarına göre 1610 yılında bugünkü Sovyetler Birliği sınırları içerisinde yer alan Lemberg kentinde dünyaya geldiği zikredilmektedir. Osmanlı sarayına alınan bestekârın Santûrî Ali Bey olarak tanındığı ve Türk MüsİKİSİ repertuarının önemli kaynaklarından birisi olan *Mecmuay-ı Saz u Söz* adlı eseri kaleme aldığı bilinmektedir. Ali Ufkî Bey 1675 yılında vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Cem Behar, *Ali Ufkî ve Mezmurlar* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1990), ss. 9-14.

⁵¹ Notası Notam Programında mevcut olan bu eser Ali Ufkî'nin *Mecmuay-ı Saz u Söz*'ünde muhayyer olarak kayıtlıdır.

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Allahümme Yâ Celil ü Yâ Cebbâru Yâ Allah	?	?	Sünbüle	?	Tesbih
Allahümme Yâ Hannân Yâ Hannân Yâ Mennân	?	?	Irâk	?	Tesbih
Allahümme Yâ Settâr Yâ Azîzü Yâ Gaffâr	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Bekkir ale'r- revâhili Yâ sâika'l- Cemâl	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Bihamdillah yine geldi saadetle sıyam şehri	?	Dede ⁵²	Mâhûr	?	Tesbih
Bu gafletle n'ola hâlim Hak'dan yana düştü yolum	?	?	?	?	Tesbih
Diger azîmet mîkûned âh elvedâ mâh-ı mübârek	?	?	Çargâh	?	Tesbih
Doğdu Kâbe'de Ahmed-i Hak Resûl Muhammed	?	?	Nevâ	3+3+2+2	Tesbih
Elâ Yâ es'ade'l-evlâd	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Elhamdülillahi'l- lezî gufranuhu yem hu'z-zelel	?	?	Bûselik	?	Tesbih
Elhamdülillâhi'llezi ğufuranuhu yem hu'z-zelel	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Esselâ Ey tâlibâni nûr-i gufrân esselâ	?	?	?	?	Tesbih
Esselâmü aleyke	?	?	Nevâ	Sofyan	Tesbih

⁵² Yararlandığımız güfte mecmuasında yalnızca Dede olarak kaydı mevcuttur. Ancak hangi dede olduğuna dair bir bilgi yoktur. Notam programında yaptığımız taramada bu eserin notası bulunamadı. Dolayısıyla bestekârın tam tespiti yapılabilmemiş değildir. Ayrıca Sadettin Nüzhet Ergun'un *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*'nde de eser bilgilerine rastlanmamıştır.

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Esselâmü aleyke Yâ şehre'l-lutfi ve'l-ihşân	?	Ali Ufkî Bey	Mâyê	36/4'lük	Tesbih ⁵³
Esselâmü aleyke Yâ şehre'l-lütfi ve'l-ihşân	?	?	Segâh	?	Tesbih
Ey emîn-i genc-i rahmet mâh-ı ümmet elvedâ	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Ey mübârek mâh-ı garra-ı dirahşân merhabâ	Abdi Paşa ⁵⁴	Nâli ⁵⁵	İrâk	?	Tesbih
Ey mübârek mâh-ı gufrân-ı vefâ	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Füznâ bi'l-leyli'l-vatari ve bi'l-menâmi'z-zaferi	?	?	İrâk	?	Tesbih
Habîb senin cemâlin	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Hak Teâlâ seni bize cânım nûr-u gufran eylemiş	?	?	Nevâ	Sofyan	Tesbih
Hak Teâlâ seni bize nûr-u gufran eylemiş	?	?	Acem	?	Tesbih
Hamd u minnettir sana ey Hâlık-ı Müsteân	Edirneli İmam İbrahim Efendi ⁵⁶	İmam İbrahim Efendi	Bûselik	?	Tesbih

⁵³ Bu eserin notası günümüze gelmiş ve notam programında kayıtlıdır. Eserin Ali Ufkî Bey'e ait olduğu bilgisinin yanında iki farklı nota nüshası mevcut ancak bestekâr ismi nüshalarda değil eser bilgileri bölümünde yer almaktadır.

⁵⁴ Sicilli Osmanî'de bu isimde birçok kişi var. Ancak şair vasfına sahip 1600'lü yıllarda yaşayan Abdî Paşa (Abdurrahman) aynı zamanda tarihçi kimliği ile bilinmektedir. Birçok devlet görevinde bulunmuş, ilim ve edebiyatla meşgul olmuştur. 1103/1692 yılında vefat etmiştir.

⁵⁵ Bu kişinin N'alizâde İbrahim Efendi olduğu tahmin edilmektedir. Dini müsikimizin durak formlarında yapmış olduğu besteye kaynaklarda rastlanması bu tahmini kuvvetlendirmektedir. Ancak hayatı hakkında yeterince bilgi olmadığı görülmektedir.

⁵⁶ 1629'da Edirne'de dünyaya gelen bestekâr, Osmanlı sarayına alınarak sultan imamları arasına katılmıştır. Çeşitli güfte mecmualarında tesbih, beste ve şuşul formunda eserlerinin varlığından bahsedilmektedir. 1102/1691 yılında Kıbrıs'ta vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Nuri Özcan, "İbrahim Efendi, Edirneli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mayıs 2024).

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Hamden lillah dehr-i teşrîfinle tenvir eyledin	?	?	Acemaşîrân	?	Tesbih
Hamdü'l-hallâku'l-kamer	?	Edirneli İbrahim Efendi	Acemaşîrân	?	Tesbih
Hû Habîbellezi	?	?	Acemaşîrân	Düyek	Tesbih
Hüve'l-habîbüllezi lehü'l-izzu ve'l-ulâ	?	?	Acem	?	Tesbih
Hüvellahu'l-Vahidü'l-Ezelî	?	Vehbî Osman Çelebi ⁵⁷	Nevâ	?	Tesbih
İslah eyle halimiz Hû Allah Hû Hû Allah	?	?	?	?	Tesbih
Kad eşrakti'd-dünyâ min nûri hümeyyânâ	?	Vehbî Osman Çelebi	Uzzâl	?	Tesbih
Künnâ zevâte'ruşdel-nâ hayât el-ebed	?	?	Bayatî	?	Tesbih
Lâ ilâhe illallah ifna biha ömrî	?	Karadoğancıbaşı ⁵⁸	Nevâ	?	Tesbih
Lehü'l-mülkü lehü'l-halku	?	Hatip ⁵⁹	Rast-Pençgâh	?	Tesbih
Mü'minlerin bayramısın dertlilerin dermanısın	?	?	Bûselik-Aşîrân	?	Tesbih

⁵⁷ XVI. Yüzyıl başlarında Galata'da dünyaya geldi. Daha sonra hanende olarak Enderûn'a alındı. Atrabül-âsar'da tesbih bestekârı olduğu ifade edilmektedir. 1091/1680 yılında vefat ettiği zikredilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Nuri Özcan, "Vehbî Osman Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mayıs 2024).

⁵⁸ Sadettin Nüzhet Ergun'un Türk Mûsikîsi Antolojisi'nde de yalnızca buradaki eseri zikredilmektedir. Ancak bestekârın hayatı hakkında kaynaklarda yeterince bilgiye ulaşılamamıştır.

⁵⁹ Bu kişinin Hatip Zakirî Hasan Efendi olduğu düşünülmektedir. Hasan Efendi İzmir Foça'da dünyaya gelmiş, sonra İstanbul'a gelerek burada Nureddinzâde'ye bağlanmıştır. Cami mûsikîsi formlarına çok önemli katkıları olan bestekârın sala, mersiye, temcid gibi formlarda da eserler bestelediği bilinmektedir. 1032/1623 yılında vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Sadun Aksüt, *Türk Mûsikîsinin 100 Bestekârı* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1993), s. 24.

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Nefs ü şeytana uyup eyledük bî-hadd günâh	?	?	Sabâ	Düyek	Tesbih
N'ola cânım gibi başımda	?	?	Rast	Düyek	Tesbih
Rabbi salli ale't- tihâmi hâteme'r- Resûli'l-Kirâmi	?	İmam Efendi ⁶⁰	Yusuf Çargâh	?	Tesbih
Rabbün Ehad ferdü's-Samed Müheyminü'l- Cebbâr	?	?	Sabâ	?	Tesbih
Rabbunallahüllezî lâ ma'bûde illâ Hû	?	?	Uzzâl	?	Tesbih
Rabbunallahüllezi lâ ma'bude illa Hû	?	Zekâi Efendi ⁶¹	Dede Nevâ	Düyek	Tesbih ⁶²
Sallallahû Rabbunâ alâ nûri'l-mübîn	?	?	Segâh	?	Tesbih
Salli yâ Rabbi ve sellim küllemâ câe's-siyâmi	?	?	Çargâh	?	Tesbih
Sallû ale'llezî fetehâ'l-kevne nûruhû	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Sen gelince geldi insafa kamû ehl-i fücûr	?	?	Acem	?	Tesbih
Sübhâne'l-Melikü'l- Mevlâ	?	?	Bestenigâr	Sofyan	Tesbih

⁶⁰ 1586 yılında Şam'da dünyaya geldiği için Şamî Yusuf Efendi olarak da tanınmaktadır. Şam'da Sultan Selim Camiinde hatiplik yapan bestekâr daha sonra padişah imamları arasına katılmıştır. Bazı tesbih bestelerinin kaydı Sadettin Nüzhet Ergun tarafından kaydedilmiştir ancak günümüze notaları gelmemiştir. 1057/1647 yılında vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Nuri Uygun, "Yûsuf Efendi, İmam", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 29 Mayıs 2024); Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsîkîsî Antolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), s. 59.

⁶¹ 1240/1825 yılında Eyüp civarında dünyaya gelmiştir. Hammâmizâde İsmail Dede'nin talebesi olan bestekârimiz dini müsîkî formlarında yaptığı bestelerle özellikle dikkat çekmektedir. Hayatının bir bölümünde Mısır'da bulunmuş ve şuğul formunda eserler bestelemiştir. 1315/1897 yılında vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Rauf Yekta, *Esâti-i Elhân*, nşr. Nuri Akbayır (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000), ss. 11-62; Ahmet Çalışır, *Hâce Hâfız Eyyûbî Mehmed Zekâi Dede Efendi* (Konya: Erman Ofset Yayıncılık, ts.), ss. 3-13.

⁶² Bu eserin notası günümüze gelmiş ve Notam programında kaydı mevcuttur.

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form	
Sübhâne'l-Meliki'l-Müteâl	?	?	Bûselik	?	Tesbih	
Sübhâne men leke'l-ulâ	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih	
Sübhâne men nezzele'l-Kur'âne tenzîlâ	Şeyhülislâm Yahya Efendi ⁶³	İmam İbrahim Efendi	Eviç	?	Tesbih	
Sübhâne zi'l-izzeti ve's-Sultan	?	?	Rast	?	Tesbih	
Sübhâne zi'l-fadli'l-mübîn	?	?	Nevâ	?	Tesbih	
Sübhâne zi'l-lütfi ve'l-ihsân	?	?	Nevâ-Uşşak	?	Tesbih	
Sübhâne zi'l-menni ve'l-ihsân	?	?	Rast	?	Tesbih	
Sübhâne zi'l-mülki ve'l-melekût	?	?	İsfahan	?	Tesbih	
Sübhâne zi'l-mülki ve'l-melekût	?	?	Nevâ	?	Tesbih	
Sübhâne zi'l-mülki ve'l-melekût	?	?	Rast	?	Tesbih	
Sübhâne'l-Hâliki'l-Azîm	?	Vehbî Çelebi	Osman	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Sübhâne'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Uzzâl	?	Tesbih	
Sübhâne'l-Hannânu'l-Mannân	?	?	Rast	?	Tesbih	
Sübhâne'l-Hannânu'l-Mennân	?	?	Acem	Nim Sofyan	Tesbih	
Sübhâne'l-Melik Melikü'l-Ma'bud	?	?	Nevâ	Düyek	Tesbih	
Sübhâne'l-Meliki Yâ Mevlâ	?	?	Uzzâl	?	Tesbih	

⁶³ 1096/1685 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ebûishakzâde Esat Efendi olarak bilinen yazar XVII. Yüzyıl ile XVIII. Yüzyılın ilk çeyreğinde yetişen mûsikîşinâsların sanat ve hayatları hakkında yazdığı *Atrabu'l-âsâr* adlı eseri ile bilinmektedir. 1166/1753 yılında vefat etti. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Nur Doğan, "Esad Efendi, Ebûishakzâde", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Mayıs 2024).

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Sübhâne'l-Meliki'l-A'la	?	?	Nevâ	Düyek	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Ma'bûd fi külli zemânin	?	?	Bûselik	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Alîmi'l-Halîm	?	?	Rast	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Allâm	?	?	Gülizâr	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Azîm	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Azîm Yâ Rahmân	?	?	Bûselik	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Cebbâr Sübhâne'l-Meliki's-Settâr	?	?	Bûselik-Aşirân	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Gafûr	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Gafûri Yâ Mevlâ	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hallâk	?	?	Rast	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ Yâ Allah	?	Vehbî Çelebi	Osman Nevâ	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Çargâh	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Nevâ-Kûçek	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Segâh	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Rast	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Rast-Pençgâh	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Segâh-Hüseynî	?	Tesbih

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Uzzâl	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	?	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân el_Hannân	?	?	Segâh	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Sübhâne'l-Meliki'l-Mennân	?	Vehbî Çelebi	Osman İrâk	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Sübhâne'l-Meliki'l-Mennân	?	?	Sünbüle	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Sübhâne'l-Meliki'l-Mennân	?	?	Uzzâl	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Allah	?	Vehbî Çelebi	Osman Bûselik	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Hannân Yâ Mennân	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Kerîmallah	?	?	Hüseyinî	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Acemaşîrân	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Bûselik-Aşîrân	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Dügâh	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Dügâh-Hüseyinî	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Hüseyinî	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Rast	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ	?	?	Uzzâl	?	Tesbih

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Mevlâ Yâ Allah	?	Vehbî Çelebi	Osman Nevâ	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Rahmân	?	?	Sünbüle	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Rahmân Allah	?	?	Çargâh	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân Yâ Sultân	?	?	Irâk	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân zi'l-izzeti	?	?	Çargâh	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân zü'r-rahmeti ve'r-rıdvân	?	?	Rast	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannânü'l-Mennân	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannânü'l-Mennân	?	Hafız Paşa ⁶⁴	Ahmet Nevâ	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Ma'bûd Yâ Allah	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Mennân Yâ Allah	?	Vehbî Çelebi	Osman Büselik	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Mevlâ	?	Bedrî Çelebi ⁶⁵	Mehmet Acem	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Mevlâ	?	?	Irâk	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Mevlâ Yâ Mevlâ	?	?	Uşşak-Nevâ	?	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Mücübü'l-Alîm	?	?	Pençgâh	?	Tesbih

⁶⁴ Filibe'de 1564 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Kaynaklarda bestekârlığına dair ciddi bir bilgi olmamakla beraber iyi bir şair olduğu görülmektedir. 1041/1632 yılında vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Orhan F. Köprülü, "Hâfız Ahmet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Mayıs 2024); Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), s. 556.

⁶⁵ Sınırlı sayıda bestelediği tesbihler yanında edebi alanda tanınmış Ayıntablı bir şâirdir. Haremî Humâyûn'da gılmanan zümresine dahil olmuştur. 1065/1654 yılında vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk MüsİKİsİ Antolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), s. 60.

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Sübhâne'l-Melikü'l-Mennân	?	?	Nevâ	Sofyan	Tesbih
Sübhâne'l-Melikü'l-Mennân	?	?	Uşşak	?	Tesbih
Sübhâne'l-Melikü'l-Mevlâ	?	Zekâi Dede	Eviç	Düyek	Tesbih
Sübhâne'l-Melikü'l-Mevlâ	?	?	Bestenigâr	Sofyan	Tesbih ⁶⁶
Sübhâneke Ent'allahu Mü'minü'l-Müheymin	Sirâcüddîn el-Mahzûmî ⁶⁷	Ahmet Hatipoğlu ⁶⁸	Hicazkâr	Serbest-Düyek	Tesbih ⁶⁹ ve Esmâ-i Hüsnâ
Sübhâneke 'arafnâke ma'rifetik ma'ruf	mâ hakka Yâ	?	Irâk	?	Tesbih
Sübhâne ve's-Sultân Sübhân	zi'l-izzeti	?	Rast	?	Tesbih
Sübhânellâhi'l-âlimü'l-Allahü Mevlâ	Yâ	?	Acemaşirân	?	Tesbih
Sübhânellâhi'l-Kerîmi'l-Vehhâb	?	?	Rast	?	Tesbih
Sübhânellahi'l-Meliki'l-ebed	?	?	Acem		Tesbih
Sübhânellahi'l-Meliki'l-ma'bûd	?	?	Rast	?	Tesbih

⁶⁶ Bu eserin notası günümüzde mevcuttur. Aytaç Ergen Notam programında kayıtlıdır.

⁶⁷ Sirâcüddîn el-Mahzûmî'nin hayatı hakkında ulaşabildiğimiz kaynaklarda yeterince bilgi elde edilememiştir. Ancak şair hakkındaki araştırmamız devam etmektedir.

⁶⁸ 25 Eylül 1933'te Burdur'da dünyaya geldi. 1955'te Ankara Radyosu Korosu'na katıldı. Türk Müsîkîsi müdürlüğü yaptı. Elli yıldan fazla süren hayatında Türk Müsîkîsi'nin çeşitli formlarında eserler bestelemiş ve müsîkîmizin hafızasını yeniden ihyâ etmek için mücadele vermiştir. Müsîkîmize yeni formlar kazandırma gayreti içerisinde olmuş, araştırma konumuz olan tesbih formuna da yeni bir yorum getirmiştir. Eserlerini severek okuduğumuz değerli bestekârimiz 2015 yılında hayatını kaybetti. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Hatipoğlu, *Ahmet Hatipoğlu Beste Külliyyâtı* haz. Can Ceylan vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayinevi, 2011), ss. 32-33.

⁶⁹ 2015 yılında vefat eden bestekâr Ahmet Hatipoğlu'na ait olan eserin notaları yukarıda da ismi ve künye bilgileri geçen *Ahmet Hatipoğlu Nota Külliyyâtı* adlı eserde yayınlanmıştır.

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Sübhânelahi'l-Mevlâ Yâ Allah	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Sübhânellezi esrâ-Habîbü'l Mustafa	?	?	Acem	4+4+4+6	Tesbih
Sübhânellezi bi'l-Habibi'l-Mustafa	esrâ ?	?	Acem	?	Tesbih
Sübhânellezi seriyyâ	esrâ ?	?	Rast	?	Tesbih
Sübhânellezi ibâdehû Muhammed'in	hedâ ? bi	?	Irâk	?	Tesbih
Şefîü'l-halki mahşer ⁷⁰	fi'l- ?	?	Rast-Pençgâh	?	Tesbih
Şefîü'l mahşer	halki fi'l- ?	Hatip Zâkiri Hasan Efendi	Rast	Serbest	Tesbih ⁷¹
Şefîü'l-halki mahşer	fi'l- ?	?	Rat-Pençgâh	Evfer	Tesbih
Şehr-i mürüvvet	Ramazân ?	?	Sabâ	Semai	Tesbih
Şehr-i mürüvvet	Ramazân ?	?	Acem	Nim Sofyan	Tesbih
Sübhâne'l-Meliki'l-Hannân	?	?	Aşîrân	?	Tesbih
Ve'ktidâî Nebiyyi'l-Hâdî	li'n- ?	İmam Yusuf Efendi	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Yâ Allah Celle Celâluhu	Yâ Allah ?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih
Yâ Allah Yâ Rahmân Yâ Alîm Yâ Allâm	?	?	Çargâh	?	Tesbih
Yâ Allah Yâ Rahman Yâ Azîz	?	?	Dügâh-Hüseynî	?	Tesbih

⁷⁰ Bu güftenin sabâ, uşşak ve rast gibi makamlarda tevşih formunda da bestelendiği görülmektedir. Nitekim tesbih formundaki bestelerle ilgili tarihi kayıtlarda tesbih formunun tevşih olarak da zikredildiği bilinmektedir. Eserlerin notaları Notam programında kayıtlıdır.

⁷¹ Hatip Zakir Hasan Efendi'ye ait olan bu eserin notası Notam programında mevcuttur.

Eserin İlk Mısrası	Güftekâr	Bestekâr	Makam	Usûl	Form
Yâ Allah, Yâ Rahman, Yâ Alîm, Yâ Allâm	?	Zekâi Dede	Sabâ	Sofyan	Tesbih ⁷²
Yâ Evvele'l-evvelîn Yâ âhira'l-âhirîn	?	?	Hüseynî	?	Tesbih
Yâ Hannân Yâ Mennân	?	?	Aşîrân	?	Tesbih
Ya Hannân Ya Mennân Yâ Deyyân Ya Sultân	?	?	Acem	?	Tesbih
Ya Hannân Yâ Mennân Yâ Ze'l cûdi ve'l ihsan	?	?	Acem	?	Tesbih
Ya Hû Ya Hû Ya men Hû	Şeyh Bahauddin ⁷³	S. Eyyubi Işıksal ⁷⁴	Acemkürdî	Sofyan	Tesbih ⁷⁵
Yâ İbâdellahi ehle'l-kirâm	?	?	Nevâ	?	Tesbih
Yâ ilâhi Yûsufe'l-fethi	?	?	Hüseynî	?	Tesbih
Yâ mecmea'l-mehâsîn Yâ menbea'l-kerem	?	Vehbî Çelebi	Osman Acem	?	Tesbih
Yâ Mürîde'l-hayr Yâ Sadre'l-kirâm	İmam İbrahim Efendi	İmam İbrahim Efendi	Bûselik	?	Tesbih
Yâ Rasûlallah cemâlin keşfü'd-dücâ değil mi	?	?	Pençgâh	?	Tesbih
Yâ Sultane'l-ârifîn Yâ Emâne'l-hâifîn	?	?	Hüseynî	?	Tesbih

⁷² Eserin notası Notam programında kayıtlıdır.

⁷³ Sicilli Osmanî'de verilen bilgilere göre Şeyh İsmail Hakkı Efendi'nin oğludur. Bursa'da Tuzpazarı Tekkesin'de şeyh olduğu ve 1138/1725-26 yılında vefat ettiği ifade edilmektedir.

⁷⁴ 7 Kasım 1957 tarihinde dünyaya gelen bestekâr halen hayattadır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'ndan emekli olmuş ancak bestekâr, araştırmacı ve yazar olarak hizmetlerine devam etmektedir. Detaylı bilgi için bk. <https://divanmakam.com/members/eyyubi-ısıksal.3071/about> (Erişim 29 Mayıs 2024).

⁷⁵ Eserin notası Notam programında kayıtlıdır.

Sonuç

Türk Din Mûsikîsi formları geniş bir yelpazede ibadet hayatımızın daha estetik bir şekilde icrasına imkân vermekle birlikte ilmi süzgeçlerden de geçerek günümüze kadar varlığını muhafaza etmiş mücevher kabilinden değerlendirilebilecek eserlerdir. Ancak bu eserlerin tarihin derinliklerinden çıkıp bugüne ulaşma yolculuklarında bazı değişikliklere ve tahribatlara ya da kayıplara maruz kaldığı muhakkaktır. Bizim burada ele aldığımız tesbih formu da bu bağlamda kendi hissesine düşen payı almıştır. Ancak bu çalışma ile az da olsa elde bulunan eserlerin beste ve güftelerinden hareketle türün özellikleri hakkında bazı malumatlar edinilmiştir. Bunları şöylece sıralamak mümkündür;

Günümüze gelen ilk beste örneklerine bakıldığında on yedinci yüzyılın başlarına kadar gittiği görülen tesbih formu besteli, irticalen, usullü ve usulsüz olarak icra edilegelmiştir.

Tesbih formu tarihsel süreç içerisinde tevşih, temcid, mahfel sürmesi, namaz sonrası tesbihat ve ilahi şeklinde de anlaşılmış ancak şemsiye bir isim olarak tesbih daha çok bir tür ilahi olarak değerlendirilmiştir.

Besteli tesbih güftelerinin her bir beytinin melodik değişimine dair yapılan incelemede çok değişik kurguların olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla formun aslında kendine has özelliği her eserde farklı dizilimlerinin mevcudiyetidir

Beste formları bakımından farklı beste şekilleri olmakla birlikte bir tür olduğu ancak standart özelliklerinden ziyade daha özgün ve kendi içerisinde de farklılaşan bir yapıda olduğu zikredilebilir. Bu nedenle tesbih formunun farklı türlere geçişkenliği söz konusudur. Yani tesbih hem camide hem tekkede hem de her ikisinde ortak kullanılmış bir türdür denilebilir

Tesbihlerin *Sübhâne'l-Melikü'l-Mevlâ* gibi ifadeler dışında *Mü'minlerin bayramının dertlilerin dermanısın*, *Nefs ü şeytana uyup eyledik bi-hadd günâh* gibi ifadelerle de başlayan birçok örneği bulunmaktadır. Dolayısıyla tesbih formu konu bakımından da bir çeşitliliğe sahiptir. Örneğin Peygamber Efendimiz, Ramazan ve duâ gibi konular işlenmiştir.

Tesbih bestelerinde Segâh, Bûselik-Aşîran, Tâhir, Irâk, Dügâh-Hüseynî, Nevâ, Mâhur, Çargâh, Bûselik, Mâye, Acemaşîran, Acem, Uzzâl, Bayâti, Pençgâh, Sabâ, Rast, Bestenigâr, Eviç, Nevâ-Uşşak, Isfahan, Gülizâr, Nevâ-Kûçek, Segâh-Hüseynî, Sünbüle, Hicazkâr, Aşîran, Acemkürdî gibi makamlar kullanılmış, küçük ve serbest usûller tercih edilmiştir.

Tesbih formunda İmam Yusuf Efendi, Hafız Ahmet Paşa, Hatip Zâkiri Hasan Efendi, Ali Ufkî Bey, Vehbî Osman Çelebi, Hoca Zekâi Dede Efendi, İmam İbrahim Efendi, Şeyhülislam Yahya, Ahmet Hatipoğlu gibi bestekârlar beste yaparken İmam İbrahim Efendi, Şami Hüseyin Efendi, Şeyhülislam Yahya Efendi, Abdi Paşa, Şeyh Bahauddin, Siracüddin el-Mahzumî gibi isimler tesbih güfteleri kaleme almışlardır.

Türk Din Mûsikîsi'nin önemli bileşenlerinden biri olan tesbih formunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak maksadıyla kaleme alınan bu makalenin konuya dair daha detaylı çalışmalara bir nebze olsun katkı sağlaması en büyük temennimizdir.

Kaynakça | References

- Akdoğu, Onur. *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1996.
- Aksüt, Sadün. *Türk Müsîkîsinin 100 Bestekârı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1993.
- Behar, Cem. *Ali Ufkî ve Mezmurlar*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1990.
- Çalışır, Ahmet. *Hâce Hâfız Eyyûbî Mehmed Zekâi Dede Efendi*. Konya: Erman Ofset Yayıncılık, ts.
- Doğan, Muhammed Nur. "Esad Efendi, Ebûishâkzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esad-efendi-ebuishakzade>
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Müsîkîsi Antolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Ezgi, Suphi. *Nazarî, Amelî Türk Müsîkîsi*. 5 Cilt. İstanbul: Bankalar Basımevi, ts.
- Hatiboğlu, Ahmet. *Ahmet Hatiboğlu Beste Külliyâtı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Kaplan, Zekâi. *Dini Müsîkî Dersleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991.
- Karadeniz, M. Ekrem. *Türk Müsîkîsinin Nazariye ve Esasları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Korkmaz, Harun. *Türk Müsîkîsi Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Köprülü, Orhan F. "Hâfız Ahmet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hafiz-ahmed-pasa>
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nevevi, İmâm. *Riyâzü's Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*. çev. Yaşar Kandemir vd. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, ts.
- Özalp, M. Nazmi. *Türk Müsîkîsi Beste Formları*. Ankara: TRT Basım ve Yayın Müdürlüğü Yayınları, 1992.
- Özcan, Nuri. "Vehbî Osman Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vehbi-osman-celebi>
- Özcan, Nuri. "İbrahim Efendi, Edirneli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim-efendi-edirneli>
- Özçelik, Fatma Betül. *Hadislerde Allah'ı Tesbih*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 8. Basım, 2006.
- Öztuna, Yılmaz. "Tesbih". *Türk Müsîkîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, ts.
- Sezgin, Bekir Sıtkı. *Dini Müsîkî Ders Notları*, ts.
- Süreyya, Mehmet. *Sicilli Osmanî*, 6 Cilt. haz. Nuri Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları,

1996.

Turabi, Ahmet Hakkı (ed.). *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2021.

Tural, Recep. *Türk Din Mûsikisinde Na't, Tesbih ve Temcidler*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Ünal, Yaşar. "Tesbih Kavramı Üzerine". *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/41 (2012), 163-184.

Uygun, Nuri. "Yûsuf Efendi, İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yusuf-efendi-imam>

Yekta, Rauf. *Esâti-i Elhân*, nşr. Nuri Akbayır. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.



Mehmet Ragıp Paşa'nın Bingazi Sancağı Haritası ve Tahlili

Abdullah Taha YILDIZ | orcid.org/0000-0001-8475-339X | abdullahtaha.yildiz@dpu.edu.tr

Arş. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim
Dalı, Kütahya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Öz

Berka bölgesi 1551 yılında Trablusgarp'ın Osmanlı Devleti hakimiyetine girmesinden yaklaşık bir asır sonra eyalette dayıların idareyi sürdürdüğü süreçte kontrol altına alınmıştır. Dayıların idaresinden sonra Kuloğullarından Karamanlı Ahmed Bey'in idareyi ele geçirdiği ve bir asrı geçecek Karamanlı idaresinde de Trablusgarp eyaletine bağlı olarak idari statüsü devam etmiştir. Karamanlı idaresinin iyice zayıflayıp Avrupalı devletler tarafından müdahale edilecek duruma gelmesi üzerine Osmanlı Devleti eyaletin yönetimini doğrudan İstanbul'a bağlamıştır. Bu süreçten sonra merkezden gönderilen valilerin önce eyalette asayiş temini ve sonrasında imar faaliyetlerine yöneldiği görülmektedir. Eyalet gelirlerinin neredeyse yarısını oluşturan Bingazi Sancağı için de idarenin el değiştirmesinin hemen ardından faaliyetlere girilmiş olmakla birlikte en kapsamlı keşif ve fikirler Trablusgarp'ta Mehmed Ragıp Paşa'nın valiliği döneminde ortaya çıkmıştır. Paşanın emriyle oluşturulan rapor ve haritası Bingazi'nin Trablusgarp'ta İkinci Valiler döneminde Osmanlı Devleti tarafından hazırlanan ilk harita olmasının yanında bölgenin hakkında hükûmete ayrıntılı bilgi sunması açısından da ilk örnektir. Bu harita bölgenin önemli yerleşim yerlerini, göçebe halkın yaşadığı bölgelerini, zirai kabiliyete sahip alanlarını, ormanlarını ve akarsuları göstermektedir. Bu anlamda bu harita ve ekindeki rapor ilk anlamda bölgenin beşeri ve tabii coğrafyasını ele almaktadır. Bununla birlikte mevcut ekonomik potansiyel betimlenmektedir. Son olarak bölgede kalkınma hamleleri için uygun yerler ve noktalar tespitiyle bu kalkınmanın nasıl gerçekleşebileceği ile ilgili olarak öneriler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tarih, Afrika, Libya, Trablusgarp, Bingazi, Berka.

Atıf Bilgisi

Yıldız, Abdullah Taha. "Mehmet Ragıp Paşa'nın Bingazi Sancağı Haritası ve Tahlili". *İhya Uluslararası*

İslam Araştırmaları Dergisi 10/2 (Temmuz 2024), 800-828. DOI: 10.69576/ihya.1470168

Geliş Tarihi	18.04.2024
Kabul Tarihi	02.07.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Map and Analysis of the Benghazi Sanjak by Mehmed Ragıp Pasha

Abdullah Taha YILDIZ | orcid.org/0000-0001-8475-339X | abdullahtaha.yildiz@dpu.edu.tr

Researcher. Assist. Dr., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History, Kütahya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Abstract

Berka region was brought under control nearly a century after Tripoli fell under Ottoman rule in 1551, during a period when the governance of the province was maintained by the Deys. After the rule of the Deys, Karamanlı Ahmed Bey from the Kuloğulları took control, and the administrative status of the region continued under the Tripoli province for over a century. When the Karamanlı administration weakened significantly and became vulnerable to European intervention, the Ottoman Empire directly connected the province's governance to Istanbul. Following this transition, it is observed that governors sent from the capital first focused on establishing public order and subsequently on reconstruction activities.

For the Benghazi Sanjak, which constituted nearly half of the province's revenues, activities commenced immediately after the administrative change. However, the most comprehensive explorations and ideas emerged during the governorship of Mehmed Ragıp Pasha in Tripoli. The report and map created under the Pasha's orders not only represented the first Ottoman map of Benghazi prepared during the Second Governors period in Tripoli but also served as the first example providing the government with detailed information about the region. This map depicted significant settlements, areas inhabited by nomadic populations, agriculturally capable lands, forests, and water streams of the region. In this sense, the map and its accompanying report primarily addressed the human and natural geography of the area. Additionally, it described the existing economic potential. Finally, the report identified suitable locations for development initiatives and offered recommendations on how this development could be realized.

Keywords

History, Africa, Libya, Tripoli, Benghazi.

Citation

Yıldız, Abdullah Taha. "The Map and Analysis of the Benghazi Sanjak by Mehmed Ragıp Pasha". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 800-828. DOI: 10.69576/ihya.1470168

Date of Submission	18.04.2024
Date of Acceptance	02.07.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The Benghazi Sanjak (province), which is a part of the modern-day East Libya, covered more than 800,000 square kilometers, comprising over half of the country's territory. While most of the region is located within the Sahara Desert, its northern parts enjoy a moderate climate. The area boasts lively economic activity due to its suitability for agriculture and its location along trade routes, hosting vibrant cities. Following the Islamic conquests, the region experienced a prosperous economic life, followed by a period of decline, until it started to witness a revitalization from the 15th century onwards, gaining momentum from the 19th century. In 1835, the Ottoman Empire intervened in the province of Tripolitania (Trablusgarp), directly connecting it to the central government for the second time, thereby also placing the Benghazi Sanjak under the control of the central government. Subsequently, while the province of Tripolitania was governed by governors appointed directly by the Istanbul government, the Benghazi Sanjak was administered by district governors subordinate to the province. After assuming control, the Ottoman Empire did not delay in taking steps towards gaining control of the region and initiating development activities. From the outset, efforts were made to reveal the economic potential of the province, particularly through the first governors. However, the security issues in the region hindered these activities. During Mehmed Ragıp Pasha's governorship of Tripolitania, a report was prepared to both recognize and determine the development initiatives of the Benghazi Sanjak accurately. This report, accompanied by a map, not only revealed the current situation of the sanjak but also highlighted its economic capabilities. According to the report, the region, which mostly consists of rugged terrain and deep valleys, with few areas suitable for settlement and agriculture along the coast, is highly suitable for agriculture. Except for Benghazi, Derna, and Tocra, there are no other settlements. Nevertheless, due to the favorable climate and soil, there are quite suitable lands for agriculture. The region has olive and carob trees, as well as non-fruit-bearing trees like cypress, which can be used for timber. At the time the report was written, Benghazi, the administrative center of Benghazi Sanjak, was situated in the northwest of the region and had a citadel with 24 cannons. The city boasted numerous inns and mosques. Although agriculture was practiced in the surrounding areas, it did not play a significant role in the city's economy. Benghazi was known for its trade. Located on a coastal strip to the east of the region, Derna was protected by a small citadel with eight cannons. The city, consisting of six districts, was crossed by a river that flowed all year round. Due to its climate and terrain, Derna was suitable for the production of all kinds of fruits, vegetables, and cereals. However, its port was not protective against adverse conditions that the sea might bring. In contrast to Benghazi, agriculture played a major role in Derna's economy. Additionally, the report includes several development proposals. One of them concerns the Bumba Gulf, located east of the Jabal al-Ahdar, which is a geographically protected area suitable for winter anchorage, and the construction of a port here would boost the region's commercial

activities. Another proposal is related to the al-Marj plain, located west of the Jabal al-Ahdar, which is highly suitable for agriculture and settlement, with a significant portion of the sanjak's population residing in this area. Building a city here would not only increase agricultural activities but also accelerate the region's development. This report, sent by the governor of Tripolitania, was considered highly valuable by the Ottoman Government. The Meclis-i Vala (Council of State) forwarded the report to the Meclis-i Ziraat (Council of Agriculture) to give an opinion on whether the development activities could be implemented. The Meclis-i Ziraat suggested that, due to the vagueness of some locations, an expert should examine the area and then take action accordingly. Consequently, the documents were sent to Mehmet Tahir Pasha, a former governor of Tripolitania. Pasha suggested that building a city in the al-Marj plain and constructing two roads, one from al-Marj to Benghazi and the other directly to Tokra, would be beneficial for the production of timber from the forests around Aynu's-Shahat (Cyrene) and transporting them to Benghazi and its surrounding ports. Although immediate development activities were not initiated in the region following these initial correspondences, the report laid the groundwork for future projects in the Benghazi Sanjak. Several years later, the construction of a garrison in ay-Marj, attempts to build a port in Bumba, and various initiatives for agricultural development can be seen as the effects of this report.

Giriş

Berka bölgesi günümüz Libya'sının doğusunda yer almaktadır. Sınırları bölgenin coğrafi ve beşeri yapısından dolayı tarih boyunca değişiklik göstermiştir.¹ Bölgede 1700'lü yıllarda yeniden başlayan yerleşimler ve idari yapının oluşmasıyla birlikte bölgenin yer aldığı coğrafyanın batıda Bingazi şehrinin güneybatısında yer alan Ecdabiye'nin batısından başlayarak doğuya doğru Akdeniz boyunca Mısır hududuna kadar uzandığı muhtelif kaynaklardan tespit edilebilmektedir.² Güneyde ise Libya Çölü'nün içinde bulunan Evcile-Calu vahasını ve Mısır'ın Siva vahasının yaklaşık 100 km batısında yer alan Çağbub vahasını da içine almaktadır. 19. Yüzyılın ortalarından itibaren Libya Çölü'nün güneyde Çad'la birleştiği yere yakın Kufra vahasında Senûsî Tarikatı'nın teşvikleriyle bir şehrin kurulması ve 1895'te tarikat şeyhi Muhammed Mehdi es-Senûsî'nin buraya yerleşmesi sonrasında³ ticari ve sosyal hayatın canlanmasıyla birlikte burası da bölgenin sınırları içine dahil edilerek Berka bölgesi günümüzde 850 bin km²'yi aşan bir yüz ölçümüne sahip olmuştur.⁴

Önemli bir kısmı Büyük Sahra içinde yer alan Berka bölgesinin Akdeniz kıyısında yarımada halinde bulunan bölümünde Cebel-i Ahdar denilen dağ yer almaktadır. Rakımı 800 metreye ulaşan⁵ bu dağın oluşturduğu ekosistem bölgeyi çevresindeki tarıma elverişli olmayan çölden ayırmakta ve burasını ziraatin yapılabilirdiği bir cazibe merkezi haline getirmektedir.⁶ Aynı zamanda Bingazi, Bumba ve Tobruk gibi Doğu Akdeniz'in Afrika kıyısında yer alan büyük limanlara sahip olmasıyla da Akdeniz ticaret ağına katılabilme ve bölgede üretilen zirai ürünlerle Afrika'nın içinden gelen malların bu limanlar vasıtasıyla pazarlanması imkanına sahip olmaktadır.⁷ Çöl içinde ise Evcile-Calu, Çağbub ve Küfra vahaları insan yerleşimine uygun iklime sahip olmakla birlikte buralarda ziraatin yapılmasına da olanak sağlamaktadır.

Son dönem Osmanlı coğrafyacıları için Trablusgarp ve Bingazi oldukça önemli bir konumdaydı. Osmanlı Devleti'nin Afrika kıtasında doğrudan hakimiyeti olan tek bölgeydi. Anadolu'nun Asya ve Avrupa arasında köprü olması hasebiyle *Asya-yı Suğra* denmesi gibi

¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasibî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1938), 1/62, 66-67; Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî, *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden, 1877), 216; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebzar fî memâlik-i'l-emsâr* (el-Mecme'u's-Sekâfî, 1423), 3/502-504.

² Muhyiddin b. Hacı Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Kataloğu, 34 Sü-Ay 2612), 339b-347a; Hasan b. Muhammed el-Vezzân, *Vasfu İfrikiyye*, çev. Muhammed Haccî, Muhammed el-Ahdar (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Garbiyye, 1983), 2/112; Luis del Mármol Carvajal, *Afrîka*, çev. Muhammed Haccî vd. (Rabat: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984), 3/133.

³ Muhammed Tayyib b. Ahmed b. İdris el-Eşheb, *Berkatü'l-'Arabîyye emsi ve'l-yevm* (Mısır: Hevârî, 1947), 217.

⁴ Abdulaziz Tarih Şeref, *Cuğrafiyyetü Libya* (İskenderiye: Münşeâtü'l-Me'ârif, 1971), 232-233.

⁵ Şeref, *Cuğrafiyyetü Libya*, 53.

⁶ Ömer Suphi, *Trablusgarb ve Bingazi ile Sahra-yı Kebir ve Sudan-ı Merkezi* (İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1307), 14-15, 16-17.

⁷ Ali Tevfik, *Memâlik-i Osmaniye Coğrafiyası* (İstanbul: Kaspar Matbaası, 1318), 473-474.

Orta Afrika'nın Avrupa'ya açılan kapısı olması hasebiyle Trablusarp ve Bingazi *Afrika-yı Suğrâ* olarak adlandırılmaktaydı.⁸

1551'de Trablusgarp ahalisinin talebiyle Osmanlı Devleti'nin gönderdiği donanmanın şehri kuşatması üzerine gerçekleşen muharebede 1510'dan beri bölgede terör estiren önce İspanya, sonrasında ise İspanya destekli Malta Şövalyeleri hakim oldukları Trablus'tan çıkartılarak şehir Osmanlı idaresine geçmiştir.⁹ İlk vali olarak atanan Murat Paşa'nın¹⁰ 1555'teki vefatından sonra meşhur Osmanlı denizcisi Turgut Reis Trablusgarp'a vali olarak tayin edilmiştir. Osmanlı idaresinin Turgut Reis'in şehirde ve bölgedeki icraatlarıyla burada yerleştiği kaynaklarda ifade edilmektedir.¹¹ Zaman içerisinde hakimiyetin çevredeki yerleşim yerlerine yayıldığı ve 1573 yılında Evcile-Calu'ya kadar genişlediği kaydedilmektedir.¹²

Ancak Osmanlı hakimiyetinin Berka bölgesine Trablusgarp'ın Dayılar hakimiyetinde olduğu 1630'a kadar ulaşamadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda bölgenin Osmanlı Devleti'ne geçişi için 1578¹³, 1635¹⁴, 1638¹⁵, 1649¹⁶, 1662¹⁷ yılları ifade edilmekteyse de bu konuda doğru tarihin Sakızlı Osman Paşa'nın Trablusgarp hakimiyeti dönemindeki fethin tarihi olan 1649 yılı kabul edilebilir.¹⁸ Bu tarihten sonra bölgede yeni yönetime karşı zaman zaman isyanlar çıkmakla birlikte Berka'nın hakimiyeti Trablusgarp'ın elinde kalmıştır. 1711'de Trablusgarp'ta dayılar yönetiminin Karamanlı Ahmed Bey tarafından yıkılmasıyla Karamanlı hanedanının 124 yıl sürecek hakimiyet dönemi başlamıştır.¹⁹ Bu süreçte de Berka bölgesinin idaresinde Trablusgarp'ın hakimiyeti devam etmiştir.

1835 yılında Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp Eyaleti'nin idaresini doğrudan İstanbul'a bağlama hareketiyle bu idare de sona ermiş ve Trablusgarp'ta ikinci Valiler Dönemi olarak adlandırılan yeni dönem başlamıştır. Trablusgarp Eyaleti'nin bir parçası olan Berka bölgesi de doğrudan Osmanlı idaresine geçmiştir. Osmanlı doğrudan idaresi Trablusgarp'ın Osmanlı Devleti'nin 1911 yılında elinden çıkmasına kadar sürmüştür.

⁸ Ömer Suphi, *Trablusgarp ve Bingazi ile Sahra-yı Kebir ve Sudan-ı Merkezi*, 7-8.

⁹ Charles Faraud, *el-Havliyyâtü'l-Lîbiyye Münzû Fethi'l-'Arabî Hatta'l-Gazvi'l-Îtâlî*, çev. Muhammed Abdülkerim el-Vâfi (Bingazi: Cami'atu Kâryunus, 1994), 99-101.

¹⁰ Costanzo Bergna, *Trablus min 1510 ilâ 1850*, çev. Halife Muhammed et-Tillîsî (Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhîriyyetü li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-l'ân, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1985), 53.

¹¹ Abdullah Erdem Taş, *Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 56-61.

¹² T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi BOA, *Bab-ı Asaî Mühimme Defterleri (A.İDVNSMHM)*, 22/164, "20 Safer 981" / Evcile şehrinin itaat altına alınmasına dair.

¹³ Muhammed Mustafa Bâzâme, *Medînetü Bingazî 'abre't-tarih* (Bingazi: Dâru Libyâ, 1968), 249.

¹⁴ Ettore Rossi, *Libya münzû'l-fethi'l-'Arabî hattâ sene 1911*, çev. Halife Muhammed et-Tillîsî (Daru'l-Arabyeti'l-Kitab, 1991), 277.

¹⁵ Bergna, *Trablus min 1510 ilâ 1850*, 128.

¹⁶ Faraud, *Havliyyâtü'l-Lîbiyye*, 154.

¹⁷ Rossi, *Libya münzû'l-fethi'l-'Arabî hattâ sene 1911*, 277.

¹⁸ Abdullah Taha Yıldız, *19. Yüzyılda Berka Bölgesinde Yönetim Değişikliği ve Yeni İdarenin Teşekkülü (1800-1879)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 57-63.

¹⁹ Taş, *Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi*, 142.

1835 Sonrasında Berka Bölgesinin İdari Durumu

1835 yılında İstanbul'dan gönderilen Necip Paşa'nın Karamanlı idaresine son vererek eyaleti doğrudan merkezi hükûmete bağlamasıyla birlikte Berka bölgesi eski usulde devamedegelen şekilde Bingazi şehri merkezli bir sancak olarak idareye dahil olmuştur. Bu tarihten sonra Bingazi Sancağı olarak adlandırılan bölge önceleri Trablusgarp'tan idare edilmiştir. Ancak süreç içerisinde sancağın zaman zaman Trablusgarp'tan ayrılarak müstakil idare edildiği de vakidir. Nihayet eyalet merkezi olan Trablus şehri ve sancağın birbirlerine olan uzaklığı ile bunun getirdiği çeşitli iletişim ve ulaşım zorlukları sebebiyle 1879 tarihinde Bingazi Sancağı müstakil olarak merkezi hükûmete bağlı bir mutasarrıflığa dönüştürülmüştür.²⁰

Eyaletin idaresinin değişimi sırasında zaten başlamış olan iç karışıklıklar da devam etmektedir. Sirt ve Fizan bölgesini etkileyen Şeyh Abdülcelil ve Cebel bölgesindeki Şeyh Guma isyanları eyaletin ilk yıllarının zorluklarla geçmesine sebep olmuştur. Şeyh Guma'nın etkisi fazla olmasa da Şeyh Abdülcelil'in Bingazi'de taraftarları bulunuyordu. Bu isyanların bastırılması ve sükunetin tesisi için 1835-1838 yılları arasında dört vali değişikliği yapılmış olmakla birlikte netice alınamamıştır. 1838'de eyalete gönderilen Ali Aşkar Paşa döneminde ise isyanların bastırılması konusuna ağırlık verilmiştir²¹. Bingazi Sancağı'nda Şeyh Abdülcelil'in taraftarlarından ve bölgenin en büyük kabilesi Beraisa kabilesinin lideri olan Şeyh Ebu Bekir Hadut'un 1840 yılının başında yakalanmasıyla sancakta idareye karşı başkaldırı sona erdirilmiştir.²² 1842 yılında ise Şeyh Abdülcelil'in öldürülmesiyle Abdülcelil galesi eyalette son bulmuştur. Şeyh Guma meselesinde de sona yaklaşılacakla birlikte Ali Aşkar Paşa'nın isyanlar sırasındaki sert tutumu şikayetleri arttırmış, kendisinin azliyle ve Trablusgarp eyaletine Mehmed Emin Paşa'nın vali olarak tayiniyle sonuçlanmıştır. Yeni gelen vali Mehmed Emin Paşa ise ilk iş olarak Şeyh Guma ile uğraşmıştır. Şeyh Guma'yı Trablus'a davet etmiş ve onu burada tevkif ederek İstanbul'a göndermiştir.²³ 1842 yılının aralık ayında iki isyan da böylece sona erdirilmiştir. İsyanların sona erdirilmesinden sonra eyaletin imar ve inşasına yönelik faaliyetler hız kazanmıştır.

