



KURSAD

Akademik Dergi

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of
Qur'an
and
Sunnah
Studies

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Yıl: 2025 - Cilt: 5 - Sayı: 1

Studies Sunnah and Qur'an of Journal

Year: 2025 - Volume: 5 - Number: 1

مجلة دراسات القرآن و السنة

السنة: ٢٠٢٥ - المجلد: ٥ - العدد: ١

Yazışma Adresi: e-Mail:

kursamder@gmail.com

Kapak Tasarım:

Mehmet ATEŞ

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن والسنة

e-ISSN : 2791-8726

Basım Tarihi : 30 Mart 2025

Yayın Sezonu : Mart 2025

Cilt : 5

Sayı : 1

İlk Yayın Tarihi : 2021

Yayın Dili : Türkçe, Arapça, İngilizce

Yayın Periyodu: Yılda iki kez (Mart ve Eylül)

e-posta : kursamder@gmail.com

URL : <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

السنة: ٢٠٢٥ - المجلد: ٥ - العدد: ١ / ١ - Cilt / Volume: 5 Sayı/Number: 1 / 1 - Yıl/Year: 2025

KUR'AN VE SÜNNET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, "Uluslararası Hakemli Dergi" statüsüne uygun yılda iki sayı olmak üzere yayımlanır. Dergi içeriği, tüm kullanıcılara açık, ücretsiz "açık erişimli" bir dergidir. Kullanıcılar yayımcıdan ve yazar/yazarlardan izin almaksızın, dergideki makaleleri tam metin olarak okuyabilir, indirebilir, dağıtabilir, makalelerin çıktısını alabilir ve kaynak göstererek makalelere bağlantı verebilir. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarların fikirlerden dergi ekibi sorumlu tutulamaz. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Makalesi dergimizde yayınlanmış olan yazarlar makalenin Özet kısmının veya tamamının PDF olarak dijital ortamda yayınlanmasını kabul etmiş sayılırlar. Dergi yazım kurallarına uymayan makaleler değerlendirmeye alınmaz. Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayınlanan yazıların da her türlü telif hakları dergiye aittir. Yazara herhangi bir telif hakkı ödenmez. Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından geliştirilen yayın etiği ilkelerini ve tavsiyelerini gözetir. Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir. Olası bilimsel etik dışı davranışlar ve etik yayın ihlali durumunda, COPE Ethics Flowcharts dikkate alınır. Detaylı inceleme yapmak için dergi internet sayfasına bakınız.

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

السنة: ٢٠٢٥ - المجلد: ٥ - العدد: ١ / ١ / Cilt / Volume: 5 Sayı/Number: 1 / 1

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

(Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye)

Editörler / Editors

Doç. Dr. Eyyüp TUNCER

(Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji
Üniversitesi, Gaziantep/Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed UĞURLU

(Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye)

KURSAD

Kur'an ve Sunnet Araştırmaları Dergisi

مجلة دراسات القرآن و السنة

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2025 Cilt/Volume: 5

Sayı/Number: 1

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Adnan ARSLAN	Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Tefsir Konulu Akademik Yayınların Literatür Tarama Eksikliği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme (Makale-Bildiri-Kitap Bölümü)	1-19
Ayşe AYETEKİN	On The Third Verse of Sûrat al-Nisâ' (The Chapter of The Women)	20-56
İsmail KARAGÖZ	Mâ'ûn Sûresinin Dört, Beş ve Altıncı Âyetlerinin Anlamı, Riya ve Namaz	57-74
Ömer AKDOĞAN	Cemaleddîn Kumûkî'nin el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye Adlı Eseri Çerçevesinde Tasavvufî Düşüncesi	75-95
Mehmet YOLCU	Mu'ezile'nin Kur'an ve Tefsir Düşüncesi	96-121
Mustafa BÖLÜKBAŞI	Klasik Fıkıh Usulü Kitaplarının Farklı Meseleleri Ele Alarak Başlama Nedeni	122-149

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Mart/March)

**Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Tefsir Konulu Akademik Yayınların
Literatür Tarama Eksikliği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme
(Makale-Bildiri-Kitap Bölümü)**

