

# Rumeli

## RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

eISSN: 3023 - 8498 • Yıl/Year: 2024 • Sonbahar/Autumn • Sayı/Issue: 14



TRAKYA  
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ  
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

# RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 2024 – Sonbahar / Autumn – Sayı / Issue: 14



ISSN: 2564-7903  
eISSN: 3023-8498

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



## RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

eISSN: 3023-8498

**Kapsam | Scope:** Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Balkan Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies, Balkan Studies

**Periyot | Period:** Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

**Yayın Dili | Language Publication:** Türkçe & İngilizce & Arapça & Arnavutça & Boşnakça / Turkish & English & Arabic & Albanian & Bosnian

**Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi** Uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
**Rumeli Journal of Islamic Studies** is a international peer-reviewed academic journal.

### Yayıncı / Publisher

Trakya Üniversitesi Matbaası  
Edirne Teknik Bilimler MYO Sarayıçı Yerleşkesi Edirne, TÜRKİYE

### Amblem ve Kapak Tasarımı | Emblem and Cover Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

### Grafik Tasarım ve Mizanpaj | Graphic Design and Layout

Arş. Gör. Muhammet Küçükbaltaoğlu

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC). Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in Rumeli Journal of Islamic Studies belongs to the authors.

### İletişim | Communication

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE

Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87

rumelislam@trakya.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/rumeli>

<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

**RUMELİ**  
**İslâm Araştırmaları Dergisi**  
**Journal of Islamic Studies**  
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

eISSN: 3023-8498

**SAHİBİ | OWNER**

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına

**Prof. Dr. Ali Öztürk**

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Mustafa Barış**

mustafabaris@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS**

**Dr. Halil İbrahim Kaygısız**

hibrahimkaygisiz@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan**

ztamdogan@nku.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Dr. Sıddık Ağçoban**

s.agcoban@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER**

**Dr. Nurullah Koltas**

nurullahkoltas@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**REDAKSİYON / REDACTION**

**Dr. Uğur Boran**

ugurboran@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



**Basım Tarihi / Printing Date**

**Ekim / October - 2024**



<https://rumeli.trakya.edu.tr/> <https://dergipark.org.tr/rumeli>



[rumelislam@trakya.edu.tr](mailto:rumelislam@trakya.edu.tr) [rumeliislam@rumeliislam](https://twitter.com/rumeliislam)

## YABANCI DİL EDİTÖRLERİ | LINGUISTIC EDITORS

### Arnavutça | Albania

Dr. Feim Gashi  
feimgashi@klu.edu.tr  
Kırklareli Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

Dr. İtir Rruqa  
rrugailir@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi

### Boşnakça | Bosnian

Dr. Emina Sadikovic  
eminasadikovic@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

Dr. Seyfettin Haruni  
seyfettinharuni@sakarya.edu.tr  
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi

### Arapça | Arabic

Dr. Nefise Zehra Kalkancı  
nzehrakalkanci@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi

### İngilizce | English

Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu  
aemredagtasoglu@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

## ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

### Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Studies

Dr. Enes Temel  
enestemel@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi

Dr. Vezir Harman  
vharman@nku.edu.tr  
Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet Gürbüz  
mgurbuz@klu.edu.tr  
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi

Dr. Muhammed Yakup Kepenek  
myakupkepenek@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi

Dr. Sezgin Elmalı  
[sezginelmali@trakya.edu.tr](mailto:sezginelmali@trakya.edu.tr)  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi

Ar. Gör. Ömer Faruk Kahve  
omerfarukkahve@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi

### Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Dr. Alim Emin Yusufoglu  
aeminyusufoglu@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi

Dr. Muzaffer Üzümcü  
[muzumcu@nku.edu.tr](mailto:muzumcu@nku.edu.tr)  
Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

### İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Dr. Bilal Raşidoğlu  
bilalrasidoglu@trakya.edu.tr  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi

Dr. Uğur Alkan  
ugur.alkan@klu.edu.tr  
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi

Dr. Fatih Köse  
fkose@nku.edu.tr  
Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

Dr. Yasemin Sarı Cevelek  
ysari@nku.edu.tr  
Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

**Uluslararası Danışma Kurulu /  
International Advisory Board**

- Dr. Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ali Öztürk (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Bekir Zakir Çoban (Ege Üniversitesi)
- Dr. Fatih Yakar (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Fareddin Ebibi (Üsküp Üniversitesi)
- Dr. Feim Gashi (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Hasan Coşkun (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi)
- Dr. Hasan Maçın (Adıyaman Üniversitesi)
- Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. İrfan Morina (Priştine Üniversitesi)
- Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Dalkılıç (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Kenan Şahin (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Talha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Murat Sula (Trabzon Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Şentürk (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Özli (Fırat Üniversitesi)
- Dr. Nazar Omran (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Aydın (Amasya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Ömer Soner Hunkan (Trakya Üniversitesi)

- Dr. Özkan Öztürk (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Seyfullah Efe (Ege Üniversitesi)
- Dr. Siham Mevid (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Süheyl Ünal (Ege Üniversitesi)
- Dr. Yakup Bıyıkıoğlu (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Yasemin Sarı (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Vezir Harman (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

**Uluslararası Yayın Kurulu /  
International Editorial Board**

- Dr. Abbas Jahjai (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Almir Fatić (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Behlül Kanaçi (Karadağ İslam Birliği)
- Dr. Enver Gicic (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Üzümcü (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Erkan (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Fatih Köse (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Mensur Nuredin (Uluslararası Vizyon Üniversitesi)
- Dr. Mesut İdriz (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Muhammet Altaytaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Koltaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Safvet Halilović (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Sefer Hasanov (Sofya Yüksek İslam Ens.)
- Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Sulejman Topoljak (Bihac Üniversitesi)
- Dr. Şukriya Ramiç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Üzeyir Durmuş (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

## HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

**Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi** en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

**Rumeli Journal of Islamic Studies** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The names of the reviewers have been hidden and not published.

## AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI | OPEN ACCESS POLICY

**Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi** içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

**Rumeli Journal of Islamic Studies** provides immediate open access to its content

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### ARAşTIRMA MAKALELERİ / ARTICLES

**Nahija E Drenicës Sıpas Dokumenteve Osmane ..... 9**

Osmanlı Belgelerine Göre Dreniçe Nahiyesi

**Fahri AVDİJA**

**Urdhërimet Për Mirësi Dhe Ndalimet Nga E Keqja Në Diskursin Fetar ..... 21**

Günümüz Dini Söylemde İyiliği Emretme ve Kötülüğü Yasaklama

**Rexhep SUMA**

**İmâm-ı Rabbânî'nin İctihad Ve Taklid Düşüncesine Dair Bir İnceleme ..... 36**

A Study On İmâm Rabbânî's Thought On İjtihad And Taqlid

**İskender KARAYİĞİT**

**Hadisler Bağlamında Kıyamda Ellerin Durumuyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi  
..... 55**

Evaluation Of Narrations Concerning The Situation Of The Hands In The Resurrection In The  
Context Of Hadiths

**Mustafa KARABACAK, Abdoul Kadiri DANTE**

**Kosova'da İslamî Araştırmalar Sahasındaki Bilimsel Dergilerde Tefsir İlmine Dair  
Çalışmalar -"Edukata Islame" Dergisi (1970-2019) Özelinde- ..... 77**

Tafsir Studies In Journals Of Islamic Researches In Kosovo- In The Context Of The Journal  
Of "Edukata Islame" (1970-2019)

**Valmire Batatina KRASNIQI**



## Araştırma Makaleleri / Articles

### NAHIJA E DRENİCËS SIPAS DOKUMENTEVE OSMANE

Geliş Tarihi: 22 Mart 2024

Kabul Tarihi: 11 Temmuz 2024

Fahri AVDIJA \*

#### Abstrakti

Ky studim shqyrton rëndësinë historike dhe evolucionin administrativ të Nahijes së Drenicës nën Perandorinë Osmane gjatë shekullit të 19-të dhe fillimit të shekullit të 20-të. Nëpërmjet ekzaminimit të kujdesshëm të dokumenteve osmane, janë dhënë detaje të papublikuara deri më tani për fshatrat e rajonit, dinamikën sociale, demografinë dhe peizazhin ekonomik. Përmes këtij studimi, në të cilin rëndësi të veçantë i kushtohet tranzicionit administrativ të Nahijes së Drenicës, është shtjelluar historia e kalimit të saj nga kazaja e Vushtrisë nën kazanë e Mitrovicës, dhe më në fund kthimin e saj nën kazanë e Vushtrisë gjatë periudhës së vonë osmane. Duke hedhur dritë mbi këtë periudhë historike të Drenicës të pastudiuar sipas dokumenteve osmane, shpresojmë të përmbushet një zbrazëtitirë jetike në historinë e Kosovës. Ky studim, i bazuar kryesisht në të dhënat administrative dhe defteret osmane, ofron një analizë unike të së kaluarës së Drenicës.

**Fjalët çelësa:** Nahija e Drenicës, Vilajeti i Kosovës, Defteret Osmane, Perandoria Osmane.

### THE NAHIYE OF DRENICA IN OTTOMAN DOCUMENTS

#### Abstract

This study examines the historical significance and administrative evolution of the Drenica County under the Ottoman Empire during the 19th and early 20th centuries. Through careful examination of Ottoman documents, hitherto unpublished details of the region's villages, social dynamics, demography and economic landscape are provided. Through this study, in which special importance is given to the administrative transition of the Nahija of Drenica, the history of its transition from the district of Vushtrri under the district Mitrovica, and finally its return to district of Vushtrri during the late period, has been elaborated. By shedding light on this unstudied historical period of Drenica according to Ottoman documents, we hope to fill a vital void in the history of Kosovo. This study, based mainly on administrative records and Ottoman defters, offers a unique analysis of Drenica's past.

**Keywords:** The Nahiyeh of Drenica, The Vilayet of Kosova, Ottoman Defters, Ottoman Empire.

### OSMANLI BELGELERİNE GÖRE DRENİÇE NAHIYESİ

#### Özet

Bu çalışma, Dreniçe Nahiyesi'nin 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu yönetimindeki tarihsel önemini ve idari gelişimini incelemektedir. Osmanlı belgelerinin dikkatli bir şekilde incelenmesiyle bölgenin köyleri, sosyal dinamikleri, demografisi ve ekonomik durumu hakkında şimdiye kadar yayınlanmamış ayrıntılar ortaya çıkarılmıştır. Dreniçe Nahiyesi'nin idari geçişine özel önem verilen

\* Dr. Priştine Üniversitesi, Şarkiyat Bölümü, fahriavdija@hotmail.com

**ORCID ID:** 0000-0002-4506-7810

**DOI:** 10.53336/rumeli.1457145.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Avdiya, Fahri. "Nahija E Drenicës Sipas Dokumenteve Osmane". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 14 (2024), 9-20. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1457145>.

**Copyright** © CC BY-NC 4.0

bu çalışma aracılığıyla, onun Vılçitrın kazasından Mitroviçe kazasına geçişi ve son olarak Osmanlı'nın son döneminde Vılçitrın kazasına dönüşünün tarihçesi ele alınmıştır.

Dreniçe Nahiyesi ilk kez 19. yüzyılda Osmanlı belgelerinde karşımıza çıkıyor. İlk olarak 1 Ağustos 1832 tarihli nüfus defterlerinde ve daha sonra 1845 yılında Temettuat Defterleri'nde yer almaktadır.

Ancak, Osmanlı İmparatorluğu Balkanlar'da reform yönünde iç talepler ve dış baskılarla boğuşurken, Dreniçe Nahiyesi gibi küçük bölgelerde önemli idari değişiklikler yaşandı. Bunun kanıtı olarak Dreniçe'nin Mitroviçe kazasından ayrılıp Vılçitrın kazasının altında yeniden entegre edildiği 9 Mart 1889 tarihi gösterilebilir. Daha sonra 15 Kasım 1889'da Dreniçe'ye kaza statüsü verilir ve Priştine Sancağı'na bağlanır. Ancak bu reformlar sert bir muhalefetle karşılandı ve yeni idari düzene karşı şiddetli bir ayaklanmayla sonuçlandı. Verbofc köyü yakınlarında 7 Mayıs 1890'da yaşanan ayaklanma, iki Osmanlı askerinin hayatını kaybetmesiyle sonuçlanan idari yeniden yapılanmaya yönelik derin öfkeyi vurguluyor. Saldırının arkasındaki nedenlere ilişkin, kabilelerin şikayetlerinden dış kışkırtıcılara kadar uzanan iddialarla çelişkili anlatılar ortaya çıkıyor. Ancak kaostan ortasında Dreniçe halkının dayanıklılığı, Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını ilan etmeleri ve saldırganları "eşkiya" olarak kınamalarıyla açıkça görülüyor.

Huzursuzluk karşısında Ferik Edhem Paşa, düzeni sağlamak ve 26 Kasım 1890'da Drenica Askeri Jandarma Teşkilatı'nı kurmak için hızla askeri kuvvetler konuşlandırarak bölgede istikrarın korunmasına yönelik çabaların sinyali verdi. Yönetim çabasının merkezinde Hükümet Konağı'nın inşası ve Tahir Paşa'nın Dreniçe'deki ilk kaymakamı olarak atanması yer alıyor.

Ancak hoşnutsuzluk devam ediyor ve Turiqefc köyü sakinlerinin belediye binasını ateşe vermesiyle sonuçlanan bir isyan eylemiyle sonuçlanıyor. Osmanlı hükümetinin tepkisi hızlı ve çok yönlü oldu; Priştine, Prizren ve İpek'ten gelen müdahaleler de buna dahildi. Sonunda, bunun gibi olaylar bir daha görmemek amacıyla, Dreniçe'nin tekrar başlangıçta olduğu gibi Vılçitrın Kazası'nın yetkisi altında tutulmasına karar verilmiştir.

Sonuç olarak Dreniçe'nin tarihi gidişatı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki idari reformların ve sosyopolitik direnişin karmaşıklığını özetlemektedir ve Osmanlı Devleti'ndeki kırsal bölgelerin idari değişimlerine dair değerli bilgiler sunmaktadır. Osmanlı belgelerine göre Dreniçe'nin incelenmemiş bu tarihi dönemine ışık tutarak, Kosova tarihinde çok önemli bir boşluğu doldurmayı umuyoruz. Esas olarak idari kayıtlara ve Osmanlı temettuat defterlerine dayanan bu çalışma, Dreniçe'nin geçmişine dair benzersiz bir çalışma sunmaktadır.

Osmanlı belgelerine göre Dreniçe'nin incelenmemiş bu tarihi dönemine ışık tutarak, Kosova tarihinde çok önemli bir boşluğu doldurmayı umuyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Dreniçe Nahiyesi, Kosova Vilayeti, Osmanlı Defterleri, Osmanlı İmparatorluğu.

## Hyrja

Shekulli i nëntëmbëdhjetë dëshmoi reforma të rëndësishme brenda Perandorisë Osmane, të cilat ishin të nxitura si nga presioni i jashtëm i Fuqive të Mëdha, ashtu edhe nga motivimet e brendshme. Më 1812, Sulltan Mahmudi II nisi përpjekjet për të vendosur autoritetin qendror, ndërsa përballë kishte fisnikët dhe pashallarët vendas. Deri në vitin 1826, më qëllim të formimit të një ushtrie të re, ai zbatoi reforma, duke krijuar provinca të njohura si *Müşiriyet* (Myshirijet) të qeverisur nga myshirët (marshallët), të cilët zotëronin autoritet të konsiderueshëm ushtarak dhe financiar. Shpallja e Tanzimatit e vitit 1839 riformësoi më tej qeverisjen, duke i transferuar çështjet financiare prodhuesve të pavarur. Kështu, autoriteti i marshallëve u kufizua në detyrën e rendit dhe sigurisë publike. Ndikimet perëndimore çuan në transformime të mëtejshme, duke përfshirë krijimin e këshillave administrative për të ndarë

përgjegjësitë e guvernatorëve dhe riorganizimin e *ejaleteve*<sup>1</sup> në *vilajete*<sup>2</sup> në vitin 1864.<sup>3</sup> Si rezultat i këtyre reformave, në trojet e banuara me shqiptarë u krijuan këto vilajete: Vilajeti i Shkodrës, Vilajeti i Shkupit, Vilajeti i Manastirit dhe Vilajeti i Prizrenit.<sup>4</sup> Ndërsa Vilajeti i Kosovës u krijua me 29 janar 1877 (14 Muharrem 1294).<sup>5</sup> Vilajeti i Kosovës brenda kufijve të tij fillimisht përfshinte Sofjen, Nishin dhe Prishtinën. Megjithatë, pas Luftës Ruso-Osmane të viteve 1877-1878, disa qytete të tjera u inkorporuan në territorin e saj.<sup>6</sup> Këto ndryshime kufitare janë shpjeguar nga Shemseddin Sami Frashëri në *Kamus'ul-Alam* si vijon: “*Vilajeti i Kosovës, me qendrat administrative në Sofje, Prishtinë dhe Nish, u krijua para Luftës Ruso-Turke (1877-1878). Pas luftës, qendra administrative u zhvendos në Prishtinë dhe Jeni Pazari u përfshi në vilajet. Më pas, Sanxhaku i Prizrenit, duke u shkëputur nga Vilajeti i Manastirit, u bashkua me Vilajetin e Kosovës. Më në fund Peja me rrethinë mori statusin e sanxhakat dhe iu bashkua Vilajetit të Kosovës. Rrjedhimisht, qendra administrative e Vilajetit u zhvendos në Shkup.*”<sup>7</sup>

Vilajeti i Kosovës, i cili funksiononte si njësi territoriale dhe administrative brenda Perandorisë Osmane, përfshinte qytete të shumta që aktualisht ndodhen përtej Kosovës, duke mbuluar një sipërfaqe të përafërt prej 32,000 km<sup>2</sup>. Kufizohej me Austro-Hungarinë, Serbinë, Malin e Zi, Bullgarinë, Vilajetin e Shkodrës, Vilajetin e Manastirit dhe Vilajetin e Selanikut. Shikuar nga struktura administrative, ai përbëhej nga Sanxhaku i Prishtinës, Sanxhaku i Shkupit, Sanxhaku i Prizrenit, Sanxhaku i Jeni Pazarit dhe Sanxhaku i Dibrës.<sup>8</sup> Me kalimin e kohës, kufijtë territorialë të Vilajetit të Kosovës kanë pësuar ndryshime, herë duke u zgjeruar e herë duke u tkurrur. Ky transformim dinamik është i dukshëm në *Kamusu'l-Alam*, ku Shemseddin Sami Frashëri shkruan se në vitin 1896, Vilajeti i Kosovës përbëhej nga gjashtë sanxhaqe; Sanxhaku i Shkupit me kazatë: Shkup, Kaçanik, Ishtip, Koçanë, Orhaniye, Kratovë, Kumanova, Radovishte dhe Pallanka; Sanxhaku i Prishtinës me kazatë: Prishtinë, Vushtri dhe Mitrovicë; Sanxhaku i Prizrenit me kazatë: Prizren, Tetovë dhe Luma; Sanxhaku i Pejës me

<sup>1</sup> Kjo shprehje rrjedh nga fjala arabe *ijale*, që do të thotë “të menaxhosh, të ekzekutosh”. Përdorimi zyrtar i këtij termi në lidhje me njësinë më të madhe administrative të osmanët fillon në fund të shekullit të 16-të. Për më shumë shih: Halil İnalçık, “Eyalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Istanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/550.

<sup>2</sup> İnalçık, “Eyalet”, 11/550.

<sup>3</sup> İnalçık, “Eyalet”, 11/550.

<sup>4</sup> Mucize Ünlü, *Kosova Vilayeti* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 23.

<sup>5</sup> Skender Rizaj, “Kosova Vilayeti Teşkilatı”, VII. *Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), Vëllimi 2/666.

<sup>6</sup> Münir Aktepe, “Kosova”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/218.

<sup>7</sup> Shemseddin Sami, *Kamus-ul A'lam* (İstanbul: 1896), 5/3748.

<sup>8</sup> Aktepe, “Kosova”, 26/218.

kazatë: Pejë, Gjakovë, Guci, Berane dhe Tregovishte; Sanxhaku i Jeni Pazarit me kazatë: Jeni Pazar, Jeni Varosh, Kolashin dhe Akova; dhe Sanxhaku i Tashllëxhes me kazatë: Tashllëxha dhe Prepol.<sup>9</sup>

### Organizimi Administrativ i Vilajetit të Kosovës

Sanxhaku	Qendra administrative	Qytetet
Sanxhaku i Shkupit	Shkupi	Shkup, Kaçanik, Ishtip, Koçanë, Orhanije, Kratovë, Kumanovë, Radovishte dhe Pallanka
Sanxhaku i Prishtinës	Prishtina	Prishtinë, Vushtri dhe Mitrovicë
Sanxhaku i Prizrenit	Prizreni	Prizren, Tetovë dhe Luma
Sanxhaku i Pejës	Peja	Pejë, Gjakovë, Guci, Berane dhe Tregovishte
Sanxhaku i Jeni Pazarit	Jeni Pazarit	Jeni Pazar, Jeni Varosh, Kolashin dhe Akova
Sanxhaku i Tashllëxhas	Tashllëxha	Tashllëxha dhe Prepol

### Kalimi nga Nahije në Kaza: Evolucioni Administrativ i Drenicës

Katër njësitë kryesore administrative që përbënin bazën për ndarjen dhe menaxhimin e vilajeteve në Shtetin Osman ishin: *sanxhaku*<sup>10</sup>, *kazaja*<sup>11</sup>, *kasabaja*<sup>12</sup> dhe *nahija*<sup>13</sup>. *Nahija* nënkupton një rajon ose njësi specifike gjeografike/administrative brenda Shtetit Osman, që zakonisht përfshin një territor më të vogël në krahasim me kazanë, por që përfshin një numër të konsiderueshëm fshatrash. Njëra ndër nahijet më të rëndësishme në Vilajetin e Kosovës, për të cilën do të flasim në vijim, është Nahija e Drenicës.

<sup>9</sup> Sami, 5/3748.

<sup>10</sup> Fjala sanxhak, rrjedh nga folja turke *sançmak*, që do të thotë flamur apo ndarja administrative osmane e cila drejtohej nga një mutasarrëf. Për më shumë shih İlhan Şahin, “Sancak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/97.

<sup>11</sup> Një vend që ishte nën sundimin dhe administrimin e një kadiu (gjykatësi), ndërsa në periudhën e fundit osmane drejtohej nga një qeveritar qarku (Kajmakam). Për më shumë shih Tuncer Baykara, “Kaza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/119.

<sup>12</sup> Një vendbanim i vogël, midis një fshati dhe një qyteti për nga madhësia, qytezë. Për më shumë shih Tuncer Baykara, “Kasaba”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/525.

<sup>13</sup> Fjala nahije, që do të thotë anë, drejtim, lokalitet, rajon, herë i referohet një njësie dhe rajoni administrativ dhe herë një mjedisi, rajoni apo edhe rrethi në sistemin administrativ osman të vogël apo të madh gjeografikisht. Pas Tanzimatit, më së shumti përdorej për njësi të vogla administrative të cilat ishin pak më të vogla se *kazaja*. Për më shumë shih İlhan Şahin, “Nahiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/306.

Toponimi Drenicë, respektivisht Nahija e Drenicës në defteret osmane të shekullit të 19-të kalon si *Dreniçe Nahiyesi*. Konkretisht figuron në një regjistër popullsie të datës 1 gusht 1832.<sup>14</sup> Përveç kësaj, në vitin 1845 e hasim edhe në Regjistrat e *Temettuateve*<sup>15</sup>, të cilat japin informacione jetike për fshatrat e Nahijes së Drenicës. Këto informacione përfshijnë emrat e fshatrave, emrat e kryefamiljarëve, pasuritë familjare dhe detajet e taksave të paguara Shtetit Osman nga çdo familje.<sup>16</sup>

Megjithatë, për shkak të reformave të ndryshme në Perandorinë Osmane, shpesh nën presionin e Fuqive të Mëdha ose si rezultat i kërkesave të brendshme, territori i Kosovës pësoi disa ndryshime në ndarjet administrative. Rrjedhimisht edhe Drenica kaloi nga disa qytete apo njësi administrative nën disa të tjera. Kjo është veçanërisht e dukshme në një dokument të datës 9 mars 1889, i cili tregon se Drenica u nda nga Mitrovica dhe u rikthye nën juridiksionin e Vushtrrisë.<sup>17</sup> Sipas dokumentit të cilin e shkruan Sadriazemi (kryeministri) osman, kuptojmë se ky ndryshim administrativ erdhi si përgjigje ndaj kërkesës së banorëve të kësaj zone parashtruar me 22 gusht 1888.<sup>18</sup> Një vit më vonë, më 15 nëntor 1889, Drenicës iu dha statusi i kazasë dhe u mor vendimi që ajo të bëhej pjesë e sanxhakat të Prishtinës.<sup>19</sup> Krahas këtyre zhvillimeve, një grup individësh nga fshatra të ndryshme të Drenicës u revoltuan kundër këtij vendimi. Ky kundërshtim i tyre ndaj ndryshimit administrativ i shtyu të ndërmerren veprime kundër zëvendësimit të kajmekamit të Drenicës, ndërsa ai ishte rrugës për në qendër të kazasë së sapokrijuar.<sup>20</sup> Ngjarja ka ndodhur më 7 maj 1890, në afërsi të fshatit Verbofc, ku dy ushtarë osmanë, të cilët ishin duke përcjellur zëvendës kajmekamin, humbën jetën në një sulm të papritur të kryer nga grupi i individëve të lartpërmendur.<sup>21</sup> Sipas dokumentit drejtuar zëvendësimit të kajmekamit të Drenicës, është e evidente se sulmuesit ishin anëtarë të pesë fiseve me origjinë nga Drenica. Këta persona supozohet se janë nxitur për të kryer sulmin nga një individ i quajtur Abdurrahman Aga, me prejardhje nga Vushtrria,<sup>22</sup> duke shprehur gjoja

<sup>14</sup> NFS.d. 5726

<sup>15</sup> Janë dokumente zyrtare të përgatitura në periudhën e Tanzimatit për të regjistruar banorët e një rrethine, kafshët që ata kishin në pronësi, tokën dhe të gjithë pasuritë tjera të banorëve të një regjioni të caktuar.

<sup>16</sup> Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezareti Defterleri [ML.VRD.TMT.d.]*, No. 15478.

<sup>17</sup> BOA, *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT.]*, No. 1609, Gömlek No. 13, 1; BOA, *DH.MKT*, No. 1619, Gömlek No. 5, 1.

<sup>18</sup> BOA, *DH.MKT*, No. 1609, Gömlek No. 13, 1.

<sup>19</sup> BOA, *Mecli-i Vükela Mazbataları [MV]*, No. 54, Gömlek No. 56, 1.

<sup>20</sup> Sipas dokumentit BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat [Y.MTV.]*, No. 43. Gömlek No. 118, 9. kuptojmë se qendër e kazasë së Drenicës ishte zgjedhur fshati Llaushë. Aryeja mund të jetë numri më i madh i popullsisë që kishte ky fshat krahas fshatrave tjera.

<sup>21</sup> BOA, *Y.MTV*, No. 43, Gömlek No. 118, 2.

<sup>22</sup> BOA, *Y.MTV*, No. 43, Gömlek No. 118, 4.

*pakënaqësinë e tyre për ndarjen e Drenicës nga kazaja e Vushtrrisë.* Megjithatë, një dokument nga një datë e mëvonshme (10 shkurt 1891) kundërshton këtë narrativë, duke thënë se në të vërtetë ishte një grup i vogël *banditësh* që kreu sulmin. Sipas një telegrami të dërguar nga përfaqësues të fshatrave të Drenicës komandantit të forcave osmane në rajon, Dervish Pashës, thuhet se banorët e Drenicës janë besnikë ndaj Shtetit Osman. Telegrami pohon se sulmuesit ishin një grup banditësh të cilët duhet të dënohen në përputhje me rrethanat. Përveç kësaj, dokumenti përmban emrat dhe nënshkrimet e përfaqësuesve të fshatrave të Drenicës.<sup>23</sup>

Pas këtij sulmi, Ferik Edhem Pasha, komandanti i forcave ushtarake në Vilajetin e Kosovës, u kundërpërgjigj me shpejtësi duke dërguar një ushtri në zonë. Trupat u vendosën për të siguruar rendin dhe për të stabilizuar situatën në rajon.<sup>24</sup> Më 14 maj 1890, zëvendës kajmekami me shoqëruesit e tij udhëtuan për në fshatin Llaushë, i cili asokohe shërbente si qendër administrative e Kazasë së Drenicës,<sup>25</sup> ndërsa më 16 qershor 1890, në kazanë e Drenicës u zgjodh edhe një zyrtar përgjegjës për çështjet ekonomike.<sup>26</sup>

Për të parandaluar përsëritjen e së njëjtës situatë si ajo e sulmit ndaj punonjësve të administratës osmane dhe për të ruajtur rendin dhe sigurinë në vend, më 26 nëntor 1890 u krijua Xhandarmëria Ushtarake e Drenicës.<sup>27</sup>

Kajmekami i parë Drenicës ishte Tahir Efendiu, për të cilin thuhet se ishte nga Anadoli, konkretisht nga kazaja Balja që sot gjendet në qytetin Ballëkesir në afërsi të qytetit Bursa. Pas përfundimit të Sibjan Mektebit (shkollës fillore), Tahir Pasha kishte vazhduar të merrte mësim nga dijetarët e kohës. Fliste arabisht, persisht dhe turqisht.<sup>28</sup> Në vitin 1890, ndërsa shërbente si kajmekam i Drenicës, Tahir Efendiu nisi ndërtimin e një mulliri në rajon. Në rrethana të panjohura, thuhet se tensionet mes tij dhe popullatës lokale çuan në shkarkimin e tij nga detyra.<sup>29</sup> Megjithatë, pavarësisht raporteve kontradiktore, një dokument tjetër sugjeron se ai e mbajti postin e kajmekamit të Drenicës deri në vitin 1892, pas të cilës datë u emërua kajmekam në kazanë e Kushadës në Anadoll.<sup>30</sup>

### **Ndërtimi i Konakut të Hyqymetit**

<sup>23</sup> BOA, *Yıldız Umumi [Y.PRK.UM.]*, No. 20, Gömlek No. 102.

<sup>24</sup> BOA, *Y.MTV*, No. 43, Gömlek No. 118, 1.

<sup>25</sup> BOA, *Y.MTV*, No. 43, Gömlek No. 118, 9.

<sup>26</sup> BOA, *DH.MKT*, No. 1734, Gömlek No. 120, 1.

<sup>27</sup> BOA, *İrade Dahiliye [İ.DH.]*, No. 1205, Gömlek No. 94295.

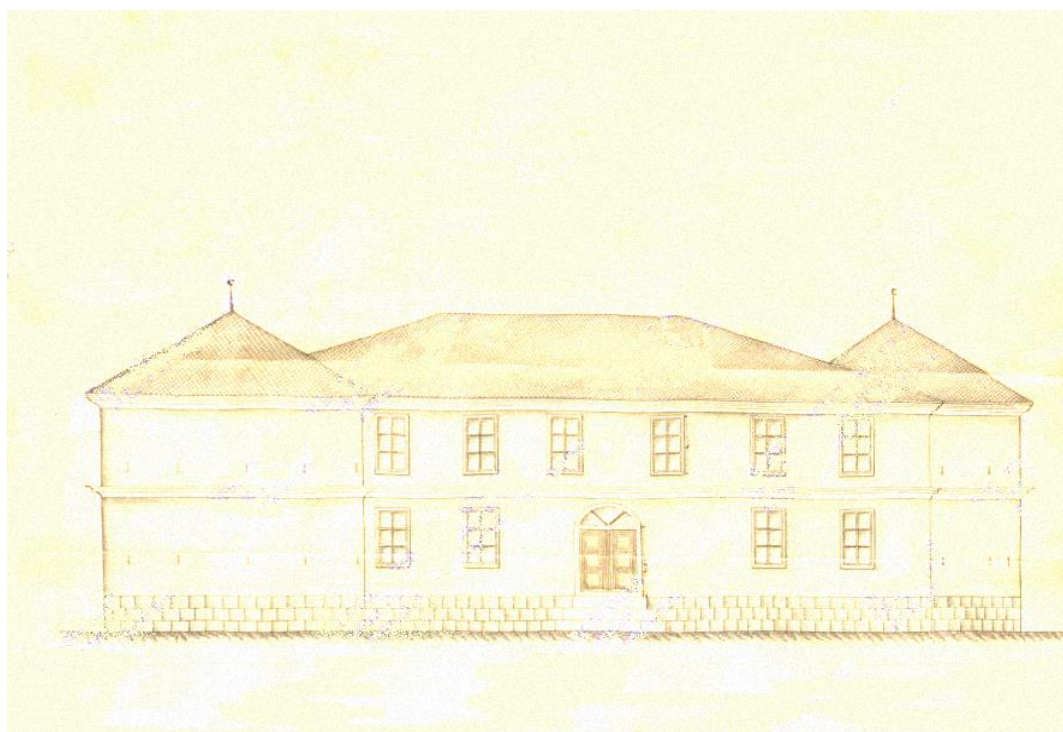
<sup>28</sup> BOA, *İ.DH*, No. 1187, Gömlek No. 92922, 1.

<sup>29</sup> BOA, *İ.DH*, No. 1187, Gömlek No. 92922, 2; *İ.DH*, No. 1187, Gömlek No. 92922, 3; *İ.DH*, No. 1187, Gömlek No. 92922, 4.

<sup>30</sup> BOA, *DH.MKT*, No. 2036, Gömlek No. 11, 1.

Për të vendosur një qeverisje efektive, ndërtimi i *Konakut të Hyqymetit* (ndërtesë komunale) u konsiderua thelbësor. Kjo ndërtesë do të shërbente si gurthemeli i administratës vendore, duke ofruar një qendër për aktivitetet qeveritare, mbledhjet dhe proceset e vendimmarrjes. Ajo simbolizon autoritetin e pushtetit dhe përfaqëson një angazhim të prekshëm për qeverisjen e organizuar brenda rajonit. Për më tepër, ndërtimi i *Konakut të Hyqymetit* në Drenicë pasqyroi një iniciativë më të gjerë për të vendosur kontrollin dhe rendin, në mes të një sfondi të ristrukturimit administrativ dhe ndryshimit të dinamikës politike. Duke pasur parasysh faktin se ishte fshati më i dendur, Llausha u përcaktua fshati në të cilin do të ndërtohej *Konaku i Hyqymetit*. Ndërtimi filloi më 27 qershor 1890,<sup>31</sup> me pjesmarrjen e njëzet punëtorëve të ardhur nga Prishtina.<sup>32</sup>

Foto 1. Plani i *Konakut të Hyqymetit* në Drenicë



Pas kësaj, pakënaqësia me vendimin për kthimin e Nahijes së Drenicës në kaza dhe ndërtimit të Konakut të Hyqymetit u intensifikua te banorët e rajonit, duke arritur kulmin me një akt rebelimi. Disa persona nga fshati Turiqefc (sot pjesë e komunës së Skenderajt), nën udhëheqjen e Ramo Lutës dhe Tahir Bajraktarit, i vunë zjarrin ndërtesës së komunës. Si kundërpërgjigje ndaj kësaj, pushteti osman ndërmori veprimet fillimisht nga Prishtina, më pas nga Prizreni dhe Peja. Më 30 mars 1891, Mytesarifi i Pejës, Ymer Pasha, mbledhi individë të

<sup>31</sup> BOA, *Y.PRK.UM*, No. 49, Gömlek No. 106, 1.

<sup>32</sup> BOA, *İ.MMS*, No. 114, Gömlek No. 4905, 3.

besuar dhe zbriti në fshatin Llaushë për të shuar kryengritjen.<sup>33</sup> Ndryshe, sipas një tregimi tjetër, Ymer Pasha dërgoi Haxhi Zejnel Efendiun nga sanxhaku i Pejës, i cili shtypi kryengritjen dhe tentoi ta integronte Drenicën në sanxhakun e Pejës.<sup>34</sup> Megjithatë, banorët e Drenicës përmes lutjes shprehën shqetësimin se lidhja e Drenicës me sanxhakun e Pejës *do t'i përkeqësonte problemet ekzistuese*. Rrjedhimisht, u vendos që Drenica të mbetej nën juridiksionin e sanxhakut të Prishtinës.<sup>35</sup>

Pavarësisht përpjekjeve për të stabilizuar situatën, trazirat në Drenicë vazhduan, duke pamundësuar funksionimin e qeverisjes lokale. Kështu, u mor vendim që Drenicës t'i kthehej statusi i nahijes, duke e vendosur sërish nën kazanë e Vushtrrisë, me qendër fshatin Firuz Bej. Ky vendim u zyrtarizua më 8 qershor 1892, me fillimin e kalimit të funksioneve administrative nga Llausha në fshatin Firuz Bey.<sup>36</sup>

### **Fshatrat e Drenicës sipas *Deftereve Temettuat***

Në këtë segment, do të ofrojmë një pasqyrë të shkurtër të fshatrave të Drenicës gjatë periudhës osmane, duke nxjerrë njohuri nga depoja e pasur e *Deftereve Temettuat*. Ndërsa nuk do të thellohem në detaje shteruese, është e rëndësishme të theksohet se në artikullin tonë të radhës do të fokusohemi ekskluzivisht në eksplorimin e *Defterëve Temettuat* të Drenicës, duke ofruar një analizë gjithëpërfshirëse të rëndësisë së tyre në kuptimin e narrativës historike të Drenicës.

Sipas këtij defteri, Drenica përfshinte gjithsej 61 fshatra. Katër prej këtyre fshatrave nuk kemi arritur t'i zbulojmë, ndërsa 57 të tjerat edhe sot mbajnë të njejtin emër, më përjashtim të disa dallimëve në prapashtesa të emrave. Faqja e parë e këtij defteri është e zbrazët ndërsa të dhënat fillojnë nga faqja e dytë. Regjistri fillon me të dhëna bazike duke treguar që Drenica ishte pjesë e kazasë së Vushtrrisë, ndërsa Vushtrria ishte nën sanxhakun e Prishtinës, kurse kjo e fundit bënte pjesë në Ejaletin e Shkupit.<sup>37</sup> Emrat e fshatrave janë shkruar pa ndonjë rënditje alfabetike apo pa u nisur nga madhësia apo rëndësia që mund të kishin. Fillon me fshatin *Pluzhinë/Plluzhinë* ndërsa mbaron me fshatin *Kires/Qirez*, që të dyja sot pjesë e komunës së Skënderajt.