Trablusgarp'ın yeni dönemdeki ilk valisi Necip Paşa olarak görülmekteyse de paşanın burada yönetim değişikliğini hayata geçirmekle görevli bir memur olarak gönderildiğini ifade etmek yanlış olmaz.²⁴ Beş ay kadar görev yapan Necip Paşa'nın bu sebeple Bingazi Sancağı'nın idaresine dokunmadığı tahmin edilmektedir. Yerine gelen Mehmed Raif Paşa

²⁰ 1835'ten 1879'a kadar sancağın idaresinin eyalete gönderilen valilerin görüşlerine bırakıldığı ve onların talepleri doğrultusunda sancağın idaresinin bazen Trablusgarp'a bazen de merkezi hükûmete bağlandığı görülmektedir. Geniş bilgi için bkz. Yıldız, *Berka Bölgesinde Yönetim Değişikliği*.

²¹ Cemal Atabaş, *Trablusgarp Eyaleti'nde Merkezi İdarenin Tesisi ve Şeyh Guma İsyanı (1835-1858)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 118-133.

²² BOA, *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 1624/14, lef 3.

²³ Atabaş, *Trablusgarp Eyaleti'nde Merkezi İdarenin Tesisi*, 172-175.

²⁴ Atabaş, *Trablusgarp Eyaleti'nde Merkezi İdarenin Tesisi*, 60.

kardeşi Mustafa Bey'i Bingazi Sancağı mütesellimi olarak tayin etmiştir. Derne'ye de Binbaşı Hüseyin Ağa'yı idareci olarak göndermiştir.²⁵

Mehmed Raif Paşa'dan sonra vali olarak tayin edilen Tahir Paşa ve onun azliyle tayin edilen Hasan Paşa'ların valiliklerinde Bingazi Sancağı'na Miralay Hüseyin Bey'in mütesellim olarak gönderildiği kayıtlarda yer almaktadır.²⁶ Ancak bu süreçte eyalette isyanların etkisini oldukça hissettirdiği görülmektedir. Bu sebeple şehir merkezleri dışında sancakta kontrolün yeni idarenin elinde olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bahsi geçen Ali Aşkar Paşa'nın valiliği sırasında ise önce Mirliva Halim Paşa Bingazi'ye görevlendirilmiş ancak kısa bir süre sonra görevden alınarak yerine Mirliva Mustafa Tosun Paşa Bingazi Muhafızı olarak tayin edilmiştir.²⁷ Beraisa kabilesi lideri Şeyh Ebu Bekir Hadut'un yakalanması da Tosun Paşa'nın muhafızlığı döneminde olmuştur. Bir buçuk yıla yakın Bingazi'de görev yaptıktan sonra Tosun Paşa'nın azliyle²⁸ yerine İsmail Sadık Efendi, onun da altı aylık idaresinden sonra da Mahmud Faiz Bey Bingazi muhafızlığına tayin edilmiştir.²⁹

Mehmed Emin Paşa'nın beş yıl kadar süren valiliğinde ise oğlu Mehmed Salih Paşa Bingazi kaymakamlığını deruhte etmiştir. Bu süreçte isyanların sukunete erdirilmesi sebebiyle eyalet ve sancakta bazı idari, sosyal ve ekonomik düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir. Vergi düzenlemesi, idari yapının oluşturulması, isyanlar sebebiyle göç etmiş ahalinin tekrar yerlerine döndürülmesi³⁰, ilk karantinanın tesisi³¹, Bingazi ve Derne'de askeri ve idari binaların tamir ve inşası³², Sirt bölgesindeki Urban'ın kontrol altına alınması³³ ve buradaki kükürt madenlerinin işler hale getirilmesi³⁴ gibi çeşitli icraatler hayata geçirilmiştir. Emin Paşa'nın valiliğinin devam ettiği sırada 1845 yılında Bingazi'de kıtlık baş göstermiş ve bu kıtlık birkaç sene boyunca devam etmiştir. Kıtlık sebebiyle tarımsal hasıla zarar görmüş, hayvanlar telef olmuş, insanlar hayatlarını kaybetmiş ve sancaktan dışarıya göç başlamıştır.³⁵

Mehmed Emin Paşa'nın yerine 1847 yılında atanan Mehmed Ragıp Paşa'nın da Bingazi sancağı ile alakasını yüksek seviyede devam ettirdiği görülmektedir. Eski valiyle beraber

²⁵ Yıldız, *Berka Bölgesinde Yönetim Değişikliği*, 109.

²⁶ Yıldız, *Berka Bölgesinde Yönetim Değişikliği*, 109-110.

²⁷ Nehicüddin Efendi, Hasan Sâfi, *Tarih-i İbn-i Galbun der-Beyan-ı Trablusgarp & Trablusgarp Tarihi*, haz. Abdullah Erdem Taş, Muhammed Tandoğan, Aydın Özkan, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: ORDAF Yayınları, 2013), 104, 106.

²⁸ Atabaş, *Trablusgarp Eyaleti'nde Merkezi İdarenin Tesisi*, 110.

²⁹ BOA, *Maliye Nezareti Mesarifat Defterleri (ML.MSF.d...)*, 3212.

³⁰ BOA, *İrade Mesail-i Mühimme (İ. MSM.)*, 72/2090.

³¹ BOA, *Cevdet Sihhiye (C.SH.)*, 9/431.

³² BOA, *İ. MSM.*, 73/2096.

³³ BOA, *İ. MSM.*, 72/2088.

³⁴ BOA, *İ. MSM.*, 28/768; 28/769.

³⁵ Yıldız, *Berka Bölgesinde Yönetim Değişikliği*, 113-120.

Bingazi Sancağı'ndan ayrılan oğlu kaymakam Mehmed Salih Paşa yerine Ragıp Paşa Naşid Bey'in atanmasını talep etmiş ve bu talebi kabul görülmüştür.³⁶

Ragıp Paşa valiliğe başladığı sırada Bingazi'de devam eden kıtlıkla ilgili önlemler almaya başlamış, hükûmetten erzaklık ve tohumluk buğday, arpa gibi harrûb nevinden maddelerin sancağa ulaştırılması için gayret göstermiştir. İstenen harrûbın temini ve havaların da düzelmesiyle beraber sancakta kıtlık ortadan kalkmıştır.³⁷ Bu süreçte Ragıp Paşa Bingazi vergisinin toplanması amacıyla çeşitli atamalar yapmış ve uzun süredir verginin toplanamama sebebini bulmak için soruşturmalar yürütmeye çalışmıştır. Ancak kaht-ı ricalin hüküm sürdüğü sancakta ne vergi toplanmasında ne de başladığı soruşturmada istediği sonucu elde edememiştir. Kendisi tarafından atanmış olan Naşid Bey'in de sancakta varlık gösterememesi ve bununla beraber eyalet merkezindeki gaileler ile sancağın merkeze uzak oluşu Ragıp Paşa'yı sancağın idaresi için daha dirayetli bir kimsenin tayinine yöneltmiştir. Hükûmetten sancağın içişlerini daha doğru şekilde yürütebilecek bir kaymakamın tayinini talep etmiştir. Naşid Bey yerine merkezden Mehmed Şerif Paşa Bingazi kaymakamı olarak tayin edilmiştir.³⁸

Ragıp Paşa eyalete atandıktan sonra gerekli yeniliklerin yapılması için hükûmetten maddi destek talep etmekteydi. Ancak bu talepleri eyaletin gelirlerinin giderlerinden fazla olduğu ve yapılacak ıslahatların bu fazlayla yapılmasının gerektiği önerisiyle reddedilmekteydi.³⁹ Bingazi gibi eyaletin vergi gelirinin neredeyse yarısını karşılayan bir sancağın fazlaca etkilendiği, kıtlıkla boğuşan eyalette ise vergi geliri istenen seviyeye ulaşamamaktaydı. Eyalette yapılması beklenen ıslahatın eyaletin kendi kabiliyetiyle yapılması istendiğinden Ragıp Paşa'nın eyaletin mevcut potansiyeline yöneleceği açıktır. Nitekim, vergi bakayasının soruşturmasını yaptığı sırada valinin sancaktan bazı kimselerle görüştüğü ve Berka bölgesinin zirai iktisabıyla alakalı bilgiler aldığı görülmektedir. Bu bilgiler ışığında Bingazi'nin genel bir değerlendirmesini yapmak amacıyla Ragıp Paşa buraya bir mühendis göndererek bölgenin haritasını yaptırmış ve sancağın durumu hakkında rapor kaleme aldırılmıştır.⁴⁰

1. Mehmed Ragıp Paşa Haritası ve Tahlili

Mehmed Ragıp Paşa'nın hazırlattığı bu rapor ve haritasından önce de sonra da bölge ile ilgili bir çok çalışma yapılmıştır. Bu raporların 1860'lara kadar olanları daha çok bölgenin tanınmasına yöneliktir. Bu dönemden sonra ise daha çok bölgedeki tabii servetin kalkınma için nasıl kullanılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Zeytin ve pamuk tarımı için öğreticilerin gönderilmesi⁴¹, tarımla iştiğal eden muhacirlerin bölgeye gönderilerek insan

³⁶ BOA, *İrade Dahiliye (İ. DH.)*, 149/7728.

³⁷ BOA, *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı (A.İMKT.)*, 87/52; 94/67.

³⁸ BOA, *İrade Meclis-i Vala (İ. MVL.)*, 126/3276.

³⁹ BOA, A.İMKT., 98/45.

⁴⁰ BOA, *Meclis-i Vala (MVL.)*, 19/78.

⁴¹ Ali Osman Çınar, "Bingazi'de Tarımsal Kalkınma Amaçlı Göçmen İskanı (1851-1904)", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 6 (2004), 22.

gücü ihtiyacının giderilmesi yoluyla tarımsal kalkınmanın hayata geçirilmeye çalışılması⁴² ve bölgenin koy ve körfezlerinin ticari kullanıma açılması için yapılan çalışmalar⁴³ ikinci türden çalışmalara örnek verilebilir.

Mehmed Ragıp Paşa'nın haritası ise burada temel bir konumda yer almaktadır. Bölgenin doğrudan Osmanlı idaresine geçmesinden yaklaşık 15 yıl sonra hazırlatılan bu rapor sancağın ilk defa Osmanlı idarecileri tarafından hazırlatılan haritasını içermekte ve kapsamlı bir tanıtımını yapmaktadır. Bu sebeple rapor ilerleyen süreçte de idarecilerin bölgeyi ayrıntılı olarak tanınması ve politika geliştirmesi için önemli bir görev üstlenmiştir.

1.1. Belgenin Fiziki Özellikleri ve Tarihlendirilmesi

T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi'nde HRT. 654 numarada kayıtlı harita ve raporun yer aldığı belge 69x50 cm boyutlarındadır. Rik'a hattının kullanıldığı metinde 30 satır bulunmaktadır. Sarı, yeşil ve kırmızı ile harita renklendirilmiştir.⁴⁴

Belgede ilk olarak dikkat çeken evrakta bir tarihin mevcut olmadığıdır. Yine kim tarafından düzenlendiği veya düzenletirildiğine dair bilgiler de belgede mevcut değildir. Arşiv tasnifi sırasında harita olması hasebiyle evrakından ayrıldığı düşünülen belgenin tarihine, kim tarafından düzenlendiği veya düzenletirildiğine raporda yer alan bilgilerin eldeki diğer bilgilerle karşılaştırılması ve Mehmet Ragıp Paşa'nın İstanbul'daki hükûmetle yaptığı yazışmaların takip edilmesi ile ulaşılmaktadır.

Öncelikle belgenin Mehmet Ragıp Paşa'nın yaptırdığı harita olduğunu destekleyen en önemli bulgulardan birisi yukarıda da ifade edildiği üzere Mehmet Ragıp Paşa'nın bölgeye dair bir harita oluşturduğunu ve rapor yazdığını bildirdiği ifadesidir. Ancak evrakın kayıtlı olduğu numarada bir harita bulunmamaktadır. Bu evrakın tarihi ise 19 Zilkade 1263 – 29 Ekim 1847'dir.⁴⁵ Mehmet Ragıp Paşa'nın arızası üzerine raporu hükûmet Meclis-i Ziraat'e göndermiştir. Mecliste alınan kararlar bölgeye dair bilgilerin müphem olması sebebiyle Ticaret Nazırı Hasan Rıza Paşa tarafından gözden geçirilmesi notuyla hükûmete iletilmiştir. Bunun üzerine hükûmet daha önce Trablusgarp valiliği yapan Mehmed Tahir Paşa'dan görüş istemiştir. Bu evrakların içeriklerine bakıldığında da haritadan ve raporlardan bahsedildiği dikkat çekmektedir. Ancak harita bu numaralara kayıtlı evraklar arasında da yer almamaktadır.⁴⁶

Elimizde bulunan bu haritanın evraklardaki bilgilerle örtüştüğünü sırası gelince de bahsedilecek olan bir bilgi ortaya çıkarmaktadır. Metindeki bilgiye göre Merc platosu olarak anılan mevkide herhangi bir yerleşim yeri bulunmamakta, konar göçer ahalinin

⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Menekşe, "Bingazi Mutasarrıflığı Dâhilindeki Cebel-i Ahdar'ın Coğrafi, Sosyo-Ekonomik Yapısı ve Bölgedeki Bazı İslah Girişimleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 34/2 (2019), 629-665.

⁴³ Ammar Cüheyder (Gehedr), *Osmanlı Resmi Kaynaklarına Göre Tarablusgarb Vilayeti (1282-1312 / 1865-1894)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 186-187.

⁴⁴ BOA, *Haritalar (HRT)*, 654.

⁴⁵ BOA, *MVL.*, 19/78.

⁴⁶ BOA, *MVL.*, 27/5, lef 1, 2.

büyük kısmının burada yaşadığı ifade edilmektedir. Merc şehrinin yeniden kuruluşuna dair bilgiler incelendiğinde 1842 tarihine ulaşılmaktadır.⁴⁷ Bir başka tarih ise 1845 olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁸ Osmanlı arşiv kayıtları incelendiğinde bu tarihlerde Merc şehrinin kuruluşuna dair bir evraka rastlanmamakla birlikte Merc'den bahseden ve burada bir karakolun inşasının faydalı olacağından bahseden ilk belgenin de bu belge olduğu görülmüştür. Nihayetinde bu haritanın Mehmed Ragıp Paşa tarafından yaptırılan harita olduğu hem evrakların hem de rapordaki bilgilerin eldeki bilgi ve evraklarla karşılaştırılması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu bilgiler ışığında evrakın 29 Ekim 1847 tarihinden kısa bir zaman önce yaptırıldığı tahmin edilmektedir.

1.2. Haritanın ve Metnin Tahlili

Evrakta bulunan harita dikkat çekici özelliklere sahiptir. Bir ölçek verilmemekle birlikte enlem ve boylamların yer aldığı gözükmektedir. Bingazi'nin hemen batısından geçen boylam derecesi 17 olarak işaretlenmiştir. Doğuya doğru 21. boylama kadar haritada yer verilmiştir. Yine Bingazi'nin hemen güneyinden geçen 32 derece enlem ve haritanın kuzeyinde yer alan 33 derece enlemler de gösterilmiştir. Enlem derecesinin neredeyse doğru olarak işaretlendiği ancak boylamlarda 3 derecelik bir sapma olduğu görülmektedir. Yine doğruya doğru mevkilerin koordinatlarında sapmalar bulunmakta ve haritanın doğruluğunu azaltmaktadır. Haritada kuzeyi gösterir bir ok da yer almaktadır.

Şehir merkezleri ile diğer mevkiler farklı işaretlerle gösterilmiştir. Sarı renkli alanlar tarım alanlarını yeşil renkli alanlar ise ormanları temsil etmektedir. Ayrıca koyu olarak veya gölgelendirme olarak ifade edilebilecek çizimler vadileri veya bu vadiye cereyan eden akarsuları göstermektedir. Kırmızı çizgiyle harita oluşturulurken izlenen yollar gösterilmiştir. Şehirler ve mevkilerin yanı sıra kırmızı hatla önemli görülen özelliklere dikkat çekilmiştir. Bu özellikleriyle haritanın bir mühendisin elinden çıktığına dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

Batıda Bingazi'den başlayarak doğuda Defne yükseltilerine kadar, kuzeyde Akdeniz kıyılarından güneyde Libya sahrasına kadar olan bölge haritalandırılmıştır. Özel bir anlatımla bu harita Cebel-i Ahdar olarak adlandırılan bölgeyi ve bir miktar da çevresini ele almaktadır. Bingazi şehriden başlayarak kıyı boyunca Tulmeyte'ye kadar gidilip oradan dağ tarafına yönelinmiştir. Birkaç vadi aşarak sahilde bulunan Cerceravme vadisinin ağzına ulaşılmıştır. Sahilde biraz mesafe kat edildikten sonra tekrar dağa yönelinerek Aynu'ş-Şahat mevkiisine varılmıştır. Buradan Derne'ye hareket edilmiştir. Sefer sırasında yolun üzerinde bulunan köyler, mezralar, ormanlık alanlar, tarım alanları, koy ve körfezler anlatılmıştır. Daha sonra Derne'den Bumba körfezine kadar olan sahil şeridi ve yine Derne'nin batısında bulunan sahil şeridi tanıtılmıştır. Tekrar Derne şehriden başlanılıp dağın içine yönelerek Kubbe mevki ve oradan Merc platosuna giden yol ile çevresindeki

⁴⁷ Edward Evan Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Londra: Oxford University Press, 1949), 42; Tahir Ahmed Ez-Zâvî, *Mu'cemü'l-buldâni'l-Libiyye* (Trablus: Mektebetü'n-Nûr, 1968), 307-308.

⁴⁸ Robert Murdoch Smith - Edwin Augustus Porcher, *History of Recent Discoveries in Cyrene* (Londra, 1864), 19.

mekanlar kaydedilmiştir. Merc platosundan Bingazi'ye dönerek yolun tekrar sahile ulaştığı görülmektedir.

Haritanın altında bulunan metin 30 satırdan oluşmaktadır. Haritada gösterilen güzergahın tamamı metinde ifade edilmektedir. Gezilen ve görülen yerlerin tanıtımı yapılmaktadır. “İşbu harita Bingazi ile Derne beynindeki Cebel-i Ahdar'ı iş'ar eder” cümlesiyle başlanmaktadır. Bingazi'den başlayan sefer batıdan doğuya sonra tekrar batıya devam ederek yine Bingazi'de bitmektedir. Mesafe ölçümü için saat hesabı kullanılmıştır. Buna göre bir saatte yürünen mesafe 5-6 km civarına denk gelmektedir.⁴⁹ Ancak yolların sarplığı ve zorluğundan dolayı geçen sürenin uzayabileceği ve mesafelerin kısalabileceği göz önünde tutulmalıdır.

Metin hem haritayı açıklamakta hem de bölgeye dair ayrıntılı bilgiler içermektedir. Bu metnin bölgenin tanınması amacıyla kaleme alınan bir rapor olduğu açıktır. Metinde sancaktaki ahalinin meskun veya gayrimeskun olarak bulunduğu mevkiiler ve bu mevkiilerdeki yoğunluklarını ifade eden bilgiler yer almaktadır. Bunların yanında vadiler, akarsular, pınarlar, toprağın türü gibi çeşitli topoğrafik bilgiler kaydedilmiştir. Zeytin ağaçları başta olmak üzere sancakta mevcut ağaçların türleri ve buldukları mevkiiler ile tahmini sayıları verilmiştir. Yine metinde sancağın gelişimi için imara uygun yerler belirlenmeye ve önerilmeye çalışılmıştır. Ayrıntılı çalışmalar için bu çalışmanın sonunda metnin transliterasyonu verildiğinden burada bazı noktalar ön plana çıkarılacaktır.

1.3. Topoğrafik Yapı

Harita ve metinden elde edilen bilgilere göre Bingazi ve çevresi ile şehrin kuzeydoğusuna, Tulumte'ye, doğru engebeliğin az ve nispeten düz olan ancak dar bir sahil ovasıyla karşılaşmaktadır. Bu dar ovanın güney ve doğusunda bulunan dağlardan Vad-i Zare, Vâdi-i Ummu'l-Hecel ve Vâdi-i Sefbe adlı vadiler inmektedir. Tulumte'den sonra ise dağların sahile kadar dayandığı, dolayısıyla düz bir sahil kesiminin olmadığı görülmektedir. Tulumte'nin doğusundan Derne'ye kadar olan bölgede oldukça engebeli ve derin vadiler yer almaktadır. Buradaki vadilerin sarplığı “Yani işbu vadilere bir hayvan ayağı kayıp uçaşa aşağı yüz parçadan aşağı inmez zan olunur.” şeklinde anlatılmaktadır. Vadilerin denize döküldüğü ağzılarda yeterli büyüklükte ovaların oluşmamış olması bu vadilerde bulunan akarsuların çoğunun mevsimsel yağışlarla oluştuğu kanaatini oluşturmaktadır. Nitekim raporda da dört mevsim cereyan eden akarsulardan bahsedilmiş ancak her vadiye bir akarsu olduğundan bahsedilmemiştir.

Tulumte ve Derne arasında Vâdi-i Cerceavme denilen vadinin ağzında dar bir sahil şeridi bulunmaktadır. Cerceavme vadisinde dağın içinden gelen Vâdi-i Cerib, Vâdi-i Sudan ve Vâdi-i Safanu isimli vadiler birleşmektedir. Hanine kuyuları da bu şeridin doğusunda yer almaktadır. Hanine'den sonra Susiyye mevkiinde yol güneye dağ tarafına yönelmekte bir süre devam ettikten sonra doğuya yönelerek Aynü'ş-Şahat'a ulaşılmaktadır. Susiyye ve

⁴⁹ Yıldız, *Berka Bölgesinde Yönetim Değişikliği*, 102, dp. 371.

Aynü'ş-Şahat arasında Vâdi-i Kâf ve Vâdi-i Gut Umran adlı derin ve uzun vadiler bulunmaktadır. Aynü'ş-Şahat dağın zirvesinde bir pınardır. Buradan sonra büyük bir düzlük başlar. Ayn Kubbe'ye kadar bu düzlük devam eder. Derne şehrine inilen sarp ve dik geçitle bu düzlük son bulur.

Derne şehrinin bulunduğu yer doğu batı hattında uzanan dar bir sahil ovasıdır. Derne şehrinin içinden geçen bir akarsu bulunmaktadır. Batısında Re'sü'l-Hilal adlı burnun yakınlarında Tarune ve Lehes vadilerinde de akarsular bulunmaktadır. Re'sü'l-Hilal'in batısında da dar bir kıyı ovası ve Sûse isimli bir mevki yer almaktadır. Derne'nin doğusunda ise Mertube kuyularından Bumba limanına kadar olan bölgede birkaç vadi yer almakla birlikte bu mahallerin engebese azdır.

Aynü'ş-Şahat'ın batısı da doğusu gibi düz olmakla biraz daha engebeli bir yapıya sahiptir ve bu istikametle Merc ovasına ulaşılır. İkinin arasında Cerceravme vadisiyle birleşen Vâdi-i Cerib ve Vâdi-i Safanu'nun başlangıç mahalleri bulunur. Vâdi-i Beyyade de Aynü'ş-Şahat ve Merc arasında yer almaktadır. Vâdi-i Beyyade batıya doğru geçildikten sonra irtifa azalır ve Merc ovasına ulaşılır. Merc ovası kuzey-güney hattında uzanan genişçe bir ova olup her neresinden kuyu açılacak olursa derine inmeden suya ulaşılabilir. Merc ovasından Bingazi'ye doğru yine sarp bir yamaçla sahil şeridine ulaşılır.

1.4. Yerleşim Yerleri ve Nüfus

Verilen bilgilere göre Cebel-i Ahdar coğrafyasında Bingazi, Derne ve Tokra dışında yerleşik bir yaşam bulunmamaktadır. Ancak suyun olduğu ve ziraatin yapılabildiği mahallerde göçebe ahalinin bulunduğu belirtilmektedir.

Bingazi Trablusgarp eyaletine tabii Bingazi Sancağı'nın sancak başıdır. Deniz kenarında bir şehir olup orta ölçekli bir limanı bulunmaktadır. 24 toplu bir palangası olan şehirde birçok han ve camii bulunmaktadır. Şehrin etrafında bulunan bahçelerin uzunluğu 3 km civarında olup geniş değildir. Geneli hurma bahçesi olup diğer meyve ağaçları nadirdir. Tatlı su ise şehirden yaklaşık 1.5 km uzaklıktaki kuyulardan temin edilmektedir. Şehrin güneyinde bir tuzla bulunmaktadır.

Derne hakkında da bazı bilgiler bulunmaktadır. Akdeniz sahilinde altı mahalleden mürekkep bir beldedir. İçinden akarsu geçmektedir. Çok çeşitli meyve ağaçlarına ve verimli arazilere sahiptir. Dağ ve deniz arasında dar bir mahalledir. Şehirde çok sayıda cami, küçük bir hamam ve bir han bulunmaktadır. 8 toplu bir palangası da vardır. Derne limanı ise bir dalgakırana sahip olmayıp gemilerin yanaşması için pek müsait bir mahal değildir. Denizin olumsuz tesirlerine karşı korunmasızdır.

Bingazi ve Derne'den başka Tokra mevkiinde de şehir denemeyecek yapıda ufak bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmaktadır. Tokra denilen mevkiide Roma döneminden kalma şehir harabeleri bulunmaktadır. Deniz kenarında yıkık bir sur temeli, yer altında kalmış taştan oyma bazıları mevcut bazıları harap mağazalar ve dükkanlar vardır. Pek çok kuyunun olduğu mevkiide bahçeler de yer almaktadır. Bu bahçelerden birisinde ise nar,

incir ve üzüm yetiştirilmektedir. Bir zaviye ve hanın bulunduğu bir mevkiidir. Ahalisi çadırlarda yaşayan göçebelendir.

Bunlar dışında Cerceravme vadisi, Lehes vadisi ve Ayn Mare civarında da ehl-i hayme olarak adlandırılan çadır ahalisi kimselerin bulunduğu ifade edilmektedir. Urban kelimesinin ise daha genel bir manada ahali olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Derne'nin güney ve doğusu ile Merc ovası ve çevresi Urban'ın yoğun olarak yaşadığı bölgelerdir.

Ayrıca Sûse, Aynü's-Şahât ve Merc mevkiilerinde harap şehirlere tesadüf edildiğinden, şehirlerin ev, su kemeri, mezar gibi bazı kalıntılarının o zamana kadar ulaştığından ancak buralarda bir yerleşim yeri bulunmadığından bahsedilmektedir.

1.5. Bölgedeki Ekonomik Faaliyetler ve Bölgenin Ekonomik Potansiyeli

Rapordan sancağın ekonomik durumu ile ilgili iki türlü bilgiye ulaşmak mümkündür. İlki sancağın mevcut ekonomik faaliyetleri hakkında ikincisi ise bölgenin ekonomik kapasitesi hakkındadır.

Bingazi şehrinin tanıtımında limanı olması ve birçok han barındırmasından yola çıkılarak 19. yüzyılın ortalarında ciddi bir ticaret hacmine sahip olduğundan bahsedilebilir. Bingazi'de ise tarım olmakla birlikte şehrin ekonomik faaliyetleri içerisinde büyük bir paya sahip olmadığı görülmektedir.

Bingazi'nin de bulunduğu sahil ovasındaki diğer mevkiilerde hurma ve harrûb ziraatinin yapıldığı da ifade edilmektedir. Ancak buralardaki verim ve hasılat hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Yine Tukra mevkiinde nar, incir ve üzüm gibi hurma dışında meyvelerin yetiştirildiği ve burada da ciddi bir zirai faaliyet olduğu görülmektedir.

İkliminin elverişli olması sebebiyle her türlü meyvenin yetiştiği Derne şehrinin ise Bingazi'nin tersine tarım faaliyetleriyle öne çıktığı ancak elverişli bir limana sahip olmaması hasebiyle ticari faaliyetlerin şehrin ekonomisinde büyük paya sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Göçebe ahalinin ise vadiler, pınarlar ve akarsular çevresinde tarımla uğraştıkları bildirilmektedir. Özellikle Aynü's-Şahat çevresinde Derne yağı ve Derne balı olarak bilinen ürünlerin üretildiği, yine bu çevrede üretilen yağ, yün ve hayvan gibi ticari malların Mısır sınırlarına dahil olan Sellume ve Cerceriyye limanları yoluyla ihraç edildikleri ifade edilmektedir. Ancak hasılat ve verim hakkında yine bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

Ekonomik kapasitenin ortaya konulması manasında raporun özellikle dikkat çektiği noktaların başında tarım alanlarının belirlenmesi gelmektedir. Bazı vadiler ve bölgelerin tariflerinde geçen "*ziraat mahallidir*" ifadelerinden buraların hem ziraat yapılan yerler hem de ziraat yapılmayan ancak ziraate uygun bölgeler olduğu anlamları çıkarılabilir.

Dikkat çekilen bir diğer nokta meyve veren ve vermeyen ağaçların sayımının yapılmaya çalışılmasıdır. Bunun içinde özellikle zeytin ağaçlarının ön planda olduğu görülebilir. Bazı

vadilerde sayıları belirtilmeyecek kadar zeytin ağacından bahsedilmekte ancak bunlarla ilgili bir tarımsal faaliyete atıf yapılmamaktadır. Zeytin dışında keçiboynuzu, kocayemiş, sakız ağacı, ardıç ağacı, selvi, kara çalı, kısa çam ve biberiye ağaçlarının bölgedeki vadilerde bulunduğu dikkat çekilmiştir.

1.6. İmar Faaliyetleri İçin Öneriler

Raporun oluşturulmasının temel sebebi bölgenin tanınması olsa da burada böyle bir haritanın ve raporun ortaya çıkmasının itici unsuru bölgeye yapılması düşünülen imar faaliyetlerinin nasıl bir seyir takip edeceğinin ortaya konmasıdır. Bundan dolayı raporda imar edilmesi uygun görülen yerlerin özellikle belirtildiği ve nasıl bir faaliyetin hayata geçirilmesi gerektiğiyle ilgili önerilerin de bulunduğu görülmektedir.

İlk olarak antik devirlerden kalma bina temellerinin bulunduğu ve küçük bir yerleşim yeri olan Tokra'nın imara uygun olduğu dile getirilmiştir. Belirtildiği üzere Tokra'da bir zaviye ve bir han bulunmakta, kuyular ve ziraatin yapıldığı bahçeler yer almaktadır.

Bir diğer öneri ise Bumba körfezinin bir liman olarak faaliyete geçirilmesidir. Cebel-i Ahdar'da Aynü'-ş-Şahat'ın doğusunda kalan içinde Derne, Ayn Mare, Mürezzem, Mertube ve Temimi gibi tarımın yapıldığı ve zirai ürünlerin yetiştirildiği bu bölgenin yağ, yün ve hayvan gibi ticari evsafdaki mallarının Derne limanının elverişli olmaması sebebiyle Mısır dahilindeki limanlar yoluyla yapıldığından bahsedilmiştir. Derne'ye bir günlük mesafede bulunan Bumba⁵⁰ körfezi bu malların değiş tokuş yapılması için oldukça elverişli bir mahaldir. Herhangi bir gümrük müdürlüğü bulunmamaktadır. Ayrıca liman evsafını içeren bir yapı da yoktur. Oysa Bumba körfezinden sonra Mısır sınırına kadar bu uygunlukta bir körfez bulunmamaktadır. Mısır sınırlarına dahil Sellume ve Cerceriyye limanları da Bumba'nın evsafına denk değildir. Burasının işler hale getirilmesinin oldukça önemli bir işlev göreceği, burasının mamur edildiği vakit bu malların Bumba yoluyla ihraç edileceği bu suretle Mısır'daki limanların atıl kalacağı ifade edilmiştir.

Son olarak Merc ovasında bir yerleşim yeri kurulması önerilmektedir. Bahsi geçtiği üzere Merc ovasında Merc şehri adıyla bilinen yerde Tokra, Aynü'-ş-Şahat ve Suse gibi antik dönemden kalma harap yapılar, kargir binalar ve bazı temel kalıntıları yer almaktadır. Bunların yanında Merc ovası düz bir ova olup ziraate oldukça elverişlidir. Taşlık ve kayalık mahal bulunmamaktadır. Her neresi kazılırsa yüzeye yakın yerlerden su çıkmaktadır. Bir diğer önemli unsur da Urban'ın çoğunluğunun bu ovanın etrafındaki dağlarda bulunmasıdır. Bir yerleşim yeri için olmazsa olmaz olan su, nüfus ve tarım üçlüsünün bulunduğu oldukça elverişli bir bölgedir. Burada bir yerleşim yerinin meydana getirilmesinin oldukça faydalı olacağı mülahaza edilmiştir.

⁵⁰ Daha sonraki yıllarda burasının bir kaza merkezi yapıldığı ve canlandırılmaya çalışıldığı bilinmektedir. Ali Cevad, *Memâlik-i Osmaniye'nin Tarihi ve Coğrafya Lüğati* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1313), 1/216-217, Bumba Maddesi.

1.7. Raporun İstanbul'daki Yansımaları ve Sonraki Etkileri

Bu raporun hükümet tarafından ayrıntılı bir şekilde incelendiği görülmektedir. Meclis-i Vala'ya sunulan rapor ve Trablusgarp valisinin arızası öncelikle Meclis-i Ziraat'e incelenmesi ve görüş bildirilmesi için gönderilmiştir. Ancak Meclis-i Ziraat Ticaret Nazırı Hasan Rıza Paşa imzalı yazıyla raporda imar edilmesi düşünülen yerlerde imarın hangi alet ve edevatın teminiyle yapılacağı, ne kadar masrafla gerçekleştirileceği ve iskan olunacak ahalinin nerelerden ve ne suretle getirileceği sorularına cevap verilmediği sürece konu hakkında görüş bildirilmesinin mümkün olmadığı ifade etmiştir. Bu bilgilerin ya eyaletin kendisinden ya da bilirkişi olarak eyalette valilik görevinde bulunmuş dönemin Zaptiye Müşiri Mehmet Tahir Paşa'dan öğrenilebileceğini bildirmiştir. Bunun üzerine rapor Mehmet Tahir Paşa'ya gönderilmiştir.⁵¹

Bilirkişi olarak raporu inceleyen Mehmet Tahir Paşa da rapor hakkında istenilen bilgileri içeren ayrıntılı bir cevap hazırlamıştır. Paşa imar için iki bölgeye dikkat çekmiştir. Birincisi Merc platosudur. Buraya bir yerleşim yeri kurulmasını ve buraya kurulacak yerleşim yerine Trablusgarp eyaletinde bulunan Hums, Msillate, Zilliten ve Sahil-i Hamid'den yüz kadar emlak ve arazisi olmayan fakir kimselerin aileleriyle birlikte yerleştirilmelerinin bunların tarıma aşına olduklarından uygun olacağını yazmıştır. İmar faaliyeti sırasında yapılacak bina ve çiftliklerin parasının ödünç olarak hazineden ödenmesini, tohum, çift ve tarım alet edevatlarının dahi hazineden karşılanarak bir an önce uygulamaya konulmasının gerekliliğini ifade etmiştir.

İkinci bölge ise selvi gibi meyvesiz ancak kereste olmaya uygun ağaçların bolca bulunduğu Aynu'ş-Şahat'tır. Buradan raporda da geçen Bingazi yakınlarındaki küçük bir yerleşim yeri olan Tokra'ya ve yine Aynu'ş-Şahat'tan başlayıp Merc'ten geçerek Bingazi'ye ulaşacak iki farklı yolun açılmasının bölgedeki kerestelerin limanlara sevkini kolaylaştıracağını belirtmiştir.

Ancak bu imar faaliyetlerinde dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Bölge halkının uzun zamandır göçebe olmasından dolayı yerleşik hayata geçmekte zorlanacakları tahmin edildiğinden çeşitli teşvik ve tavsiyelerle kalplerinin ısındırılmasının doğru olacağı kanaatinde olduğunu ifade etmiştir.⁵²

Ekim 1847-Mayıs 1848 tarihleri arasında kısa denilebilecek bir sürede bu yazışmalar sonlandırıldığı halde bu tarihlerin peşinden önerilerin hayata geçirildiğini söylemek mümkün değildir. Ekim 1848'de Trablusgarp valisinin değişmesiyle beraber Bingazi'de yapılması planlanan imar faaliyetlerinin de ertelendiği anlaşılmaktadır. Ancak şu var ki bu rapor Bingazi Sancağı'nda imara uygun yerlerin tayin ve tespitinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Nitekim Merc ovasında bir karakol 1852 yılında tesis edilmiştir.⁵³ Raporun

⁵¹ BOA, MVL., 27/5, lef 1.

⁵² BOA, MVL., 27/5, lef 2.

⁵³ BOA, İ.MVL., 234/8200; James Hamilton, *Wanderings In North Africa* (Londra: Woodfall And Kinder, 1856), 131.

bir diğer önerisi olan Bumba körfezinin bir liman olarak işler hale getirilmesi için ise uzunca bir süre uğraşmıştır.⁵⁴

Bir diğer önemli öneri olan tarımsal kalkınmayla alakalı olarak zeytin ağaçlarının üretime kazandırılması için de çalışmalara başlandığı görülmektedir.⁵⁵ 1851 yılında Trablusgarp valiliği ve hükümet arasında yapılan yazışmalarda bölgedeki zeytinlerin yeniden meyve verir hale getirilmesi için aşılattırılması yahut yeni zeytin ağaçlarının dikilmesi için ahaliye bazı teşviklerin yapılması gerektiğinden bahsedilmektedir. Bu manada bölgede lezme adlı ağaç başına alınan verginin iptali ile ağacın meyve verene kadar geçecek sürede başka vergilerden muaf tutulmasının faydası vurgulanmıştır. Hükümetin de bu tavsiyeler ışığında hareket ettiği görülmektedir.⁵⁶

⁵⁴ BOA, İ..MVL., 510/23030; BOA, *Sadaret Mühimme Kalem Evrakı (A.}MKT.MHM.)*, 286/93; BOA, İ..MVL., 585/26316.

⁵⁵ Aslında bölgedeki zeytin ağaçlarının üretime kazandırılmasıyla alakalı ilk çalışmaları sancağın merkezi idareye alındığı 1835 yılına kadar götürmek mümkündür. Trablusgarp'ın ilk valilerinden olan Mehmed Raif Paşa'nın Bingazi'ye görevlendirdiği Mustafa Bey'in buradaki zeytin ağaçlarının ıslahı için çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Ancak bu çalışmalardan istenilen sonuç elde edilememiştir. BOA, İ..MVL., 381/16710.

⁵⁶ Çınar, "Bingazi'de Tarımsal Kalkınma Amaçlı Göçmen İskanı (1851-1904)", 21-22.

Sonuç

Osmanlı Devleti Trablusgarp ve Berka bölgesini tekrar doğrudan idaresi altına aldıktan sonra bölgenin idari, siyasi, kültürel ve ekonomik kalkınmasını gerçekleştirebilmek için hızlıca hamlelere başlamıştır. Bölgenin idari yapılanmasının ıslahı için uzunca bir süre çeşitli şekillerde taksimatlar yapılarak en doğru yönetim biçimi benimsenmeye çalışılırken bir yandan da ekonomik, kültürel ve siyasi kalkınmayı gerçekleştirebilmek için de çeşitli makamlarda vazifeli memurlar eliyle raporlar hazırlanmış ve hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Bu raporların ilk adımı hiç şüphesiz bölgeye uzun bir süreden sonra doğrudan hakimiyetini tesis eden Osmanlı Devleti'nin burayı tanıma, anlama ve anlamlandırmasına dair olmuştur.

Bunlardan en dikkat çeken olan ve Trablusgarp valisi Mehmet Ragıp Paşa tarafından hazırlatılan bu rapor Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp'ın idaresini doğrudan eline aldıktan sonra dönemine kadar kaleme alınmış olan Bingazi Sancağı için ortaya konulmuş ilk kapsamlı rapordur. Bu manada Osmanlı memurlarının bölgeyi tanıması adına ilk adım olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca bir haritasının olması da raporun önem derecesini arttırmaktadır. Harita ve metniyle bu rapor Osmanlı Devleti'nin bölgeye dair gerçekçi fikirler oluşturmaya olanak sağlamıştır. Bundan sonra yapılacak imar girişimlerinin temelinde bu raporun yansımalarını görmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin idareyi doğrudan kendine bağladığı bu ikinci dönemde amacının sadece bölgenin hakimiyetini elinde tutmak olmadığını gösteren en büyük kanıtlardan biridir. Bölgenin ticari ve zirai kabiliyetleri ortaya çıkarılarak hem bölgede bulunan ahalinin refah seviyesinin arttırılması amaçlanmış hem de hazineye ciddi bir gelir oluşturulması hedeflenmiştir.

Kaynakça | References

- Ali Cevad. *Memâlik-i Osmaniye'nin Tarihi ve Coğrafya Lügatı*. 4 Cilt. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1313.
- Ali Tevfik. *Memâlik-i Osmaniye Coğrafyası*. İstanbul: Kaspar Matbaası, 2. Basım, 1318.
- Atabaş, Cemal. *Trablusgarp Eyaleti'nde Merkezi İdarenin Tesisi ve Şeyh Guma İsyanı (1835-1858)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.
- Bâzâme, Muhammed Mustafa. *Medînetü Bingazî 'abre't-tarih*. 2 Cilt. Bingazi: Dâru Libyâ, 1968.
- Bergna, Costanzo. *Trablus min 1510 ilâ 1850*. çev. Halife Muhammed et-Tillîsî. Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhiriyyetü li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-l'ân, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1985.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafl Mühimme Defterleri* (A. {DVNSMHM}). 22/164.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Cevdet Sıhhiye* (C.SH.). 9/431.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Haritalar* (HRT). 654.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun* (HAT). 1624/14.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye* (İ. DH.). 149/7728.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala* (İ. MVL.). 126/3276.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala* (İ. MVL.). 234/8200.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala* (İ. MVL.). 381/16710.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala* (İ. MVL.). 510/23030.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala* (İ. MVL.). 585/26316.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme* (İ. MSM.). 72/2088.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme* (İ. MSM.). 72/2090.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme* (İ. MSM.). 28/768.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme* (İ. MSM.). 28/769.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme* (İ. MSM.). 73/2096.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezareti Mesarifat Defterleri* (ML.MSF.d...). 3212.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vala* (MVL). 19/78.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vala* (MVL). 27/5.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemî Evrakı*

- (A.)MKT.). 87/52.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı* (A.)MKT.). 94/67.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı* (A.)MKT.). 98/45.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mühimme Kalem Evrakı* (A.)MKT.MHM.). 286/93.
- Carvajal, Luis del Mármol. *Afrika*. çev. Muhammed Haccî vd. 3 Cilt. Rabat: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984.
- Cüheyder (Gehedr), Ammar. *Osmanlı Resmi Kaynaklarına Göre Tarablusgarb Vilayeti (1282-1312 / 1865-1894)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Çınar, Ali Osman. "Bingazi'de Tarımsal Kalkınma Amaçlı Göçmen İskanı (1851-1904)". *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 6 (2004), 19-53.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *The Sanusi of Cyrenaica*. Londra: Oxford University Press, 1949.
- Faraud, Charles. *el-Havliyyâtü'l-Lîbiyye Münzü Fethi'l-'Arabî Hatta'l-'Gazvi'l-Îtâlî*. çev. Muhammed Abdülkerim el-Vâfi. Bingazi: Cami'atu Kâryunus, 3. Basım, 1994.
- Hamilton, James. *Wanderings In North Africa*. Londra: Woodfall And Kinder, 1856.
- Hasan b. Muhammed el-Vezzân. *Vasfû İfrikîyye*. çev. Muhammed Haccî, Muhammed el-Ahdar. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Garbiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîb el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1938.
- Makdîsî, Muhammed b. Ahmed el-. *Ahsenu't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. 1 Cilt. Leiden, 1877.
- Menekşe, Metin. "Bingazi Mutasarrıflığı Dâhilindeki Cebel-i Ahdar'ın Coğrafi, Sosyo-Ekonomik Yapısı ve Bölgedeki Bazı İslah Girişimleri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 34/2 (30 Aralık 2019), 629-665. <https://doi.org/10.18513/egetid.661634>
- Muhammed Tayyib b. Ahmed b. İdris el-Eşheb. *Berkatü'l-'Arabîyye emsi ve'l-yevm*. Mısır: Hevârî, 1947.
- Nehicüddin Efendi, Hasan Sâfi. *Tarih-i İbn-i Galbun der-Beyan-ı Trablusgarp & Trablusgarp Tarihi*. ed. Ahmet Kavas. haz. Abdullah Erdem Taş, Muhammed Tandoğan, Aydın Özkan. İstanbul: ORDAF Yayınları, 2013.
- Ömer Suphi. *Trablusgarb ve Bingazi ile Sahra-yı Kebir ve Sudan-ı Merkezi*. İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1307.
- Ömerî, İbn Fazlullah el-. *Mesâlikü'l-ebzar fi memâliki'l-emsâr*. 27 Cilt. el-Mecme'u's-Sekâfi, 1. Basım, 1423.
- Piri Reis, Muhyiddin b. Hacı. *Kitâb-ı Bahriye*. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Kataloğu, 34 Sü-Ay 2612, 429 vr.
- Rossi, Ettore. *Libya münzü'l-fethi'l-'Arabî hattâ sene 1911*. çev. Halife Muhammed et-Tillîsî. Daru'l-Arabyeti'l-Kitab, 2. Basım, 1991.
- Smith, Robert Murdoch - Porcher, Edwin Augustus. *History of Recent Discoveries in Cyrene*.

Londra, 1864.

Şeref, Abdulaziz Tarîh. *Cuğrafiyyetü Libya*. İskenderiye: Münşeâtü'l-Me'ârif, 2. Basım, 1971.

Taş, Abdullah Erdem. *Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.

Yıldız, Abdullah Taha. *19. Yüzyılda Berka Bölgesinde Yönetim Değişikliği ve Yeni İdarenin Teşekkülü (1800-1879)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Zâvî, Tahir Ahmed ez-. *Mu'cemül-buldâni'l-Lîbiyye*. Trablus: Mektebetü'n-Nûr, 1. Basım, 1968.
5.