*A Critical Review on the Lack of Literature Review of Academic Publications on Tafsir in
Turkish Theology (Article-Paper-Book Chapter)*

Adnan ARSLAN

Doç Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi | <https://ror.org/00dzfx204>
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, Bilecik, Türkiye.
Assoc. Prof. Dr. Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, De-
partment of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>
adnan.arслан@bilecik.edu.tr

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/09/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/11/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/03/2025

Atıf/Citation: Arslan, Adnan. "Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Tefsir Konulu Akademik Yayınların Lite-
ratür Tarama Eksikliği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme (Makale-Bildiri-Kitap Bölümü)", *Kur'an ve Sünnet
Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Mart/March, 2025), 01-19.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Bilimsel bir çalışmayı değerli kılan en önemli kriterlerden birisi elde edilen bulguların özgünlüğüdür. Bu özgünlüğü sağlamak kesinlikle nitelikli bir literatür taramasıyla mümkündür. Bir araştırmacı, ihtisası olduğu alanda bilimsel bir çalışmaya başlamadan önce araştırma alanını yeterince tarayıp tanınmalıdır. Aksi takdirde zaten araştırılmış konuları gereksiz yere tekrar araştırma riski ile karşı karşıya kalır. Eğer araştırmacı, çalışmayı düşündüğü konu hakkında yeterli tarama yapmamış ise zaten çalışılmış bir konuyu tekrar çalışır ve kimi zaman aylarca süren maddi manevi emekleri boşa gitmiş olur. Bilim insanlarının değerli ömür ve emeklerini tekrarlı çalışmaları israf etmemesinin en birinci yolu, literatür taraması yapmaktır. Çalışmaları bilimsel açıdan seçkin kılacak literatür taramasıyla yayınların atıf alma ve dolayısıyla alanda etkin olma olasılığı artacaktır. Bu çalışmada, söz konusu literatür taramasının Temel İslam Bilimleri bünyesinde bulunan Tefsir Anabilim Dalı araştırmalarının bir kısmında nitelikli düzeyde yapılmadığı varsayımından hareket edilmiştir. Çalışmanın amacı, bu minvaldeki çalışmalardan örnekler seçerek eleştirisini yapmak ve bu suretle nitelikli literatür taraması yapılmamasının olumsuz neticelerini göstermektir. Bu doğrultuda doküman analizi yöntemiyle İSAM veri tabanından elde edilen makaleler araştırma ölçeği kapsamında taranmış ve söz konusu bağlam çerçevesinde dikkat çeken çalışmalar incelenmiştir. Çalışmada elde edilen en önemli bulgulardan birisi, tefsir alanında yapılan kimi çalışmaların büyük oranda birbirinin tekrarı olduğudur. Bunun önemli bir sebebinin araştırmacıların literatür taraması konusunda gerekli titizliği göstermemesi olarak değerlendirilmiştir. İkinci olarak; kimi tefsir araştırmacıları önceki çalışmalara sadece atıfta bulunmayı yeterli görmüşlerdir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Literatür Taraması, Tefsir Makalesi, Bilimsel Özgünlük, Literatür.

Abstract

One of the most important criteria that makes a scientific study valuable is the originality of the findings. This originality can only be achieved through a qualified literature review. Before starting a scientific study in the field of his/her specialization, a researcher should adequately scan and familiarize himself/herself with the research area. Otherwise, he/she faces the risk of unnecessarily re-studying already researched topics. If the researcher has not done enough research on the subject he/she intends to study, he/she will re-study a subject that has already been studied and sometimes months of material and moral labor will be wasted. The first and foremost way for scientists not to waste their valuable lives and efforts with repetitive studies is literature reviews. This literature review, which will make the studies scientifically distinguished, will increase the likelihood of publications being cited and thus being effective in the field. Literature re-view, which will make the studies scientifically distinguished, will increase the likelihood of publications being cited and thus being effective in the field. This study is based on the assumption that this literature review is not conducted at a qualified level in some of the researches of the Department of Tafsir within the Basic Islamic Sciences. The aim of the study is to select and criticize examples of such studies and thus to show the negative consequences of not conducting a qualified literature review. The articles obtained from ISAM database through document analysis method were scanned within the scope of the research scale and the studies that attracted attention within the framework of the context in question were criticized. One of the most important findings of the study is that some studies in the field of tafsir are largely repetitive. The sole reason for this is considered to be the researchers' lack of due diligence in literature review. Secondly, some tafsir scholars have found it sufficient to only refer to previous studies.