<sup>33</sup> BOA, *Yıldız Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*, No. 18, Gömlek No. 88, 2.

<sup>34</sup> BOA, *Y.PRK.AZJ*, No. 18, Gömlek No. 88, 1.

<sup>35</sup> BOA, *Y.PRK.AZJ*, No. 18, Gömlek No. 88, 1; *Y.PRK.AYJ*, No. 18, Gömlek No. 88, 2.

<sup>36</sup> BOA, *DH.MKT*, No. 2036, Gömlek No. 11, 1.

<sup>37</sup> BOA, *ML.VRD.TMT.d*, No. 15478.



Në listën e sjellur më poshtë, e cila është marrë nga *Defteri Temettuat* i Drenicës dhe mbanë numrin 15478, janë dhënë emrat e fshatrave të Nahijes së Drenicës, ndërsa rënditja është bërë sipas numrit rendor që gjendet në defter.

Tabela 1: Fshatrat në Nahijen e Drenicës sipas defterit më numër ML.VRD.TMT.d.15478

Numri rëndor	Emri i fshatrave sipas defterit	Numri sipas defterit	Emrat e tanishëm
1	Plluzhine	2	Plluzhinë
2	Tiçe	6	Ticë
3	Likofçe	7	Likofc
4	Tushile	10	Tushilë
5	Terdefçe	10	Tërdefc
6	Obrine	12	Obri
7	?	21	I panjohur
8	Terstenik	21	Terstenik
9	?	30	I panjohur
10	Kurotinçe	31	Korroticë
11	Çikatova	35	Çikatovë
12	Llavusha	39	Llaushë
13	Ofçareva	49	Açarevë
14	Kopilik	53	Kopiliq
15	Turishefçe	57	Turiqefc
16	Burokne	60	Burojë
17	Klladrinçe	63	Kllodernicë
18	Kopilik-i Bala	68	Kopiliq i Epërm
19	Rakiniçe	70	Rakinicë
20	Çubrel	72	Çubrel
21	Vitak	77	Vitak
22	Radisheve	81	Radishevë
23	Kotor	82	Kotorr
24	Rezall	86	Rezallë
25	Mokirmal	92	Makerrmal
26	Marine	92	Marinë
27	Kurusheve	94	Kryshefc
28	Kline-i Zir	95	Klinë e Ulët
29	Kline-i Bala	100	Klinë e Epërme
30	Kline-i Orta	104	Klinë e Mesme
31	Koçiçe	106	Kuçicë
32	Dubofçe	109	Dubofc
33	Polançe	114	Polac
34	Prekaz-i Bala	121	Prekaz i Epërm
35	Prekaz-i Zir	12	Prekaz i Ulët
36	Krasilik	129	Krasaliq
37	Ternafçe	130	Tërnafc
38	Galinçe	132	Galicë
39	Mikushniçe	134	Mikushnicë
40	Bakse	136	Baks
41	Beçik	138	Beçiq
42	Prelofçe	138	Prelofc
43	Kozhinçe	139	Kozhicë

44	Doshefçe	140	Doshefc
45	Ishtutinçe	141	Shtuticë
46	Virbofçe	143	Verbofc
47	Likoshan	147	Likoshan
48	Pulluzhine	151	Plluzhinë
49	Krajkova	152	Krajkovë
50	?	155	I panjohur
51	Bajinçe	156	Baicë
52	?	161	I panjohur
53	Gllabar	162	Gllabar
54	Gllagofçe	166	Drenas
55	Poklak	173	Poklek
56	Vasilevo	176	Vasilevë
57	Dobroshefçe	177	Dobroshefc
58	Gllanosel	181	Gllanasellë
59	Gradinçe-i Zir	186	Gradicë e Ulët
60	Gradinçe-i Bala	187	Gradicë e Epërme
61	Kires	190	Qirez

### Konkluzioni

Drenica, e cila gjeografikisht ndodhet në qendër të Kosovës, është një vend me rëndësi strategjike. E integruar në qeverisjen osmane krahas rajoneve tjera, Drenica pësoi ndryshime të mëdha administrative në fillim të shekullit të 19-të. Si rezultat i faktorëve të tillë si vendndodhja strategjike, shtrirja territoriale dhe dinamika demografike, ky rajon kaloi midis stutave të nahijes dhe kazasë. Për shkak të kryengritjeve të ndryshme dhe konflikteve të brendshme, Drenicës iu rikthye statusi i nahijes, duke pasqyruar kështu një pjesë të historisë komplekse dhe të trazuar të rajonit. Kryengritje e banorëve vendas shërbeu si një shembull i kompleksiteteve të qenësishme në procesin e reformave administrative dhe sfidave të pajtimit të interesave të ndryshme brenda një komuniteti.

Por si përfundim, Drenica mbeti si nahije brënda kazasë së Vushtrrisë deri në shkëputjen e Kosovës nga Përandoria Osmane me 1912.

### Literatura

BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezareti Defterleri [ML.VRD.TMT.d.]*, No. 15478.

*Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT.]*, No. 1609, Gömlek No. 13, 1; *DH.MKT*, No. 1619, Gömlek No. 5, 1; *DH.MKT*, No. 1609, Gömlek No. 13, 1; *DH.MKT*, No. 1734, Gömlek No. 120, 1; *DH.MKT*, No. 2036, Gömlek No. 11, 1.

*Mecl-i Vükela Mazbataları [MV]*, No. 54, Gömlek No. 56, 1.

*İrade Meclis-i Mahsus [İ.MMS.]*, No. 114, Gmlek No. 4905, 2; *İ.MMS*, No. 114, Gmlek No. 4905, 3.

*İrade Dahiliye [İ.DH.]*, No. 1187, Gmlek No. 92922, 1; *İ.DH*, No. 1187, Gmlek No. 92922, 2; *İ.DH*, No. 1187, Gmlek No. 92922, 3; *İ.DH*, No. 1187, Gmlek No. 92922, 4.

*Yıldız Mütenevvi Maruzat [Y.MTV.]*, No. 43. Gmlek No. 118, 9; *Y.MTV*, No. 43, Gmlek No. 118, 2; *Y.MTV*, No. 43, Gmlek No. 118, 4; *Y.MTV*, No. 43, Gmlek No. 118, 1; *Y.MTV*, No. 43, Gmlek No. 118, 9.

*Yıldız Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*, No. 18, Gmlek No. 88, 2; *Y.PRK.AZJ*, No. 18, Gmlek No. 88, 1; *Y.PRK.AZJ*, No. 18, Gmlek No. 88, 1; *Y.PRK.AYJ*, No. 18, Gmlek No. 88, 2.

*Yıldız Umumi [Y.PRK.UM.]*, No. 49, Gmlek No. 106, 1.

Aktepe, Münir. “Kosova”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/216-219. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Baykara, Tuncer. “Kaza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/119-120. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Baykara, Tuncer. “Kasaba”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/525-526. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

İnalcık, Halil. “Eyalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/548-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Rizaj, Skender. “Kosova Vilayeti Teşkilatı”. *VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*. 2/665-670. Ankara: Türk Tarihi Yayınları, 1973.

Sami, Shemseddin. *Kamus-ul A’lam 5*. İstanbul: 1896.

şahin, İlhan. “Sancak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/97-99. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

şahin, İlhan. “Nahiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/306-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

nl, Mucize. *Kosova Vilayeti*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Shtojca



ML.VRD.TMT.d.15478

Faqja e parë dhe e dytë e Defterit Temettuat të Nahijes së Drenicës

## Araştırma Makaleleri / Articles

### URDHËRIMET PËR MİRËSI DHE NDALIMET NGA E KEQJA NË DİSKURSİN

#### FETAR

Geliş Tarihi: 23 Nisan 2024

Kabul Tarihi: 2 Eylül 2024

**Rexhep SUMA\***

#### Abstrakt

Parimi fetar “urdhërimi për të mirë dhe ndalimi nga e keqja” është faktor qenësor në fushën e thirrjes islame. Në një shoqëri ballkanike ku jetojmë ne si shqiptarë në një shoqëri multikulturore, ku respektohet privatësia dhe ligjet laike i ndajnë çështjet fetare nga ato shtetërore, dhe kjo mbetet një sfidë bashkëkohore për komunitetin mysliman dhe ofron mundësi se si mundet të jetësohet ky parim fetar aq sa mundet dhe i krijohet hapësirë. Ky artikull analizon në mënyrë shkencore themelet teologjike dhe praktike të parimeve bazë të kësaj fushe nga mësimet kuranore dhe profetike. Po ashtu shfaq edhe mundon të kuptoj raportin mes predikuesve (të fesë) me ndryshimet sociale në shoqëritë postmoderne. Gjithashtu ky punim sqaron format e kontrollit social, të ushtruara nga grupet fetare, përfshirë sanksione joformale ndaj kundërvajtësve, si izolimi, turpërimi dhe shmangia. Duke pasqyruar shembuj konkret, si kryerja e riteve fetare, humaniteti, respekti ndaj prindërve, ndershmëria dhe largimi nga gjërat e dëmshme si: vjedhja, droga, alkooli, punimi ilustron se si këto parime ndihmojnë në ngritjen dhe konsolidimin e një shoqërie të drejtë dhe morale. Po ashtu theks i veçantë i kushtohet edhe rolit të këtyre parimeve në përmirësimin e vetëdijes shpirtërore dhe sociale të individëve, si dhe ndikimi i tyre në promovimin e drejtësisë dhe paqes në komunitetet tona. Në këtë punim shkencor është përdorur metoda e analizës teorike, analiza e përmbajtjes, metoda e krahasimit, metoda e deskriptimit. Analiza cilësore mbështetet kryesisht mbi vlerësimin e përmbajtjeve të ndryshme mediatike përmes vëzhgimit, si edhe në një numër të gjerë studiuesish që kanë trajtuar këtë temë nga autorë vendas dhe të huaj.

**Fjalë kyçe:** Islami, besimi, thirtja islame, urdhërimi për të mirë, ndalimi nga e keqja.

### ORDERING FOR GOOD AND PROHIBITING FROM EVIL IN CONTEMPORARY RELIGIOUS DISCOURSE

#### Abstract

The principle of enjoining good and forbidding evil is a fundamental factor in the field of Islamic calling. In the Balkan society where we live as Albanians, within a multicultural society that respects privacy and operates under secular laws where religion is separated from the state, this remains a contemporary challenge for the Muslim community, offering opportunities for how this religious principle can be lived and created space for. This article scientifically analyzes the theological foundations and practical principles of this field based on Quranic teachings and prophetic traditions. It also seeks to understand the relationship between religious preachers and social changes in postmodern societies. The article clarifies social control mechanisms exercised by religious groups, including informal sanctions against dissenters such as isolation, shame, and avoidance. Through concrete examples like the practice of religious rituals, humanity, respect for parents, integrity, and avoidance of harmful practices like theft, drugs, and alcohol, it illustrates how these principles contribute to the development and consolidation of a just and moral society. Furthermore, significant emphasis is placed on the role of these principles in enhancing spiritual

\* Prof. Asist. Dr. Rexhep Suma, Kosova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, [rexhepsuma05@gmail.com](mailto:rexhepsuma05@gmail.com)

**ORCID ID:** 0009-0009-4920-2838

**DOI:** 10.53336/rumeli.1472682.

**İntihal:** Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Suma, Rexhep. “Urdhërimet Për Mirësi Dhe Ndalimet Nga E Keqja Në Diskursin Fetar”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (2024), 21-35. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1472682>.

**Copyright** © CC BY-NC 4.0

and social awareness among individuals, as well as their influence in promoting justice and peace within our communities. This scholarly work employs theoretical analysis, content analysis, comparative methods, and descriptive methods. Qualitative analysis primarily relies on evaluating various media contents through observation, along with a wide range of studies by local and foreign authors who have addressed this topic.

**Keywords:** Islam, Faith, Islamic Invitation, Ordering for Good, Prohibiting from Evil.

## GÜNÜMÜZ DİNİ SÖYLEMDE İYİLİĞİ EMRETME VE KÖTÜLÜĞÜ YASAKLAMA

### Özet

Bu makale, laik yasaların hüküm sürdüğü ve din ile devlet işlerinin ayrı tutulduğu Balkan toplumlarında İslamî söylem bağlamında “iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” ilkesini incelemektedir. Makale aynı zamanda bu ilkenin teolojik ve pratik temellerini, Kur’an ve peygamberî öğretilerden nasıl çıkartıldığını anlatmaktadır. Ayrıca bu çalışma, dini tebliğ edenlerin, post modern toplumlarda sosyal değişimler arasındaki dinamiği inceleyerek dini ilkelerin sosyal kontrol ve bireysel davranış üzerindeki etkilerini de analiz etmektedir.

Makale insanlık, dürüstlük ve ebeveynlere saygı gibi dinî değerlerin ahlakî bir toplum inşa etmedeki önemini vurgularken, hırsızlık, uyuşturucu kullanımı ve alkol tüketimi gibi eylemlerin olumsuz etkilerine de dikkat çekmektedir. Tartışma, bu ilkelerin adalet ve barışı teşvik etmedeki rolünü, özellikle Arnavutluk ve Kosova gibi çok kültürlü ve laik toplumlar bazında incelemektedir.

Makale, özellikle seküler hukukun hâkim olduğu ortamlarda “iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” ilkesini uygulamada karşılaşılan zorluklara da değinmektedir. Dinî söylemde bilgelik, sabır ve esnekliğin gerekliliğini vurgularken, farklı dinleyicilere -Müslümanlar, Müslüman olmayanlar ve günahkârlar- uygun bir şekilde hitap etmenin önemini ele almaktadır. Sosyal medyada sıklıkla görülen yüzeysel dinî pratiklerin eleştirisini yaparak, samimi dinî ifadenin gerekliliğini de vurgulamaktadır.

Bunun yanı sıra, makale dinin sosyal değişim üzerindeki daha geniş etkisini ele almakta; bazı dinî unsurların değişimi engelleyebileceğini, bazılarının ise devrim niteliğinde bir itici güç sağladığını belirtmektedir. Arnavutlar arasında tarihsel olarak var olan dinî çeşitlilik konusunda hoşgörüyü ve dinî söylemde nezaket ve saygı ifadelerini kullanmanın önemini de vurgulayarak İslamî öğretilere karşı çıkan ya da yanlış anlayanlarla konuşurken bile saygılı ve hoş görülü davranmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak, makale dinî vaazlarda bilgi, ahlak ve nezaketin önemini vurgulamakta ve bu niteliklerin dinî değerleri etkili bir şekilde iletmek ve toplumu reforme etmek için vazgeçilmez olduğunu savunmaktadır. Vaizlerin hem dinî öğretileri hem de çağdaş toplumsal bağamları derinlemesine anlamalarının ve bilgelik, hassasiyet ve bireylerin toplumun genel refahına odaklanarak iletişim kurmalarının gerekliliğinden bahsetmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Dini, İman, İslamî Davet, İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak.

### Hyrje

Duke u mbështetur në mendimet e dijetarëve të mendimit islam të cilët kanë ofruar disa udhëzime për të rregulluar parimin e urdhërimit për të mirë dhe ndalimi nga e keqja në shoqërinë islame, duke vë në brendi parimin e papranueshme të mohimit në çështjet divergjencore (*ihtilaf*), ky nocion vazhdon të jetë edhe më i paqartë në disa raste dhe mund të krijojë boshllëqe logjike për ata që merren me studime të fushës së fikhut apo thirrjes islame. Andaj me të drejtë mund të pyesim se ku radhitet çështja e këtij parimi në mësimet dhe kulturën islame tradicionale. Nisur nga aktualiteti që ndodhemi në si shoqëri islame ku ligji civil (laik) mbetet faktori që determinon rolin e secilit person në urdhërimit për të mirë dhe ndalimin e së keqes. Diskursi hyjnor i drejtohet njeriut dhe ka të bëjë me të vërtetën e tij njerëzore,

këtij njeriu do t'i ngarkohet misioni (*risâla*) që do t'i mundëson ndërtimin e familjes së shtrirë njerëzore.<sup>1</sup> Shkollarët e islamit kanë qenë të interesuar në sqarimin e parametrave, kontrolleve dhe mirësjelljes së urdhrit hyjnor për në mirësi dhe mënjanimin e të këqijave nën prizmin hulumtues dhe thellimit analizues tërësor ndaj provave të cekura në Kur'an dhe Sunet. Një nga gjërat më të çuditshme që shohim sot është se mjetet e dukshme të thirrjes islame janë zyrat bashkëpunuese, por nuk gjejmë të njëjtin interes dhe mbështetje për to siç bëjmë për të tjerët. Është sikur të turpërohemi ose të kemi frikë të tregojmë thirrjen për fenë tonë të vërtetë, që është qëllimi më i madh në çështjen e *hisbes*. Nga ana tjetër, gjejmë se *hisbe* është e kufizuar në çështje të caktuara, pa ulur rëndësinë e tyre. Por një shpërqendrim i tillë dhe mos dhënia përparësi çështjeve ka dobësuar efektin e këtij mesazhi. Çështjet e mirësisë janë ato që janë të rrënjësura në natyrën e njeriut dhe gjithmonë i gjejmë ato të parat; sepse Allahu dëshiron për ne të mirën. "Pra, urdhëri është gjithmonë më i rëndësishëm se lënia e të ndaluarave; sepse urdhri nënkupton të bërit dhe ndalimi nënkupton të mos bërit. Për këtë arsye, Kurani gjithmonë e vendos urdhrin përpara ndalimit në çdo rast që i bashkon të dyja<sup>2</sup>. Sikurse kemi ajetin kuranor në suren Ali Imran, 110. Ata që përvetësojnë këtë interpretim, preferojnë ta mohojnë kur shohin ndonjë gjë në sunet që nuk përshtatet me zakonet dhe botëkuptimet e sotme. Ky interpretim e krahason çdo gjë që ishte 1400 vjet më parë me konceptet, kuptimet dhe zakonet e shek. XXI. Ky botëkuptim, që sot është i përhapur, beson se kjo është e vërteta absolute.<sup>3</sup> Kjo kërkon kohë të riorientojmë jetën tonë sipas rregullores së tillë, ngase së pari duhet të kuptohet qëllimi i kësaj rregulloreje, pastaj të pranohet ajo, para se të zbatohet. Pra, ekzistojnë faza të shumfishta të pranimit të Islamit; nisur nga faza fillestare e njohjes dhe nënshtrimit të personit ndaj Krijuesit, deri te përkthimi i këtij besimi në jetën e tij të përditshme.<sup>4</sup> Këshillimi për në mirësi dhe ndalimi nga e keqja mbetet reformë, detyrë si dhe edukim duke u mbështetur mbi disa shenja sipas një mesazhi cili kërkon njohuri, njohje e studim që kërkohen veçanërisht nga predikuesi (thirrësi) që të zotërojë aftësi, mençuri, fleksibilitet e durim. Shumicën e kohës urdhërimi në të mira dhe pengimi prej të këqijave bëhet me fjalë. Ky obligim përmbushet më këshillim dhe urtësi nga thirrësit duke prezantuar vlerat fetare të jomyslimanët për të përqaftuar Islamin por edhe nuk duhet anashkaluar edhe kategoria e gjynahqarëve që të kenë një jetë sa më të baraspeshuar nën hijen e ligjeve të Krijuesit.

Në fakt, çështja e fesë ka marrë përmasa edhe në Kosovë, duke parë trendet që zhvillohen sot në botë, te ne në momentin kur flitet për fenë, personalizohen gjerat, njerëzit jo kompetentë flasin për fenë, pastaj ka një serë paragjykimesh mbi fenë, stereotipe të ndryshëm, duke etiketuar herë njërin e herë tjetrin fe. Praktikimi i fesë është e drejtë njerëzore e garantuar, madje ajo ka të bëjë edhe me identitetin e vet

<sup>1</sup> Taha Xhabir Ulvani, *Min adab al-ihtilaf ila nabd al-ihtilaf* (muhtasar), The international Institute of Islamic Thought (IIIT), Herndon, USA, p.18.

<sup>2</sup> Aouidh Mahmoud Al-Otaibi, *El emru bi'l marufi ve'nehji anil' munker fil'kuran*, Riad, 1436, f.33.

<sup>3</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kilavuzu*, Otto, Akara, 2020, f.105.

<sup>4</sup> Ziauddin Sardar, *Fytyra të Islamit*, përktheu Mimoza Sinani dhe Elma Berisha, Logos-A, Shkup, 2017, f.155.

individit dhe se shpërfaqja e identitetit fetar ka një rendësi të madhe për të. Mirëpo, instrumentalizimi i fesë për shkaqe të ndryshme, jo vetëm që i jep konotacion negativ si spiritualitet, meditim, adhurim, ritual, por mund të çojë edhe deri te përkeqësimi i gjendjes në Kosovë dhe të shkaktojë polarizime në shoqëri. Një gjë e tillë më se miri u pa me rastin e rritjes së radikalizmit fetar dhe pjesëmarrjes së një pjese të qytetarëve në luftërat e Irakut dhe të Sirisë.<sup>5</sup>

Mesazhet fetare tani po shpërndahen me anë të mediave sociale që sigurisht edhe ndikimi tyre është shumë i madh. Përhapja e mesazheve fetare në disa ditë dhe net të rëndësishme nëpër mediat sociale, madje edhe nga ata njerëz që jetojnë një jetë larg jetesës fetare dhe absolutisht laike, dashje pa dashje, e ka bërë të pashmangshme ekzistencën e një feje revistash. Është e mundur që të hasesh me dhjetëra shembuj njerëzish, që kanë hedhur në mediat sociale fotografitë që kanë bërë me shokët duke u argëtuar e duke pirë pije alkoolike, ndërsa ditën e nesërme poston mesazhe urimesh për netët e mira të fesë Islame. Madje po aq e mundur është që të shohësh edhe persona që urojnë ditën e premte, ndërkohë që jo vetëm nuk kanë shkuar ndonjëherë për të falur namazin e Xhumasë, por as që nuk e dinë fare se si mund të falet namazi.<sup>6</sup> Tani jemi duke dhënë provimin e fjalës. Me qëllim që të verifikohet se kush do t'i qëndrojë besnik fjalës së dhënë e kush do ta tradhetojë atë. Thelbi që e bën jetën me kuptim, lind nga fjala. Krijuesi esencën tonë e bëri të përshtatshëm për fjalën.<sup>7</sup>

Nga urtësia në thirrjen islame është që tu flasësh njerëzve sipas mentalitetit të tyre, në përputhshmëri me gjendjen, duke krahasuar shkallën e besimit të tyre dhe gjendjen në të cilën gjenden. Nuk është prej urtësisë t'i drejtohet myslimanit në udhëzimin e tij, në nxitjen e tij për të kapur për fenë, ashtu siç i drejtohem i ateistit, politeistit, çifutit, të krishterit apo pa besimtarëve tjerë.<sup>8</sup> Gjuhë disruptive (përçarëse/ndarëse) e cila jo rrallë herë përfundon në konflikt, sikurse në stilin e komunikimit me masën duhet larguar apo minimizuar përdorimin e gjuhës emocionale. Gjuha është element që ndihmon që ne të arrijmë të shprehim sesi ndihemi dhe si t'i determinojmë marrëdhëniet dhe sjelljet tona me të tjerët - xhematin në diskursin e këshillimit në mirësi si dhe pengimin nga cilësitë e liga. Duhet të zotërohen shkathtësi të larta, pranimi i kulturave të përziera, besimet, traditat dhe zakonet që njerëzit ndajnë dhe mësojnë. Thirrja islame në perëndim ka specifikat e saja ku ka xhemat me kultura të përziera kombe të ndryshme brenda një shoqërie, që detyrimisht edhe ndryshimet ekzistojnë nga se kombet kanë dhe zhvillojnë modele unike të komunikimit. Komunikimi është së pari një fakt kulturor dhe politik, e jo teknik thjesht sepse njeriu gjendet nga kjo anë e pasqyrës së botës që ne e quajmë kuptim dhe veprim.

<sup>5</sup> Ferdi Kamberi, *Dilemat e tranzicionit*, Artini, Prishtinë, 2019, f.313.

<sup>6</sup> Murat Dağitmaç, *Neuropsikologu Şehadet ekmen, përktheu shqip*, Blerina Coka, Tiranë, 2020, f.87.

<sup>7</sup> Ramazan Kayan, *Thirrja islame akt profetik*, Prizren, Fleta, 2017, f.53.

<sup>8</sup> Seid el Kahtani, *El hikmetu fid'daveti ilellahi teala*, Riad, botim i IV, 1424, f.757.



Teknika vlerësohet vetëm si modifikuese e natyrës, ajo është tashmë një problem social, megjithëqë përmasat e saj funksionale.<sup>9</sup>

Përderisa disa aspekte të fesë e pengojnë ndryshimin shoqëror, disa të tjera e sfidojnë status quo-në dhe i japin shtytje ndryshimit. Në disa rrethana feja përbën një formë me taban revolucionar, ofron një vizion për atë se si duhet apo se si nuk duhet të rregullohen gjërat. Përgjatë historisë feja - për shkak ndikimit të vet të veçantë në bashkimin e bindjeve të besimtarëve me veprimet, në bashkimin e ideve të tyre me jetën shoqërore - ka qenë një ndër motivuesit më të rëndësishëm të ndryshimit.<sup>10</sup> Shqiptarët kanë ditur të jenë tolerantë në aspektin e fesë dhe kanë bashkëjetuar pa luftëra fetare mes tyre.<sup>11</sup> Në komunikimin me masën thirrësi për pengimin e të këqijave ashtu si shprehja e fytyrës, gjestet dhe qëndrimet e trupit janë përdorur vazhdimisht për të plotësuar shqiptimin e fjalëve, si edhe për të përçarur kuptime atëherë kur në fakt nuk thuhet gjë.<sup>12</sup> Kur jemi te parimi i thirrjes me të mirë në urdhëresat e krijuesit është i qartë stili i butë dhe i matur të cilin Allahu xh.sh., kërkon që Musai a.s., të thirrte një njeri arrogant dhe tiran, pra thirrja e Musait drejtuar Faraonit nuk duhet të jetë një akti i kryer, por një trajtë, në të cilën do të tregohet respekt i madh për vullnetin e tij dhe do të mbrohet krenaria e tij.<sup>13</sup>

Ekzistojnë dy tipa traditash: tipi i parë bazohet mbi shpikësin e traditës, ku pranuesi i shpalljes është ai në të cilin është mishëruar ajo dhe vetë ai është Fjala e Allahut dhe mesazhi hyjnor. Në këto tradita nuk ekziston gjuhë e shenjtë, sepse trupi apo forma e jashtme e mishëruesit (tradiës) është forma e dukshme e fjalës së Allahut, prandaj në krishterizëm Mesihu vetë është Fjala e Allahut.<sup>14</sup> Kurani parashtron një parim unik në lidhje me trajtimin e jomuslimanëve. Ai i jep autonomi të plotë çdo bashkësie fetare që gëzon jo vetëm lirinë e besimit dhe të adhurimit në mënyrën e vet, por është e lirë t'i ndjekë ligjet e veta dhe t'i vendosë çështjet përmes gjykatësve të vet.<sup>15</sup>

Qetësia dhe urtësia janë esenciale në parimin e urdhërimit për të mirë dhe ndalimi prej së keqes. Kurrë nuk duhet bërë vlerësimi i njerëzve, edhe nëse sheh dikë duke bërë gjynah, mos u bëj prej atyre që bien në fjalët e masës. Ne gjykojmë sipas të dukshmes, e Allahu i di të fshehtat, kurse ne nuk jemi të obliguar

<sup>9</sup> Eric Maigret, *Sociologjia e komunikimit dhe medieve, përktheu nga frëngjishtja* Blerta Hyska, Papirus, Tiranë, 2010, f.17.

<sup>10</sup> Meredith B. McGure, *Religjioni konketksti shoqëror*, përktheu nga anglishtja Ali Pajaziti, Logos.A, Shkup, 2007, f.377.

<sup>11</sup> Artan Fuga, *Komunikimi në shoqërinë masive*, Papirus, Tiranë, 2014, f.340.

<sup>12</sup> Anthony Giddens, *Sociologjia*, përktheu Teuta Starova Kastriot Myftiu, Çabej, Tiranë, 2004, f.100.

<sup>13</sup> Hayati Aydin, *Kur'anda psikologjik Ikna*, Timas Yayinlan, Istanbul, 2001, f.27.

<sup>14</sup> Sejjid Husejn Nasr, *El- Kur'an u kelimetull-llahi, masdaru el- ma'rifeti ve el-fi'ili*, i arabizuar nga Musa Safvan, revista "El-Mehaxhheh", daru el- Hadi, nr.10, Bejrut, 2004, f.18.

<sup>15</sup> Muhammed Hamidullah, *The emergence of islam- Lectures on the development of islamic world-view, intellectual tradition and polity*, Islamic Research Institute, 3rd reprint, Islamabad, 1999, p.340.

t'i gërmojmë thellësitë e brendshme të njerëzve e as të hulumtojmë.<sup>16</sup> Përveç kësaj, dallimi në të menduarit dhe kuptuarit shihet edhe në përcaktimet dhe drejtimitet e ndryshme. Të gjitha këto e detyrojnë thirrësin që gjatë thirrjes të kenë kujdes për hyrjen e cila duhet të përputhet me karakterin dhe të jetë prekëse për ta.<sup>17</sup> Nëse themi që thirrja me urtësi komunikon me logjikën e njeriut dhe e bind atë, pa dyshim që thirrja me këshilla të mira e të mbara komunikon me vete zemrën e ndjenjat duke ndikuar në to dhe duke i gjallëruar. Njeriu nuk ishte vetëm me mendje, por me mendje dhe zemër njëkohësisht. Ai ka mendjen me të cilën kupton e mendon e po kështu edhe zemrën me të cilën ndjen, andaj na duhet të komunikojmë me të dy këto aspekte në të njëjtën kohë, si me anën që ka të bëjë me të kuptuarit (mendjen) ashtu dhe me atë që ka të bëjë me ndjenjat (zemrën). S'do mend se të gjithë njerëzit ndonjëherë kanë nevojë t'u flasësh me urtësi e ndonjëherë me këshillë (butësi e mirësi), edhe pse ajo pjesa e quajtur e veçantë ndihet më shumë e nevojshme për komunikim me urtësi që më pas të gjykojnë me njohuritë e tyre dhe mendjen që posedon. Ndërsa masat e gjëra janë më të ndjeshme ndaj komunikimit me këshilla (butësi, mirësi), pasi kjo prek ndjenjat e tyre dhe shtyn dëshirat që kanë drejt së mirës. Kur'ani nuk e ka cilësuar urtësinë me ndonjë gjë të veçantë pasi kujt i është dhënë urtësi i janë dhënë shumë të mira (ose e mira e madhe), siç edhe thotë ajeti 269 i sures el Bekare.<sup>18</sup> Detyra e dhënies së këshillës së mirë ndjek atë të kumtimit të mesazhit (et-teblig), ngaqë këshilla e dhënë bazohet në mesazhin e bërë të njohur. Që nëse personi i këshilluar e ndjek atë, do t'i sjellë dobi atij apo asaj.<sup>19</sup>

Sipas teoricientëve të komunikimit dhe predikimit ekzistojnë disa tipare me të cilat një predikues duhet të pajiset në rrugën e misionit të tij sa i përketë urdhërimeve për në të mirë dhe ndalimin e të këqijave për të reformuar shoqërinë dhe ambientin social ku ai zhvillon predikimin dhe komunikimit e fesë

**1.** Të zotërojë njohuri të bollshme mbi kulturën dhe dispozitat fetare, si dhe të ketë aftësi të mjaftueshme në atë dituri për shpjegimin e saktë dhe të drejtë të fesë.

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ

*Thuaj: "A janë të barabartë ata që dinë dhe ata që nuk dinë?" Po, vetëm të zotët e mendjes marrin mësim.*<sup>20</sup>

Kurse edhe mësimet peygamberike na sinjalizojnë se Allahu xh.sh. e çmon përpjekjen në punë të mirë nga robërit e Tij. Sahabiu i nderuar Ebu Hurejre na transmeton se Muhamedi a.s. ka thënë: "*Allahu, ka urdhëruar: Nëse robi im niset me qëllimin që të kryej vepër të mirë dhe nuk mundet ta bëjë dot, atij i*

<sup>16</sup>Muhamed Ratib Nabulsi, Tefsiru en-Nabulsi: tedeberu ajati'l lahi fi en-nefsi ve el-kefni ve el-hajati, vëll i katërt, Kaptina el -En'amë Kaptina el-Ea'raf, El Fursan, botimi parë, Amman, 2017, f.295.

<sup>17</sup>Fet'hi Jekin, *Kejfe ned'u ile'l islam*, Muesetu errisale, Bejrut, botim i III-të, 1977. f.21.

<sup>18</sup>Jusuf Kardavi, *Mesazhi ynë në epokën e globalizmit*, përktheu Flori Kola, Furkan ISM, Shkup, 2018, f.51.

<sup>19</sup>Taha Xhabir el-Alvani, *Reviving the balance. The authority of the Qur'an and the Status of the Sunnah*, shqipëroi Bujar H. Hoxha, Logos-A, Shkup, 2022, f.39.

<sup>20</sup><https://tanzil.net/#trans/sq.ahmeti/39:9> (data e qasjes më 12.04.2024).

*shkruaj një sevap (të mirë). Nëse (robi im) nisët me qëllimin për të kryer vepër të keqe, dhe nuk e vepron atë, nuk e shkruaj shkruaj (si gjynah), por në qoftë se e vepron, i shkruaj vetëm një të keqe (mëkat)."*<sup>21</sup>

## 2. Devotshmëria

Ky tipar i bukur kuranor me anë të së cilit mbrohet figura e predikuesit të rrëshqet drejt elementeve të dyshimta, së këtejmi këshillën të cilët e ofron, gjenë zbatueshmëri dhe akceptim në gjirin e tyre. Kjo argumentohet edhe me hadithin profetik se njeriu nuk do të arrin shkallën e takvallëkut, derisa të distancohet plotësisht nga e dëmshmjia dhe çdo gjë ndërlihet me të. Devotshmëria reflekton dritë ndarëse mes të keqes dhe të mirës dhe kjo i ofron predikuesit të demonstrojë dhe reflektojë shëmbëlltyrë e praktikimit të vlerave të mirëfillta fetare. Gjatë procesit të thirrjes islame, hasim edhe kategorinë e mëkatarëve të cilët bëjnë gjynahe haptazi, dhe ne duhet të kemi kujdes me këtë shtresë njerëzish, që mos ta urrejmë askë për personin por veprën e tij të bërë. Kjo më së miri nënkuptohet nga ngjarja e cila ka ndodhur gjatë kohës së Muhamedit a.s., kur një grup sahabësh sollën një individë për t'ia shqiptuar masën ndëshkuese për shkak se kishte konsumuar alkool. Sigurisht që i Dërguari a.s. zbatoi urdhrin mbi këtë vepër duke e ndëshkuar atë, kur sahabët e godisnin mëkatarin derisa një nga sahabët ofendoi të dehurin me fjalë të rënda. Atëherë i Dërguari a.s. posa e dëgjoi, ndërhyri dhe tha: "Jo, mos thoni ashtu! Mos e ndihmoni shejtanin kundër tij!"<sup>22</sup> Edhe nëse dikush ka mëkatuar, meriton ndëshkimin porse nga ne kërkohet që ta ruajmë nderin dhe moralin e tij.<sup>23</sup>

## 3. Morali

Mirësjellja është elementi kyç në fushën e predikimit të urdhërimit në mirësi dhe pengimit nga devijimet shoqërore në misionin e komunikimit të thirrjes islame. Mungesa mirësjelljes rezulton në devotshmëri të cunuar dhe si rrjedhojë as dituria nuk do t'i hynte në punë. Ndër cilësitë që duhet t'i ketë predikuesi është ushtrimi i kontrollit mbi vetveten në çfarëdo situatë me të cilën ai përballet, qofshin ato fytyrë, cenim të figurës së tij, kërcënime në pasuri, reputacion, apo presione tjera psikologjike e sociale të cilat ato e bëjnë të shmang vëmendjen dhe objektivin e tij të cilin ai dëshiron ta përmbush. Islami i ka vendosur moralin e larta në thelb të mësimëve të tij fetare. Këto morale përfshihen nga urdhëresat dhe ndalesat kuranore e profetike. Vlerat morale përfshihen në urdhrat e Allahut të Madhëruar dhe konsiderohen detyra madhore, ndërsa ndalesat përfshihen në ato gjera, të cilat Allahuxh.sh., i ka ndaluar dhe i ka bërë haram. Disa nga këto vlera madhore janë: drejtësia, bamirësia, sinqeriteti, amaneti, mbajtja e besës, përmbushja e premtimit, mëshira ndaj krijesave, durimi në vështirësi dhe situata të rënda, turpi, thjeshtësia, krenaria me besimin, trimëria, bujaria, ndershmëria morale, butësia, falja kur ke mundësi të hakmerresh, përmbajtja e zemërimit, bamirësia ndaj prindërve, mbështetja financiare e të afërmeve, bamirësia ndaj fqinjëve, dhembshuria ndaj jetimeve, rrugëtarëve dhe shërbëtorëve, ndihma e te dobëtit

<sup>21</sup> *Muslimi*, 3335, Iman, 204; Buhariu, 6491, Rikak, 31.

<sup>22</sup> Buhariu 6777, Hudud, 4, Ebu Davud, 4477, Hudud, 35.