Ekler

Mehmet Ragıp Paşa Haritasının Transliterasyonu

- 1- İşbu harita Bingâzi ile Derne beynindeki Cebel-i Ahdarı iş'ar eder. Nefs-i Bingâzi Trablusgarb eyaletine tabi' bir sancak başıdır. Mezkûr Bingâzi sâhil-i bahirde bir memlekettir. Vasatu'l-hal bir limanı vardır. Yirmi dört pâre toplu bir palangası vardır. Haylice han ve camileri vardır. Bahçelerinin tûlü nisf saat mikdârındadır. Pek 'arîz değildir. Hurmalıktır. Eşcâr-ı sâire pek cüz'îdir. Tatlıca suları taşradan bir çâryek kuyulardan celb ederler. Ve taraf-ı cenûbîsinde bir tuzla vardır. Ve yine...
- 2- Bingâzi'nin taraf-ı şark sâhilinde yedi saat mesafede Seyyid Sureyîş? (adlı) bir murâbit vardır. İşbu murâbitın etrafında Urbân'ın ekin mahzenleri vardır. İşbu arada tarlalık Çok cüz'idir. Ekseri mahalleri Arapça sebha yani çoraklıktır. İşbu murâbittan dört saat ileride Kuver-u Mebni* nam kuyular vardır. Yani harrûb gars olunur bahçeleri vardır. Ve ondan Bersus** nam mahal bir saattir. Beynlerinde güzel zira'at mahalleri vardır. İşbu kuyuların dahî vech-i mezkûr üzere harrûb bahçeleri vardır. Ve bir de murâbit vardır.
- 3- Yani eşcâra layık bahçelerdir. Ve taraf-ı cenûbîsinde cebel eteği dört saattir. İşbu mahalde Vâdi-i Zâre vardır. Altı saat tûlünde dayyıkçe bir vadidir. Tarafeyni gayet 'alidir. Ve sarp cebeldir. Beş bin aded mikdârı zeytûn ağaçları vardır. Bazıları derûn-ı vadide bazıları cenbîde vaki' olmuştur. Harrûb dahî çoktur. İşbu mahalden bir saat ileride Bu Cerâre nam kuyular vech-i mezkûr üzere bahçeler vardır. İşbu mahalden Tokra bir buçuk saattir. İşbu Tokra eski kefer medine mahalli olup...
- 4- sâhil-i bahirde yıkık sur esâsi evleri tahte'l-arz taştan oyma mağazalar ve dekâkinler vardır. Bazısı mevcûd bazısı merdûm ve bazısı harâbdır. İşbu mahalde çok kuyular vardır. Ve bahçeler vardır. Fakat bir ma'murca bahçe vardır nar ve incir ve üzüm vardır. Ve bir de han vardır. Ve bir de zâviye vardır. Münbit ve müferrah arzıdır. İmarete müstehak bir mahaldir. Ahâlileri ehl-i hayme 'Urbân'dır. İşbu mahalden bir saat ileride vech-i mezkûr üzere Ummu'l-Hecel nam bahçeler vardır. Vâdi-i Ummu'l-Hecel...
- 5- iner. İşbu mahalden ileride nisf saat Arzânu kuyuları vardır. Vâdi-i Arzânu iner Ve bir saat ileride Sefbe kuyuları vardır. Vâdi-i Sefbe iner. İşbu vâdi iki buçuk saat tûlünde bir dayyıkçe vadidir. Zeytûn ve harrûb ağaçları vardır. İşbu mahalden Bu Deyye nam kuyular bir saattir. Ve Deyye'den Bu Tûrâb* kuyuları bir saattir. Beynlerinde Bu Sûfyeye ve Tağrîf kuyuları vardır. Sâhil-i bahr ile cebel eteği beyni üç çâryek vasi'cedir. Zira'at mahallidir. Bir buçuk saat ileride Bent nam bilâd-ı...
- 6- küfrâ esâsi vardır. Kuyuları dahî vardır. Bahirden cebel eteği bir buçuk çâryek vasi'dir. Bazı zira'at mahalleri vardır. Ve ekseri yaban sakızlığı gibi ve ardıç ve harrûb ağaçları ile cümbüşlük balkandır. Ve mezkûr cebel dahî balkanlıktır. Ve bir saat ileride taştan

* el-Mebni

** Bersis (El-Mebni'nin 5 km kadar batısında yer alır)

* Botraba

oyma bir memleket esâsı vardır. Meşeklûf ta'bir olunur kuyuları vardır. İşbu mahalde cebel eteği bir çârîyek vasi'dir. Ve bir çârîyek ileride bir 'azîm küfrâ memleket esâsı vardır. Tûmleyt** ...

- 7- ta'bir olunur. İşbu mahalden bir saat ileride cebel bahre dayanır. Yol cebele sapar. İşbu cebele çıkan yokuşa 'Akabetü'l-Berânî tesmiye olunur. Berûr kuyusuna kadar üç buçuk saattir. İşbu arada zeytûn ve harrûb ve kocayemiş ve yabani sakız ağacı ve ardiç ağacı ve kara çalı ile mahlut bir balkandır. Yani çoktur. İşbu cebelde garîk vadiler vardır. Cenb-i vâdiyân ve derûn-ı vâdiyân işbu ağaçlar ile mâlfidir. Yani işbu vadilere bir hayvan ayağı kayıp...
- 8- uçaşa aşığı yüz parçadan aşığı inmez zan olunur. Yani işbu ağaçlar kalın büyük ağaçlar değildir. Kısa kısa kalmışlar. İşbu cebel pek büyük bir cebeldir. Fakat tahrîrimiz yol üzerinde gördüğümüz balkandır. Ve ondan Vâdi-i Benî Sahra iki saattir. Ve ondan Vâdi-i Luliyî gelince üç buçuk saattir. Beynlerinde hayli zira'at mahalli vardır. Ve arasına zeytûnlar vardır. Ve harrûb ve sakız ağaçları çoktur. Ve kebîr ağaçlardır. İşbu vadinin garbî sırtında...
- 9- iki binden ziyâde kebîr zeytûn ağaçları vardır. Ve sâir mezkûr ağaçlar ile mâlî balkandır. Ve vâdi-i mezkûrun derûnunda on binden ziyâde zeytûnlar vardır. Ve şecerât-ı sâire hâkezâ bahre mülâki olacak mahalde kuyu dahî vardır. İsmine Min Yûnus kuyusu derler. İşbu vadi tûlü on iki saat mikdârı vardır. Lâkin bahre karîb mahallinde zeytûnları çoktur. Pek sarptır. Bir yolu vardır. Yarım saatte inilir. Ve yarım saatte çıkılır. İşbu...
- 10- yokuşlara 'Akabe-i Denân tesmiye olunur. İşbu mahalden Vâdi-i Bel-'Ârız beş saattir. İşbu vadide dahî birkaç bin mikdârı zeytûnlar ve harrûblar ve hâkezâ şecerât vardır. İşbu iki vadi beyninde çend adet vadiler vardır. Şecerât-ı mezkûrlardan balkanlıktır. Sahilinde kuyusu vardır. Bir saat dahî cebel üzerinden gidilir. Bir saatten sonra sâhil-i bahre inilir. İki saat ileride Cerceravme kuyusu...
- 11- vardır. İşbu kuyunun taraf-ı cenûbisinde Cerceravme vadisi iner. İşbu vadiye on iki saat tûlünde Vâdi-i Sûdan ve on iki saat tûlünde Vâdi-i Safânu ve dokuz saat tûlünde Vâdi-i Cerîb ve işbu Vâdi-i Cerîb altı saat tûlünde Vâdi-i Miyâs iner. İşbu çend adet vadiler inerler. Cümlesi Vâdi-i Cerceravme'ye ihtilat ederler. İşbu vadiler bahre iki buçuk saat mesafeye kadar bütün âlî ve kibar ve kalın...
- 12- selviklik ormandır. Hesabı mübalağadır. Ve zeytûn ve şecerât-ı sâire dahî ona kıyastır. Yani işbu selvilerin pek kalını üç zira'-ı Osmanî muhîtindedir. Ahâlîsi hayme nişin 'Urbân'dır. İşbu Cerceravme kuyusundan iki saat ileride sâhil-i bahirde Hanîne kuyusu vardır. İşbu arada iyi otlak çayırılık vardır. İşbu mahalden Sûsiyye nam mahal iki saattir. İşbu mahalden cebel bahre kalb olmakla...
- 13- cebele sapılır. Sûsiyye nam mahallin taraf-ı şark sâhilinde cebel üzerinde bir zâviye vardır. İşbu mahalden Vâdi-i Seyyid Rafî' boğazına kadar altı buçuk saat cenûba gidilir. İşbu boğazdan şarka sapılır. Bir buçuk saat ileride Vâdi-i Kâf vardır. İşbu mesâfede

** Tulumte

- eşcâr-ı sâireden başka yol üzerinde beş binden ziyâde müctemi' zeytûnluk vardır. Ve ziraat mahallidir. Ve selviliktir. On saat kadar...
- 14- tûlü vardır. İşbu vadiden Vâdi-yi Gût Umran bir buçuk saattir. Sekiz saat tûlündedir. İşbu arada dahî müctemi' dört bin mikdârı zeytûnluk vardır. Ve derûn-ı vadide mübâlağa zeytûn vardır. Ve selviliktir. İşbu dereden Ayn Şehhâd bir buçuk saattir. Mezkûr Ayn Şehhâd işbu cebelin pek 'âli tarafında balâsında bir kulak içinde bir göz su akar. Akıntısı şimâl tarafındadır. İşbu suya Ayn Şehhâd derler.
- 15- İşbu kulağın tarafeyni kat be kat cebelden oyma taş evler vardır. Küfrâ eski binalardır. İşbu kulağın üzerisi düzlüktür. Göz gören mahalli cümlesi taştan oyma ve yon(t)ma taştan evler esasları beyandır. Ve mezarları kebîr yekpâre oyma taştan sandukadır. Üzerileri dahî yekpâre kalın taş ile kapalıdır. Lâkin cümlesini muahhirîn delmişler. İşbu cebelin üzerinde beher...
- 16- dere içinde kaynak sular vardır. Lâkin gümrâh değildir. Yani çok sarığ esasları vardır. Pek ma'mûr imiş. Dokuz saat ileride 'Ayn Kubbe nam akarsu vardır. 'Ayn Şehhâd suyuna yakındır. Lâkin işbu havâlinin suları yüz adımdan ziyâde gitmez, kaybolur. İşbu iki mahal arasında mübâlağa bilâd esâsları vardır. İşbu cebelin otu pek re'nâdır. Zira'ati a'lâdır. Câbecâ ormanları...
- 17- vardır. Derne yağı ve Derne balı pek meşhûrdur. İşbu cebelin mahsûlâtıdır. İşbu 'Ayn Kubbe'den Murâbıt-ı Seydi Yârim üç saattir. Bu ara dahî onun gibidir. İşbu murâbıttan Vâdi-i Sarâk bir saattir. Balkanlıktır. Ve vasî'dir. Yirmi otuz binden ziyâde zeytûn vardır. Ve ardıç ve sâir şecerât ile mahluttur. Sık zeytûnluktur. İşbu vadiden 'Akabe-i Garbî üç buçuk saattir. Arasına zeytûnlar...
- 18- vardır. İşbu 'akabe nisf saat bir yokuştur. Hayvan üzerinde inilmez. Bu arada dahî zeytûnlar vardır. Sâhil-i bahre iner. İşbu mahalden bilâd-ı Derne iki saattir. Bilâd-ı Derne sâhil-i bahirde altı kıta mahallât üzere bir beldedir. Derûnlarında mâ-i leziz cereyân eder. Her bir meyva vardır. Münbit beldedir. 'Arzı dayyiktir. Hayli cami' ve çend mikdâr han ve bir sağır hamâmı vardır. Ve sekiz toplu bir palangası dahî vardır.
- 19- Limanı pek açıktır. Ve mezkûr Derne'nin taraf-ı garbî sâhilinde dokuz saat mesâfede Tarûne* nam akarsu vardır. Cebel içinden kaynar sâhile iner. Mezkûr derede incir ve üzüm ve harrûb bahçeleri vardır. İşbu arada ardıç ve kısa çam ve yabani sakız ve zeytûn ve biberiye ile mâlîdir. İşbu cebel bahre kadar balkandır. İşbu dereden bir saat ileride Vâdi-i
- 20- Lehes vardır. Akarsudur. İşbu dere dahî vech-i mezkûr üzere bahçeler vardır. Lâkin 'arzları pek dayyiktir. İşbu mahalden Re'sü'l-Hilal'de vaki Taritş kuyusu bir buçuk saattir. İşbu kuyunun taraf-ı cenûbisinde rub' saat mesafede Gula' nam akarsu vardır. Cebel içindedir. Vech-i mezkûr üzere bahçeleri vardır. Ahâlîsi ehl-i haymedir. İşbu kuyudan Re'sü'l-Hilal...
- 21- nisf saattir. İşbu mahalden Vâdi-i Mahbûl bir buçuk saattir. Ve selviler ve şecerât-ı mezkûrdan balkanlıktır. İşbu vadiden Medine-i Sûsa esâsı üç buçuk saattir. İşbu arada

* Günümüz Asrun mevkii.

- çend aded vadiler vardır. Şecerât-ı mezkûrdan ma'adâ mersin dahî vardır. Sûsa bir küçük medîne-i küfrâ esâsıdır. Yunanî vaktinde 'Ayn Şehhâd hâkimi lağm ile harâb etmiştir. Sâhil-i bahirde-
- 22- dir. Lâkin limanı yoktur. Ve suyu verâsında cebel içinde üç saat mesâfeden gelir imiş. Bazı bendlerinin esâsından ma'lûmdur. Su çıktığı yerde mahv olur. İşbu mahalden 'Ayn Şehhâd yedi saattir. Derne yoluna kavuşur. Ve mezkûr Derne'nin taraf-ı şarkisinde nısf saat mesâfede sâhil-i bahirden 'Akabe-i Şarkî ta'bir olunan yokuştan şark-ı cenûba saptık(tan) beş...
- 23- saat mesâfede 'Ayn Mertûbe suları vardır. İşbu Mertûbe'den Bumba Limanı dokuz saattir. Mâbeynleri hayli zira'at mahallidir. Beyne'n-nısf Hureybe ve Mürrezem* bahçeleri vardır. Ve Bumba'dan ileride Temîmî kuyuları vardır. İşbu Bumba limanı Mısır hudûdu olan Cerceriyye ve Sellûme limanlarına altı merhaledir. İşbu havâlinin 'Urban'ı yağ ve yün ve hayvanâtı mezkûr limanlara sevk...
- 24- ederler. Eğer Bumba limanı ma'mur olsa mezkûr limanlar mu'attal olur. Zîrâ mezkûr limanlar işbu Bumba'ya müşâbih değildir. Yani a'lâ kış limanıdır. Avdette Derne'ye üç saat mesâfede taraf-ı şarkisinde Vâdi-i Dalîc vardır. Beş saat mikdâr tûlü vardır. İşbu vadi dahî zeytûn ve harrûb ile mâlidir. Bahre karîb kıyıları vardır. Bilâd-ı Derne vasatından cereyân eden mâ-i lezîz bilâd-ı...
- 25- mezkûrun verâsında cebel-i 'âlîden iner. İndiği mahal üç saattir. İşbu mahalde zeytûn ve harrûb bilâ hesâbdır. Lâkin sarp mahaldir. İşbu civârda ada çayı pek çoktur. İşbu Derne'nin taraf-ı cenûbisi cebel üstünde 'Ayn Mâre nam bir göz su akar. Elân bahçeleriyle ma'murdur. Ahâlîsi ehl-i haymedir. İşbu Derne'den 'Ayn Sâlim sekiz saattir. Ondan 'Ayn Kubbe bir saattir.
- 26- Ondan 'Ayn Cûtîne on bir saattir. Ve ondan Seyyid Râfi' radiyallahu anh hazretlerinin makâm-ı şerîfleri bir buçuk saattir. Balkan arasındadır. İşbu türbenin taraf-ı şimâlisinde nısf saat mesâfede bir zâviye vardır. Seyyid Râfi'den Belenc nam kuyu iki saattir. Mezkûr kuyudan Vâdi-i Cerîb üç saattir. İşbu ara selvilik balkandır. İşbu Vâdi-i Cerîb Cerceravme'ye akar. Bir 'azim selviliktir.
- 27- Sâhil-i bahre sekiz saattir. Çok da zeytûnluktur. Vâdi-i Cerîb'den Vâdi-i Safânû beş saattir. İşbu vadi güzel zira'attır ve zeytûnluktur. İşbu vadiden Vâdi-i Beyyâde yedi saattir. Garîb kuyuları iki saattir. Beyninde sekiz on bin mikdârı zeytûnlar vardır. Yani orman arasında değildir. Kat'-ı eşcâra muhtâç değildir. İşbu kuyudan hadd-i cebel(hader-i cebel) iki saattir. İşbu mahalden Merc kuyuları altı saattir.
- 28- İşbu kuyular 'indinde bir 'azîm medîne esâsı vardır. Medîne-i Merc derler. İşbu Merc ta'bir olunan mahal iki cebel arasında bir ovadır. Tûlü sekiz saat ve 'arzi üç saattir. Düz ve güzel 'arzdır. Her ne tarafında kuyu hafır olursa üç kulaçtan beş kulaca kadar su çıkar. İşbu ovada kayalık veya taşlık mahalli yoktur. Eski memleket mahallinde yontulmuş binâ taşlar ve direkler ve kürsî ve başlıklar ki....
- 29- çoktur. Kârgir binâ olunmuş kuyuları çoktur. 'Arzi kırmızı topraktır. Hülâsâ i'mâra

* Günümüz Ümmü'r-Rezm mevkii.

müstehak mahaldir. İşbu mahalde bir belde inşâ olunsa pek re'nâ olur. 'Urbân'ın çokluğu işbu mahaldedir. Etrâf-ı erbi'asındaki cebelleri 'Urbân ile mâlîdir. Cenûbisindeki cebel eteği incirliktir. İşbu mahalden Seyyid Bû Zeyd murâbit beş saattir. Bir de kuyu vardır. On dört kulaçtır. Üç saat ilerisinde tarîkin...

30- yesârında bin hatve mesâfede yirmi kulaç bir kuyu vardır. İşbu kuyudan 'Akabe-i Tumlîta yedi saattir. İşbu 'akabeden Bingâzi beş saattir.



العلاقة بين الكفر والاستهزاء في القرآن الكريم

İsmail KILIÇ | orcid.org/0000-0003-2364-3212 | ismailkilic@karatekin.edu.tr

Asst. Prof. Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Çankırı,
Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/011y7xt38>

المخلص

من المهمّ تحليل المفاهيم الموجودة في القرآن الكريم وكشف العلاقات بينها لفهم بنية ألفاظ القرآن الكريم بشكل صحيح. ومن أحد أهمّ المفاهيم التي ذُكرت في القرآن الكريم هو مفهوم الكفر. والاستهزاء أيضًا من المفاهيم الهامة التي لها علاقة بمفهوم الكفر. لذا، نبحث في العلاقة بين مفهومي الكفر والاستهزاء في القرآن الكريم من خلال تحليل النصوص القرآنية المختلفة. نركز بشكل خاص على الخلفية الذهنية والعاطفية التي دفعت الكفار إلى الاستهزاء. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل العلاقة بين مفهومي الكفر والاستهزاء، وكيفية حالات الاستهزاء عند الكافرين. وتناقش الدراسة الموضوع من خلال تحليل الآيات القرآنية التي ورد فيها مفهوم الاستهزاء. وتسعى الدراسة إلى المساهمة في فهم هذه المفاهيم من المنظور القرآني، ومعرفة جوانب الاستهزاء عند الكافرين من مخاطبي القرآن الكريم. استخدمت الدراسة المنهج التحليلي والتركيب. كما اعتمدت على منهج التفسير الموضوعي، وهو منهج خاص بالدراسات التفسيرية. وتمّ تحليل مفاهيم الكفر والاستهزاء في البداية، ثمّ فحص حالات حدوث الاستهزاء عند الكافرين، وأخيرًا تمّ تحديد العلاقة بين الكفر والاستهزاء في القرآن الكريم. وأظهرت الدراسة أنّ الكفر في القرآن الكريم يُستخدم في الغالب بمعنى "كفر النعمة" و"عدم الإيمان"، وهو تجلّ للكبر والاستغناء. بينما يرتبط الاستهزاء الذي يعني السخرية من شخص ما بقصد إذلاله ارتباطًا مباشرًا بتكبر الكافرين وشعورهم بالاكتفاء الذاتي. وأظهرت أيضًا أنّ الكافرين يحاولون بالاستهزاء السيطرة على الأنبياء والمؤمنين.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، الكفر، الكافر، الاستهزاء، الكبر، الاستغناء

Citation

Kılıç, İsmail. "The Relationship Between Kufr and Istihza in the Qur'an". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 829-856. DOI: 10.69576/ihya.1485569

Date of Submission	17.05.2024
Date of Acceptance	03.07.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

The Relationship Between Kufr and Istihza in the Qur'an

İsmail KILIÇ | orcid.org/0000-0003-2364-3212 | ismailkilig@karatekin.edu.tr

Asst. Prof. Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Çankırı, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/011y7xt38>

Abstract

To understand the Qur'an accurately, it is important to analyze the significant concepts within it and uncover their relationships with each other. One of the most fundamental concepts mentioned in the Qur'an is kufr. The concept of istihza (mockery) found in the Qur'an is also one of the important concepts related to kufr. Therefore, we examine the relationship between the concepts of kufr and istihza in the Qur'an through the analysis of various Qur'anic verses. This study aims to analyze the relationship between the concepts of kufr and istihza, as well as the nature of disbelievers' mockery. We are discussing the topic by analyzing the Quranic verses that mention the concept of istihza. This study seeks to contribute comprehensively to understanding these concepts from the perspective of the Qur'an and to understanding the aspects of mockery among the disbelievers addressed in the Qur'an. In the research, analysis and synthesis method were utilized. Additionally, it relied on the thematic interpretation method, which is a specialized method in Tafsir research. In the study, first, the concepts of kufr and istihza found in the Quran were analyzed. Subsequently, the mockery of disbelievers according to the Quran was examined, and ultimately, the relationship between kufr and istihza was determined from the perspective of the Quran. The study has revealed that kufr is mostly used in the meaning of "being ungrateful" and "not believing" in the Qur'an, and that kufr is the manifestation of "istikbar" (arrogance) and "istighna" (self-sufficiency) according to the Qur'an. Additionally, the study revealed that istihza means "to ridicule a person with the aim of belittling them" and that this is directly linked to deniers' arrogance and self-perception as independent. Furthermore, the study has demonstrated that disbelievers attempt to exert control over prophets and believers through mockery.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Kufr, Kafir, Istihza, Kibr, Istighna.

Kur'an'da Küfür ve İstihza İlişkisi

İsmail KILIÇ | orcid.org/0000-0003-2364-3212 | ismailkiloc@karatekin.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Çankırı, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/011y7xt38>

Öz

Kur'an'ı doğru anlamak için onda yer alan önemli kavramları tahlil ederek onların birbirleriyle ilişkisini ortaya çıkarmak önemlidir. Kur'an'da geçen en temel kavramlardan biri küfürdür. Kur'an'da yer alan istihza kavramı da küfürle ilişkisi olan önemli kavramlardan biridir. Bu nedenle bu çalışmada, Kur'an'da küfür ve istihza kavramları arasındaki ilişkiyi Kur'an ayetlerini analiz ederek inceliyoruz. Özellikle kâfirleri istihzaya (alay etmeye) iten zihinsel ve duygusal arka planı incelemeye odaklanıyoruz. Bu çalışma, küfür ve istihza kavramları arasındaki ilişkiyi ve kâfirlerin alay etme durumlarının mahiyetini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Konuyu istihza kavramının geçtiği Kur'an ayetlerini analiz ederek tartışıyoruz. Bu çalışma Kur'an perspektifinden bu kavramları kapsamlı bir şekilde anlamaya ve Kur'an'ın muhataplarından olan kâfirleri alay etme yönleriyle tanımaya katkıda bulunmaya yöneliktir. Araştırmada analiz ve sentez yöntemi kullanıldı. Ayrıca Tefsir araştırmalarında özel bir yöntem olan konulu tefsir yöntemi esas alındı. Çalışmada ilk olarak, Kuran'da yer alan küfür ve istihza kavramları analiz edildi, ardından Kur'an'a göre kâfirlerin alay etme durumları incelendi ve nihayetinde Kur'an açısından küfür ve istihza arasındaki ilişki belirlendi. Çalışma küfrün Kur'an'da çoğunlukla "nankör olmak" ve "iman etmemek" anlamında kullanıldığını, küfrün Kur'an'a göre istikbarın (büyüklenmenin) ve istiğnanın tezahürü olduğunu ortaya koymuştur. Bunun yanında, istihzanın "gizli olarak küçük düşürmek maksadıyla biriyle alay etmek" anlamına geldiğini ve kâfirlerin büyüklenmeleri ve kendilerini müstağni görmeleri ile doğrudan ilişkili olduğunu göstermiştir. Ayrıca, çalışma kâfirlerin peygamberleri ve müminleri istihza ile kontrol altına almaya çalıştıklarını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Küfür, Kâfir, İstihza, Kibir, İstiğna.

Citation

Kılıç, İsmail. "Kur'an'da Küfür ve İstihza İlişkisi". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 10/2 (Temmuz 2024), 829-856. DOI: 10.69576/ihya.1485569

Date of Submission	17.05.2024
Date of Acceptance	03.07.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

To understand the Qur'an correctly, it is important to analyze the important concepts therein and elucidate their relationships. One of the most fundamental concepts mentioned in the Qur'an is "كفر/kufr". Another crucial concept is the concept of "استهزاء/istihza" (mockery). Additionally, the word "سُخْرِيَّةٌ/suhriyye" is present in the Qur'an, which carries a similar meaning to "استهزاء/istihza". In addition, some words have been used in meanings similar to the word "استهزاء/istihza". "كفر/Kufr" and "استهزاء/istihza" are concepts that are closely related to each other. Therefore, in this study, we aim to examine the relationship between "كفر/kufr" and "استهزاء/istihza" by analyzing Qur'anic verses. We particularly focus on examining the psychological and emotional background that drives disbelievers to mock. This study aims to analyze the relationship between the concepts of "كفر/kufr" and "استهزاء/istihza", and to examine the nature of disbelievers' mockery. The topic is being discussed by analyzing Qur'anic verses that mention the concept of "استهزاء/istihza". The research aims to contribute to a better understanding of these concepts from the Qur'anic perspective and to shed light on the mockery aspects of disbelievers, who are addressed in the Qur'an. The research employed the method of analysis and synthesis. Additionally, it relied on the thematic exegesis approach, which is a specialized method used in Tafsir studies. Initially, the concepts of "كفر/küfr" and "استهزاء/istihza" were examined. Subsequently, the mockery of disbelievers was investigated, and as a result, the relationship between "كفر/küfr" and "استهزاء/istihza" in the Quran was determined. The following key findings and conclusions have been reached in the research: "كفر/Kufr" is an Arabic word that carries the meanings of covering or concealing. During the era of Jahiliyyah (pre-Islamic period of ignorance), it was used as the opposite of faith and gratitude. It was the opposite of faith because it covered the truth, and it was the opposite of gratitude because it covered blessings. Therefore, "كفر/kufr" includes both the act of covering up and the act of deliberately ignoring or denying. In the Qur'an, "كفر/kufr" is used primarily in the contexts of ingratitude and as the opposite of faith. words such as "جُحُودٌ/juhud" (ingratitude) and "إِنكَارٌ/inkar" (denial) are also used in the Qur'an to denote the concept of "كفر/kufr". Additionally, words like "ضَلَالٌ/dalal" or "ضلالة/dalale" (misguidance) and "غَوَى/ghawā" or "غَوِيٌّ/ghawiya" (to go astray) fall within the semantic structure of the concept of "كفر/kufr". Another word within the category of "كفر/kufr" is "شِرْكٌ/shirk" (associating partners with Allah). "كفر/Kufr" serves as a collective term for various sins, one of which is "شِرْكٌ/shirk". The polytheists have veiled the truth that Allah is the only deity by associating partners with Him and viewing Him as an entity with whom direct communication cannot be established in their minds. Consequently, they place Allah in a position where direct connection with Him is not established in their minds, relegating Him to a distant deity in their lives. This fundamentally "شِرْكٌ/shirk" aligns with

the meanings of "covering" and "concealing" inherent in the concept of "كفر/kufr". To characterize "كفر/kufr", words such as "ظلم/zulm" (oppression), "فسق/fisq" (sin), "فجور/fujur" (immorality), "جرم/jurm" (crime), "إلحاد/ilhad" (heresy), "إثم/ism" (sin), "إسراف/israf" (excessiveness), and "طغيان/tughyan" (transgression) have been used. Behaviors leading to and nurturing disbelief are illustrated in the Qur'an as "تكذيب/tekzib" (denial) and "استكبار/istikbar" (arrogance). Among these, "تكذيب/tekzib," meaning "denial," is used interchangeably with "كفر/kufr" in the Qur'an. The prominent dimensions of the concept of "كفر/kufr" are evident in the manifestations of "استكبار/istikbar" (arrogance) and "استغناء/istighna" (self-sufficiency). Another significant concept in the Qur'an is "استهزاء/istihza", derived from the root word "هزاء/huz" or "هزؤ/huzuv", which means "to mock". Alongside "استهزاء/istihza", there is also the word "سخرية/suhriyye", which carries a similar meaning. While the semantic fields of "استهزاء/istihza" and "سخرية/suhriyye" are closely related, "سخرية/suhriyye" encompasses the additional meanings of "dominance, control, and subjugation" over the one being mocked. The word "ضحك/dihk" (laugh), is also occasionally used in the Qur'an to denote "mockery". Additionally, words like "لعب/lou'ab" (play) and "لهو/lahw" (diversion) are used in the context of mockery. Furthermore, words like "هزل/hazl" (jest) and "فكاهة/fukaha" (ridicule), while words like "استخفاف/istihfaf" (mockery) and "إزدراء/izdira" (disdain) are used to express the act of "استهزاء/istihza". "استهزاء/Istihza closely relates to the arrogance of the disbelievers and their self-sufficiency. According to the Quran, disbelievers who have arrogance in their hearts have become like the blind, deaf, and mute in the face of the verses, and they have not used their intellects. This condition has led them to resort to mockery. Moreover, they have attempted to undermine the morale of the prophets and believers in order to control them. Indeed, in the Qur'an, when it mentions the mockery of the disbelievers towards the prophets and believers, predominantly derivatives of the word "سخرية/suhriyye" are used. This word not only signifies "mocking" but also implies "bringing the mocked under control". According to the Qur'an, disbelievers have employed mockery as a method of struggle and a weapon to prevent people from embracing faith, while they themselves have remained distant from faith. Thus, they have harmed themselves with their mockery. Believers should strongly avoid mockery because it is a manifestation of arrogance and self-sufficiency, which leads to disbelief and nurtures it, a characteristic specific to disbelievers.

المقدمة

لفهم آيات القرآن الكريم فهماً صحيحاً لا بُدَّ من تحليل المفاهيم الأساسية للقرآن تحليلاً دقيقاً؛ لكشف العلاقات بينها. ومن أهم المفاهيم في القرآن الكريم هو مفهوم الكفر. فالكفر مع مشتقاته ورد في القرآن الكريم في خمسمئة وخمسة وعشرين موضعاً.¹ ومن المفاهيم المهمة في القرآن الكريم أيضاً الاستهزاء. حيث ورد هذا المفهوم وجذره ومشتقاته في القرآن الكريم في أربعة وثلاثين موضعاً.² كما يوجد في القرآن الكريم خمسة عشر اسماً وفعلاً مشتقاً من كلمة "السخرية" وتحمل المعنى نفسه تقريباً.³ والكفر والاستهزاء مفهومان مترابطان. ففي القرآن الكريم ورد أنّ الكافرين كانوا يسخرون من الرّسل عبر التاريخ.⁴ كما حدّر القرآن الكريم المؤمنين من اتخاذ المستهزئين بدينهم أصدقاءً،⁵ ومن الجلوس معهم عندما ينكرون آيات الله تعالى ويستهوون بها حتى ينصرفوا إلى حديث آخر.⁶ وتناولت الأحاديث النبوية أيضاً استهزاء الكافرين بالنبي "ص.". ⁷ لذلك؛ فإنّ الكشف عن العلاقة الدلالية بين الكفر والاستهزاء أمرٌ ذو أهمية كبيرة.

لقد تناولت العديد من الدراسات بشكل تفصيلي كلاً من مفهومي الكفر والاستهزاء. لكن لم نجد أيّ بحثٍ مستقلّ يتناول العلاقة بين هذين المفهومين معاً في دراسة مستقلة. ففي دراسةٍ عنوانها "استهزاء الكفار بالنبي - صلى الله عليه وسلم - في القرآن الكريم"، تمّ تناول استهزاء الكافرين برسول الله محمد "ص.". فقط، وهدفت الدراسة، حسب تعبير الكاتب، إلى بيان رسالة السماء التي جاء بها رسول الله "ص.". كما ذكرت الدراسة محاولات الكافرين التقليل من قيمة القرآن الكريم، وكراهيتهم وعداوتهم له، واستهزائهم به وبنبيّه، ومحاوله تشويهها بعدة طرق، وتطرقت إلى موقف المسلمين من الرسوم الكاريكاتورية وغيرها من محاولات التشويه والإساءة لشخصية النبي "ص.". في عصرنا الحالي.⁸

يهدف هذا البحث إلى دراسة العلاقة بين مفهومي الكفر والاستهزاء في القرآن الكريم في سياقات متعددة، وبالأخص تناول خلفية الاستهزاء الذهنية والعاطفية للكفار. ونعتقد أنّ هذا البحث سيساهم في فهم هذه المفاهيم القرآنية المهمة، وتجنب المحاذير الواردة في هذا السياق على أرض الواقع. وسندرس الموضوع في إطار الآيات القرآنية التي ورد فيها مفهوم الاستهزاء.

¹ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الحديث، 1882)، 778-769.

² عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، 905، 906.

³ مصطفى جاغريجي، "الاستهزاء"، موسوعة الإسلام لمؤسسة وقف الديانة التركية، (إسطنبول: منشورات مؤسسة وقف الديانة التركية، 2001)، 347/23.

⁴ الأنعام 10/6؛ الرعد 32/13؛ الحجر 11/15؛ الأنبياء 41/21؛ يس 30/36؛ المؤمن 83/40؛ الزخرف 7/43.

⁵ المائدة 57/5.

⁶ النساء 140/4.

⁷ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (إسطنبول: منشورات جاغري، 1413)، كتاب التفسير، 12/5؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، (إسطنبول: منشورات جاغري، 1413)، كتاب الطهارة، 16.

⁸ أحمد حميت أوغلو، "استهزاء الكفار بالنبي - صلى الله عليه وسلم - في القرآن الكريم"، مجلة أعري للدراسات الإسلامية (AGİD)، 7 (2020)، 222-215.

استخدمنا أسلوب التحليل والتوليف في البحث، كما اعتمدنا على أسلوب التفسير الموضوعي، وهو أسلوب خاصٌ ببحوث التفسير. وفي إطار هذا المنهج، سنقدّم معلومات حول مفهومي الكفر والاستهزاء، ثم نحاول أن نكشف عن العلاقة بينهما، وأخيراً، سيتمّ تحليل حالات الاستهزاء عند الكافرين. في هذه الدراسة، تم الاستفادة بشكل رئيسي من مصادر المعاني والتفاسير، بالإضافة إلى الاستفادة من مختلف الدراسات ذات الصلة بالموضوع.

1. الكفر

كلمة "كفر" مشتقة من الجذر العربي "كفر" الذي يعني أساساً "الستر" و "التغطية".⁹ ويطلق على من يغطي شيئاً اسم "كافر".¹⁰ وفي هذا السياق استخدم الشاعر الجاهلي ثعلبة بن ضَعِيرِ المَازِنِي كلمة "كافر" بهذا المعنى في أحد أبياته:

فندركراً ثقلاً رَئيداً بَعْدَمَا ... أَلْقَتْ ذكاءُ يَمِينَهَا فِي كَافِرٍ¹¹

في العصر الجاهلي، كان يُطلق على الفلاح اسم "كافر"؛ لأنه يغطي البذور بالتراب.¹² كما يُطلق على الليل اسم "كافر" لأنه يجعل الظلام غطاءً أو يستر النور.¹³

الكفر الذي يعني في الأصل الستر والتغطية، يُستخدم أيضاً كمقابل للإيمان والشكر.¹⁴ ويُعتبر الكفر مقابل الإيمان لأنه يُعطي الحقّ، وهو أيضاً مقابل الشكر لأنه يُعطي النعمة.¹⁵ في السياق الديني، يعني الكفر تغطية مبادئ الإيمان وإخفائها.¹⁶ وبهذا المعنى، أصبح مقابل "الإيمان" عدم الإيمان. ويعني الكفر أيضاً "تغطية النعمة"، مما يعني "الكفر بالنعمة". وبهذا المعنى، يُعتبر مقابل الشكر. وعلاوة على ذلك، فإنّ الشّخص الذي لا يؤمن يكون قد كفر بنعم الله تعالى أيضاً. لذلك، يشمل مفهوم الكفر كلتا المعاني. وفي الواقع يُعبّر عن معنى التجاهل المتمعد.¹⁷

⁹ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا أحمد بن فارس بن زكريّا ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة (بيروت: دار الجليل، د.ت)، 191/5؛ أبو منصور محمّد بن أحمد بن الأزهريّ، تهذيب اللّغة (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2001)، 112/10؛ أبو بكر محمّد بن الحسن ابن دريد الأزدي، جمهرة اللّغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 786/2؛ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى العسكريّ، الفروق اللّغويّة (القاهرة: دار العلم والثّقافة للنشر والتّوزيع، د.ت)، 228؛ توشيهيكو إيوتسو، المفهومات الدينيّة والأخلاقيّة في القرآن، ترجمة صلاح الدّين اياز (إسطنبول: بيار للنشر، 2010)، 200.

¹⁰ أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيديّ، كتاب العين (بيروت: مؤسسة العالم للطبوعات، 1408)، 357/5؛ الأزهريّ، تهذيب اللّغة، 112/10؛ أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ، الصّحاح: تاج اللّغة والصّحاح العربيّة (بيروت: دار العلم للملايين، 1990)، 808/2.

¹¹ ابن دريد، جمهرة اللّغة، 787/2؛ الأزهريّ، تهذيب اللّغة، 112/10.

¹² ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، 191/5؛ الجوهريّ، الصّحاح: تاج اللّغة وصّحاح العربيّة، 808/2؛ أبو زيد محمد بن مكرم بن يعقوب الأنصاري ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 146/5؛ أبو الفيض السيد محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (القاهرة: المكتبة الخيرية، 1306)، 526/3.

¹³ الأزهريّ، تهذيب اللّغة، 112/10؛ الجوهريّ، الصّحاح، 808/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 148/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 525/3.

¹⁴ الجوهريّ، الصّحاح، 807/2؛ الأزهريّ، تهذيب اللّغة، 110/10؛ العسكريّ، الفروق اللّغويّة، 230؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، 191/5؛ ابن منظور، لسان العرب، 144/5؛ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيظ (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407)، 606.

¹⁵ الفراهيديّ، كتاب العين، 356/5؛ ابن فارس، معجم المقاييس، 191/5.

¹⁶ ابن منظور، لسان العرب، 459/6؛ الجوهريّ، الصّحاح، 807/2؛ ولي أولوترك، "الإنكار وعوامله في القرآن الكريم"، مجلة جامعة أتاتورك كلبية للإلهيات، 7 (1986)، 217، 218.

¹⁷ إسماعيل كلنش، عالم عقل المشركين في القرآن (أنقرة: منشورات مؤسسة وقف الديانة التركيّة، 2020)، 59، 60.

قبل الإسلام كانت كلمة "الكفر"، التي تعني في الأصل "الستر" تُستخدم أيضًا في معنى الكفر بنعم الله تعالى.¹⁸ وعند الرجوع إلى الشعر الجاهلي نجد أن هذه الكلمة تُستخدم بهذا المعنى. على سبيل المثال استخدم الشاعر الجاهلي الأعشى كلمة "كافر" بمعنى "الكفر بالنعمة" في أحد أبياته:

فَلَا تُحَسِّنِي كَافِرًا لَكَ نِعْمَةً ... عَلَيَّ شَاهِدِي، يَا شَاهِدَ اللَّهِ فَاشْهَدِي¹⁹

وقد زعم أن كلمة الكفر قبل الإسلام لم تكن تستخدم إلا بمعنى "الستر" و"الكفر بالنعمة"، وليس بمعنى "عدم الإيمان".²⁰ ولكن يبدو أن كلمة الكفر كانت تستخدم أيضًا في الجاهلية بمعنى ضد الإيمان. والواقع أنه في القصيدة التالية التي أنشدها أمية بن أبي الصلت بمناسبة حادثة الفيل في عصر الجاهلية، استخدمت كلمة "كفر" بمعنى "عدم الإيمان":

إن آيات ربي كانت باقيات ... ما تماري بهنّ إلا الكفور²¹

في الفترة التي نزلت فيها آيات القرآن الكريم، كانت كلمة "كفر" تُستخدم بنفس المعاني المذكورة فيما سبق. لذلك، لم يستغرب العرب من استخدام هذه الكلمة بهذه المعاني في القرآن الكريم.²²

يمكن القول: إنَّ هناك علاقة وثيقة بين عدم الإيمان والكفر بالنعمة. فالله تعالى خلق الإنسان، والإنسان مدين له بكل شيء. لذلك، يجب على الإنسان أن يشكر الله تعالى. والمؤمن هو الذي يشكر الله تعالى ويطيع أوامره ويجتنب نواهيه. أمَّا الكافر فهو الشخص الذي لا يأخذ بعين الاعتبار لطف الله تعالى وكرمه، بل يتمرد عليه ويعصيه.²³ يجب أن نتذكر أن النعم التي يجب علينا أن نشكر الله تعالى عليها هي في الوقت نفسه آيات من عظمته اللانهائية. لذلك من المتوقع أن تقود هذه الآيات البشر إلى الإيمان،²⁴ ويتطلب ذلك العقل والمشاعر. وعلى الرغم من ذلك فإن الشخص الذي لا يؤمن بالآيات يصبح كافرًا.

إنَّ الكفر على الرغم من أنه يعبر عن "الكفر بالنعمة" و"عدم الإيمان"، إلا أن هذا المفهوم في الواقع يعبر عن عدم الالتزام بقناعة قويّة.²⁵ لذا، فإنَّ الكفر لا يعني بالضرورة الإنكار المطلق. ولذلك عند النظر إلى مفهوم الكفر من منظور الإيمان بالله تعالى، يمكن القول بأنه لا يعني عدم اعتقاد الشخص بالله تعالى تمامًا. أما المعنى

¹⁸ يونس أكين، عدم الإيمان في القرآن الكريم (التحليل الدلالي لمفهوم الكفر) (إسطنبول: إشك للنشر، د.ت)، 30.

¹⁹ ابن منظور، لسان العرب، 3/243.

²⁰ إيزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 200؛ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة: سليمان أتش (إسطنبول: بني أوفوقلر للنشر، بدون تاريخ)، 29، 30.

²¹ أكين، عدم الإيمان في القرآن الكريم، 33.

²² أكين، عدم الإيمان في القرآن الكريم، 37.

²³ إيزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 200.

²⁴ إيزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 206.

²⁵ مراد سولون، العلاقة بين الإيمان والعمل من منظور القرآن الكريم (إسطنبول: الأنصار للنشر، 2015)، 70.

الاصطلاحي لكلمة "الكفر" "فيقتصر على عدم تصديق الشخص بالأمر التي نقلها النبي بصفته رسولاً من الله تعالى، وعدم الإيمان بها."²⁶

كلمة "الكفر" في الأساس تعني "الستر" و"التغطية". وتستخدم كلمة "الكفر" في القرآن الكريم، غالباً بمعنى "الكفر بالنعمة"²⁷ و"عدم الإيمان"، دون إهمال معناها الأصلي. كما تُستخدم أيضاً بمعنى "الفلاح" (أي المزارع)²⁸ في إحدى الآيات.²⁹ ويزعم البعض أن مفهوم الكفر في القرآن قد تخلص تدريجياً من عنصر "الكفر بالنعمة"³⁰. ومع ذلك، فقد يُستخدم هذا المفهوم في سور مدنية ليشمل معنى "الكفر بالنعمة".³¹ على سبيل المثال يُلاحظ أن كلمة "الكفر" تُستخدم بمعنى "الكفر بالنعمة" في سورة آل عمران،³² وهي سورة مدنية متأخرة. كما زُعم أن كلمة الكفر لم تستخدم بمعنى "عدم الإيمان" في المراحل الأولى من نزول القرآن، بل في المراحل اللاحقة. ومع ذلك، فقد تُستخدم بمعنى "عدم الإيمان" في العديد من السور المكية المبكرة.³³ على سبيل المثال، يتضح جلياً أن كلمة الكفر تُستخدم بهذا المعنى في سورة البلد.³⁴

أضاف نزول القرآن الكريم ثراءً إلى المعنى اللغوي لكلمة "الكفر". فقد اكتسبت كلمات مثل المغفرة³⁵ المعروفة بأنها "غفران الله للذنوب"، و"الكفارة"³⁶ التي تعني "العمل التعويضي الذي يُؤدى ليتم محو الذنوب من قبل الله"، و"التبري"³⁷ الذي يعني "البُعد/الابتعاد" معاني جديدة خلال فترة نزول القرآن.³⁸

تُستخدم كلمتا "جُحود" و"إنكار" أيضاً في القرآن الكريم بمعنى الكفر. وتبرز كلمة "جُحود" في القواميس بمعنى "النكران المتعمد".³⁹ ويظهر استخدامها بهذا المعنى في القرآن الكريم،⁴⁰ كما يتضح ذلك في آية من سورة

²⁶ مصطفى سنان أوغلو، "الكفر"، موسوعة الإسلام لمؤسسة وقف الديانة التركية (أنقرة: منشورات مؤسسة وقف الديانة التركية، 2002)، 533/26، 534.

²⁷ آل عمران 101/3؛ الشعراء 19/26؛ النمل 40/27.

²⁸ الحديد 20/57.

²⁹ إسماعيل ألبيرك، "مستشرق غربي: توشيهيكو إيوتسو ودراساته المفاهيمية (مع التركيز على مفهوم الكفر)"، مجلة الدراسات الإسلامية 1/18 [عدد خاص بتوشيهيكو إيوتسو (1914-1993)] (2005)، 118.

³⁰ إيوتسو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 200؛ إيوتسو، الله والإنسان في القرآن، 30، 29.

³¹ ألبيرك، "مستشرق غربي: توشيهيكو إيوتسو ودراساته المفاهيمية (مع التركيز على مفهوم الكفر)"، 118.

³² "وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" آل عمران 101/3.

³³ ألبيرك، "مستشرق غربي: توشيهيكو إيوتسو ودراساته المفاهيمية (مع التركيز على مفهوم الكفر)"، 118.

³⁴ "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَسْأَمَةِ" البلد 19/90.

³⁵ آل عمران 193/3، 195؛ البقرة 271/4؛ النساء 31/4؛ المائدة 12/5، 65؛ الأنفال 29/8؛ العنكبوت 7/29؛ الزمر 35/39؛ محمد 2/47؛ الفتح 5/48؛ التبعان 9/64؛ الطلاق 5/65.

³⁶ المائدة 89/5، 95.

³⁷ إبراهيم 22/14.

³⁸ حسن تركمان، "التحليل الدلالي لمفهوم الكفر في القرآن"، المجلة الدولية للبحوث الاجتماعية = *The Journal of International Social Research*، 76/14، (2021)، 783-781.

³⁹ الجوهري، الصحاح، 451/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 106/3؛ أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418)، 100.

⁴⁰ "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ" النمل، 14/27.

النمل.⁴¹ أما كلمة "إنكار" تشمل معنى "النكران المتعمد" أو "النكران غير المتعمد".⁴² وتستخدم في القرآن الكريم بمعنى "عدم التعرف على شيء أو شخص"،⁴³ وبمعنى "الإنكار الذي يعاكس الإيمان".⁴⁴ ويمكن رؤية استخدام كلمة "إنكار" بمعنى "النكران المتعمد" أيضًا في القرآن الكريم.⁴⁵

كلمتا "ضلالة" و"ضلال" أيضًا تأتيان ضمن بنية معنى الكفر. وتعتبر هذه المفاهيم مقابلة لمفهوم "الهدى" الذي يصف الإيمان ويعني "الطريق الصحيح".⁴⁶ ولذلك، فإن الكفر، الذي يعبر عن عدم الالتزام بالطريق الصحيح يكون بمثابة الخروج عن الطريق الصحيح الموجه للإيمان.⁴⁷ يستخدم القرآن الكريم فعل "ضَلَّ" مقابل مفهوم "اهتداء" الذي يعبر عن الوصول إلى الهدى، وكلمة "ضلالة" أو "ضلال" مقابل مفهوم "هُدَى" المعني به الطريق الصحيح في العديد من الآيات.⁴⁸ فيمكن القول: بأن الكفر يمثل حالة من الضلال وفقًا للتعبير القرآني.⁴⁹ ويمكن أيضًا القول: بأن كلمة "ضَلَّ" قد يعبر عنها بمعنى "عَوَى"⁵⁰ كما استخدم القرآن الكريم "عَوَى"⁵¹ بهذا المعنى المذكور.⁵²

ومن الكلمات التي تندرج ضمن فئة الكفر كلمة "الشرك". فالكفر هو اسم يُشير إلى مجموعة من الذنوب، ومن بين هذه الذنوب الشرك.⁵³ ويُعتبر الشرك من أعظم أنواع الكفر.⁵⁴ وقد أشار القرآن الكريم إلى أن الشرك هو ذنب لا يُغفر.⁵⁵ بالإضافة إلى ذلك، فإن تكذيب الأنبياء والشك في وجود الآخرة يُعتبران من الكفر أيضًا.⁵⁶ لذلك، فالشرك وتكذيب الأنبياء والشك في الآخرة يُعتبران من الذنوب التي تصنّف ضمن الكفر.⁵⁷ والمشرك هو من يشرك بالله تعالى، ويراها في ذهنه كيانًا لا يمكن التواصل معه بشكل مباشر، مما يخفي حقيقة أنه الإله الواحد. ونتيجة لذلك،

⁴¹ أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن (مصر: عالم الكتب، 1980)، 288/2؛ أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان: التفسير الكبير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، 298/3؛ أبو جعفر محمد بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420)، 435.

⁴² العسكري، الفروق اللغوية، 46.