Keywords: Tafsir, Literature Review, Tafsir Article, Scientific Originality, Literature.

Giriş

Bilimsel bir çalışmadan beklenen en önemli nitelik, araştırma alanına yeni bulgular getirerek katkı sunmasıdır. Böyle bir katkının sunulabilmesi için mutlaka daha önce elde edilen tespit ve bulguların bilinmesi gerekmektedir ki bu da behemehal *literatür taraması* denilen sabık çalışmaların izini takip etmekle olur. Bu yüzden ister tez olsun ister makale, bilimsel çalışmaların giriş kısmında önceki yayınlara atıfta bulunulur. Bu suretle araştırmacı, kendi çalışmasının önem ve değerini ortaya koyma imkânı bulur. Literatür taraması nedir?

Belirli bir konuda yayımlanmış olabildiğince çok eserin derinlemesine ve sistematik olarak araştırılması ve belirlenmesi olarak tanımlanan literatür taraması,¹ araştırma sorusunun daha önceden araştırılıp araştırılmadığını belirlemeye yardımcı olur. Araştırmacının incelemeye değer bulduğu konudaki soru, amaç ve hipotezlerini geliştirmesine imkân sunar ve en önemlisi de araştırmayı düşündüğü konuda nasıl bir yöntem izleyeceğine dair fikir verir.² Dolayısıyla bir taramanın bilimsel araştırma alanına en büyük katkısının *daha önce çalışılmamış, ihtiyaç duyulan ve özgün bir araştırma konusunun belirlenmesi* olduğu söylenebilir.³ Bu vesileyle araştırma boşlukları belirlenmiş ve gelecekteki araştırma alanları tespit edilmiş olur.⁴ Bilim insanlarının değerli ömür ve emeklerini tekrarlı çalışmalarla israf etmemesinin en birinci yolu literatür taramalarıdır.

Sözü araştırma konumuza getirdiğimizde, Türk ilahiyatlarının anabilim dalları içerisinde en çok yayının yapıldığı bilim dalı tefsirdir. Dünyada Web of Science ve Türkiye’de İSAM ve DergiPark veri tabanlarında, ilgili anahtar kelimelerle yaptığımız aramalarda, en çok yayının Kur’ân ve tefsirler hakkında olduğu görülür. Bu yayının sıklığı akla şu soruyu getirmektedir: Yapılan tefsir konulu yayınlarda tekrara düşme gibi bir durum söz konusu mudur? Bu çalışmanın varsayımını bu soruya verdiğimiz “evet” cevabı oluşturmaktadır. Zira bu makalenin yazarı olarak, yaklaşık 10 yıldır tefsir çalışmaları ile meşgul olmanın getirdiği bir izlenim ile bunu rahatlıkla söylememiz mümkündür. Tefsirle ilgili herhangi bir konuyu İSAM yahut DergiPark veri tabanlarında ilgili anahtar kelimelerle taradığımızda, farklı yazarlara ait benzer başlıklarla kaleme alınmış yayınların listelendiğini gördük. Bu yayınların içeriğine baktığımızda konuyu ele alış yöntemi, amaç ve sonuç bakımından büyük bir farklılığın bulunmadığını gözlemledik. Benzer başlıklı yayınlarla ilgili

¹ Serdar Aytekin Köroğlu, “Literatür Taraması Üzerine Notlar Ve Bir Tarama Tekniği”, GİDB Dergi 1 (2015), 61’den naklen S. Gash, *Effective Literature Searching for Research* (2nd edn). Aldershot: Gower Publishing Ltd., 1999.