<sup>23</sup> *Islami nëpërmjet haditheve*, Kryesia e Çështjeve Fetare të Turqisë, Shkup, Logos-A, 2017, botim i II, v.3, f.122.

dhe shpëtimi i hallexhiut. Të gjitha këto janë nga urdhëresat më madhështore të fesë, me te cilat Allahu i Madhërishëm i nxit besimtarët, duke përgëzuar bamirësit dhe të përkushtuarit.<sup>24</sup>

Duke studiuar biografinë e Pejgamberit a.s., gjejmë se ai ishte delikat dhe i sjellshëm. Kjo cilësi e tij shihet jo vetëm nga mënyra se si sillej ndaj anëtarëve të familjes, ndaj myslimanëve të tjerë, delegacioneve të ardhura për vizitë në Medinë, personave që thërriste në Islam dhe atyre që u dërgoi letër, por edhe ndaj idhujtarëve. Për shembull, gjatë Umres së vonuar, kur u plotësua afati treditör dhe Hz. Pejgamberi po qëndronte në çadrën prej lëkure të ndërtuar në vendin e quajtur Ebtah, bashkë me Sa'd b. Ubaden nga ensarët, pranë tij erdhën Suhejl b. Amri dhe Hu'uejtib b. Abduluzza nga idhujtarët e Kurejshit. Duke i kujtuar se ishin plotësuar tri ditë sipas marrëveshjes, kërkuan që të largohet nga Meka. Në atë kohë, Sa'd b. Ubade u zemërua me Suhejl b. Amrin dhe i tha: " ... Këtu nuk është as toka jote dhe as e babait tënd. Rasulullahu largohet nga këtu veçse me bindjen në zemër dhe duke respektuar marrëveshjen." Pas kësaj, Pejgamberi ynë buzëqeshi. Kthehet ndaj Sa'dit dhe urdhëroi: "Mos i lëndo ata që kanë ardhur për vizitë aty ku po qëndrojmë" dhe u dha urdhër sahabëve që të niseshin.<sup>25</sup>

#### 4. Të qenurit i butë

Shpeshherë predikuesi ndodhet para disa situatash të pa këndshme në të cilat nëse shfaq butësinë dhe dhembshurinë, impakti i sjelljes së tij do të reflektonte pozitivitet mbi të ftuarin. Kjo njëherit është edhe porosi e Profetit a.s. se ai këshillonte në butësi sepse këtë cilësi e pëlqen edhe Allahu xh.sh. Ky tipar më së miri nënkuptohet edhe nga thënia profetike ku Aishja r.a., transmeton se i Dërguari a.s. thoshte se: "Gjërat zbukurohen me mirësi, ndërsa ashpërsia i shëmton ato"<sup>26</sup> Butësia si konditë ka bazën e fuqishme në burimet e shariatit, pra në Kuran dhe hadith. Në ligjëratën të cilën Allahu xh.sh., i drejtohet Musait a.s. dhe Harunit a.s., thotë:

أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى

"Që të dy shkoni te Faraoni, ngase njëmend ai e ka tepruar. Flisni atij fjalë të buta, në mënyrë që ia të arrijë të mendoj apo të frikësohet <sup>27</sup> .

Të shprehurit në mënyrë të qartë e shpjegon të vërtetën, por është e shprehur në mënyrë të butë sa që mohuesi i së vërtetës nuk ka pse të nervozohet. Por edhe nga tradita apo gurra profetike në këtë aspekt kemi nxitje për këtë cilësi. "S'ka mundësi që të ekzistojë butësia në ndonjë vepër përpos që e zbukuron-hijeshon atë dhe s' ka mundësi që t'i merret butësia ndonjë vepre, përveçse do ta shëmtojë atë". "Vërtet Allahu e do butësinë në çdo çështje, ajo që jepet me butësi nuk mund të merret me forcë".

<sup>24</sup> Jusuf Kardavi, *Islami për tek i cili ftojme*, përktheu nga arabishtja, Rushit Musallari, Furkan ISM, Shkup, 2022, f.45.

<sup>25</sup> Ibrahim Saricam, *Hz. Muhammedi dhe mesazhi i tij universal*, Botimet e Kryesisë së Çështjeve Fetare të Turqisë, përktheu Florida Kulla, Ankara, 2018, f. 353.

<sup>26</sup> Muslimi, 2594.

<sup>27</sup> Taha 20/43-44.

Tefsirologu i njohur, Ibn Kethiri, kur komento i ajetin 105 të Sures El Maide thoshte se: Zoti iu drejtohet robërve të Vet besimtarë që ta përmirësojnë veten dhe të bëjnë mirë me mundin e fuqinë e tyre që kanë, për të vënë në njohuri mbi faktin se ai i cili e ka rregulluar veten, nuk e dëmton e keqja e njerëzve të prishur, pa marrë parasysh nëse njeriu i tillë është afër apo larg atij. Njerëzit nëse shohin dukuri negative në mjedisin e tyre dhe nuk mundohen ta ndryshojnë, atëherë do, ata le të përgatiten për ndëshkimin e Allahut xh.sh. për shkak kësaj të keqeje.” Tha: E kam dëgjuar Ebu Bekrin duke thënë: O njerëz, ruajuni nga gënjeshtria, sepse gënjeshtria, njëmend është antipod i besimit.<sup>28</sup> Thirrësi duhet të shfaq mirëpritje ndaj tjetrit. Ai duhet t’i dojë dhe t’i vlerësojë përpjekjet e tyre, të këshillojë njëri -tjetrin dhe të bashkëpunojë ngushtë me masën, sa herë që të jetë e mundur. Sikurse që ai gjithashtu duhet të përfitojë nga çdo përpjekje e një personi ose grupi, pa marrë parasysh sa të paktë mund të jenë numri, madje edhe nëse ka diçka të gabuar ose të mangët në atë grup myslimanësh. Duhet të kërkojmë justifikime për ata që kanë mendime të ndryshme me ne dhe, në këtë prizëm, të marrim për bazë thënien e famshme të Shejh Muhamed Rashid Rida: Bashkëpunojmë në atë çështje që kemi rënë dakord dhe justifikojmë njëri-tjetrin për çfarë nuk pajtohemi.<sup>29</sup> Që të ndërtohet sot koncepti mbi të kuptuarin e drejtë dhe të saktë të islamit është e nevojshme të rishikohet tërësisht realiteti ndryshues që të formojmë -konsultojmë- një argument me të gjitha detajet dhe të ngritën dispozita mbi subjektivin e saj.<sup>30</sup> Edhe Pejgamberët ishin dërguar në gjuhën e popullit të vet që të interpretojnë saktë mesazhin hyjnorë. (Shih Suren Ibrahim, 4). Prandaj njohjen e gjuhëve të gjalla apo së paku njërën prej tyre e konsiderohet nevojë për thirrësin në kohën tonë. Shkurtimisht këto janë gjërat themelore në të cilat sot bazohet edukimi bashkëkohor. Shihet qartë se kjo nuk arrihet vetëm prej librave, sepse kjo është kulturë e cila thirrësi mund ta gjejë edhe në gazeta, revista, botime periodike, raporte dhe botime zyrtare dhe jo zyrtare. Thirrësi në islamë është ai që posedon vetëdije të zgjuar dhe ndjenjë të mprehtë, prandaj edhe mund të marrë furnizim të ri prej gjithçkaje që e rrethon, prej ndodhive të përditshme jetësore: vështrimeve, agjencive gazetareske etj. Madje thirrësi mund të vijë deri te informatat drejtpërdrejtë nga burimet e gjalla, nga takimet me njerëz, nga përzierja me ta, vëzhgimi i gjendjeve të tyre, dëgjimi i rrëfimeve të tyre, në rrugë apo në shtëpi, sepse udhëtimi është gjysmë dituri. Për atë ulemaja jonë klasike ka urdhëruar mjaftë në kërkim të diturisë për të rritur deri te ajo, madje edhe deri te shtëpitë e atyre që e posedojnë atë.<sup>31</sup>

## 5. Funkcionalizimi i të lejuarave për ndryshimin e të këqijave

<sup>28</sup> Imam Hafidh e bil Fida Ismail ibn Kethir el Kureshi Ed-dimeshki, *Tefsiru'l Kur'anil adhim*, Darul' marife, Bejrut, v.1, 1993, f. 645.

<sup>29</sup> Hisham Talib, *Etika e thirrjes islame drejt një ftese të moderuar në Islam*, përktheu Gentjan Fejzullaj, ISHMQI, botim i II-të, Tiranë, 2020, f.69.

<sup>30</sup> Abdallah Bayyah, *Tenbihu'l meraxhië ala te'ësili fikhi'l vakië*, botim i 4, Mesar lit'iba ven'neshr, Dubai, 2018, f.206.

<sup>31</sup> Jusuf Kardavi, *Edukimi kulturor i thirrësit*, përktheu Agim Abazi, Shoqata Bamirëse e Katarit me pëlqim të BIK-ut, Prishtinë, 2002, f.179.

Në misionin e tij predikuesi fetar i gëzohet çështjes së një të ri kur udhëzohet dhe përqafton Islamin, mirëpo ky gëzim disa herë, tejkalon kufirin e tij dhe ndodh të gabojmë, ndërsa ishte e mundur të mos gabonim. Për hir të interesit tonë dhe interesit të të udhëzuarit të ri dhe që të mos gabojmë, nevojitet mos verbim për nijetin e të udhëzuarit të ri, ofrim i butësisë, dhembshurisë, të thellohet në mësimet islame, me nijet, kuptim dhe sjellje.<sup>32</sup> Personi duhet që para se tua mësojë të tjerëve të mësojë vetë të marrë mësim dhe të mendohet për përgjegjësitë e tyre. Së pari duhet të jetë një besimtar i mirë e më pas të mendohet që tua zgjidhë të tjerëve problemet.<sup>33</sup> Predikuesi apo që ka marrë parasysh që të përmirësojë një ves të ligë në shoqëri, duhet të ketë vëmendjen e lartë ndaj dinjitetit të personit njerëzor në kohën mesjetare prodhoi shoqëri në të cilat bashkësitë jomyslimane lulëzuan për shekuj. Bindja ishte se të drejtat e caktuara barteshin më të plota prej atyre që pranonin shpalljen e fundit të Zotit në Kuran.<sup>34</sup> Sot objektiv parësor është dhe duhet të jetë brezi i ri i cili shpeshherë bie viktimë e depresionit social si dhe negativitetit të madh sidomos në kohën e digjitalizimit të botës dhe jetës sonë. Predikuesi ofron optimizëm dhe qasje tepër vëllazërore ndaj tyre dhe duhet të ketë parasysh faktin se ato janë krijesa njerëzore, gabojnë dhe mëkatojnë, përkundër natyrës së engjëjve të cilat si krijesa janë të pa gabueshme dhe janë të krijuara nga drita. Në lidhje me këtë Krijuesi i drejtohet të Dërguarit të Tij në ajetin 53 të sures Ez-Zumer, duke i thënë që të mos humbasin assesi shpresën nga mëshira dhe rahmeti i të Gjithmëshirshmit se Ai është falës dhe mëshirues. Aktiviteti i thirrësit për në Islam lehtësohet nga veprimet e tilla sepse gjeneratat e reja do të merrnin formim edhe edukim dhe do të brumoseshin në frikë respektin ndaj Krijuesit Fuqiplotë dhe të gjitha energjitë dhe forcat e veprimtarinë e tyre do t'i drejtonin drejt harmonisë, zhvillimit të moralit në shoqëri, duke ndriçuar errësirën e cila kishte kapluar ata gjatë jetës së tyre të mëhershme. Errësira e pabesimit ose besimit të shtrembër shkatërron shoqëri, popuj dhe qytete, sa do të ngritura dhe të zhvilluara qofshin ato. Gjatë predikimit është normale që frika e aftësija të gjenerojnë të njëjtin reagim, me dy opsione; përballu ose mbathja. Sapo përjetojmë një ndjenjë të tillë, trupin tonë e përshkojnë klimatike që prodhojnë, ose gatishmërinë tonë për t'u ndeshur, ose atë për të ikur sa më larg. Nga pikëpamja sasiore, frika mund të shprehet në lidhje me rritjen e vlerës së adrenalines në gjak.<sup>35</sup> Toleranca implikon nga ana morale relativitetin e përgjithësuar të funksioneve/shenjave, të objekteve/shenjave, të qenieve/shenjave, të marrëdhënieve/shenjave, të ideve/shenjave.<sup>36</sup> Në fakt, ne jemi përtej kundërshtisë trukim/sinqeritet.<sup>37</sup> Nëse është interesi më i madh në zbatimin e tyre duhet urdhëruar që të kryhen, edhe pse në të ka edhe veprim të keq. E nëse është e

<sup>32</sup> Hisham Talib, *Besëlidhja e thirrjes islame*, Shkup, Logos-A, 2017, f.58.

<sup>33</sup> Ramazan Tamer Büyükküpcü, *Ta jetosh jetën sipas Islamit*, përktheu Asllan Shehu, Alsar, Tiranë, pa vit botimi, f.96.

<sup>34</sup> Tim Winter, *Besimi, arsyeja, shpallja pikëtakimet e reja*, përktheu Arjol Guni dhe Rezart Beka, Erasmus, Tiranë, 2013, f.43.

<sup>35</sup> Chris Anderson, *Ted Talks*, përktheu nga anglishtja Valbona Nathanaili, Pema, Tiranë, 2016, f.241.

<sup>36</sup> Jean Baudrillard, *La société de consommation*, përktheu Altin Qefalia, Logos-A, Shkup, 2020, f.173.

<sup>37</sup> Stephen E. Lucas, *The art of public speaking*, Mc Graw-Hill, New York, 2007, f.502.

kundërta ashtu, më i madh është dëmi sesa dobia, duhet urdhëruar që të zbatohen ato, edhe pse do të kalojë ndonjë e mirë pa u vepruar. E kur nuk është në gjendje ta vlerësojë se a ka më shumë dobi sesa dëm ose anasjelltas, atëherë ai do të bëjë një analizë situatës me vëmendje dhe që të mos i japë përparësi asnjërit veprim pos me dije dhe sinqeritet.<sup>38</sup>

Shqetësimi i predikuesit është vetëm zbrazja e informacionit dhe jo shpjegimi i tij, dhënia e një informacioni sa më të bollshëm, por jo edhe kuptimi i tij. Mënyra e thjeshtë e komunikimit dhe e paraqitjes, fjalët e ëmbla dhe të këndshme, të gjitha këto shtojnë njerëzit drejt dëgjimit, mësimit, ndikimit dhe praktikës. Mënyra e vështirë e paraqitja e paqartë i shtynë njerëzit të largohen. Dhe është më se e qartë se çfarë pasojash lë kjo.<sup>39</sup> Po ashtu një tjetër element shumë i rëndësishëm për predikuesit, ai duhet të njoh ambientin ku operon dhe ku ka vendosur të kryej punën e predikimit. Çështjet apo meselet në të cilat dijetarët nuk kanë ujdi, mos t'i vendos, në sferën e urdhërimit e këshillimit për të mirë dhe ndalimit e preventivat nga të këqijat. Si konditë tjetër është e keqja të jetë e dukshme. Po ashtu të jetë e kohës së tashme e jo të kaluarës, prolongimi i këshillimit dhe urdhrit për mirësi dhe pengimit e ndalimit nga të këqijat në kohë të përshtatshme, të shfrytëzohen mundësitë të cilat do ta realizonte këtë efekt. Ndër të tjera numërohen edhe, sinqeriteti, durimi, obligim është komunikimi, të mbulojë dhe mos të skandalojë modestia, t'i përmbahet asaj që urdhëron, mos shoqërimi me njerëz të këqij, të kërkoj këshilla dhe ndihmë nga ata që ka besim.<sup>40</sup>

Jetojmë në një botë ku natyra e komunikimit ka ndryshuar në mënyrë dramatik krahasimisht me dekadat e shkuara. Sot jemi të pajisur me teknologji komunikimi të cilat 20 vite më parë ishin pjesë e fantazisë sonë apo e filmave fantastiko-shkencorë. Pavarësisht mundësive që na jep teknologjia, sfidat e komunikimit sot janë shtuar.<sup>41</sup> Në fokus të aktivitetit thirrësi në islam duhet ta ketë parasysh rregullin e pashkruar se vepra e mirë nuk bëhet e ligë dhe e liga nuk bëhet e mirë. Nganjëherë mund të ketë edhe përzierje apo komplikime gjatë thirrjes islame, të dominoj njëra mbi tjetrën për tu përshtatur në rrethana të kohës dhe kushteve mjedisore e ndoshta edhe interesave parciais, grupe etj. Këtu është me rëndësi të citohen mendime të disa shkollarëve myslimanë të cilët çështjet e urdhërimit për mirësi dhe ndalimit nga të këqijat i definojnë se ai është nocion unifikues për gjithçka që ngërthen nënshtrim dhe afrim të Allahu xh.sh., dashamirësi dhe mirësjellje ndaj të tjerëve dhe largim nga e shëmtuara dhe e dëmshmjia.<sup>42</sup> Komunikimin me masën ku imami këshillon për mirësi dhe ofron ndalim nga të këqijat do vë në orbitën si dhe zonën e tij të influencës edhe tërheqjen e vërejtjes për lëshimet dhe shmangiet si dhe komentimin e teksteve fetare në formë të palejuar që largojnë nga qëllimet dhe objektivat e teksteve. Tekstet

<sup>38</sup> Abdulkerim Zejdani, *Usulu'd-ave*, Muesesetu errisale, Bejrut, botimi i IX-të, 1999, f.579.

<sup>39</sup> Adnan Al Araur, *Menhexh ed-daveti fi devi-l- vakië el muasir*, botim i parë, Riad, pa vit botimi, f.198.

<sup>40</sup> Muhamed Mustafa Shami, *Davabit ve adab el emru bil ma'rufi ve nehji anil munker*, <https://www.makkahacademy.org>, 1.09.2022.

<sup>41</sup> Ronald B. Adler, George Rodman, Athena du Pré, *Hyrje në komunikim*, Uetpress, Tiranë, 2023, f.21.

<sup>42</sup> Muhamed Essefarini, *Gidhau-l-bab li sherhi mendhumeti-l- adab*, Bejrut, Daru'l kutubu'l ilmije, 1996, v.1, f.211.

kuranore duhet të përshtaten me kohën dhe realitetin dhe kjo duhet të jetë një përpjekje shtesë e imamit apo predikuesit edhe pse ai është në kundërshtim me islamin, dhe të komentohen tekste fetare larg asaj që ato udhëzojnë, në mënyrë që realiteti të përfitojë legalitetin shariatik. Këtë e kemi parë në përpjekjet e shumta për të lejuar sistemin kamator në vendet islame ku sundon sistemi kapitalist, si dhe te orvatjet për të arsyetuar uzurpimin dhe konfiskimin e pasurisë private gjatë kohës së sundimit socialist në ato vende.<sup>43</sup>

### Rekomandime shkencore

Ky punim shkencor është përqendruar në një fushë dhe një metodologji të caktuar. Andaj në përfundim të këtij punimi jap këto rekomandime:

1. Ky parim mbetet obligim dhe përgjegjësi sociale, siç tregohet nga përsëritja e fjalës kuranore "grup" në ajetet e ndryshme dhe siç tregohet nga fjala "umet" e përmendur në shumë ajete kuranore. Kjo asocon edhe nga përmendja e mallkimit për ata që nuk ndalojnë të keqen ndërkohë që e kryejnë atë.
2. Nevoja për të studiuar edhe më shumë studimet dhe artikujt shkencorë që lidhen me këtë temë në dritën e zhvillimeve bashkëkohore dhe realiteteve e objektivave të shariatit nga këndvështrime të ndryshme. Kjo përfshin shqyrtimin e konteksteve të këtyre ajeteve, konteksteve në të cilat shfaqen, frazimin dhe gjuhën e përdorur, kuptimet e tyre dhe vendosjen e tyre përkrah ajeteve dhe haditheve e mendimeve të dijetarëve myslimanë me qëndrim mesatar. Të bëhen gjurmime mbi baza teologjike dhe juridike të urdhërimit për të mirën dhe ndalimit nga e keqja nga shkenca e fikhut.
3. **Përshtatja me realitetin postmodern ku analizohet aplikimi i parimit** urdhërimi për të mirën dhe ndalimi nga e keqja në shoqërinë moderne. Diskutoni sfidat dhe mundësitë e zbatimit të tij në kontekstin e sotëm gjeoislam e gjeoglobal.
4. Hulumtime kritike dhe krahasuese me nocione të ngjashme në fetë dhe në kontekste sekulare, duke diskutuar ngjashmëritë dhe dallimet në praktikën e tanishme.

### Rezyme

Në fund të këtij punim shkencor arrijmë në përfundim se parimi i urdhërimit për të mirën dhe ndalimi nga e keqja në diskursin fetar përballen me disa sfida të rëndësishme dhe komplekse në shoqëritë myslimane veçanërisht si Kosova dhe vendet tjera evropiane që janë pakicë. Disa nga këto sfida përfshijnë: Ekziston sfida dhe problem për aplikimin e konceptit të urdhërimit për të mirën dhe ndalimi nga e keqja e cila mund të interpretohet dhe kuptohet sipas nivelit kulturor dhe kjo përbën një sfida në

---

<sup>43</sup> Jusuf Kardavi, *Thekafetu ed-daije*, Muesesetu-rr-isale, botim i XI, Bejrut, 1987, f.32-33.



vete. Në hapësirat tona ka tentativa apo edhe ka rezistencë ndaj konceptit urdhërimit për të mirën dhe ndalimit nga e keqja nga ana e disa grupacioneve e organizatave joqeveritare e edhe individëve, që mund të kundërshtojnë përpjekjet për të vendosur standarde morale dhe shoqërore që i ka përbërje kultura islame, me pretekstin që është kulturë lindore dhe njeriu ka të drejtën dhe lirinë absolute të veprimit apo mos veprimit. Kjo bëhet edhe më e vështirë kur tanimë kemi shoqërinë që ka qasje në internet pandërprerë dhe lufta me përballjen me sfidat mes traditave zakoneve tradicionale islame me kontekstet dhe trendët globale gjë që përbën një sfidë shtesë për zbatimin urdhërimit për të mirën dhe ndalimit nga e keqja në mënyrë sa më efektive. Por ndihet nevoja e patjetërsueshme dhe duhet bërë përpjekje të vazhdueshme që të promovohet sa më shumë ky parim islam në mesin e shoqërisë sonë dhe të jetë në top agjendë e da'ves-fetare ku caktohen edhe resurse tjera ndihmuese në këtë mision. Po ashtu një pikë me rëndësi që nxjerr nga ky studim është fakti se duhet angazhim dhe konsultim sa më i gjerë rreth formës së interpretimit, praktikimit dhe peshën e parimit të urdhërimit për të mirën dhe ndalimit nga e keqja në realitetin e pakicave islame dhe në përgjithësi shoqërive islame. Kjo mund të arrihet duke bërë ofrimin e lëndëve fetare të cilët i bëjnë përgatitjen e kuadrove për erën postmoderne që po e jetojmë ku do të promovohen vlerat e përbashkëta etike dhe realizimit të drejtësisë në shoqëri.

### Referencat

- Al Araur, Adnan. *Menhexh ed-daveti fi devi- l- vakië el muasir*, botim i parë, Riad, pa vit botimi.
- Al-Otaibi, Aouidh Mahmoud. *El emru bi'l marufi ve 'nehji anil' munker fil'kuran*, Riad, 1436.
- Anderson, Chris. *Ted Talks*, përktheu nga anglishtja Valbona Nathanailli, Pema, Tiranë, 2016.
- Athena du Pré, Ronald B. Adler, George Rodman. *Hyrje në komunikim*, Uetpress, Tiranë, 2023.
- Aydin, Hayati. *Kur'anda psikologjik Ikna*, Timas Yayinlan, Istanbul, 2001.
- Baudrillard, Jean. *La société de consommation*, përktheu Altin Qefalia, Logos-A, Shkup, 2020.
- Bayyah, Abdallah. *Tenbihu'l meraxhië ala te'ësili fikhi'l vakië*, botim i 4, Mesar lit'iba ven'neshr, Dubai, 2018.
- Buhariu, 6777. Hudud, 4.
- Buhariu, 6491. Rikak, 31.
- Büyükküpcü, Ramazan Tamer. *Ta jetosh jetën sipas Islamit*, përktheu Asllan Shehu, Alsar, Tiranë, pa vit botimi.
- Dağitmaç, Murat. *Neuropsikologu Şehadet ekmen*, përktheu shqip, Blerina Coka, Tiranë, 2020.
- Ebu Davud, 4477, Hudud, 35.
- Ed-dimeshki, Imam Hafidh ebi Fida Ismail ibn Kethir el Kureshi. *Tefsiru'l Kur'anil adhim*, Darul' marife, Bejrut, v.1, 1993.
- El Kahtani, Seid. *El hikmetu fid'daveti illellahi teala*, Riad, botim i IV, 1424.
- El-Alvani, Taha Xhabir. *Reviving the balance. The authority of the Qur'an and the Status of the Sunnah*, shqipëroi Bujar H. Hoxha, Logos-A, Shkup, 2022.

- Essefarini, Muhamed. *Gidhau-l-bab li sherhi mendhumeti-l- adab*, Bejrut, Daru'l kutubu'l ilmije, 1996, v.1.
- Fuga, Artan. *Komunikimi në shoqërinë masive*, Papirus, Tiranë, 2014.
- Giddens, Anthony. *Sociologjia*, përktheu Teuta Starova Kastriot Myftiu, Çabej, Tiranë, 2004.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kilavuzu*, Otto, Akara, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. *The emergence of islam- Lectures on the development of islamic world-vieë, intellectual tradition and polity*, Islamic Research Institute, 3rd reprint, Islamabad, 1999.  
<https://tanzil.net/#trans/sq.ahmeti/39:9> (data e qasjes më 12.04.2024).
- Islami nëpërmjet haditheve*, Kryesia e Çështjeve Fetare të Turqisë, Shkup, Logos-A, 2017, botim i II, v.3.
- Jekin, Fet'hi. *Kejfe ned'u ile'l islam*, Muesetu errisale, Bejrut, botim i III-të, 1977.
- Kamberi, Ferdi. *Dilemat e tranzicionit*, Artini, Prishtinë, 2019.
- Kardavi, Jusuf. *Edukimi kulturor i thirrësit*, përktheu Agim Abazi, Shoqata Bamirëse e Katarit me pëlqim të BIK-ut, Prishtinë, 2002.
- Kardavi, Jusuf. *Islami për tek i cili ftojmë*, përktheu nga arabishtja, Rushit Musallari, Furkan ISM, Shkup, 2022.
- Kardavi, Jusuf. *Mesazhi ynë në epokën e globalizmit*, përktheu Flori Kola, Furkan ISM, Shkup, 2018.
- Kardavi, Jusuf. *Thekafetu ed-daije*, Muesetu-rr-isale, botim i XI, Bejrut, 1987.
- Kayan, Ramazan. *Thirrja islame akt profetik*, Prizren, Fleta, 2017.
- Lucas, Stephen. *The art of public speaking*, Mc Graw-Hill, New York, 2007.
- Maigret, Eric. *Sociologjia e komunikimit dhe medievet*, përktheu nga frëngjishtja Blerta Hyska, Papirus, Tiranë, 2010.
- McGure Meredith. *Religjioni konketksti shoqëror*, përktheu nga anglishtja Ali Pajaziti, Logos.A, Shkup, 2007.
- Muslimi, 2594.
- Muslimi*, 3335, Iman, 204;
- Nabulsi, Muhamed Ratib. Tefsiru en-Nabulsi: tedeberu ajati'l lahi fi en-nefsi ve el-kevni ve el-hajati, vëll.4 botimi 1, Amman, 2017.
- Nasr, Sejjid Husejn. *El- Kur'anul kelimetull-llahi, masdaru el- ma'rifeti ve el-fi'ili*, i arabizuar nga Musa Safvan, revista "El-Mehaxhheh", daru el- Hadi, nr.10, Bejrut, 2004.
- Sardar, Ziauddin. *Fytyra të Islamit*, përktheu Mimoza Sinani dhe Elma Berisha, Logos-A, Shkup, 2017.
- Saricam, Ibrahim. *Hz Muhammedi dhe mesazhi i tij universal*, Botimet e Kryesisë së Çështjeve Fetare të Turqisë, përktheu Florida Kulla, Ankara, 2018.
- Shami, Muhamed Mustafa. *Davabit ve adab el emru bil ma'rufi ve nehji anil munker*, <https://www.makkahacademy.org>. (01.09.2022).
- Talib, Hisham. *Besëlidhja e thirrjes islame*, Shkup, Logos-A, 2017.

- Talib, Hisham. *Etika e thirrjes islame drejt një ftese të moderuar në Islam*, përktheu Gentjan Fejzullaj, ISHMQI, botim i II-të, Tiranë, 2020.
- Ulvani, Taha Xhabir. *Min adab al-ihtilaf ila nabd al -ihtilaf* (muhtasar), The internacional Institute of Islamic Thought (IIIT), Herndon, USA.
- Winter, Tim. *Besimi, arsyeja, shpallja pikëtakimet e reja*, përktheu Arjol Guni dhe Rezart Beka, Erasmus, Tiranë, 2013.
- Zejdani, Abdulkerim. *Usulu 'd-ave*, Muesesetu errisale, Bejrut, botimi i IX-të, 1999.

## İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN İCTİHAD VE TAKLİD DÜŞÜNÇESİNE DAİR BİR İNCELEME

Geliş Tarihi : 27 Şubat 2024  
Kabul Tarihi : 11 Eylül 2024

İskender KARAYİĞİT\*

### Özet

Müctehidin şer'î delillerden hüküm çıkarmak için olanca gücünü sarfetmesi anlamına gelen icthad ile bu hükümü kayıtsız şartsız benimsemek anlamını ifade eden taklid, usûl-i fikhın en önemli konularından kabul edilmişlerdir. Bu sebepten olacak ki, usûl-i fikh eserlerinde icthad ve taklide müstakil bölümler ayrılmış, bu bölümlerde icthadın şartları, alanı, kat'ilik ve zanniliği, isabet ve hata boyutları detaylıca ele alınmıştır. Daha çok süfi kimliği ile tanınan İmâm-ı Rabbânî de başta Mektûbât adlı meşhur eseri olmak üzere diğer risâle tarzı eserlerinde icthad konusuna geniş yer vermiştir. Bahsi geçen eserlerde icthadla ilgili konuların hemen hemen hepsine temas eden İmâm-ı Rabbânî, icthadın sadece İslâm hukukunu ilgilendiren yönleriyle yetinmemiş, ayrıca geçmiş şeriatlardan örneklendirmeler yaparak konuya geniş perspektif kazandırmıştır. Özellikle onun, İslâm tarihinde Kırtas Vakası diye bilinen; Hz. Peygamber'in ölüm hastalığında kağıt istemesine karşılık ashâbın olumlu cevap vermemesi hadisesi ile Siffin Savaşı'nı icthadî zemine oturtması ashâb üzerinden büyük bir töhmeti kaldırması bakımından önemlidir. Çalışmamızda, İmâm-ı Rabbânî'nin icthad ve taklide dair tasav-vurlarının okuyuculara farklı perspektif kazandırmasına katkıda bulunması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İctihad, Taklid, İsalet, Hata, Kırtas Olayı, Siffin Savaşı.

## A STUDY ON İMÂM RABBÂNÎ'S THOUGHT ON İJTIHAD AND TAQLID

### Abstract

Ijtihad, which refers to the mujtahid's exertion of his utmost effort to deduce a ruling from shar'i evidence, and taqlid, which refers to the unconditional adoption of this ruling, are among the most important topics of usul al-fiqh. For this reason, separate chapters are devoted to ijthad and taqlid in works of usul al-fiqh, and in these chapters, the conditions of ijthad, its scope, its certainty and uncertainty, and the dimensions of accuracy and error are discussed in detail. İmâm Rabbânî, who is mostly known for his Süfi identity, devoted wide coverage to the subject of ijthad in his other risala-style works, especially in his renowned work titled Maktubât. İmâm Rabbânî, who touched upon almost all of the issues related to ijthad in the aforementioned works, was not only contented with the aspects of ijthad that concern Islamic law, but also gave a broad perspective to the subject by giving examples from past shari'ah. Particularly, his grounding of the incident known in Islamic history as the Kırtas incident, in which the Prophet asked for paper in his dying illness but the companions did not respond positively, and the Battle of Siffin on the ground of ijthad are important in terms of removing a great reproach from ashâb. In the present study, it is aimed to provide readers with a different perspective on İmâm Rabbânî's conceptions of ijthad and taqlid.

**Keywords:** Ijtihad, Taqlid, Accuracy, Hata, Kırtas incident, Battle of Siffin.

### Giriş

\* Dr. Öğrencisi. Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, karayigitiskender2@gmail.com

**ORCID ID:** 0000-0003-2595-206X

**DOI:** 10.53336/rumeli.1444109.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atf / Citation:** Karayığit, İskender. "İmâm-ı Rabbânî'nin İctihad ve Taklid Düşüncesine Dair Bir İnceleme". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (2024), 36-54.

<https://doi.org/10.53336/rumeli.1444109>.

**Copyright** © CC BY-NC 4.0

Sözlükte, meşakkati yüklenmek anlamına gelen icthad, istilahta; şer‘î-amelî hükümleri tafsîlî delilinden çıkarılma hususunda olanca gücünü sarfetmektir.<sup>1</sup> Taklid ise: Bir kimsenin sözünü, o sözü nereye dayandırdığını bilmeden, yani delil olmaksızın kabul etmek anlamına gelir.<sup>2</sup> Eğer delilini bilerek kabul ederse o zaman taklid değil ittibâ ismini alır.<sup>3</sup> İslâm hukukunun usul bölümünde çok önemli bir yeri işgal eden icthad, herkesin üstesinden geleceği sıradan bir çaba değildir. Bundan dolayı icthadda bulunacak kimselerin bir takım şartları taşınmaları gerekmektedir. Usul ilminde müctehidde bulunması gereken şartlar şu şekilde sıralanmıştır.

1. Tüm yönleriyle Kur’ân ilimlerine vâkıf olmak.
2. Bütün dallarıyla sünnet ilmini bilmek.
3. İcmâin gerçekleştiği yerleri bilmek.
4. Kıyas yollarını bilmek.<sup>4</sup>

Genel kabule göre icthad edilen bir meselede Allah’ın belirlediği hak hüküm bir tanedir. Bu da iki müctehidden sadece birinin doğru hükümde isabet ettiği, diğerinin ise hata üzere olduğu anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Ancak bu hak hükmün hangisi olduğu kesin olarak bilinemez.<sup>6</sup> Bundan dolayıdır ki icthadın hükmünün; hata ihtimaliyle birlikte gâlib bir zandan ibaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>7</sup>

Usûl-i fikhın önemli bir alanını oluşturan icthad, sadece usulcülerin değil İmâm-ı Rabbânî gibi mutasavvıf kimliğe sahip zatların da temas alanı olmuştur. O, icthad konusunda İslâm âlimlerinin izini takip etmenin yanı sıra kimi zaman usulle tasavvuf arasında bağ kurarak konuya farklı bir pencereden bakma imkânı da sunmuştur. Onun icthad konusundaki yorumları Kur’ân’ın ahkâmına dair kendisinin geliştirdiği taksimata dayanmaktadır. Nitekim o, edille-i şeriyeden kitap delilini ele alırken Kur’ân’daki hükümleri üç kısma ayırmıştır. Bunlar kısaca;

1. Lüğat ilmine vâkıf olan avam-havas herkesin anlayabileceği hükümler.
2. İctihad ve istinbat vasıtasıyla anlaşılabilen, yani sadece müctehid imamların söz söyleme yetkisinin olduğu hükümler.
3. Allah bildirene (i‘lâm) kadar herhangi bir beşerin anlaması mümkün olmayan hükümler ki, Allah’ın bildirmesi de Hz. Peygamber’e mahsus olduğundan bu kısım hükümler sadece Hz.

<sup>1</sup> Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 2/313-314.

<sup>2</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, thk. Abdullah en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), 3/423-424.

<sup>3</sup> Abdüllatîf el-Minyâvî, *eş-Şerhü’l-kebîr li Muhtasari’l-usûl min ‘ilmi’l-usûl* (Mısır: el-Mektebetü’ş-Şâmile, 2011), 624; Hâlid b. Müsâid er-Ruveyti, *et-Temezhib* (Riyâd: Darü’t-Tedmüriyye, 2013), 1/116.

<sup>4</sup> Nesefî, bu şartlardan icmâin gerçekleştiği yerleri bilmeyi zikretmemiştir. Molla Hüsrev ise bu şartları “mutlak müctehidin şartları” diye kayıtlamıştır. Bk. Ebû’l-Berekât Nesefî, *Menâr* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 13; Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, 2/314-315.

<sup>5</sup> Muhammed Abdülhalîm el-Leknevî, *Kameru’l-akmâr* (Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 2012), 2/60.

<sup>6</sup> Ahmed b. Ebî Saîd el-Leknevî Molla Cîven, *Nûru’l-envâr* (Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 2011), 2/60.

<sup>7</sup> Nesefî, *Menâr*, 13; Ubeydullâh b. Mes‘ûd Sadruşşerîa, *et-Tavdîh* (Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1957), 2/236; Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, 2/315; Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2016), 156; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye), 552.

Peygamber'in yetki alanındadır.<sup>8</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin bu üçüncü kısım ile kastı âmmı tahsis,<sup>9</sup> mücmeli beyan<sup>10</sup> ve müşkili izah<sup>11</sup> gibi Kur'ân âyetlerini açıklama görevini üstlenen sünnetler olmalıdır. Zira bu hükümler Kur'ân'da bulunmakla birlikte izaha muhtaçtırlar. Bu izahı yapacak kişi de Hz. Peygamber'den başkası olmayacaktır.

Bu üçlü taksimattan bizim temas edeceğimiz kısım, Kur'ân'dan icthad vasıtasıyla elde edilen hükümleri kapsamaktadır. Bu hükümler icthad vasıtasıyla elde edilip icthad da müctehidin işi olunca, çalışmamızda İmâm-ı Rabbânî'nin icthad ve taklide dair düşüncelerine ilgili başlıklar altında detaylıca yer verilmeye çalışılacaktır.

Konuya geçilmeden önce İmâm-ı Rabbânî'nin neden icthadı söz konusu ettiği sorusuna değinmek gerekirse eğer denilebilir ki o, icthad veya taklidle ilgili müstakil bir mektup kaleme almamıştır. Onun icthad ve taklidle ilgili çoğu düşüncelerinin iki mektuba dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi onun Hâce Muhammed Takî'ye (ö. ?) yazmış olduğu, içerik olarak ehl-i sünnet, hâricî ve râfîzîlerden bahsettiği mektuptur ki, ashab arasındaki ihtilafların icthad farklılığından kaynaklandığı bu mektupta ele alınmıştır.<sup>12</sup> Diğeri ise İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Saîd (ö. 1071/1661) ile Muhammed Masum'a (1079/1668) yazmış olduğu ve muhtevasında Kur'ân'ın geçmiş şeriatler de dahil bütün şer'î hükümleri ihtiva ettiğini ileri sürdüğü mektuptur. O bu mektupta Kur'ân'ın ahkâmına dair geride bahsi geçen taksimatı yapmıştır.<sup>13</sup> Onun icthadla ilgili çoğu düşüncelerinin genelde bu iki mektupta şekillendiği söylenebilir.