⁴³ يوسف 58/12؛ الحجر 62/15.

⁴⁴ النحل 83/16.

⁴⁵ الأنبياء 50/21.

⁴⁶ ابن دريد، جمهرة اللغة، 147/1؛ ابن منظور، لسان العرب، 390/11.

⁴⁷ إيستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 218.

⁴⁸ البقرة 175/2؛ الأنعام 117/6؛ الأعراف 186/7؛ الإسراء 15/17؛ ق 27/50.

⁴⁹ الأنعام 74/6؛ النحل 36/16؛ الحج 12/22.

⁵⁰ ابن منظور، لسان العرب، 140/15.

⁵¹ الشعراء 90/26، 91.

⁵² إيستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 219، 222.

⁵³ العسكري، الفروق اللغوية، 228.

⁵⁴ الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، 291.

⁵⁵ النساء 48/4، 116.

⁵⁶ الأزهري، تهذيب اللغة، 112/10.

⁵⁷ الأزهري، تهذيب اللغة، 76/10؛ سيّد أبو العلاء المودودي، تفهيم القرآن، المحرر: علي بولاج، ترجمة: محمد حان الكياني وآخرون (اسطنبول: الإنسان للنشر، 1986)، 157/3.

يضع المشرك الله تعالى في موضع غير المؤثر في حياتهم. وهذا هو الكفر، الذي يعني "الستر" و"التغطية" في اللغة العربية.⁵⁸ إن الله يصف الشرك بالكفر،⁵⁹ لأنه يستر حقوق الله وواجب الشكر لنعمته.

يستخدم القرآن الكريم العديد من المفاهيم لوصف الكفر والكافرين. من بين هذه الكلمات المفاهيمية؛⁶⁰ كلمة "ظلم"،⁶¹ "فسق"،⁶² "فجور"،⁶³ "جرم"،⁶⁴ "الحاد"،⁶⁵ "إثم"،⁶⁶ "إسراف"،⁶⁷ و"طغيان".⁶⁸

من المفهوم أن السلوكيات التي تؤدي إلى الكفر وتغذيه، تظهر في القرآن الكريم على أنها تكذيب واستكبار.⁶⁹ ومن بين هذه، يُستخدم مفهوم "تكذيب" أيضاً في القرآن الكريم بمعنى الكفر بشكل واضح.⁷⁰

الكفر الذي يتضمن عدم شكر نعمة الله وكرمه يظهر بشكل واضح في إنكار الله ورسوله وما جاء به من وحي.⁷¹ وجاء في بعض الآيات أنه كان هناك من كُفر الأنبياء عبر التاريخ. لقد أصبحوا كافرين بإنكارهم للأنبياء.⁷² و كلمتا "إِعْرَاضٌ" و"تَوَلَّى"، اُستُخدمتا في القرآن الكريم بمعنى "أدار ظهره له"⁷³ وهي مدرجة أيضاً في مفهوم تَكْذِيب.⁷⁴ و مفهوم الاستكبار قد أصبح جزءاً هاماً من بنية معنى الكفر الموجود في القرآن الكريم.⁷⁵ كلمة استكبار في القرآن الكريم تُستخدم أيضاً للدلالة على الكفر أو الإنكار، تماماً كما هو الحال مع كلمة "التكذيب".⁷⁶ في الواقع إنَّ الأبعاد الواضحة لظاهرة الكفر هي مظاهر الاستكبار.⁷⁷ ويذكر القرآن الكريم أنَّ الكفر حدث بسبب الاستكبار.⁷⁸ وقد عبّر عن هذا الموقف في هذه الآية:

⁵⁸ كلش، عالم عقول المشركين في القرآن، 60، 61.

⁵⁹ آل عمران 151/3.

⁶⁰ للتفصيل انظر: إيزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 247، 275.

⁶¹ آل عمران 86/3.

⁶² التوبة 84/9.

⁶³ القيامة 5/75، 6.

⁶⁴ الجاثية 31/45.

⁶⁵ فصلت 40/41.

⁶⁶ المطففين 10/83، 12.

⁶⁷ المائدة 32/5؛ المؤمن 42/40، 43.

⁶⁸ البقرة 15/2؛ الأنعام 110/6؛ الأعراف 186/7؛ يونس 22/10؛ المؤمنون 75/23؛ ق 27/50.

⁶⁹ بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ الزمر 39/59.

⁷⁰ البقرة 34/2؛ ص 74/38؛ الزخرف 24/43.

⁷¹ إيزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 200.

⁷² ص 14/38؛ ق 14/50؛ العنكبوت 18/29.

⁷³ طه 48/20؛ النور 50-48/24؛ الشعراء 5/26؛ القيامة 31/75، 32.

⁷⁴ أكين، علم الايمان في القرآن الكريم، 75، 76.

⁷⁵ إيزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 229.

⁷⁶ النساء 173/4.

⁷⁷ إيزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 242.

⁷⁸ البقرة 13/2؛ النحل 22/16؛ الزمر 59/39؛ الزخرف 54-51/43.

"إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ".⁷⁹

الاستكبار والتكبر، من جذر الكبر. والكبر هو أن يرى الإنسان نفسه أكبر من الآخرين. الكبر والاستكبار والتكبر ولها تقريباً نفس المعنى⁸⁰. ومع ذلك، فإن الاستكبار، أن يدعي الإنسان ما ليس لديه من شيء أو صفة، ويميز نفسه فيه كأنه يملكه. والتكبر: يتضمن أن يحاول شخص متصنعاً أن يرى نفسه أعلى من الآخرين أو يتصرف بهذا الشكل.⁸¹ بناءً على ذلك، يمكن القول إن "الاستكبار" هو بُعد مختلف عن "الكبر" و"التكبر"، وهو على مستوى أعلى كمرض. قيل إن الاستكبار هو انفجار عاطفي لحظي. أما التكبر، فيعبر عن الفخر الدائم كصفة مميزة للكافر.⁸² لكن يُلاحظ في القرآن الكريم أن "التكبر" يُستخدم عموم المتصفين بالكبر من الناس.⁸³ والاستغناء ما هو إلا "رؤية الشخص نفسه مستقلاً تماماً عن كل شيء وحر في كل قراراته"، فهذا بالضبط ما يعنيه الاستكبار.⁸⁴ وبالتالي، فإن الاستغناء يدخل أيضاً ضمن نطاق معنى الكفر،⁸⁵ ويكون مظهرًا للكفر مثل الاستكبار. يُشير القرآن الكريم أيضاً إلى أن الشخص الذي يعتبر نفسه مستقلاً قد تمرّد⁸⁶ وكذب.⁸⁷

من ناحية أخرى، يذكر في القرآن الكريم أن الكفار كفروا لأنهم أصبحوا كأنهم صمّ وبكم وعمي ولا يستعملون عقولهم.⁸⁸ لأنه لكي يستخدم العقل يجب أن يكون القلب سليماً.⁸⁹ فالقلب السليم هو المنيع الذي يغذي العقل ويُنير له الدرب.⁹⁰ ويُشير القرآن الكريم إلى أن الكافرين الذين في قلوبهم مرض الكبر، يُجادلون بآيات الله تعالى دون دليل أو برهان:

"إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"⁹¹

ويُصنّف الكافرين إلى مجموعتين رئيسيتين: أهل الكتاب والمشركين.⁹² ولا يُعدّ المنافقون فئة اجتماعية مُنفصلة؛ بل هم مُتواجدون بين المؤمنين، مُتخفّين تحت عباءة الإيمان. ويرى القرآن الكريم أن المنافقين في حقيقة

⁷⁹ النحل 22/16.

⁸⁰ الراجب، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، 470، 471.

⁸¹ الراجب، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، 471.

⁸² يزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 232.

⁸³ الراجب، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، 471.

⁸⁴ يزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 200.

⁸⁵ علي قايا، "الاستغناء في القرآن الكريم"، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية = *International Journal of Islamic Studies* 2/3 (2017)، 22.

⁸⁶ العلق 6/96، 7.

⁸⁷ الليل 9/92.

⁸⁸ البقرة 2/171؛ الأنفال 8/21، 22؛ الأعراف 7/179؛ يونس 10/42، 43، 100؛ الحج 22/46؛ الفرقان 25/44؛ المملك 67/10.

⁸⁹ الحج 22/46؛ محمد 47/24.

⁹⁰ آدم أريغول، حياة القلب في القرآن والسنة (إسطنبول: دار أركان للنشر، 2017)، 33، 340، 341.

⁹¹ المؤمن 64/56.

⁹² البقرة 2/88، 91؛ آل عمران 3/67، 98، 112؛ النساء 4/46، 155؛ البينة 98/1.

أمرهم كافرون، سواءً كانوا من أهل الكتاب أم المشركين.⁹³ ويُؤكّد على أنّهم سيُعاقبون عذاباً شديداً في الآخرة، بل يُعدّون من أشدّ الناس عذاباً.⁹⁴ خلال الفترة المكية، كان الكفار المخاطبون بالقرآن الكريم من المشركين العرب، وفي الفترة المدنية، كان أهل الكتاب والمنافقون أيضاً من بين هؤلاء المخاطبين.

بعد نزول القرآن تغير مفهوم الكفر بسبب عوامل سياسية ودينية. وفي هذه الفترة بدأت مسألة "التكفير" تتشكل. وتم استخدام مفهوم الكفر من قبل مختلف الفرق والمذاهب المختلفة إداة للآراء المعارضة على أنها كافرة. وخاصة أن الخوارج والشيعة جعلوا من الكفر مفهوم التكفير. وهكذا حدث تضيق في المعنى وتحول دلالي في مفهوم الكفر.⁹⁵ وتم مداولة هذا الموقف حتى يومنا الحاضر.

يُستخدم في القرآن الكريم مفهومان لوصف تكبير الكافرين: الاستهزاء والجدل.⁹⁶ وتُركّز هذه الدراسة بشكل خاص على الاستهزاء، لما لها من صلة وثيقة بموضوع البحث. وسيتمّ تحليلها بشكل مُفصّل في سياق هذا البحث.

2. الاستهزاء

ينبع الاستهزاء من جذر "هزء" و "هُزؤ" اللذان يحملان معنى السخرية والاستخفاف.⁹⁷ والواقع أن الكلمة التي ذكرها الراجز، أحد الشعراء الجاهلين، تستخدم بهذا المعنى:

قد هزئت مني أم طيسلة ... قالت أراه معدماً لا شيء له⁹⁸

يظهر من البيت أعلاه أن الجذرين "هزء" و "هُزؤ" تحمل إلى جانب معنى السخرية، معاني أخرى كالتحقير والاستخفاف والتقليل من القيمة. وتشير كلمة "الاستهزاء" إلى إهانة شخص ما بغرض إذلاله سراً، أو رجمه، أو التمازج بينهم، أو السخرية منه.⁹⁹ بالإضافة إلى كلمة "الاستهزاء"، هناك كلمة أخرى تستخدم بنفس المعنى، وهي "السخرية" مشتقة من جذر "سخر".¹⁰⁰ واستخدم الشاعر الجاهلي الأعشى كلمة "سخر" بمعنى "الاستهزاء" في أحد أبياته:

إني أتتيتي لساناً، لا أسرُّ بها، ... من علو، لا عجبٍ منها ولا سحر¹⁰¹

⁹³ المائدة 41/5؛ الأحزاب 73/33؛ الحشر 11/59.

⁹⁴ النساء 145/4.

⁹⁵ أكين، عدم الإيمان في القرآن الكريم، 230، 231.

⁹⁶ يزستو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 242، 243.

⁹⁷ الفراهيدي، كتاب العين، 75/4؛ الجوهري، الصحاح، 83/1؛ العسكري، الفروق اللغوية، 254؛ ابن منظور، لسان العرب، 183/1.

⁹⁸ الطبري، جامع البيان، 182/2.

⁹⁹ الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، 574، 575.

¹⁰⁰ الفراهيدي، كتاب العين، 196/4؛ الجوهري، الصحاح، 179/2، 180؛ ابن منظور، لسان العرب، 352/4؛ الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن،

255.

¹⁰¹ ابن منظور، لسان العرب، 352/4.

"الاستهزاء" و"السخرية" على الرغم من أن معانيهما متقاربة، إلا أن "السخرية" تُعبر أساساً عن فهم وهدف للسيطرة على شخص آخر والتحكم فيه بشكل مستتر،¹⁰² بينما في "الاستهزاء" لا توجد فكرة السيطرة. الاستهزاء يسعى بشكل ما إلى إحداث المتعة من خلال إنشاء جوٍّ من المرح.¹⁰³ وفي الاصطلاح: يقصد من الاستهزاء "رؤية أو عرض أفعال أو أقوال الآخرين بشكل مُسيء أو استخفاف بها."¹⁰⁴

في القرآن الكريم، يُعبر عادة عن الاستهزاء بكلمة "استهزاء" وجذرها "هَزءٌ" و "هَزُوٌ"،¹⁰⁵ وفي بعض الآيات تُستخدم كلمة "سُخْرِيَّةٌ" للدلالة على هذا المعنى.¹⁰⁶ فضلاً عن ذلك فإن كلمة "ضحكٌ" تستخدم أيضاً في القرآن الكريم من وقت لآخر بمعنى "الاستهزاء".¹⁰⁷ بالإضافة إلى ذلك، استخدمت الكلمتان "لُعبٌ" و"لهوٌ" لنفس المعنى.¹⁰⁸ وبصرف النظر عن ذلك، فإن بعض الكلمات التي تكون ضمن معنى مفهوم "استهزاء" قد وردت أيضاً في القرآن الكريم، من بينها كلمتي "هَزَلٌ"،¹⁰⁹ و"فُكاهةٌ"¹¹⁰ اللتان تعنيان "المزاح"، وكذلك كلمة "استخفاف"¹¹¹ التي يراد بها "التقليل من الشأن والاستصغار"، وكذا كلمة "ازدراء" التي تعني "الاحتقار".¹¹²

يُعتبر الاستهزاء في القرآن الكريم سمة للجبهة. فعلى سبيل المثال، عندما سُئل نبي الله موسى عليه السلام "أتستهزئ بنا"، كان جوابه "أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين"،¹¹³ مشيراً إلى أنه لا ينتمي إلى الجبهة.

يُعتبر الاستهزاء وفقاً للقرآن الكريم سلوكاً يُظهر ازدراءً للطرف الآخر بشكل عام، وهو سمة أساسية للكافرين.¹¹⁴ يمكن أن يكون هذا الاستهزاء لفظياً أو سلوكياً. إن القرآن الكريم قد أشار إلى أن المنافقين يستهزؤون بالمؤمنين عبر إشارات العيون والحاجبين.¹¹⁵

¹⁰² ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 3/144؛ يشار دوزنلي، الموازين الكونية والإنسان في ضوء القرآن (اسطنبول: منشورات مؤسسة وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمره، 2000)، 300.

¹⁰³ العسكري، الفروق اللغوية، 254؛ دوزنلي، الموازين الكونية والإنسان في ضوء القرآن، 300.

¹⁰⁴ جاغريجي، "الاستهزاء"، 23، 347.

¹⁰⁵ البقرة 2/14، 15، 67، 321؛ النساء 4/140؛ المائدة 5/57، 58؛ الأنعام 6/5، 10؛ التوبة 9/64، 65؛ هود 11/8؛ الرعد 13/32؛ الحجر 15/11، 94، 95؛ النحل 16/34؛ الكهف 18/56، 106؛ الأنبياء 21/36، 41؛ الفرقان 25/41؛ الشعراء 26/6؛ الروم 30/10؛ لقمان 31/6؛ يس 36/30؛ الزمر 39/48؛ المؤمن 40/83؛ الزخرف 43/7؛ الجاثية 45/9، 33، 35؛ الأحقاف 46/26.

¹⁰⁶ البقرة 2/212؛ التوبة 9/79؛ الأنبياء 21/41؛ المؤمنون 23/110؛ هود 11/38؛ الصافات 37/14؛ ص 38/62.

¹⁰⁷ المؤمنون 23/110؛ الزخرف 43/47؛ النجم 53/60؛ المطففين 83/29.

¹⁰⁸ المائدة 5/57، 58؛ الأنعام 6/70؛ الأعراف 7/51؛ الأنبياء 21/2؛ لقمان 31/6.

¹⁰⁹ الطارق 86/14.

¹¹⁰ المطففين 83/31.

¹¹¹ الزخرف 43/54.

¹¹² هود 11/31.

¹¹³ البقرة 2/67.

¹¹⁴ حاجي مصطفى أجعوز، التواصل الفعال (أنقرة: أليس للنشر، 2005)، 71.

¹¹⁵ المطففين 83/30؛ الهمزة 104/1.

يُحرم القرآن الكريم على المؤمنين أن يسخروا من بعضهم البعض.¹¹⁶ كما تُشير بعض الآيات إلى أن الله تعالى يُجازي المُستهزئين بالسخرية منهم.¹¹⁷ والتعريض في هذه الآيات بالسخرية هو قيام الله تعالى بإمهال المُستهزئين ثم معاقبتهم بما يتناسب مع خطاياهم،¹¹⁸ وإخضاعهم لموقف مُهين. كما أنه أشارت سورة في القرآن الكريم إلى أن الكافرين يسخرون من المؤمنين في الدنيا، بينما سيضحك المؤمنون من الكافرين في الآخرة، وسينالون جزاء ما فعلوه.¹¹⁹

3. حالات الاستهزاء في الكفار

مارس الكفار الاستهزاء في العديد من الأمور، كان أهمها: الاستهزاء بآيات الله تعالى،¹²⁰ والأنبياء،¹²¹ والمؤمنين،¹²² والعبادات،¹²³ والعذاب الإلهي.¹²⁴ سيتم دراسة كيفية تحقق استهزاء الكفار تحت هذه العناوين.

3.1. دفع الكفر إلى الاستهزاء

لقد استهزأ الكفار بالأنبياء على مر التاريخ بسبب كفرهم.¹²⁵ لقد استهزؤوا بآيات الله تعالى والأنبياء؛ لأنهم أنكروا الوقوف بين الله تعالى للحساب بعد الموت، وهو السبب في استهزائهم بآيات الله تعالى والأنبياء.¹²⁶ وإنهم سخروا من العذاب الموعود في الدنيا والآخرة بسبب عدم اعتقادهم به.¹²⁷

كفار قبائل الأنبياء الذين جاؤوا قبل النبي محمد "ص"، استهزؤوا بآيات الله تعالى لأنهم كفروا بها.¹²⁸ على سبيل المثال، فرعون وأعدائه الكبار سخروا من الآيات التي أرسلت إليهم¹²⁹ والتي كانت دليلاً على التوحيد لأنهم

¹¹⁶ الحجرات 11/49.

¹¹⁷ البقرة 15/2؛ التوبة 76/9، 79.

¹¹⁸ الطبري، جامع البيان، 306/1؛ الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (دمشق: دار القلم، 1415)، 93/1؛ أبو سعد نصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 48/1؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1386)، 207/1.

¹¹⁹ المطففين 29-36.

¹²⁰ الأعراف 51/7؛ النساء 140/4؛ المائدة 57/5؛ الأنعام 5/6، 24، 70؛ الكهف 56/18، 106؛ الأنبياء 2/21؛ الروم 10/30؛ الصافات 14/37؛ الزخرف 47/43؛ الجاثية 9/45، 35؛ النجم 60/53.

¹²¹ الأنعام 10/6؛ هود 38/11؛ الرعد 32/13؛ الحجر 11/15، 96؛ الكهف 106/18؛ الأنبياء 36/21، 41؛ يس 30/36؛ الفرقان 41/25.

¹²² البقرة 14/2، 212؛ التوبة 79/9؛ المؤمنون 110/23؛ ص 63/38؛ المطففين 29/83، 30.

¹²³ المائدة 58/5.

¹²⁴ الأنعام 10/6؛ هود 8/11؛ النحل 34/16؛ الأنبياء 41/21؛ الشعراء 6/26؛ الزمر 48/39؛ المؤمن 83/40؛ الجاثية 33/45؛ الأحقاف 26/46.

¹²⁵ الأنعام 10/6؛ الرعد 32/13؛ الحجر 11/15، 95؛ الكهف 106/18؛ الأنبياء 36/21؛ الفرقان 41/25؛ يس 30/36؛ الزخرف 7/43.

¹²⁶ الكهف 105/18، 106.

¹²⁷ الأنعام 5/6، 10؛ هود 8/11؛ النحل 34/16؛ الأنبياء 41/21؛ الشعراء 6/26؛ المؤمن 83/40؛ الجاثية 33/45، 34؛ الأحقاف 26/46.

¹²⁸ الأنعام 5/6؛ هود 8/11.

¹²⁹ الروم 9/30، 10.

¹²⁹ الزخرف 46/43، 47.

كفروا بها.¹³⁰ وفي فترة النبوة، استهزأ كفار مكة وأهل الكتاب والمنافقون بآيات الله تعالى؛ لأنهم كفروا بها.¹³¹ كان استهزاء كفار مكة بالنبي محمد "ص." ناتجاً عن رفضهم للقرآن ورسالته التوحيدية.¹³² يُذكر هذا في إحدى الآيات على النحو التالي:

"وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ".¹³³

تعبير "ذِكْرُ الرَّحْمَنِ" الذي ورد في الآية أعلاه يشير إلى القرآن الكريم ورسالته التوحيدية.¹³⁴ كان الكفار يدركون جيداً أنّ النبي محمداً "ص." لا يمكن أن يكون شخصاً يُستهزأ به. لكنهم أنكروا القرآن الكريم الذي يحمل رسالة التوحيد، واستهزؤوا بالنبي محمد "ص." بهدف منع تبليغ الرسالة الإلهية. يُروى أن هذه الآية نزلت في أبي جهل.¹³⁵ اعتبر أبو جهل وشركاؤه في السلطة ومن هم في منصبه أنفسهم عظماء، فأروا في رسالة التوحيد التي تبليغها النبي محمد "ص." تهديداً لمصالحهم الدنيوية، فأنكروا القرآن الكريم وسخروا من النبي محمد "ص." بهدف إسقاطه من أعين المجتمع.

3.2. تجلّي الاستهزاء كمظهر للاستكبار

يظهر الاستهزاء كتجلي للاستكبار الذي يؤدي إلى الكفر ويغذيه. وقد ورد في القرآن الكريم بخصوص هذا الموضوع ما يلي:

"يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرُهُ يَدْعَابُ الْيَمِّ * وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ".¹³⁶

فقد استهزأ كفار الأمم السابقة وكفار مكة بآيات الله تعالى تكبراً وغروراً، وكذبوا.¹³⁷ فعلى سبيل المثال، استهزأ فرعون وحاشيته المصابون بداء الاستكبار بالآيات التي أرسلت إليهم والتي كانت دليلاً على التوحيد.¹³⁸ وقد ورد ذلك في القرآن الكريم على النحو التالي:

¹³⁰ الطبري، جامع البيان، 613/21، 614.

¹³¹ النساء 140/4؛ الأنعام 70/6؛ الأعراف 51/7؛ الكهف 56/18؛ الصافات 14/37، 15؛ الجاثية 35/45؛ النجم 59/53، 60.

¹³² الأنعام 5/6؛ الأنبياء 36/21؛ الفرقان 41/25، 42.

¹³³ الأنبياء 36/21.

¹³⁴ مقاتل، التفسير الكبير، 79/3؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الرمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، 117/3؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413)، 82/4؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 185/4.

¹³⁵ مقاتل، التفسير الكبير، 79/3؛ أبو محمد محيي السنة حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل (الرياض: دار طيبة، 1993)، 318/5؛ أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين فخر الدين الرازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 147/22؛ أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية (الجزيرة: دار هجر للطباعة والنشر، 1417)، 342/5.

¹³⁶ الجاثية 8/45، 9.

¹³⁷ الأعراف 51/7؛ الأنعام 70/6؛ الروم 9/30، 10؛ الزخرف 47/43.

¹³⁸ الطبري، جامع البيان، 613/21، 614.

"فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَصْحَكُونَ"¹³⁹

كما استهزأ كفار مكة والمنافقون بالمؤمنين الفقراء وعباداتهم بسبب استكبارهم.¹⁴⁰ فلقد أدت ثروتهم في الدنيا إلى استكبارهم، وإلى احتقارهم للمؤمنين الفقراء. وقد ورد في القرآن الكريم بخصوص هذا الموضوع ما يلي:

"وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ".¹⁴¹

لقد خلق الله تعالى الناس ليمتنحهم، فجعل بعضهم أغنياء وبعضهم الآخر فقراء. ولكن كفار مكة ظنوا أن الغني غني لأن الله تعالى قد كافأه، وأن الفقير فقير لأن الله تعالى قد عاقبه. واعتقدوا أن الإيمان إن كان فضلاً من الله تعالى، فكان ينبغي أن يُمنح لهم قبل أي أحدٍ آخر، وأنهم سيصبحون مؤمنين بطريقة ما.¹⁴² وبالتالي كانوا سيسبقون في الإيمان مؤمنين فقراء وضعفاء من الناحية الاجتماعية مثل: عمّار وصهيب وبلال.¹⁴³ وذلك لأنهم كانوا من كبار القوم وأغنيائهم. ولكنهم كفروا، ولم يُؤخذ منهم شيء فوراً بسبب كفرهم. وبالتالي، بالنسبة لهم، ما زالت فضيلتهم قائمة. وتعلقت أنفسهم بهذه الأفكار في الدنيا حتى رأوا أنهم بثروتهم أعلى من المؤمنين بالآخرة وسخروا منهم. فإن الكافرين المتكبرين سعوا في الدنيا لجمع المال والتزعم والتفاخر. ولذلك لم يريدوا أن يطيعوا النبي "ص"، وستهزؤوا بالذين أطاعوه ولم يجمعوا مالا في الدنيا ولم يتفاخروا. وقد أخبر الله تعالى عن حالهم بقوله:

"زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ".¹⁴⁴

روي أن الآية السابقة نزلت في أبي جهل وقادة قريش الآخرين، أو في المنافقين مثل: عبد الله بن أبي وأصحابه، أو في أكابر اليهود،¹⁴⁵ أو في هؤلاء جميعاً.¹⁴⁶ فإن كفار مكة وأهل الكتاب والمنافقين لم يتوانوا عن الاستهزاء بالآيات. والمشارك بين هذه الروايات هو أنها تتعلق بقيادة الكفار الذين استهزؤوا بالمؤمنين الفقراء. فإن هؤلاء الكافرين المتزعمين استكبروا بما كان عندهم من المال والجاه في الدنيا. كما ظنوا - كما ورد سابقاً - أن الذين يعانون من الضيق في الرزق هم الأشرار، ولهذا فقد يتعين عليهم الاعتقاد بأنهم يتلقون عقاب الفقر. وفي هذا السياق، يقول الله تعالى:

"وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ * أَتَّخَذْنَا هُمْ سِحْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ"¹⁴⁷

¹³⁹ الخرف 47/43.

¹⁴⁰ التوبة 79/9؛ المطففين 83/29، 30.

¹⁴¹ الأنعام 53/6.

¹⁴² الأحقاف 11/46.

¹⁴³ ألمللي محمد حمدي يازير، دين الحق ولسان القرآن (اسطنبول: دار النشر، د.ت)، 4341/6.

¹⁴⁴ البقرة 212/2.

¹⁴⁵ البيضاوي، معالم التنزيل، 259/1؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 5/6.

¹⁴⁶ الرازي، مفاتيح الغيب، 5/6.

¹⁴⁷ ص 62/63.

كلمة "الأشْرار" في الآية السابقة هي اسم جمع من "الشر"، الذي يقابله "الخير".¹⁴⁸ وبناءً على ذلك، يُفهم أن قادة الكفار، الذين استهزؤوا بالمؤمنين الفقراء الذين اعتبروهم أشْرارًا في الدنيا بسبب فقرهم، يعتقدون دائمًا أنهم أعلى منهم ولذلك يستهزؤون بهم.

3.3. عدم التعقل سببًا للاستهزاء

يقع الكافرون الذين في قلوبهم مرض من الكبر صمًا وبكمًا وعميًا على الآيات الكونية والقولية، فلا يعقلونها، ولا يفكرون فيها، بل ينكرونها و يستهزؤون بها تعمداً. وقد أخبر الله تعالى عن ذلك بقوله:

"وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ".¹⁴⁹

كما استهزأ الكافرون بعبادات المؤمنين بسبب عدم تعقلهم. فقد ورد في القرآن الكريم أن أهل الكتاب والمنافقين كانوا يستهزؤون بالأذان والصلاة.¹⁵⁰ وقد أخبر الله تعالى عن ذلك بقوله:

"وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَعَلَبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ".¹⁵¹

تشير جميع الموجودات في الكون إلى وجود إله يستحق العبادة والتكريم. فالعقل السليم والصحيح يدرك أن هذا الإله يستحق العبادة والتعظيم. وبالتالي، لا يجعل الإنسان عبادة الله ربّ الكون موضوعًا للتسلية واللعب. ولكن عندما يفسد العقل، تفسد أيضًا العلاقة بينه وبين الموجودات.¹⁵² وبالتالي، لا يستطيع الإنسان رؤية وفهم العلامات في الكون، ويصبح عبادة الله تعالى موضوعًا للاستهزاء لديهم.

3.4. استخدام الاستهزاء كأسلوب للجدل

يتجلى الاستكبار والاستغناء اللذان يقودان إلى الكفر ويغذيانه عند الكافرين بشكل ملموس في شكل الجدل العقيم. فالدخول في نقاشات فارغة هو مظهر نموذجي للكفر.¹⁵³ فقد ظل الكافرون، بصفتهم طغاة متكبرين في قلوبهم، يجادلون حول آيات الله تعالى دون دليل.¹⁵⁴ كما استخدموا الاستهزاء كأسلوب للجدل وسلاحًا أيضًا. وهكذا، حاول الكافرون من خلال الاستهزاء خلق انقطاع في التواصل ومنع وصول الرسالة الإلهية إلى الناس. وقد عبر القرآن الكريم عن حالتهم هذه بقوله:

¹⁴⁸ ابن دريد، جمهرة اللغة، 82/1؛ الجوهري، الصحاح، 695/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 400/4.

¹⁴⁹ الأحقاف 26/46.

¹⁵⁰ مقاتل، التفسير الكبير، 487/1؛ البغوي، معالم التنزيل، 74/3؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 29/12.

¹⁵¹ المائدة 58/5.

¹⁵² سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، 1405)، 922/2.

¹⁵³ إيزوتسو، المفاهيم الدينية والأخلاقية في القرآن، 244، 245.

¹⁵⁴ الأنعام 25/6؛ المؤمن 34/40.

"وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا".¹⁵⁵

وبطبيعة الحال، يصبح الناس باردين وغير مهتمين بالأمر الذي يُستهزأ به، ولا يحبون أن يُذكر مع ذلك الأمر.¹⁵⁶ ولذلك، فقد استهزؤوا بالآيات والعذاب الذي حذروا منه. وبالتالي، أرادوا منع الناس من الإيمان.

من ناحية أخرى، شنّ الكافرون حربًا نفسية على الأنبياء والمؤمنين من خلال الاستهزاء، محاولين تحطيم معنوياتهم؛ لأنّ الشخص الذي يُستهزأ به يتأثر بهذا الوضع ويحزن. وقد تأثر الأنبياء، بما أنهم بشر، بالاستهزاء مثل غيرهم من الناس. فأنزل الله تعالى في هذا الخصوص آيات لتسليّة النبي "ص." وتثبيتاً لقلوب المؤمنين:

"فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ".¹⁵⁷

يلاحظ أن كلمة "السخرية" تُستخدم بكثرة في القرآن الكريم عند الحديث عن استهزاء الكافرين، على عكس موضوعات أخرى مثل: العبادات وآيات الله تعالى، حيث يستهزؤون مباشرة بالأنبياء والمؤمنين، وخاصة المؤمنين.¹⁵⁸ وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن في "السخرية" يكمن أساساً فهم وهدف السيطرة على شخص آخر والتحكّم فيه بشكل مستتر،¹⁵⁹ فإننا ندرك أن الكافرين حاولوا السيطرة على الأنبياء والمؤمنين من خلال الاستهزاء بهم؛ لأنّ الناس قد يخضعون عندما يُحتقرون. ففي القرآن الكريم ورد أنّ فرعون احتقر قومه، وبالتالي خضع قومه له وأطاعوه.¹⁶⁰

استخدم الكافرون الاستهزاء كأسلوب للجدل وسلاحاً لإضلال الناس، واشتروا لهذا الغرض كلاماً تافهًا ترفيهاً. وقد أخبر الله تعالى عن ذلك بقوله:

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ".¹⁶¹

وحسب الروايات، فقد روى النضر بن الحارث، أحد كبار مشركي مكة، قصصاً عن كسرى الفرس رستم وإسفنديار لأهل مكة لمواجهة النبي "ص." لمنعه من الحديث عن الله تعالى، وتحذيرهم من عذاب الله الذي نزل على الأمم السابقة.¹⁶²

وقد اشترى النضر كتباً تحتوي على أخبار غير عربية، وقرأها على أهل مكة، وقال: محمد يروي لكم قصص عاد وشمود. أما أنا، فأروي قصصاً عن الفرس والروم وملوك الحيرة.¹⁶³ وورد في الروايات أيضاً أن عبد الله بن مسعود سئل

¹⁵⁵ الكهف 56/18.

¹⁵⁶ عبد الرحمن قصاب أوغلو، أطلس علم النفس القرآني (ملطية: دار معرفة الذات للنشر، د.ت)، 2/376.

¹⁵⁷ الحجر 94/15، 95.

¹⁵⁸ البقرة 212/2؛ الأنعام 10/6؛ التوبة 79/9؛ هود 38/11؛ الأنبياء 41/21؛ المؤمنون 110/23؛ ص 63/38.

¹⁵⁹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 3/144؛ دوزنلي، الموازين الكونية والإنسان في ضوء القرآن، 300.

¹⁶⁰ الزخرف 54/43.

¹⁶¹ لقمان 6/31.

¹⁶² أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن يشار ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق (كونيا: أوقاف خدمة الخير، 1981)، 181، 182؛ أبو محمد جلال الدين عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية (بيروت: المكتبة العصرية، 1992)، 218/1، 219؛ الطبري، جامع البيان، 19/238.

¹⁶³ مقاتل، التفسير الكبير، 3/432؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، 293؛ الواحدي،

عن معنى "لَهُوَ الْحَدِيثِ" في الآية، فأجاب ثلاث مرات: "والله إنه الغناء".¹⁶⁴ ويفهم من هذه الروايات أن النَّصْر أراد أن يستهزئ برسالة القرآن الكريم من خلال إلهاء الناس بالقصص والأغاني.¹⁶⁵

اتَّفَق الكافرون على استخدام الاستهزاء كأسلوب وسلاح في حربهم ضدَّ الوحي. لذلك، أوضح المنافقون للمؤمنين أن قولهم "أنا" لزعماء الكفار هو "سخرية من المؤمنين". وأخبر الله تعالى عن حالتهم بقوله:

"وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ"¹⁶⁶

في الآية المذكورة أعلاه، تشير كلمة "شَيَاطِينِ" إلى الجمع من الشيطان، وتعني الجن والإنسان الذين يقاومون بعناد. أصله البعد. سمي بهذا الاسم لنشره للشر وإبعاد الناس عن الخير.¹⁶⁷ أصبح شياطينهم قادة لهم.¹⁶⁸ هؤلاء القادة هم كبار المشركين واليهود. لقد استخدموا الاستهزاء لمحاربة الرسول "ص.". ومنعه من نشر رسالة القرآن الكريم، وشجعوا أتباعهم على ذلك. ولهذا الغرض، قال هؤلاء الأشخاص الذين تأثروا بقادتهم إنهم آمنوا. كما حاول المنافقون أيضًا إخفاء عدم إيمانهم عن النبي "ص.". والمؤمنين من خلال جعله يبدو وكأنه مزحة عندما كانوا يستهزؤون:

"وَلِكُنْ سَأَلْتَهُمْ لِيَقُولَنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ".¹⁶⁹

استخدم الكافرون الاستهزاء كأسلوب وسلاح في صراعهم، ودعوا بعضهم البعض للسخرية من أجل زيادة تأثيره وتحقيق النتيجة التي يتوقعونها منه. وورد في الآية الكريمة: "وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ"،¹⁷⁰ حيث تدلّ كلمة "يَسْتَسْخِرُونَ" على الاستهزاء، كما تشير إلى دعوة السخرية من الآية من قبل الكافرين لغيرهم من الكافرين، حسب قول ابن قتيبة (ت. 889/276).¹⁷¹ وبناءً على ذلك، يمكن القول بأن الكافرين كانوا يستهزؤون بالآيات عندما يرونها، ويدعون بعضهم البعض للسخرية منها لزيادة حدة الاستهزاء.¹⁷² يؤدي ذلك إلى التأثير بشكل أكبر على الشخص الذي يتعرض للسخرية، كما يمنع الاستهزاء من التفكير الصحيح بشكل أكبر.

3.5. إبعاد الاستهزاء عن الإيمان

الوجيز في تفسير كتاب العزيز، 847.

¹⁶⁴ الطبري، جامع البيان، 127/20؛ البغوي، معالم التنزيل، 280/6؛ أبو الفدا إمام الدين إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (الرياض: دار طيبة، 1418)، 330/6.

¹⁶⁵ المودودي، تفهيم القرآن، 289/4.

¹⁶⁶ البقرة 14/2.

¹⁶⁷ الطبري، جامع البيان، 306/1؛ البغوي، معالم التنزيل، 76/1؛ القرطبي، الجامع الأحكام القرآن، 207/1.

¹⁶⁸ مقاتل، التفسير الكبير، 91/1؛ الواحدي، الوجيز في تفسير كتاب العزيز، 93/1؛ البغوي، معالم التنزيل، 76/1.

¹⁶⁹ التوبة 65/9.

¹⁷⁰ الصفات 14/37.

¹⁷¹ ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، 318.

¹⁷² إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 203/16.

جميع أنواع الاستهزاء وألفاظ الاستخفاف والاستهانة المتعلقة بالدين وخاصة الألوهية والنبوة والقرآن الكريم، هي ألفاظ كفر توجب الكفر والتكذيب.¹⁷³ بالإضافة إلى أن الاستهزاء يصد عن الحقائق الإلهية وهو طريق يبعد عن الإيمان. وقد جاء في القرآن الكريم ما يدل على ذلك:

"فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ"¹⁷⁴.

استهزأ كبار كفار قريش كأبي جهل وعتبة والوليد وأمّية بفقراء المسلمين. وقد تسبب استهزؤهم في تركهم الإيمان بالقرآن الكريم.¹⁷⁵ وقد رأى زعماء الكفر أن الاستهزاء والسخرية علاج لمنع الناس من رؤية الحق حتى لا يختل النظام الذي يوفر لهم مصالحهم الدنيوية. وبهذه الطريقة حاولوا أن يضمنوا عدم استماع الناس للرسالة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم. وفي حين أراد زعماء الكفر أن يمنعوا الناس من الهداية يمثل هذا المسعى، فقد منعوا أنفسهم في الواقع من رؤية الحق. وقد غزا شرّ انشغالهم بالاستهزاء بالمؤمنين قلوب الكافرين،¹⁷⁶ فصرفهم استهزؤهم بالقرآن الكريم عن الإيمان بالقرآن الكريم ونتيجة لذلك بقوا في مستنقع الكفر.

الخاتمة والنتائج

كلمة "الكفر" في الأساس تعني "الستر" و"التغطية"، أي إخفاء ما هو ظاهر. كما يقال للكافر الذي يخفي النعمة: "كافراً"، وأيضاً يقال للكافر الذي يخفي الحقيقة: "كافراً". و يستخدم القرآن الكريم "كفر" في الغالب بمعنى "كفر النعمة" و"عدم الإيمان"، دون إهمال معناها الأساسي. الاستهزاء يظهر كنتاجي للاستكبار الذي يؤدي إلى الكفر ويغذيه. وإن الأبعاد الواضحة لظاهرة الكفر هي مظاهر الاستكبار. ويذكر القرآن الكريم أن الكفر حدث بسبب الاستكبار. والاستغناء يدخل أيضاً ضمن نطاق معنى الكفر، ويكون مظهرًا للكفر مثل الاستكبار. فالكفار الذين استكبروا، أصبحوا كأنهم صمّ وعميان وقسوة القلب أمام الآيات، ولذا أنكروا تلك الآيات. وقد أدى بهم هذا الوضع للجوء إلى الاستهزاء. الاستكبار والاستغناء قد ظهر في الكافرين ملموساً على شكل جدال. فالكفار الذين جادلوا الأنبياء والمؤمنين اتخذوا من الاستهزاء أسلوباً وسلاحاً في المعارضة. فقد استهزؤوا بالأنبياء والمؤمنين ومعتقداتهم وأعمالهم لفظاً وبلغة الجسد. لقد سعوا من خلال الاستهزاء إلى إبعاد الناس عن الإيمان. كما حاولوا السيطرة على الأنبياء والمؤمنين عن طريق تثبيط معنوياتهم.

بالإضافة إلى كلمة "الاستهزاء"، هناك كلمة أخرى تستخدم بنفس المعنى، وهي "السخرية" مشتقة من جذر "سخر". "الاستهزاء" و"السخرية" على الرغم من أن معانيهما متقاربة، إلا أن "السخرية" تُعبر أساساً عن فهم وهدف للسيطرة على شخص آخر والتحكم فيه بشكل مستتر. وكلمة "السخرية" تُستخدم بكثرة في القرآن الكريم عند الحديث عن استهزاء الكافرين، على عكس موضوعات أخرى مثل: العبادات وآيات الله تعالى، حيث يستهزؤون مباشرة بالأنبياء والمؤمنين، وخاصة المؤمنين. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن في "السخرية" يكمن أساساً فهم وهدف

¹⁷³ أحمد صائم كلاوظ، "ألفاظ الكفر"، موسوعة الإسلام لمؤسسة وقف الديانة التركية (أنقرة: منشورات مؤسسة الديانة التركية، 1995)، 26/11، 27.

¹⁷⁴ المؤمنون 110/23.

¹⁷⁵ مقاتل، التفسير الكبير، 167/3.

¹⁷⁶ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 155/12.

السيطرة على شخص آخر والتحكم فيه بشكل مستتر، فإننا ندرك أن الكافرين حاولوا السيطرة على الأنبياء والمؤمنين من خلال الاستهزاء بهم. وكافح الكافرون لمنع الناس من الإيمان من خلال السخرية منهم. لكن الاستهزاء أبعد الكفار عن الإيمان.

بما أن الاستهزاء خاص بالكفار، فيجب على المؤمنين تجنبها تماماً. بالإضافة إلى أن الاستهزاء من الكفار يمكن أن تكون أحياناً بصور مختلفة، مثل: النكتة، وأحياناً يمكن أن تكون مباشرة. ويمكن أن تحدث الاستهزاء من خلال السلوك وكذلك الكلمات. ولهذا السبب ينبغي على المؤمنين، أن يحموا أنفسهم نفسياً من الوقوع تحت سيطرة الكافرين، وذلك عن طريق حماية أنفسهم من سخريّة الكافرين.

من أجل فهم المفاهيم الواردة في القرآن الكريم بشكل أفضل، لا بد من دراسة علاقاتها مع بعضها البعض ومع المفاهيم الأخرى. ونعتقد أن مثل هذه الدراسات ستكون مفيدة من حيث فهم القرآن الكريم بشكل صحيح وتنفيذ تحذيرات القرآن الكريم. لأن القرآن الكريم ينقل رسالته من خلال مفاهيمه.

المصادر

- ابن إسحاق، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن يسار. سيرة ابن إسحاق. قونية: مؤسسة خدمة الخير، الطبعة الثانية، 1981م.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد الأزدي. جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1413.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الجبل، د.ت.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تفسير غريب القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. 21 مجلدًا. جدة: هجر للطباعة والنشر، 1417هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. 8 مجلدات. الرياض: دار الطيبة، 1418هـ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. إسطنبول: منشورات جاغري، د.ت.
- ابن منظور، أبو الفضل بن محمد بن مكرم بن علي الأنصاري. لسان العرب. بيروت: دار الصادر، 1414هـ.
- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الملك. السيرة النبوية. 4 مجلدات. بيروت: المكتبة العصرية، 1992م.
- أجيكوز، حاجي مصطفى. التواصل الفعال. أنقرة: دار اليس، 2005م.
- أركول، آدم. حياة القلب في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. إسطنبول: منشورات الأرقم، 2017م.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن أزهري. تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.
- أكين، يونس. عدم الإيمان في القرآن (التحليل الدلالي لمفهوم الكفر). إسطنبول: إشك للنشر، 2001م.
- أبيراك، إسماعيل. "أورينتاليسم شرقي: توشيهيكو إيزوتسو ودراسات المفاهيم (دراسة مفهوم الكفر كحالة خاصة)". مجلة الدراسات الإسلامية 1/18 [العدد الخاص بتوشيهيكو إيزوتسو (1914-1993)] (2005)، 108-121.
- ألمللي، محمد حمدي يازير. دين الحق ولسان القرآن. إسطنبول: دار النشر، د.ت.
- أولوتورك، ولي. "الإنكار وعوامله في القرآن الكريم". مجلة جامعة أتاتورك كلية الإلهيات 7 (1986).
- إيزوتسو، توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن. ترجمة: سليمان أتش. إسطنبول: بني أوفولر للنشر، د. ت.
- إيزوتسو، توشيهيكو. المفهومات الدينية والأخلاقية في القرآن. ترجمة: صلاح الدين اياز، إسطنبول: بينار للنشر، 2010م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. إسطنبول: منشورات جاغري، 1413م.
- البغوي، أبو محمد محي السنة حسين بن مسعود. معالم التنزيل. 8 مجلدات. الرياض: دار الطيبة، الطبعة الثانية، 1993م.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. 22 مجلدًا. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.
- البيضاوي، أبو سعيد نصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد. تفسير القاضي البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. 5 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.
- تركان، حسن. "التحليل الدلالي لمفهوم الكفر في القرآن". المجلة الدولية للبحوث الاجتماعية = *The Journal of International Social Research* 76/14 (2021)، 773-784.
- جاغريجي، مصطفى. "الاستهزاء". موسوعة الإسلام لمؤسسة وقف الديانة التركية. 348-347/23. إسطنبول: منشورات مؤسسة وقف

الدِّيانة التركية، 2001م.

الجوهريّ، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح: تاج اللّغة والصحاح العربيّة. بيروت: دار العلم للملايين، 1990م.
دوزلي، يشار. الموازنات العالمية في ضوء القرآن والإنسان. إسطنبول: منشورات مؤسسة وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمره، 2000م.
الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. التفسير الكبير: مفاتيح الغيب. 32 مجلدًا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420هـ.

الزّاغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل. معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1418هـ.

الزبيدي، أبو الفيض السيّد محمّد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة: المطبوعات الخيريّة، 1306هـ.
الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد. الكشاف عن تحقيق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

سنان اوغلو، مصطفى. "الكفر". الإسلام لمؤسسة وقف الدِّيانة التركية. 536-533/26. أنقرة: منشورات مؤسسة وقف الدِّيانة التركية، 2002م.

سولون، مراد. العلاقة بين الإيمان والعمل من منظور القرآن الكريم. إسطنبول: الأنصار للنشر، 2015م.
الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير بن يزيد. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. د.م.: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.
عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الحديث، 1882م.
العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى. الفروق اللّغويّة. القاهرة: دار العلم والثّقافة للنشر والتّوزيع. د.ت.

القرّاء، أبو زكريّا يحيى بن زياد. معاني القرآن. مصر: عالم الكتب، 1980م.
الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. كتاب العين. بيروت: مؤسسة العالم للمطبوعات، 1408هـ.
الفيروزآباديّ، مجدّ الدين محمّد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ.
قايا، علي. "الاستغناء في القرآن الكريم". المجلة الدولية للدراسات الإسلاميّة = *International Journal of Islamic Studies (IIIS)*، 25-1، (2017)2/3.

القرطبيّ، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر. النجام لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتاب العربيّ، 1386هـ.
قسب أغلو، عبد الرحمن. أطلس نفسانيات القرآن. ملاطية: دار كنديني ييلمك للنشر، د.ت.
قطب، سيد. في ظلال القرآن. 6 مجلدات. بيروت: دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، 1405هـ.
كلاووظ، أحمد صائم. "ألفاظ الكفر". موسوعة الإسلام لمؤسسة وقف الدِّيانة التركية. 27-26/11. أنقرة: منشورات مؤسسة الدِّيانة التركية، 1995.

كلتش، إسماعيل. عالم العقل للمشركين في القرآن. المحرّر هارون أوغمش، أنقرة: منشورات مؤسسة وقف الدِّيانة التركيّ، 2020م.
مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير. تفسير المقاتل بن سليمان: التفسير الكبير. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1979م.