² McCabe C Timmins F., “How to Conduct an Effective Literature Search”, *art & science* 20/11 (2005), 42.

³ Ali Demirci, “Literatür Taraması”, *Coğrafya Araştırma Yöntemleri*, ed. Yılmaz Arı – İlhan Kaya (Balıkesir: Coğrafyaacılar Derneği, 2014), 74. Bütün makalelerde bu slinmeli. Sayfa aralığı kaynakçada verilmeli.

⁴ Arzu Toker, “Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistematik Literatür İncelemesi: Meta-Sentez Yöntemi”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 316.

olarak, tarih açısından sonra kaleme alınan yayınlarda, önceki akademik yayınlara atıfta bulunulmadığını görünce, yazarların büyük olasılıkla önceki çalışmanın varlığından dahi haberleri olmadığını düşündük. Zira alanda hakkıyla çalışılmış bir konuyu daha sonra bir başka araştırmacının tekrar çalışmış olmasının başka bir izahı yoktu.

Bu arada şöyle bir ihtimali de göz önünde bulundurduk: Bir konu bir açıdan çalışılmışsa daha sonra başka bir yazar aynı konuyu başka bir açıdan çalışmış olamaz mı? Eleştirinin hakkaniyetli olması adına böyle bir ihtimali göz ardı etmedik. Fakat şunu gördük ki başlık ve içerikleri benzer olan çalışmalarda, yazarlar kendi yayınlarından önceki yayınlara hiç atıfta bulunmuyordu. “Yazar konuyu ele almış ancak ben şu açıdan yaklaşacağım, farklı bir yöntem uygulayacağım, o çalışmada elde edilmiş bulguları tartışacağım yahut eksik, hatalı taraflarını tashih ve tadil edeceğim” gibi izahların bulunmadığı çok sayıda tekrarlı çalışmalara şahit olduk. Bu kabilden örneklerin tamamını bir araya getirmenin bir makalenin akademik sınırlarını fazlasıyla zorlayacağını düşünerek araştırmaya konu olan sorunla ilgili en çarpıcı örnekleri seçtik. Literatür taramasının yeterince yapılmadığını düşündüğümüz örneklere geçmeden önce, ideal bir taramanın nasıl olması gerektiği yönünde bir istifham akla gelmektedir. Bu yüzden burada ilk olarak, ideal bir tarama örneği sunulacaktır. Daha sonra makalenin tamamı seçilen örneklerin serdi ile devam edecektir.

1. İdeal Bir Literatür Taraması

Kadir Taşpınar’ın *Zemahşerî’nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi* çalışması ideal bir literatür taramasına örnek olarak verilebilir. Bu çalışmada Taşpınar, Zemahşerî (ö. 538/1144) tefsirinde Zeccâc’ın (ö. 311/923) kıraatler özelindeki etkisini irdelemek istemiştir. Araştırma ölçeğini oldukça daraltarak bir müfessirin diğer müfessir üzerindeki etkisini belirli bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. O halde burada genelden özele sıralama şu şekilde olmalıdır.

Zemahşeri ve Tefsiri → Zemahşerî Tefsiri ve Kıraatler → Zemahşeri –Zeccâc Etkileşimi

Yazarın çalışması kapsamında en genel başlık, Zemahşerî’nin tefsir anlayışıdır. Bu bağlamda Türkiye’de yüze yakın lisansüstü tez çalışması olduğu bilgisini vermiştir. Daha sonra bu çalışmalar içerisinde kıraatler konulu olanlarının da bulunduğunu belirtip dipnotta bu çalışmalardan birkaçına işaret etmiştir. Daha sonra bu çalışmalarda *Keşşâf Tefsirinin* kıraat yorumlarında Zeccâc’ın etkisinden bahsedildiğini; fakat bu konuda müstakil bir çalışma olmadığına yer vermiştir. Sahih kıraat etkileşimi üzerinden her iki müfessirin irtibatını tespit etmeyi amaçlayan müstakil bir çalışma olmadığını belirterek kendi çalış-

masının özgünlük ve önemine vurgu yapmıştır. Bu suretle yazar, kendi çalışmasının literatür içerisindeki konumunu öne çıkarmış bulunmaktadır. Kanaatimizce yazarın bu yaklaşımı nitelikli bir literatür taraması için ideal kabul edilebilir.⁵