Bu çalışmanın literatür boyutu ise iki yönden ele alınabilir; biri usûl-i fikihtaki "icthad ve taklid" yönü ki genelde usul eserlerinde bu kısım en son konu olarak işlenmektedir. Usul eserlerinin tamamı icthad ve taklid konularını ele alırken hemen hemen aynı prensiplere bağlı kaldıklarından icthad ve taklidle ilgili literatür bilgisinin verilmesi gerekli görülmedi. İkinci yön ise çalışmamız mutasavvıf kimliği ile ön plana çıkan İmâm-ı Rabbânî'nin icthad ve taklide dair yorumlarını içereceğinden doğal

<sup>8</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 2/225-226. (Mek. 55).

<sup>9</sup> Örneğin "Allah size evlatlarınızın miras taksimini şöyle emrediyor..." (en-Nisâ, 4/11.) âyetini Hz. Peygamber'in: "Farklı din mensupları birbirlerine mirasçı olamazlar." (Ebû Dâvûd, Ferâiz, 16.) hadisi tahsis etmiştir. Bk. Ebû'l-Feth el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992), 227.

<sup>10</sup> Örneğin lügatte dua manasına gelen "salât" kelimesini Hz. Peygamber'in: "Namazı benden gördüğümüz gibi kılınız." (Buhârî, Ezân, 18.) hadisi (mücmeli) beyan etmiştir. Bk. İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr*, thk. Hâfiz Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424), 96.

<sup>11</sup> Örneğin Necran Hıristiyanları Muğîre b. Şu'be'ye (ö. 50/670): "Siz Kur'ân'da Hz. Meryem hakkında "Ey Hârun'un kız kardeşi" (Meryem, 19/28.) diye okuyorsunuz. Hâlbuki Hz. Mûsâ, Hz. İsa'dan şu kadar sene önce yaşamıştır, bu nasıl oluyor?" diye sual ettiklerinde Hz. Peygamber Muğîre b. Şu'be'ye: "Onlara İsrâil oğullarının çocuklarına geçmiş peygamberlerin ve iyi kimselerin isimlerini vermeyi âdet edindiklerini haber verseydin ya!" buyurmuş, (Müsned, 30, Hadis no. 8201) dolayısıyla Hz. Meryem'in Hârun diye öz kardeşinin olduğunu, buradaki Hârun'dan maksadın Hz. Mûsâ'nın kardeşi olan Hârun olmadığını beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in bu hadisi, usul eserlerinde müşkili izah olarak değerlendirilmiştir. Bk. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *et-Tahrîr fi usûli't-tefsîr* (Cidde: Ma'hedü İmâm Şâtîbî, 1435), 69. Ayrıca âyet ile ilgili farklı yorumlar için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi türâsi'l-'arabî, 1999), 21/530.

<sup>12</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/115-140. (Mek. 36).

<sup>13</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/225-235. (Mek. 55).

olarak fıkıh-tasavvuf ilişkisini akıllara getirmekte ve bizi bu alanda yapılan çalışmalara değinmeye sevk etmektedir.

Yapılan araştırma neticesinde Apaydın tarafından İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân âyetlerini te'viline dair bir araştırma yaptığı görülmektedir.<sup>14</sup> Ancak konumuz ictihad ve taklid olduğundan bizi daha çok ilgilendiren İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıh ve tasavvufu mezcettiği görüşleri olacaktır. Esasen çalışma süresince İmâm-ı Rabbânî özelinde böyle ciddi bir çalışmaya rastlanılmadı.<sup>15</sup> Ulaşıldığı kadarıyla fıkıh-tasavvuf ilişkisine dair yapılan çalışmaların çoğunda fakih-mutasavvıf, keşif-ictihad kıyaslaması yapıldığı görülmekte ve bu kıyaslamada genelde mutasavvıfın keşfi yönü ön plana çıkartılarak bir nevi fakihin önüne geçirildiği görülmektedir. Örneğin İslâm fıkıhında maslahat konusu işlenirken mutlaka *el-Muvâfakât* adlı eserine başvuru Endülüs'lü Mâlikî fakih Şâtîbî (ö. 790/1388) ilgili eserinde ashabın kendilerine has bazı fikhî uygulamalarından bahsettikten sonra: "Bazı konular vardır ki, bunlar hakkında fetva vermek sûfi şeyhlere mahsustur. Çünkü onlar bu özel konularla doğrudan alakadardır. Fıkıhçılar ise sadece Allah'ın kendileri için zâhiren ispat ettiği hususlarda söz sahibidirler."<sup>16</sup> diyerek mutasavvıflara ayrı bir değer atfettiği görülmektedir.

Yine bu alanda yapılan çalışmalarda fıkıh ile tasavvufun aynı gayeye hizmet ettiği vurgusu yapıldığı da görülmektedir. Söz gelimi Öngören çalışmasında keşif ile ictihad arasında bir mukayese yapmış, netice olarak her ikisinin nasların anlaşılması konusunda benzer fonksiyonlar icra ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre ictihad, nasıl ki müspit değil de muzhir, yani dinde yeni bir hüküm ortaya koymayı sadece mevcut hükmün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlıyorsa tasavvufta da aynı prensip keşif için geçerlidir. Bununla birlikte o, tasavvuf ehlinin keşif ile vahyi eş değer gördüğüne dair ifadeler kullanmış ve bir yönüyle sûfîlerin ön plana çıkarılma geleneğini devam ettirmiştir.<sup>17</sup>

Tay ise Abdülhak Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) dair çalışmasında Dihlevî'nin tasavvufta fıkıhı birleştirmeye çalıştığını, fıkıh ve tasavvufun Kur'ân ve sünnet çerçevesinde kaldıkları sürece, bir yüzünü fukahânın diğer yüzünü ise sûfîlerin temsil ettiği bir madalyonun iki yüzü gibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Diğer bazı çalışmalarda ise tasavvufun şeriatin görülmeyen kısmı olduğu vurgusu yapılmıştır. Nitekim Algül ve Gökdere'nin avam-havas tabirleri üzere yaptıkları çalışmada tasavvuf merkezli tasnife göre tasavvuf yoluna girmemiş veya yeni adım atmış olanların avam, tasavvufta belli bir birikime sahip kimselerin ise havas olduğu ifade edilmiştir. Tasavvuf ehline göre bu sınıflandırmanın arka planında zâhir-bâtın ayrımı yattığı belirtilmiş, bunun da şeriat-hakikat ayrımına götürdüğü ifade edilmiştir. Bu

<sup>14</sup> Meryem Abaydın Cesur, *İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân Ayetlerini Te'vili*, (Yüksek Lisans Tezi), 2019.

<sup>15</sup> Bu alandaki boşluğu doldurmak amacıyla tarafımızdan yapılan "*İmâm-ı Rabbânî ve Fıkıh Tasavvuru*" adındaki doktora çalışmamız devam etmektedir.

<sup>16</sup> İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Müvâfakât* (Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1996), 5/245-246.

<sup>17</sup> Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Önemi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 92.

<sup>18</sup> Ömer Tay, "Abdülhak Dihlevî'de Tasavvuf-Fıkıh Münasebeti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 49-50.

yorumuna göre şeriat ve hakikat bir paranın iki yüzü gibi birbirinden farklı ancak birbirine yakın olmaktadır. Bu anlamda şeriatın görünmeyen kısmına hakikat dendiğini dile getirilmiştir. Bununla birlikte ulemânın yaptığı avam-havas ayrımının başkalarını ötekileştiren bir yaklaşım olmadığına da dikkat çekilmiştir.<sup>19</sup>

Tespit edildiğine göre yapılan bu çalışmaların tümünde genel itibarıyla fıkıh ve tasavvuf ilişkisine dair teorik bilgiler verilmekle birlikte pratikten uzak kalınmıştır. Makalemizde tam da burada oluşan boşluğu doldurma amacı güdülmektedir. Zira çalışmamız, İmâm-ı Rabbânî'nin ictihada sûfi penceresinden bakmasıyla ulaştığı ve başka çalışmalarda eşine rastlanılmayan fıkıha yönelik işârî konuları ele alması bakımından orijinal bir çalışmadır. Örneğin usulcüler müctehidin başkasını taklid etmesine cevaz vermemişlerdir. İmâm-ı Rabbânî de aynı görüşü savunmakla birlikte konuyu sadece müctehid ve mukallidle sınırlı bırakmamış ve aynı durumun şeyh ile mürid, ülü'l-azm peygamberlerle onlara tâbi olan diğer nebîler için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür.

Yine İmâm-ı Rabbânî, aynı konuda farklı hüküm veren iki müctehidden sadece biri isabet ederken diğerinin o hükümde hata ettiğini ifade eden “muhattie” ile her müctehidin hak üzerine olup ictihadında isabet ettiğini, dolayısıyla “taaddüdü'l-hukûk” (doğruların çokluğu) tezini savunanları ifade eden “muavvibe” konusunda Hanefî mezhebine müntesip olduğundan doğal olarak iki gruptan muhattienin görüşünü benimsemiş ve Allah katında aynı anda iki hükmün ikisinin de isabetli olamayacağını belirtmiştir. Ancak o, bu durumun Peygamberimizin şeriatına mahsus olduğunu, geçmiş şeriatlerde ise ülü'l-azm bir peygamberle onun şeriatına tâbi olan başka (ülü'l-azm olmayan) bir peygamberin aynı meselede farklı ictihadlarda bulunabileceklerini ve ictihadlarında her ikisinin de musîb olabileceklerini de ekleyerek konuya başka çalışmalarda rastlanılmayan farklı bir boyut kazandırmıştır.

Sonuç olarak İmâm-ı Rabbânî gibi bir mutasavvıf gözünden ictihad ve taklid meselelerine bakma imkânı sunması, günümüz müctehidleriyle geçmiş peygamberlerin ictihadları arasında usul eserlerinde rastlanılmayan kıyaslamalar yapması ve ashab arasında vuku bulan hadiselerle ictihad penceresinden bakıp mantıklı açıklamalar getirmesi açısından çalışmanın literatüre olumlu katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

## 1. İctihad

### 1. 1. İctihadın Alanı

İmâm-ı Rabbânî'nin oğullarına yazdığı mektupta temas ettiği konulardan biri ictihadın alanıdır. Yani ictihad payesine nail olan bir müctehidin yetki alanının nerelere kadar uzandığı, ictihadın etki etmediği bir sahanın olup olmadığı konularıdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre ictihad etme derecesine ulaşan bir kimsenin ictihadî hükümlerde Hz. Peygamber'e muhalefet etme yetkisi vardır. Hatta bu gibi yerlerde

<sup>19</sup> Adnan Algül, Meryem Gökdere, “İslam Hukuku ve Tasavvufta İlmî Bir Sınıflandırma Olarak Avâm-Havâs”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 453-454.



müctehidin kendi görüşüne tâbi olması daha doğrudur.<sup>20</sup> Bununla birlikte *Mektûbât* ta'likâtlarında bu durumun Hz. Peygamber'in dönemindeki müctehidlere mahsus olduğu yorumları da yapılmıştır. Zira Hz. Peygamber'in vefatıyla bu ictihadî hükümler yakînî olduğundan muhalefet imkanı son bulmuştur.<sup>21</sup> Ancak bir müctehidin, sünnetin açıkladığı hükümlerde Hz. Peygamber'e muhalefet etme yetkisi yoktur.<sup>22</sup> Zira geride beyan edildiği üzere sünnet ya genel olanı tahsis ya mücmeli beyan ya da müşkili izah görevini üstlenir. Bu görevler ise peygamberi ilgilendirdiğinden ictihad sahibi birinin burada söz söyleme yetkisi yoktur. Yine ibâratü'n-nas,<sup>23</sup> işâratü'n-nas,<sup>24</sup> delâletü'n-nas<sup>25</sup> ve iktizâü'n-nas<sup>26</sup> ile sabit olan hükümler de ihtilaf kabul etmezler.<sup>27</sup> Zira bu dört delâlet usul ilminde "Kıyas ve re'y olmaksızın nassın zâhiriyle sabit olan hükümler." diye isimlenmiş,<sup>28</sup> İmâm-ı Rabbânî de bu delâletlerde lügat ilmine vâkıf olan avam-havas bütün insanların eşit olduğunu ifade etmiştir.<sup>29</sup> Böyle olunca kişinin müctehid olması bu alanlarda Hz. Peygamber'e mühalefet etme yetkisini kazandırmamaktadır.

Konuyu ümmet-i Muhammed ile sınırlamayan İmâm-ı Rabbânî, aynı durumun ülü'l-azm peygamberlerle onlara tâbi olan diğer nebîler için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim o, konuyla ilgili olarak:

"Ülü'l-azm bir peygamberin şeriatına uyan (mütâbi') diğer bir peygamber, kitap ve sahîfelerin ibâre, işâre ve delâlesiyile sabit olan hükümlerde ülü'l-azm peygambere tâbi olması vâciptir. Ancak ictihadî hükümlerde ona uyması vâcip değildir. Ümmet-i Muhammed'in müctehidlerinin bile ictihadî konularda Hz. Peygamber'e uyması gerekmezken mütâbi' bir peygamberin uyması nasıl olabilir."<sup>30</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Daha açık ifadeyle normal bir insan olan müctehid kendi ictihadıyla hareket edebiliyor da peygamberlik makamına yükselen bir insan niçin kendi ictihadıyla hareket edemesin demek istemektedir. Özetle ictihad; İmâm-ı Rabbânî'nin yaptığı Kur'ân taksimatına göre lügat ilmine vâkıf olan avam-havas herkesin anlayabileceği hükümler ile Allah'ın Hz. Peygamber'e mahsus kıldığı hükümlerde değil de, belki bu ikisinin dışındaki alanlarda geçerlidir.

<sup>20</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

<sup>21</sup> Murâd Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, 2/142. (Mek. 55. Hâmiş: 1).

<sup>22</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

<sup>23</sup> Kelam kendisi için sevk olunan ve düşünmeye ihtiyaç duyulmaksızın nassın zâhirinin kendisini kapsadığı şeydir. Yani kastedilen mana lafzın zâhirinden açıkça anlaşılabilir. Bk. Ebü'l-Hasen Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1890), 2/210; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afğânî (Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1975), 1/236.

<sup>24</sup> Kelam kendisi için sevk olunmayan, lakin lafızda ziyade ve noksanlık yapılmaksızın düşünme vasıtasıyla kast olunan mana kendisi ile bilinendir. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236; İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr*, 107.

<sup>25</sup> İstinbat yoluyla değil, nazmın lügat manası ile sabit olandır. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/241.

<sup>26</sup> Mansûsun aleyh (hakkında nas bulunan) üzerine yapılan bir ziyadedir ki, nazmın müfid veya bir hüküm icab edebilmesi için bu ziyadenin daha önce geçmiş olması gerekir ve bu ziyade olmaksızın nazmı amel ettirmek mümkün olmaz. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/248.

<sup>27</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

<sup>28</sup> Ebü Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 130; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236.

<sup>29</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/225. (Mek. 55).

<sup>30</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

## 1. 2. İctihadın Kat'ilik ve Zannîliği

İmâm-ı Rabbânî'ye göre icthadın kat'ilik ve zannîliği dönemden döneme farklılık gösterebilmektedir. Şöyle ki o, Hz. Peygamber zamanındaki icthadî hükümlerin kat'î olduğunu ifade etmiş, gerekçe olarak da bu dönemdeki icthadların vahiy döneminde bulunmalarından dolayı hata ve doğru arasında iki ihtimalli olmadığını göstermiştir. Zira bir nebînin hata üzerine bırakılması câiz değildir. Vahiy döneminin nihayete ermesinden sonraki icthadlarda da ise aynı durum söz konusu olmayıp hükümlerin hata ve doğruya ihtimali vardır. İşte bundan dolayı vahiy dönemindeki icthadlar itikat ve amel mecburiyeti doğuran kesin (yakîn) bilgi sağlarken, vahiy döneminden sonraki icthadlar itikadı değil, ameli zorunlu kılan zannî bilgiyi sağlamıştır.<sup>31</sup> Ayrıca naslar peygamberlerin icthadî hükümlerini desteklemiştir. Eğer onların icthadlarında faraza zelle vuku bulsa bile hemen vahy-i katî ile telâfi olunmuşlardır.<sup>32</sup>

Sonuç itibariyle icthadda bir zannîlik söz konusudur. Durum böyle olunca Hz. Peygamber'den nakledilen dinî hükümlerin tamamına nasıl itimat edilecektir? İmâm-ı Rabbânî bu soruya şu şekilde cevap vermiştir:

“İlk başta icthadî olan hükümler, ikinci durumda gökten indirilmiş hükümler sınıfına dahil olurlar. Çünkü nebîlerin hata üzere bırakılmaları câiz değildir. İctihadî hükümlerde her bir müctehid icthad ve ihtilafını ortaya koyduktan sonra Allah katından da o konuyla ilgili bir hüküm iner ve hata ile doğruyu, hak ile batılı birbirinden ayırır. Aynı durum Hz. Peygamber dönemindeki icthadî hükümler için de geçerli olup bu hükümler hata ile doğruyu ayıran vahyin nüzülünden sonra hata ihtimali olmayan kat'î hükümlere dönüşürler.”<sup>33</sup>

Aradaki fark birinin kat'î, diğerrinin zannî olmasıdır. Demek ki, ister peygamberlerin icthadı gibi kat'î, ister müctehidlerin icthadı gibi zannî olsun sonuç itibariyle tüm icthadlar gökten inmiş hükümler sınıfına dahil olmakta ve bu hükümlere itimadı engelleyen bir durum söz konusu olmamaktadır.

## 1.3. Müctehidin Başkasını Taklidi

İmâm-ı Rabbânî'ye göre icthad derecesine ulaşan bir müctehidin başkasını taklidi asla câiz değildir. O bu konuyu ele alırken tasavvufî bir örnek vermeyi tercih etmiştir. Şöyle ki:

“Şeyhinin himmet ve teveccühü ile fenâ ve bekâ makamına ulaşan bir müridin ilham ve feraset yolu açılıp şeyhi de bunların doğruluğunu kabul ettiğinde, o müridin bazı ilhamî işlerinde şeyhine aykırı hareket etmesi câizdir. Artık o mürid şeyhi farlı görüşte de olsa kendi ilhamına göre hareket eder. Zira mürid, o mertebede taklid yularından kurtulduğundan artık onun hakkında başkasını taklid câiz değildir.”<sup>34</sup> Görülmez mi ki, ashab da birçok icthadî işler ile semavî olmayan hükümlerde Hz.

<sup>31</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226. (Mek. 55).

<sup>32</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/181. (Mek. 63).

<sup>33</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/138. (Mek. 36).

<sup>34</sup> İmâm-ı Rabbânî, başka bir mektubunda tasavvuf büyüklerinin; sülûk ve seyr-i âfâkînin seyr ila'llah, cezbe ve seyr-i enfûsünün ise seyr fi'llâhta olduğunu beyan etmelerine karşılık; sülûk, cezbe, seyr-i âfâkî ve seyr-i enfûsünün tamamen seyr ila'llaha dahil olduğu söylemiş, ardından da: “Ne yapılabilir ki, onlara öyle, bana böyle zuhur etti. Benim gibi o büyüklerin hisseleriyle beslenen miskinlerin onların zevklerine aykırı söz söylemesi ne mümkündür?”

Peygamber'e muhalefet etmişler ve bazı zamanlarda isabetli hüküm onların yanında zuhur etmiştir. O zaman müridin kemâl mertebesine ulaştığında şeyhine muhalefet etmesi câizdir ve bu muhalefeti edepsizlik de değildir. Aksine burada muhalefet edebini bizzat kendisidir. Eğer böyle olmasaydı kemâl-i edeple yetişen ashab Hz. Peygamber'i taklid etmeksizin hiçbir iş yapmazlardı. Nitekim Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) ictihad derecesine ulaştıktan sonra Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) taklidi de hatadır. Doğru olan kendi görüşü ile amel etmesidir. Ebû Yûsuf'un: 'Ebû Hanîfe'ye halku'l-Kur'ân meselesinde altı ay muhalefet ettim.' sözü meşhurdur.<sup>35</sup>

demektedir.

Sahâbe arasında ortaya çıkan ihtilafları normal karşılayan İmâm-ı Rabbânî, İmam Şâfiî'nin de (ö. 204/820) hiçbir sahâbînin görüşünü kendi görüşünün üzerine takdim etmediğini, aksine kendi görüşüyle amel etmeyi sahâbînin kavline aykırı da olsa doğru bulduğunu iddia etmiş,<sup>36</sup> ümmet-i Muhammed'den sahâbî olmayan bir müctehid bile ashabın görüşlerine muhalefet edebiliyorsa, sahâbenin birbirlerine muhalefet etmelerinde onları yermenin mümkün olamayacağı ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Muâviye (ö. 60/680) arasında cereyan eden ve sonuçta Sıffin Savaşı'na (37/657) yol açan olayların ashab içinde vuku bulan ihtilafların en meşhurlarından biri olduğunu ifade edebiliriz. İmâm-ı Rabbânî konuyla ilgili Hz. Ali'nin haklı olup onunla savaşanların hata ettiklerini belirtmiştir. Ancak ona göre bu hata ictihaddan kaynaklı olduğundan kınanmaktan uzak olması gerekmektedir.<sup>38</sup> Zira İslâm bilginleri "Hata eden müctehid bir sevap alır." kuralınca<sup>39</sup> Hz. Muâviye'nin de bir sevap aldığına kail olmuşlardır.<sup>40</sup> Daha sonra bu konu hakkında usul kuralı misali bir prensip ortaya çıkmış ve "Hata kelimesine ekleme yapmak hatadır." denilmiştir. Bunun manası; Evet, Hz. Muâviye hata etmiştir, lakin başkaları "hata etmiştir" sözüne ekleme yapıp eleştiride ileri gitmemelidir demektir. İmâm-ı Rabbânî de bu prensibi benimsemiş ve "hata" kelimesine "münker/çirkin" eklemesini

---

Ancak iş taklidden çıkıp yükselince kişi ister kavmine uygun, ister muhalif olsun çaresiz nail olduğu şeyi söyler." demekle müctehidin başkasını taklid etmesinin câiz olmadığını dile getirmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/368-369. (Mek. 100).

<sup>35</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/874-875. (Mek. 292).

<sup>36</sup> İmam Şâfiî'nin, sahâbe kavlini hüccet kabul edip etmemesi hususu eski (kadîm) ve yeni (cedîd) kavillerine göre değişiklik arz etmektedir. Nitekim onun eski görüşünde sahâbe kavline sıkı sıkı bağlı olduğu ifade edilirken, bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkîin*, thk. Ebû Ubeyd (Riyâd: Memleketü'l-Arabiyye e's-Suûdiyye, 2002), 5/553; Ebû Saîd Alâî, *İcmâlü'l-isâbe fî akvâli's-sahâbe*, thk. M. Süleyman Aşkar (Kuveyt: Cemiyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1407), 40; Ebû Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Dâru'l-Kütübî, 1994), 8/57; Ebû Nasr es-Sübkî, *Kitâbü'l-İbhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/192. Kavli Cedîdinde onun hiçbir âlimin sahâbeyi taklid etmesinin câiz olmadığını ifade ettiği nakledilmiştir. Bk. Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 170; er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 6/132. Bununla birlikte İbnü'l-Kayyim, kavli cedîdde İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini delil saymadığına dair bir harfin bile bulunmadığını ifade ederek ikinci görüşü eleştirmiştir. Bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîin*, 5/550.

<sup>37</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/133-134. (Mek. 36).

<sup>38</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/604. (Mek. 251).

<sup>39</sup> Bu kural Hz. Peygamber'in "*Hakim hükmünde isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap vardır.*" hadisinden alınmıştır. Bk. Buhârî, *İ'tisâm*. 21.

<sup>40</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrika*, thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kâmil Muhammed el-Harrât (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/626.

yapan, yani “Muâviye çirkin bir hata yaptı.” diyen Abdurrahman Câmî’yi (ö. 898/1492) eleştirmiştir.<sup>41</sup>

Ashab arasında gerçekleşen ihtilaflar kendileriyle sınırlı kalmamış bazen bu ihtilafların ashabla Hz. Peygamber arasında vuku bulduğu da görülmüştür. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, ashâb-ı kirâmın da ictihadî işlerde Hz. Peygamber’e muhalefet edip onun görüşünün aksine hüküm verdiklerini ifade etmiş, vahiy devam etmesine rağmen onların bu muhalefetlerine dair ne bir yerme ne de bir yasağın söz konusu olmadığını da eklemiştir. Ona göre, ashabın Hz. Peygamber’e muhalefetleri Allah katında makbul olmasaydı Allah onlara bu muhalefeti yasaklar ve buna dair tehdit (vaîd) inzâl buyururdu. Nitekim başka bir zamanda ashabın Hz. Peygamber’le konuşurken seslerini onun sesinin üzerine yükselmeleri yasaklanmış ve bu konuda: *‘Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider.*<sup>42</sup> şeklinde tehdit vaki olmuştur.<sup>43</sup> Bu da ictihaddan kaynaklı olan muhalefetin meşru bir zemininin olduğu göstermektedir.

İmâm-ı Rabbânî, sahâbenin Hz. Peygamber’e muhalefetlerini örneklendirirken Bedir esirleri hakkında Sa’d b. Muâz’la (ö. 5/627) Hz. Ömer’in (ö. 23/644) esirlerin katledilmeleri, Hz. Peygamber ve diğer sahâbeler ise onların serbest bırakılmaları görüşünde olduklarını zikretmiştir. Hz. Peygamber’in vefat etmeden önce bazı şeyler yazmak için kağıt istediği Kırtas Vaka’sında Hz. Ömer’in kağıt getirilmesine engel olmasını ise yine ictihaddan kaynaklanan bir ihtilafa bağlamıştır. Zira ona göre Hz. Ömer vahyin kesildiğini, ahkâmın ispatı için geriye re’y ve ictihaddan başka bir şey kalmadığını, Hz. Peygamber’in kağıda yazacağı şeylerin onun ictihadî görüşlerinden ibaret olacağını, ictihadda ise herkesin ortak olduğunu bildiğinden *“Ey akıl sahipleri! İbret alın.”*<sup>44</sup> âyetine istinaden Resulullah’ı rahatsız etmemenin daha doğru olduğunu düşünmüş ve kağıt getirilmesine engel olmuştur. Böylece Hz. Peygamber’in dışındakilerin görüşleriyle iktifa ederek: *“Bize Allah’ın kitabı yeter.”*<sup>45</sup> demiştir. Çünkü Kur’ân, kıyas ve ictihadın kaynağı olup hüküm istinbat etmek isteyenler için yeterlidir. İmâm-ı Rabbânî’ye göre Hz. Ömer’in sünneti söylemeden *“Bize Allah’ın kitabı yeter.”* ifadesiyle sadece Kur’ân’a vurgu yapmasının sebebi ise, Hz. Peygamber’in (ictihadına istinaden) yazdıracağı hükümlerin kaynağının sünnet değil de Kitap olduğu karînelerle bilindiğindendir. Durum böyle olunca bu karîne sünnetin ayrıca zikredilmesine ihtiyaç bırakmamıştır. Yine ona göre Hz. Peygamber’in son anında kağıt istemesi vucûbî bir emir değil başkalarının üzerinden istinbat zahmetini kaldırmak<sup>46</sup> için istihsânî bir

<sup>41</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/605. (Mek. 251).

<sup>42</sup> el-Hucurât, 49/2.

<sup>43</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/134. (Mek. 36).

<sup>44</sup> el-Haşr, 59/2.

<sup>45</sup> Müslim, *Kitâbü’l-Vasiyye*, 5.

<sup>46</sup> Hz. Peygamber’in vefatının ardından karşılaşılabilecek bazı problemlerle ilgili hükümlerin Kur’ân’dan istinbatı hususunda başkaları zahmet çekmesin diye Hz. Peygamber’in bu işi kendisi halletmek isteyerek ümmetinden istinbat yükünü kaldırmak istemiştir.

istektir. Eğer “*Bana kağıt getirin.*”<sup>47</sup> isteği vucûbî olsaydı Hz. Peygamber, kağıdın getirilmesi hususunda ısrar eder ve ashabın ihtilafına aldırış etmezdi. Hâl böyle olunca ashabın Hz. Peygamber’e olan ihtilaflarının kaynağının asla heva ve taassup olmadığı anlaşılmaktadır. Zira böyle olsaydı bu davranışları onların irtidâdına (dinden çıkma) sebep olurdu. Aksine onların bu ihtilaflarının kaynağı “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*” âyetidir. Çünkü bir kimse ictihad etme derecesine ulaştığında onun başkasını taklidi hatadır ve bu yasaklanmıştır. Ancak semavî hükümlerde ictihad ve re’yin tesiri yoktur. Bu hükümlerde takliden başka yol olmayıp iman ve boyun eğmek vâciptir.<sup>48</sup> Zira mecellede “*Mevrid-i nasta ictihada mesâğ yoktur.*”<sup>49</sup> denmiştir.

#### 1.4. İctihadda Muhattie ve Musavvibe

İctihadda muhattie ve musavvibe konusu her ne kadar şer’î bir hükmü icab ettirmeyen teorik bir mesele kabul edilse de<sup>50</sup> usul eserlerinde yerini almış ve mezhepler bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Geride ictihadın hükmünün; hata ihtimali olmakla birlikte gâlib bir zandan ibaret sayıldığını ifade etmiştik. Buna göre bir müctehid ictihadında isabet de hata da edebilir. İşte bu görüşü savunanlara usul ilminde “muhattie” denir ki, aynı konuda farklı hüküm veren iki müctehidden sadece biri isabet ederken, diğeri o hükümde hata etmiş olmaktadır. Bu görüşü benimseyenler; müctehidin ictihadından önce Allah katında belirli bir hükmün mevcut olduğunu, o muayyen hükme uygun ictihad edenin musib, o hükmün gayrı ile ictihad edenin ise muhtî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Özetle Allah katında doğru tektir ve bir konuda iki farklı ictihadın ikisinin de doğru olduğu düşünülemez. Hanefî ve Şâfiîler’in çoğunluğu ile İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İbn Hanbel (ö. 241/855) bu görüşü desteklemektedirler.<sup>51</sup> Musavvibe ise her müctehidin hak üzerine olup ictihadında isabet ettiğini, dolayısıyla “taaddüdü’l-hukûk” (doğruların çokluğu)<sup>52</sup> tezini savunanları ifade eder. Onların bu konuda ileri sürdükleri argümanları; hakkında nas bulunmayan bir meselede ictihaddan önce Allah katında haram, helal, cevaz, hazr gibi belirli bir hükmün olmadığı, müctehidin ictihadından sonra Allah’ın hükmünün müctehidin zannına tâbi olmasıdır. Özetle müctehidin ulaştığı hükmün doğruluğunu Allah’ın tescillemesidir. Buna göre bir konuda iki farklı ictihadın ikisi de doğrudur. Bundan dolayı “taaddüdü’l-hukûk” (doğruların çokluğu) denmiştir. Eş’ariler, Mu‘tezile,<sup>53</sup> Mâlikîler’den Bâkılânî, (ö. 403/1013) Ebû Hanîfe’nin iki öğrencisi ve Şâfiîler’den Kâdî Süreyc (ö. 306/918) bu görüşü savunanlardandırlar.<sup>54</sup>

Her iki grup da bu konuda salt iddialarda bulunmayıp kendi görüşlerini destekleyen deliller ileri

<sup>47</sup> “*Bana kağıt kalem getiriniz; size benden sonra hiçbir zaman yolunuzu şaşırtmayacak bir yazı yazayım.*” Bk. Buhârî, *Kitâbü’l-İlm*, 39; Müslim, *Kitâbü’l-Vasiyye*, °.

<sup>48</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/135-137. (Mek. 36).

<sup>49</sup> *Mecelle*, (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1890), md: 14.

<sup>50</sup> Muhammed Mustafâ Zuhaylî, *Kitâbü’l-Vecîz* (Dimaşk: Dâru’l-Hayr, 2006), 2/324.

<sup>51</sup> Zuhaylî, *Kitâbü’l-Vecîz*, 2/327-328.

<sup>52</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 4/19.

<sup>53</sup> Mu‘tezile’nin bu görüşü savunmasının altında “*Aslah*” prensibi yatmaktadır. Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 2/481.

<sup>54</sup> Zuhaylî, *Kitâbü’l-Vecîz*, 2/354.

sürmüşler ve karşı tarafın iddialarını geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Biz burada bütün delilleri zikretmemekle birlikte her iki grubun da kendi görüşlerini desteklemek için referans aldıkları: “*Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik.*”<sup>55</sup> âyetini zikretmekle yetineceğiz. Zira bu âyeti her iki grup da kendi lehine delil olarak almışlardır. Şöyle ki, musavvibe: “Allah bu âyette “*Her birine hüküm ve ilim verdik.*” buyuruyor. Bu da her müctehidin görüşünde musîb olduğunu göstermektedir. Eğer sadece biri hata etseydi Allah, her ikisini hüküm ve ilimle nitelemezdi.” demişlerdir.<sup>56</sup> Muhattie ise karşı görüşün aksine bu âyetin kendileri için delil olduğunu iddia etmişlerdir. Zira Hz. Süleyman, babası Hz. Dâvûd’un vermiş olduğu hükmü değiştirmiş, Allah da: “*Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık.*” buyurarak Hz. Süleyman’ın vermiş olduğu hükmün doğru olduğunu beyan etmiştir.<sup>57</sup> Demek oluyor ki, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman, icthadlarıyla bir hüküm veriyorlar, o hükümde Hz. Süleyman musîb olurken Hz. Dâvûd muhtî oluyor. Bu da Allah katında doğrunun tek olduğunu gösteriyor demişlerdir.<sup>58</sup>

Teorik olmasının yanı sıra usulcüler arasında tartışılan bu konuya İmâm-ı Rabbânî de temas etmiştir. Ancak o, konuyu ele alırken musavvibe ve muhattie terimlerini kullanmamış, meseleye Allah katında hükmün tekliği ve çokluğu cephesinden bakmıştır. Hanefî mezhebine mensup olan İmâm-ı Rabbânî doğal olarak iki gruptan muhattienin görüşünü benimsemiş ve Allah katında aynı anda iki hükmün ikisinin de isabetli olamayacağını belirtmiştir. Ancak o, bu durumun Peygamberimizin şeriatına mahsus olduğunu da eklemiştir. Bunun anlamı şudur; ümmet-i Muhammed’den iki müctehidin ikisinin de aynı meselede isabet etmesi mümkün değildir. Mutlaka biri musîb diğeri muhtîdir. Ancak geçmiş şeriatlerde kitap sahibi ülü’l-azm bir peygamberle onun şeriatına tâbi olan (mütâbi‘) başka (ülü’l-azm olmayan) bir peygamber aynı meselede farklı icthadlarda bulunabilirler ve icthadlarında ikisi de musîb olabilirler. İmâm-ı Rabbânî bu durumu şöyle izah eder:

“Bir peygamberin sünnetiyle ortaya çıkan hükümler Allah’ın bildirmesiyle (i‘lâm) ülü’l-azm peygamberlerce bilinebildiği gibi, aynı hükümler yine Allah’ın bildirmesiyle ülü’l-azm olmayan peygamberce de bilinebilirler. Burada mütâbi‘ peygamberin ülü’l-azm peygambere tâbi olması söz konusu değildir. Zira her vakit ve her topluluğun kendilerine has başlı başına hükümleri vardır. O hükümlerin duruma göre bazen haram bazen helal olması gerekir. Ülü’l-azm peygambere helal olduğu bildirilen bir hüküm, mütâbi‘ peygambere haram bildirilebilir. Haram ve helal olan her iki hükmün

<sup>55</sup> el-Enbiyâ, 21/79.

<sup>56</sup> Zuhaylî, *Kitâbü'l-Vecîz*, 2/325.

<sup>57</sup> Rivayete göre, geceleyn komşunun tarlasına giren bir koyun sürüsü ekini tahrip eder. Ekin sahibi zararın tazmini için Hz. Dâvûd ve oğlu Hz. Süleyman’a başvurur. Ancak her ikisi de dava hakkında farklı hükümler verirler. Hz. Dâvûd ekinin tazmini için koyunların ekin sahibine verilmesine hükmederken Hz. Süleyman bu hükmü ağır bularak tazminin koyunların gelirlerinden verilmesine hükmeder. Ona göre tarla eski haline gelene kadar koyun sahiplerine verilecek. Koyunlar da tarla sahibine verilecek. Bu arada tarla sahibi koyunların süt, yün ve kuzularından yararlanabilecek. Neticede Hz. Dâvûd, oğlunun verdiği bu hükmü beğenmiş ve kendi görüşünden vazgeçmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1993), 3/493.

<sup>58</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1890), 4/21.

kaynağı sahîfe-i münezzeledir. Nitekim iki müctehid tek kaynaktan iki farklı hüküm çıkarıp biri helal diğeri haram olabilmektedir.<sup>59</sup>

İmâm-ı Rabbânî, bu açıklamaları yaptıktan sonra kendisine şöyle bir soru yöneltilir: “İki farklı peygamberin ihtilafları icthadî konularda câizdir. Çünkü icthadda doğru ve hata ihtimali vardır. Ancak Allah’ın peygambere bildirmesiyle sabit olan hükümlerde geçersizdir. Zira bu hükümler doğru ile hata arasında iki ihtimalli değildir. Aksine kesin olarak Allah katında hüküm tektir. Eğer helal ise haram olma, haram ise helal olma imkanı yoktur?” İmâm-ı Rabbânî ise cevaben böyle bir hükmün bir topluma helal, başka bir topluma haram olmasında bir sakınca olmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre Allah, bir olayda farklı topluluğa birden fazla hükmü gönderebilir. İşte bu kısım musavvibe’nin görüşünü desteklemektedir. Devamında ise İmâm-ı Rabbânî Hz. Muhammed’in şeriatında bütün insanlar tek hükme mahkum olduklarından Allah katında bir olayda iki hükmün ikisinin de hak olamayacağını ileri sürerek bizim şeriatımızda muhattie’nin görüşünün isabetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>60</sup>

### 1.5. Kırtas Olayının İctihadî Boyutu

İmâm-ı Rabbânî’nin icthada dair en tafsilatlı söz söylediği alanın Kırtas Olayı olduğunu söylenebilir. Bundan dolayı meydana gelmesinden günümüze dek İslâm âleminde tartışılmalı olan bu olaya ayrı bir başlık açmayı uygun gördük. Geride ifade edildiği üzere İmâm-ı Rabbânî, ashabın Hz. Peygamber’e olan ihtilaflarını icthad farklılığına bağlamıştı. Bu yoruma göre Hz. Peygamber’in “*Bana kağıt getirin.*”<sup>61</sup> emri kendi icthadından kaynaklanıyorsa o zaman “*O kendi hevâsında konuşmaz, Onun konuştuğu ancak kendisine iletilen vahiydir.*”<sup>62</sup> âyeti nasıl yorumlanacaktır? Zira âyet Hz. Peygamber’in sözünün vahiy kaynaklı olduğunu bildirmektedir. Onun kağıt isteği vahiy kaynaklı olunca, buna engel olmak aslında vahye engel olmaktır. Vahye engel olmak ise küfürdür. Nitekim Allah: “*Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.*”<sup>63</sup> buyurmuştur.<sup>64</sup>

Esasında bu paragraf İmâm-ı Rabbânî’ye yöneltilmiş bir sorudur. O, bu soruları birkaç cihetten şu şekilde cevaplamıştır.