المودودي، سيّد أبو العلا. تفهيم القرآن. المحرر: علي بولاج، ترجمة: محمّد خان كاياتي واخرين. إسطنبول: الإنسان للنشر،

الواحدي، الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. *الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. دمشق: دار القلم، 1415هـ.

Kaynakça | References

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Darü'l-Hadis, 2. Basım, 1882.
- Açıköz, Hacı Mustafa. *Etkili iletişim*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Albayrak, İsmail. "Doğulu Bir Oryantalist: Toshihiko Izutsu ve Kavram Çalışmaları (Küfür Kavramı Özelinde)". *İslâmî Araştırmalar* 18/1 [Toshihiko Izutsu (1914-1993) Özel Sayısı] (2005), 108-121.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Said b. Yahya. *el-Furûkû'l-Luğaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlim ves'Segâfe li'n-Neşri ve't-Tevzi', t.y.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd. *Mealimü't-Tenzil*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1993.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kadı el-Beydâvî: Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, İbrâhim b. Ömer b. Hasan. *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Ayâti ve's-Süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslamiyye, t.y.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh: Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâ'î, 4. Basım, 1990.
- Çağrı, Mustafa. "İstihza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/347-348. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000.
- Ekin, Yunus. *Kur'an'a Göre İnançsızlık (Küfür Kavramının Semantik Tahlili)*. İstanbul: Işık Yayınları, 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, t.y.
- Ergül, Adem. *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezherî. *Tehzîbü'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebu Abdî'r-Rahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. et-Temîm. *Kitâbu'l-ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemili'l-Matbûât, 1408.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Mısır: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1980.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kamusu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1407.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî. *Cemheretü'l-Luga*. 3 Cilt. Dâru'l-

- İlmi li'l-Melâyîn: Beyrut, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, t.y.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar. *Sîretu İbn İshak*. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 2. Basım, 1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 21 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1417.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrül-Kur'ani'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1418.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1414.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an Psikoloji Atlası*. Malatya: Kendini Bilmek Yayınları, t.y.
- Kaya, Ali. "Kur'an'da İstiğna". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA) = International Journal of Islamic Studies (IJIS)* 3/2 (2017), 1-25.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Elfâz-ı Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/26-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kılıç, İsmail. *Kur'an'a Göre Müşriklerin Zihin Dünyası*. ed. Harun Öğmüç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1386.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 11. Basım, 1405.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayânî v.d. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman: et-Tefsîrül-Kebîr*. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâp, 1979.
- Râgıb, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *Mu'cemu müfredâti'l-elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn Fahreddin. *et-Tefsîrül-Kebîr: Mefâtihi'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'an*. 24 Cilt. y.y.: Müessesetü'r- Risale, 1420.
- Türkmen, Hasan. "Kur'an'da Küfür Kavramının Semantik Analizi = Semantic Analysis of the Concept of Blaspemy in the Qur'an". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of*

International Social Research 14/76 (2021), 773-784.

Ulutürk, Veli. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnkâr ve İnkâr Amilleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 217-233.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1415.

Zebidî, Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Mürtaza. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 10 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.

Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't- Te'vîl: el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't- Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.



مدى الاستدلال بالحديث الضعيف عند فقهاء الحنفية

Adnan Manaf İsmail İSMAIL | orcid.org/0009-0009-8310-7797 | kuzeyirak30@gmail.com

Salahaddin University, Collage of Languages, Erbil, Irak

ROR ID: <https://ror.org/02124dd11>

المخلص

إن مذهب الإمام أبي حنيفة قائمة على أصول ستة، القرآن، السنة، وقول الصحابة، والاجماع، والقياس، والاستحسان، وتظهر ذلك من خلال النقول التي ذكرت في المصادر، وغيرها تدل على أن الأصول الفقهية عند الإمام أبي حنيفة لم يدون الإمام أصول مذهبه، وإنما عرفت من أقواله، ومن استقراء فقهه وفتاويه، ويعرف منهجه بقوله: "أخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فيسنة رسوله الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أخذ بقول الصحابة..." وبذلك يتبين أن منهجه قائم على: الأخذ بالكتاب ثم السنة ثم أقوال الصحابة والاجماع، والقياس والاستحسان. ما يلي: القرآن الكريم وهو المصدر الأول في الفقه، ولا يصل إلى رتبة القرآن إلا الحديث المتواتر، لذلك يرى أن خير الآحاد من السنة لا يملك القوة لنسخ القرآن. والسنة كان من عمل الإمام أنه يتحرى رجال الحديث، ويثبت صحة روايتهم، ولذا ترى أنه لا يعتمد على الحديث إلا أن يرويه قوم عن قوم، أو اتفق الأمة على العمل به فيصبح مشهوراً وبهذا يكون العمل بالحديث عنده شديداً. ومن مصادر الفقه عنده القياس توسع في الأخذ به. والاستحسان يعتبر من أصول الأدلة. إلا أنه يأتي بعد النصوص وفتوى الصحابي والاجماع والقياس، والاجماع وهو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر الحكم في أمر من الأمور، وهو حجة عند أبي حنيفة. يزعم بعض الناس أن المذهب الحنفي يستدل بالأحاديث الضعيفة، فما صحة هذا القول؟ والمقصود بالحديث الضعيف ما يدخل تحت قسم الحسن، كما قاله التهانوي أو خفيف الضعيف، لا المنكر، ولا الباطل ولا من في روايته منهم، والعمل بهذا النوع وبالمرسل، عليه عامة الفقهاء، لم ينفرد الإمام أبي حنيفة بذلك. قال ابن القيم: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس. وليس المراد بالضعيف عنده: الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته منهم، بحيث لا يعمل به؛ بل الحديث الضعيف عنده قسم من أقسام الحسن، فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه، ولا قول صاحب، ولا إجماع على خلافه؛ كان العمل به عنده أولى من القياس. وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس. فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث الوضوء بنبيذ النمر على القياس، وأكثر أهل الحديث بضعفه، وقدم الشافعي خبر تحريم صيد وحٍّ، مع ضعفه، على القياس، وقدم خبر جواز الصلاة بمكة في وقت النهي، مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد، وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل، والمنقطع، والبلغات، وقول الصحابي؛ على القياس. حتى وإن كان الحديث ضعيفاً ليس معنى هذا رد الحديث الضعيف تماماً بل من المحتمل أن يعمل به في غير مكان الاحتجاج، وذلك بترجيح معنى على غيره، فيما إذا عرض نص يحتمل معنيين دون ترجيح بينهما، وورد حديث ضعيف يرجح أحدهما، فحينئذ نأخذ بالمعنى الذي رجحه هذا الحديث ولو كان ضعيفاً. ولابد أن نعلم أن كل مذهب يقع فيه شيء من ذلك، أي: أن يستدل إمامه بحديث، ثم يتبين لغيره عدم صحته، أو أن يخفى عليه الدليل، ويظهر لغيره، أو يظنه منسوخاً، وليس الأمر كذلك، لكن المذاهب تتفاوت في ذلك قلة وكثرة. وتهدف هذه المقالة هو إبراز مدى استدلال فقهاء الحنفية بالحديث الضعيف، والصواب في ذلك، وهل يقدمون القياس على الحديث؟ وبيان طريقة الاحتجاج بالحديث الضعيف عندهم، وقام الباحث بذكر الحديث الصحيح، والتعريف بالحديث الضعيف وبيان أنواعه، وبيان اختلاف العلماء في العمل به، وقد تناول هذا البحث قضية تقوية الأحاديث، وذكر نماذج من الأحاديث الضعيفة المعمول بها عند الفقهاء، وقام بإبراز دور الفقهاء الحنفية في شرح الحديث ومنهجهم في الاحتجاج به. وإبعاد التهم الموجهة لعلماء المذهب في استدلالهم بالحديث الضعيفة، وثبت أن علماء المذهب لهم مساهمة كبيرة في علوم الحديث، رواية ودراية. فلا يمكن أن يتهم أن مذهب الحنفي متهاون ويستدل بالحديث الضعيف في هذا الباب، بما يؤهم أن غيره من المذاهب لا يعمل بالمرسل أو بالحسن أو بالضعيف خفيف الضعف، بل الجميع يعمل بذلك، ومن له اطلاع على كتب الفقهاء لا يخفى عليه في ذلك. ولهم مستدللات كثيرة في الصحاح والسنن والمسائيد. وذلك من خلال التتبع والدارسة التطبيقية بنماذج

منقولة في كتاب الصلاة من كتب الفقهاء المعتمدة في المذهب كالجصاص، والقندوري، والسرخسي، والكاساني، والموصلي والمرغيناني وغيرهم.

الكلمات المفتاحية:

الاستدلال، الحديث، الفقهاء، الصحيح، الحسن، الضعيف

Citation

Adnan Manaf İsmail, İSMAIL. "Using Weak Hadith as Evidence According to Hanafi Fuqaha". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 857-890. DOI: 10.69576/ihya.1394591

Date of Submission	22.11.2023
Date of Acceptance	03.06.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Using Weak Hadith as Evidence According to Hanafi Fuqaha

Adnan Manaf İsmail İSMAIL | orcid.org/0009-0009-8310-7797 | kuzeyirak30@gmail.com

Salahaddin University, Collage of Languages, Erbil, Irak

ROR ID: <https://ror.org/02124dd11>

Abstract

Abū Hanīfa's madhhab is built on six primary principles: the Qur'ān, the Sunnah, the traditions of the Sahaba, Ijmaa, Qiyas, and Istihsan. Abū Hanīfa did not formally codify these principles, but they can be inferred from his teachings and rulings. He stated that if he found a ruling in the Qur'ān, he would follow it; if not, he would look to the Sunnah, then the opinions of the Sahaba, followed by Ijmaa, Qiyas, and finally Istihsan. The Qur'ān is considered the foremost source, with mutawatir hadith being the only type of hadith comparable in authority. Abū Hanīfa critically assessed hadith narrators, relying only on widely accepted and reliable hadiths. Qiyas, or analogical reasoning, is extensively used in Hanafi jurisprudence, followed by Istihsan when necessary. Ijmaa, the consensus of scholars, is also given significant weight. There is a misconception that the Hanafi school relies heavily on weak hadiths. However, these hadiths are not outright fabrications but are within the scope of Hasan hadiths or those with minor weaknesses. Abū Hanīfa, like other jurists, sometimes preferred weak hadith over qiyas if no other strong evidence was available. The study clarifies that using weak hadith as evidence is a nuanced practice in Hanafi fiqh. It discusses different types of weak hadith and the conditions under which they might be considered. The research addresses accusations against Hanafi scholars for using weak hadith by providing examples from respected sources like "Kitabu's-salat" and works by Cessās, Kudûrî, Serahsî, Kâsânî, Mevsîlî, and Merginânî.

Keywords

Inference, Hadit, Weak, Fuqaha, Hanafi, Precise.

Hanefi Fukahasına Göre Zayıf Hadisin Delil Olarak Kullanılması

Öz

Ebû Hanîfe'nin mezhebi, altı temel ilkeye dayanmaktadır: Kur'ân, Sünnet, Sahabe kavli, icmâ, Kıyas ve istihsan. Bu ilkeler, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ve fetvalarının incelenmesi yoluyla ortaya konulmuştur. Usul metodolojisini, "Bir meselenin hükmünü Allah'ın kitabında bulursam onu alırım; bulamazsam Resulullah'ın sünnetinden alırım; bulamazsam sahabe görüşlerinden birini seçerim" ifadesiyle açıklamıştır. Kur'ân, fıkhi meselelerde başvurulacak

ilk kaynaktır ve yalnızca mütevatir hadisler Kur'ân ile aynı otoriteye sahip olabilir. Haber-i vâhidin Kur'ân'ı neshetme gücüne sahip olmadığı görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanife, hadis ravilerini titizlikle incelemiş ve yalnızca güvenilir ve ümmet tarafından kabul edilen hadisleri referans almıştır. Fıkhnın ana kaynaklarından biri olan Kıyas, Ebû Hanife tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. İstihsan ise kıyastan sonra gelen bir istidlal yöntemidir. İcmâ, İslam müçtehitlerinin bir meselenin hükmü üzerinde oybirliğiyle anlaşması olup Ebû Hanife'ye göre bağlayıcıdır. Hanefi mezhebinde zayıf hadislerin kullanıldığı iddiaları yanlıştır. Burada kastedilen zayıf hadisler, münker veya batıl hadisler değil, hasen hadisler veya zayıflığı hafif olan hadislerdir. Bu tür hadislerle amel etmek, fakihler arasında genel kabul gören bir uygulamadır. İbnü'l-Kayyim de zayıf hadislerle amel edilmesi gerektiğini ve bunların kıyastan önce geldiğini savunmuştur. Araştırma, zayıf hadisin delil olarak kullanılmasını açıklamakta, sahih ve zayıf hadislerin tanımını yaparak çeşitlerini belirtmektedir. Fukahaya göre zayıf hadislerle amel edilen örnekler sunulmaktadır. Mezhepteki önemli fakihlerin eserleri ve pratik örnekler üzerinden zayıf hadislere dayalı eleştiriler çürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Hadis, İstidlâl, Zayıf, Hasen Hadis, Hanefi Mezhebi.

Citation

Annan Manaf İsmail, İsmail. "Using Weak Hadith as Evidence According to Hanafi Fuqaha". İhya International Journal of Islamic Studies 10/2 (July 2024), 857-890. DOI: 10.69576/ihya.1394591

Date of Submission	22.11.2023
Date of Acceptance	03.06.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Abū Hanifa's madhhab is based on six principles; the Qur'ān, the Sunnah, the Sahaba's tradition, Ijmaa, Qiyas and Istihsan. This is clearly seen within the scope of the transmissions in the sources mentioned in the study. In addition, it is seen that Abū Hanifah did not codify the procedures of the madhhab, and that these procedures were revealed from his opinions and by analyzing his fiqh and fatwas. It is possible to understand his method of Usul through his following words, "If I find the ruling of a matter in the Book of Allah, I take it. If I cannot find it there, I take it from the Sunnah of the Messenger of Allah. If I cannot find it in the Book of Allah and the Sunnah of His Messenger, I choose one of the opinions of the Sahabas". Therefore, his method of Usul is first the Qur'an, then the Sunnah, then the sayings of the Sahaba, then Ijmaa, then qiyas and finally istihsan. The Qur'an is the first source to be consulted in Fiqh matters, and only mutawatir hadith can reach the level of the Qur'an. For this reason, the view that hadith does not have the power to abrogate the Qur'an was adopted. Abū Hanifah examined the hadith narrators and proved the authenticity of their narrations. Therefore, it is seen that he only relied on the hadiths that were narrated by one group from another group or that the ummah agreed that they could be acted upon and thus gained the status of famous. This shows that according to him, the field of dealing with hadith is narrow. According to Abū Hanifa, one of the main sources of fiqh is qiyas, and he uses it extensively. Istihsan is also accepted as one of the methods of reasoning. However, istihsan comes after Qiyas, the fatwas of the Sahaba, Ijma and Qiyas. Ijma is the unanimity of Islamic jurists in the same era on the ruling of an issue. According to Abu Hanifa, ijma is an authoritative ruling. Although it has been claimed that many weak hadiths are used in the Hanafi school of thought, this is not true. What is meant by weak hadith here is not munkar or false or one of the narrators is accused of lying, as al-Tahānawī says, but rather those that are within the scope of Hasan hadith or those whose weakness is mild. The general view of the jurists is to deal with such hadiths and those that are Mursal. Ibn al-Qayyim thought like Abū Hanifa on this issue and said, "Unless there is a narration that rejects it within the scope of the same subject, it is permissible to act with weak and pursel hadith." He also prioritized the inference from the weak hadith over qiyas. Weak hadith here does not mean narrations that are so false, munkar, or have a narrator who is accused of being a liar that they cannot be acted upon. Rather, it is a hadith that is within the scope of the Hasen hadith and is not rejected by any other narration on the subject or by the Sahabah, nor is it contrary to the Ijmaa. In this case, he considers it more appropriate to deal with a weak hadith than with Qiyas. In general, there is no imam who disagrees with this view. All of them preferred weak hadith to qiyas. An example of this is Abu Hanifa's general preference of the hadith "Laughter in prayer", which was agreed upon by the people of hadith to be weak, the hadith "Ablution with palm water", which was agreed upon by most of the people of hadith to be weak, the hadith "Most menstruation is ten days", which was agreed upon by the people of hadith to be weak, and the hadith "The minimum of the mahr is ten dirhams", which was agreed upon to be false rather than weak. Likewise, Shafi'i preferred the hadith "It is forbidden to hunt in the valley of Wajj" even though it is weak, and he preferred the hadith "It is permissible to pray in Makkah during the time of Qamarah" even though it is weak and contrary to the siyyah of other towns. Maalik, on the other hand, prefers Mursal, Munkatı', Belāgat narrations and the Sahabah's opinion to siyyah. Moreover, the fact that a hadith is weak does not mean that it is rejected completely. On the contrary, it can be

acted upon except as evidence. That is to say, when faced with a hadith that has two possible meanings and there is no choice between them, and there is a weak hadith that makes one of the two meanings preferable, then the meaning supported by that hadith is preferred, even if the hadith is weak. It is not correct to say that the Hanafi madhhab was negligent and relied on weak hadiths, considering that some other madhhabs did not deal with Mursel, Hasen and slightly weak hadiths. On the contrary, if one looks at the books of Fiqh, one will see that they all practiced it. It should be noted that some of the Imams of the madhhabs have brought evidence from such narrations, while others have shown that these narrations are not authentic, others have found evidence in these narrations, while others have found no evidence in them, and others have assumed that they are mensuh when they are not. Therefore, this issue may differ between sects. In some it is less while in others it is more. This study aims to answer the question, "Do they use weak hadiths as evidence according to the Hanafi fuqaha, and what is considered correct in this context, and do they present analogical reasoning concerning the hadith?" The use of weak hadith as evidence is elucidated. After defining authentic hadith and subsequently weak hadith the researcher stated the various types of weak hadith. The researcher explained the differences in opinions among scholars regarding acting upon weak hadith. Additionally, the issue of strengthening hadiths was discussed in the research. Examples of weak hadiths that are acted upon according to the fuqaha are provided. The role played by alfaqui in the interpretation of hadiths and their approach to using hadiths as evidence are emphasized. The accusations against the scholars of the sect based on weak hadiths have been eliminated through practical studies and research by giving examples from "Kitabu's-salat" and the books of Cessâs, Kudûrî, Serahsî Kâsânî, Mevsîlî, Merginânî as well as other scholars respected in the sect.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد: فإن مسألة العمل بالحديث الضعيف من المسائل التي اختلط على كثير من الناس، ولو عدنا إلى أقوال الأئمة
في هذه المسألة فقد اختلف الأئمة من أهل العلم في العمل بالحديث الضعيف، وقد حصل بينهم مناقشات طويلة،
وقد يظهر لكل باحث ومتابع، أن بين الأئمة من أهل الحديث والفقهاء خلاف في الاستدلال بالحديث الضعيف،
من المهم جداً لمن يشتغل بالعلوم أن يكون على دراية باصطلاحات الفقهاء الذين جمعوا بين هذه العلوم، لكي لا
يظن بهم أنهم لا يعرفون شيئاً من الحديث وعلومه، وما اشتغلوا بالاحاديث النبوية أو خالفوا الاحاديث النبوية
الصحيحة؛ لأن من صحة الخبر عند المحدثين هو صحة الاسناد وسلامة المتن من الشذوذ والعلة، لا تكفي للعمل
بالحديث عند فقهاء الحنفية؛ لأن صحة الحديث عندهم أعم بكثير من الصحة الإسنادية، والعلة القادحة عندهم
غير العلة عند المحدثين.

إن المحدثين والفقهاء لكل منهم منهج خاص في توثيق الاخبار، فإن مهمة المحدث: هو إثبات صحة نسبة الكلام
إلى قائله. ومهمة الفقيه هو إثبات صحة المعنى في الشرع أو عدم صحته. ثم منهج المحدث في توثيق الأخبار
يختلف عن منهج الفقيه، فإن المحدث يتبع منهجاً دقيقاً محكماً في أحوال الرواة ومدى اختلافهم واتفاقهم وكثرة
الطرق وقتنها حتى يصل إلى الثبوت من أن هذه الرواية قالها فلان أو فإن هذه النسبة صحيحة أو لا؟. أما الفقيه فهو
أولاً لا يعتمد على الحديث دليلاً، بل الأدلة عنده كثيرة، القران والسنة والإجماع، والقياس، والاصطحاب،
والمصلحة المرسلة، والشرع من قبلنا، والعرف، والصحابي، وهو إذا أراد أن يستدل على مسألة لا يستدل عليها
بالروايات فقط بل هو يستدل عليها بجملتها التي من ضمنها هذه الروايات وعلى ذلك قد تكون الروايات ضعيفة عند
المحدث، لكن الفقيه يرى ما يؤيدها من أدلة أخرى فيستعملها مع جملة أدلة لدلالة على هذه المسألة. فلا يليق
إذاً الاعتراض على الفقيه بأنه استدل بحديث ضعيف في مسألة ما استدل به الفقيه بجملتها من الأدلة من ضمنها
هذا الحديث.

وإذا نظرنا إلى المحدث مثلاً نجد أنه يقبل ترقية الرواية بتعدد الطرق الروايات الضعيفة التي ضعفها قريب محتمل
إذا روي الحديث من وجه آخر لو كان مثل الأول في الضعف فإنه يرتقي إلى كونه حسناً لغيره، فيرتقي إلى الاحتجاج
به في مرتبة الرد بواسطة طرق أخرى، نقول للمحدث روايتك ضعيف لأن فيه فلان و فلان عليهما مقال، وكذلك
نقول للفقيه، والفقيه يرى هذا المعنى صحيح الذي في الحديث قد دل عليه ظاهر القرآن أو السنة ودل عليه قياس
صحيح ودل عليه الاستحسان ودل عليه قول الصحابي وجملتها هذه الأدلة من مفرداتها قد لا يكون كل دليل منها
مستقلاً قادراً على أداء دلالة كاملة على صحة هذا المعنى في الشرع.

ولذلك ذكر الإمام ابن حبان قاعدة مهمة في قبول الزيادة وردّها قال: وأما زيادة الألفاظ فإننا لا نقبل شيئاً منها إلا
عمن كان الغالب عليه الفقه؛ لأن أصحاب الحديث الغالب عليهم حفظ الأسامي والأسانيد دون المتن، والفقهاء
الغالب عليهم حفظ المتن وأحكامها، فإذا رفع محدث خيراً وكان الغالب عليهم الفقه لم أقبل رفعه إلا من كتابه،

وكذلك لا أقبل عن صاحب حديث حافظ متقن أتى بزيادة لفظة في الخبر؛ لأن الغالب عليه إحكام الإسناد وحفظ الأسماء¹.

تمهيد.

قبل الخوض في الكلام في أصل الموضوع، لابد أن نعرف ما هو الحديث الضعيف، وما هي الظروف والملاسات التي أخرجته من دائرة الصحة والحسن إلى دائرة الضعف وما هو حجم الضعف.

المبحث الأول: مفهوم الحديث الضعيف عند المحدثين، وأنواعه.

كُلُّ حديثٍ لم يجتمع فيه صفات الحديث الصحيح، ولا صفات الحديث الحسن فهو حديث ضعيف² أنواعه

ينقسم الحديث الضعيف إلى أنواع كثيرة، لا تتمكن من معرفتها إلا بعد تعريفنا للحديث الصحيح والحسن. تعريف الحديث الصحيح يقول ابن الصلاح "أما الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذاً ولا معللاً"³. بهذا التعريف يظهر أن الحديث الصحيح أو الحسن يجب أن تتوفر فيه خمسة شروط هي:

1. اتصال السند 2. عدالة الرواة، 3. ضبطهم، 4. عدم الشذوذ، 5. عدم وجود العلة.

فأول شرط للصحيح والحسن هو اتصال السند فيجب أن يكون كل راو قد التقى بمن فوقه وروى عنه إلى نهاية الإسناد. كما هو عند البخاري.

ثم الشرط الثاني هو عدالة الرواة أن يكون مسلماً، وعاقلاً وبالغاً و سالماً من أسباب الفسق، وسالماً من خوارم المرأة. وأما الشرط الثالث فهو ضبط الراوي وهو أن يكون ضابطاً لحديثه إما عن طريق الحفظ أو عن طريق الكتاب، فإن خف الضبط فهو الحسن. وأما الشرط الرابع فهو عدم الشذوذ أي أن لا يكون مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه. والشرط الخامس عدم وجود العلة القادحة وهذا أمر لا يعرفه إلا الجهابذة من العلماء.

بعد سرد هذه الشروط الخمسة نستطيع أن نتوصل إلى بعض أنواع الحديث الضعيف فإذا وقع الخلل أو النقص في أي جزئية من هذه الشروط المذكورة سيتولد الضعف قطعاً. فعند فقد شرط من شروطه أي من شروط القبول التي ذكرناها: عند فقد الشرط الأول وهو اتصال السند، ينتج الحديث المقطوع أو المرسل أو المعضل أو المعلق أو المنقطع. وعند فقد الشرط الثاني، وهو عدالة الرواة ينتج الحديث الموضوع، والمبهم، والمتروك.. وعند فقد الشرط الثالث، وهو ضبط الرواة خرج حديث المغفلين والمختلطين ومن كثر خطأه. وعند فقد الشرط الرابع، وهو عدم وجود العلة القادحة ينتج الحديث المعلل أو المعلول.. وعند فقد الشرط الخامس، وهو عدم وجود الشذوذ ينتج الحديث المنكر، والشاذ.

¹ ابن حبان، أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، ت: 354هـ، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها، ولا ثبوت جرح في ناقلها، تحقيق، أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، 1/ 120.

² ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ت، 643هـ، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان، ص 41.

³ ابن الصلاح، علوم الحديث ص 11.

أسباب ضعف الحديث كثيرة، لكنها ترجع بالجملة إلى السببين كما قاله ابن حجر "السقط من السند، والطعن في الراوي"⁴.

السبب الأول: ما يرجع إلى اتصال السند يكون فيه انقطاع فهذا ضعف يمكن له أن ينجبر السبب الثاني: ما يرجع إلى عدالة الراوي إذا كان مثلاً كذاباً أو ضعيفاً بنسبة كثيرة وقد تبين بأنه أخطأ أو ما شابه ذلك فهنا يرد الحديث مطلقاً، وهو حديث مردود ولا يعمل به بل ولا يستأنس به. كما مضى أن الحديث الضعيف هو الذي لم تجتمع فيه شروط القبول، بأن كان اختلال لأحد الشروط المشتركة لقبول الحديث، لكن هذا الضعيف الذي فقد شرطاً قد يرتفع إلى درجة القبول إذا جاء من طرق أخرى.

المبحث الثاني: شروط العمل بالحديث الضعيف

سنعرض بشيء من التفصيل اتفاق المحدثين والفقهاء وغيرهم بجواز استحباب العمل في الفضائل والترغيب والترهيب بالضعيف ما لم يكن موضوعاً، ولكن بشروط التي وضعها العلماء مثلاً يقول السخاوي سمعت شيخنا ابن حجر مراراً يقول: وكتب لي بخطه أن شرائط العمل بالضعيف ثلاثة:

1. أن يكون الضعيف غير شديد، فيخرج من انفراد به من الكذابين والمتهمين بالكذب، ومن فحش غلظه، وهو شرط متفق عليه.

2. أن يكون الضعيف مندرجاً تحت أصل عام من أصول الشريعة مثل: الصلاة والصيام والذكر، فيخرج ما يخترع، بحيث لا يكون له أصل معمول به أصلاً.

3. ألا يعتقد عند العمل به ثبوته، عن النبي صلى الله عليه وسلم بل يعمل به احتياطاً.⁵ ونقل الحافظ ابن حجر العسقلاني كلام أبي عمر بعد أن ساق الخبر في الإصابة وقال: "يُستفاد من هذا أنه تجوز رواية الحديث الموضوع إن كان بهذين الشرطين: ألا يكون فيه حكم، وإن تشهد له الأصول، وهو خلاف ما نقلوه من الاتفاق على عدم جواز ذلك، ويمكن أن يقال: ذكر هذا الشرط من جملة البيان"⁶

هذه الشروط ذكرها العلماء القائلون بجواز العمل بالحديث الضعيف؛ حفظاً للشريعة حتى لا ينسب إليها ما ليس منها. وزاد النووي قائلاً: "قال العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم: يجوز ويستحب العمل في الفضائل والترغيب والترهيب بالحديث الضعيف ما لم يكن موضوعاً، وأما الأحكام كالحلال والحرام والبيع والنكاح والطلاق وغير ذلك فلا يعمل فيها إلا بالحديث الصحيح أو الحسن إلا أن يكون في احتياط في شيء من ذلك، كما إذا ورد حديثٌ ضعيفٌ بكرهه بعض البيوع أو الأنكحة ..."⁷. يخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره؛ لأنه أقوى عنده من رأي الرجال.⁸

⁴ ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: د. عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الرياض، مكتبة الملك الوطنية، 1422هـ - 2001م. ص 97.

⁵ السخاوي، شمس الدين أبي الخيرات محمد بن عبد الرحمن السخاوي ت: 902، القول البدعي في الصلاة على الحبيب الشفيق، تحقيق: محمد عوامة. مؤسسة الريان، 1422هـ - 2002م. ص 472

⁶ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، 1415هـ. 515/5.

⁷ محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ت، 676هـ، الأذكار من كلام سيد الأبرار، دار المنهاج، تحقيق: صلاح الدين محمد مأمون، عبدالمطيّف أحمد، محمد محمد طاهر، 1425 الطبعة الأولى هـ - 2005م. ص 36.

⁸ ابن الصلاح، علوم الحديث ص 34.

قال أبو داود في ذلك في رسالته إلى أهل مكة: "وإن من الأحاديث في كتابي السنن ما ليس بمتصل وهو مرسل، ومدلس، إذا لم توجد الصحاح عند عامة أهل الحديث على معنى أنه متصل، وهو مثل الحسن عن جابر، والحسن عن أبي هريرة، والحكم عن مقسم"⁹

فقد جعل أبو داود الحديث المنقطع صالحاً للعمل عند عدم الصحيح، والمنقطع من أنواع الضعيف. ويقول في شأن المرسل: فإذا لم يكن مسند غير المراسيل ولم يوجد المسند فالمرسل يحتج به، وليس هو مثل المتصل في القوة¹⁰. "أما غير الموضوع فجوزوا التساهل في إسناده وروايته من غير بيان لضعفه، إذا كان في غير الأحكام والعقائد، بل في الترغيب والترهيب من المواعظ والقصاص وفضائل الأعمال ونحوها.."¹¹. يحتم على الباحث التدقيق والدراسة أكثر في شأن العمل بالحديث الضعيف "شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدة ضعفه"¹² هذا رأي أغلب المحققين، والعلماء المشهورين كابن جماعة، والإمام الطيبي، والإمام سراج الدين البلقيني، وابن حجر، والسخاوي، والسيوطي، وغيرهم من العلماء المتأخرين. وسلك هذا المسلك فقهاء الحنفية منهم: الشيخ الدهلوي، والإمام اللكنوي، والتها نوي.

المبحث الثالث: ارتقاء الحديث الضعيف إلى الحسن لغيره

أجمع العلماء من أهل الحديث على أن الحديث يرتقي من الضعيف إلى الحسن إذا كان رواه ضعيف الحفظ، وصادق في كلامه وأمين في نقله، أما الضعيف لفسق الراوي، أو كذبه فلا يؤثر فيه موافقة غيره له، وفي هذا تكاثرت أقوالهم في تقوية الأحاديث الضعيفة بتعدد طرقها وبيان ما يرتقي منها وما لا يرتقي.. والى غير ذلك الان سنعرض بعضاً منها:

بين الزركشي إن الأحاديث الضعاف إذا انضم بعضها إلى بعض مع كثرة تعاضد وتتابع أحدثت قوة، وصارت كالأشهرار والاستفاضة للذين يحصل بهما العلم في بعض الأمور¹³.

وأضاف قائلاً: "قد علم أن تظافر الرواة على شيء ومتابعة بعضهم لبعض في حديث مما يشده ويقويه، وربما التحق بالحسن وما يحتج به"¹⁴.

⁹ أبي داود سليمان بن الأشعث، ت: 275هـ، رسالة أبي داود، لأهل مكة في وصف سننه، تحقيق: د. محمد بن لطفي الصباغ، دار العبية بيروت - لبنان المكتب الإسلامي 1405هـ. ص 30.

¹⁰ رسالة أبي داود إلى أهل مكة ص 26.

¹¹ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ت: 806هـ شرح ألفية العراقي المسماة بالنبصرة والتذكرة: تحقيق: عبد اللطيف الهميم و ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان. 1423هـ - 2002م. 291/1.

¹² ابن عابدين، محمد أمين الشهرير بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض. 1423هـ - 2003م، 128/1.

¹³ الزركشي، بدر الدين، محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر، ت: 794هـ النكت، تحقيق: الدكتور زين العابدين محمد بلا فريج أضواء السلف، الطبعة الأولى 1998م. 106/1، و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت: 911هـ، البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، تحقيق: أبي أنس بن أحمد بن طاهر الأندونوسي، مكتبة الغراء الأثرية 1420هـ - 1999م. ص 1024.

¹⁴ البحر الذي زخر 1024.

أما النووي فتوسع أكثر قائلاً " إذا روي الحديث الضعيف من وجه ضعيفة لا يلزم أن يحصل من مجموعها حسن، بل ما كان ضعفه لضعف حفظ روايه الصدوق الأمين زال بمجيئه من وجه آخر، وصار حسناً. وكذا إذا كان ضعفه بالإرسال زال بمجيئه من وجه آخر، وأما الضعف لفسق الراوي فلا يؤثر فيه موافقة غيره، والله أعلم¹⁵.

نقل ابن كثير عن ابن الصلاح: لا يلزم من ورود الحديث من طرق متعددة أن يكون حسناً؛ لأن الضعف يتفاوت، فمنه ما لا يزول بالمتابعات، يعني: لا يؤثر كونه تابعا أو متبوعا، كرواية الكذابين والمتروكين، ومنه ضعف يزول بالمتابعة: كما إذا كان روايه سيء الحفظ، أو روى الحديث رسلا، فإن المتابعة تنفع حينئذ، ويرفع الحديث عن حضيض الضعف إلى أوج الحسن أو الصحة، والله أعلم¹⁶.

لو نظرنا إلى هذه الأقوال التي مرت كلها تدل على تقوية الحديث الضعيف بتعدد الطرق ولا يردون كل حديث ضعيف ولا يأخذون بكل ضعيف بل ينظر في الضعيف، ولكن ليس مطلقا بل بشروط...

ذكر الامام الترمذي شروطاً تشترك فيها جميع أنواع الأحاديث الضعيفة التي قوها علماء الحديث وهي التي ذكرها في تعريفه للحديث الحسن فقال: " كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذاً، ويروى من غير وجه نحو ذلك"¹⁷

خلاصة القول

أن الضعف ضعفان: ضعف ينجم بالمتابعة والشاهد، وضعف لا ينجم بهما، والحديث الضعيف المنجبر هو الذي إذا تعددت طرقه يرتقي من الضعف إلى الحسن والآخر لا يزال بهما.

الحديث الضعيف الذي ينجم بالمتابعة والشاهد: هو الحديث الضعيف الذي يرتفع إلى الحسن لغيره إذا اعتضد بمتابع أو شاهد على ألا يكون ضعفه شديداً، أي أن يكون ضعف رواته ناشئاً من سوء حفظهم.

مثال على ذلك:

روى ابن ماجه... عن ابن عمر. رضي الله عنهما: (أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى قَارِعَةِ الطَّرِيقِ أَوْ يُضْرَبَ الْخَلَاءَ عَلَيْهِا، أَوْ يُبَالَ فِيهَا)¹⁸ قال الهيثمي في الزوائد إسناده ضعيف، ولكن المتن له شواهد صحيحة، ورواه أبو يعلى وقال: رجاله رجال الصحيح المجمع¹⁹ لهذا الحديث شواهد كما قاله العلماء وترقيه من ضعفه إلى رواية مقبولة وبسبب ضعفه هو ابن لهيعة وشيخه، لكن للمتن شواهد صحيحة قاله البوصيري²⁰ من الأمثلة على

¹⁵ النووي، محي الدين بن شرف النووي، ت: 676هـ، التقريب والتيسير لمعرفة السنن البشير، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1405هـ - 1985م. ص 31.

¹⁶ أحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث، علق عليه أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ص 49.

¹⁷ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت. 795هـ، شرح علل الترمذي، تحقيق: نور الدين عتر، دار الملاح، بلا تاريخ.

ص 30.

¹⁸ ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه ت: 273هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط كتاب الطهارة، باب: النهي الخلاء على قارعة الطريق رقم 330.

¹⁹ أبو يعلى أحمد بن على الموصلي ت. 307هـ، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ - 1984م. 155/4، رقم 2219.

²⁰ البوصيري، أبو العباس أحمد بن أبي بكر ابن إسماعيل ابن سليم بن قايماز البوصيري الكنايني المصري، مصباح الزجاجه في زوائد ابن ماجه، ت: د. عوض بن أحمد الشهري، مكتبة الملك، 1425هـ - 2004م. زوائد ابن ماجه 1/141.

صحة المتن لحديث ابن لهيعة هو حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله عليه وسلم: ((اتَّقُوا اللَّاعِنِينَ قَالُوا: وَمَا اللَّاعِنَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ، أَوْ فِي ظِلِّهِمْ)) فالنهي عن قارعة الطريق ثابت، فإسناد الحديث حسن لغيره.

أما الحديث الضعيف الذي لا ينجبر بالمتابع والشاهد: هو الحديث الضعيف الذي يكون في سنده راوي متهماً بالكذب، أو مغفل كثير الخطاء في روايته، أو كون الحديث شاذاً أو منكراً، بهذا النوع فإنه لا يتقوى ولا يرتقي مهما كثرت طرقه. يقول المناوي: وإذا قوي الضعف لا ينجبر بوروده من وجه آخر وإن كثرت طرقه²¹.

مثال على ذلك: حديث (مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهَاً عَالِماً)

هذا الحديث لا يصح العمل به وإن كان فيه طرق كثيرة، كما قال العلماء لأن في سنده كذابين ومتهمون، ومجاهيل، وهو على كثرة طرقه لا تصلح لأن تقوى بعضها بعضاً، وله روايات كثيرة وبألفاظ مختلفة، لهذا سقط عنه تقويته بطرق²². قال ابن حجر: ينبغي أن يمثل في هذا المقام بحديث (مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي حَدِيثًا)، فقد نقل النووي اتفاق الحفاظ على ضعفه مع كثرة طرقه²³. وعلق ابن الجوزي على هذا الحديث بعد أن أورد طرقاً كثيرة له "وقد بنى على هذا الحديث الذي بينا علله جماعة من العلماء فصنف كل منهم أربعين حديثاً، منهم من ذكر فيها الأصول، ومنهم من قصر على الفروع، وخلق كثير وأكثرهم لا يعرف علل الحديث فإننا قد ذكرنا عن الدار قطني أنه قال: لا يثبت منها شيء ومنهم من تسامح بعد العلم لحدث على خير"²⁴

خلاصة القول ما سبق:

تختلف درجات الحديث الضعيف بين خفيف الضعف وشديده، وخفة الضعف تنجر بوجود العاضد المقوي لها بالشروط التي سبق ذكرها، بينما الشديد الضعف يظل على حاله ولا يقبل الانجبار. وإن انتفاء العاضد للضعيف القابل للانجبار يجعل الحديث الضعيف باقياً على حاله من الضعف؛ إذا تم إدراجه ضمن أسباب ضعف الحديث وعدم تقويته.

من خلال هذه الدراسة بعجالة كنت أود أن أصل إلى نتيجة معرفة الحديث الضعيف هل هو مثل الحديث الموضوع أو المردود بعلّة قاذحة واضحة أم أن الضعيف أنواع وأقسام كثيرة، مثل ما هو مؤكّد فيه بأنه ضعيف مردود وبين حديث فيه ضعف محتمل أو يكون قد اختلف حوله. " فلا يجتمع اثنان على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة، وإنما يقع اختلافهم في مراتب القوة أو مراتب الضعف، والحاكم منهم يتكلم بحسب اجتهاده وقوة معارفه، فإن قدر خطؤه في نقده، فله أجر واحد والله الموفق"²⁵.

²¹ المناوي، زين الدين محمد بن تاج العارفين المناوي ت. 1031هـ، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، 1356هـ.

41/1.

²² ابن الملقن، أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الانصاري ت: 804هـ، البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، تحقيق: د. جمال محمد السيّد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1430هـ - 2009م. 145/2، رقم 1773.

²³ العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح تحقيق: مسعود عبد الحميد السعداني، ومحمد فارس، دار الكتب العلمية. ص 133.

²⁴ ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي التميمي ت: 597هـ، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1403هـ - 1983م. 120/1.

²⁵ أبو عبد الله، محمد بن أحمد الذهبي ت. 748هـ، شرح الموقظة في مصطلح الحديث، ت: عمرو عبد المنعم سليم، دار عباد الرحمن 1431هـ - 2011م. الموقظة، ص 84.

المبحث الرابع: العمل بالحديث الضعيف في الأحكام عند الأئمة

يُعمل بالحديث الضعيف في الأحكام إذا لم يوجد في الباب غيره، أو إذا تلتفته الأمة بالقبول، وهو الذي عليه الأئمة الأربعة، وعليه مضى الأئمة الفقهاء من المذاهب الأربعة وغيرهم. وعمل المجتهد بالحديث كان تصحيحاً له كما قاله ابن الهمام الحنفي. عموماً الأصل في الأحاديث التي رواها الأئمة الكبار أن معظمها صالح للاحتجاج به، كما سنبين في بحثنا هذا. لأن الفقهاء كان لهم أسانيد خاصة بهم، وقد اعتمدوا في استنباط الفروع من الحديث على أسانيد لهم، وفعلوا ذلك قبل تعديد كثير من قواعد الحديث وضمن ضوابط رسموها، لذا فقد يختلف حكم المحدث فيما بعد على حديث عن حكم الفقيه، لذا بادر كثير من المحدثين إلى تدوين ما يروونه أدلة للمذهب الفرعي الذي يميل إليه أو يعتنقه، لذا ذكر في هذه المصنّفات ما هو ضعيف عند المحدثين، وإن كان الفقيه قد اعتمد ذلك لعوامل أخرى متعددة.²⁶

ومن طالع كتب الفقهاء يرى أنه لا يخلو من الأحاديث الضعيفة، ولم يسلم منه كبار الفقهاء كما قاله المناوي سنذكر نماذج قليلة في عمدة كتب الفقه منها:

1. صلاة الضحى اثنا عشر ركعة. عند الحنفية

في حاشية ابن عابدين وهو من فقهاء الحنفية: (قوله: (وأكثرها اثنا عشرة) لما رواه الترمذي والنسائي بسند فيه ضعف أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((مَنْ صَلَّى الضُّحَى ثِنْتِي عَشْرَةَ رَكْعَةً بَنَى اللَّهُ لَهُ قَصْرًا مِنْ ذَهَبٍ فِي الْجَنَّةِ)) وقد تقرر أن الحديث الضعيف يجوز العمل به في الفضائل.²⁷

2. إحياء ليلتي العيد: عند المالكية

في مواهب الجليل: (ونذب إحياء ليلته) ... وقال ابن الفرات: استحب إحياء ليلة العيد بذكر الله تعالى والصلاة وغيرها من الطاعات للحديث ((مَنْ أَحْيَا لَيْلَةَ الْعِيدِ لَمْ يَمُتْ قَلْبُهُ يَوْمَ تَمُوتُ الْقُلُوبُ)) وروي مرفوعاً وموقوفاً وكلاهما ضعيف لكن أحاديث الفضائل يتسامح فيها)²⁸

3. قول أقامها الله وأدامها عند قول المقيم قد قامت الصلاة:

ذكر الامام النووي في المجموع: رواه يعني حديث ((أَقَامَهَا اللَّهُ وَأَدَامَهَا)) أبو داود عن أبي امامة أو بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو حديث ضعيف؛ لأن الرجل مجهول، ومحمد لن ثابت العبدى ضعيف بالاتفاق وشهر مختلف في عدالته وكيف كان فهو حديث ضعيف لكن الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال باتفاق العلماء، وهذا من ذلك.²⁹

4. التسحر على الماء:

قال ابن مفلح في الفروع "وتحصل فضيلة السحور بأكل أو شرب، لحديث أبي سعيد ((ولو أن يجزع أحدكم جرعة من ماء)) وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف، رواه أحمد وغيره، ورواه ابن أبي عاصم وغيره من حديث

²⁶ خليل بن إبراهيم ملا خاطر، خطورة مساواة الحديث الضعيف بالموضوع، الطبعة الأولى 1428هـ ص 49، 50.

²⁷ ابن عابدين، رد المحتار 581/2.

²⁸ مواهب الجليل مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب العريني، ت. 954هـ، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 1423هـ - 2003م. 574/2.

²⁹ النووي، كتاب المجموع شرح المذهب الشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد جدة. بلا تاريخ. 130/3.

أنس من رواية عبد الرحمن بن ثابت، قال العقيلي: لا يتابع عليه، فيتوجه أن يخرج القول هذا على العمل بالحديث الضعيف في الفضائل³⁰.

خلاصة القول ما مضى

هو أن الحديث الضعيف مستدل به في كتب الفقه المعتمدة، وتبين من خلال الدراسة مشروعية عمل المستحب وجوازه، فإن دل حديث ضعيف على استحباب شيء أو جوازه، ولم يوجد فيه حديث صحيح يثبته، وليس هناك معارضة من حديث صحيح أو يرجح عليه، قبل الحديث وجاز العمل بما يفيد، وما ذكر من أقوال العلماء أن المراد بقبول الحديث الضعيف في فضائل الأعمال هو ثبوت الاستحباب ونحوه به.

المبحث الخامس: مدى الاستدلال بالحديث الضعيف عند الحنفية.

والآن أريد أن أعود إلى موضوعنا ألا وهو مدى الاستدلال بالحديث الضعيف عند الحنفية، الشائع أن الأحناف أصحاب الرأي. هؤلاء أبعد الناس عن الحديث وأكثرهم رداً له، كثر فيه الطاعنون بأن هذا الفقه مخالف عن كثير من الأحاديث، وأنها ليست لعلماء المذهب معرفة في الحديث وعلومه، وأن بضاعتهم في الحديث مزجاء بل هذا المذهب مبني على الرأي، ويقدمونه على الحديث، وهذا الاعتراض والانتقاد ليس بجديد. لقد أجاب العلماء على هذه الاعتراضات التي عرضت إليهم، أحسن الإجابة ووضعوا الأمور في نصابها، وبينوا منهج المذهب في الحديث وعلومه، عمومًا، وناقشوها وردوا على كل هذه الانتقادات التي لا أساس لها من البداية. وأراد العبد الفقير المساهمة في الرد عن هذه الاتهامات. وذلك من خلال دراسة منهج الاستنباط في الفقه الحنفي.

المبحث السادس: قواعد قبول الحديث ورده عند فقهاء الحنفية.

تميز نظرة الفقهاء النقدية إلى الأحاديث عن المحدثين كثيرًا، حتى صارت طريقة مستقلة بذاتها، ونتج عن ذلك أن الفقهاء اشترطوا شروطاً لا تتفق في غالب الأحيان مع ما سطره علماء الحديث، علماً أن الفقهاء لم يتفقوا في الشروط التي وضعوها، بل اختلفوا في شروط الأخذ بالخبر إلى رأيين رأي الجمهور والحنفية، فقد اشترط الحنفية لقبول الحديث شروطاً متعددة تختلف عما اشترطه الفقهاء، واشترطوا شروطاً زائدة على شروط الصحة فيها، فهم يحتاطون في قبول الأخبار، ولا يردوها إلا وفق منهج علمي رصين³¹.

تميز منهج الحنفية في الاستنباط الفقه أنه لا ينظرون فيه مجرد كون الرواة ثقات بشأن قبول الحديث ورده، وترجيح النصوص المتعارضة بعضها على البعض، بل يأخذون فيه العوامل والشواهد أخرى. تشترط الحنفية في الراوي لقبول خبره أربع أمور: العقل، والضبط، والإسلام، والعدالة وهذه الصفات الأربعة تعود إلى الصفتين اللتين ذمهما المحدثون وهما: العدالة والضبط، وقد مر بنا عند ذكرنا تعريف الحديث الصحيح، فالشروط الخمسة التي اشترطها المحدثون لقبول الرواية الراوي خبر الأحاد فإذا اجتمعت في الحديث حكموا بقبوله ووجوب العمل به.