Diğer bir örnek ise İsmail Cerrahoğlu'nun (ö. 2022) bir yayınına atıfta bulunma hakkında gösterilen titizlik üzerinde tezahür etmiştir. *Garânik hadisesi* olarak bilinen konu, tefsir alanı içerisinde en çok tartışılan konulardan biridir. Bu konuda çok sayıda makale kaleme alınmış olsa da Türk ilahiyatlarında bu konuyu ilk yayın başlığına taşıyan İsmail Cerrahoğlu'dur. 1981 yılında kaleme aldığı *Garânik Meselesinin İstismarcıları* başlıklı çalışmanın⁶ sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi gerektiği açıktır ve öyle de olmuştur. Cerrahoğlu sonrası konuya eğilen her yazar, çalışmasında sabık çalışmaya mutlaka atıfta bulunmuş ve onun üzerine tartışmaya katkı sunmaya çalışmışlardır. Sabri Hizmetli 1989'da,⁷ Bünyamin Okumuş 2010'da,⁸ Sevgi Tütün 2012'de,⁹ Ali Rıza Gül 2014'de¹⁰, İhsan Arslan ve Yunus Emre Gördük 2018'de¹¹ yayımladıkları makalelerinde hep Cerrahoğlu'nun ilgili makalesine atıfta bulunmuşlardır.

2. Literatür Taramasının Yeterli Düzeyde Yapılmadığını Gösteren Örnekler

Meryem sûresi 71. âyette herkesin mutlaka cehenneme uğrayacağı ifade edilmektedir. Kimileri bu ayete dayanarak mümin veya kâfir, herkesin cehenneme gireceğini dile getirmişlerdir. Müfessirler bu âyetteki umumiyet ile neyin kastedildiği hususunda birbirine zıt görüşler ortaya atmışlardır. Bu âyetin nasıl anlaşılması gerektiği ile Türkiye'de iki yazarın makale çalışmasına rastladık. Bu iki çalışmadan ilki 2018 yılında Mehmet Yalınkılıç ve Ahmet Abay tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmadan 4 yıl sonra aynı âyeti Süleyman Pak inceleme konusu yapmıştır. Pak'ın bu çalışmaya hiç atıfta bulunmadığı görülmektedir.¹²

⁵ Kadir Taşpınar, "Zemahşeri'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccac Etkisi", *Bütün Yönleriyle Zemahşeri*, ed. Ömer Aslan – Abdullah Pakoğlu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 15-22.

⁶ İsmail Cerrahoğlu, "Garanik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 69-91.

⁷ Sabri Hizmetli, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 3/2 (1989), 50-58.

⁸ Bünyamin Okumuş, "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinleri Neshi ve Tebdili Meselesi (I)", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 8/1 (2010), 237-260.

⁹ Sevgi Tütün, "Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garanik Olayına Bakışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 587-613.

¹⁰ Ali Rıza Gül, "Garânik Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 1-37.

¹¹ İhsan Arslan, "Hz. Peygamber'e Atılan İftira: Garânik Olayı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018), 885-904; Yunus Emre Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânik Olayı Örneği", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 1-38.

¹² Süleyman Pak, "Ayatlar Arası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Her Ferdin Cehenneme Uğrayacağı Meselesine Dair Bir Değerlendirme (Meryem 71. Ayet Örneğinde)", *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 105-123.