“Evvela şunu belirtelim ki, Hz. Peygamber’in bütün konuşmaları vahiy kaynaklı değildir. ‘*O kendi hevâsından konuşmaz.*’ âyeti ise onun Kur’ân’ı tebliği sırasındaki beyanlarına mahsustur.<sup>65</sup> Eğer onun bütün sözleri vahiy kaynaklı olsaydı bazı sözlerinden dolayı Allah tarafından ikaz olunmaz<sup>66</sup> ve

<sup>59</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

<sup>60</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227, 228. (Mek. 55).

<sup>61</sup> Buhârî, *Kitâbü'l-İlm*, 39; Müslim, *Kitâbü'l-Vasiyye*, 9.

<sup>62</sup> en-Necm, 53/3-4.

<sup>63</sup> el-Mâide, 5/44.

<sup>64</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/366-367. (Mek. 96).

<sup>65</sup> “Eğer Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kaskıvrak yakalardık.” (Hâkka, 69/44, 45.) âyeti de Hz. Peygamber’in Kur’ân’la ilgili beyanları hakkındadır. Bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 29/144.

<sup>66</sup> Hz. Peygamber, Tebuk Seferi’ne katılmak istemeyen münafıklara izin vermiş, bundan dolayı kendisini ikaz eden âyetler nâzil olmuştur. Bk. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 14/272; Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye* (Şârika: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 4/3011.

'Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin?'<sup>67</sup> âyetindeki 'afv' kelimesinin bir anlamı kalmazdı."<sup>68</sup>

"İkinci olarak ictihadî hükümler ve aklî meselelerde 'Ey akıl sahipleri! İbret alın.'<sup>69</sup> ve '(Yapacağıın) işlerde onlara danış.'<sup>70</sup> âyetlerinin gereğince sahâbenin Hz. Peygamber'e muhalif görüş belirtme, onun görüşünü doğru bulmama ve daha doğru bir görüşle onunkini değiştirme hakları vardır. Zira sahâbenin ret ve tebdil hakkı olmasaydı âyetteki meşveretle ilgili emirlerin bir anlamı kalmazdı. Nitekim Bedir esirlerinin idamı veya onlardan fidye alınmasıyla ilgili ihtilaf vaki olunca âyet Hz. Ömer'in esirlerin öldürülmesi görüşüne uygun olarak gelmiş<sup>71</sup> ve fidye alınması görüşüne dair tehdit nâzil olmuştur.<sup>72</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Eğer azap inseydi Ömer ve Sa'd b. Muâz'dan başka kimse kurtulamazdı.'<sup>73</sup> buyurmuştur. Zira Sa'd b. Muâz'da Hz. Ömer gibi esirlerin öldürülmesi görüşündeydi."<sup>74</sup>

"Üçüncü olarak Hz. Peygamber'in beşeriyet icabı unutmama ve yanılması câiz, hatta vakidir. Nitekim Zülyedeyn<sup>75</sup> hadisinde rivayet edildiği üzere Hz. Peygamber dört rekatlı bir farz namazın ikinci rekatinde selam vermiş, bunun üzerine, Zülyedeyn lakaplı sahâbi 'Namaz mı kısıldı, yoksa sen mi unuttun ey Allah'ın Resülü?'<sup>76</sup> diye sormuş, Zülyedeyn'in haklı olduğu anlaşılınca Hz. Peygamber namaza iki rekât daha ilave etmiş ve ardından sehiv secdesi yapmıştır. Hz. Peygamber'in beşer olması hasebiyle sağlıklı hâlinde bile unutmama ve yanılması câiz olunca, ağrısının şiddetlendiği ölüm hastalığında bir beşer olarak bilinç dışı bir takım sözler sarfetmesi neden câiz olmasın? Bu hâl onun tebliğ ettiği şer'î hükümlere itimada engel de değildir. Zira Hz. Peygamber'den bir hata vuku bulduğunda Allah ona bu hatasını kat'î vahiyle bildirir ve doğruyu hatadan ayırır. Zira şer'î hükümlere itimadı yok edeceğinden bir peygamberin hata üzere bırakılması câiz değildir. O zaman şer'î hükümlere

<sup>67</sup> et-Tevbe, 9/43.

<sup>68</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/368. (Mek. 96).

<sup>69</sup> el-Haşr, 59/2.

<sup>70</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>71</sup> "Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." el-Enfâl, 8/67.

<sup>72</sup> "Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu." el-Enfâl, 8/67. Ayrıca müfessirler âyetteki "Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı" kısmını, "Allah, hiç kimsenin ictihadındaki hatadan dolayı azap olunmayacağına dair hükmetmiştir." diye tefsir etmişlerdir. Bk. Nâsîrüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1997), 3/67; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâikü't-te'vil* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2013), 1/657.

<sup>73</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 3/67; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/657.

<sup>74</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/368, 369. (Mek. 96).

<sup>75</sup> Bu sahâbinin adı Hirbâk es-Sülemî'dir. Elleri uzun olduğu için "zülyedeyn" lakabını almıştır. Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber, *et-Temhîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şü'ni'l-İslâmiyye, 1967), 1/363; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 2/475; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvaz v.d. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/162. İbn Hibbân (ö. 354/965), Hirbâk ile Zülyedeyn'in farklı kimseler olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/350; *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, trc. Ahmat Naim (İstanbul: İleri Basım Matbaacılık A.Ş., 2019), 2/353.

<sup>76</sup> Buhârî, *Ezân*, 69; Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid ve Mevâzu's-salât*, 19.



itimadı kaldıran şey unutmaya ve yanılmaya değil, belki unutmaya ve yanılmaya üzere (sabit) bırakılmadır ki bu da câiz değildir.”<sup>77</sup>

“Son olarak Hz. Ömer’in kağıt getirilme hususunda biraz duraksaması Hz. Peygamber’in emrine itiraz ve reddetme dolayısı değil, belki Hz. Peygamber’in asıl maksadını iyice anlamak içindir. Nitekim Hz. Peygamber kağıt isteyince o: *’ona sorun bakalım...’*<sup>78</sup> yani eğer gerçekten ciddi olarak kağıt getirilmesini istiyorsa getirilsin. Eğer kağıt getirilmesi hususunda ısrarcı değilse bu hastalığında onu rahatsız etmeyelim demek istemiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in kağıt istemesi vahiy kaynaklı olsaydı nebînin vahyi tebliğ etmesi vâcib olduğundan mutlaka o hususta mübalağa yapar ve emrolunan şeyi yazdırırdı. Eğer emir vahiy kaynaklı değil de icthaddan dolayı ise, içinde buldukları vakit hastalığından dolayı icthada uygun değildi. Zira icthad yetkinliği Hz. Peygamber’in vefatından sonra da devam etmektedir. Ümmetin müctehidleri dinde asılların aslı olan Kur’ân’dan hüküm çıkarma yetkinliğindedirler. Vahiy devam edip Hz. Peygamber hayattayken bile icthad yapabildiklerine göre vahyin kesildiği vefatından sonra ilim sahiplerinin icthad etmesi evleviyetle makbul olacaktır. Hz. Peygamber kağıt hususunda ısrarcı olmayıp bu işten vaz geçince Kırtas Olayının vahiy kaynaklı olmadığı anlaşıldı. Bir işin aslını sorgulamak (istifsâr)<sup>79</sup> için duraksamak (tavakkuf) kınanılacak bir durum değildir. Nitekim melekler Hz. Adem’in hilafeti hususunda istifsârda bulunmuşlar: *’Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacağın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’*<sup>80</sup> demişlerdir. Hz. Zekeriyâ da Hz. Yahyâ’nın müjdesini alınca: *’Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaşmış iken, benim nasıl çocuğum olur?’*<sup>81</sup> sorulduğunda bulunmuştur. Aynı şekilde Hz. Meryem de: *’Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım halde, benim nasıl çocuğum olabilir?’*<sup>82</sup> demiştir. Bu zatlar Allah Teâlâ’dan bile işin hakikatini öğrenmeyi talep edebiliyorlarsa Hz. Ömer’in bunu Hz. Peygamber’den istemesinde ne sakınca olabilir?”<sup>83</sup>

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî Kırtas Vaka’sına dört farklı şekilde cevap vererek konuya ilmi bir boyut kazandırmıştır. Onun akla gelebilecek sorulara mantıklı cevaplar vermesi ashâbın Kırtas Vaka’sında takındığı tavırdan dolayı aleylerine doğan töhmetin kırılmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

## 2. Taklid

Taklidin; bir kimsenin sözünü, o sözü nereye dayandırdığını bilmeden, yani delil olmaksızın kabul etmek<sup>84</sup> anlamına geldiği ifade edilmişti. İmâm-ı Rabbânî’ye göre bir mükallidin, müctehidin

<sup>77</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/369. (Mek. 96).

<sup>78</sup> Müslim, *Kitâbü'l-Vasiyye*, c.

<sup>79</sup> İstifsâr: Bir konu hakkında açıklama ve tefsir talep etmektir. Bk. Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2014), 441.

<sup>80</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>81</sup> Meryem, 19/8.

<sup>82</sup> Meryem, 19/20.

<sup>83</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/371-372. (Mek. 96).

<sup>84</sup> el-Cüveynî, *et-Telhîs*, thk. Abdullah en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî, 3/423-424.

görüşüne aykırı olarak kitap ve sünnetten hüküm alması câiz değildir. Doğru olan davranış mükallidin, mezhebinde tâbi olduğu müctehidin muhtar görüşüne göre amel etmesidir.<sup>85</sup> Yine o, ictihad derecesine ulaşamayan birinin, manevi mertebesinin yüksek olmasının, onu taklidden kurtaramayacağını şu şekilde dile getirmiştir:

“Velâyet-i hâssa<sup>86</sup> erbabı olan veliler, müctehidleri taklid etmekte diğer müminlerle aynı seviyededirler. Bu velilerin keşf ve ilhamları taklid konusunda onlara bir ayrıcalık sağlamaz ve onları taklid yularından kurtarmaz. Zünnûn el-Mısrî, (ö. 245/859) Bâyezîd Bistâmî, (ö. 234/848) Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909) Ebû Bekir Şiblî, (ö. 334/946) gibi veliler, müctehidleri taklid hususunda Zeyd, Amr, Bekir ve Hâlid gibi müminlerin avamlarıyla aynı seviyededirler.”<sup>87</sup>

İmâm-ı Rabbânî bu ifadelerle veliler her ne kadar keşif sahibi olsalar da ictihadın farklı bir şey olduğuna dikkat çekmiştir.

Taklidin değeri, yani iyi veya kötü diye nitelenebilirliği de İmâm-ı Rabbânî'nin temas ettiği diğer bir husustur. Ona göre taklid yerilecek bir şey değildir. Şöyle ki o, aklın hüküm çıkarmakta bağımsız sayılmasını tenkit ederek, mükallidi istidlâl (delilci) ehlinde saymıştır. Yine o:

“Peygamberliğin sınırı akıl ve fikir sınırın ötesindedir. Aklın anlamakta eksik kaldığı işlerin isbatı nübüvvet tavrıyla (metot) hallolur. Eğer akıl tek başına yeterli olsaydı o zaman peygamberlerin gönderilme sebebi ne olacak, âhret azabı neden onların gönderilmesine bağlanacaktı? Nitekim Allah: *'Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.'*<sup>88</sup> buyurmuştur. Akıl her ne kadar hüccet olsa da hüccet-i bâliğa (nihâi hüccet) değildir. Hüccet-i bâliğa peygamberlerin gönderilmesidir. Çünkü mükelleflerin mazeretleri peygamberlerin gönderilmesiyle son bulur. Zira Allah: *'Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.'*<sup>89</sup> buyurarak bu gerçeği gözler önüne sermiştir. Bazı işlerde aklın anlayışı kusurlu olunca o zaman bütün şer'î hükümleri akıl kantarıyla tartmak güzel bir şey değildir. Şer'î hükümleri akla göre değerlendirmek gerçekte aklın bağımsız olduğuna hükmetmek ve nübüvvet sahasını inkar etmektir. Durum böyle olunca, peygamberliklerini ispat ve risâletlerini tasdikten sonra nebîleri taklid edenler istidlâl ehlinde (delil

<sup>85</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/800. (Mek. 286).

<sup>86</sup> Mutasavvıflar velâyeti iki kısma ayırmışlardır. Velâyet-i âmme (genel velîlik) ve velâyet-i hâssa (özel velîlik). Velâyet-i âmme: Genel anlamda her müminin Allah'ın dostu olmasını ifade eder. Velâyet-i hâssa: Ucba (Kendini beğenmek) kapılmaksızın bulunduğu makamdan haz alan, halkın fitnesinden kendini soyutlayan, beşeri afetlerden zevk alıp nefsin lezzet duyduğu şeylerden hoşlanmayan kimsenin velîliğidir. Buna ihtisas, ıstifâ, ictibâ ve ıstinâ' velâyeti de denir. Bk. Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 74-75. Başta Peygamberler olmak üzere manevi terakkilere nail olmuş olan müminler bu kısımdandır. İmâm-ı Rabbânî de velâyet-i âmme'ye genel velîlik demiş ve en fazla hafî latîfesine kadar yükselebileceğini, burdan ilerisinin ise velâyet-i Hâssa'nın alanı olduğunu belirtmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/324. (Mek. 135).

<sup>87</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

<sup>88</sup> el-İsrâ, 17/15.

<sup>89</sup> en-Nisâ, 4/165.

getiren) sayılırlar. Onların bu büyükleri taklidi o vakitte istidlâlin aynıdır. Mesela kişi bir aslı istidlâl ile ispat etse, o asıldan neşet eden fûrû dahi o istidlâle dayanmış olur.”<sup>90</sup>

ifadelerini kullanmıştır.

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî aklı bağımsız saymayı inkarla eş değer görmüş, bir nebîyi taklid etmeyi de istidlâlin bizzat aynısı saymıştır. Esasen İmâmı Rabbânî’ye bütüncül baktığımızda dinî konularda akla karşı olumsuz bir tavır sergilediği görülür. Nitekim o, Mâtürîdiyye ile Eşariyye arasındaki tartışmalı meselelerin çoğunda doğrunun Mâtürîdiler yanında olduğunu ifade etmiş ve gerekçe olarak Mâtürîdiler’in sünnete tâbi olmalarını, Eşarîlerin ise felsefeye bulaştıkları ileri sürmüştür.<sup>91</sup> Dikkat edilirse İmâm-ı Rabbânî burada nas ile aklı karşılaştırmıştır. Ona göre Mâtürîdiler’in tâbi olduğu sünnet nassı temsil ederken Eşarîler’in yaptığı felsefe aklı temsil etmektedir. Diğer yandan o, kendisi de bir Mâtürîdî olmasına rağmen Mâtürîdiler’in Allah, peygamber göndermese dahi kişinin aklı ile Allah’ı bilmesi vâcibtir<sup>92</sup> tezine katılmamış ve onların böyle bir hükme varmasından dolayı hayretini dile getirmiştir.

### Sonuç

İslâm dünyasında daha çok sûfi kimliğiyle tanınan İmâm-ı Rabbânî’nin usûl-i fikhın en önemli bahislerinden biri olan ictihad ve taklide dair düşünceleri usul bilginleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim onun, ictihadın alanı, kat’îlik ve zannîliği, isabet ve hata, müctehidin başkasını taklidi gibi usul eserlerinde zikredilen bahislerde usul bilginleriyle aynı çizgide olduğu görülmektedir. Bununla birlikte onun, müctehidin başka bir müctehidi taklidini, keşif sahibi müridin müşidini taklidine benzetmesi, konulara sûfi gözüyle de bakmayı ihmal etmediğini göstermektedir. Ancak İmâm-ı Rabbânî’nin konulara sûfi gözüyle bakması onun usul bilginlerinin çizgisinden çıktığı anlamı taşımamaktadır. Nitekim o, ictihadla keşfin farklı şeyler olduğunu ifade etmiş, büyük sûfilerin müctehidleri taklid konusunda insanların avamlarıyla aynı seviyede olduklarına dikkat çekmiştir. İmâm-ı Rabbânî bu tavrıyla aslında bir sûfi de olmasına rağmen tekkelilerin değil de medreselilerin yanında durmuştur denilebilir.

İmâm-ı Rabbânî, ictihad konusunu İslâm şeriatıyla sınırlamayıp geçmiş şeriatlarla da bağlantı kurmuştur. Nitekim onun, bir mesele hakkındaki iki ictihaddan sadece birinin isabetli olduğunu savunması ve bunun İslâm şeriatına mahsus olduğunu ifade etmesi, geçmiş şeriatlarda ise aynı meselede iki ictihadın ikisinin de isabetli olabileceğini ileri sürmesi konuya geniş perspektif kazandırması bakımından önemlidir.

İmâm-ı Rabbânî’nin konuyla ilgili yorumlarının belki de en önemli kazanımı, gerek Hz.

<sup>90</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/135-136. (Mek. 36).

<sup>91</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde’ ve Meâd*, (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2011), 49. (28. Bölüm).

<sup>92</sup> Nüreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’ d-dîn* (Mısır: Dâru’l-Maârif, 1969), 149. Sâbûnî (ö. 580/1184), Hâkim eş-Şehîd’in (ö. 334/945) Hanefî fikhına dair *el-Müntekâ* isimli eserinden alıntı yaparak Mâtürîdilerin bu görüşünü Ebû Hanîfe’ye dayandırır. Kâtip Çelebî de (ö. 1067/1657) Hâkim eş-Şehîd’in bu eserinden bahsetmekle birlikte günümüze ulaşmadığını söyler. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zunûn*, 1941, 2/1851.

Peygamber'le sahâbe arasındaki, gerek sahâbenin kendi arasında meydana gelen olayları icthad farklılığına bağlayıp sahâbiler üzerindeki töhmeti kaldırmasıdır. Nitekim o, İslâm tarihinin başlangıcından günümüze kadar tartışılmaya devam eden ve mezhepsel bölünmelere sebep olan Siffin ve Kırtas Olayları'nı icthad farklılığına bağlamış ve bu konuda akla gelebilecek tüm sorulara tatmin edici cevaplar vererek bir bakıma meseleyi akademik zemine oturtmayı başarmıştır. Onun bu husustaki gayreti genelde sahâbe, özelde Hz. Ömer üzerinde oluşan ön yargının dağılmasına ciddi anlamda katkı sağlamıştır.

Bir diğer husus da İmâm-ı Rabbânî gibi büyük bir sûfinin fikhın en önemli konularından biri olan icthada dair geniş çapta malumat vermesi mutasavvıflar aleyhine oluşan ön yargıların kırılmasına yardımcı olması bakımından önem arz etmektedir. Zira mutasavvıf denince daha çok akla ilimle değil de keşifle hareket eden bir profil gelmektedir. İmâm-ı Rabbânî vermiş olduğu bu usûlî malumatlarla yeri geldiğinde bir mutasavvıfın da ilmî konularda söz söyleyebileceğini ortaya koymuş ve mutasavvıflar aleyhine oluşan olumsuz havayı değiştirmiştir.

#### Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1307/1890.
- Alâî, Ebû Saîd. *İcmâlü'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*. thk. M. Süleyman Aşkar. Kuveyt: Cemiyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1407/1986.
- Abaydın Cesur, Meryem. *İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân Ayetlerini Te'vîli*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2019.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Buhari, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434/2013.
- Ali Haydar Efendi. *Usûl-i Fıkıh Derstleri*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *et-Telhîs*. thk. Abdullah en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ebu davut es-Sicistânî. *es-Sünen*. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye*. 13 Cilt. Şârîka: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.
- el-Leknevî, Muhammed Abdülhalîm. *Kameru'l-akmâr*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 4. Basım, 1433/2012.
- el-Minyâvî, Abdüllatîf. *eş-Şerhü'l-kebîr li Muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl*. Mısır: el-Mektebetü'ş-Şâmile, 1432/2011.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,

1414/1993.

Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmiu'l-hakâik*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.

Hâlid b. Müsâid er-Ruveyti. *et-Temezhib*. Riyâd: Darü't-Tedmüriyye, 1434/2013.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *et-Temhid*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâfi ve Ş-Şü'ni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

İbn Abdülber. *el-İstiâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1413/1992.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.

İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbn Hacer el-Heytemî. *es-Savâiku'l-muhrîka*, thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kâmil Muhammed el-Harrât. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-müvakkîin*. thk. Ebû Ubeyd. 4 Cilt. Riyâd: Memleketü'l-Arabiyye e's-Suûdiyye, 1423/2002.

İbn Kutluboğa. *Hülâsatü'l-efkâr*. thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-gâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvaz v.d. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İmâm-ı Rabbânî. *Mebde' ve Meâd*, İstanbul: Hakikat Kitapevi, 1432/2011.

İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât*. nşr. Arif Nevşâhî. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1439/2018.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1941.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'arruf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd el-Leknevî. *Nûru'l-envâr*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 4. Basım, 1432/2011.

Molla Fenârî. *Fusûlü'l-bedâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Molla Hüsrev. *Mirâtü'l-usûl*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.

Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1435/2014.

Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr. *et-Tahrîr fî usûli't-tefsîr*. Cidde: Ma'hedü İmâm Şâtıbî, 1435/2014.

Müslim b. Haccâc. *Sahih*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014.

Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzil ve hakâikü't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 6. Basım, 1434/2013.

Nesefî. *Menâr*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.

Pezdevî, Ebû'l-Hasen. *Kenzü'l-vusûl*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1308/1890.

Reşat Öngören, *Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Önemi*. İstanbul Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Dergisi 5 (2002).

Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969.

Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd. *et-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1376/1957.

Serahsî, Şemsü'l-eimme. *Usûl*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1395/1975.

Sübkî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-İbhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Müvâfakât*. 7 Cilt. Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1417/1996.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1414/1993.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.

Üsmendî, Ebû'l-Feth. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1413/1992.

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. trc. Ahmat Naim. 8. Cilt. İstanbul: İleri Basım Matbaacılık A.Ş, 1440/2019.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1415/1994.

Zuhaylî, Muhammed Mustafâ. *Kitâbü'l-Vecîz*. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 1427/2006.

## Araştırma Makaleleri / Articles

# HADİSLER BAĞLAMINDA KIYAMDA ELLERİN DURUMUYLA İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Geliş Tarihi : 11 Mart 2024  
Kabul Tarihi : 16 Eylöl 2024

**Mustafa KARABACAK\***

**Abdoul Kadiri DANTE\*\***

### Özet

Namaz, İslâm'ın temel ibadetlerinden biri ve aynı zamanda Allah Teâlâ'ya duyulan saygı ve teslimiyetin en güzel ifadesidir. Kur'an-ı Kerim, namazın kılınışıyla ilgili ayrıntıya girmemiş ve bu konudaki detayı Hz. Pey-gamber'e bırakmıştır. Zira Allah Rasölü "Namazı benden gördüğünüz gibi kılın" buyurmuştur. Bu meyanda Hz. Peygamber'in nasıl namaz kıldığını tespitini önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in nasıl namaz kıldığını da sahâbilerin aktarımlarından öğrenilmektedir. Temel rükünlerde olmasa da sahâbilerin, namazın kılınışıyla ilgili Rasölüllah'tan aktardıkları rivayetlerde bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu durum Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebî gibi mekânlarda daha bariz bir şekilde görölmektedir. Bu farklı uygulamalardan biri de kı-yamda ellerin bağlanıp bağlanmaması meselesi ve bağlamanın mahiyetiyle ilgilidir. Söz konusu farklılıkların rivayetlerden ve yorumlarından kaynaklandığını da bir hakikattir. Bu çalışmada kıyamda ellerin bağlanıp bağlanmaması şayet bağlanacaksa elleri bağlamanın mahiyetiyle ilgili rivayetler tümevarım metoduyla hadis tekniğı açısından değerlendirilecektir. Ayrıca çalışmada eser ve zaman sınırlaması yapmadan konuyla ilgili ulaşılan rivayetler değerlendirmeye alınacaktır. Rivayetlerden kıyamda ellerin nerede ve nasıl bağlanacağı ile ilgili bir esneklik olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Rivayet, Namaz, Kıyam, Elleri bağlamak, Hz. Peygamber.

## EVALUATION OF NARRATIONS CONCERNING THE SITUATION OF THE HANDS IN THE RESURRECTION IN THE CONTEXT OF HADITHS

### Abstract

Prayer is one of the fundamental acts of worship in Islam. It is also the most beautiful expression of respect and submission to Allah. The Holy Quran did not go into detail about how to perform prayer and left the details on this topic to the Prophet. Because the Messenger of Allah said, "Perform prayer like my prayer you see." In this regard, it is important to determine how the Prophet performed his prayers. And this is also learned from the narrations of the companions. Although not in the basic pillars, there are some differences in the narrations narrated from the Messenger of Allah regarding the performance of prayer. These differences are more clearly observed in places

---

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Faköltesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, karabacakm67@hotmail.com

**ORCID ID:** 0000-0002-8190-3513

\*\* Dr. Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, famadante007@gmail.com,

**ORCID ID:** 0009-0004-7311-1657

**DOI:** 10.53336/rumeli.1451029.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediğı tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Karabacak, Mustafa; Dante, Abdoul Kadiri, "Hadisler Bağlamında Kıyamda Ellerin Durumuyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (2024), 55-76. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1451029>.

**Copyright** © CC BY-NC 4.0

such as the al-Masjid al-Haram and the Masjid al-Nabi. One of these different practices is related to the issue of whether or not the hands are tied during standing at prayer (qiyām) and the nature of tying. It is also fact that these differences due to from the narrations and their interpretations. In this study, the narrations about whether or not the hands should be tied during qiyam, and if so, the nature of tying the hands will be evaluated in terms of hadith technique with the inductive method. While doing this, all the narrations reached on the subject will be evaluated without any work or time limitation. As far as can be seen, the narrati-ons provide flexibility regarding where and how the hands are to be tied during qiyām.

**Keywords:** Hadith, Narration, Prayer, Qiyam, Binding hands, The Prophet.

## Giriş

Namaz İslâm'ın en temel ibadetlerinden biridir ve aynı zamanda Allah'a duyulan saygı ve teslimiyetin en güzel ifadesidir. Kur'an, namazın kılınışıyla ilgili ayrıntıya girmemiş ve bu konudaki detayı Allah Rasûlü'ne bırakmıştır. Zira Allah Rasûlü "Namazı benden gördüğünüz gibi kılın."<sup>1</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber'in nasıl namaz kıldığı da genel itibariyle sahâbenin aktarımlarından öğrenilmektedir. Namazın kılınışında başlangıç, rükû ve secde tekbirlerinde ellerin kaldırılıp kaldırılmaması, kıyamda ellerin bağlanıp bağlanmaması, tahıyyâta oturuş şekli, işâret ve diğer parmakların durumu gibi farklı uygulamalar söz konusudur. Bu durum rivayetlerde faziletli mescitler olarak belirtilen Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebî gibi yerlerde daha bariz bir şekilde görölmektedir. Zira bu mescitler farklı mezheplere tabi Müslümanların namaz kılmak için yoğunluklu olarak bir araya geldiği yerlerdir. Bu mescitlerde aynı zamanda herhangi bir namazı edâ ederken insanların bazısının ellerini bağlamadığı görölmektedir. Yine bu mekanlarda göröldüğü gibi kıyamda ellerin bağlanıp bağlanmaması meselesi şayet bağlanacaksa bağlamanın mahiyetiyle ilgili ayrıntılar çok bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kıyam anında ellerini bağlayanların ise bunu farklı şekillerde icra ettikleri görölmektedir. Bunların içinde ellerini bağlamayanların yanında, ellerini göbeğinin altında, göbeğinin üstünde, göğsünde birleştirenlerle ile dirseklerini tutarak da kıyâmı edâ edenlerin olduğu bir vâkıdır.

Malum olduğu üzere İslâm'da ibadetler taabbüdüdür. Taabbüdü olan bir konuda ihtilafın nereden kaynaklandığını tespit etmek bu anlamda önemlidir. Bu konuyu vuzuha kavuşturmak için farklı alanlarda mahiyet itibariyle benzer çalışmalar yapıldığı tespit edilmiştir: Seyyit Alçi'nin "İslam Hukukunda Namaz İbadetinde Ef'ali Mahsûsaya Dair İhtilaflar"<sup>2</sup> tezi; şevket Topal-Zahide Keskin'in "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu"<sup>3</sup> ve Murat Mirzaoğlu'nun "Fıkhu'l-Hadis Bağlamında Namazda Ellerin Bağlanmasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi"<sup>4</sup> makaleleridir. Bunlardan ilk ikisi İslam Hukuku diğerine ise Hadis alanındadır. Mirzaoğlu'nun çalışmasında konu rivayetlerin çokluğu nedeniyle ilk üç asır hadis edebiyatıyla

<sup>1</sup> Ebü Abdullâh Muħammed b. İsmâil el-Buħârî, *el-Câmi'u'ş-řaħîh*, thk. Muħammed Züheyr (Beyrut: 'Dârü Tavķi'n-Necât, 1422), "Ezân", 18, "Edeb", 27, "Ahbâru'l-Âhâd", 1.

<sup>2</sup> Seyyit Alçi, "İslam Hukukunda Namaz İbadetinde Ef'ali Mahsûsaya Dair İhtilaflar" (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-98.

<sup>3</sup> şevket Topal-Zahide Keskin, "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (Aralık 2016), 391-415.

<sup>4</sup> Murat Mirzaoğlu, "Fıkhu'l-Hadis Bağlamında Namazda Ellerin Bağlanmasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 316-344.



sınırlandırılmıştır. Çalışmada, namaz kılariken kıyamda ellerin bağlanıp bağlanmaması ile ilgili rivayetler incelenmiş ve bağlamanın mahiyeti araştırmaya konu edilmemiştir. Söz konusu çalışmada sadece on rivayet esas alınmış ve en eski müşterek râvîden hareketle rivayetin isnad tenkidi yapılmıştır. Bu çalışmada ise eser ve zaman sınırlaması yapılmadan kıyamda elleri bağlamanın mahiyeti ile ilgili rivayetler değerlendirilecektir.

Namaz, Allah Teâlâ'ya saygı ve bağlılığı simgeleyen belli davranışlardan oluşmaktadır. Bu davranışlardan biri de “Allah’ın huzurunda ayakta duruş” anlamına gelen kıyamdır. Kıyam namazın temel rükünlerinden biri olmakla birlikte diğer rükünlere göre genel itibariyle tevâzunun önde olmadığı bir rükündür. Zira sözlük anlamı itibariyle de “dik durma, dik duruş” demektir. Allah Teâlâ’nın huzurunda elleri bağlamak veya salmak kıyama/dik duruşa huşû katacak bir harekettir. Ellerin bağlanma şekli şüphesiz kültürle de bağlantılıdır. Kıyamda kişinin ellerinin önde veya yanda olması hemen hemen bütün kültürlerde bir saygı ifadesi olarak algılanırken ellerin arkada olması bir saygısızlık veya lakaytsızlık olarak algılanmaktadır. Bu durumda kıyam anında dik duruşa huşû katacak bir hareketin icra edilmesi gerekir. Bu da ellerin duruşuyla bağlantılıdır. Hadis edebiyatında da namazda kıyam anında Allah Rasûlü’nün ellerini bağladığına ve bağlamadığına dair rivayetler söz konusudur. Çalışmada söz konusu konu ile ilgili tespit edilen rivayetler kendi içinde gruplara ayrılarak hadis tekniği bakımından değerlendirilecektir. Bu anlamda öncelikle ellerin bağlanıp bağlanmayacağına işaret eden rivayetler ele alınacaktır. Bu rivayetleri başlıklar halinde şu şekilde incelemek mümkündür.

### 1. İrsâl/Elleri Bağlamamak

1. Namazda kıyam anında ellerin bağlanmamasıyla ilgili en önemli meriviyâtan birisi Ebû Katâde b. Rib’î’nin on sahâbîden aktardığı ve Hz. Peygamber’in namazı ayrıntılı bir şekilde anlattığı rivayettir.<sup>5</sup> Tirmizî (ö. 279/892) rivayete *hasen sahih* demektedir Buna göre söz konusu rivayette Allah Rasûlü kıyam anındayken elleri bağlamaktan bahsetmemektedir. Zira namazda kıyam anında itimat/elleri bağlamak gerekli olsaydı Rasûlüllah namazı tarifinde buna da dikkat çeker ve ellerin bağlanmasını da tarif ederdi.

2. İbn Dinâr’ın rivayetine göre İbnü’z-Zübeyr namaz kılariken ellerini bağlamayıp iki yana salardı.<sup>6</sup> Ayrıca Muğîre b. Şu‘be, Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî’nin de namazda kıyam anında ellerini bağlamadığı belirtilmektedir. Saîd b. Cübeyr de namazda ellerini birbiri üzerine koymuş bir adam

<sup>5</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sunenu’l-Tirmizî*, thk. ‘Ahmed Muhammed ‘Şâkir, Fuâd Abdalbâkî (Mısır: Şirketü Muştafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/ 1975), “Salât”, 110; Suleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Delhi: el-Maţba‘atu’l-Ensâriyye, 1323), “Salât”, 115, 116. Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman ed-Dârimî, *Sunenu’d-Dârimî*, thk. Huseyn Selim ‘Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru’l-Muğni, 1412/2000), “Salât”, 92.

<sup>6</sup> Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Muşannef fi’l-eĥâdiş ve’l-‘Âsâir*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût (Riyad: Mektebu’-r-Ruşd, 1409), 1/344; İbn Ebî Şeybe rivayetinin aksine Ebû Dâvûd, İbnü’z-Zübeyr’in namazda elini diğer elinin üzerine koymayı sünnet olarak kabul ettiğini rivayet etmektedir. bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 117, 118. Fakat isnadındaki Zür’a b. Abdirrahman’dan dolayı Elbânî, Ebû Dâvûd rivayetini *zayıf* kabul etmektedir. bk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Daîfu Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetu Gürâs, ts.), 1/290.

görürse ellerini ayırırdı.<sup>7</sup> Ayrıca Saîd b. Cübeyr'den Ali b. Ebî Tâlib'in namazda ellerini göbeğinin üzerinde bağladığına dair bir rivayet de söz konudur. Ebû Dâvûd (ö. 275/889), aynı konuda Ebû Hüreyre rivayetinin *zayıf* olduğunu belirtirken Saîd b. Cübeyr rivayetinin sıhhati hakkında bir değerlendirme yapmamaktadır.<sup>8</sup> Hasan-ı Basrî, Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini aktarmaktadır: “Ben, İsrailoğullarının din adamlarını, namazlarında sağ ellerini sol elleri üzerine koymuş bir vaziyette görür gibiyim.”<sup>9</sup> Hasan-ı Basrî'nin rivayeti *mürsel*dir ve ayrıca senedinde Yusuf b. Meymûn vardır. Heysemî'nin (ö. 807/1405) belirttiğine göre İbn Meymûn hakkında İbn Hibbân (ö. 354/965) *sika* dese de zayıflığı konusunda içlerinde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî'nin (ö. 256/870) de olduğu âlimler ittifak etmişlerdir.<sup>10</sup> Hasan-ı Basrî'nin rivayeti *zayıf* olsa da Yahudi din adamları ve Rum Hıristiyanları ellerini saygı ifadesi olarak bağlarlardı.

Sonuç olarak namazda kıyam anında ellerin irsâli/bağlanmaması ile ilgili *merfu* bir rivayet olmadığı görülmektedir. Aktarılan rivayetler sahâbe ve ağırlıklı olarak da tabiûn uygulamasıdır. Mezkûr rivayetleri temel alan bazı âlimler namazda ellerin irsâli/bağlanmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Yine onlara göre bazı rivayetlerde ellerin bağlanacağı rivayetleri olsa da ellerin bağlanmasıyla ilgili kaydın bulunmadığı rivayetler daha fazladır. Bu meyanda ellerin bağlanması gerektiğine dâir nakledilen rivayetler kişiye yardım ve bir mekâna dayanma kabilindedir bu da namazın ruhuna uygun değildir.<sup>11</sup> Muhammed b. Sîrîn'e (ö. 110/729) namazda ellerini bağlayanın durumu hakkında sorulunca “Onlar parmak uçlarına kan toplanmasından korktukları için ellerini bağlıyorlardı.”<sup>12</sup> cevabını vermiştir. İbn Sîrîn'in bu ifadesinden elleri bağlamamak asıl olmakla beraber sahâbe ve tâbiûnun kıyamı uzun tuttuklarında ellerini bağladıkları anlaşılmaktadır. Kıyamda ellerin irsâli ile ilgili bir başka gerekçe ehl-i kitaba benzememektir.

Kıyamda ellerin bağlanmaması ile ilgili açık *merfu* bir rivayet olmadığı görülmektedir. Bu görüşte olanlar Hz. Peygamber'in namaz tarifinde ellerin bağlanmasına dair bir ayrıntı olmamasından ve bazı sahâbe ve tabiûn söz ve uygulamalarına dayandıkları görülmektedir.

## 2. İtimat/Elleri Bağlamak

Kıyamda iftitah tekbirinden sonra ellerin bağlanması gerektiğini belirten bazı rivayetler söz konusudur. Bu başlık altında Allah Rasûlü'nün namaz kılarken ellerini birbiri üzerine koyması veya tutması ile ilgili rivayetler incelenecektir. Konunun mahiyeti ile ilgili rivayetler şöyledir:

### 2. 1. Sağ elin sol el üzerine konması

<sup>7</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/344.