³⁰ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي ت: 763هـ. الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي. دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، 3/ 53.

³¹ ينظر: الدكتور محمد كيلاني خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية التطبيق، دار السلام، ص 54.

يذكر ابن عبد البر عن منهج الحنفية في قبول الحديث حيث يقول: "كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة، لردّه كثير من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ عن ذلك ردّه وسّمَاه شاذاً"³².

المبحث السابع: مفهوم الحديث الضعيف عند الحنفية.

الحديث الضعيف: هو ما احتل فيه شرط من شروط الصحة مثل: الحديث الذي لم يتصل سنده، أو كان في سنده راوٍ غير عدل ولا ضابط، أو كان بمنته شذوذ أو علة، وبعبارة أخرى هو: ما لم تجتمع فيه صفات الصحيح، ولا صفات الحسن وهو يتنوع إلى أنواع عدة منها: المقلوب، والشاذ، والمنقطع، والمعضل، والمدلس، والمنكر، والمتروك، وهو في الغالب لا يحتج به في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء في حين ذهب أبو حنيفة إلى الأخذ به وبخاصة إذا كثرت طرقه، وانجر ضعفه بالشواهد وهو يفضل على القياس، وينطبق مع استدلال الحنفية في الأحاديث الضعيفة، وهذا لا يتفق مع ما ذكره الإمام ابن القيم "وليس المراد بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً"³³ ويقول أيضاً: "وأصحاب أبي حنيفة رحمهم الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي"³⁴ ودليل على ذلك ما قاله النها نوي: ... وبالجملة فالمراد بالضعيف في كلام أصحابنا: "أن الحديث الضعيف مقدم على القياس": ما يسميه المتأخرون ضعيفاً في ذاته، حسناً لغيره إذا تأييد بالشواهد ونحوها"³⁵ ويقول: "وإذا سبرت الأحاديث التي ذكرها ابن القيم مثلاً للضعيف الذي قدمه أبو حنيفة على القياس وجدتها كلها حسناً، إما في ذاتها، أو لغيرها"³⁶.

إن الأحاديث الضعيفة التي احتج بها الأئمة الأحناف هي في جملتها صحيحة أو حسنة، ولا تنزل عن رتبة القبول إلا ما ندر، وما استدلل به من الأحاديث الضعيفة فالضعف فيها ليس بشديد، هو الضعيف المتوسط الذي يرتقي بالشواهد والمتابعات إلى مرتبة الحسن، وقد استدلل بأمثاله أصحاب المذاهب الأربعة كما مر معنا وغيرهم، مع التذكير هنا بأن التصحيح والتضعيف أمرٌ اجتهادي، يختلف فيه المحدثون، كما يختلف الفقهاء في الفروع الفقهية، وثمة أسباب أخرى تدعو للاستدلال بالضعيف ليس هنا مقام بسطها.

وفي هذا يقول الإمام الجصاص: وليس طريقة الفقهاء في قبول الأخبار طريقة أصحاب الحديث، ولا نعلم أحداً من الفقهاء رجع إليهم في قبول الأخبار وردّها، ولا اعتبر أصولهم³⁷. والحسن لغيره هو الضعيف الذي يتقوى بالشواهد. بعد هذا اتضح لنا أن المراد بالحديث الضعيف المستدل به عند الحنفية هو ما ذكرنا، وتقديم الحديث الضعيف على الرأي والقياس ميزة حسنة لهم في تمسكهم بالسنة وتقديمها على غيره مما هو دونه، مثلاً قدم الإمام أبي حنيفة

³² ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري ت، 463هـ، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء مالك بن أنس، ومحمد بن إدريس، وأبي حنيفة النعمان بن ثابت، اعتنى به عبد الفتح أبو غدة، مكتب مطبوعات الإسلامية، 1417هـ- 1997م. ص 276.

³³ ابن القيم، اعلام الموقعين 146/2.

³⁴ ابن القيم، اعلام الموقعين 145/2.

³⁵ النها نوي، قواعد في علوم الحديث، ص 108.

³⁶ النها نوي، قواعد علوم الحديث، ص 108.

³⁷ الجصاص، أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص ت. 370هـ، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: د. عصمت الله عنایت الله محمد، دار البشائر الإسلامية، 1431هـ- 2010م. 244/4.

حديث (القتهقهة في الصلاة) على محض القياس، وقد أجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث (الوضوء بنبذ التمر) على القياس، وأكثر أهل الحديث على ضعفه وغيرهم من الأحاديث التي قدمه على القياس³⁸ بعد التتبع والدراسة في كتب الحنفية يظهر أن الحديث الضعيف عند الحنفية لا بد أن ينظر من ثلاث طرق؛ ليتسنى الوقوف على المنهج الصحيح لاحتجاج بالحديث الضعيف عندهم.

قال ابن الهمام: "فإن وصف الحسن والصحيح والضعيف إنما هو باعتبار السند ظناً، أما في الواقع فيجوز غلط الصحيح، وصحة الضعيف، وعن هذا جاز في الحسن أن يرتفع إلى الصحة إذا كثرت طرقه، والضعيف يصير حجة بذلك؛ لأن تعدده قرينة على ثبوته في نفس الأمر³⁹.

شروط العمل بالحديث الضعيف عند الحنفية.

لو نظرنا إلى المصادر المعتمدة عند الحنفية، إن فقهاء الحنفية كباقي العلماء والفقهاء في المذاهب الفقهية لا يرفضون خبر الآحاد كلها؛ ولكنهم له تحفظ ويتشددون أكثر من غيرهم في صحته، وشروط قبوله، والاحتجاج به، إنهم لم يأخذوا بخبر الآحاد هكذا بدون تحقيق ولا تدقيق، ولا تفحص بل وضعوا شروطاً متعددة قيدوا وجوب العمل بها، وهذه الشروط قد لا تجد عند غيرها من الفقهاء، وقد توسعوا في عدم قبول بعض أخبار الآحاد ورداها؛ وذلك لأسباب علمية عندهم، وبسببها أخذ بعض معارض مذهب الحنفية ذريعة قوية لمهاجمة مذهبهم، والظعن فيهم بغير حق ووقعوا في ألسنة الناس واتهموهم بالابتعاد عن السنة، والتشبث بالرأي والقياس.

كما ذكرنا سابقاً أن الحنفية مجمعون على تقديم الاحتجاج بالحديث الضعيف، وتقديمه على غيره، وهذا ما نقله ابن القيم الجوزي، ونقله الذهبي عن ابن حزم، والنهائي، ومع هذا لا بد للحديث الضعيف الذي يحتج به الحنفية أن تتوفر فيه ثلاثة شروط:

أولاً. قيام قرينة تنهض بحال الحديث الضعيف، وتعضده للاحتجاج به كعمل كبار الصحابة والسلف على وفقه؛ ولذا قال ابن الهمام: إذا تايّد الضعيف بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحاً⁴⁰، وقال: ومما يصححه أيضاً عمل العلماء على وفقه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم⁴¹.

ثانياً. موافقة الضعيف لأية من كتاب الله أو أصل من أصول الشريعة، فهذه الموافقة تحمل المجتهد الحنفي على قبوله والعمل به⁴².

ثالثاً. تلقي الناس للحديث بالقبول والعمل بمدلوله؛ لأنه يقتضي قوة أصله وإن ضَعُف طريقه، بل إن التلقي للحديث من الأمة يرتقي بالحديث إلى المتواتر عند الحنفية، قال السخاوي: إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع به، ولهذا قال الشافعي في حديث: ((لا وصية لوارث)) إنه لا يشبه أهل الحديث، ولكن العامة تلقت بالقبول، وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً لآية الوصية له⁴³.

³⁸ ابن القيم، اعلام الموقعين 1/31-32.

³⁹ ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، ثم السكندري المعروف باب الهمام الحنفي ت. 861هـ، شرح فتح القدير، تحقيق: الشيخ عبدالرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1424هـ - 2003م. 1/463.

⁴⁰ ابن الهمام، شرح فتح القدير 3/493.

⁴¹ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 2/124.

⁴² ينظر: النها نوي، قواعد في علوم الحديث

⁴³ السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: د. عبد الكريم بن عبد الله الخضير، و د. محمد بن عبد الله بن فهد آل فهد، مكتبة دار المنهاج- الرياض، الطبعة الأولى 1426هـ، 2/153-154.

ويقول ابن عبد البر: أهل الحديث لا يصححون مثل إسناده، لكن الحديث عندي صحيح؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول⁴⁴.
 رابعاً، إذا كثرت طرقه، والضعيف يصير حجة بذلك؛ لأن تعدده قرينة على ثبوته في نفس الأمر⁴⁵.

فالظروف السياسية والاجتماعية والدينية التي كانت تخيم على العراق عامة والكوفة خاصة خلال القرن الهجري الأول، جعلت تلك المنطقة مرتعاً للكثير من الأحاديث التي وضعها أهل الأهواء هذا من جانب، ومن جانب آخر كان الحديث في العراق قليلاً في ذلك العصر، عكس المدينة المنورة إذ تمتعت بتمركز أهل الحديث فيها. إضافة إلى ذلك أنه لم تكن هناك كتب صحاح وأسانيد معتمدة مؤلفة، بل لم يكن علم مصطلح الحديث وشروط الأسانيد قد اشتهر عوده⁴⁶. كل هذه الأسباب دفعت الإمام أبا حنيفة إلى أن يتشدد في قبول ما يصله من أحاديث، ويضع من الشروط القاسية ما يضمن في نظره صحة ما يعتمده من حديث، وصحة نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. والناظر في كتب المذهب يجدها زاخرة بالأدلة من الأحاديث التي صحت عند الإمام وأصحابه لا يخرج الامام عن القاعدة الأساسية التي وضعها إلا ما شذَّ مما لا ينطبق عليه الشروط التي وضعها وحددها، ومن ظن بأبي حنيفة أنه قليل الحديث، أو أكثر المخالفة للحديث، أو كثير الأخذ بالأحاديث الضعيفة، جهل شروط قبول خبر الإخبار عند الأئمة⁴⁷، بل ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث: اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه، واعتباره رداً وقبولاً⁴⁸.

وقد تيسر للباحث منهج فقهاء المذهب الحنفي في الترجيح والأسس التي تمسكوا بها وذلك من خلال الدراسة والتتبع، هذا وقد جعل اختيار بعض الأحاديث نموذجاً للدراسة في هذا المنهج، ورغم ذلك فإن هذا النموذج يمكن أن يكون مثلاً نموذجياً لجميع أبواب الفقه في المذهب. وفيما يلي تلك الأسس والمسوغات تستند فقهاء الحنفية في استدلالهم بالأحاديث الضعيفة إلى هذه الأسباب الآتية:

1. تستند الحنفية في تقوية الحديث الضعيف إلى موافقته لآية القرآنية

لا شك أن للآيات القرآنية والأحاديث صحيحة أهمية كبيرة في استدلال الفقهاء الحنفية في الأحكام الشرعية، وبعضهم عمل بالحديث الضعيف بسبب موافقته الآيات القرآنية، وهذه الموافقة تعد بمثابة عاضد للحديث الضعيف تقتضي العمل به عند فقهاء الحنفية، ولعل النماذج التطبيقية تبين ما بيناه العمل بسبب اعتضاده بموافقة الآيات.

المثال الأول: رُوِيَ عن خالد بن الوليد، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(نَهَى عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْخَيْلِ، وَالْبَعَالِ، وَالْخَمِيرِ، وَمِنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ)** استدلل بهذا الحديث كل من القدوري، السرخسي، والسمرقندي والكاساني⁴⁹ في عدم جواز أكل لحوم الخيل والبعال والحمير.

⁴⁴ السيوطي، تدريب الراوي 2/ 156.

⁴⁵ ابن الهمام، شرح فتح القدير 1/ 463.

⁴⁶ ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة دار الفنايس، 1398هـ-1978م. ص 14-15.

⁴⁷ الكوثري، تأنيب الخطيب، محمد زاهد الحسن الكوثري، 1371هـ، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، المكتبة الأزهرية للتراث، 1998م. ص 152-154.

⁴⁸ ابن خلدون، المقدمة عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: الأستاذ خليل شحادة، دار الفكر، 1421هـ - 2000م. ص 445.

⁴⁹ السرخسي، المبسوط، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ت 490هـ، تحقيق: أبي عبد الله محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، كتاب الصيد 257/11. والكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي ت. 587هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان 1424هـ - 2003م. كتاب البدائع والصيد 6/ 187.

دراسة الحديث: رواه كل من أبي داود، وابن ماجه، وأحمد والنسائي⁵⁰.

أعله العلماء من أهل الحديث في سنده.

أقوال العلماء فيه: قال أبو داود: وهذا منسوخ. قال النووي: واتفق العلماء من أئمة الحديث وغيرهم على أنه حديث ضعيف. قال البخاري: هذا الحديث فيه نظر. وقال البيهقي: هذا إسناد مضطرب، ومع اضطرابه هو مخالف لأحاديث الثقات، يعني في إباحة لحم الخيل. وقال الخطابي: في إسناده نظر، قال: وصالح بن يحيى عن أبيه عن جده لا يعرف سماع بعضهم من بعض⁵¹. وقال النسائي: حديث الإباحة أصح. قال: ويشبه إن كان هذا صحيحاً أن يكون منسوخاً. قال السندي: اتفق العلماء على أنه حديث ضعيف ذكره النووي، وذكر بعضهم أنه منسوخ، وقال بعضهم: لو ثبت لا يعارض حديث جابر، وفي الكبرى ما نصه: قال أبو عبد الرحمن الذي قبل هذا الحديث أصح ويشبه أن يكون هذا إن كان صحيحاً أن يكون منسوخاً لأن قوله أذن في أكل لحوم الخيل دليل على ذلك⁵².

مسوغات العمل بالحديث

أول مسوغ لتقوية الحديث هي الآية القرآنية

﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَحْلُقُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

والثاني هو القياس اعتمد الحنفية في تحريم أكل لحوم الخيل والفرس على القياس ما عدا الآية والحديث قالوا: ثم الخيل تشبه البغال والحمير من حيث ذم حافر أهلي بخلاف الأنعام فإنها ذوات خيف لا ذوات حوافر. هكذا قاله السرخسي. ومن مسوغ آخر هي دلالة الإجماع كما قاله الكاساني حيث قال: وأما دلالة الإجماع فهي أن البغل حرام بالإجماع، وهو ولد الفرس، فلوم كانت أمه حلالاً لكان هو حلالاً أيضاً، لأن حكم الولد حكم أمه؛ لأنه منها وهو كبعضها.

ثم هناك روايات أخرى تؤيد الحديث وتوافقه في المعنى روى عن الحسن أن قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكلون لحوم الخيل في مغازيهم، فهذا يدل على أنهم كانوا يأكلونها في حال الضرورة؛ كما قال الزهري، أو يحمل على هذا عملاً بالدليل؛ صيانة لها عن التناقض أو يترجح الحاضر على المبيح احتياطاً، وهذا الذي ذكرنا حجج أبي حنيفة هكذا قاله الكاساني. هل من هذا العرض يقال إن الحديث ضعيف لا يعمل به ويجوز أكل لحوم الخيل والبغال والحمير. وهي موافقة ظاهرة وليست ضمنية.

المثال الثاني: روي عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَغْتَاذُ الْمَسْجِدَ فَأَسْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ»** قال الله تعالى: **«إِنَّمَا يَغْتَمُزُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»** استدلال الحنفية بهذا الحديث فيمن يعتاد المسجد

دراسة الحديث: رواه كل من الترمذي، وابن ماجه، وأحمد والدارمي⁵³.... وغيرهم

أعل العلماء الحديث في سنده فيه رشدين بن سعد، تكلم فيه الأئمة. قال الترمذي: هذا حسن غريب. وقال عنه ابن حجر: ضعيف، رجح أبو حاتم عليه ابن لهيعة، وقال ابن يونس: كان صالحاً في دينه، فأدرسته غفلة الصالحين فخلط في الحديث

⁵⁰ أخرجه أبو داود، أبي داود سليمان بن الأشعث ت: 279هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط كتاب الأطعمة رقم 3790، وابن ماجه كتاب الذبائح رقم 14، والنسائي كتاب الصيد والذبائح رقم 30. وأحمد في مسنده 4/ 111، رقم 16723.

⁵¹ النووي، المجموع، كتاب الأطعمة 7/ 7.

⁵² السيوطي، سنن النسائي بشرح وحاشية الامام السندي كتاب الصيد والذبائح 144/7.

⁵³ أخرجه الترمذي، رقم 2617، وابن ماجه، رقم 802، وأحمد رقم 27325، والدارمي، رقم 302/1، رقم 1223.

وقال العلامة علاء الدين مغلطي: هذا حديث ضعيف الإسناد⁵⁴ والحديث فيه درّاج، قال عنه الحافظ ابن حجر: "صدوق في حديثه عن أبي الهيثم ضعف"

خلاصة القول

تبين ما مضى أن الحديث ضعيف، لوجود علة في سنده، بسببه ضعفه المحدثون، ولكن له أثر في الفقه عند الحنفية وهو أن مقتضى العمل بالحديث هو موافقته للآية يقول الملا علي القاري: يدل عليه استشهاده عليه السلام بالآية الآتية ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ أي بإنشائها أو ترميمها أو إحيائها بالعبادة والدروس⁵⁵. وهو من أهم المسوغات للحديث.

2. تستند الحنفية في الاستدلال بالحديث الضعيف إلى شهرة الحديث واستفاضته.

المراد بالشهرة ما اشتهرت نسبتها إلى الإمام أو إلى بعض أصحابه، سواء كانت هذه الشهرة بكثرة القائلين بنسبته إلى الإمام، أو تعددت طرق نقلهم عنه، أو اشتهر دليله.

روي عن أبي هريرة ... أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((مَنْ اشْتَرَى مَا لَمْ يَرَهُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَأَاهُ)).

استدل بهذا الحديث كل من الجصاص، والقُدوري، والسمرقندي، والسرخسي، والكاساني، فيمن اشترى شيئاً لم يره له حق الخيار بالقبول والرفض. من غير تخريج ولا عزو.

دراسة الحديث

رواه كل من الدار قطني والبيهقي، وابن الجوزي، وابن أبي شيبه ... وغيرهم⁵⁶، مداره على أبي هريرة رضي الله عنه روي هذا الحديث مسنداً ومرسلاً قاله الزيلعي⁵⁷.

فأما المسند قال الدار قطني عن داهر بن نوح ثنا عمر بن إبراهيم بن خالد الكردي ثنا وهب البشكري عن محمد بن سيرين عن ابو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((مَنْ اشْتَرَى شَيْءٌ لَمْ يَرَهُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَأَاهُ)) وأما المرسل قال الدار قطني ثنا دعلج بن أحمد، ثنا محمد بن علي بن زيد، نا سعيد بن منصور، نا إسماعيل ابن عياش، عن ابي بكر بن عبد الله بن ابي مريم عن مكحول رفع الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ((مَنْ اشْتَرَى شَيْءٌ لَمْ يَرَهُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَأَاهُ انْشَاءً اخذَهُ وَاِنْ شَاءَ تَرَكَهَ))⁵⁸ فبهذا الحديث اثبت المجوزون من الحنفية خيار الرؤية للمتعاقد الذي لم ير المعقود عليه فرد المانعون بالقول ان الحديث ضعيف لوجود ما لا يمكن تصديقه في سلسلة رواته.

أعله أئمة الحديث في سنده:

قال الدار قطني في حديث مكحول هذا مرسل. وأبو بكر بن أبي مريم ضعيف.

ويضيف قائلاً للرواية الثانية عمر بن إبراهيم، ويقال له الكردي، وكان يضع الأحاديث، وهذا باطل لا يصح، لم يروها غيرها، وإنما يروي عن قول ابن سيرين موقوفاً.

وعمر بن إبراهيم تكلم فيه الاثمة

⁵⁴ مغلطي، علاء الدين مغلطي ابن قليج بن عبد الله الحنفي ت: 762هـ، تحقيق كامل عويصة، شرح سنن ابن ماجه 1/ 1345.

⁵⁵ الشيخ علي بن سلمان محمد القاري، مرقاة المفاتيح، شرح مشكاة المصابيح ت، 1014هـ، تحقيق الشيخ جمال عيتاني، كتاب الصلاة، 2/ 397.

⁵⁶ أخرجه الدار قطني علي بن عمر، ت. 385هـ، سنن الدار قطني، تحقيق. مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان 1432هـ - 2011م، كتاب البيوع 5/3، رقم 2779، البيهقي، كتاب البيوع باب المتبايعان بالخيار رقم 10426. وابن الجوزي، ابي

الفرج ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد، دار الكتب العلمية، كتاب البيوع، 2/ 177 رقم 1387.

⁵⁷ الزيلعي، جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، ت. 762هـ، نصب الرأية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة

الرسالة، المكتبة الملكية، 1418هـ - 1997م، باب خيار الرؤية 21/4.

⁵⁸ أخرجه الدار قطني، كتاب البيوع، 3/ 4، رقم 2777.

وقال ابن الجوزي عقب ذكره لحدِيث له هذا حدِيث لا يصح، والمتهم به عمر ويعرف بالكردى. وعمر هذا: قال الدارقطني كذاب خبيث، وقال الخطيب: غير ثقة، وقال أيضا: يروي المناكير عن الإثبات، وقال ابن عقدة: ضعيف⁵⁹. وقال أبو حاتم بن حبان: كان عمر الكردى يروي عن الثقات ما لم يحدثوا به، لا يجوز الاحتجاج بخبره⁶⁰.

خلاصة ما مضى

تبين من كلام الأئمة أن الحدِيث ضعيف، الأول مرسل، والثاني متروك لأن رواه عنهم بالكذب، وواضع الحدِيث، وهو إبراهيم الكردى، بهذا يخرج من العمل به لا يصح الاستدلال به على حسب أقوال أهل الحدِيث، ولكن للحدِيث أثر في الفقه وقد استدل به كبار فقهاء المذهب وثبتوا به حكما شرعياً وهو ثبوت الخيار لمن اشترى شيئاً ولم يره.

مسوغات العمل بالحدِيث

إن اثبات الخيار يرفع الغرر كما ان الحدِيث المرسل حجة عند أكثر أهل العلم وتضعيف ابن ابي مريم بجهالة عدالته لا تنفي علم غير المضعفين بها. وقد روى هذا الحدِيث أيضاً الحسن البصرى وسلمة بن المحبق وابن سيرين وهو رأي ابن سيرين أيضاً⁶¹. وطريق مكحول المرسل على ضعفها أمثل من الموصولة قاله ابن حجر⁶². ومكحول ثقة معروف وثقه العلماء. وللحدِيث رواية أخرى مرفوعاً رواه النعمان بن بشير مرفوعاً، واحتج به الطحاوي، وأما الكردى فالظاهر من حال أرباب النقل العدالة، ولو كان مرسلًا فالمرسل حجة عندنا، والتأويل فاسد، لأنه نص على الشراء فلا يتناول إرادة الشراء⁶³ إن حدِيث المرسل مقبول ومحتج به عند الحنفية كما مر من بيان قواعد قبول الحدِيث ورده، وليس بخافة إن استدلال المجتهد بحدِيث تصحيح له كما مر من أقوال أئمة المذهب، والحدِيث عندنا في المشاهير، حكاة السرخسي في المبسوط⁶⁴، وهو مقتضى قول الطحاوي الآثار في ذلك قد جاءت متواترة، وإن كان أكثرها منقطعاً⁶⁵.

3. تستند الحنفية في الاستدلال بالحدِيث الضعيف إلى ما تلقته الامة بالقول.

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **((إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيْعَانِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ بِالْخِيَارِ))** استدل بهذا الحدِيث كل من القدوري، والجصاص، والسمرقندي، والكاساني عزوه إلى عبد الله بن مسعود مرفوعاً. ما عدا السرخسي⁶⁶، عزاه إلى أبي هريرة، لم يجد الباحث عن أبي هريرة، بل من هو من حدِيث ابن مسعود كما في كتب المعتمدة.

دراسة الحدِيث

رواه كل من أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، والبيهقي، ومالك في الموطأ بلاغاً عن ابن مسعود⁶⁷. كلهم روه من حدِيث ابن مسعود بألفاظ مختلفة فرواية ابي داود بلفظ: **((إِذَا اخْتَلَفَ الْمُبْتَاعَانِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيْعَةٌ، فَالْقَوْلُ مَا يَقُولُ رَبُّ السِّلْعَةِ، أَوْ يَتَارَكَ))**

ورواه أبو داود، وابن ماجه: من طريق ابن أبي ليلى عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم بمعناه. ورواية الترمذي عن عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **((إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيْعَانِ، فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ، وَالْمُبْتَاعِ بِالْخِيَارِ))**.

⁵⁹ ابن الجوزي، الموضوعات 1/ 320.

⁶⁰ ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف كتاب البيوع، 2/ 166.

⁶¹ ابن الهمام، شرح فتح القدير كتاب البيوع 310/6

⁶² ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير، 3/ 13.

⁶³ أبي الظفر قزألي، وسائل الاسلاف في مسائل الخلاف ص 448.

⁶⁴ السرخسي، المبسوط 13/ 71.

⁶⁵ الطحاوي أبي جعفر أحمد بن محمد بن عبد الملك ت: 321هـ، شرح معاني الآثار، قدم له إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية 244/2.

⁶⁶ السرخسي، المبسوط باب اختلاف في البيوع، 13/ 36.

⁶⁷ أخرجه أبو داود رقم 3551، والترمذي رقم: 1270، وابن ماجه رقم: 2186، والبيهقي، في المعرفة 4/ 371، 3493.

أقوال العلماء فيه:

أعل البيهقي هذا الحديث قال: ورواه أبو عميس ومعن بن عبد الرحمن وعبد الرحمن المسعودي وأبان بن تغلب كلهم عن القاسم عن عبد الله منقطعاً وليس فيه **(والمبيح قائم بعينه)** وابن أبي ليلى: كان كثير الوهم في الإسناد والمتن. وأهل العلم بالحديث لا يقبلون منهم ما تفرد به لكثرة أوهامه⁶⁸. وأعله الترمذي معلقاً على رواية عون قال: حديث مرسل، فإن عون بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود. وأعل ابن الجوزي كل الروايات الحديث وقال: أحاديث هذا الباب فيها مقال، فإنها مراسيل وضعاف، فأبو عبيدة لم يسمع من أبيه ولا من عبد الرحمن، القاسم لم يسمع من ابن مسعود، ولا عون بن عبد الله. وقد رواه الدار قطني بألفاظ مختلفة وبأسانيد ضعيفة فيها ابن عياش ومحمد بن أبي ليلى، والحسن بن عمارة وابن المرزبان، كلهم ضعاف⁶⁹.

تبين ما سبق من خلال أقوال أهل العلم أن الحديث ضعيف، لا يصلح للعمل به، بينما عليه العمل عند بعض أهل العلم.

مسوغات العمل بالحديث

الذي هيا هذا الحديث للعمل شهادة أئمة من أهل العلم أولها قال ابن عبد البر: فيه منقطع وهو حديث محفوظ عن ابن مسعود، مشهور الأصل عند جماعة العلماء تلقوه بالقبول وبنوا عليه كثيراً من فروعه وقد اشتهر عنهم بالحجاز، والعراق شهرة يستغني بها عن الإسناد⁷⁰. ومن قواعد المعول به عند الحنفية في قبول الحديث هو ما تلقتة الأمة بالقبول وهذا يوافق ما أقره لقبول الحديث ورده. وقال الحاكم: وعبد الرحمن بن قيس مجهول، لكن الطرق الآتية للحديث تقويه

ثم يقول البيهقي: هذا إسناد حسن موصول وقد روي من أوجه بأسانيد مراسيل إذا جُمع بين أحادها صار الحديث بذلك قوياً⁷¹. وحسنه ابن الجوزي بأن له أصل بمجموع طرفه، وقال: والذي يظهر لي أن حديث ابن مسعود بمجموع طرقه له أصل، بل هو حديث حسن يحتج به لكن في لفظه اختلاف، وأيده الزيلعي⁷².

خلاصة القول:

والذي يظهر بعد الدراسة والتتبع تبين أن الحديث ضعيف، لوجود العلة في كل الروايات فيه انقطاع، ومجهول وضعف الدار قطني كل الطرق، والمنذري لا يثبته. ولكن للحديث أثر في الفقه استدلل فقهاء الحنفية وارتنقى من الضعف إلى مرتبة الحسن كما قاله الأئمة حسن بمجموع طرقه وله أصل، وذلك إن تعدد طرق الحديث موجود بكثرة، ولكن هذا التعدد تارة يكون مقوياً للحديث، مع قول الأئمة أن الحديث إذا قبلته الأمة يكون مقبولاً كما هو من ضمن القواعد الحنفية قبول الحديث.

4. تستند الحنفية في الاستدلال بالحديث الضعيف إلى القياس.

مثال على ذلك: رُوِيَ عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **((مَنْ جَمَعَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ مِنْ عُنُورٍ عُدَّ فَقَدْ آتَى بَاباً مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَائِي))**.

استدل به كل من القدوري⁷³، والسرخسي⁷⁴ والكاساني⁷⁵، وابن الهمام⁷⁶، في عدم جواز الجمع بين الصلاتين في السفر والحضر.

دارسة الحديث:

⁶⁸ البيهقي، معرفة السنن والآثار كتاب البيوع باب الشرط الذي يفسد البيع 371/4. رقم 3493.

⁶⁹ ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف 184/2.

⁷⁰ ابن الملقن، البدر المنير كتاب البيوع، 126/5.

⁷¹ البيهقي، السنن الكبرى كتاب البيوع، 332/5.

⁷² الزيلعي، نصب الرأية 105/4.

⁷³ القدوري، أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري ت.428هـ، التجريد تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار

السلام، 1424هـ - 2004م. كتاب الصلاة 905/1.

⁷⁴ السرخسي، أبي بكر محمد بن أحمد ت. 49هـ، أصول السرخسي، تحقيق: أبو وفاء الأفغاني، بلا تاريخ. 149/1.

⁷⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، 581/1.

⁷⁶ ابن الهمام، شرح فتح القدير 482/2.

رواه الترمذي⁷⁷، وأبو يعلى⁷⁸، والدارقطني⁷⁹.

قال أبو عيسى: وحشش هذا هو أبو علي الرُّحْبِيُّ وهو حُسَيْنُ بْنُ قَيْسٍ وهو ضعيفٌ عند أهل الحديث ضعفه أحمد وغيره؛ هو محل بحث، وقد نص على تضعيفه أئمة أهل الحديث كأحمد بن حنبل قال عنه: متروك الحديث ونقل ذلك أيضاً عن ابن معين والبخاري ومسلم وأبي حاتم وأبي زُرعة والنسائي ونقل ابن الجوزي أن أحمد كذبه، وتركه يحيى بن معين. وثقه الحاكم ولم يتابع ذلك⁸⁰. وممن نص على ضعف الحديث ابن الجوزي فقد ذكره في الموضوعات⁸¹ وابن عبد البر⁸² والبيهقي⁸³ والذهبي⁸⁴ وابن حجر⁸⁵ والمناوي⁸⁶، وقال العُقَيْلي: وهذا الحديث لا أصل له⁸⁷. لهذا الحديث عواضد ومؤيدات كثيرة تقويه وترفعه. منها: القياس والإجماع والتوفيق بين الأدلة. يعتضد حديث ابن عباس عند الحنفية أيضاً بالقياس وهو قياس الظهر والعصر والمغرب والعشاء في الجمع على العشاء والفجر والظهر فإنه لا يجوز الجمع بينهما اتفاقاً لاختصاص كل واحد منها بوقت مخصوص عليه شرعاً فكذلك الظهر والعصر والمغرب والعشاء⁸⁸.

5. تستند الحنفية في تقوية الحديث إلى فضائل الاعمال.

وجاء في حاشية ابن عابدين: قوله: جاء في الذكر الوارد عند غسل الأعضاء في الوضوء:

أ. الذكر الوارد عند كل عضو. وقد نقل الحصفكي⁸⁹ خبر الدعاء بالأعضاء عن ابن حبان وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق. فيعمل به في فضائل الأعمال قاله الرملي. وإن أنكره النووي⁹⁰ يقول النووي: الأدعية أثناء الوضوء المذكورة في كتب الفقه لا أصل لها والذي ثبت الشهادة بعد الفراغ من الوضوء، وأقره عليه السراج الهندي في شرح التوشيح⁹¹ قواه ابن عابدين في شرحه لحديث حصفكي بقوله: في فضائل الأعمال أي لأجل تحصيل الفضيلة المترتبة على الأعمال. ومقتضى عملهم بهذا الحديث أن ليس شديد الضعف فطرقة ترقيه إلى الحسن⁹². وقال السيوطي: ويعمل في الأحكام إذا كان فيه احتياط. نقله ابن عابدين.

ب. قراءة سورة القدر بعد الوضوء:

- ⁷⁷ أخرجه الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي ت. 279هـ، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، 1998م. أبواب الصلاة باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين رقم 188.
- ⁷⁸ أبو يعلى، المسند/5، 136، رقم 2751.
- ⁷⁹ الدارقطني، السنن، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة في السفر/2، 247، رقم 1475.
- ⁸⁰ ابن حبان، كتاب المجروحين، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع. 1420هـ - 2000م. 294/1.
- ⁸¹ ابن الجوزي، الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي ت. 597هـ، الموضوعات، تحقيق: الدكتور نور الدين بن شكري بن علي بويّا جيلار، مكتبة التدمرية. 396/2.
- ⁸² ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مجموعة من المحققين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387هـ/2012.
- ⁸³ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت. 458هـ، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، 1424هـ - 2003م. السنن الكبرى/3، 169.
- ⁸⁴ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. 546/1.
- ⁸⁵ ابن حجر، الدراية، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة بيروت- لبنان، بلا تاريخ. 214/1.
- ⁸⁶ المناوي، فيض القدير/6، 114.
- ⁸⁷ العُقَيْلي، أبو جعفر محمد بن عمرو العُقَيْلي ت. 322هـ، الضعفاء الكبير، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. 29/2.
- ⁸⁸ السرخسي، أصول السرخسي، 149/1.
- ⁸⁹ الحصفكي، الدر المختار، كتاب الطهارة ص 23.
- ⁹⁰ الكاساني، بدائع الصنائع 1/223، ابن عابدين، رد المحتار 1/252.
- ⁹¹ ابن نجيم المصري، زين الدين إبراهيم بن محمد ت. 970هـ، البحر الرائق شرح كنوز الدقائق، ت: الشيخ زكريا عميرات 58/1.
- ⁹² ابن عابدين، حاشية رد المحتار، كتاب الطهارة 1/252، 253.

قال ابن عابدين: قراءة سور القدر لأحاديث وردت فيها ذكرها الفقيه أبو الليث في مقدمته، لكن قال في الحلية: سأل عنها شيخنا الحافظ ابن حجر العسقلاني، فأجاب بأنه لم يثبت منها شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم، لا من قوله ولا من فعله، والعلماء يتساهلون في ذكر الحديث الضعيف والعمل به في فضائل الأعمال⁹³.

ت. صلاة الضحى اثنا عشر ركعة

في حاشية ابن عابدين: (قوله: (وأكثرها اثنا عشرة) لما رواه الترمذي والنسائي بسند فيه ضعف أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((مَنْ صَلَّى الضُّحَى ثِنْتِي عَشْرَةَ رَكْعَةً بَنَى اللَّهُ لَهُ قَصْرًا مِنْ ذَهَبٍ فِي الْجَنَّةِ)) وقد تقرر أن الحديث الضعيف يجوز العمل به في الفضائل⁹⁴.

6. تستند الحنفية في الاستدلال بالأحاديث الضعيفة إلى كثرة الطرق وتمدد الروايات.

روي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردى ووقع في حفرة في المسجد، وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهو في الصلاة، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((مَنْ صَلَّى أَنْ يُبَيِّدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيعًا))

استدل بهذا الحديث كل من القدوري⁹⁵، والمرغيناني⁹⁶ والكاساني⁹⁷ بألفاظ مختلفة في نقض الوضوء للضاحك

دراسة الحديث:

رُوي هذا الحديث مسنداً عن كل من أبي موسى الأشعري، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وعمران بن الحصين.. وغيرهم. رواه الدار قطني⁹⁸، الطبراني، وابن عدي⁹⁹.

أقوال العلماء فيه

هو حديث منكر وخطأ، الدار قطني رفعه قاله أبو بكر النيسابوري.

وقال أحمد ليس في الضحك حديث صحيح، قال الذهلي: لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في الضحك في الصلاة خبر¹⁰⁰ وقد بين الإمام الزيلعي وغيره من أئمة نقد الحديث أن حديث القهقهة ضعيف، وقد جاء بطرق مسنده ومرسلة، وأما المرسلة فأربعة أشهرها: مرسل أبي العالية، ومرسل معبد الجهني، ومرسل إبراهيم النخعي، ومرسل الحسن، ومن ثم بينوا أن المدار في هذه الروايات جميعاً يرجع إلى أبي العالية الرياحي لذا قال الدار قطني حينما ذكر روايات الحديث بإسناده إلى الحسن بن دينار والحسن بن عمارة قال: وأما حديث الحسن بن دينار عن الحسن عن أبي المليح عن أبيه فهو بعيد من الصواب أيضاً ولا نعلم أحداً تابعه عليه¹⁰¹. وأرجح الأمر إلى رواية أبي العالية ثم قال فيه: وأبو العالية فأرسل هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسم بينه وبينه رجلاً سمعه منه عنه، وقد روى عاصم الأحول عن محمد بن سيرين وكان عالماً بأبي العالية وبالحسن فقال: لا تأخذوا بمراسيل الحسن ولا أبي العالية فإنهما لا يباليان عن من أخبرا¹⁰².

خلاصة القول

⁹³ ابن عابدين، رد المحتار، كتاب الطهارة، 257/1.

⁹⁴ ابن عابدين، رد المحتار 581/2.

⁹⁵ القدوري، التجريد 203/1.

⁹⁶ المرغيناني، الهداية 116/1.

⁹⁷ الكاساني، بدائع الصنائع 255/1.

⁹⁸ أخرجه الدار قطني كتاب الطهارة: باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها رقم 58.

⁹⁹ الدراية 34 / 1، رقم 27.

¹⁰⁰ العسقلاني، تلخيص الحبير 115/1.

¹⁰¹ سنن الدار قطني 138/1.

¹⁰² سنن الدار قطني 43/1.

تبين ما مضى أن الحنفية احتجوا بهذا الحديث وإن كان ضعيفاً لدى أهل الحديث، لكن صححه الحنفية باعتضاده من طرق عديدة حتى عدّه الكاساني من المشاهير حيث قال: ولنا ما روي في المشاهير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي فجاء أعرابي في عينيه سوء، فوقع في بئر عليها خصفة، فضحك بعض من خلفه، فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((مَنْ قَهَّهْهُ وَمَنْكُم فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ، وَمَنْ تَبَسَّمَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ))¹⁰³

وعليه يكون واجب التقديم على الرأي والقياس؛ لأن الأثر إذا كان ضعيفاً واعتضد قدم على الرأي والقياس، وإلى كلا الأمرين أشار الملا علي القاري فيقول: (والقياس ما ذكره ولكن تركناه فيما إذا كانت القهقهة في ذات ركوع وسجود... ولنا أيضاً ما قدمنا من قوله صلى الله عليه وسلم ((يُعَادُ الْوُضُوءَ مِنْ سِنَعٍ)) وقوله: ((مَنْ ضَحِكَ فِي الصَّلَاةِ فَهَقَّهَ فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ)) فإنه روي مُرسلاً ومسنداً، وقد اعترف أهل الحديث كلهم بصحته مرسلأً، والمرسل حجة عندنا وعند الجمهور. وأما روايته مسنداً، فعن عدة من الصحابة كابن عمر، ومعبد الخُزاعي، وأبي موسى الأشعري، وأبي هريرة، وأنس، وجابر، وعمران بن حُصين...¹⁰⁴ ويقول المرغيناني في الحديث: بمثله يترك القياس لشهرته.

وقال التهانوي بعد أن أورد طرق الأحاديث الواردة في القهقهة: فهذه الأحاديث المسندة، والأخبار المرسله دالة صريحاً على انتقاض الوضوء بالقهقهة... ويكون الحديث ثابتاً من الجهتين، وقد تأيد بمرسل الحسن فثبت نقض الوضوء بالقهقهة بأسانيد مقبولة¹⁰⁵. كل ما مضى يظهر توافق ما أقره علماء المذهب من طرق لتصحيح الحديث وهذا دلالة واضحة أن المذهب لا يستدل بالحديث الضعيف كما يقال بل هي التزام بالمبادئ.

7. تستند الحنفية في الاستدلال بالحديث الضعيف إلى المتابعات والشواهد.

مثال على ذلك: روى عن عائشة رضي الله عنها: ((أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْبَلُ بَعْضَ أَزْوَاجِهِ، ثُمَّ يُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ)) استدل بهذا الحديث فقهاء الحنفية كالحصص، والقُدوري، والمرغيناني، والسمرقندي، والكاساني بعدم تجديد الوضوء من القبلة.

دراسة الحديث

روى هذا الحديث كل من أبي داود، والترمذي، والنسائي¹⁰⁶. قال أبو عيسى: وقد روي نحو هذا عن غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين... ثم قال: وليس يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيءٌ.

أقوال العلماء من أهل الحديث فيه

قال الترمذي: وسمعت محمد بن إسماعيل يضعف هذا الحديث¹⁰⁷. ويحيى بن سعيد القطان قال عنه: شبه لا شيء. وقال حبيب بن أبي ثابت لم يسمع من عروة. وقد روي عن إبراهيم التيمي عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قبلها ولم يتوضأ وهذا لا يصح أيضاً، ولا تعرف لإبراهيم التيمي سماعاً من عائشة وليس يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء¹⁰⁸، كذلك قاله ابن العربي¹⁰⁹ والبو صري¹¹⁰ حيث قال بعد سرد الحديث: هذا اسناد ضعيف.

تبين من أقوال أهل العلم أنه حديث فيه علة لا يجوز الاستدلال به، ولكن هناك من أهل العلم من يقويه ويوثقه من خلال روايات وطرق أخرى منها:

¹⁰³ الكاساني، بدائع الصنائع 255/1.

¹⁰⁴ الهروي القاري، فتح باب العناية 68/1-69.

¹⁰⁵ التهانوي، اعلاء السنن 162/1.

¹⁰⁶ أخرجه أبو داود رقم 179، والنسائي رقم 170، والترمذي رقم 86، وابن ماجه رقم 502.

¹⁰⁷ المنذري مختصر سنن أبي داود 69/1.

¹⁰⁸ عارضة الأحوذى 124/1.

¹⁰⁹ الاحوذى 125/1، مختصر سنن أبي داود 69/1.

¹¹⁰ مصباح الزجاججة ص 390.

ذكر الزيلعي وابن حجر مجموعة طرق للحديث وبمجموعها تقوى الحديث¹¹¹. وقال السندي: في حاشيته على النسائي: وبالجملة فقد رواه البزار بإسناد حسنة، فالحديث حجة بالاتفاق، ويؤيده أحاديث المس¹¹². وقواه بمجموع طرقه العظيم آبادي بقوله:.... وأجيب ضعف الانقطاع منجبر بكثرة الطرق والروايات العديدة¹¹³. وقال: حديث الباب ضعيف لكنه يؤيده الأحاديث الأخر منها ما أخرجه مسلم والترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً مِنَ الْفَرَاشِ، فَأَلْتَمَسْتُهُ فَوَضَعْتُ يَدِي عَلَى بَاطِنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَهُمَا مَنُضُوبَتَانِ وَهُوَ يَشْتَرِي اللَّحْمَ إِنِّي أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ.))
 وقواه المبارك فوري بقوله: قلت: قول من قال إن مس المرأة لا ينقض الوضوء هو الأقوى والأرجح عندي¹¹⁴. وهو حديث ضعيف لكنه مروى من طرق يقوى بعضها بعضاً... ويضيف قائلاً: لكن حديث الباب مروى من طرق كثيرة فالضعف منجبر بكثرة الطرق، ويؤيده أحاديث عائشة الأخرى¹¹⁵
 ويقول الشوكاني: الضعيف منجبر بكثرة رواياته ويقول العُمري: بعد أن رد جميع العلل التي قد يعل بها الحديث: هذا بالنظر إليه على انفراد، فكيف مع المتابعات والطرق الأخرى، البالغة نحو العشرة عن عائشة¹¹⁶.
 ويقول السهار نفوري: استدل أبو حنيفة رضي الله عنه بهذا الحديث، على أن لا وضوء على من قتل امرأته¹¹⁷، والحنفية يستدلون بهذا الحديث على أن المس غير ناقض، سواء كان بشهوة أو دون شهوة، إلا إن كان مباشرة فاحشة، قال ابن الهمام: وهي أن يتجردا معاً متعانقين، متماسي الفرجين¹¹⁸.

خلاصة القول

يذهب السهار نفوري وأحمد البناء بعدم انتقاض الوضوء بالمس لصحة هذا الحديث وهم يعملون به لذلك وقد أشاروا إلى ذلك¹¹⁹. ومنهم من يرى أن العمل بهذا الحديث لكونه حسناً، كابن الهمام والسندس والملا علي قاري¹²⁰، وهم يعتمدون في ذلك على رواية البزار بإسناد له حسنة، وقد صرح السندي، والقاري: بأنه إن كان ثمة علة يرد بها الحديث فهي الإرسال، كما ذكر أبو داود، قال القاري: لكن المرسل حجة عندنا وعند الجمهور. ومنهم يعمل بالحديث لإعتضاده بالمتابعات والشواهد: كالعظيم آبادي والمبارك فوري¹²¹ وهم يعنون بالشواهد أمثال حديثي عائشة رضي الله عنها في لمس الرسول صلى الله عليه وسلم: ((كُنْتُ أَنَا مَبِينٌ يَدِي الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجُلَايَ فِي قَبْلَتِي، فَأَذَا سَجَدَ حَمَزَنِي))¹²² وحديثها الآخر: ((فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً فَالْتَمَسْتُهُ فَوَضَعْتُ يَدِي عَلَى بَاطِنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، وَهُمَا مَنُضُوبَتَانِ))¹²³ يرى الصنعاني أن المسوغ للعمل بهذا

¹¹¹ الزيلعي، نصب الراية 71/1، وابن حجر الدرزية 44/1.

¹¹² حاشية السندي 101/1.

¹¹³ العظيم آبادي، عون المعبود، كتاب الطهارة، 117/1، رقم الحديث 180.

¹¹⁴ المباركفوري، تحفة الأحوذى باب ترك الوضوء من القبلة 284/1.

¹¹⁵ المباركفوري، تحفة الأحوذى 285/1.

¹¹⁶ الهداية 350/1، يرجى مراجعة كل من نصب الراية 71/1، والدرزية: 44/1، فيها كل الطرق من الشواهد والمتابعات لهذا الحديث.

¹¹⁷ الحججة على أهل المدينة: 65/1.

¹¹⁸ فتح القدير 49/1.

¹¹⁹ بذل المجهود: 81/1، بلوغ الأمانى 90/2.

¹²⁰ فتح القدير 49/1، حاشية السندي على سنن النسائي 104/1، المرقاة 45/2.

¹²¹ عون المعبود 302/1، تحفة الأحوذى 282/1.

¹²² أخرجه البخاري، باب التطوع خلف المرأة رقم 513 - 382.

¹²³ أخرجه مسلم رقم 486.

الحديث كونه مقررًا للأصل، فبعد أن ذكر أقوال العلماء في تضعيفه قال: إذا عرفنا هذا فالحديث دليل عللا أن لمس المرأة و تقبيلها لا ينقض الوضوء، وهذا هو الأصل، والحديث مقرر للأصل¹²⁴.

8. تستند الحنفية في الاستدلال بالحديث إلى وجود معناه في الصحاح وإن كان مخالفاً في اللفظ

وروي عن أبي هريرة: ((أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَامَ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ يَنْهَضُ عَلَى صُدُورِ قَدَمَيْهِ)) استدلل به القدوري¹²⁵، والمرغيناني¹²⁶، والكاساني¹²⁷، والموصلي¹²⁸ في النهوض على صدور قدميه، وذكر القدوري، والسرخسي¹²⁹ من حديث وائل بن حجر: بلفظ ((أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ إِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ نَهَضَ عَلَى صُدُورِ قَدَمَيْهِ))

دراسة الحديث

هذا الحديث رواه الترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ: ((كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَضُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى صُدُورِ قَدَمَيْهِ))¹³⁰. في إسناده خالد بن إلياس وصالح عليهم مقال، وتكلم عنه الأئمة من أهل الحديث أقوال العلماء فيه:

ضعفه الترمذي وقال: ضعيف عند أهل الحديث.