Ahzâb Sûresi 37. âyette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Zeyneb ile evliliği ele alınmıştır. Bu âyette, "biz seni onunla evlendirdik" buyurulmuştur. Söz konusu âyetin hükmü eskilerden beri tartışılmalıdır. Gördüğümüz kadarıyla söz konusu evlilik hakkında ilk çalışma 2006 yılında H. İbrahim Acar tarafından kaleme alınmıştır.¹³ Bu çalışmadan 8 yıl sonra 2014 yılında, *Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle ilgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve ilmî Değeri* başlıklı çalışma ile Celalettin Divlekçi, aynı konudaki istifhamları gidermeye yönelik bir makale kaleme almıştır.¹⁴ Divlekçi'nin konu ile doğrudan alakası olduğu halde sabık çalışmaya herhangi bir atıfta bulunmadığı tespit edilmiştir. Keza ilgili konu hakkında Mustafa Necati Barış da 2010 yılında bir makale kaleme aldığı halde¹⁵ bu çalışmaya da Divlekçi'nin herhangi bir atıfta bulunmadığı görülmektedir.

Kur'ân ilimleri arasında yer alan *müşkilü'l-Kur'ân*, Türk akademisinde ilk olarak Yakup Çiçek tarafından 1995 yılında kavramsal bir çalışma olarak ele alınmıştır. Müellif bu çalışmasında, söz konusu kavramın sözlük ve terim anlamlarını aktarmış ve zahiri ihtilafın sebepleri üzerinde durmuştur.¹⁶ Murat Dinler bu çalışmadan tam 23 yıl sonra 2018 yılında yine, *Müşkilü'l-Kur'ân* başlıklı bir makale kaleme almıştır.¹⁷ Bu çalışmada Çiçek'in makalesine herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Hâlbuki çalışmada kapsam açısından farklı bir yöntem izlendiği görülmez. Ne olursa olsun başlıkları tamamen aynı olan iki makaleden ikincisinin birincisinden bahsederek konu çerçevesinde ne tür bir yeni bakış açısı getirdiğini ifade etmesi gerekirdi. Aynı şekilde Yunus Akça da 2019 yılında Kur'an'da *Müşkile Yol Açan Sebepler* başlıklı bir makale yayımlamıştır.¹⁸ Hâlbuki Akça'nın makalesinde yer verdiği bilgiler, Çiçek'in makalesinde de başlıklar halinde ele alınmaktadır. Akça'nın kaynakçasına baktığımızda da Çiçek'in çalışmasına herhangi bir işaretle bulunmadığı görülmüştür.

İmam Mâtürîdî hakkında Türk ilahiyatlarında günümüze kadar makale-bildiri türü yaklaşık 500 çalışma kayda geçmiştir. Bunların içerisinde bazılarının başlıklarının neredeyse birebir aynı olduğu görülür. Metin Özdemir'in 2011 yılında yayımlanan Matürîdî'nin *Kötülük Problemine Yaklaşımı* çalışmasından¹⁹ iki yıl önce Sami Şekeroğlu,

¹³ Halil İbrahim Acar, "İslam hukuku açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 99-110.

¹⁴ Celalettin Divlekçi, "Ahzâb Auresi 37. Ayetiyle ilgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve ilmî Değeri", *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 89-106.

¹⁵ Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint. Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 177-192.

¹⁶ Yakup Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1989-1992), 79-112.

¹⁷ Murat Dinler, "Müşkilü'l-Kur'ân", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356.

¹⁸ Yunus Akça, "Kur'an'da Müşkile Yol Açan Sebepler", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 189-215.

¹⁹ Metin Özdemir, *Matürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 380-424.

Mâtürîdî'de Kötülük Problemi adında bir makale yayımlamıştır.²⁰ Her iki makalede benzer bir tasviri yaklaşımla ilgili problem ele alınmıştır. Ancak Metin Özdemir, Şekeröğlu'nun çalışmasına hiç atıfta bulunmamıştır.