<sup>8</sup> Ebû Dâvûd, “Salât” 117, 118.

<sup>9</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/343.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasan Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Şudsî (Kahire: Mektebetü'l-Şudsî, 1414/1994), 1/55, 2/37, 4/91, 5/169, 175, 7/290, 10/200.

<sup>11</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dârü'l-Ḥadîs, 1425/2004), 1/146.

<sup>12</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/344.

1. Vâil b. Hucr şöyle dedi: “Allah Rasûlü ile namaz kıldık. Sonra {gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil!} âyetini<sup>13</sup> okuyunca ‘Âmin’ dedi. Akabinde de sesini alçalttı ve sağ elini sol elinin üzerine koydu.”<sup>14</sup> Benzer rivayet Süfyân (ö. 161/778) tarikiyle de rivayet edilmiş ve rivayetin sonundaki “Sesini alçalttı ve sağ elini sol elinin üzerine koydu.” kısmı yoktur.<sup>15</sup> Tirmizî; Buhârî ve Süfyân rivayetinin bu bâbda en *sahih* rivayet olduğunu belirtmektedir. Buhârî’ye göre ise Şu’be, isnadın birçok yerinde hata etmiştir: Ayrıca isnadda Alkame b. Vâil söz konusu değildir.<sup>16</sup> Abdulmelik b. Saîd’den rivayete göre Allah Rasûlü “(Kıyamda) Sağ elini sol elinin üstüne bazen de elini sakalının üzerine koyardı.”<sup>17</sup> ilavesi vardır. Bu meyanda İbn Hucr’un “Hz. Peygamber sesini alçalttı ve sağ elini sol elinin üzerine koydu.” ilavesi bulunan rivayetin *zayıf* olduğu anlaşılmaktadır.

2. Vâil b. Hucr Rasûlüllah’ı, iftitah tekbirinde ellerini kaldırdığını akabinde elbisesine sarındığını sonra da sağ elini sol eli üzerine koyduğunu görmüştür.<sup>18</sup>

3. Vâil b. Hucr’dan başka bir rivayet de şöyledir: “Kendi kendime “Rasûlüllah’ın namazını nasıl kıldığımıza mutlaka bakacağım dedim.” ve onun namaz kılmasını gözlemledim. Allah Rasûlü, namaz kılmak için ayağa kalktı, akabinde tekbir getirip ellerini, kulaklarının seviyesine kadar kaldırdı ve sağ elini, sol avuç içinin sırtının üzerine koydu.”<sup>19</sup> Rivayetin bir başka tarikinde İbn Hucr’un ifadesi “Sağ elini sol elinin üstüne, kolunun ve bileğinin üzerine (gelecek bir vaziyette) koydu.”<sup>20</sup> şeklindedir.

4. Beyhakî’nin İbn Ömer’den tahric ettiği göre Allah Rasûlü şöyle buyurdu: “Biz peygamberler üç şeyi yapmakla emredildik: İftar yapmakta acele etmek, sahur geciktirmek ve namazda kıyam anında sağ elini sol elinin üzerine koymak.” Aynı hadisin Âişe bnt. Ebî Bekir’den *mevkuf* olarak rivayeti de söz konusudur.<sup>21</sup> Beyhakî’nin (ö. 458/1066) belirttiğine göre söz konusu rivayet *merfu* olarak hem Ebû Hüreyre’den hem de İbn Abbâs’tan rivayet edilmiştir. İbn Ömer rivayetinde Abdülmecid babasından rivayette teferrüd etmiştir. Söz konusu rivayetin *merfu* rivayeti değil; *mevkuf* olarak rivayet edilen Âişe

<sup>13</sup> el-Fatiha, 1/7.

<sup>14</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Başrî et-Tayâlisî, *el-Musned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/360; Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-İlâhî, 1416/1995), 31/146.

<sup>15</sup> Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Cuz ‘u’l-kur’â’e halfel-imâm*, thk. Fağlurrahmân eş-Şevrî (b.y.: y.y., 1400/1980), 56; Tirmizî, “Salât”, 70.

<sup>16</sup> Tirmizî, “Salât”, 70; Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *İlelu’t-Tirmizî’l-kebîr*, thk. Şubhî es-Sâmerrâî vd. (Beyrut: Mektebetu’n-Nehdati’l-‘Arabiyye; ‘Âlemü’l-Kütüb, 1409/1989), 68.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Hâbürrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403), 2/٢٧٨.

<sup>18</sup> Ebû’l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri Muslim, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1374/1955), “Salât”, 54.

<sup>19</sup> Dârimî, “Salât”, 92; Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Musned*, thk. Merzûk b. Hiyâs (Kahire: Dâru’t-Ta’sîl, 1436/2015), 1/438.

<sup>20</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 114, 115; Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâ’î, *es-Sunen*, thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu’l-Maţbû’âti’l-İslâmiyye, 1406/1986), “İftitâh”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 31/160.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sunenu’s-Şağîr*, thk. ‘Abdulmu’tî Emîn (Karaçi: y.y., 1410/1989), 2/109.

bnt. Ebî Bekir rivayeti *sahih*dir.<sup>22</sup> İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) belirttiğine göre Âişe bnt. Ebî Bekir rivayeti de metnindeki ihtilaf nedeniyle amel edilmemiştir.<sup>23</sup> İbnü'z-Zübeyr'den "(Namazda) Safları düzgün tutmak ve sağ eli sol el üzerine koymak sünnettendir."<sup>24</sup> *mevkuf* rivayet, isnadındaki Zür'a b. Abdurrahman'ın *meçhul* olmasından dolayı *zayıf*tır.<sup>25</sup> Bu meyanda farklı tarikleri olan rivayet *zayıf*tır. Âişe bnt. Ebî Bekir'den rivayet edilen *mevkuf* rivayet ise metnindeki ihtilaftan dolayı amel edilmemiştir.

5. Ebû Hüreyre'den rivayete göre "Rasûlüllah bir cenaze namazında tekbirden sonra sağ elini sol elinin üzerine koydu."<sup>26</sup> Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *el-Müsned*'inin muhakkiki rivayetin isnadının *zayıf* olduğunu belirtmektedir.<sup>27</sup> Zira hadisin isnadındaki Yezîd, *metrûkû'l-hadistir*.<sup>28</sup>

6. Ebû Osman en-Nehdî'den rivayete göre; "İbn Mes'ûd namazdayken sol elini sağ elinin üzerine koymuştu. Durumu gören Rasûlüllah, onun sağ elini sol elinin üzerine koydu."<sup>29</sup> Bu rivayete Nevevî (ö. 676/1277) "Müslim'in şartlarına göre *sahih*dir."<sup>30</sup> derken; Elbani (ö. 1999) rivayetin *hasen* olduğunu belirtmektedir.<sup>31</sup>

7. Cerîr ed-Dabbî şöyle anlattı. "Ali, namaza kalktığı zaman sağ elini sol elinin üzerine koyar, kıyafetlerini düzeltmedikçe veya vücudunu kaşımamak kadar böyle yapmaya devam ederdi."<sup>32</sup> Söz konusu rivayeti Buhârî ta'lik olarak zikretmiş,<sup>33</sup> Beyhakî (ö. 458/1066) isnadının *hasen* olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup>

8. Sehl b. Sa'd şöyle demiştir: "(Rasûlüllah zamanında) İnsanlara, namaz kılarlarken sağ ellerini sol kollarının üzerine koymaları emredilirdi." Râvilerden bu rivayeti Rasûlüllah'a ref, veya *meçhul* sığasıyla aktaranlar vardır.<sup>35</sup> Bu rivayette عَلَى ذِرَاعِهِ الْيَسْرَى sol kol ifadesi kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadeyi sadece "dirseği üzerinden bağladı" şekline hasretmek imkân dahilinde değildir. Zira malumdur ki zira'/arşın, orta parmağın ucundan dirsek ucuna kadar olan kısımdır.<sup>36</sup> Hadiste zikredilen "sağ kolun sol kol üzerinde bağlanması" kaydının, "kolun bileklere yakın kısmına işaret etmek üzere" diğer

<sup>22</sup> Beyhakî, *es-Sunenu's-Şağîr*, 2/109; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. 'Abdullâh et-Türkî (b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011), 2/44, 45.

<sup>23</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaţta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, thk. Muştafâ b. Ahmed, Muhammed Abdulkebir (Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 19/251.

<sup>24</sup> Ebû Dâvûd "Salât" 117, 118.

<sup>25</sup> Elbânî, *Daifu Ebî Dâvûd*, 1/290.

<sup>26</sup> Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevşîlî Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Es'ed (Dımaşk: y.y., 1404/1984), 5/243.

<sup>27</sup> Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, 5/243.

<sup>28</sup> Muhammed b. Tahir Ebû'l-Fazl, *Zehiretü'l-Huffâz* (Riyad: Dâru Selef, ts.), 1/760.

<sup>29</sup> Ebû Dâvûd, "Salât" 117; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Hasen 'Abdulmun'im (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 1/168.

<sup>30</sup> Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Asl-i Sıfatü Salâti'n-Nebî* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), 1/208.

<sup>31</sup> Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahih Sünen-i Nesâî* (Riyad: Mekteb-i terbiyetü'l-arabi, ts.), 1/193.

<sup>32</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/343, 2/255.

<sup>33</sup> Buhârî, "Ebvâbu'l-amel fi's-salat", 1.

<sup>34</sup> Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 3/374-375.

<sup>35</sup> Buhârî, "Ezân", 90; Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: y.y., 1406/1985), "Kasru's-salât", 47; Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âşâr*, thk. 'Abdulgaffâr Süleymân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 3/30.

<sup>36</sup> bk. Mehmet Erkal, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411.

rivayetlerle kayıtladığı ortaya çıkmaktadır. Pek çok rivayette ellerin sol bileğin üzerinde veya da bileğe yakın kısımda bağlanması gerektiğiyle ilgili bilgiler vardır.<sup>37</sup> Buhârî de bu konuda ayrıntıya girmemiş ve bâb'ın ismini *بابُ وَضْعِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ* “Namazda sağ eli sol el üzerine koyma bâb'ı” koymuştur. Onun bâb başlığında kullandığı söz konusu ifadeyi, Müslim'in (ö. 261/875) aktardığına göre, İbn Hucr'un Hz. Peygamber'in namazını tarifinden esinlendiği anlaşılmaktadır.<sup>38</sup>

Konuyla ilgili bazı rivayetler isnad yönünden *zayıf* olsa da bu konuda *sahih* rivayetler söz konusudur. Farklı sahâbîler tarafından rivayet edilen “Biz peygamberler üç şeyi yapmakla emredildik: İftar yapmakta acele etmek, sahur geciktirmek ve namazda kıyam anında sağ elini sol elinin üzerine koymak.” hadisinin *merfu* ve *mevkuf* rivayetleri söz konusudur. Genel itibarıyla rivayetler öncelikle sahâbenin Allah Rasûlü'nün namaz kılarken gördükleri aktarımlarıdır. Hz. Peygamber'i bu şekilde gören sahâbîleri ondan gördüğü şekliyle namazda kıyam anında sağ ellerini sol ellerinin üzerine koydukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ali b. Ebî Tâlib'in ifadesiyle musallînin, sağ eli sol elinin üstüne gelecek şekilde koyması sünnettir.<sup>39</sup> Ebü'd-Derdâ'nın ifadesiyle bu durum peygamberlerin ahlakındandır.<sup>40</sup>

## 2.2. Musallînin sağ eliyle sol elini tutması

1. Kabîsa'nın babası Hülb'den rivâyete göre şöyle demiştir: “Hz. Peygamber bize imamlık yapardı, sol elini sağ eliyle tutardı.”<sup>41</sup> Tirmîzî, Hülb'ün rivayeti hakkında *hasen*;<sup>42</sup> Elbânî Kabîsa hariç, isnaddaki râvilerin Müslim'in ricallerinden olduğunu haber vermektedir. İbnü'l-Medîni (ö. 234/848) ve Nesâî (ö. 303/915) ise Kabîsa'nın *meçhul* olduğunu belirtmektedirler. Zira Simâk dışında kendisinden kimse rivayet etmemiştir.<sup>43</sup> Söz konusu hadis farklı sahâbîler tarafından da rivayet edilmiş İbn Hucr'un rivayetinde ifade şu şekildedir: “Sağ elini sol elinin üzerine, kolunun ve bileğinin üzerine (gelecek bir vaziyette) koydu.”<sup>44</sup> Onun başka bir rivayetinde “kabaza” kelimesi kullanılmıştır.<sup>45</sup>

<sup>37</sup> Alçi, *İslam Hukukunda Namaz*, 44.

<sup>38</sup> Müslim, “Salât”, 54.

<sup>39</sup> Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh İbn 'Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muḥammed 'Aṭâ, Muḥammed 'Alî Mu'avviḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/290.

<sup>40</sup> İbn 'Abdülber, *el-İstizkâr*, 2/291.

<sup>41</sup> Ebü Dâvûd, “Salât”, 114, 115; Tirmîzî, “Salât” 73; Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “İkâmetu's-Salâti ve's-Sünneti fiha”, 3; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, 36/304.

<sup>42</sup> Tirmîzî, “Salât”, 73.

<sup>43</sup> Elbânî, *Asl-i Sıfatü Salâti'n-Nebî*, 1/213.

<sup>44</sup> Ebü Dâvûd, “Salât”, 114, 115; Nesâî, “İftitâh”, 11.

<sup>45</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (21. Cildin Parçası), thk. Heyet (b.y.: y.y., 1427/2006), 9/22; Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/43.

2. Ibn Abbas'tan rivayete göre, Rasûlullah şöyle buyurdu: “Biz peygamberler, sahur geciktirmek, iftarda acele etmek ve (kıyamda) sağ ellerimizi sol ellerimizin üzerinden tutmakla emredildik.”<sup>46</sup> Elbânî, rivayete *sahih* demektedir.<sup>47</sup>

3. Vail b. Hucr dedi ki: Ben, Rasûlullah'ın yanına gelenlerden biriydim. Kendi kendime “Allah Rasûlü'nün namaz kılış şekline bakacağım.” dedim ve “onun tekbir aldığı zaman ellerini kulaklarına paralel olarak kaldırdığını, sonra sağ eliyle sol elini tuttuğunu gördüm.”<sup>48</sup>

4.. Ali b. Ebî Tâlib'den aktarılan “Namazda uzun süre kıyam ederse, bir elbiseyi düzeltmiyor veya (elbisenin bir yerini temizlemek için) sürtmüyorsa, sol kolunu sağ elinin altında tutardı.”<sup>49</sup> rivayeti de namazda kıyam anında sağ elle sol elin tutulması gerektiğine bir başka delildir.

Bu meyanda kıyamda sağ elin sol el üzerine konulması veya bağlanması gerektiğine dair rivayetler söz konusudur. Rivayetlerin farklı tariklerinde farklı kelimelerin kullanıldığı da görülmektedir. Bunlar da “vadaa”, “ehaze”, “meseke” ve “kabaza” kelimeleridir. Bu kelimelerden “vadaa” kelimesi birini diğeri üzerine koymak anlamına diğerklerinde ise sadece koymak değil aynı zamanda tutmak anlamı söz konusudur. Hz. Peygamber'in namaz anında sağ elini diğeriyle tutması, birini diğerkinin üzerine koyması, ellerini birbirleriyle bağlaması gibi fiiller sergilediği görülmektedir. Aynı olayı aktarırken de sahâbenin farklı filler kullanması bunu göstermektedir. Bu durumda Allah Rasûlü namazda kıyam anında ellerini önünde birleştirdiği görülmektedir. Fakat rivayetlerde Hz. Peygamber'in ellerini nasıl bağladığı veya tuttuğu ile ilgili ayrıntılar söz konusudur. Bunun mahiyetiyle ilgili rivayetlerin ayrıntıları şöyledir.

### 3. Elleri Bağlamannın Mahiyeti ile İlgili Rivayetler

Kıyam anında ellerin nerede bağlanacağı ile ilgili farklı ihtimaller söz konusudur. Bununla ilgili rivayetler şöyledir:

#### 3.1. Göbek altında

1. Ali b. Ebî Tâlib şöyle demiştir: “Kişinin namazda sağ elinin içini sol elinin üzerinde göbeğinin altında birleştirmesi namazın sünnetlerindedir.”<sup>50</sup> Fakat Ali b. Ebî Tâlib'in bu rivayeti delil olmaktan uzaktır.<sup>51</sup> Ebû Dâvûd bu hadisi *zayıf* bir senetle rivayet etmiştir. Zira mezkûr rivayet Ebû Dâvûd'un İbn

<sup>46</sup> Ebû Hâtım Muhammed b. Hıbbân el-Bustî İbn Hıbbân, *es-Şahîh*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988), 5/68.

<sup>47</sup> Elbânî, *Asl-i Sıfatü Salâti'n-Nebî*, 1/205. Ebû Zür'a'nın belirttiğine göre başka bir tarikte İbn Vehb> Amr b. el-Hâris ve Talha b. Amr'den rivayeti almıştır. (İbn Hıbbân, *es-Şahîh*, 5/68). Talha b. Amr hakkında İbn Hanbel “*metrukül-hadis*”; İbn Maîn “*zayıf, metrukül-hadis*” demektedir. Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Hıbbân, Ebû Zür'a, İbn Adî el-Cürçânî ve Dârekutnî Talha b. Amr hakkında eleştirel ifadeler kullanmaktadırlar. (Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Farisi Ebû'l-Hasen, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, ts.), 5/68; Elbânî, *Asl-i Sıfatü Salâti'n-Nebî*, 1/215).

<sup>48</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbûrî İbn Huzeyme, *Şahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003), 1/242.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/30.

<sup>50</sup> Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 117, 118.

<sup>51</sup> İbn 'Abdülber, *et-Temhîd*, 20/420.

Arabî nüshasından başka nüshalarda mevcut değildir. Ayrıca senetteki İbn İshâk ve İbn Zeyd hakkında çeşitli tenkitler vardır. İbn Maîn (ö. 233/848), İbn İshâk için *leyse bi şey*; Buhârî *fihî nazar* ve Ziyâd b. Zeyd *lâ yu'rafu* ve *leyse bi'l-a'sem*; İbn Hanbel *münkerü'l-hadis*; Ebû Hâtim (ö. 277/890) *meçhul*, *münkerü'l-hadis*; Beyhakî, *metruk* demiştir.<sup>52</sup> Nevevî, İbn İshâk'ın mezkûr rivayetinin zayıflığı konusunda ittifak olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup>

2. Ebû Hüreyre'den rivayete göre şöyle demektedir: “Namazda ellerin eller üzerine koyma mahalli göbeğin altıdır.” Ebû Dâvûd, söz konusu rivayetin tahririnin akabinde İbn Hanbel'in “hadisin isnadında İbn İshâk el-Kûfî vardır o da *zayıf* biri olduğunu söylerken işittim.” dediğini aktarmaktadır.<sup>54</sup>

3. Âişe bnt. Ebî Bekir şöyle demiştir: “Üç şey peygamberlik alametlerindendir: 1. İftarı ta'cil, 2. Sahuru te'hîr, 3. Namaz kılarken kıyam anında sağ eli sol elin üzerine koymak”.<sup>55</sup> Aynı hadis “Peygamberlik ahlakından” ifadesi ve “göbeğin altında” ilavesiyle Enes'ten de rivayet edilmiştir.<sup>56</sup> Fakat rivayetteki Saîd b. Zerbî *leyse bi'l-kavî* denilerek cerh edilmiştir.<sup>57</sup>

Dolayısıyla Elbânî'nin de belirttiği gibi Rasûlullah'ın kıyamdayken ellerini göbeğinin altında bağladığına dair *sahih* bir rivayet yoktur.<sup>58</sup> Namazda ellerin göbeğin altında bağlanması ile ilgili rivayetler *zayıf* olmasına rağmen bu görüşü benimseyenler, ellerin nerede bağlanması gerektiği ile ilgili esneklikten de hareket ederek ve bunu kültürle de ilişkilendirerek ellerin kıyam anında göbeğin altında olması gerektiğini tercih etmişlerdir.

### 3.2. Göbek üzerinde

1. Cerîr ed-Dabbî şöyle demiştir: “Ben Ali'yi namaz kılarken kıyamda sağ eliyle, sol elini bileğinden göbeğinin üzerinde tutarken gördüm.”<sup>59</sup> Söz konusu rivayet Ebû Dâvûd'un nakline göre Saîd b. Cübeyr'den “göbeğin üzerinde” şeklinde mervidir. Ebû Micles “Göbeğin altında” dedi. Rivayet Ebû Hüreyre'den de mervidir fakat *leyse bi'l-kavî* şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>60</sup>

Ebû Hatim, Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) hadisin râvilerinden Ebû Bedr'in “güvenilmez bir kimse” olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca hadisteki *فَوْقَ السُّرَّةِ* “göbeğin üzerinde” ifadesi hadisin metnine ziyâdedir. Söz konusu râvi Ebû Bedr bu ziyâdede Ebû Tâlût Abdüsselâm'dan teferrüt

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeyle'î, *Naşbu'r-Râye li'Ehâdîsi'l-Hidâyeti me'a Hâşiyetihî Buğyeti'l-Elme'î fi Tahrici'z-Zeyle'î*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 1/318; Elbânî, *Daifu Ebî Dâvûd*, 1/292.

<sup>53</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 4/115.

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, “Salât” 117, 118.

<sup>55</sup> Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/45.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/30.

<sup>57</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe ve Aşhâbih*, thk. Heyet (Kahire: y.y., 1436/2015), 2/254.

<sup>58</sup> Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4/345.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, “Salât” 117, 118.

<sup>60</sup> Ebû Dâvûd, “Salât” 117, 118; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/47.

etmiştir. Buhârî'nin şeyhlerinden Müslim b. İbrahim'in rivayetinde söz konusu mezkûr ifade yoktur.<sup>61</sup> Beyhakî'nin Saîd b. Cübeyr'den rivayetinde ise Yahyâ b. Ebî Tâlib bulunmaktadır. Onu, Dârekutnî (ö. 385/995) gibi *tevsik* edenler mevcuttur. Fakat Dârekutnî senetteki Mûsâ b. Hârûn hakkında "hadis rivayetinde değil de (günlük) konuşmalarında yalancı olduğuna şahidim." demiştir.<sup>62</sup> Yine bu senetteki Zeyd b. el-Habbâb hakkında Zehebî *Mizânu'l-i'tidal'*inde, tevsik edenlerin yanında İbn Maîn'in "Sevrî'den aktardığı bütün hadisler maktûbdür" ve İbn Hanbel'in "sadûk"; Ebû Hâtim'in "sadûk fakat merviyâtında çok yanlış bir kimsedir" dediğini aktarmaktadır.<sup>63</sup> Elbânî de bu hadisin *zayıf* olduğunu belirtmektedir.<sup>64</sup> Beyhakî'nin belirttiğine göre "göbeğin altında" ifadesi geçen Ebû Miclez rivayeti<sup>65</sup> de *zayıftır*.<sup>66</sup>

Ali b. Ebî Tâlib'in namaz kılarken ellerini göbeğinin üzerinden tuttuğuna dair rivayet öncelikle *mevkuf*; sıhhat yönünden ise *zayıftır*.

### 3.3. Göğüs üzerinde

1. Tâvûs şöyle dedi: Rasûlüllah namazdayken sağ elini sol elinin üzerine koyar ve ellerini göğsünün üzerinde bağlardı."<sup>67</sup> Bu hadis *mürsel* ve *sahih*dir. Tüm ricali *sikadır* ve Heysem b. Humeyd hariç Müslim'in ricalindedir. İbn Humeyd de *sikadır*. Süleyman b. Mûsâ ise ölümünden kısa bir süre önce ihtilâta maruz kalmıştır. Hadisi Ebû Dâvûd, Tâvûs b. Keysân'dan *hasen* bir isnad ile rivayet etmiştir. Elbânî söz konusu hadisin İbn Hucr ve Kabîsa b. Hülb'ün<sup>68</sup> babasından şâhitleri olduğunu belirterek rivayetin *sahih* olduğunu belirtmiştir.<sup>69</sup> Söz konusu mezkûr rivayet her ne kadar *mürsel* olsa da hüccet olarak kabul edilmiştir.<sup>70</sup> Zira rivayetin iki tane sağlam şâhidi söz konusudur.<sup>71</sup>

2. Kuleyb'in Vâil b. Hucr'dan rivayetine göre şöyle demiştir: "Rasûlüllah ile namaz kıldım. O, namazda göğsünün üzerinde sağ elini sol elinin üstüne koydu."<sup>72</sup> İbn Huzeyme (ö. 311/924) bu rivayeti *Sahih*'inde tahriç etmiştir. Beyhakî'nin farklı bir isnadla yine İbn. Hucr'dan rivayeti mana olarak destekleyen tahrirci söz konusudur.<sup>73</sup>

<sup>61</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî İbn Ḥacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîḥ el-Buhârî*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 2/224.

<sup>62</sup> Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâi*, thk. Dr. Nûreddîn 'Attar (b.y.: y.y., ts.), 2/738; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. 'Alî Muḥammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4/387.

<sup>63</sup> Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, 2/100.

<sup>64</sup> Elbânî, *Daifu Ebî Dâvûd*, 1/293.

<sup>65</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/343.

<sup>66</sup> Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/47.

<sup>67</sup> Ebû Dâvûd, "Salât" 117, 118.

<sup>68</sup> Hülb'ün ismi Yezîd b. Kunâfe'dir. Bk. Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 3/372.

<sup>69</sup> Muḥammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü'l Gurâs, ts.), 4/344.

<sup>70</sup> Elbânî, *Asl-i Sıfatü Salâti'n-Nebî*, 1/217.

<sup>71</sup> Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasan er-Remli el-Makdisi İbn Reslan (Arslan), *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru'l-Falâh, ts.), 4/374.

<sup>72</sup> İbn Huzeyme, *Şahîhu İbni Huzeyme*, 1/243.

<sup>73</sup> Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/46.



3. Kabîsa b. Hülb babası Hülb'den rivayetine göre şöyle demiştir: Rasûlüllah'ı namazından ayrılırken, önce sağ tarafına sonra sol tarafına selam verdiğini ve aynı zamanda (ellerini kıyamda) göğsünün üzerine koyarken gördüm. Söz konusu bu durumu Yahyâ b. Saîd, sağ elini, sol elinin üstünde mafsalı üzerinde olacak şekilde niteledi.”<sup>74</sup> Bu hadis *sahih li gayrihidir*. Zira Kabîse b. Hülb'ün cehaletinden dolayı *zayıf* bir rivayettir.<sup>75</sup> Aynı hadis İbn Hanbel'den *hasen* bir isnadla mervidir. Tirmizî de söz konusu rivayetin *hasen* olduğunu belirtmiştir.<sup>76</sup> Kabîsa dışında rivayetin isnadında bulunan ruvâtın tamamı *sika* ve İmam Müslim'in râvilerindedir. Kabîsa'yı İclî (ö. 261/875) ve İbn Hibbân *tevsik* etmişlerdir.<sup>77</sup> Ancak Simâk b. Harb'in haricinde kimsenin ondan rivayeti söz konusu değildir. Ali b. Medîni ve Nesâî, Simâk hakkında *meçhuldür* demişlerdir.<sup>78</sup> Makbul bir râvi olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>79</sup> Bu rivayetin şevâhidi yukarıda Vail b. Hucr ve Hülbu't-Tâî'den rivayet edilen hadislerdir. Söz konusu rivayet Hz. Peygamber'in namaz kılarken kıyam anında ellerini göğsünün üzerine koyduğunu bildirmektedir. Bu durumda Allah Rasûlü'nün namazda kıyamı eda ederken ellerini göğsünün üzerine koyduğu sabit olmaktadır.<sup>80</sup>

4. Ukbe b. Suhbân'ın naklettiğine göre Ali şöyle demiştir: Allah Teâlâ bir âyette {فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ} buyurdu<sup>81</sup> dedi ve “Sağ elini sol elinin ortasına sonra da ellerini göğsüne koydu.”<sup>82</sup> Buna göre Ali b. Ebî Tâlib âyette geçen “ve'n-har” ifadesini kıyamdayken elleri göğüs üzerinde bağlamak olarak yorumladığı görülmektedir. Elbânî dedi ki: Bu hadisin ricali Âsım el-Cahderî'nin babası el-Acâc el-Basrî dışında *sikadır*. el-Acâc el-Basrî ise *meçhul* bir kimsedir.<sup>83</sup> Beyhakî, İbn Abbas rivayetini tahrir ederek Ali b. Ebî Tâlib rivayetini *hasen* seviyesine yükseltmiş Zehebî ise rivayet hakkında sükût etmiştir.<sup>84</sup> İbn Kesir (ö. 774/1373) ise söz konusu Ali b. Ebî Tâlib rivayetinin *sahih* olmadığını belirtmektedir.<sup>85</sup>

Bu meyanda rivayetlerden anlaşıldığına göre kıyamda ellerin göğüs üzerinde birleştirilmesine dair *sahih* rivayetler söz konusudur. Rivayetler sahâbenin Allah Rasûlü'nden gördükleridir. Bu durumda

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 36/299.

<sup>75</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Câmi'u'l-mesânid*, thk. Alî Huseyn (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1426/2005), 2/319.

<sup>76</sup> Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4/345.

<sup>77</sup> Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh el-İclî, *es-Sikât* (b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1985), 1/388; Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 5/319; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, 3/384.

<sup>78</sup> Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, 3/384.

<sup>79</sup> Elbânî, *Asl-i Sifatü Salâti'n-Nebî*, 1/216.

<sup>80</sup> Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4/206.

<sup>81</sup> el-Kevser, 107/2.

<sup>82</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/343; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Mustedrek âle's-Şahihayn*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/586; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/46.

<sup>83</sup> Elbânî, *Asl-i Sifatü Salâti'n-Nebî*, 1/217.

<sup>84</sup> Hâkim, *el-Mustedrek*, 2/586.

<sup>85</sup> İbn Kesir “ve'n-har” kelimesinin namazda “iftitah tekberi, rükû ve secdeye varırken elleri kaldırmak, rükûdan kalkınca beli iyice doğrulmak” anlamlarına gelen yorum ve rivayetlerin olduğunu fakat bunların hiçbirisinin doğru olmadığını ve “ve'n-har” kelimesinin kurban kesmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Zira Allah Rasûlü, önce bayram namazını kılar sonra da kurbanını keserdi. Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Omer b. Keşîr İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (b.y.: Dâru Taybe, 1420 / 1999), 8/503.

rivayetlerden Hz. Peygamber'in namazda kıyam anında ellerini göğüs üzerinde birleştirdiği anlaşılmaktadır.

Bu anlamda ellerin göbek altında ve üzerinde birleştirileceğine dair *sahih* bir rivayetin olmadığı görülmektedir. Elleri göbeğin altında birleştirmeyi tercih edenler olaya kültürle de bağlantı kurarak rivayetlerden daha çok ehl-i kitaba muhalefeti temel ilke olarak benimsemişlerdir. Bu durumda namazda kıyam anında elleri göğüs üzerinde birleştirmenin *sahih* rivayetlere dayandığı görülmektedir.

#### 4. Kıyamda Elleri Bağlamanın Hikmeti

Bilindiği gibi İslâm'da ibadetler taabbüdüdür dolayısıyla temel rükünler zamana ve mekâna göre değişmez. Bu konularda nasların belirlediği şekillerin korunması esastır. İbadetlerin şekli boyutu, akılla, mantikî çıkarımlarla veya da kıyas yoluyla tespit edilmesi mümkün olmadığından bu konuda taklit söz konusudur. İbadetlerin temel rükünleri olmak üzere taabbüdü bir konuda taklit esas olmasına rağmen buradaki hikmeti araştırmak ve üzerinde düşünmek elbette mümkündür. Bu durumda özellikle ibadetlerin temel erkânı dışında kalan rükünlerden hareketle ve bu konuda kolaylık prensibini esas almak isabetli görünmektedir. Zira temel rükünler dışında kalan konularda esneklik ve ruhsatlar söz konusudur. Söz konusu esneklik ve ruhsatların fiile yüklediği anlamı da dikkate alarak kültürle de bağlantısını kurmak mümkündür. Elleri bağlamaya veya bağlamamaya farklı anlamlar yüklemek kültürel bir olgu olduğu muhakkaktır. Kültürel olgular da söz konusu fiile farklı anlamlar yüklemeye sebep olmaktadır.

Kıyamda ellerin bağlanıp bağlanmayacağı; şayet bağlanacaksa nerede, nasıl ve ne zaman yapılacağıyla ve böyle yapmanın hikmeti konusunda farklı değerlendirmeler söz konusudur. Bağlamanın mahiyetiyle ilgili farklı ihtilaflar olsa da namazda elleri bağlamada temel etkenin huşûya vurgu yapılması olduğu anlaşılmaktadır. Hatta ellerin bağlanmasını uygun görmeyenler de yine aynı gerekçeden hareket ederek namazda ellerin bağlandığında fazladan bir işle iştigal edilmiş olunması, bu durumun musallîyi namaz dışında başka şeylerle meşgul etmesi veya da riya için yapabilmesi şeklinde gerekçeler ileri sürmüşlerdir.<sup>86</sup> Bunlar da elbette huşûyu bozan durumlardır. Yine aynı şekilde ellerin bağlanması gerektiğini söyleyenlerde de temel etken huşûdudur.

Nehaî'den (ö. 96/714) rivayete Allah Rasûlü, Allah Teâlâ'ya tevâzu göstermek için namaz kılariken sağ elini sol elinin üzerine koyardı.<sup>87</sup> Nevevî'nin aktardığına göre ilim ve hikmet ehli de şöyle demiştir: "Namazda bir elin diğeri üzerine konulması huşûya daha uygundur ve aynı zamanda ellerin vücudun başka organlarıyla uğraşmasına da engeldir."<sup>88</sup> Yine onlara göre bu fiili göğüs üzerinde yapmak, zelil bir dilencinin özelliğidir ve tevâzuya daha uygundur.<sup>89</sup> Aynı zamanda onlar bunu diğeri bir ifade ile elleri

<sup>86</sup> Cemal Abdünnâsir, *Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 48 Cilt (Mısır: Vüzâretü'l-Evkâf ve Şûûnni'l-İslâmî, 1386-1442), 5/36.

<sup>87</sup> Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355), 67/332.

<sup>88</sup> Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 4/115.

<sup>89</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/224.

göğüs üzerinde bağlamayı niyetin mahalli olan kalbi muhafazaya işaret olduğu veçhile tercih etmişlerdir. Zira kim bir şeyi saklamaya özen gösterirse, onun üzerine ellerini koyar. Buhârî de “(Namazda) Sağ elini sol eli üzerine koymak” bâb’ından<sup>90</sup> sonra takip eden bâb’a da “Namazda huşû”<sup>91</sup> koyması buna dikkat çekmek istemiş gibidir.<sup>92</sup> Göbek altında ellerin bağlanması ise setr-i avret yani avreti muhafazaya diğer bir ifade ile elbisenin vücuttan düşmemesi için daha uygun bir fiildir.<sup>93</sup> Elleri göğüs üstüne ve kalbin üzerine koymak, göbek altında koymaktan daha fazla tevâzu belirtisidir.<sup>94</sup> İnsanoğlunun kalbi sol tarafındadır. Namazda kıyam anında elleri göğüs üzerinde birleştirerek böylece insanoğlunun elleri en şerefli bir uzuv olan kalbi üzerine konulmuş olur.<sup>95</sup> Bu durum da kişinin namazda daha fazla huşû duymasına sebep olduğu gibi Rabbi’ne karşı sevgi, saygı ve bağlılığın bir tezâhürü olarak yorumlanabilir.

Elleri göbeğin altına koymayı tercih edenler de bu durumun tevâzuya daha uygun düştüğünü ifade etmişlerdir. Aynı zamanda elleri göbeğin altında tutmak ehl-i kitaba benzemeye de engel olur. Bu anlamda elleri göbek altında birleştirmenin bir başka gerekçe de avret mahallini örtmeğe ve elbisenin vücuttan düşmesine engel olmasıdır. Nitekim hükümdarların huzuruna girilirken aynı şekilde hareket etmek âdettendir. Ayrıca elleri göğüs üzerinde bağlamakta kadınlara teşebbüh de söz konusudur.<sup>96</sup>

Bu meyanda ellerin nerede tutulacağı ile ilgili farklı ihtimaller olmakla birlikte her birinin temel etkeni tevâzuya vurgu yapılmasıdır.

##### 5. Rivayetlerin Görüşlere Yansıması

Namazda kıyam anında ellerin bağlanıp bağlanmaması, şayet bağlanacaksa ne şekilde bağlanması hususunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İlk ihtilaf, ellerin bağlanıp bağlanmaması meselesindedir.

İmam Mâlik (ö. 179/795), namazda ellerin bağlanacağına dair Sehl b. Sa’d rivayetini tahriç etmiştir.<sup>97</sup> *Muvatta*’da geçen bir başka rivayette de İbn Ebi’l-Mühârik’in rivayetidir.<sup>98</sup> Mâlik, kıyamda ellerin bağlanması ile ilgili rivayetleri tahriç etmesine rağmen farklı bir görüşe sahip olması konusunda birkaç ihtimal üzerinde durulabilir. Bunlardan birisi “İmam Mâlik’in, rivayet ettiği sahih hadislerle aykırı

<sup>90</sup> Buhârî, “Ezân”, 87.

<sup>91</sup> Buhârî, “Ezân”, 88.

<sup>92</sup> Ebü’l-Hasan Alî b. Hâlef b. Abdümelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebü Temîm Yâsir (Riyad: Mektebetü’r-Ruşd, 1423/2003), 2/359; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/224; Abdünnâsir, *Mevsûatü’l-Fıkhi’l-İslâmî*, 5/34.

<sup>93</sup> Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed el-Ğudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed, Alî Cum’a (Kahire: Dârü’s-Selâm, 1427/2006), 1/479.

<sup>94</sup> Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Me’ûd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419-1999), 2/100.

<sup>95</sup> Zahide Keskin, *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu* (Rize RTE Üni., SBE., YL Tezi, 2016), 48.

<sup>96</sup> Muhammed Hadr b. Seyyit Abdillâh eş-Şînkîti, *‘Kevseru’l-meânî’d-derârî fî keşfi habâyâ sahîhi’l-Buhârî* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1415), 9/120.

<sup>97</sup> Mâlik b. Enes, “Kasru’s-salât”, 47.