رواه ابن عدي ثم أعله بخالد، وأسند تضعيفه إلى البخاري، والنسائي، وأحمد وابن معين، ثم قال: وهو مع ضعفه يكتب حديثه.

الامر الذي أعل به خالد هو موجود في صالح، وهو الاختلاط، قال: فإذا لا معنى لتضعيف الحديث بخالد، وترك صالح، قال: وقد ذكر أبو محمد عبد الحق اختلاط صالح، واعتبار قديم حديثه من حديثه، وخالد لا يعرف متى أخذ عنه¹³¹. أعله ابن الجوزي: خالد بن إلياس وإ. عن صالح مولى التوءمة ضعيف¹³² قال الامام أحمد: بأنه متروك الحديث. وقال ابن معين: أن خالداً ليس بشيء، ولا يكتب حديثه¹³³.

مسوغات العمل بالحديث

قول الامام الترمذي الذي قال: وحديث أبي هريرة عليه العمل عند أهل العلم، وعمل الامة بالحديث يقويه، ويكتب حديثه، وقد

¹²⁴ الصنعاني، سبل السلام 11/1.

¹²⁵ القدوري، التجريد كتاب الصلاة 549/2.

¹²⁶ ابرهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، ت. 593هـ، الهداية شرح بداية المبتدي، مع شرح اللكنوي، تحقيق: نعيم أشرف نور أحمد إدارة القرآن و العلوم الإسلامية 1417هـ، كراتشي - باكستان. كتاب الصلاة 55/1.

¹²⁷ الكاساني، بدائع الصنائع كتاب الصلاة 2/63.

¹²⁸ الامام عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، ت: 683هـ، الاختيار لتعليل المختار تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. 1426هـ - 2005م. كتاب الصلاة 73/1.

¹²⁹ القدوري، التجريد 549/1، والسرخسي، المبسوط، كتاب كيفية الدخول في الصلاة 110/1.

¹³⁰ أخرجه الترمذي، كتاب الصلاة باب كيف النهوض من السجود رقم 287.

¹³¹ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، ت. 762هـ، نصب الرأية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الرسالة، المكتبة الملكية، 1418هـ - 1997م، نصب الرأية 1/389.

¹³² جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي ت. 597هـ، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان 1415هـ - 1994م. 171/1، مسألة 141.

¹³³ الزيلعي، نصب الرأية 1/419.

نقل العيني عن عدد منهم منها: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس. وأخرج نحوه عن علي وابن الزبير وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم. وأخرج عن الشعبي قال: كان عمر وعلي وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينهضون في الصلاة على صدور أقدامهم. وأخرج عن النعمان عن ابن عباس قال: أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رفع أقدامهم رأسه من السجود الثاني في الركعة الأولى وينهض كما هو ولم يجلس. وأخرج عبد الرزاق روايات عن ابن مسعود وابن عباس نحوه ... والبيهقي عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى عبد الله بن مسعود... نحوه¹³⁴.

المسوغ الثاني: قول ابن القيم الجوزية: "ولو كان هديه فعلها دائماً، لذكرها كل من وصف صلاته، ومجرد فعله لها لا يدل على أنها من سنن الصلاة، إلا إذا علم أنه فعلها على أنها سنة يقتدى به فيها، وأما إذا قدر أنه فعلها للحاجة، لم يدل على كونها سنة من سنن الصلاة، فهذا من تحقيق المناط في هذه المسألة¹³⁵ فالذي يذهب إليه ابن القيم هو أن معظم الأحاديث الصحيحة التي تصف صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم تذكر أنه كان يجلس بعد السجدة الثانية للركعة الأولى، بل يقوم مباشرة، وكذلك يفعل بالثالثة، فاستدل العلماء بعموم الأحاديث على ذلك، مثل حديث المسيء صلاته فعن أبي هريرة: أن رسول الله دخل المسجد... (ثم أذكغ حتى تطمئن زاكماً، ثم أذفغ حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى ، فالحديث يدل على أن تطمئن ساجداً، ثم أذفغ حتى تطمئن جالساً، وأفعل ذلك في صلاتك كلها)¹³⁶ الرسول صلى الله عليه وسلم بين للمسئي صلاته، أن يرفع بعد السجدة الثانية للركعة الأولى، وهذه الأحاديث العامة تشهد للحديث الخاص الذي هو محل بحثنا.

خلاصة القول

تبين مما سبق أن حديث أبي هريرة ضعيف، في إسناده جريحان خالد بين إلياس وصالح ضعفه الائمة، وتكلموا عنه، ولكن مع ضعفه كتب حديثه، وقواه الروايات التي ذكرها عبد الرزاق وابن أبي شيبة، وصرح الترمذي عمل الأمة به، ولا يقدر اختلاف اسم الصحابة وجود أحاديث صحيح يؤيده معناً واستدلاله من قبل الكاساني والسرخسي، والمرغيناني وغيرهم كل ذلك دلالة أن للحديث أثر وبهذا ارتقى الحديث إلى درجة الحسن.

الخاتمة والنتائج

وفي الختام وقد ثبت للباحث من خلال هذا البحث أن لمذهب أبي حنيفة مساهمة كبيرة في علم الحديث وقد أنتج البحث من حيث جمع المعلومات من المصادر المعتمدة المتعلقة بهذه الدراسة أن مذهب الامام أبي حنيفة كان له منهج خاص في قبول خبر الواحد حيث يتشدد فيه، ويقبل الأحاديث المشهورة والمتواترة بدون شروط، وكان يقبل الامام الحديث المرسل بخلاف المحدثين، لا يقبلون إلا مراسيل الصحابة، إن مثل هذه الدراسات والبحوث تبحث الاطمئنان في قلوب أتباع هذا المذهب. أنه مستدل بالأحاديث التي في الصحاح والسنن والمسائيد وغيرها من كتب السنة، وظهرت بشكل واضح ضرورة دراسة منهج فقهاء في الاستدلال بالحديث الضعيف. وتمكنهم كذلك من الرد على الزاعمين أنه مبني على القياس والرأي.

النتائج:

¹³⁴ العيني، البناية شرح الهداية 2 / 246، ونصب الراية 1 / 389.

¹³⁵ ابن القيم الجوزية، زاد المعاد 1 / 232، 234.

¹³⁶ أخرجه البخاري، كتاب الصلاة رقم 724.

- 1- ثبت أن علماء الحنفية لهم مساهمة كبيرة في علم الحديث، رواية ودراية. ولهم مستدللات كثيرة في الصحاح والسنن.
- 2- وجود فرق بين منهج المحدثين، والفقهاء في التصنيف، لفقهاء المذهب أدوات خاص بهم في الحكم على الحديث وقبوله. من خلالها يحكمون على الحديث إذا وافق مع مقتضيات المذهب وعملوا به.
- 3- تبين ما مضى إن علماء الحديث والفقهاء اتفقوا في العمل بالحديث الضعيف في الفضائل، والترغيب، والترهيب، ولكن اختلفوا في العمل به في الأحكام.
- 4- تبين وفق منهج الفقهاء الحنفية أن العمل بالحديث الضعيف أولى من الرأي الرجال. إذا لم يكن في الباب حديث مقبول، لذا لا تجد إمام من الأئمة إلا وعمل بحديث ضعيف.
- 5- تبين أن الحديث إذا تعدد طرقه، أو وجد له المتابع أو الشاهد أو يوجد ما يشهد له من الأصول المعمول به في الشريعة فإنه يرتقي إلى مرتبة الحسن.
- 6- تبين للباحث أن الحنفية لديهم مسوغات وأسباب كثيرة التي تجعلهم يستندون إليها في الاستدلال بالحديث الضعيف.
- 7- وتبين أن للحديث الضعيف ما يشهد له، من القرآن والسنة والاجماع، وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين وعمل العلماء بمقتضاه وهو الأصل المعمول به في الشريعة.

المصادر

- التميمي، أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان ت: 354هـ، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها، ولا ثبوت جرح في ناقلها، تحقيق، أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ت: 643هـ، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد ت: 852هـ، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: د. عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الرياض، مكتبة الملك الوطنية، 1422هـ - 2001م.
- ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، 1415هـ.
- ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح ت: مسعود عبد الحميد السعداني، ومحمد فارس، دار الكتب العلمية.
- السنخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السنخاوي ت: 902، القول البدع في الصلاة على الحبيب الشفيق، تحقيق: محمد عوامة. مؤسسة الريان، 1422هـ - 2002م.
- السنخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: د. عبد الكريم بن عبد الله الخضير، و د. محمد بن عبد الله بن فهيد ، مكتبة دار المنهاج- الرياض، الطبعة الأولى 1426هـ.
- النووي، محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف ت، 676هـ، الأذكار من كلام سيد الأبرار، دار المنهاج، تحقيق: صلاح الدين محمد مأمون، عبداللطيف أحمد، محمد طاهر، 1425 الطبعة الأولى هـ - 2005م.
- النووي، التقريب والتيسير لمعرفة السنن البشير، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1405هـ - 1985م.
- أبي داود سليمان بن الأشعث، ت: 275هـ، رسالة أبي داود، لأهل مكة في وصف سننه، تحقيق: د. محمد بن لطفي الصباغ، دار العيبة بيروت لبنان المكتب الإسلامي 1405هـ.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، ت: 806هـ شرح ألفية العراقي المسماة بالتبصرة والتذكرة: تحقيق: عبد اللطيف الهميم، وماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان. 1423هـ - 2002م.
- ابن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض. 1423هـ - 2003م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: 794هـ النكت، تحقيق: الدكتور زين العابدين محمد بلا فريخ أضواء السلف، الطبعة الأولى 1998م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت: 911هـ البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، تحقيق: أبي أنس بن أحمد بن طاهر الأندونوسي، مكتبة الغرابة الأثرية 1420هـ - 1999م.
- أحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث، علق عليه أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، ت. 795هـ، شرح علل الترمذي، تحقيق: نور الدين عتر، دار الملاح، بلا تاريخ.
- ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه ت: 273هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط .
- أبو يعلى أحمد بن علي الموصلي ت. 307هـ، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ - 1984م.
- البوصيري، أحمد بن أبي بكر ابن إسماعيل ابن سليم، مصباح الرجاجة في زوائد ابن ماجه، ت: د. عوض بن أحمد الشهري، مكتبة

- الملك، 1425هـ - 2004م
- ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الانصاري ت: 804هـ، البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، تحقيق: د. جمال محمد السيّد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1430هـ - 2009م.
- ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ت: 597هـ، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1403هـ
- الدارقطني، علي بن عمر، ت: 385هـ، سنن الدارقطني، تحقيق: مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان 1432هـ - 2011م.
- اللكوني، محمد بن عبد الحي الهندي، ت: 1304هـ، ظفر الأمانى بشرح مختصر السيد شريف الجرجاني في مصطلح الحديث، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتب مطبوعات الإسلامية بحلب. بيروت.
- الذهبي، محمد بن أحمد الذهبي ت: 748هـ، شرح الموقظة في مصطلح الحديث، ت: عمرو عبد المنعم سليم، دار عباد الرحمن 1431هـ - 2011م.
- خليل بن إبراهيم ملا خاطر، خطورة مساواة الحديث الضعيف بالموضوع، الطبعة الأولى 1428هـ.
- د. ماهر الفحل، أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، جامعة صدام للعلوم الإسلامية لسنة 1999م.
- التها نوي، ظفر أحمد العثماني، قواعد في علوم الحديث، دار القلم - بيروت - لبنان. 1348هـ - 1930م.
- ابن قيم الجوزية، حمد بن أبي بكر بن أيوب، ت: 751هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ - 2006م.
- الحطاب العريني، مواهب الجليل مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، محمد بن محمد بن عبد الرحمن ت: 954هـ، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 1423هـ - 2003م.
- ابن مفلح الحنبلي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح ت: 763هـ. الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي. دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.
- الدكتور محمد كيلاني خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية التطبيق، دار السلام.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري ت، 463هـ، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء مالك بن أنس، ومحمد بن إدريس، وأبي حنيفة النعمان بن ثابت، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتب مطبوعات الإسلامية، 1417هـ - 1997م.
- ابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد بن عبد البر ت: 463هـ، الاستذكار، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي حلب، القاهرة.
- الجبصاص، أحمد بن علي الرازي الجبصاص ت: 370هـ، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: د. عصمت الله عنایت الله محمد، دار البشائر الإسلامية، 1431هـ - 2010م
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ت: 861هـ، شرح فتح القدير، تحقيق: الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان. 1424هـ - 2003م.
- تقي الدين بن عبد القادر التميمي الحنفي، ت: 1010هـ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلوة، دار الرفاعي. الطبقات السنية .
- ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة دار الفنائس، 1398هـ - 1978م.
- ابن خلدون، المقدمة عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: الأستاذ خليل شحادة، دار الفكر، 1421هـ - 2000م.
- الكوثري، تأنيب الخطيب، محمد زاهد الحسن، 1371هـ، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، المكتبة

الأزهرية للتراث، 1998م.

البيدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري، ت: 730هـ عُني به عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية.
ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، ت: 620هـ، المغني على مختصر الخرقي، اعتنى به محمد عبد القادر
عطا، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، ت: 261هـ. المسند الصحيح المختصر.... ترميم وترقيم فوائد عبد الباقي، دار الفحاء
- دار السلام. 1421هـ- 2000م.

الشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الأم، تحقيق: علي محمد وعادل أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان. 1422هـ -
2001م،

ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد الحفيد، ت. 595هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق،
مكتبة ابن تيمية، القاهرة. 1415هـ.

الزيلعي، عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، ت. 762هـ، نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الرسالة،
المكتبة الملكية، 1418هـ - 1997م.

جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، ت. 597هـ، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار
الكتب العلمية، بيروت- لبنان 1415هـ - 1994م.

الموصللي، عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي، ت: 683هـ، الاختيار لتعليل المختار تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار
الكتب العلمية، بيروت - لبنان. 1426هـ - 2005م.

المرغيناني، برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر، ت. 593هـ، الهداية شرح بداية المبتدي، مع شرح اللكنوي، تحقيق: نعيم
أشرف نور أحمد إدارة القرآن و العلوم الإسلامية 1417هـ، كراتشي- باكستان.

أبو داود، أبي داود سليمان بن الأشعث ت: 279هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
العناية على الهداية، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين المعروف بديرالدين العيني، ت. 855هـ، البناية شرح الهداية،
تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. 1420هـ - 2000م.

52- السرخسي، المبسوط، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ت. 49هـ، أصول السرخسي، تحقيق: أبووفاء الأفغاني،
بلا تاريخ.

أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي ت. 322هـ، الضعفاء الكبير، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية بيروت -
لبنان.

الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت
- لبنان.

البيهقي، أحمد بن الحسين ت. 458هـ، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، 1424هـ -
2003م.

الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي ت. 587هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد معوض- عادل
أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان 1424هـ - 2003م

القدوري، أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري ت. 428هـ، التجريد تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام،
1424هـ - 2004م.

الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي ت. 279هـ، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، 1998م.
الطحاوي أبي جعفر أحمد بن محمد بن عبد الملك ت: 321هـ، شرح معاني الآثار، قدم له إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية

Kaynakça | References

- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu Muhtasarı Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir b. İsmail. *Misbâhü'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*. thk. Dr. Avad b. Ahmed, Riyad: Mektebetü'l-Melik, 2004.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Dr. İsmetullah İnayetullah Muhammed, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Mecdi b. Mansur Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'la*. thk. Hüseyin Selim Esed. Şam: Daru'l-Memûn li't-tûras, 1984.
- Halil b. İbrahim Mulla Hatır. *Hutûratu müsavâti'l-hadîsi'd-dâifi bi'l-mevzû*. Medine: Dâru'l-Kible, 1428.
- Hattâbî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibu'l-celî li şerhi Muhtasari'l-Halîl*. thk. Zekeriya Umeyrat, Beyrut: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Irakî, Abdurrahim b. Hüseyin. *Şerhu Elfyeti'l-Irakî*. thk. Abdüllatif el-Heymîm ve Mâhir Yasin Fahl. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İntikâ' fi fezâilî'l-eimmeti's-selefe'l-fukahâ*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Abdulmuti Emin Kalaci. Kahire: Daru'l-Va'yi, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr*. thk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed Muavvaz: Riyad: Daru Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Abdullah b. Zayfullah. Riyad: 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *en-Nüket ala kitâbi İbnü's-Salâh*. thk. Mesud Abdulhamid es-Sa'dani ve Muhammed Fâris. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *İ'lâmu'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemin*. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2006.
- İbn Kayyim, Müfâküdîddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî alâ Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Muflih el-Hanbelî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed. *el-Âdâbu's-şer'iyye ve'l-minehu'l-*

- mer'iyye*. thk. Ebû Muaz Eymen. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Receb Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu illeli't-Tirmizî*. thk. Nuruddin Itr. Dımaşk: Daru'l-Mellâh, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Sabih Hasan. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. Şeyh Halil el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. thk. Şeyh Abdürrezzak Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Mülakkin, Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *el-Bedrül-Münîr fi tahrîci ehâdisi Şerhi'l-Kebîr*. thk. Dr. Cemal Muhammed es-Seyyid. Riyad: Daru'l-Asime li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2009.
- İbnü's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nuruddin Itr. Beyrut: Daru'l-Fikr el-Muâsır, 1986.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'üs-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvad Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kevsere, Muhammed Zâhid el-Hasan. *Te'nîbu'l-Hatîb*. Şam: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1998.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Câ'fer el-Bağdâdî. *et-Tecrid*. thk. Merkezü'l-Dirâsâtî'l-Fikhiyye ve'l-Iktisâdiyye. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Leknevî, Muhammed b. Abdülhay el-Hindî. *Zafru'l-emanî bi şerhi Muhtasari Seyyid Şerif el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs*. thk. Abdülfettah Ebû Gude, Haleb: Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, ts.
- Mahir el-Fahl. *Eseru ileli'l-hadîs fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Irâq: Câmîatü Saddâm, Kulliyatü'l-'Ulûm al-İslâmiyah, 1999.
- Muhammed Keylânî Halife. *Menhecu'l-Hanefiyye fi nakdi'l-hadis beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Mısır: Dâru's-Selâm, 2010.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mavdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîl el-Muhtâr*. thk. Abdüllatif Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mergînânî, Burhânüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Naim Eşref Nûr Ahmed. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1997.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Ezkâr min kelâmi seyyidi'l-ebâr*. thk. Salahuddin Muhammed Ma'mun, Abdüllatif Ahmed, Muhammed Tahir. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-marifeti's-süneni'l-beşîr*. thk. Muhammed Osman. Mısır: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1985.
- Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-Kavlu'l-bedî' fi's-Salati ala'l-habîbi's-Şefî'*. thk. Muhammed Avâme, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muâş bi-şerhi Elfiyeti'l-hadîs*. thk. Dr. Abdülkerim b. Abdullah el-Hıdır ve Dr. Muhammed b. Abdullah. Riyad: Daru'l-Minhâc, 1426.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Bahru'llezi zahar fi şerhi elfiyeti'l-eser*. thk. Ebû Enes b.

- Ahmed. Medine: Mektebetü'l-Guraba el-Eseriyye, 1999.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Ali Muhammed ve Adil Ahmed. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsil-Arabî, 2001.
- Takiyüddin b. Abdulkadir et-Temîmî el-Hanefî. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Dr. Abdulfettah Muhammed. Riyad: Daru'r-Rifâi, 1983.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmani. *Kavâid fi ulûmil-hadîs*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1930.
- Temîmî, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Daru'l-Maârif, 1949.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâu'l-Kebîr*. thk. Abdülmuti Emin Kalacı. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2012.
- Veliyullah Dehlevî. *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. thk. Abdülfettah Ebû Gude, Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1978.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdülmecîd. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1995.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-mûkiza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*. thk. Amr Abdülmün'im Selim. Kahire: Daru İbadurrahman, 2011.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Cemâleddin. *en-Nüket*. thk. Dr. Zeynelabidin Muhammed. Riyad: Edvâi's-Salaf, 1998.
- Zeylâî, Abdullah b. Yûsuf el-Zeylâî el-Hanefî. *Nasbu'r-râye li ehâdis'il-Hidâye*. thk. Muhammed Avâme. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997.



Vefeyat: Merhum Prof. Dr. Yusuf Benli'nin Ardından

Mehmet AYHAN | orcid.org/0000-0003-1836-7807 | ayhan.mehmet@kocaeli.edu.tr

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Öz

8 Şubat 2024'te Erciyes İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Prof. Dr. Yusuf Benli'nin vefat haberi derin bir üzüntüye sebep oldu. Prof. Dr. Yusuf Benli, titiz akademik çalışmaları ve öğrencilerine olan sevgisiyle tanınan bir bilim insanıydı. 1958 yılında Kayseri'nin Hacıpaşa köyünde doğdu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra öğretmenlik yaptı ve 1994 yılında akademik kariyerine başladı. Malatya İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak göreve başlayan Prof. Dr. Benli, Harran Üniversitesi'nde "Hicri II. Asırda Küfe Merkezli Şiir Nitelikli Gulat Hareketleri" adlı doktora teziyle önemli bir çalışma yaptı. 2007 yılında doçent, 2013 yılında profesör unvanını aldı. Vefatına kadar Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda görev yaptı. Öğrencilerine şefkatle yaklaşan ve ilmi çalışmalarını titizlikle sürdüren Prof. Dr. Yusuf Benli, 8 Şubat 2024'te geçirdiği ameliyat sonrası vefat etti ve 9 Şubat'ta Develi'de toprağa verildi. Merhum Benli akademik çalışmaları ve öğrencilerine olan sevgisiyle daima hatırlanacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Yusuf Benli, Vefat.

Atıf Bilgisi

Ayhan, Mehmet. "Vefeyat: Merhum Prof. Dr. Yusuf Benli'nin Ardından". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 891-901. DOI: 10.69576/ihya.1485561

Geliş Tarihi	17.05.2024
Kabul Tarihi	21.07.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Obituary After the late Prof. Dr Yusuf Benli

Mehmet AYHAN | orcid.org/0000-0003-1836-7807 | ayhan.mehmet@kocaeli.edu.tr

Assoc. Prof., Kocaeli University Faculty of Theology, Department of Hadith, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jb0e673>

Abstract

On 8 February 2024, news from Kayseri caused deep sadness with the news of the death of Prof. Dr. Yusuf Benli, who worked at Erciyes Faculty of Theology. Prof. Dr. Yusuf Benli was a scientist known for his meticulous academic studies and love for his students. He was born in 1958 in Hacipaşa village of Kayseri. After graduating from Ankara University Faculty of Theology, he worked as a teacher and started his academic career in 1994. Prof. Dr. Benli, who started to work as a research assistant at Malatya İnönü University Darende Faculty of Theology, made an important work at Harran University with his doctoral thesis titled 'Poetry Qualified Gulat Movements Centred in Kufe in the 2nd Century Hijri'. In 2007, he received the title of associate professor and in 2013 he received the title of professor. He worked at Erciyes University Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects. Prof. Dr. Yusuf Benli, who approached his students with compassion and continued his science meticulously, died on 8 February 2024 after an operation and was buried in Develi on 9 February. He will always be remembered for his meticulous academic work and love for his students.

Keywords

Kayseri, Erciyes University, Yusuf Benli, Death.

Citation

Ayhan, Mehmet. "Obituary After the late Prof. Dr Yusuf Benli". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 891-901. DOI: 10.69576/ihya.1485561

Date of Submission	17.05.2024
Date of Acceptance	21.07.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Extended Abstract

On 8 February 2024, we were shaken by a painful news from Kayseri. Professor Doctor Yusuf Benli, who was on the editorial board of our journal, completed his world exile and passed away to the eternal realm. This news caused a deep sadness in everyone who knew him, especially Erciyes Faculty of Theology, to which he belonged. Prof. Dr. Yusuf Benli, beyond being a scientist known for his meticulousness in academic studies, was a man of heart who was remembered with great affection by his students and sincerely addressed the problems of the individuals he raised. According to the statements of our friends who knew him, he completed his life as a sincere and beautiful believer. While walking on the path of knowledge, he was a humble person who guided to follow the footsteps of the Messenger of Allah and his Companions, and took care to take loyal and righteous people who did not deviate from the truth as his companions. With his interest in his students and the compassion he showed towards them, he managed to become a respected and exemplary person in the academic world. Prof. Dr Yusuf Benli was not only an academician, but also a person who left his mark with his high character and love for humanity. Prof. Dr. Yusuf Benli was born in 1958 in the village of Hacipaşa, now Hacipaşa, in the Tomarza district of Kayseri. He completed his secondary education in Develi, Kayseri and finally Muş. In 1976, after graduating from Muş Imam Hatip High School, he enrolled in the Higher Teacher Training School in Ankara and a year later he enrolled in Ankara University Faculty of Theology and successfully graduated from both faculties. Between 1981-1994, he worked as a teacher in different provinces and different schools. In 1994, Prof. Benli stepped into academic life and started to work as a research assistant in the History of Islamic Sects at Malatya İnönü University Darende Faculty of Theology. He completed his doctoral studies in the field of History of Islamic Sects at Harran University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, with his thesis titled 'Poetry Qualified Gulat Movements Centred in Kufa in the Second Century of Hijri' under the supervision of the late Prof. Dr. Hasan Davut. Prof. Dr. Yusuf Benli received the title of associate professor in 2007 and professor in 2013, respectively. After working at İnönü University for 6 years between 1994-2010, he started to work in the field of Religious Culture and Moral Knowledge Education at Erciyes University Faculty of Education in his hometown Kayseri. Two years later, he continued his studies in the field of Religious Culture and Moral Knowledge Education, which was taken under the Faculty of Theology. Since 2013, he started to work at Erciyes University Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects. Throughout his academic career, Prof. Dr. Yusuf Benli gave many lectures at undergraduate, graduate and doctoral levels and advised many theses related to his field. He worked devotedly to transfer his knowledge and experience to his students. However, he passed away on 8 February 2024 due to complications after an operation he underwent. On Friday 9 February, he was buried after Friday prayers in Develi. As the editors of the journal, we wish eternal mercy from the Almighty Mevla to our esteemed teacher, whom

we benefit from in every aspect. Prof. Dr. Yusuf Benli will always be remembered with his meticulous academic studies and his love for his students and will remain as an exemplary name. The academic studies of our beloved Prof. Dr. Yusuf Benli are as follows: Thesis Studies: Prof. Dr. Yusuf Benli's academic studies include important works. Completed in 1981 at Ankara University Faculty of Theology, his study titled 'İsmail Fenni Efendi'nin Vahdet-i vücud Görüşü' is one of his first academic researches. In this study, he analysed İsmail Fenni Efendi's views on the philosophy of vahdat al-wujud in detail. Prof. Dr. Benli's doctoral thesis, which he completed at Harran University, Institute of Social Sciences in 1999, is 'Shi'ite Gulât Movements Centred in Kufa in the Second Century Hijri'. In this study, he comprehensively dealt with the Shiite extremist (gulât) movements that emerged in Kufa in the second century Hijri. These valuable works of Prof. Dr. Yusuf Benli are important examples of his contributions to Islamic thought and the history of sects.

Merhum Prof. Dr. Yusuf Benli'nin Ardından

8 Şubat 2024 günü Kayseri'den gelen acı bir haberle sarsıldık. Dergimizin editör kurulunda bulunan Profesör Doktor Yusuf Benli hocamız dünya sürgününü tamamlamış, ebedi aleme irtihal etmişti. Bu haber başta mensubu olduğu Erciyes İlahiyat Fakültesi olmak üzere, kendisini tanıyan herkeste derin bir hüzne sebep olmuştur.

Prof. Dr. Yusuf Benli, akademik çalışmalarda titizliğiyle tanınan bir bilim insanı olmanın ötesinde, öğrencileri tarafından büyük bir sevgiyle anılan ve yetiştirdiği bireylerin sorunlarına içtenlikle eğilen bir gönül insanıydı. Kendisini tanıyan dostlarımızın ifadelerine göre, samimi ve güzel bir mümin olarak hayatını tamamlamıştı. İlim yolunda yürürken Allah Resulü ve sahabelerinin izinden gitmeyi rehber edinen, doğruluktan sapmayan sadık ve salih kişileri yol arkadaşı edinmeye özen gösteren mütevazi bir şahsiyetti. Öğrencilerine olan ilgisi ve onlara karşı gösterdiği şefkatle, akademik dünyada saygı duyulan ve örnek alınan bir kişi olmayı başarmıştı. Prof. Dr. Yusuf Benli, sadece bir akademisyen değil, aynı zamanda yüksek karakteri ve insan sevgisiyle de iz bırakan bir insandı.

Prof. Dr. Yusuf Benli, 1958 yılında Kayseri'nin Tomarza ilçesine bağlı, yeni adıyla Hacıpaşa köyünde dünyaya geldi. Orta öğrenimini Develi, Kayseri ve en son Muş'ta tamamladı. 1976 yılında Muş İmam Hatip Lisesi'nden mezun olduktan sonra Ankara'daki Yüksek Öğretmen Okulu'na, bir yıl sonra ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldu ve her iki fakülteden de başarıyla mezun oldu. 1981-1994 yılları arasında, öğretmenlik mesleğini icra ederek farklı illerde ve değişik okullarda görev yaptı.

1994 yılında akademik hayata adım atan Prof. Dr. Benli, Malatya İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi'nde İslam Mezhepleri Tarihi araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında, İslam Mezhepleri Tarihi alanında doktora çalışmasını, merhum Prof. Dr. Hasan Davut danışmanlığında "Hicri II. Asırda Küfe Merkezli Şiir Nitelikli Gulat Hareketleri" adlı teziyle tamamladı.

Prof. Dr. Yusuf Benli, sırasıyla 2007 yılında doçent, 2013 yılında ise profesörlük unvanını aldı. 1994-2010 yılları arasında 6 yıl boyunca İnönü Üniversitesi'nde görev yaptıktan sonra, memleketi Kayseri'de Erciyes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi alanında çalışmaya başladı. Bu görevinden iki yıl sonra, İlahiyat Fakültesi bünyesinde alınan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi alanında çalışmalarına devam etti. 2013 yılından itibaren ise Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında görev yapmaya başladı.

Akademik kariyeri boyunca lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde birçok ders veren Prof. Dr. Yusuf Benli, alanıyla ilgili pek çok teze de danışmanlık yaptı. Bilgi ve deneyimlerini öğrencilerine aktarmak konusunda büyük bir özveriyle çalıştı. Ancak, geçirdiği bir ameliyat sonrasında gelişen komplikasyonlar nedeniyle 8 Şubat 2024 günü

Hakk'ın rahmetine kavuştu.¹ 9 Şubat Cuma günü, Develi'de cuma namazı sonrası toprağa verildi.

Derginin editörleri olarak her yönüyle istifade ettiğimiz kıymetli hocamıza, yüce Mevla'dan sonsuz rahmet diliyoruz. Prof. Dr. Yusuf Benli, titiz akademik çalışmaları ve öğrencilerine olan sevgisiyle daima hatırlanacak, örnek alınacak bir isim olarak kalacaktır.²

Çok sevdiğimiz Prof. Dr. Yusuf Benli hocamızın akademik çalışmaları şunlardır:

Tez Çalışmaları

Prof. Dr. Yusuf Benli'nin akademik çalışmaları arasında önemli eserler bulunmaktadır. 1981 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladığı "İsmail Fenni Efendi'nin Vahdet-i Vücut Görüşü" adlı çalışması, onun yaptığı ilk akademik araştırmalardan biridir. Bu çalışmayla, İsmail Fenni Efendi'nin vahdet-i vücud felsefesine dair görüşlerini detaylı bir şekilde incelemiştir.

Prof. Dr. Benli, 1999 yılında Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı doktora tezi "Hicri II. Asırda Küfe Merkezli Şii Nitelikli Gulât Hareketleri"dir. Bu çalışmasında, Hicri II. yüzyılda Küfe'de ortaya çıkan ve Şii nitelik taşıyan aşırı (gulât) hareketleri kapsamlı bir şekilde ele almıştır.

Prof. Dr. Yusuf Benli'nin bu değerli çalışmaları, onun İslam düşüncesine ve mezhepler tarihine olan katkılarının önemli örnekleridir.³

Yusuf Hocam, ebedi aleme göçtün,
Kalplerimizde derin bir acı, bir boşluk açtın,
Kayseri'nin bağrından bir ışık yükselmişti,
Seninle her yer aydınlanmıştı, Yusuf Hocam.

Erciyes'in gölgesinde büyüdün, filizlendin,
Bilgeliliğin ışığıyla her gönle eriştin,
Öğrencilerine rehber oldun her zaman,
Sevgiyle, şefkatle onları sardın, Yusuf Hocam.

Develi'nin yollarından Anadolu'ya uzandın,
İlim yolunda azimle hep dimdik durdun,

¹ Erciyes İlahiyat Fakültesinde yapılan tören için bk. "Vefat Eden Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yusuf Benli İçin Üniversitemizde Tören" (Erişim 22 Temmuz 2024).

² Öğrencilerinden birisinin kaleme aldığı vefeyat yazısı için bk. Ünal Kılıçarslan, "Prof. Dr. Yusuf Benli (1958-2024) Hocamızın Ardından", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2024), 443-447.

³ Merhum Yusuf Benli hocanın vefeyat yazısı için gerekli bilgileri temin etmemizde emeği geçen ailesine, dostlarına ve öğrencilerine çok teşekkür ederim.

Öğretmenlik mesleğinde verdin çok emek,
Her adımında hikmet vardı, Yusuf Hocam.

Mütevazı duruşunla gönülleri fethettin,
Sadık bir mümin olarak örnek oldun,
Allah Resulü'nün izinden gittin,
Doğruluk ve adaletle yol aldın, Yusuf Hocam.

Nihayet gün geldi, ebedi huzur buldun,
8 Şubat günü bize hüzmün bıraktın,
Develi'de toprağa verildi bedenin,
Ruhun şad, mekânın cennet olsun, Yusuf Hocam.

Ah, Yusuf Hocam, bilge dostumuz,
İlim yolunda örnek bir rehber,
Senin sevgin, şefkatin, adanmışlığıın,
Kalbimizde daima yaşayacak, Yusuf Hocam.⁴

Yazılan Kitaplar veya Kitaplarda Bölümler

Benli, Y., "Irak'ta Şiiliğin Tarihi Temelleri", Irak Dosyası 1, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 127-160, İstanbul, 2003.

Benli, Y., Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe, Nehir Yayınevi, Malatya, 2006. Benli, Y., Hicri 11 Asır Fars-Şia İlişkisi, Nehir Yayınevi, Malatya, 2006.

Benli, Y., İslami Literatürde Rafıza'nın Takdimi, Tezmer, Kayseri, 2012.

Ulusal Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler

Benli, Y., "Şii Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları", İslamı Araştırmalar, 17:4(2004), 337-353

Benli, Y., "Beda" Fikrinin İmâmî-Şîî Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler (1)-Reddiyeci Yaklaşımına Göre İslami Araştırmalar, 18 3(2005), 211-225.

Benli, Y., "Keysaniyye Tarihinde Nusaybın Haşebiyye Devleti' Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler", Ekev Akademi Dergisi, 9. 24 (2005), 233-252.

⁴ Sevenlerinden birinin Yusuf Benli hocanın vefatı üzerine yazdığı şiir.

Benli, Y., Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II), İslami Araştırmalar Dergisi, 19.4 (2006), 615-635.

Benli, Y., "Câbir b Hayyan Külliyyatının Kültürel Kaynakları", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu", 28-30 Nisan 2006, Şanlıurfa.

Benli, Y., "Rafıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 1.1 (2008), 31-69

Benli, Y., "Ahilikte Şiilik Etkisi Ve Ahiliğin Aleviliğe Tesirleri Meselesine İlişkin Bazı Değerlendirmeler", Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 2:3 (2009), 147-180.

Benli, Y., "Fütüvvetnâmelerde Hz. Ali Algısı", Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 5:10 (2012), 33-60.⁵

Bilimsel Toplantılarda Sunulan Bildiriler

Benli, Y., "Nusaybin'de 'Haşebiyye Devleti ve İslam Tarihindeki Yeri" Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu, 27-28 Mayıs 2004, Nusaybin.

Benli, Y., "Gnostisizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, 25 Mayıs 2012 Malatya.

Benli, Y., "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı" İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe- Sahabe Kimliği ve Algısı Sempozyumu, 27-28 Nisan 2013 Sakarya.

Benli, Y., "Şii-Sünnî İlişkileri Çerçevesinde Irak'ta Sadr Ailesi", Ortadoğunun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri, 27-29 Eylül 2013, Çorum, e-Makâlât Dergisi, C.6. S.2 (2013).

Benli, Y., "Arnavutluk'ta Alevilik-Bektaşilik" Uluslararası Balkanlarda Tasavvuf Sempozyumu, 21-23 Mayıs 2014, Tiran/Arnavutluk,

Çeviri Makaleler

Tucker, William F., "Beyan b. Sem'an ve Beyaniyye. Emevi Irakı'nın Şii Aşırıları", Çev., Yusuf Benli, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (<http://www.dinbilimleri.com>), 3:1 (2003), 217- 232.

Vedad el-Kadî, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi". Çev, Yusuf Benli, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (<http://www.dinbilimleri.com>), VII/ 2 (2007), 241-276.⁶

⁵ Yusuf Benli hocanın İsam Küttüphanesinde kayıtlı olan çalışmaları için bk. "Yusuf Benli İSAM Küttüphanesi" (Erişim 23 Temmuz 2024).

⁶ "Prof. Dr. YUSUF BENLİ | AVESİS" (Erişim 22 Temmuz 2024).

Kaynakça | References

- Kılıçarslan, Ünal. “Prof. Dr. Yusuf Benli (1958-2024) Hocamızın Ardından”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2024), 443-447. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1435296>
- “Prof. Dr. YUSUF BENLİ | AVESİS”. Erişim 22 Temmuz 2024. <https://avesis.erciyes.edu.tr/ybenli>
- “Vefat Eden Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yusuf Benli İçin Üniversitemizde Tören”. Erişim 22 Temmuz 2024. <https://www.erciyes.edu.tr/tr/detay/vefat-eden-ogretim-uyesi-prof-dr-yusuf-benli-icin-universitemizde-toren-duzenledi/ecd15a1a-83c6-ee11-8cd8-0050569e5e21>
- “Yusuf Benli İSAM Kütüphanesi”. Erişim 23 Temmuz 2024. http://ktp.isam.org.tr/?geldi=ara_mklilh_basit&blm=sonucmklilh&navdil=tr&DergiAdiara=&MakaleAdi2=&YazarAdiAra=Yusuf+Benli°isti=&-max=10&-find=



Kitap İncelemesi

Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi

Editör: Prof. Dr. Muhammet Fatih GENÇ, (Nobel Yayınları, 2021)

Merve Aydemir TERZİ | orcid.org/0009-0003-7304-5875 | merveaydemir05@gmail.com

Yüksek Lisans Öğrencisi, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/028k5qw24>

Öz

Toplumları derinden etkileyen ve çözülmesi gereken bir mesele olan kadına yönelik şiddet, insanları olumsuz yönde etkileyen hem bireysel hem de sosyal bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyada kadına yönelik uygulanan şiddet; din, dil, ırk ayırt etmeksizin sürekli karşılaşılan bir sorundur. Dünya genelinde fiziksel şiddet gören kadınların tahmini oranının %25-50 olduğu rapor edilmiştir. Dünya sağlık örgütü verilerine göre dünyada her üç kadından biri fiziksel veya cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Kadın cinayetlerinin %38'i birlikte olduğu kişiler tarafından işlenmektedir. Türkiye'de ise 2023 yılının ilk on ayında öldürülen kadın sayısı 340'tır. Bu veriler kadına yönelik şiddetin birçok ülke için önemli bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır. Dünya genelinde ve Türkiye'de çeşitli çalışmalar yapılsa da toplumsal bilinç geliştirilememiştir. Kadına yönelik şiddetin sebepleri arasında psikolojik, sosyal, biyolojik ve ekonomik nedenlerin yanında dinî ve ahlaki etkenler de sayılmaktadır. Din, insan ilişkilerini ve toplumsal normları şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle dinin temel kaynaklarının doğru şekilde anlaşılması ve aktarılması son derece önemlidir. İslam, şiddet eylemlerinin engellenmesi ve gerçekleşmemesi için hem hukuki hem de ahlaki önlemler almıştır. İslam literatüründe kadınla ilgili çalışmalar ve değerlendirmelerde, İslam'ın genel prensiplerine aykırı, yerleşik kültür ve anlayışların etkisinde kadının aleyhine dönüştürülebilecek yorumlar bulunabilmektedir. Çünkü İslam literatüründe kadına dair yapılan yorumların büyük bir kısmı, nasların açık deliline dayanmaktan çok sosyokültürel şartlar çerçevesinde ortaya çıkan toplumsal kabulleri yansıtmaktadır. Bu bağlamda kadına yönelik şiddetin önlenmesinde, hurafe ve batıl inançlardan arınmış gerçek din bilgisine ihtiyaç vardır. Bunun sağlanabilmesi ve bireylerde sahih dinî bilincin gelişimi için örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarına önemli görevler düşmektedir. Bu açıdan çalışmada, dinlerde kadının yeri, İslam'da kadının yeri, kültürümüzde kadının yeri konularına değinilerek tarihî süreçte kadının maruz kaldığı şiddet türleri ve nedenleri, İslam'ın kadına yönelik şiddete bakış açısı

ve din ve değerler eğitiminin şiddetin önlenmesindeki rolü üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Kadın, Şiddet, İslam, Din.

Atıf Bilgisi

Terzi Aydemir, Merve. "Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 902-913. DOI: 10.69576/ihya.1462462

Geliş Tarihi	01.04.2024
Kabul Tarihi	03.06.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Book Review

Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi

Editör: Prof. Dr. Muhammet Fatih GENÇ, (Nobel Yayınları, 2021)

Merve Aydemir TERZİ | orcid.org/0009-0003-7304-5875 | merveaydemir05@gmail.com

Graduate Student, Samsun Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Department of Psychology of Religion, Samsun, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/028k5qw24>

Abstract

Violence against women, which is an issue that deeply affects societies and needs to be solved, appears as both an individual and social problem that affects people negatively. Violence against women in the world is a problem that is constantly encountered regardless of religion, language or race. It has been reported that the estimated percentage of women experiencing physical violence worldwide is 25-50%. According to World Health Organization data, one in every three women in the world is exposed to physical or sexual violence. 38% of femicides are committed by intimate partners. In Turkey, the number of women killed in the first ten months of 2023 is 340. These data reveal that violence against women is an important problem for many countries. Even though various studies have been carried out around the world and in Turkey, social awareness has not been developed. In addition to psychological, social, biological and economic reasons, religious and moral factors are also considered among the causes of violence against women. Religion plays an important role in shaping human relationships and social norms. Therefore, it is extremely important to understand and convey the basic sources of religion correctly. Islam has taken both legal and moral measures to prevent and avert acts of violence. In studies and evaluations about women in Islamic literature, there may be comments that are contrary to the general principles of Islam and that can be turned against women under the influence of established cultures and understandings. Because most of the comments made about women in Islamic literature reflect social acceptances that arise within the framework of sociocultural conditions rather than being based on clear evidence of scriptures. In this context, true religious knowledge, free from superstition and mythicism, is needed to prevent violence against women. In order to achieve this and to develop authentic religious consciousness in individuals, formal and non-formal religious education institutions have important duties. In this respect, the study focuses on the place of women in religions, the place of women in Islam, the place of women in our culture, and the types and causes of violence that women have been exposed to in the

historical process, Islam's perspective on violence against women, and the role of religious and values education in preventing violence.

Keywords

Women, Violence, Islam, Religion.

Citation

Terzi Aydemir, Merve. "Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 902-913. DOI: 10.69576/ihya.1462462

Date of Submission	01.04.2024
Date of Acceptance	03.06.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Violence is a social problem that can be seen in every aspect of human life and has always been on the agenda throughout human history. Since violence is a movement from the powerful side towards the weak side, the groups that experience violence the most are; women, children and the elderly. Violence against women, which is increasing day by day both in the world and in our country, appears as both an individual and social problem that negatively affects modern societies. Therefore, it is a problem that affects not only a certain segment of society, but also the whole of society in general. The issue of violence against women is a multifaceted and complex phenomenon with its causes and consequences. In addition to psychological-social, biological, lack of education and economic reasons, religious and moral factors are also considered among the causes of violence against women. When the religion of Islam, its main source - the Holy Quran, and its practical aspect - the life of Prophet Muhammad is examined, it is seen that all of these oppose all kinds of violence. In this respect, it is very important to present examples from the life of the Prophet and also to provide values education to children and young people. Values education includes the basic principles that shape the lives of individuals. Societies often convey these principles through religious beliefs, moral values and cultural norms. If values education is not provided, moral values such as trust, compassion, justice, peace and responsibility may be shaken and lose their importance in society. And as a result of this situation, it becomes difficult for individuals to develop a strong personality, and aggressive attitudes can be observed in individuals who cannot develop a strong personality. According to Islam, God has equipped men and women with different characteristics. These characteristics were accepted as diversity and richness, not as the superiority of men over women or women over men. Therefore, there is no provision in either the Holy Quran or the Sunnah that men have ontological superiority over women. Because people do not have the chance to choose their gender. Therefore, there is no religious basis for accepting gender as a criterion of superiority and basing violence on such an interpretation. Combating violence against women requires the active participation of both religious leaders and society. This can be achieved through education, awareness and social change. The basic principles of Islam emphasize that the dignity of every individual should be respected and that women should fully enjoy these rights. In this respect, the study talks about the importance of religious and values education in order to prevent violence against women, which affects individuals and the whole society in terms of its consequences. In this context, the study focuses on the place of women in religions, the place of women in Islam, the place of women in our culture, and the types and causes of violence that women have been exposed to in the historical process, Islam's perspective on violence against women, and the role of religious and values education in preventing violence.

Giriş

Kadına şiddet, günümüzün acil ve süregelen bir sorunudur. Kadına yönelik şiddet ev içinde, iş yerinde, kamusal alanlarda ve diğer birçok ortamda gerçekleşmektedir. Bu sorunu önlemek ve sona erdirmek için toplumsal, yasal ve kültürel düzeyde çeşitli önlemler alınmalıdır. Kadına şiddeti önleme çabalarında din ve değerler eğitimi önemli bir faktördür. İnsanlara empati, saygı, hoşgörü ve anlayış gibi değerleri öğretir. Ayrıca din ve değerler eğitimi farkındalık ve toplumsal değişim için de bir temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda tanıtımını yapacağımız “Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi” kitabı toplumun dini ve kültürel değerlerine uygun olarak kadına yönelik şiddetle mücadele konusunda farkındalık oluşturmayı amaçlamıştır. Kitap, kadına şiddeti tek bir bağlamda incelemeyip dinlerin bakış açılarını, tarih boyunca Türkiye’deki farklı dönemlerde kadınların konumunu, eğitim sistemini, güncel kadın hareketlerini ve daha birçok konuyu ele almaktadır. Bu tür geniş kapsamlı bir inceleme, konuyu farklı açılardan ele alarak özgün bir bakış açısı sunmaktadır. Söz konusu eser, tarihi süreç içerisinde kadının maruz kaldığı şiddet türleri ve nedenleri, İslam’ın kadına yönelik bakış açısı ve din ve değerler eğitiminin şiddetin önlenmesindeki rolü üzerinde durmuştur. Editörlüğünü Prof. Dr. M. Fatih Genç’in yaptığı eser, kısa bir ön sözün ardından her bölümü farklı yazarların ele aldığı bir çalışmadır. Kitabın içindekiler bölümüne baktığımızda iki ana başlık ve on dört alt başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar genellikle kitabın temel konularını ve ana fikirlerini belirleyerek okuyucuya rehberlik etmektedir. Kitabın sonunda sonuç ve değerlendirme bölümü yer almaktadır. Detaylı inceleme yaptığımız çalışmanın sonunda genel bir değerlendirme yaparak kitabın güçlü, zayıf ve geliştirilebilir yönlerine değinilmiştir.