<sup>98</sup> Mâlik b. Enes, “Kasru’s-salât”, 46.

bazı uygulamalarının olduğu ve zaman zaman da bu konuda tenkit edildiği bilinmektedir.”<sup>99</sup> Bir diğer ihtimal ise “onun, rivayetler sabit olmasına rağmen bir mazerete binaen bu sahih rivayetlerle ameli terk etmiş olabileceğidir.” Zira onun yaşadığı mihne nedeniyle namazda kıyam anında ellerini bağlayamadığı birçok kaynakta mezkûrdur.<sup>100</sup>

Mâlikî mezhebinde genel kanaat ellerin bağlanmaması yönünde olmakla birlikte farklı görüşler de söz konusudur. Bazıları, kişinin sağ elini sol elinin üzerine koymayı namazın adabından sayarken, bazıları bu durumu mekruh görmekte-dirler. Farz namazlarda bu durum “sağ elin sol el üzerine konularak bağlanması mekruh, nâfile namazlarda ise ellerin göğüs üzerinde bağlanması ve tutulması caizdir. Leys’in (ö. 175/791) görüşü de ellerin bağlanmaması yönündedir.”<sup>101</sup> Zira nâfile namazlarda zaruret olmaksızın bir yere yaslanmak câizdir. Ancak kişiye farz kılınan namazlarda ise kıyam anında elleri bağlamak mekruh olarak görülmüştür. Zira böyle yapmak bir yere yaslanmak gibidir.<sup>102</sup>

Mâlikî dışındaki mezheplere göre farz ve nâfile namazlarda rükûdan önceki kıyam halinde sağ elin sol el üstüne gelecek şekilde elleri birbiriyle bağlamak sünnettir.<sup>103</sup> Hanefiler ile Şâfiîlere göre de musallî namazda kıyam halindeyken ellerini bağlamalıdır. Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) ve ulemanın ekserisinin görüşleri de budur. Sahâbeden. Alî b. Ebî Tâlib ile Ebû Hüreyre'nin; tâbiünden Nehaî ve Süfyân'ın görüşleri de bu minvaldedir. İbnü'l-Münzir bu görüşü Mâlik'ten de rivayet etmiştir. Bu aynı zamanda cumhurun da görüşüdür.<sup>104</sup>

Evvâlî (ö. 157/774) ve İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) ise bu konuda biraz daha esnek davranmışlardır. Onlara göre bu konuda rivayetlerin çeşitliliği onların söz konusu uygulamada bir muhayyerlik olduğu kanaatine sevk etmiştir. Dolayısıyla onlara göre namaz kılan kişi kıyam anında ellerini göbeğinin altında veya göbeğinin üzerinde tutması konusunda muhayyerdir.<sup>105</sup>

Namazda kıyam anında bir başka ihilâf ellerin nasıl bağlanacağıyla ilgilidir Süfyân es-Sevrî, Şafîî ekolünden İbn Râhûye, Ebû İshak el-Mervezî ve Hanefilere göre namazda kıyam halindeyken erkeklerin, sağ ellerini sol ellerinin üzerine koyarak, sağ el başparmakları ve küçük parmakları ile bileğini sıkıp, göbeklerinin altında bağlamak; kadınların ise sağ ellerini sol ellerinin üzerine koyarak halka yapmadan ellerini göğüsleri üzerine koymaları sünnettir.<sup>106</sup> Kadınların bu şekilde sağ ellerini sol

<sup>99</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21-25.

<sup>100</sup> Ayrıntı için bk. Mirzaoğlu, “Fikhü'l-Hadis Bağlamında Namazda Ellerin Bağlanmasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, 338-339.

<sup>101</sup> İbn 'Abdülber, *el-İstizkâr*, 1421/2000, 5/391; İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/146..

<sup>102</sup> Abdurrahman b. Muhammed Avâd el-Cezîri, *el-Fikh ala'l-Mezahibi'l-Erbaa* (Lubnan-Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.), 1/227.

<sup>103</sup> İbn 'Abdülber, *el-İstizkâr*, 5/291; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/30.

<sup>104</sup> Sahâbe, tabiün ve sonraki dönemlerde bu görüşte olanlar hakkında bk. Babanzâde Ahmet Naim, "*Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi*" (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 2/701.

<sup>105</sup> İbn 'Abdülber, *et-Temhîd*, 20/420; İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, 2/358.

<sup>106</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000), 1/24; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 4/114; Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, *el-Mebsûk alâ minihatu's-sülûk fi şerhi Tuhfetü'l-Mülük* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 1428), 2/126.

ellerinin üzerine halka yapmadan koymaları diğer bir ifade ile ellerini erkekler gibi halka yapıp bağlamamaları, onların narin vücut yapısına ve tesettürlerinin ruhuna daha mutâbık bir davranış olarak yorumlanmıştır. Söz konusu tevâtüren uygulamalı olarak gelen bu durum göstermektedir ki kadınların Rasûlüllah zamanında da böyle yaptıklarına olanak vermektedir.<sup>107</sup> Hanefilerin öncülerinden olan İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798), erkekler için “sağ elle sol elin bileği tutulur.”;<sup>108</sup> İmam Muhammed (ö. 189/805) ise namaz kılan kimse “sağ elinin içini sol bileğinin üzerine, göbeğin altına, bilek elin ortasına gelecek şekilde koymalıdır.” demişlerdir.<sup>109</sup> Ondan bir başka aktarıma göre ise “sağ elin orta parmakları bileğin üzerine uzunluğuna yatırılır. Bilek, baş ve küçük parmaklarla tutulur.”<sup>110</sup>

Şâfiilere göre namazda kıyamdayken eller göğsün altında ve göbeğin üzerinde olmalıdır. Nevevî bu görüş aynı zamanda cumhurun görüşü olduğunu aktarmaktadır.<sup>111</sup>

Hanbelilere göre, ellerin göğsün altında veya göbeğin altında bağlanacağına hatta bu ikisinden birini yapma konusunda kişinin muhayyer olduğuna dair görüşler vardır.<sup>112</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) ise namaz kılanın sağ elini sol elinin dirseği üzerine koymasını müstehap olarak değerlendirmiştir.<sup>113</sup>

Kadınların ellerini nasıl bağlayacağına dair rivayetlerde onlar için bir ayrıntı söz konusu değildir. Namazda kıyam anındayken ellerin bağlanması hususunda kadınların da erkekler gibi yapması gerektiğini söyleyen başta Şâfiî ve Hanbelî âlimleri, bu konuda merviyâtın erkekleri ve kadınları kapsayacak şekilde umûmî olmasının söz konusu hükme hüccet teşkil ettiğini belirtmişlerdir. Hanefilerin ise bu konuda rivayetleri değil de tesettürü esas aldıkları bir vâkiadır.<sup>114</sup> Hakikatte bu konuda kadınların namazda erkeklerden farklı bir tavır takınması gerektiğiyle ilgili *merfu* bir rivayet söz konusu değildir.<sup>115</sup> Bu durumda Hanefiler, tâbiûndan temsilcileri Nehaî'den aktarılan secde ile ilgili kadınların erkeklerden farklı olarak yaptıkları bazı uygulamaları genelleştirdikleri ortaya çıkmaktadır.

Bir diğer ihtilafta ellerin ne zaman bağlanacağı meselesidir. Bu durum kıraat yapılan kıyamda veya rükûdan sonra eller itimat/bağlanıp irsâl/bağlanmayacağı meselesini kapsamaktadır. İçerisinde mesnûn bir zikrin okunduğu her kıyamda eller bağlanır; aksi durumda salınır. Bu meyanda namazda kunût okurken ve cenaze namazını kılariken eller bağlanmalıdır. Ancak kavmeden sonraki kıyamda ve bayram namazları tekbirlerinin arasında eller bağlanmamalı yanlara salınmalıdır, sahih olan budur.<sup>116</sup> İmam Muhammed'in, namazda kıyam anındayken elleri bağlamanın kıraatin sünneti olduğu şeklindeki görüşü

<sup>107</sup> Kâsım, *el-Mebsûk*, 2/126.

<sup>108</sup> Ahmet Dâvûdoğlu, “*Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*” (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1980), 3/109.

<sup>109</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/319.

<sup>110</sup> Dâvûdoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 3/109.

<sup>111</sup> Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, 4/114; Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *'Neylu'l-Evtâr*, thk. İshâmuddîn eş-Şabâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 2/219; Elbânî, *Asl-i Sıfatü Salâti'n-Nebî*, 1/223.

<sup>112</sup> İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 20/75; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 4/114.

<sup>113</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/29.

<sup>114</sup> bk. Alçi, *İslam Hukukunda Namaz*, 46.

<sup>115</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/241.

<sup>116</sup> Abdünnâsir, *Mevsûatü'l-Fikhi'l-İslâmî*, 5/34; Şinkîti, *Kevseru'l-meâni'd-derâri*, 9/120.

gereğince kunût ve cenaze namazında da eller bağlanmaz. Zira bu iki durumda da tıpkı kavme ve celsede olduğu gibi bir kıraat söz konusu değildir.<sup>117</sup>

İmam Nevevî, ihram tekbirinden sonra ellerin bağlanmasının cumhurun görüşü olduğunu belirtmektedir.<sup>118</sup> Bazı âlimlere göre ise içinde zikir-i mesnûn bulunsun veya bulunmasın her kıyam anında mutlak surette eller bağlanmalıdır.<sup>119</sup> Fakat cumhura göre rükûdan sonra eller bağlanmamalıdır. Zira Hz. Peygamber'in başını rükûdan doğrultmasının akabinde sağ elini sol eli üzerine koyduğu rivayetlere yansımamıştır.<sup>120</sup> Hatta bu durumu bid'at olarak değerlendirenler de söz konusudur.<sup>121</sup>

Kıyamda ellerin durumu ile ilgili farklı rivayetlerin olduğu görülmektedir. Rivayetlerin farklı olması mezhebi görüşlere yansısı da bu konuda bir esneklik olduğunu göstermektedir. Esneklik özellikle ellerin bağlanıp bağlanmamasıyla ilgili değildir zira cumhur ellerin bağlanılması taraftarıdır ve amel de bunun üzerinedir. İhtilafa medar olan konu namazda kıyam anında ellerin göbeğin altında mı yoksa göbeğin üzerinde mi bağlanılmasıyla ilgilidir.

### Sonuç

Namaz İslâmiyet'in temel ibadetlerinden biri ve aynı zamanda Allah'a duyulan saygı ve teslimiyetin en güzel ifadesidir. Kur'an, namazın kılışıyla ilgili ayrıntıya girmemiş ve bu konudaki detayı Rasûlüllah'a bırakmıştır. Rasûlüllah'ın namaz kılışı da sahâbenin aktarımlarından öğrenilmektedir. Söz konusu sahâbenin aktarımlarında namazın temel rükünlerinin edâ edilmişinde bazı farklı uygulamalar söz konusudur. Farklı uygulamaları faziletli olduğu belirtilen Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebî gibi mekanlarda çok bariz bir şekilde görmek mümkündür. Farklı uygulamalardan biri de namazda kıyam anında ellerin bağlanıp bağlanmayacağı şayet bağlanacaksa ne zaman nerede ve nasıl bağlanacağı meselesidir.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre bu konuda farklı tatbikât söz konusu ve bunların mezheplere yansısı da farklı olmuştur. Dolayısıyla mezhebî ihtilaflar nasların sübûtu ve delâletinden kaynaklanan bir ihtilaf değil de Şârî'nin ruhsatından kaynaklanmaktadır. Bu kertede namazda kıyam anında ellerin irsâli/bağlanmaması ile ilgili *merfu* bir rivayet olmadığı görülmektedir. Aktarılan rivayetler sahâbe ve ağırlıklı olarak da tabiûn uygulamasıdır. Mezkûr rivayetleri temel alan İmam Mâlik dışındaki âlimlere göre kıyam anında ellerin bağlanması gerekir ve uygulama da bu yöndedir. Hatta namazda kıyam anında ellerin bağlanacağı cumhurun görüşüdür.

<sup>117</sup> Keskin, "Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu", 45.

<sup>118</sup> Nevevî, *Şerhu'n-Nevevi 'alâ Muslim*, 4/114.

<sup>119</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûği'l-merâm* (Mektebetu'l İslamiyye, ts.), 2/66.

<sup>120</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *Fethü'l-allam fi-dirasatü'l-ehâdisü- Bulugü'l-Meram* (Yemen: Darü'l-Âsime, ts.), 2/406.

<sup>121</sup> Muhammed Hasan Abdulgaffar, *el-Kavâidü'l-fikhiyye beyne'lasâleti ve't-tevcih* (b.y.: y.y., ts.), 5/14. Erişim: 23.01.2024. <http://islamweb.net>.

Mezheplere yansıyan bir başka ihtilaf ise ellerin ne zaman, nerede ve nasıl bağlanacağı meselesidir. Bu konudaki rivayetler de ellerin göbek altında mı yoksa üstünde mi bağlanacağı ile ilgilidir. Göbeğin altında ve üzerinde ellerin bağlanmasıyla ilgili rivayetler hadis tekniği bakımından *zayıftır*. Elleri göbeğin altında birleştirmeyi tercih edenler olaya kültürle de bağlantı kurarak rivayetlerden daha çok ehl-i kitaba muhalefeti benimsemişlerdir. Kıyamda elleri göğüs üzerinde birleştirme görüşünün *sahih* rivayetlere dayandığı görülmektedir.

Bu meyanda namazın temel bir rüknü ile ilgili rivayetlerden kaynaklanan ayrıntılar olması hakikatte bu konuda bir esnekliği göstermektedir. Bundan müteşekkil Hz. Peygamber de farklı zamanlardaki farklı bir uygulamalar sergilemiştir. Kıyam hakikatte “dik durma, dik duruş” demektir. Musallî ise yaratıcının karşısında dik duruşuna huşû katacak bir hareket icra etmesi gerekir. Bu da namaz ibadeti için Yüce Yaratıcı’nın karşısında ancak elleri önde birleştirmekle olabilir. Genel itibariyle toplumlarda elleri arkada birleştirmek saygısızlık; önde birleştirmek ise bir saygı ifadesi olarak kabul edilmiştir. Ellerin önde olmak koşuluyla nerede birleştirileceği bir önem arz etmemekte ve bu kültürle bağlantılı bir konudur. Şüphesiz bunun bazı istisnaları olabilir. Hac menâsikini yaparken nasıl remel ve hervele yapılması gerekiyorsa savaş anında îfâ edilen namazlarda da ellerin nerede bağlanacağı bir gereklilik arz edebilir. Zira burada ibadeti îfâ anında tevâzu temel bir etken olmakla birlikte düşmana karşı güçlü görünmek de söz konusudur. Esneklikten de hareket ederek kıyamda ellerin hiç bağlanmaması, elde silah taşınması veya da dirsekler üzerinde kolların birleştirilmesi söz konusu olabilir. Dolayısıyla ellerin nerede bağlanacağı toplumlara göre izafilik de içerebilir. Burada temel etken Yaratıcı’nın karşısında acizliği ortaya koymaktır bu da kişiye göre veya topluma göre değişebilir. Dolayısıyla rivayetlerde belirtilen herhangi bir bağlama şeklini yaparak bu şekil edâ edilmiş olur.

Hanefilerin başı çektiği bazı âlimlere göre namazda kıyam anında elleri bağlama anında nerede ve nasıl bağlanacağı ile ilgili bir ayrıntı da söz konusudur. Onlar, erkeklerin kıyamda göbeğin altında sağ elini sol elinin üzerinde halka yapmasını kadınların ise göğsü üzerinde ellerini halka yapmadan sağ elini sol elinin üzerine koyması gerektiğini belirtmişlerdir. Hatta bazıları kadınların bu şekilde yapması gerektiğinin uygulamalı bir sünnet olarak geldiği kanaatindedirler. Hakikatte kıyamda ellerin nerede ve nasıl bağlanacağı ile ilgili *merfu* bir rivayet söz konusu değildir. Onların bu konuda rivayetleri değil de tesettürü temel aldıkları görülmektedir. Dolayısıyla kadınların sağ ellerini sol ellerinin üzerine halka yapmadan koymaları diğer bir ifade ile ellerini erkekler gibi halka yapıp bağlamamaları, onların narin vücut yapısına ve tesettürlerine daha mutâbık bir davranıştır. Oysa kadınların ellerini nasıl bağlayacağına dair rivayetlerde onlar için bir ayrıntı söz konusu değildir. Namazda kıyam anındayken ellerin bağlanması hususunda kadınların da erkekler gibi yapması gerektiğini söyleyen başta Şâfiî ve Hanbelî mezhebi âlimleri, söz konusu merviyâtın erkekleri de kadınları da muhtevî şekilde genel olmasının hükme hüccet teşkil ettiğini belirtmişlerdir.

Rükûdan kalktıktan sonra ellerin bağlanması ile ilgili bir rivayet söz konusu olmayıp genel kanaat de bağlanmaması yönündedir. Cenaze ve bayram namazları tekbirlerinin arasındayken eller bağlanmamalı

yanlara salınmalıdır, sahih olan budur. Zira buralarda ellerin bağlandığına dair bir rivayet söz konusu değildir.

### Kaynakça

Abdulgaffar, Muhammed Hasan. el-Kavâidü'l-fıkhıyye beyne'lasâleti ve't-tevcîh. b.y.: y.y., ts. Erişim: 23.01.2024. <http://islamweb.net>.

Abdünnâsır, Cemal. Mevsûatü'l-Fıkhî'l-İslâmî. 48 Cilt. Mısır: Vüzâretü'l-Evkâf ve Şüünni'l-İslâmî, 1386-1442.

'Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. el-Muşannef. thk. Hâbürrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.

Alçi, Seyyit. "İslam Hukukunda Namaz İbadetinde Ef'âli Mahsûsaya Dair İhtilaflar." Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe ve Aşhâbih. thk. Heyet. Kahire: y.y., 1436/2015.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. es-Sunenu'l-Kubrâ. thk. 'Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. es-Sunenu's-Şağîr. thk. 'Abdulmu'tî Emîn. 4 Cilt. Karaçi: y.y., 1410/1989.

Buĥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. Cuz'u'l-kırâ'e halfe'l-imâm. thk. Fağlurrahmân eş-Şevrî. b.y.: y.y., 1400/1980.

Buĥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi'u's-şahîh. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Cezîri, Abdurrahman b. Muhammed Avâd. el-Fıkh ala'l-Mezahibi'l-Erbaa. 5 Cilt. Lubnan-Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman. el-Müsned. thk. Merzûk b. Hiyâs. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 1436/2015.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman. Sünenu'd-Dârimî. thk. Hüseyin Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muĥnî, 1412/2000.

Dâvûdoğlu, Ahmed. "Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi". 12 Cilt. İstanbul: Sonmez Yayınları, 1980.



Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medîne”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. 4 Cilt. Delhi: el-Maţba‘atu’l-Enşâriyye, 1323.

Ebû Ya‘lâ, Ebû Ya‘lâ Aĥmed b. Alî el-Mevşilî. Musnedü Ebî Ya‘lâ. thk. Ĥüseyn Selîm Es’ed. 13 Cilt. Dımaşk: y.y., 1404/1984.

Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrâhîm. el-Âşâr. thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1355.

Ebû’l-Fazl, Muhammed b. Tahir. Zehiretü’l-Huffâz. 5 Cilt. Riyad: Dâru Selef, ts.

Ebû’l-Hasen, Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Farisi. el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. Asl-i Sıfatü Salâti’n-Nebî. Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd. Kuveyt: Müessesetü’l Gurâs, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. Daîfu Ebî Dâvûd. Kuveyt: Müessesetu Gurâs, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. Sahih Sünen-i Nesâî. Riyad: Mekteb-i terbiyetü’l-arabi, ts.

Erkal, Mehmet. “Arşın”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ĥâkim, Ebû ‘Abdullâh Muĥammed b. ‘Abdullâh en-Nîsâbüri. el-Mustedrek âle’s-Şaĥiĥayn. thk. ‘Abdulĥâdir ‘Aţâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1411/1990.

Heysemî, Ebu’l-Ĥasan Nûruddîn ‘Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân. Mecma‘u’z-Zevâid ve Menba‘u’l-Fevâid. thk. Ĥusâmeddîn el-Ĥudsî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ĥudsî, 1414/1994.

İbn Battâl, Ebû’l-Ĥasan Alî b. Ĥalef b. Abdulmelik. Şerhu Sahîhi’l-Buhârî. thk. Ebû Temîm Yâsir. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî. el-Kitâbu’l-Muşannef fi’l-êĥâdis ve’l-‘âşâr. thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu’-r-Ruşd, 1409.

İbn Ĥacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Aĥmed b. Alî. Fethü’l-bârî şerĥu Şaĥiĥ el-Buĥârî. thk. Muĥibbüddîn el-Ĥaĥîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1379 / 1959.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. Fethü’l-allam fi-dirasatü’l-ehâdisü- Bulugü’l-Meram. Yemen: Darü’l-Âsime, ts.

İbn Hazm, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed. el-Muhallâ bi'l-Âşâr. thk. 'Abdulğaffâr Süleymân. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muḥammed b. Hibbân el-Bustî. es-Şaḥîḥ. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muḥammed b. Hibbân el-Bustî. es-Şikât. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1393/1973.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muḥammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbüri. Şaḥîḥu İbni Huzeyme. thk. Muḥammed Muştafâ el-'A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003.

İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm. thk. Sâmi b. Muḥammed. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sunenu İbn Mâce. thk. Şuayb el-Arna'ût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.

İbn Reslan (Arslan), Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Hüseyin b. Hasan er-Remli el-Makdisi. Şerhu Süneni Ebî Dâvûd. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Falâh, ts.

İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed. Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muḥteşid. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1425/2004.

İbn 'Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh. el-İstizkâr. thk. Sâlim Muḥammed 'Atâ, Muḥammed 'Alî Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.

İbn 'Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Me'ânî ve'l-'Esânîd. thk. Muştafâ b. 'Aḥmed, Muḥammed 'Abdulkebir. 24 Cilt. Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evḳâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. Câmi'u'l-mesânîd. thk. Alî Huseyn. 8 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1426/2005.

'İclî, Ebû'l-Ḥasen Aḥmed b. 'Abdullâh. es-Şikât. b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1985.

Kâsım, Abdulmuhsin b. Muhammed. el-Mebsûk alâ minihatu's-sülûk fi şerhi Tuhfetü'l-Mülûk. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 1428.

Keskin, Zahide. "Uygulama Ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu". Rize: RTE Üniversitesi, SB Enstitüsü, YL Tezi, 2016.

Ḳudûrî, Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed el-Ḳudûrî. et-Tecrîd. thk. Muḥammed Aḥmed, 'Alî Cum'a. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006."

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el- Medenî. el-Muvatta'. thk. Muḥammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: y.y., 1406/1985.

Mâverdi, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî. el-Ḥâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î ve huve Şerḥu Muḥtasari'l-Muznî. thk. eş-Şeyḥ 'Alî Muḥammed Me'ûd, eş-Şeyḥ 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.

Mirzaoğlu, Murat. "Fıkhü'l-Hadis Bağlamında Namazda Ellerin Bağlanmasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi 32 (Eylül 2023), 316-344.

Muslim, Ebû'l-Ḥasen Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. el-Câmi'u's-şâḥîḥ. thk. Muḥammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374/1955."

Naim, Babanzâde Ahmet. "Sahih-i Buharî Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi". 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1983.

Nesâ'î, Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şuayb. es-Sunen. thk. Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Nesâ'î, Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şuayb. es-Sunenu'l-Kubrâ. thk. Ḥasen 'Abdulmunîm. 10 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref. Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.

Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed. el-Mebsûṭ. thk. Ḥalîl Muḥiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Ṭabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, 1421 / 2000.

Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî. Neylu'l-Evtâr. thk. 'İşâmuddîn eş-Şabâbiṭî. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ḥadîs, 1413/1993.

Şeybânî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen. el-Âşâr. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1993.

Şinkîti, Muḥammed Hadır b. Seyyid Abdullah. Kevseru'l-meânî'd-derârî fî keşfi habâyâ saḥîhi'l-Buhârî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415.

Ṭaberânî, Ebû'l-Ḳâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. el-Mu'cemu'l-Kebîr (21. Cildin Parçası). thk. Heyet. b.y.: y.y., 1427/2006.

Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Başrî. el-Musned. thk. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 4 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999."

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. Sunenu't-Tirmizî. thk. Aĥmed Muhammed şâkir, Fu'âd 'Abdulbâķî. 5 Cilt. Mısır: şirketu Muşafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. 'İlelu't-Tirmizî'l-kebîr. thk. řubĥî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Mektebetu'n-Nehĥati'l-'Arabiyye; 'Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Topal Keskin, şevket Zahide. "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerinin Durumu". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 28 (Aralık 2016), 391-415.

Useymîn, Ebû Abdillâĥ Muhammed b. Sâlih. Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûĥi'l-merâm. Mektebetu'l İslamiyye, ts.

Zehbî, Ebû Abdillâĥ şemsüddîn Muhammed b. Aĥmed b. 'Oşmân. el-Muĥnî fi'd-Du'afâi. thk. Dr. Nüreddîn 'Attar. b.y.: y.y., ts.

Zehbî, Ebû Abdillâĥ şemsüddîn Muhammed b. Aĥmed b. Oşmân. Mîzânu'l-İ'tidâl fi Naĥdi'r-Ricâl. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'riفة, 1382/1963.

## KOSOVA'DA İSLAMİ ARAşTIRMALAR SAHASINDAKİ BİLİMSSEL DERGİLERDE TEFSİR İLMİNE DAİR ÇALIşMALAR -"EDUKATA ISLAME" DERGİSİ (1970-2019) ÖZELİNDE-

Geliş Tarihi : 4 Temmuz 2024  
Kabul Tarihi : 21 Ekim 2024

Valmire BATATINA KRASNIQI \*

### Özet

Kosovalı Arnavut düşünürlerin Kur'ân-ı Kerim'in yorumlanması konusundaki çabaları, Arnavut halkı için kutsal İslam metninin derinlemesine ve açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamayı amaçlayan bir dizi katkıyı içermektedir. Bu çabalar, genellikle Kosova toplumunun özel ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak, farklı tarihi ve sosyal bağlamlarda gerçekleştirilmiştir. Kur'ân aynı zamanda Arnavut halkının en çok tercüme etmek ve kendi dillerinde faydalanmak istedikleri kitap sayılmaktadır. Yıllar boyunca Allah kelamının daha iyi anlaşılması için etkili adımlar atılıp tefsir alanı da dahil olmak üzere birçok alanda tercüme ve yazılarla büyük çalışmalara imza atılmaktadır. Bu araştırmada Kosova'da yayımlanan İslamî ilim dergisi olan "Edukata Islame" (İslamî Eğitim) dergisinin tarihçesi ve tefsir alanına katkıları hakkında bilgi verilecektir. Bu makaleyi hazırlarken, "Edukata Islame" dergisinin ilk sayısından başlayarak 118/2019 sayısına kadar detaylı incelemesi yapılmaya çalışılmıştır. 118 sayısı esas alınarak yapılan incelemede bu derginin tefsir ilmine geniş yer ayırdığı görülmüştür. Araştırmanın temel amacı, bu derginin tefsir ilmine olan katkısını gün yüzüne çıkarmak ve yeni araştırmacıların hizmetine sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Kosova, Arnavut, İslamî Eğitim.

## TAFSİR STUDIES IN JOURNALS OF ISLAMIC RESEARCHES IN KOSOVO- IN THE CONTEXT OF THE JOURNAL OF "EDUKATA ISLAME" (1970-2019)

### Abstract

The efforts of Kosovar Albanian thinkers in interpreting the Qur'an include a series of contributions aimed at providing a deep and clear understanding of the sacred Islamic text for the Kosovar Albanian people. These efforts have been made in different historical and social contexts, often taking into account the specific needs of the Kosovar society. The Quran is also the book that Kosovars most desire to translate and benefit from in their own language. Over the years, they have achieved remarkable successes in translating and writing in various fields, including exegesis, by making unforgettable strides in the interpretation of Allah's word. This research provides information on the history of the Islamic studies journal "Edukata Islame" (Islamic Education) published in Kosovo and its contributions in the field of Tafsir (Quranic exegesis). While preparing this article, a more detailed examination was conducted starting from the first issue of "Edukata Islame" up to issue 118/2019. Accordingly, the research is based on the 118 issues of the journal, and it was found that this journal has devoted considerable space to the science of Tafsir. The main aim of this research is to highlight the contributions of this journal to the field of Tafsir and to make these contributions available to new researchers.

**Keywords:** Qur'an, Kosovo, Albanian, Tafsir, Islamic Studies.

### Giriş

Kuran'ın Arnavutların yaşamı üzerindeki etkisi, 15. yüzyıldan itibaren, İslam'ın Arnavut topraklarında yayıldığı dönemde görülmektedir. Ancak, diğer Avrupa halklarıyla kıyaslandığında, Arnavutlar ve

\* Prof. Ass. Dr. Kosova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, valosabat@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8216-169X

DOI:10.53336/rumeli.1510484.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Batatina Krasniqi, Valmire. "Kosova'da İslamî Araştırmalar Sahasındaki Bilimsel Dergilerde Tefsir İlmine Dair Çalışmalar -"Edukata Islame" Dergisi (1970-2019) Özelinde-". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (2024), 77-87. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1510484>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

Boşnaklar arasında, çoğunlukla Müslüman olmalarına ve bu alanda uzmanların bulunmasına rağmen, bölgede Kur'an'ın tercümesi nispeten geç gerçekleşmiştir. Erken dönemlerde, Arnavutlar arasında Kur'an-ı Kerim'in tercümesi ve açıklaması, sözlü olarak varlık göstermiştir. Ayetler, dini dersler sırasında halk diline çevrilmiş ve bu şekilde halk arasında aktarılmıştır. Ancak yazılı tercüme geleneği nispeten daha geç başlamış olup ilk aşamada yalnızca birkaç ayetin yazılı çevirisine rastlanmaktadır. Daha sonraki dönemlerde ise bazı surelerin tercümeleri ve yorumları görülmeye başlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in tam tercümeleri ise ancak yakın dönemlerde, yani 20. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır.

Bilindiği üzere, tercümelerin yanı sıra akademik ve bilimsel süreli yayınlar da büyük bir önem taşımaktadır. Onlar, toplumda meydana gelen tarihi ve güncel sorunları incelemek ve ortaya koymak açısından çok önemli olup bu çalışmalarını ayrıca farklı alanlarda düşünür ve araştırmacıların özgün fikir ve düşüncelerini, buluş ve yeniliklerini topluma aktarma aracı olarak önemli birer kaynak saymak mümkündür. Bu yayınların bir diğeri önemi de dünyanın herhangi bir yerinde geliştirilen yeni bilgi ve fikirlerin takip edilmesi ve çeviri yoluyla diğeri topluluklara sunulmasına katkı sunmasıdır.

Dünyada dergi ve dergicilik tarihine bakıldığında ilk derginin XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Günümüze kadar tespit edilen en eski dergi, 1663-1668 yıllarına ait bir dergi olup yayımcısı teolog ve şair Johann Rist tarafından Almanya'da yayımlanmış olan *Erbauliche Monats-Unterredungen* (Örnek Aylık Düşünceler) isimli dergidir.<sup>1</sup> Bunun akabinde Avrupa'nın diğeri ülkelerinde de aynı hüviyete sahip dergiler çıkarılmaya devam etmiştir. Londra'da basılan *The Gentleman's Magazine* adlı derginin editörü Edward Cave tarihte ilk editör olarak da tanıtılmaktadır.<sup>2</sup> Osmanlı Devleti'nde ise ilk derginin *Vekayi-i Tıbbiye* ismiyle, 1849 yılında basılmaya başlayıp 1851'e kadar devam eden ve 28 sayısı çıkmış olan bir tıp dergisi olduğu tespit edilmiştir.<sup>3</sup> Arnavutça dilindeki dergilerin tarihçesine bakıldığında ilk yayının, Aralık 1860'da Pellazgu (Pelasg) isimli dergiyle Yunanistan'da başladığı ve 1912'ye kadar bu dergilerin Arnavutluk ve Balkan yarımadasının haricinde Türkiye, Yunanistan, İtalya, Romanya, Belçika, Mısır gibi farklı ülkelerde yayımlandığı bilinmektedir. Bu dönemdeki dergilerde bazı çalışmalar sadece Arnavutça yayımlanırken diğerilerinde de Arnavutçanın yanında İtalyanca, Türkçe, Fransızca, Yunanca ve İngilizcenin de yer aldığı görülmektedir.<sup>4</sup> Ancak Balkan topraklarında en çok Müslüman nüfusun yaşayıp çoğunluğunu Arnavutların teşkil ettiği Arnavutluk, Kosova ve Makedonya bölgelerinde yayımlanmış olan İslamî

<sup>1</sup> Dikbaş Çetin, "A Research Study on Car Magazines in Turkey and Magazine Industry", *Izmir University of Economics, Faculty of Fine Arts and Design Department of Visual Communication Design* 8/2. (2009), 3-16.

<sup>2</sup> C. Lennart Carlson, "The First Magazine a History of the Gentleman's Magazine", *Brown University Studies* (Amerika Birleşik Devletleri:1938), 4/8-103.

<sup>3</sup> Aslı Yapar Gönenç, "Türkiye'de Dergiciliğin Tarihsel Gelişimi", *İletişim Fakültesi Dergisi* (İstanbul:2009), 29/63-84.

<sup>4</sup> Bkz. Emirođlu, Kudret, "Osmanlı Dünyasından Cumhuriyete Arnavutça Süreli Yayınlar", *Kebikeç* 50 (2022), 332-367. Selenica, Teki, "Paşqyrat e Fletoreve dhe të Revistave që Janë Botuar ", *Zani i Naltë* (Tiran: 2013), 4/114-117.

sürelî yayınlardan en eskisinin *Zani i Naltë* (Sadâ-i Âlî) isimli derginin olduğu söylenmektedir. Arnavutluk'ta 1923-1939 yılları arasında aylık şekilde yayımlanmış olan söz konusu derginin hacmi otuz ila yetmiş sayfaya kadar ulaşmakta ve içindeki yazılar ise üç beş sayfaya varan çalışmalardan oluşmaktadır.<sup>5</sup> Dergi, örneğin, 1924'te sayfalarında kadınların örtünmesinin kaldırılmasını savunanlar ve karşı çıkanlar arasında başlatılan tartışma gibi çok yönlü kültürel ve dini sorunlarla ilgilenmiştir. Aynı zamanda Arnavut devletinin kurulması meselesine de önem vermiştir.<sup>6</sup>

Diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi Kosova'da da İslâmî, bilimsel nitelik taşıyan pek çok sürelî yayın olduğu görülmektedir. Ancak Kosova'da yaşayan Arnavut okuyuculara yönelik 1971 yılında yayımlanmaya başlayan ve halen devam eden *Edukata Islame* (İslâmî Eğitim) dergisinin, ülkemizdeki teknik ve içerik olarak profesyonel ilk İslâmî dergi olduğu bilinmektedir. Aslında bu dergi, yayın kurulunun çıkarılış gerekçesi olarak belirttiği gibi şartları karşılamayan ve yaşayan çağa uymayan "Buletin"<sup>7</sup> isimli derginin devamı niteliğindedir:

“Şimdiye kadar Arnavutça dilinde daktilo ile *Buletin* adında bir dergi yayımlanmış olmasına rağmen aşırı sadeliği ve çağdaş yaşamın koşul ve gereksinimlerine cevap vermemesi dikkate alınarak 02.02.1971 tarihli toplantısında *İlmiye* Derneğinin Yürütme Konseyi tarafından bu derginin *Edukata Islame* (İslami Eğitim) adıyla güncellenmesine, eski şekil ve içeriği değiştirilerek matbu olarak yayımlanmasına karar verilmiştir.”<sup>8</sup>

Dergi, Arnavutça konuşan okuyucunun kendi ana dilinde dini bilgileri öğrenmek için başvurabileceği bir kaynak olmanın yanında Arnavut din aydınının düşüncelerini, fikirlerini ve bilimsel çabalarını Arnavut dilinde sunabileceği bir kürsü olması açısından büyük önemi haizdir. Ayrıca ağırlıklı olarak İslâmî ilimler alanında faaliyet gösteren bu dergi, Kosova, Arnavutluk ve Makedonya'da Arnavut Müslümanların bu alanlardaki ihtiyaçlarını karşılamaya çalışıp onların güncel sorunlarını akademik çerçevede analiz etmeyi, çözüm üretmeyi ve bunları yayın yoluyla kamuoyuna sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca söz konusu dergi, yazı alanında az sayıda müellifleri bir araya toplayarak yeni akademisyenlere ufuklar açmayı başarmış ve kısa bir süre içinde İslam kültürü ve düşüncesinin gelişmesine katkı sunmanın yanı sıra İslam mesajının Arnavut Müslüman halkı arasında yayılması için de bir platform haline gelmiştir. Dergide temel İslam ilimleri, ahlâk, fıkıh, akaid, İslam tarihi, tefsir gibi farklı branş çalışmalarına yer verilmesinin yanı sıra kültürel nitelikteki farklı konular da okuyucuya sunulmaktadır. 1971 yılında yayımlanmaya başlayan ve halen devam eden *Edukata Islame* (İslâmî

<sup>5</sup> *Zani i Naltë*, S. 2, Y. 1927 tarihli sayı 37 sayfadan ve yedi yazıdan oluşmaktadır. *Zani i Naltë*, S. 6, Y. 1927 tarihli sayı ise 36 sayfadan ve altı yazıdan oluşmaktadır. Dergiye ulaşmak için bkz. Erişim: [Zani i Naltë – Zani i Naltë 1923-1939 Zani i Naltë \(zaninalte.al\)](http://zaninalte.al)

<sup>6</sup> İsmail Bardhi, “The Sayfahs of the Translation and Tafseer of the Noble Qur’an into Albanian Language”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Near East University Faculty of Theology* (İstanbul: Yakın Doğu Üniversitesi, 2018) cilt: IV, 2/174.

<sup>7</sup> Hajrullah Hoxha, *Fillimet e Shtypit Islam në Kosovë dhe Zhvillimi i Tij* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2005), 16.

<sup>8</sup> Bkz. *Edukata Islame*, (Priştine: Kosova İslam Birliği 1971), 1/56.