1. Kültürümüzde ve Diğer Dinlerde Kadın

Doç Dr. Ömer Faruk Araz tarafından kaleme alınan “Dinlerde Kadın” (ss. 3-46) adlı birinci bölümde, dinlerin kadına yaklaşımı, dini ve sosyal hayat içerisindeki konumu üzerinde durulmuştur. Dünyada yaygın olan dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, Zerdüştlük) kadına bakış açısı, kutsal kitaplarındaki öğretileri, toplumsal düzenleri, ayrı başlıklarda ele alınmıştır. Gerçeklerden uzak, bozulmuş bu dinlerin kadına karşı uyguladıkları psikolojik şiddet, eğitim hakkından yoksunluk, evlilik, boşanma, miras vb. konularda ikinci planda bırakılma gibi konulara değinilmiştir.¹

Dr. Öğr. Üyesi Recai Çetres ve Yüksek Lisans Öğrencisi Nagihan Bulut tarafından kaleme alınan “İslam Dininde Kadın ve Kadının Sahip Olduğu Haklar” (ss. 53-67) adlı ikinci bölümde, İslam dininde kadının çocukluk dönemi, evlilik süreci, boşanma sonrası hakları, ekonomik, sosyal ve siyasi hakları, seçme ve seçilme hakkı gibi konular ele alınmıştır. Kadınlara ilgili Kuran-ı Kerim’de övülen ayetler bu konuda örnek olarak verilmiştir.

¹ Ömer Faruk Araz, Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi (Dinlerde Kadın). (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 3-44.

Peygamber Efendimizin kadınlar hakkındaki uygulamalarından, cahiliye döneminden sonra kadına sunduğu haklardan bahsedilmiştir.

Doç Dr. Ali Cançelik tarafından kaleme alınan "Kültür ve Medeniyetin Kurucusu ve Taşıyıcısı Olarak Kadın: Mihri Hatun" (ss. 71-94) adlı üçüncü bölümde, kadınların ticari bir meta olarak kullanılması eleştirilmiştir. Bu bağlamda Mihri Hatun'u örnek vererek kadınların toplumsal hayatta maddi imajıyla² ön plana çıkmak zorunda olmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Mihri Hatun'un hayatı, aldığı eğitim, şiirlerindeki dini ve tasavvufi unsurlar sunulmuştur. Divan adlı eserindeki beyitler verilerek hem dini hem de tarihi bilgilere ne kadar vakıf olduğu gösterilmiştir. Peygamber sevgisini ifade eden şiirlere, ayet ve hadis iktibaslarına, atasözleri ve deyimlerine, sosyal hayat, şehir ve ele aldığı birçok konuya yer verilmiştir.

Yüksek Lisans Öğrencisi Safinur Genç tarafından kaleme alınan "Osmanlı Devleti'nde Kadın" (ss. 97-121) adlı dördüncü bölümde, Osmanlı Devleti'nde kadının toplumsal hayatında ne gibi roller üstlendiği dört alt başlık altında incelenmiştir. İlk başlık, *Osmanlı Sosyal Hayatında Kadındır* (ss 98-100). Bu başlıkta, kadınların vakıf kurma hakkı, Osmanlıda öne çıkan saray mensubu sultan eşlerinin vakıf kurarak kadınlara öncülük ettiği belirtilmiştir.³ İkinci başlık, *Osmanlı Çalışma Hayatında Kadındır* (ss. 101-106). Osmanlı döneminde farklı çalışma alanlarında ön plana çıkan kadınlar örnek verilmiştir. Üçüncü başlık, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Kadın Hareketidir* (ss. 107-115). Bölümde kısaca Osmanlı döneminde kadınlar tarafından kurulmuş derneklerden bahsedilmiştir. Modernleşme süreciyle beraber kadınların Avrupa feminist fikirlerinden etkilendiği ve farklı toplumsal roller üstlendiği sonucuna varılmıştır. Dördüncü başlık ise, *Osmanlıda Kadına Yönelik Bazı Düzenlemelerdir* (ss. 116-119). Son başlıkta kadının eğitim konusu, hukuk alanındaki yenilikler ele alınmıştır. Özet olarak yazar, Osmanlı Devleti'nde kadınların gelişmelere paralel olarak daha aktif yer aldığını, dünyadaki ve Osmanlıdaki gelişmelere bütünsel olarak bakıldığında Osmanlı'nın kadına değer vermediği iddialarının doğru olmadığını ifade ederek bölümü sonlandırmıştır.

Prof. Dr. Bekir Zakir Çoban ve Uzman Gizem Songüler tarafından kaleme alınan "Tasavvuf Tarihinde Kadın" (ss. 127-138) adlı beşinci bölümde, kadınların tasavvuf hayatının içinde toplumsal engellerden sebep çok fazla yer alamadıkları ifade edilmiştir.⁴ Bu bölüm 3 devrede ele alınmıştır. Bunlar *Zühd Döneminde Kadın*, *Tasavvuf Döneminde Kadın*, *Tarikat Döneminde Kadındır*. Bölümlerde kısaca bu dönemlerin hangi zamanları kapsadığı, genel özellikleri, dönemin kadına karşı tavrından bahsedilmiştir. Yazar, ataerki düzen içerisinde kadının dini yaşantısında dahi kısıtlandığına değinmiştir.

² Adam Curtis, Ben Devri (The Century of the Self)-1, Youtube (28 Mayıs 2017), 10-15 dk.

³ Ahmet Gündüz, "Tarihi Süreç İçerisinde Türk Toplumunda ve Devletlerinde Kadının Yeri ve Önemi", *International Journal of Social Science* 5/5 (2012),129-148.

⁴ Mustafa Aşkar, "Kadın Süfileri Anlatan Bir Menakıbname: Menakıb-ı Veliyyati'n-Nisa", *Türkiye Diyanet Vakfı İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004) 75-98.

Dr. Öğr. Üyesi Asiye Aykıt tarafından kaleme alınan “İslam Ahlak Felsefesinde Ailede Kadının Rolü” (ss. 141-159) adlı altıncı bölümde, kadının ve erkeğin aile içindeki görev ve sorumluluklarından, evliliğin kişiye sağladığı ahlaki erdemlerden bahsedilmiştir. Bölüm ilk olarak *Evlenecek Olan Kadında Bulunması Gereken Temel Özellikler*, ikinci başlıkta *Erkeğin Karısına Karşı Sorumlulukları*, üçüncü başlıkta *Kadının Kocasına Karşı Sorumlulukları*, son başlıkta ise *Kadının Anne Olarak Çocuk Yetiştirmede Üzerine Düşen Sorumlulukları* ele alınmıştır. Başlıklar dikkate alındığında ailede kadına biçilen rol belirginleşmeye çalışılmıştır. Yazar değerlendirme kısmında evlilik bağıyla oluşan aile kurumunun temelini oluşturan eşlerin ahlaki eğitiminin önemli olduğunu, ilk eğitimin ailede başladığını, anne modelinin çocuk yetiştirmede büyük rol üstlendiğini bunun için her kadının eğitim alması, maddi ve manevi açıdan yetiştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Prof. Dr. Hasan Özalp tarafından kaleme alınan “Feminist Bir İslami Teolojinin İmkkanı ve Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar: Aşka Leyla'nın Gözünden Bakmak” (ss. 161-182) adlı yedinci bölümün giriş kısmında Leyla ile Mecnun'un hikayesine yer verilmiştir. Feminizm akımının ortaya çıkışı, feminizm adı altında çıkan söylem ve hareketlerin doğru ve yanlış yönleri ele alınmıştır. Kısa bir girişten sonra bölüm yedi başlık üzerinde incelenmiştir. Başlıklarda özet olarak, Batı düşüncesinde kadının olumsuz varlık olarak görülmesi, Kuran-ı Kerim ve İslam düşüncesindeki söylem ve eylemlerin tutarsızlığı, ataerkil dini gelenek ve bu geleneğe eşlik eden eril yorumların meşru olup olmadığı, biyolojik farklılıkların Allah katında ve Kuran-ı Kerim'de verilen ayetlerde önemsiz olduğu, Kuran-ı Kerim'deki kadın tasavvuru ile Arap kültüründeki kadın olgusu, İslam toplumunda kadın hakları ile ilgili ortaya çıkan gruplar, kadının değerinin reklam ve pazarlama aracı olarak kullanılması, LGBT gibi sapkın yaklaşımlar incelenmiştir. Yazar değerlendirme bölümünde, geçici ve günübürlük söylemlerin sorunu çözemeyeceğine, toplumun eğitilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.

Dr. Öğr. Üyesi Recai Çetres tarafından kaleme alınan “Son Dönem Bazı Osmanlı Kelamcılarında Kadın Algısı” (ss. 185-205) adlı sekizinci bölüm, dört alt başlıkta incelenmiştir. Batılıların İslam'da kadının yeri hakkındaki eleştirilerine karşı Osmanlı son döneminde yaşayan bazı kelamcılarının düşünceleri ele alınmıştır.⁵ İzmirli İsmail Hakkı, Şemsettin Günaltay, Ferit Vecdi ve Abdülaziz Çaviş bağlamında incelenmiştir. Ardından bölüm yazarı, batı toplumundaki kadın ile Müslüman kadınların sorunlarının farklılığından ve çözümlerinin de farklı olması gerektiğinden bahsederek bölümü sonlandırmıştır.

2. Kadına Yönelik Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi

Uzman Betül Aşar tarafından kaleme alınan “İslam'da Farklı Yönleriyle Kadın” (ss. 209-228) adlı birinci bölümün giriş kısmında ayetlerden örnekler verilerek kadının İslam'daki değeri tespit edilmiştir. Kadının eğitim-öğretimi, çalışma hayatı ve devlet kademelerinde görev alması üzerinde durulmuştur. İlk olarak kadının eğitim-öğretim başlığında, ilimle

⁵ İzmirli İsmail Hakkı, “İslam'da Kadının Hukuk ve Vezaifi: Kadının Ehemmiyet-i” *Sebilürreşad Dergisi* 20 (1922), 30.

meşgul olmuş birçok Müslüman kadınların varlığı incelenmiştir. İslamiyet'in kadını hayattan kopardığı, geri kaldığı iddiası çürütülmüştür. Çalışma hayatında kadın başlığında, İslam tarihinde kadınların çalışma hayatında yer aldığı ve onların tercihi doğrultusunda hareket edilmesinin uygun olduğu ifade edilmiştir.⁶ Devlet yönetiminde kadın başlığında ise, kadının seçme hakkı, danışma hakkı ve seçilme hakkı üzerinde durulmuştur.

Dr. Öğr. Üyesi Büşra Nur Duran ve Yüksek Lisans Öğrencisi Zeynep Gömbeyaz tarafından kaleme alınan "İstanbul Sözleşmesi Kadına Yönelik Şiddeti Önleme Hususunda Bir Çözüm Arayışı mı Yoksa Sorunun Kendisi mi?" (ss. 233-259) adlı ikinci bölüm, Türkiye gündemini uzun süre meşgul eden belki de kitabın en dikkat çekici bölümüdür. Giriş kısmında İstanbul sözleşmesi hakkında kısa bilgi verilmiştir. Çalışma, İstanbul sözleşmesinin amacı, kapsamı, hukuki değeri ve uygulamaları yönüyle ele alınmıştır. Türkiye'nin bu sözleşmedeki rolü⁷, sonraki süreçte Türkiye'nin neden sözleşmeden çekildiği anlatılmıştır. İstanbul sözleşmesindeki bazı maddelerin İslam hukukuna ve aile yapısına ters düştüğü sonucuna varılmıştır.

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kurttekin, Yüksek Lisans Öğrencisi Funda Arslan ve Yüksek Lisans Öğrencisi Merve Gürbüz tarafından kaleme alınan "Konu ve Kazanımlar Açısından Kadına Şiddeti Önlemede Din Eğitimi Dersleri: İlk ve Ortaöğretim Kurumları Bağlamında" (ss. 265-287) ele alınan üçüncü bölümde, örgün eğitimde verilen din derslerinin kazanımları kadına yönelik şiddet bağlamında incelenmiştir. İlkokul 4. sınıf ve ortaokulların tüm kademesinde verilen DKAB dersi ile seçmeli dersler ele alınmıştır. Kadına yönelik şiddetle ilgili çözüme katkı sağlayacak kazanımlar tablolar halinde sunulmuştur. Tablolar incelendiğinde, ilk ve ortaöğretim programlarında yer alan kazanımların doğrudan veya dolaylı olarak kadına yönelik şiddet konusunu yeterince ele almadıkları sonucuna varılmıştır. Bölümün sonunda öğretim programlarının ihtiyaçları doğrultusunda öneriler sunulmuştur.

Doç Dr. Süleyman Gümrükçüoğlu tarafından kaleme alınan "Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Yaygın Din Eğitimi" (ss. 291-327) adlı dördüncü bölümde, İslam'ın kadına yönelik şiddete bakış açısı yaygın din eğitim kurumları açısından irdelenmiştir. Bölüm dört alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık, *Şiddet ve Kavramsal Çerçivedir*. Şiddetin tanımı, bu tanımların dayandığı kuramlar ele alınmıştır. İkinci başlık, *Kadına Yönelik Şiddetin Tarihi Serüvenidir*. Kadına karşı şiddet konusunun tarihi süreçte geçirdiği evreler ve toplumlardaki olumsuz bakış açıları irdelenmiştir. Üçüncü başlık, *Kadına Yönelik Şiddet Türleri ve Nedenleridir*. Son başlık ise, *Kadına Yönelik Şiddet ve Din İlişkisidir*. Bu başlıkta kadının hiçbir hukuki ve insani hakkı yokken İslam'ın gelmesiyle birlikte meydana gelen dönüşümden bahsedilmiştir. Yapılan araştırmalarda dindarlık ile şiddet eğilimi arasında negatif bir ilişki olduğu vurgulanmıştır.⁸ Daha sonra kadına yönelik şiddetle mücadelede ailenin, camilerin,

⁶ Ramazan Altınay, "Emeviler Döneminde Bazı Yönleriyle Kadın" *EKEV Akademi Dergisi* 8/21 (2004), 79-100.

⁷ TBMM, 2011.

⁸ Emine Öztürk, *Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 172.

Kur'an Kurslarının, iletişim araçlarının rolü ele alınmıştır. Yazar, sonuç ve öneriler kısmıyla bölümü sonlandırmıştır.

Prof. Dr. Nevzat Y. Aşıkoğlu ve Yüksek Lisans Öğrencisi Kadriye İşgören tarafından kaleme alınan "Kadına Yönelik Şiddeti Önlemede Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve Sorumlulukları" (ss. 333-354) adlı beşinci bölümde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadına yönelik şiddeti önlemeye dair yürüttüğü çalışma ve faaliyetler ele alınmıştır. Örnek olarak Kocaeli İl Müftülüğü ve Gölcük İlçe Müftülüğü verileri değerlendirilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kurttekin: "Vezirlikten Rezillige: Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Duygu ve Değer Eğitimi" (ss. 357-378) adlı altıncı bölümde, kısa bir girişin ardından şiddet türleri ve nedenleri, tarihi süreçte kadın ve şiddet algısı gibi konular ele alınmıştır.⁹ Devamında kadına yönelik şiddeti doğuran duyguların yok ettiği değerleri ortaya koyarak, bu değerlerin duygu eğitimi yoluyla nasıl azaltılabileceği ve neler yapılabileceği üzerinde durulmuştur.

Kadına Yönelik Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi Sonuç ve Değerlendirme (ss. 383-394) bölümünde ise, Prof. Dr. Nevzat Y. Aşıkoğlu ile kitabın editörlüğünü yapan Prof. Dr. M. Fatih Genç konu ile ilgili sonuç ve değerlendirmelerde bulunarak esere son verilmiştir.

Çalışma İle İlgili Sonuç ve Değerlendirme

Güçlü Yönleri

- a.** Kitap kadına şiddetin kabul edilemez olduğunu ve önlenmesi gerektiğini vurgulayarak okuyucuları bu konuda bilinçlendirmektedir.
- b.** Gerekli literatür geniş bir şekilde taranmış ve birincil kaynakların kullanımına dikkat edilmiştir.
- c.** Diğer dinlerdeki kadın algısı ve İslam'daki kadın algısının karşılaştırmalı olarak verilmesi, konuyu anlamamıza yardımcı olmaktadır.
- d.** Her bölümü farklı yazarların ele alması konunun çeşitli perspektiflerden değerlendirilmesine olanak sağlamıştır.
- e.** İslam'ın öğretileriyle toplumun pratikteki uygulamaları arasındaki farkların incelenmesi, toplumdaki görülen değişim ve gelişim süreçlerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Zayıf Yönleri

⁹ Claudia D. Goldin, "The role of world war 11 in the rise of women's employment", *The American Economic Review* 81/4 (1991) 741-756.

- a. Kitapta tekrar eden konuların olması, okuyucunun ilgisini kaybetmesine neden olmaktadır.
- b. Kitabın bazı bölümlerinde ağır dil kullanılması okuyucular için zorlayıcı olmaktadır.
- c. Kadınların sahip olduğu hukuki haklar, şiddetle mücadelede izlenecek yasal yollar gibi konular ele alınmamıştır.
- d. Konu ve kazanımlar açısından kadına şiddeti önlemede din ve değerler eğitimi başlığında öğretim programlarında yer alan kazanımlarda kadına yönelik şiddet konusunun yeterince ele alınmadığı vurgulanmıştır. Kadına yönelik uygulanan şiddetin faili değil mağduru olan çocukların bu konuyu derslerde bir kazanım olarak öğrenmesi tartışmalara sebebiyet verebilir.

Geliştirilebilir Yönleri

- a. Kadınların şiddete maruz kaldığında nereye başvurabileceklerini veya şiddeti nasıl rapor edebileceklerini açıklayan bölüm eklenebilir.
- b. Toplumsal farkındalık oluşturmak ve dayanışma ruhunu geliştirmek için kitapta toplumun bu konudaki sorumluluğu ve önemi üzerinde durulabilir.

Empati kurma, sağlıklı iletişim kurma ve çatışmaları çözüme becerilerinin dini değerlerle nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda bilgiler verilebilir.

Kaynakça | References

- Altınay, Ramazan. “Emeviler Döneminde Bazı Yönleriyle Kadın”. EKEV Akademi Dergisi 8/21 (2004), 79-100.
- Araz, Ömer Faruk. Kadına Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi (Dinlerde Kadın). Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Aşkar, Mustafa. “Kadın Sufileri Anlatan Bir Menakıbname: Menakıb-ı Veliyyati’n-Nisa”. Türkiye Diyanet Vakfı İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 5/13 (2004) 75-98.
- Curtis, Adam. Ben Devri (The Century of the Self)-1. Youtube. 28 Mayıs 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=ISWUoHHRAkM&t=15s>
- Goldin, Claudia D. “The role of world war 11 in the rise of women’s employment”. The American Economic Review 81/4 (1991), 741-756.
- Gündüz, Ahmet. “Tarihi Süreç İçerisinde Türk Toplumunda ve Devletlerinde Kadının Yeri ve Önemi”. International Journal of Social Sceince 5/5 (2012), 129-148.
- İzmirli İsmail Hakkı. “İslam’da Kadının Hukuk ve Vezaiifi: Kadının Ehemmiyet-i”. Sebilürreşad Dergisi 20 (1922), 30-32.
- Öztürk, Emine. Türkiye’de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- TBMM. (2011). Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu Raporu (Sy Esas No: 1/510 Karar No:11).



III. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu “Yetim” (Kocaeli, 20-22 Ekim 2023)

Haticegöl KARDEŞ | orcid.org/0009-0004-9029-9516 | haticegulkardes@gmail.com

Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Öz

Yetim, anneden veya babadan herhangi birisinin ölümü ile büyük bir acı yaşayan veya bu yalnızlığa mecbur olan kimsedir. Yetimlik Allah'ın takdiriyle, doğal afet veya savaş vb. bazı toplumsal olaylar sonucu meydana gelmektedir. Her ne olursa olsun ilahi irade ile gerçekleşen bu olay karşısında yalnızlık ve acı yaşayan, hatta korunmaya muhtaç durumda olan kişilerin hem kendilerinin hem de mallarının korunmaya ihtiyacı vardır. Bu nedenle İslâm dini yetimlerin yardımına koşulmasında büyük mükâfatlar olduğunu, onların rencide edilmesi ya da herhangi bir haksızlığa maruz bırakılmasında ise büyük cezalar olduğunu bildirmiştir. Yetimlere yardım edilmesi çeşitli âyet ve hadislerde teşvik edilmiş, onların şahsî ve malî işlerinin özenle takip edilmesi emredilmiştir. Aynı zamanda kendisi de yetim olarak büyüyen Peygamberimiz (s.a.v.) yaşamında ve hadislerinde yetime ayrı bir önem vermiş, onlara karşı şefkatli olmayı, güzel davranmayı önermiş, yetimlerini şefkatle büyüten kişinin kendisiyle birlikte cennette olacağını müjdelemiştir. İslâmiyet'in doğuşundan günümüze kadar İslâm coğrafyasında yetim ile ilgili âyet ve hadislerdeki müjdelere nail olmak isteyen Müslümanlar, yetimlerin dini inancını, milliyetini ayırt etmeksizin tüm insani ihtiyaçlarını karşılayan birçok vakıf kurmuştur.

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından gelenek haline getirilen İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumlarının üçüncüsü ile yetim konusunu ele alarak hem konunun teorik yönünü hem de dünden bugüne konuyla ilgili pratiği gündeme getirildi. Bu anlamda sempozyumda başta İslam dini olmak üzere diğer dinlerin ve kültürlerin konuya yaklaşımları ele alındı. Ardından Asr-ı Saadetten günümüze kadar Müslümanların yetimlere yönelik yaptıkları çalışmalar ve bu alandaki uygulamalara dair tarihi tecrübeler ortaya konuldu. Yetimin içinde bulunduğu durumu ve duygularını doğru anlayıp topluma uyumunu sağlamak maksadıyla konu psikolojik ve sosyolojik bakış açılarıyla da incelendi. Ayrıca yetimler konusunda yurtiçi ve yurtdışında yürütülen çalışmalar ve bu alandaki tecrübeler paylaşıldı. Yapılan bütün bu çalışmalar, her biri alanında yetkin bilim insanları tarafından sunuldu. Böylece konu yeniden gündeme taşınarak toplumda farkındalık

oluşturulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yetim, Sempozyum, İslâm Hukuku, Çocuk.

Atıf Bilgisi

Kardeş, Haticegül. "III. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu "Yetim" (Kocaeli, 20-22 Ekim 2023)". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 914-925. DOI: 10.69576/ihya.1452780

Geliş Tarihi	14.03.2024
Kabul Tarihi	24.05.2024
Yayın Tarihi	25.07.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

III. International Symposium on Islamic Culture and Civilisation "Orphan" (Kocaeli, 20-22 October 2023)

Haticegöl KARDEŞ | orcid.org/0009-0004-9029-9516 | haticegulkardes@gmail.com

Undergraduate Student, Kocaeli University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Kocaeli,
Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Abstract

An orphan is a person who suffers great pain due to the death of a father or mother, or who is forced into this loneliness. Orphanhood may occur as a result of Allah's will, or as a result of some social events such as natural disasters or war. In any case, people who experience loneliness and pain in the face of this divinely willed event, and who are even in need of protection, need protection for themselves and their property. For this reason, Islam has declared that there are great rewards for helping orphans and great punishments for offending them or subjecting them to any injustice. Helping orphans is encouraged in various verses and hadiths, and their personal and financial affairs are ordered to be carefully monitored. Our Prophet (SAW), who grew up as an orphan himself, gave special importance to orphans in his life and hadiths, recommended being compassionate and kind to them, and gave the good news that the person who raises orphans with compassion will be in paradise with him. From the birth of Islam to the present day, Muslims in the Islamic geography who want to be blessed with the good news in the verses and hadiths about orphans have established many foundations that meet all humanitarian needs of orphans regardless of their religious beliefs and nationality. With the third of the Islamic Culture and Civilization Symposiums, which has become a tradition by Kocaeli University Faculty of Theology, the subject of orphans was discussed and both the theoretical aspect of the subject and the practice of the subject from yesterday to today were brought to the agenda. In this sense, in the symposium, the approaches of other religions and cultures, especially Islam, to the subject were discussed. Then, the historical experiences of the Muslims' work for orphans and the practices in this field from Asr-ı Saadet to the present day were put forward. The psychological and sociological perspectives of the issue were also examined in order to understand the situation and feelings of the orphan correctly and to ensure their adaptation to the society. In addition, studies carried out at home and abroad on orphans and experiences in this field were shared. All these studies were presented by competent scientists in their fields. Thus, it was aimed to raise awareness in the society by bringing the

issue back to the agenda.

Keywords

Kocaeli University Faculty Of Theology, Orphan, Symposium, Islamic Law, Child.

Citation

Kardeş, Haticegül. "III. International Symposium on Islamic Culture and Civilisation "Orphan" (Kocaeli, 20-22 October 2023)". *İhya International Journal of Islamic Studies* 10/2 (July 2024), 914-925. DOI: 10.69576/ihya.1452780

Date of Submission	14.03.2024
Date of Acceptance	24.05.2024
Date of Publication	25.07.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The third Islamic Culture and Civilization Symposium, organized by the Faculty of Theology at Kocaeli University, took place from October 20-22, 2023, with the theme of "Orphan." The symposium opened on October 20 at Kocaeli University Prof. Dr. Baki Komsuoğlu Culture and Congress Center, and subsequent sessions were held at Kocaeli Metropolitan Municipality Darıca Balyanoz Social Facilities. The symposium's partners included Kocaeli Metropolitan Municipality and the IHH Humanitarian Relief Foundation. The opening speech was delivered by the Dean of the Faculty of Theology, Prof. Dr. Abdullah Kahraman, followed by speeches from Kocaeli University Rector Prof. Dr. Nuh Zafer Cantürk, IHH Vice President Hüseyin Oruç, and Kocaeli Deputy Governor and Deputy Minister of Family and Social Services Leman Yenigün. The symposium consisted of nine sessions. The first session, chaired by retired Marmara University Faculty of Theology faculty member Prof. Dr. Vecdi Akyüz, focused on "Orphans in Islam and Other Religions," with speakers discussing the concept of orphans from various perspectives. Ahmet Meydan examined the etymological and semantic aspects of the orphan concept, while Ramazan Şahan discussed the different uses of the term "orphan" in the verses revealed in Mecca and Medina. Mehmet Ayhan addressed the topic of orphans in hadiths, and Metin Özdemir and Nihat Durak examined the issue of orphanhood from the perspective of different religions. The second session, titled "Orphans in Islamic Law," included presentations by scholars such as Kâşif Hamdi Okur on the topic of personal guardianship of orphans, Salih Şahin on the issue of zakat from orphans' property in different madhhabs, Abdulmuid Aykul on the additional needs of foundlings compared to orphans, and Ülfet Görgülü on the importance of privacy in foster care. Ahmet Ekşi discussed the practice of fostering and Hüseyin Okur emphasized the educational rights of orphans. The third session, "Orphans in Islamic Culture and History," featured presentations by Adnan Demircan on orphanhood during the pre-Islamic and prophetic periods, Yılmaz Çelik on the historical development of foster care, Nevzat Erkan on the place of orphans in Ottoman society, Bahattin Turgut on the inheritance rights of orphans in the Ottoman period, and Betül Aslan on Azerbaijan's efforts to support orphans during World War I. The fourth session, titled "Policies for Protecting the Rights of Children and Orphans in the Contemporary World," included discussions on international adoption and child protection policies in war zones by speakers such as Miray Azaklı Köse, Yunus Yeşil, Ahmet Faruk Göksün, and Fatih Kılıçarslan. The fifth session, "Social and Cultural Aspects of Orphans," featured Yusuf Genç discussing the issues of war, migration, and orphanhood, Cansu Nar emphasizing the role of the family in protecting children, Ali Cançelik highlighting the courage and compassion required to care for orphans, and İhsan Şen discussing the use of music for the emotional healing of orphans. The sixth session, "Domestic Orphan Care," included presentations by İbrahim Kürşat Ergün, Reşat Başer, Yusuf Bilgin, Ebubekir Ardıç, and İzani Turan, who shared their experiences and practices from various institutions working with orphans in Türkiye. The

seventh session, "International Orphan Care," featured presentations by Nedim Ahmed Khan from Pakistan, Korab Kaja from Albania, and Durmuş Aydın from Turkey. Khan highlighted the number of orphans in Pakistan, Kaja discussed the situation of orphans in the Balkans after the collapse of the Ottoman Empire, and Aydın evaluated the history and current state of orphanage systems in the West. The eighth session, "Orphan Psychology and Rehabilitation," included presentations by Nur Akbulut Kılıçoğlu, Fazilet Yavuz Birben, Merve Özdenler, and Emine As Dere. Kılıçoğlu discussed children's reactions to death, Birben emphasized the need for long-term policies and the importance of foster care, Özdenler shared the work of the Earth Children Association, and Dere discussed the mental, emotional, and behavioral aspects of helping orphans. The ninth session, "Best Practices in Orphan Care," featured successful examples and practices in orphan care presented by Feyruz Tekdemir, Emrah Göktürk, Adnan Ali Han, and Wildan Teke. The closing session, chaired by Prof. Dr. Abdullah Kahraman, included evaluations by symposium organizers. Prof. Dr. Vecdi Akyüz, Ahmet Yaman, İhsan Çapcıoğlu, Şevket Topal, and Kâşif Hamdi Okur emphasized the importance of coordination in orphan care. The symposium concluded with the presentation of awards to students who excelled in the painting competition organized by the IHH Humanitarian Relief Foundation. The event was praised for effectively combining theoretical and practical aspects of orphan care..

III. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu “Yetim” (Kocaeli, 20-22 Ekim 2023)

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından gelenek haline getirilen İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumlarının üçüncüsü, “Yetim” teması ile 20-22 Ekim 2023 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Kocaeli Büyükşehir Belediyesi ve İHH İnsani Yardım Vakfı'nın paydaşı olduğu sempozyuma seçkin ilim adamlarının yanı sıra STK temsilcileri de katılmıştır. Açılışı 20 Ekim'de Kocaeli Üniversitesi Prof. Dr. Baki Komsuoğlu Kültür ve Kongre Merkezi'nde yapılan sempozyum, 21-22 Ekim tarihlerinde Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Darıca Balyanoz Sosyal Tesislerinde gerçekleştirilmiştir.

Açılış konuşmasını Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Abdullah Kahraman yapmış, daha sonra sırasıyla Kocaeli Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Nuh Zafer Cantürk, İHH Başkan Vekili Hüseyin Oruç, Kocaeli Vali Yardımcısı ve Aile ve Sosyal Hizmetler Bakan Yardımcısı Leman Yenigün konuşmalarını gerçekleştirmişlerdir.

Sempozyum dokuz oturum olarak planlanmıştır. Başkanlığını Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Vecdi Akyüz'ün yapmış olduğu 20 Ekim tarihli “İslam'da ve Diğer Dinlerde Yetim” adlı ilk oturumda Ahmet Meydan, Ramazan Şahan, Mehmet Ayhan, Metin Özdemir ve Nihat Durak tebliğlerini sunmuşlardır. Tebliğinde yetim kavramı üzerine etimolojik ve semantik bir inceleme yapan Meydan, Gazze'nin kelime anlamıyla yetimliği çağrıştırdığını, ayrıca insanlarda babası ölene yetim kavramının kullanıldığını, hayvanlarda ise annesi ölene yetim dendiğini çünkü yavrusunun tüm ihtiyaçlarını karşılayan, onunla ilgilenenin annesi olduğunu¹ ifade etmiştir. Meydan tebliğinde şu hususlara dikkat çekmiştir: Yetim kelimesinin kökeninde yalnızlık, ergenlik çağına kadar tüm mal, mülk vs. her türlü işinin geciktirilmesi, ihtiyaç sahibi olması ve zayıflık anlamları vardır. Dolayısıyla ıstılah anlamı aslında kökenindeki tüm anlamları barındırdığı için Kur'an-ı Kerim aslını almış, terim olarak kullanmış ve herhangi bir anlam katmamış, değişikliğe de gitmemiştir. İkinci konuşmacı Şahan, Mekke'de inen ayetlerin tamamında yetim kelimesinin tekil, Medine'de inen ayetlerde ise yetim kelimesinin çoğul olarak geçtiğini, bunun nedeninin ise Mekke'de sosyal bir yapının olmaması Medine'de ise sosyal bir yapının, devletin olmasından kaynaklandığını söylemiş, Kur'an-ı Kerim'in 23 yılda indiğini ve Kur'an'da 23 defa yetim kelimesinin geçtiğini vurgulamıştır.² Üçüncü tebliği sunan Ayhan, hadislerde yetim³ konusunu ele almış, Peygamberimizin müjdesine nail olmak isteyen insanların yetime kol kanat germesi gerektiğini ifade etmiş ve Efendimizin (s.a.v.) sadece akrabası olan değil, akrabası olmayan yetimlerle de ilgilendiğini belirtmiştir. Diğer tebliğci Özdemir, Rabbimizin rahmetinin ve adaletinin gereği olarak bizi

¹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 6/154; İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1410/1990), 12/645.

² Konuyla ilgili ayetler için bk. Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 432-435, 485-487.

³ İlgili hadisler ve değerlendirilmeleri için bk. Abdülvehhâb eş-Şârânî, *Levâkihu'l-envârî'l-kudsiyye fi beyâni uhûdî'l-Muhammediyye*, (Beyrut: Dârul-Kutubu'l-İlmiyye, 2011), 339-340.

yarattığını, eğer dünyada zulüm daha fazlaysa bunun iyi insanların yeterince çalışmayıp kötülöklere engel olmamasından kaynaklandığını söylemiştir. Son konuşmacı Durak, Hıristiyanlığın yetimlik mevzusuna ahlaki ve insani olarak bakmadığını, kendi yetimlerini öncelediğini, başka yetimlere ise devşirme gözüyle baktığını ifade etmiştir. Tebliğlerin sunumundan sonra konuşmacılara katılım belgesi takdim edilerek ilk oturum tamamlanmış ve birinci gün programı tamamlanmıştır.

Başkanlığını Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Ahmet Yaman'ın yapmış olduğu 21 Ekim tarihli "İslam Hukukunda Yetim" adlı ikinci oturumda, Kâşif Hamdi Okur, Salih Şahin, Abdulmuid Aykul, Ülfet Görgülü, Ahmet Ekşi ve Hüseyin Okur tebliğ sundular. Kâşif Hamdi Okur, yetimin şahsı üzerinde velayet adlı konuyu ele almış, şahıs üzerinde velayetin ergenlikle bittiğini, velayette çocuğun menfaatinin göz önüne alındığını söylemiştir. Şahin tebliğinde Hanefilere göre yetimin malından zekât vs. verilmeyeceğini, Şafii, Hanbeli ve Maliki mezheplerinde ise bunu vergi olarak kabul ettikleri için zekât verilebileceğini belirtmiştir. Aykul, lakitin (buluntu çocuğun) nesebi bilinmediği için yetimden daha çok yardıma ihtiyacı olduğundan bahsetmiştir. Görgülü, koruyucu ailelikte mahremiyet unsuruna dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiş, koruyucu aile olmanın adeta evde cennete bir kapı açmak olduğunu belirtmiştir. Ekşi, beslemelik usulünün yetimleri kölelikten kurtarıp aile ortamına kavuşturmak olduğuna işaret etmiştir dedi. Hüseyin Okur, yetimin ustası, mürebbisi tarafından mektebe gönderilmesinin zorunlu olduğu üzerinde durmuş, Osmanlı'nın yetimlerin haklarının düzenlenmesi için pek çok kurum tesis ettiğini ifade etmiştir.⁴

Başkanlığını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu'nun yaptığı "İslam Kültür ve Tarihinde Yetim" adlı üçüncü oturumda Adnan Demircan (Hastalığı sebebiyle katılamadığı için tebliğ metnini Kazım Berkay Özkardaş sunmuştur.), Yılmaz Çelik, Nevzat Erkan, Bahattin Turgut ve Betül Aslan tebliğlerini sunmuşlardır. Asr-ı saadette yetim konusunu ele alan Demircan, Cahiliye döneminde velayet müessesesinin söz konusu olduğunu ifade etmiş, Cahiliye dönemindeki iyi olan uygulamaların devam ettirildiğini, kötü uygulamaların ise değiştirildiğini ifade etmiştir. Çelik, koruyucu aile uygulamasının Peygamber Efendimizin (s.a.v.) döneminden beri var olduğunu sonradan ise kurumsallaştığından bahsetmiştir.⁵ Erkan, Osmanlı döneminde yetimlerin tecrit edilmediği, onların da toplumun onurlu bireyleri olduğundan bahsetmiştir. Osmanlı döneminde sıbyan mekteplerindeki yetimlere maddi yardım yapıldığına işaret eden Turgut, 1452 nolu İzmit Şeriyye Sicil kayıtlarının 76 hükümden ibaret olduğunu ve 18 hükmün mirasla ilgili olduğunu belirtmiştir. Bu defterdeki mirasla ilgili tüm davalarda mutlaka yetimin olduğunu ve vefat eden babaların çoğunun esnaf olduğunu ifade etmiştir.

⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Naim Boz, *İslam Hukukunda Yetim Hakları ve Yetime Karşı Sorumluluklar*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁵ Bk. Yılmaz Çelik, "Asr-ı Saâdet'te Kimsesiz Çocuklara Yönelik Sosyal Hizmetler", *İstem* 14/28 (2016), 371.

Aslan, Birinci Dünya Savaşı’nda Azerbaycan’ın “Kardaş Kömeği” faaliyetiyle binlerce yetim ve sahipsiz çocuğa sahip çıktıklarından bahsetmiştir.

Başkanlığını Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Kâşif Hamdi Okurun yapmış olduğu “Çağdaş Dünyada Çocuk ve Yetimlerin Haklarının Korunmasına Yönelik Politikalar” adlı dördüncü oturum, Miray Azaklı Köse, Yunus Yeşil, Ahmet Faruk Göksün ve Fatih Kılıçarslan’ın tebliğlerinden oluşmaktaydı. Köse, ülkeler arası evlat edinmenin mümkün olduğunu ve bunun bazı şartlarının olduğunu dile getirdi. Ayrımcılık yasağı ve çocuğun üstün değerinden bahsetti. Tebliğinde savaş ve afet bölgelerinde çocuk koruma politikalarına değinen Yeşil, afetler vb. den sonra çocukların eğitim faaliyetlerine devam etmesi gerektiğini söyledi. Ayrıca bu maksatla kurmuş oldukları derneğin yapmış olduğu faaliyetlerden bahsetti. Misyonerlerin yetimlere yönelik çalışmalarından bahseden Göksün, misyonerlerin genellikle ülkelerinde azınlık durumunda bulunanları, doğal afetlerin gerçekleşmiş olduğu yerleri ve mülteci kamplarını hedef olarak belirlediklerini söyledi. Yetim ve mülteci çocuklara daha kolay ulaşılabilirdiği ve düşüncelerini daha kolay etkileyebildikleri için daha çok bunlar üzerinden çalıştıklarından bahsetti. Ortadoğu’da yoğun misyonerlik çalışmalarının olduğu ama başarılı olunamadığı bunun sebebinin ise orada yetimlere çoğunlukla akrabalarının bakıyor olmasından kaynaklandığından bahseden Göksün, konuyla ilgili yapılması gerekenler hakkında tavsiyelerde bulunarak konuşmasını tamamladı. Aynı oturumda tebliğ sunan Kılıçarslan, çocukların korunması bağlamında uygulanan politikalarından bahsetti ve bu konudaki tecrübelerini aktardı.

Başkanlığını Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Şevket Topal’ın yapmış olduğu “Toplumsal ve Kültürel Boyutuyla Yetimler” adlı beşinci oturumda, Yusuf Genç, Cansu Nar, Ali Cançelik ve İhsan Şen tebliğ sundular. Tebliğinde savaş, göç ve yetimleri konu edinen Yusuf Genç, bir insan kendi toprağından uzaklaştırıldığında nereye giderse gitsin kendini garip hissedeceğine dikkat çekti. Nar, çocukları koruyabilmemiz için önce kendimizi iyileştirmemiz gerektiğinden bahsettiği tebliğinde çocuğun toparlanmasının ailenin toparlanması ile mümkün olacağını söyledi. Cançelik, yetimlerle cesurlar ilgilenir; şecaat ve merhamet insanda olursa yetimlerle ilgilenilebilir diyerek bazı beyitlerde ıslah olmanın ana kelimesinin yetim olduğuna dair örnekler sundu. Tebliğinde musikiyi yetimin kalbindeki acıyı hafifletmede kullanmamızın mümkün olduğuna dikkat çeken Şen, konservatuarların kuruluş hikayesinde, konservatuar adının yetim çocukların korunması, duygularının korunması, iyileştirilmesi için kullanıldığını söyledi.

Başkanlığını Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Metin Özdemir’in yapmış olduğu “Yurtiçinde Yetim Çalışmaları” adlı altıncı oturumda, İbrahim Kürşat Ergün, Reşat Başer, Yusuf Bilgin, Ebubekir Ardiç ve İzani Turan mensubu oldukları kurumların yetim çalışmalarına dair tecrübelerini aktardılar. Kürşat, ailelerin veya aile yakınlarının ebeveynini kaybetmiş çocuklara nasıl davranılması gerektiği hakkında bilgilendirilmelerinin gerektiğini söyledi. Bakanlığın yürütmüş olduğu çalışmalar ve planladıkları projelerden bahsetti. Başer, kendi ayakları üzerinde duramayan bir annenin

çocukları için yapacağı şeylerin çok sınırlı olduğundan bahsetti. BM nasıl çocuk bildirisi yayınlıyorsa bizim daha çok çalışıp kendi medeniyetimize göre bildiri yayınlamalı ve BM'ye rafta duran değil, uygulanan bildiri mesajını vermeliyiz dedi. Bilgin, okullarda müfredata sıkışmış değil, müfredatın dışında da eğitimin şart olduğunu söyledi. İyilikte yarışan sınıflar projesinden bahsetti. Ardıç, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin sosyal hizmetler kapsamında yapmış olduğu hizmetlerden bahsetti. Turan, Türkiye Diyanet Vakfı'nın yetim çalışmalarını anlattı.

Başkanlığı 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Mürteza Bedir'in yapmış olduğu 22 Ekim tarihli "Yurtdışında Yetim Çalışmaları" adlı yedinci oturum, Pakistan'dan Nedim Ahmed Khan, Muhammed Veysi Tunç (Katılmadığı için tebliğini Yusuf Bilgin sundu.), Korab Kaja ve Durmuş Aydın (Katılmadığı için tebliğini Ahmed Emin Dağ sundu.)'ın tebliğleri ile sempozyum devam etti. Khan, Pakistan'daki yetim sayısının 5 milyona kadar vardığını söyledi. Yaptıkları çalışmalardan ve çocukların etkilendikleri şeylerden bahsetti. Beden sağlığı, ruh sağlığı ve akademik başarıyı nasıl birleştirdiklerini anlattı. Bilgin, Reyhanlı eğitim kampüsünden bahsetti. Kampüsün kurulmasının ana fikrinin çocuk yaşam merkezi olması olduğunu söyledi. Yetime yönelik projelerde devlet kurumları ve sivil toplum kuruluşlarının birlikte çalışmalarının elzem olduğunu vurguladı. Kaja, Osmanlı İmparatorluğunun dağılması ile birçok Müslüman ve İslam'ın yaşandığı bölgelerin yavaş yavaş asimile olmaya başladığını söyledi. Arnavutluk'un yaklaşık 3 milyon nüfusunun olduğundan ve neredeyse 30.000 yetim çocuğun bulunduğu bahsetti. Biz Müslümanların bazı zamanlarda yetimlerin midesini doldurduğunu ama kafalarını başkalarının doldurmaya çalıştığını söyledi. Bu durumda Müslümanların bir savaş, afet olmasını beklemeden her zaman yetimlerin yanında ve uzun vadeli projeler yapması gerektiğini vurguladı. Dağ, 20. y.y.'in ilk yarısının Batıda yetimhane veya farklı türde hükümet destekli koruyucu bakım sistemlerinin oluşturulmaya çalışıldığı bir dönem olduğunu söyledi. 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında özellikle Batı Avrupa ve Amerika'da yetimhane modelinin tamamen gündemden çıktığını, Doğu Avrupa ve dünyanın kalanına özgü bir yöntem olarak kaldığını belirtti.

Başkanlığı Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesinden Prof. Dr. Yusuf Genç'in yapmış olduğu "Yetim Psikolojisi ve Yetimlerin Rehabilitasyonu" adlı sekizinci oturumda, Nur Akbulut Kılıçoğlu, Fazilet Yavuz Birben, Merve Özdenler ve Emine As Dere tebliğ sundular. Kılıçoğlu, her yaş grubu çocuğun ölümüne farklı tepki verdiğini, çevrelerindeki insanlar yası nasıl ortaya koyuyorlarsa çocuklarında bundan etkilendiğini söyledi. Çocukların ebeveyn kaybıyla aileden çıkıp sosyal çevrenin içerisine girdiklerinde yüzleşmiş olduklarını belirtti. Ölümün sebebine bağlı olarak psikolojik etkilerinin değişkenlik gösterdiğinden bahsetti. Birben, Yetimhanelerin geçici barınma yerleri olarak düşünülmesi gerektiği ve uzun vadede daha fazla kalıcı politikalar üretmemiz gerektiğini bu bağlamda koruyucu aileliğin tanınması, bilinmesi gerektiğini söyledi. Yaptıkları çalışmaların özüne baktıklarında çoğunda çocuğun nesne konumunda olduğunu ve bir insanın hayatta var olabilmesi için özne konumunda olması gerektiğini vurguladı.

Özdenler, Yeryüzü Çocukları Derneğinin yürütmüş olduğu çalışmalardan bahsetti. Dere, dini tutumların zihinsel, duygusal ve davranışsal unsurları barındırdığını yetime yardım etme bilincinin zihinsel, yardım ederken duyulan sevgi, merhamet, empati gibi hissiyatlar duygusal, yardıma yönelik faaliyetlerin ise davranışsal boyutu oluşturduğunu söyledi. STK'lar aracılığıyla yetimlere yardım edenlere ulaşım onlarla görüşmeler yapıldığını söyledi ve elde edilen verileri paylaştı.

Başkanlığını Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin'in yapmış olduğu "Yetim Çalışmalarında İyi Örnekler" adlı dokuzuncu oturumda, Feyruz Tekdemir, Emrah Göktürk, Adnan Ali Han ve Wildan Teke tebliğ sundular. Tekdemir, Kahramanmaraş merkezli deprem bölgesinde yapılan çalışmalardan bahsetti. Göktürk, Kızılay derneğinin yetim çalışmalarından bahsetti. Han, İHH İnsani Yardım Vakfı'nın bünyesinde yetiştirdiği için mutluluk duyduğunu belirtti. Teke, dünyadaki yetimlere örnek olabilme düsturunu benimsediğini söyledi. İHH'nın kendisi için bir aile olduğunu söyledi.

Sonuç Bildirisi

Sempozyumun kapanış oturumu Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdullah Kahraman başkanlığında Vecdi Akyüz, Ahmet Yaman, İhsan Çapcıoğlu, Şevket Topal ve Kâşif Hamdi Okur'un değerlendirmeleriyle son bulmuştur. Akyüz, bu sempozyumun en güzel yanlarından birinin teori ile pratiğin birleşmiş olmasına dikkat çekti. Yaman, yetimliği kaderin bir cilvesi ya da kurtulması gereken bir problem gibi görmenin doğru olmadığını vurgulamış, yetim çalışmalarında kurumların birbirleriyle koordineli bir şekilde hareket etmelerinin önemine işaret etmiştir. Çapcıoğlu, aile güçlendirildiğinde yetimlik başta olmak üzere risk altındaki bütün çocuklarla ilgili çözüme giden yolda çok büyük adımlar atmış olacağımızı, bu yüzden tasarlanacak politikalarda anne baba eğitimine önem vermenin yetimleri himaye etmek kadar ehemmiyetli olduğuna işaret etmiştir. Topal, yetimin asla sahipsiz bırakılmaması gereken bir emanet olduğunu ifade etmiş, yetim kelimesinin kendisinin zaten hüznü, keder anlamını barındırdığını ve bu hüznü ortadan kaldırmamanın da ümmetin üzerine bir farz-ı kifâye olduğunu vurgulamıştır. Değerlendirme oturumundan sonra İHH İnsani Yardım Vakfının yetim çocuklar arasında düzenlediği resim yarışmasında dereceye giren öğrencilerin hediyelerinin takdimi ve hatıra fotoğrafıyla sempozyum sona erdi.

Kaynakça | References

- İbn Fâris. Mu'cemu *Mekâyîsi'l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlûddin Muhammed b. Mukrim el-ifrikî el-Mısırî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1410/1990.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Şârânî, Abdülvehhâb. *Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye fi beyâni uhûdi'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011.
- Boz, Mehmet Naim. *İslam Hukukunda Yetim Hakları ve Yetime Karşı Sorumluluklar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Çelik, Yılmaz. "Asr-ı Saâdet'te Kimsesiz Çocuklara Yönelik Sosyal Hizmetler". *İstem* 14/28 (2016), 369-388.