Eğitim) dergisi üç aylık periyotlarla 2019'a kadar toplam 118 sayıya ulaşmış bulunmaktadır. Derginin yukarıda bahsedildiği tarihten sonrasında yayını da devam etmektedir. Kitap ve sempozyum tanıtımlarına da yer verilen derginin bir sayısında değişiklik göstermekle birlikte ortalama yirmi makale yayımlanmaktadır. Her ne kadar dergi hakemli olmasa da, üslubu bakımından akademik bir niteliğe sahiptir.<sup>9</sup> Dergi, yalnızca Arnavutça yazılmış veya bu dile tercüme edilmiş makaleleri kabul etmektedir. Dergiyi Kosova'da yayımlanan diğer akademik dergilerden ayıran önemli bir özellik ise, makalelerin hem İngilizce hem de Arapça özetlerinin bulunmasıdır.<sup>10</sup> Derginin İngilizce ve Arapça özetler sunması, Kur'an'a dair çalışmalarının daha geniş bir kitle tarafından okunup anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu da, derginin Kur'an'ın mesajını sadece Arnavutça konuşan toplumlar için değil, daha geniş bir platformda yaygınlaştırma çabası olarak değerlendirilebilir.

### 1. Edukata Islame'de Detaylandırılan Kur'ân Konuları

İslam birliği tarafından yayımlanmış olan *Edukata Islame*, hem akademik çevrelerde hem de geniş okuyucu kitlesi arasında saygın bir yere sahiptir. 1971 yılında ilk kez yayımlanan dergi, Kosova, Makedonya ve Arnavutluk'taki İslamî düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Arnavutça yayımlanmış olan bu dergi İslamî bilgi ve kültürü yaymak, topluma dini eğitim sağlamak ve İslamî düşüncüyü teşvik etmek amacıyla kurulmuştur. Dergi, İslamî ilimlerin pek çok alanında olduğu gibi, Kur'an çalışmaları ve tefsir alanında da dikkat çeken bir yayın platformu olmuştur. Araştırmacıların Kur'ân-ı Kerim ilimleri hakkında katkılarını yayımlamaları için *Edukata Islame* dergisi özel bir bölüm - Tefsir Bölümü – açmıştır. Bu bölümde derginin yayın hayatına başladığı andan itibaren tefsir alanındaki makaleler ve araştırmalar bir araya getirilerek yayımlanmıştır. Bu makaleler başlangıçta çoğunlukla Kur'ân sûreleri ve âyetlerinin yorumlarını ihtiva ederken daha sonra Kur'ân ve onun ana konuları hakkında çeşitli çalışmalarla devam etmiştir. Bu perspektiften bakıldığında, tefsir bölümünde yayımlanan makaleler iki kısmında ayrılabilir: Kur'ân'ın kısmî yorumları ve tefsir üzerine teorik ve kavramsal yayınlar.

### 2. Edukata Islame Dergisinde Kısmî Kur'ân Tefsiri

Dergide sûreler ve âyetlerin tefsiriyle ilgili makalelerde, uzun süre derginin baş editörlüğünü yapan Sherif Ahmeti'nin önemli katkıları olduğu görülmektedir. Ahmeti'nin makalelerinde ve yorumlarında genellikle İslam kültürünü canlı tutmaya ve okuyuculara Kur'ân ve tefsir bilimi hakkında geniş bir bilgi yelpazesi sunmaya çalıştığı görünmektedir. Bu yazarın fikirleri, ondan sonraki araştırmacılara ufuk açmış, Kosova'da tefsir ilmi çalışmalarına katkı sunmuştur. Nitekim yayımladığı bazı makaleler

<sup>9</sup> Fatih Shabani, "Kosova'da Yayınlanan İslami Bilimsel-Akademik Dergilerin İçeriği ve Kriğiği", *Balkan Araştırmaları Dergisi - The Journal of Balkan Studies* ( Edirne: Trakya Üniversitesi 2015), cilt: VI, 2/s. 7.

<sup>10</sup> Shabani, "Kosova'da Yayınlanan İslami Bilimsel-Akademik Dergilerin İçeriği ve Kriğiği", cilt: VI, 2/s. 9.



arasında: “Komentimi i Sures vel Asri” (İhlas Sûresi’nin Tercümesi ve Yorumu)<sup>11</sup>, “Komentimi i Sures Kevther” (Kevser Sûresi’nin Tercümesi ve Yorumu)<sup>12</sup> gibi çalışmalar yer almaktadır. Bazı Kur’ân sûrelerinin tam tefsirinin yanı sıra, bazı özel âyetler hakkında da makaleleri bulunmaktadır. Nitekim, “Komentimi i ajeteve 9-11 të Sures Xhuma” (Cuma Âyeti’nin Tercümesi ve Yorumu),<sup>13</sup> “Komentimi i ajetit 1-4 të sures Bekare” (Bakara Sûresi’nin 1-4. Âyetlerinin Tercümesi ve Yorumu),<sup>14</sup> “Komentimi i ajetit 125 të Sures Nahl” (Nahl Sûresi’nin 125. Âyetinin Tercümesi ve Yorumu)<sup>15</sup> buna örnek verilebilir. Sherif Ahmeti’nin tefsir yazılarında hem zarif hem de anlaşılır bir üslup öne çıkmaktadır. Nitekim yazılarında uzun leksikolojik açıklamalara ve polemiklere yer vermez, özlü bilgileri dahil edip konunun bütünlüğünü korur ve yararlı bulduğu konulara değinerek gereksiz detaylardan kaçınır. Arapça okuma-yazma bilmeyen Kosovalı Arnavut okuyucular için Sherif Ahmeti, âyetleri Arapçadan Latin alfabesine de transkribe edip altına Arnavutça çevirisini ekler, ardından tematik bir yoruma yer verir. Söz konusu yazar, çoğu zaman âyetin veya sûrenin iniş sebeplerinden de bahseder ve o sûre veya âyetlerden çıkarılan değerleri ve dersleri göz ardı etmez. Aynı şekilde, araştırmacı S. Bajgora da Sherif Ahmeti’nin tefsir alanındaki katkılarını ele aldığı bildirisinde, Ahmeti’nin Kur’ân yorumlarında akidevî argümanlara özel bir önem verdiğini vurgulamaktadır. Bu argümanlar aracılığıyla Ahmeti, bir yanda Kur’ân ve iman, diğer yanda bilim arasında bir bağlantı kurmaktadır. Elbette onun bu bağlamda gereksiz detaylara girmemesi ve Kur’ân’ın kutsallığına/i‘cazına zarar vermemesi dikkat çekmektedir.<sup>16</sup> Ayrıca Ahmeti’nin yorumlarını daha da özgün yapan ve onun yaşadığı dönemdeki okuyucuların ilgisini ve teveccühünü sağlayan şeyin, insanın günlük yaşamından farklı örnekleri alması ve mantığı etkili kullanması olduğu vurgulanmaktadır.<sup>17</sup>

Ahmeti’in Kur’ân’ı yorumlama konusundaki dikkati, hemen tüm yorumlarında görülebilmektedir. Nitekim Kevser sûrenin tefsirinde Ahmeti, sûrenin tebliğ edilişi hikayesiyle, nüzül nedenlerini yorumlamaya başlamaktadır Kevser suresinde Yüce Allah, müşriklerin çeşitli kötülüklerine, hakaret ifade eden konuşmalarına karşı, Hz. Peygamber’i teselli etmektedir. Peygambere çeşitli iyiliklerle vaadlerde bulunmakta, onu, Allah’a karşı şükür vazifelerini yerine getirme yoluna sevk etmekte ve onun düşmanlarının acı akıbetlerini haber vermektedir. Ahmeti bu sûrenin yorumunda şöyle söylemektedir:

“Denir ki, Muhammed’i, onun vaazlarını, Allah’tan gelen gerçeği duymamaları için çeşitli entrikalar, hakaretler, alaylar ve küçümsemelerle hareket eden Kureys’in bazı düşüncesizleri, As bin Vâil, Ukbe bin Ebî Muayît, Ebû Leheb, Ebû Cehil gibi kişiler,

<sup>11</sup> Sherif Ahmeti, “Komentimi i Sures vel asri”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 1971), 1/2-6.

<sup>12</sup> Ahmeti, “Komentimi i Sures Kevther”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 1972), 5/3-6.

<sup>13</sup> Ahmeti, “Komentimi i ajeteve 9-11 të Sures Xhuma”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 1972) 15-16/5-9.

<sup>14</sup> Ahmeti, “Komentimi i ajetit 1-4 të sures Bekare”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 1976) 15-16/17.

<sup>15</sup> Ahmeti, “Komentimi i ajetit 125 të Sures Nahl”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 1976) 18/7-14.

<sup>16</sup> Sabri Bajgora, “Kontributi i myderris Sherif Ahmetit në lëmin e Tefsirit”, *Kosova İslam Birliği 7* (2016), 18-29.

<sup>17</sup> Bajgora. “Kontributi i myderris Sherif Ahmetit në lëmin e Tefsirit”, 22.

Muhammed'in erkek çocukları öldüğü için onu soyu tükenmiş ve nesli kesilmiş olarak vasıflandırıldılar. Hatta onlardan biri şöyle derdi: 'Bırakın, bu adam ardında bir vâris bırakmadan ölecek ve işi sona erecek.' Bu nedenle Allah, müşriklere ve onların entrikalarına karşı bir yanıt ve peygamberi Muhammed'e bir cesaret kaynağı olarak bu sûreyi indirmiştir."<sup>18</sup>

Ahmeti'nin Kevser sûresinde olduğu gibi Kur'ân âyetleri veya sûrelerini yorumlarken bazı durumlarda nüzûl sebeplerini de vurguladığı, ancak tüm âyetler ve sûrelerde böyle bir bilgiye yer vermediği<sup>19</sup> görülmektedir.

### 3. Edukata Islame Dergisinde Tefsir Üzerine Teorik ve Kavramsal Yayınlar

Edukata Islame dergisinde yayımlanan tefsir alanındaki çalışmalar arasında, Haki Sharofi'nin "Tefsiri i Kur'anit" (Kur'ân'ın Tefsiri)<sup>20</sup> isimli çalışmasını görmek mümkündür. Aynı şekilde Qazim Qazimi'nin "Figurat stilistike si veçanti e vlerave artistike të Kur'anit" (Kur'ân'ın Sanatsal Değerlerinin Özelliği Olarak Stilistik Figürler)<sup>21</sup> adlı makalesi, leksikolojik açıklamalar ile Kur'ân-ı Kerîm'deki belagat ve metaforların kullanımına dair kapsamlı ve derinlemesine bir yaklaşım sunmaktadır. Ele alınan konular ve odaklanılan başlıca meseleler göz önünde bulundurularak bu çalışmada ilgililere, akademisyenlere ve öğrencilere Kur'ân-ı Kerîm'in derinlemesine düşünülmesi ve incelenmesi çağrısında bulunduğu söylemek mümkündür.

Bu alandaki çalışmalarda Sabri Bajgora'nın katkıları da öne çıkmaktadır. Adı geçen yazar, tefsir ilmi üzerine sahip olduğu bilgileri temel alarak, *Edukata Islame* dergisinin tefsir bölümünde yeni bir yaklaşım getirmeye çalışmaktadır. İlk üç çalışmasında,<sup>22</sup> tefsir ilminin tarihini kronolojik olarak ele alarak Peygamber (a.s) dönemi, sahabe ve tâbiîn dönemlerini incelemektedir. Verilere dayanarak, tefsirin başlangıcını, gelişimini ve bu dönemlerdeki yazımını somut bir şekilde gözler önüne sermektedir. Her üç dönemin olaylarına ve bu ilme katkıda bulunanlara ek olarak, karakteristik özelliklerini de ortaya koyarak, tefsirin farklı zaman dilimlerinde nasıl evrildiğini göstermektedir. Örneğin, sahabe dönemindeki tefsir üzerine yazdığı çalışmada Bajgora, Kur'ân'ın tefsirinin zorunluluğu hakkında Kur'ânî delilleri<sup>23</sup> sunmakla birlikte bizzat Peygamber (a.s.) tarafından yapılan yorumlara

<sup>18</sup> Ahmeti, "Komentimi i Sures vel Asri", 1/2-6 v.s.

<sup>19</sup> Ahmeti, "Komentimi i Sures Kevther", 5/3-6;

<sup>20</sup> Haki Sharofi, "Tefsiri i Kur'anit", *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 1992), 55/17-22.

<sup>21</sup> Qazim Qazimi, "Figurat stilistike si veçanti e vlerave artistike të Kur'anit", *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 1996), 63-64/10-15.

<sup>22</sup> Bajgora, "Tefsiri i Kur'anit në kohën e Resulullahut s.a.v.s", *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2002), 68- 69/20-27; Ayrıca bkz. Bajgora, "Tefsiri në kohën e sahabëve" ve "Tefsiri në kohën e Tabiinjeve", *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2003), 71/23-29.

<sup>23</sup> Bkz.: Bajgora, "Tefsiri i Kur'anit në kohën e Resulullahut s.a.v.s, 68- 69/20-27.

değinererek, sahabenin tefsir ilmindeki konumunu incelemektedir. Ona göre bu dönemdeki tefsir kaynakları, tefsirin özellikleri ve sahabeler arasında Kur’ân algısı konusunda çok az farklılık vardır. Ayrıca kendisi, tefsirin o dönemde müstakil bir ilim dalı olarak toplanıp yazılmadığını, Resulullah’tan (a.s.) hadisler şeklinde sözlü olarak aktarıldığını belirtmektedir. Yine bu çalışmada sahabeden gelen rivâyetlerin geçerliliği hakkında bilgilerin de yer aldığını görmek mümkündür. Bu bağlamda mevcut olan tüm farklılıklara değinererek, sahabîler arasında öne çıkan müfessirleri ve en çok tefsir rivâyeti bulunan dört büyük sahabî İbn Abbâs, İbn Mesud, Ali b. Ebî Tâlib ve Ubeyy b. Kab’ın biyografilerine yer vermektedir. Bajgora’nın, bazı durumlarda önceki alimlerin görüşlerine yönelik eleştirel değerlendirmeler de yaptığı görülmektedir. Nitekim, İbn Haldun’un sahabenin “Kur’ân Arapça olduğu için Araplar onun kelime ve yapılarını biliyor ve Kur’an’ı anlıyorlardı” şeklindeki görüşü<sup>24</sup> hakkında Hüseyin ez-Zehbi’nin açıklamalarına dayanarak şunları söylemektedir: “İbn Haldun’un bu görüşü, bizim düşüncemize göre genellenmiş ve iyi tartılmamış bir değerlendirmedir. Zira tüm sahabîler Kur’ân dilini anlama ve ilim seviyesinde aynı düzeyde değillerdi.”<sup>25</sup> Aynı zamanda Bajgora’nın tefsir ilminde öne çıkan bazı müfessirlerin biyografisi, eserleri ve katkılarına dair bu dergide sunduğu çalışmalar da büyük önem taşımaktadır. Bu müfessirler hakkındaki çalışmaları arasında, “İmam Maturidi dhe tefsiri i Tij Te’vilatu Ehli’s-Sunnet” (İmam Mâturidî ve onun Te’vilâtu Ehli’s-Sünne tefsiri),<sup>26</sup> “Muhammed Tahir Ibn Ashur dhe Tefsiri i Tij et-Tahriru ve’t-Tenviru” (Muhammed Tahir İbn Aşur ve onun et-Tahrîru ve’t-Tenvîru tefsiri),<sup>27</sup> “Vehbe Zuhajli dhe Tefsiri i Tij et-Tefsiru’l-Munir” (Vehbe Zuhayli ve onun et-Tefsiru’l-Munîr tefsiri)<sup>28</sup>, “Muhamed Mutevel-li esh-Sharavi dhe Tefsiri i Tij – Hvatiri Havle-l Kurani-l Kerim” (Muhammed Mutevelli eş-Şaravî ve onun Havâtir Havle-i Kur’ân-ı Kerîm)<sup>29</sup> vb. başlıklar yer almaktadır.

Söz konusu çalışmalarda Bajgora,<sup>30</sup> Kur’ân’ın öne çıkan müfessirlerinin yaşamlarını, onların birer âlim olarak kişiliklerinin oluşumunda etkili olan siyasî ve ekonomik koşulları, hocalarının etkilerini, eserlerini ve tefsir ilmine katkılarını ele almaktadır. Ayrıca bu çalışmalar, alimlerin Kur’ân’ı yorumlama

<sup>24</sup> “Kur’ân, Arapların dilinde, onların retorik şekline indirildiği için, hepsi kelimelerin anlamlarını ve yapılarını anlayıp biliyorlardı.” Bajgora, “Tefsiri i Kur’anit në kohën e Resulullahut s.a.v.s”, 68- 69/20-27.

<sup>25</sup> Bajgora, “Tefsiri i Kur’anit në kohën e Resulullahut s.a.v.s”, 68- 69/20-27.

<sup>26</sup> Bajgora, “İmam Maturidi dhe tefsiri i Tij Te’vilatu Ehli’s-Sunnet”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2018), 112/ 17-22.

<sup>27</sup> Bajgora, “Muhammed Tahir Ibn Ashur dhe Tefsiri i Tij et-Tahriru ve’t-Tenviru”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2018), 113/3-9.

<sup>28</sup> Bajgora, “Vehbe Zuhajli dhe Tefsiri i Tij et-Tefsiru’l-Munir”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2018),114/3-9.

<sup>29</sup> Bajgora, “Muhamed Mutevel-li esh-Sharavi dhe Tefsiri i Tij – Hvatiri Havle-l Kurani-l Kerim”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2019),115/23-29.

<sup>30</sup> Bajgora, “İmam Maturidi dhe tefsiri i Tij Te’vilatu Ehli’s-Sunnet”, 112/ 17-22; “Muhammed Tahir Ibn Ashur dhe Tefsiri i Tij et-Tahriru ve’t-Tenviru”, 113/3-9; “Vehbe Zuhajli dhe Tefsiri i Tij et-Tefsiru’l-Munir”, 114/3-9.

metodolojilerini örneklerle ortaya koymakta ve her çalışmanın başlıklar ve temalarla tasnif edilişi özgünlüklerini göstermektedir. Şiirsel ifade ve mükemmelliyetçi tavır, onun yazılarının en belirgin özelliklerinden biridir.

*Edukata Islame* dergisinde bu eserlerin yanı sıra, Ali İljaz'ın, "Fakte Shkencore Për Meditim nga Kurani i Madhërishëm" (Kur'an-ı Kerim'den Meditasyon ile İlgili Bilimsel Gerçekler),<sup>31</sup> Xhabir Hamiti'nin, "Zanafilla e studimit të njohurive kuranore (Kur'an İlimlerinin Başlangıcı)<sup>32</sup>, Müslim Kazimi'nin, "Nga mrekillitë e Kur'anit" (Kur'an'ın mucizelerinden),<sup>33</sup> adlı makalelerinin yer aldığı görülmektedir. İljazi, tıp doktoru olup yazılarında bilimsel karakterde âyetler sunarak Kur'an'ın bilimsel yönünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çalışmalarda bilimsel konuları detaylı bir şekilde ele alıp Kur'an âyetleriyle destekleyerek işlemektedir. Buna göre bu bilimsel vakıalar 1400 yıl önce Kur'an'da açıklanmıştır ancak insanlar bunları 20. yüzyıl teknolojisiyle keşfedebilme imkanına sahip olmuşlardır. Bu nedenle, açıklayıcı ve tematik yönlerinin yanı sıra bu çalışmalar tefsir alanında önemli ve bu bilimi insan perspektifinden anlamak için önemli verilere sahip olan bilimsel bir incelemeyi de ihtiva etmektedir. Örnek olarak "Fakte Shkencore Për Meditim nga Kurani i Madhërishëm" (Kur'an-ı Kerim'den Meditasyon ile İlgili Bilimsel Gerçekler) başlıklı çalışmayı vurgulamak yerinde olacaktır. Bu çalışmada İlazi, insanın mucizevî yaratılışını anlatan Kur'an âyetlerini<sup>34</sup> bir araya toplayarak, bu âyetlerden insanın kökeni ve ana bileşeninin topraktan olduğunu, yani özünün bu dünyadan olduğunu belirtmektedir.<sup>35</sup> Ayrıca "وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فِقْدَرَهُ تَقْدِيرًا" / "Her şeyi yaratan ö yarattığına bir ölçüye göre düzen veren...Allah'tır."<sup>36</sup> şeklindeki âyetin, Allah'ın evrendeki her şeyin yaratıcısı olduğunu kanıtlayan birçok bilimsel delilden biri olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde Hamiti, yukarıda bahsedilen makalesinde, oryantalist çalışmaları kullanarak tefsir ilminin tarihi, kökeni ve gelişimi hakkında nitelikli bir özet sunup bu ilmin doğru bir şekilde aydınlatılmasına yardımcı olmaya çalışmaktadır. Ayrıca Kur'an müfessirlerini klasik yorum yöntemlerinden modern yorum yöntemlerine geçmeye yönlendiren sebepler ve sonuçlardan bahsetmekte, yani çağdaş yorumlama yöntemlerinin gelişimini ele almaktadır.

Derginin son sayılarına bakıldığında, tefsir alanındaki yazılar ve Arapça ve Boşnakça ve İngilizce çevirilere yönelik daha büyük bir ilgi olduğu görülmektedir. Çevirilerden, Azmir Jusufi tarafından tercüme edilen Enes Karic'in, "Koha në Kur'an" (Kur'an'da Zaman), "Koha e Bashkësive ose Epoka e

---

<sup>31</sup> Ali F. İljazi, "Fakte Shkencore Për Meditim nga Kurani i Madhërishëm", *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2022), 108/3-6 ;110/6-10; 119-120/17-22.

<sup>32</sup> Xhabir Hamiti, "Zanafilla e studimit të njohurive kuranore", *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2023), 70/30-37.

<sup>33</sup> Müslim Qazimi, "Nga mrekillitë e Kur'anit", *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2023),7123/29.

<sup>34</sup> Rûm, 30/20; Furkân 25/54; Mu'minûn, 23/12.

<sup>35</sup> İljazi, "Fakte Shkencore Për Meditim nga Kurani i Madhërishëm", 108/3-6.

<sup>36</sup>Furkân, 25/2

Popujve” (Toplulukların Zamanı veya Halkların Çağı) gibi kavramsal çalışmalarını örnek olarak vermek mümkündür.<sup>37</sup> Aynı şekilde, Azmir Jusufi tarafından Boşnakçadan çevrilen Xhevad Shocic’in “Historiku i kiraaeteve” (Kıraatlerin Tarihi) ve “Aspekti tefsiror i kiraaeteve” (Kıraatlerin Tefsirsel Yönü),<sup>38</sup> başlıklı çalışmalarının da bu bölümde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Shoqiq bu makalelerde Kur’ân kıraatleri üzerine derinlemesine bir araştırma sunmaktadır. Öncelikle kıraatlerin kaynağı, hadislerde harf kelimesinin anlamı ve *kıraat, rivâyet, turuk, imam, ravi, tarik* gibi terimlerin anlamı hakkında kısa bir giriş yapmaktadır. Daha sonra kıraatlerin öğrenilme yolları, kıraatlerin doğruluğuna göre sınıflandırılması, kıraat imamlarının sayısının belirlenme yöntemi, tanınmış kıraat merkezleri, bu merkezlerdeki en ünlü kârilere, yedi kıraat imamı ve onların nakilcileri hakkında bilgiler vermektedir.<sup>39</sup> Böylece bu araştırmalarda, mütevatir kıraatlerin bizzat Kur’ân olduğu, namazda ve namaz dışında okunduğu ve netice itibarıyla her Müslümanın onların orijinallğine inanmasının bir zorunluluk olduğu gerçeği vurgulanmaktadır.

Okuyucuların tefsir ilmine ve Kur’ân’a olan ilgisinin artması ve bu konudaki ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak, Kosovalı Arnavut araştırmacıları çeşitli makaleler sunmuş, böylece okuyuculara Kur’ân ve tefsir ilmini her açıdan tanıtmaya gayret göstermişlerdir. Kur’ân üzerine yazan yazarlar arasında Lulzim Esati de bulunmakta olup bu dergide “El-Bejan- Dhuntia e të Shprehurit Qartë Elekuenca” (El-Beyan - Açık İfade Yeteneği ve Belagat)<sup>40</sup> başlıklı makalesini yayımlamıştır. Ayrıca Ataullah Aliu “Nocioni Fitne në Kur’an dhe Egzegjeza e Tij” (Kur’ân’da Fitne Kavramı ve Tefsiri) ve “Interpretimi i Nocionit Fitne nga Hafiz Ibrahim Dalliu” (Hafiz İbrahim Dalliu’nun Fitne Kavramının Yorumu)<sup>41</sup> başlıklı araştırmaları da zikretmeye değerdir. Esati, toplumda büyük başarıya ulaşmanın bir yolu olan belagatın önemini vurgulayıp Kur’ân’da da belagatın öne çıktığını göstermekte ve onu elde etme ve benimseme yöntemlerini sunmaktadır. Ali’nin makaleleri de aynı şekilde Kur’ân’ın tematik tefsiri kategorisine girmekle birlikte Kur’ân’da yer alan kavramların açıklanması ve İslam’daki önemini belirtmesi açısından kıymetlidir. Onun makalelerinde fitne kavramının etimolojik ve terimsel anlamda tefsirinden bahsedilmekte ve bu kavrama dair büyük Arnavut müfessir Hafiz İbrahim Dalliu tarafından ortaya konan yorum sunulmaktadır. Dergi, tefsir alanında yayımlanan bilimsel makaleler ve araştırmalar ile Kur’ân’ın derinlemesine yorumlanmasına katkıda bulunur. Adı geçen yazarların, Kur’ân’ı sadece literal bir metin olarak değil, aynı zamanda Arnavut toplumunun dini, sosyal ve kültürel yapısını

<sup>37</sup> Enes Karic, “Koha në Kur’an”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2015), 108/20-24. Ayrıca bk., “Koha e Bashkësive ose Epoka e Popujve”, 109/30-39.

<sup>38</sup> Xhevat Shocic, “Historiku i kiraaeteve”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2016), 109/33-39; Ayrıca bkz. “Aspekti tefsiror i kiraaeteve”, 112/2016.

<sup>39</sup> El-Haxhxhaxh En-Nejsaburi Muslim, *El-Xhami ‘u’s-Sahih (Sahih Muslim)*, Kitab “Salatu’l-Musafirin”, (Riad: Daru’s-Selâm li’n-Neshri ve’t-Tevzi’, 1998) 1906.

<sup>40</sup> Lulzim Esati, “El-Bejan- Dhuntia e të Shprehurit Qartë Elekuenca”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2019), 116/12-15.

<sup>41</sup> Atullah Aliu, “Nocioni Fitne në Kur’an dhe Egzegjeza e Tij”, *Edukata Islame* (Priştine: Kosova İslam Birliği 2016), 116/12-15; Ayrıca bkz., “Interpretimi i Nocionit Fitne nga Hafiz Ibrahim Dalliu”, 118/2019.

şekillendiren temel bir rehber olarak ele aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda *Edukata Islame*, tefsir çalışmalarıyla Arnavutça konuşan İslamî düşünürlerin Kur'an'a dair görüşlerini derinleştirmeye katkısı olduğu söylenebilir.

### Sonuç

*Edukata Islame* dergisi, Balkan coğrafyasının en önemli İslamî bilimsel dergilerinden biri olarak bilinmektedir. Hem toplumu aydınlatan bilimsel yönüyle hem de İslam'ı özgün bir şekilde anlama ve yeni nesillere aktarma konusundaki yazılarıyla öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Arnavutların yaşadığı coğrafyada yayımlanan ilk İslamî dergi olarak kabul edilebilir ve elli yıldan fazla bir süredir kesintisiz olarak yayımlanmaktadır. Bu formatta 126 sayıyı aşmış olup Arnavut topraklarındaki en uzun ömürlü İslamî dergi sayılmaktadır.

*Edukata Islame* dergisinin Arnavutların yaşamakta olduğu coğrafyada tefsir ilminin gelişimi ve tanıtımında önemli ve büyük bir rol oynadığı söylenebilir. Kosova İslam Birliği tarafından yayımlanmış olan bu dergi, araştırmacıların, ilahiyatçıların ve bilim insanlarının araştırmalarını paylaşmaları ve Kur'an'ın yorumlanması ve günlük hayatta uygulanmasıyla ilgili önemli konulara yer vermesi açısından önemli bir misyon yüklenmiştir. Bu dergideki araştırmalar, Arnavutça tefsir literatürünün zenginleşmesine yardımcı olup teoloji araştırmacıları ve öğrencileri için değerli kaynaklar sunmuştur. Akademik araştırmaları yayımlamasıyla tefsir alanında ileri düzey araştırmaları ve çalışmaları teşvik etmiştir. Aynı zamanda bu dergi, tefsire olan ilginin artmasına ve Arnavut araştırmacıların Kur'an metinlerinin ve ilgili literatürün daha derinlemesine analizine katılmalarına vesile olmuştur. Dergi ayrıca Kur'an ayetlerinin modern meseleler konusunda yorumlanmasını da ele almıştır. Netice olarak *Edukata Islame*, tefsir geleneği ile modern yorum yaklaşımlarını birleştirmede önemli bir rol oynamıştır, denilebilir. Bu da, tefsir metodolojilerinin yeniden gözden geçirilmesine ve modern zamanların talepleri ve ihtiyaçlarının gündeme alınmasına zemin hazırlamıştır.

### Kaynakça

- Aliu, Atullah. "Nocioni Fitne në Kur'an dhe Egzegjeza e Tij". *Edukata Islame*. 116/12-15. Priştine: Kosova İslam Birliği, 2016.
- Aliu, Atullah. "Interpretimi i Nocionit Fitne nga Hafiz Ibrahim Dalliu". *Edukata Islame*. 118/2019. Priştine: Kosova İslam Birliği, 2019.
- Ahmeti, Sherif. "Komentimi i Sures vel asri". *Edukata Islame*. 1/2-6. Priştine: Kosova İslam Birliği, 1971.
- Ahmeti, Sherif. "Komentimi i Sures Kevther". *Edukata Islame*. 5/3-6. Priştine: Kosova İslam Birliği, 1972.
- Ahmeti, Sherif. "Komentimi i ajeteve 9-11 të Sures Xhuma". *Edukata Islame*. 15-16/5-9. Priştine: Kosova İslam Birliği, 1972.
- Ahmeti, Sherif. "Komentimi i ajetit 1-4 të sures Bekare". *Edukata Islame*. 15-16/17. Priştine: Kosova İslam Birliği 1976.

- Ahmeti, Sherif. “Komentimi i ajetit 125 të Sures Nahl”. *Edukata Islame*. 18/7-14. Prishtine: Kosova İslam Birliği 1976.
- Bajgora, Sabri. “Kontributi i myderris Sherif Ahmetit në lëmin e Tefsirit”. 7/18-29. *Kosova İslam Birliği*, 2016.
- Bajgora, Sabri. “Tefsiri i Kur’anit në kohën e Resulullahut s.a.v.s”. *Edukata Islame*. 68- 69/20-27. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2002.
- Bajgora, Sabri. “Tefsiri në kohën e sahabëve ”. *Edukata Islame*. 71/23-29. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2003.
- Bajgora, Sabri. “Imam Maturidi dhe tefsiri i Tij Te’vilatu Ehli’s-Sunnet”. *Edukata Islame*. 112/ 17-22. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2018.
- Bajgora, Sabri. “Muhammed Tahir Ibn Ashur dhe Tefsiri i Tij et-Tahriru ve’t-Tenviru”. *Edukata Islame*. 113/3-9. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2018.
- Bajgora, Sabri. “Vehbe Zuhajli dhe Tefsiri i Tij et-Tefsiru’l-Munir”. *Edukata Islame*. 114/3-9. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2018.
- Bajgora, Sabri. “Muhammed Tahir Ibn Ashur dhe Tefsiri i Tij et-Tahriru ve’t-Tenviru”. *Edukata Islame*. 115/23-29. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2019.
- Bardhi, Ismail. “The Sayfahs of the Translation and Tafseer of the Noble Qur’an into Albanian Language”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi -Journal of the Near East University Faculty of Theology*. cilt: IV, 2/174. Istanbul: Yakın Doğu Üniversitesi, 2018.
- Carlson, C. Lennart. “The First Magazine a History of the Gentleman's Magazine”. *Brown University Studies*. 4/8-103. Amerika Birleşik Devletleri, 1938.
- Çetin, Dikbaş. “A Research Study on Car Magazines in Turkey and Magazine Industry”, *Izmir University of Economics, Faculty of Fine Arts and Design Department of Visual Communication Dasign*. 3-16. Izmir, 2009. Erişim: [www2.uncp.edu](http://www2.uncp.edu) (25.04.2024).
- Esati, Lulzim. “El-Bejan- Dhuntia e të Shprehurit Qartë Elekuenca”. *Edukata Islame*. 116/12-15. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2019.
- Gönenç, Aslı Yapar. “Türkiye’de Dergiciliğın Tarihsel Gelişimi”. *İletişim Fakültesi Dergisi*. 29/63-84. Istanbul, 2009.
- Hamiti, Xhabir. “Zanafilla e studimit të njohurive kuranore”. *Edukata Islame*. 70/30-37. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2023.
- Hoxha, Hajrullah. *Fillimet e Shtypit Islam në Kosovë dhe Zhvillimi i Tij*. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2005.
- İljazi, Ali F. “Fakte Shkencore Për Meditimn nga Kurani i Madhërishëm”. *Edukata Islame*. 108/3-6. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2022.
- Karic, Enes. “Koha në Kur’an”. *Edukata Islame*. 108/20-24. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2015.
- Karic, Enes. “Koha e Bashkësive ose Epoka e Popujve ”, *Edukata Islame*. 109/30-39. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2015.
- Kudret, Emiroğlu. “Osmanlı Dünyasından Cumhuriyete Arnavutça Süreli Yayınlar”. *Kebikeç* 50. 332-367. Ankara: 2022.
- Muslim, El-Haxhxhaxh En-Nejsaburi. *El-Xhami’u’s-Sahih (Sahih Muslim)*, Kitab “Salatu’l-Musafirin”. Riad: Daru’s-Selâm li’n-Neshri ve’t-Tevzi’, 1998.
- Qazimi, Muslim. “Nga mrekillitë e Kur’anit”. *Edukata Islame*. 71/23-29. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2023.
- Qazim, Qazimi. “Figurat stilistike si veçanti e vlerave artistike të Kur’anit”. *Edukata Islame*. 63-64/10-15. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 1996.
- Teki, Selenica. “Pasqyrat e Fletoreve dhe të Revistave që Janë Botuar ”. *Zani i Naltë*. 4/114-117. Tiran: 2013.
- Shabani, Fation. “Kosova’da Yayınlanan İslami Bilimsel-Akademik Dergilerin İçeriği ve Kritiği”. *Balkan Araştırmaları Dergisi - The Journal of Balkan Studies*. 2/45-46. Edirne: Trakya Üniversitesi, 2015.
- Sharofi, Haki. “Tefsiri i Kur’anit”. *Edukata Islame*. 55/17-22. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 1992.
- Shocic, Xhevat. “Historiku i kiraaeteve”. *Edukata Islame*. 109/33-39. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 2016.

**RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ**  
**مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies**  
**Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles**


GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"><li>- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.</li><li>- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.</li><li>- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.</li><li>- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.</li><li>- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.</li><li>- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.</li><li>- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.</li><li>- Yazıların bilimsel, dil ve hukûkî sorumluluğu yazarına aittir.</li><li>- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.</li><li>- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini <a href="mailto:rumelislam@trakya.edu.tr">rumelislam@trakya.edu.tr</a> veya <a href="http://dergipark">dergipark</a> web adresinden yapabilirler.</li><li>- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <a href="http://dergipark">dergipark</a> web adresinden indirebilirler.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).</li><li>- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.</li><li>- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).</li><li>- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.</li><li>- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.</li><li>- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.</li><li>- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.</li><li>- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.</li><li>- The articles cannot be published or copied without showing their source.</li><li>- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through <a href="mailto:rumelislam@trakya.edu.tr">rumelislam@trakya.edu.tr</a> or <a href="http://dergipark">dergipark</a> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.</li><li>- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <a href="http://dergipark">dergipark</a> web address after published.</li></ul>



YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırma ile büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.</li> <li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.</li> <li>- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.</li> <li>- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.</li> <li>- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.</li> <li>- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.</li> <li>- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.</li> <li>- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.</li> <li>- Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.</li> <li>- Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.</li> <li>- <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.</li> <li>- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.</li> <li>- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.</li> <li>- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.</li> <li>- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.</li> <li>- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.</li> <li>- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.</li> <li>- All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.</li> <li>- The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.</li> </ul>

YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, Őema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.</li> <li>- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, Şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır.</li> <li>- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.</li> <li>- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.</li> <li>- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir.</li> <li>- Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.</li> <li>- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayınlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir.</li> <li>- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.</li> <li>- İmlâda, Őapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.</li> <li>- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) Şeklinde olmalıdır.</li> <li>- Makalenin sonunda "tam kaynakça" verilmelidir.</li> <li>- Özler, derginin <a href="https://ilahiyat.trakya.edu.tr/">https://ilahiyat.trakya.edu.tr/</a> ve <a href="http://dergipark.gov.tr/">http://dergipark.gov.tr/</a> siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016).</li> <li>- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).</li> <li>- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted.</li> <li>- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.</li> <li>- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.</li> <li>- Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.</li> <li>- There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.</li> <li>- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher.</li> <li>- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.</li> <li>- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.</li> <li>- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)</li> <li>- Each article should include a "bibliography" at the end.</li> <li>- Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: <a href="https://ilahiyat.trakya.edu.tr/">https://ilahiyat.trakya.edu.tr/</a> ve <a href="http://dergipark.gov.tr/">http://dergipark.gov.tr/</a> websites accessible by the international academic community.</li> </ul>

ATIF SİSTEMİ	FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"><li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. <a href="http://www.isnadsistemi.org/">http://www.isnadsistemi.org/</a></li><li>- a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.</li><li>- Aynı dipnottaki atıfların arası virgöl ile ayrılarak virgöl, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgöl ile ayrılmalıdır.</li><li>- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.</li><li>- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır.</li><li>- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.</li><li>- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.</li><li>- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- ISNAD should be used as the reference system in the articles. <a href="http://www.isnadsistemi.org/">http://www.isnadsistemi.org/</a></li><li>- There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc.</li><li>- References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.</li><li>- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.</li><li>- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.</li><li>- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.</li><li>- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.</li><li>- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.</li></ul>

  
**Rumeli**  
RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ  
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

 **TRAKYA**  
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ  
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903