Yine Mâtürîdî hakkında 2017 yılında, Ramazan Biçer - Osman Sezgin *Teo-Psikolojik Açından Matürîdî'de İrade Özgürlüğü* başlıklı bir makale kaleme almışlardır.²¹ Bundan bir yıl önce Abdülhamit Sinanoğlu'nun *İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu* başlıklı makalesinde yine insanın özgürlüğü konusuna Mâtürîdî'nin nasıl yaklaştığını ele alınmıştır.²² Her iki çalışmanın bakış açısı farklı olsa da Biçer ve Sezgin'in en azından kendilerinden önceki çalışmaya atıfta bulunmaları ve yaklaşım farklılıkları varsa bunu belirtmeleri beklenirdi. Benzer bir durum Hasan Gümüšoğlu'nun 2017 yılında yayımladığı *İmam Mâtürîdî'nin Âyetler Temelinde Kader Ve Kaza Meselesini İzahı* başlıklı makalesinde de görülmektedir.²³ Bu çalışmadan bir yıl önce Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Kader Görüşü* makalesinde Mâtürîdî'nin kader konusundaki yaklaşımını ele alır.²⁴ Ne var ki Gümüšoğlu'nun kaynakçasında Oral'ın çalışması yer almamıştır.

Kur'ân araştırmalarında sıklıkla ele alınan konulardan birisi de şefaath konusudur. Bu konuda Hüseyin Çelik, 2015 yılında *Kur'ân'da Şefaath* başlıklı bir makale kaleme almıştır.²⁵ 2005 yılında Hasan Elik, yaklaşık olarak benzer bir başlıkla, *Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefâat'e Bakış* başlıklı bir makale yayımlamıştır.²⁶ Elik, makalesinde şefaathin olmadığı yönünde görüş bildirmektedir. Çelik ise makalesini şu şekilde sonlandırmaktadır: *Kâfirler ve müşrikler hakkında inen, onların yanlış inançlarından bahseden ayetleri alarak müminler hakkında uygulamak son derece yanlış olduğu gibi ayetin manasını da yanlış adrese teslim etmek olur.* Dolayısıyla burada aynı meselede farklı iki görüş söz konusudur. O halde Çelik'in Elik'in makalesindeki görüşlerine atıfta bulunması ilmi bir zorunluluk olması gerekirken söz konusu makalenin kaynakçasında böyle bir çalışmaya rastlanılmamıştır. İlgili konuda kalem oynatan yazarlardan biri de Süleyman Ko-

²⁰ Sami Şekeröğlu, "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 135-150.

²¹ Ramazan Biçer - Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açından Matürîdî'de İrade Özgürlüğü", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 80 (2017), 239-263.

²² Abdülhamit Sinanoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 249-267.

²³ Hasan Gümüšoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Âyetler Temelinde Kader ve Kaza Meselesini İzahı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 728-739.

²⁴ Osman Oral, "Mâtürîdî'nin Kader Görüşü", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 16-36.

²⁵ Hüseyin Çelik, "Kuran'da Şefaath", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 283-313.

²⁶ Hasan Elik, "Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefâat'e Bakış", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 29-48.

yuncu'dur. Koyuncu 2020 yılında yayımladığı *Şefaatin İslam'daki Yeri* başlıklı makalesinde, konuyu oldukça geniş çaplı bir şekilde incelemiş görünmektedir. Şefaatin varlığı konusunda olumlu olumsuz görüşleri zikrettikten sonra görüşünü şu şekilde dile getirir:

İster olumlu ister olumsuz ister soru olumsuz isterse de soru olumlu olsun bütün cümle şekilleri şefaatin varlığını ve kimlere yapılacağını ispat eder. Çünkü bu konudaki bütün ayetler şefaate kelimesini ihtiva etmektedir; şefaate olmasaydı bu kelime Kur'an'da yer etmezdi, aksi takdirde abes olurdu ki, Allah abes iş yapmaktan münezzehtir.²⁷

Yazarın görüşü, konu hakkında 2005'te makale kaleme alan Elik'in düşüncesine reddiye niteliğindedir. Hâlbuki söz konusu çalışmada Çelik'in görüşlerine yer verildiği halde Elik'in görmezden gelindiği görülmektedir. Diğer taraftan Koyuncu'nun sonuçta paylaştığı düşüncelerine benzer bir şekilde Yasin Pişgin de 2023 yılında yayımladığı *Kur'an Bütünlüğünde Şefaate İlgili Âyetlerin Tahlili* başlıklı makalesini şöyle sonlandırmaktadır:

Şefaate kavramının ana teması, Allah ile kul arasında rahmet ve mağfiret için aracılık yapmaktır. Bu itibarla Hz. Peygamber'in, ümmeti; meleklerin müminler, müminlerin de birbirleri adına istiğfarının Kur'an tarafından onaylanması; kanaatimize göre, bir günahkârın bağışlanmasına aracılık manasını içermesi sebebiyle, şefaate kavramını destekleyen başka bir delildir.²⁸

Bu makalede Pişgin, şefaate konusunda Koyuncu ve Çelik ile hemen hemen aynı görüştedir. Hâlbuki Pişgin'in Çelik'in makalesine atıfta bulunduğu, Koyuncu'nun görüşlerine yer vermediği dikkat çekmektedir.

Konu düzeyinde literatür taramasının ihmal edildiğini gördüğümüz diğer bir örnek de Kutbettin Ekinci'nin *Bir Hazf Çeşidi Olarak İhtibakın Analizi* başlıklı makalesinde görülmektedir.²⁹ Ekinci makalesinde konuyu kavramsal düzeyde örnekleriyle incelemiştir. Oysaki konu, yazarın makalesinden 14 yıl önce Ömer Kara'nın *Belâgatta Bir "İcâz-ı Hazf" Çeşidi: İhtibâk -Kur'an Metinlerindeki Pratiği* başlıklı makalesinde ele alınmıştır.³⁰ Ne var ki Ekinci'nin kaynakçasında Kara'nın makalesine hiç yer verilmemiştir.

Yine belirli bir söz sanatını tefsire tatbik sadedinde literatür taramasının yeterince yapılmadığına örnek olarak, Adem Yerinde'nin *Zemahşerî'nin Belâgat İlmine Katkısı;*

²⁷ Süleyman Koyuncu, "Şefaatin İslam'daki Yeri", *Sırat: GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2020), 23-60.

²⁸ Yasin Pişgin, "Kur'an Bütünlüğünde Şefaate İlgili Âyetlerin Tahlili", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 61-75.

²⁹ Kutbettin Ekinci, *Bir Hazf Çeşidi Olarak İhtibakın Analizi*, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 6/10 (2013), 42-49.

³⁰ Ömer Kara, "Belâgatta Bir "İcâz-ı Hazf" Çeşidi: İhtibâk -Kur'an Metinlerindeki Pratiği-", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 2/1 (1999), 118-162.

Müşâkale Sanatı Örneğinde başlıklı makalesi örnek gösterilebilir.³¹ 2023 yılında yayımlanan bu çalışmadan 4 yıl önce Adnan Arslan, *Zemahşeri'nin Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslubu* başlıklı bir makale yayımlamıştır.³² Başlık benzerliğinden de anlaşılacağı üzere iki çalışmanın da amacı Zemahşeri'nin *müşâkele* sanatını tefsirinde nasıl gördüğüne yöneliktir. Arslan'ın Zemahşeri özelinde müşâkele çalışmasından sonra Yerinde'nin hemen aynı başlıkla makale çalışması yapmasının bir nedeni olmalıdır. Burada beklenen husus, Yerinde'nin Arslan'ın çalışmasındaki eksikliği tamamlaması yahut yanlış bilgileri tashih etmesidir. Netice olarak Yerinde'nin çalışmasında böyle bir detaya hiç yer vermesi pek yerinde olmamıştır.

Kur'ân ilimleri arasında zikredilen en önemli konulardan birisi *nesh* konusudur. İlim ehli arasında neshin varlığı, tanımı ve kapsamı kadim bir tartışmadır. Bu itibarla tartışma, akademik çalışmalara da yansımış ve çok sayıda makale kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların bir kısmında alan yazına dair yeterli taramanın yapılmadığı görülür.

Ali Bakkal, 1997 yılında yayımladığı bir makalesinde İmam-ı Şâfiî'nin *nesh* anlayışı incelemiştir.³³ Bu çalışmadan 10 yıl sonra Sahip Beroje de araştırma konusuna bir başlık daha ilave ederek *İmam Şafiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri* başlığıyla İmam-ı Şâfiî'nin *nesh* anlayışına getirilen itirazları işlemiştir.³⁴ Dolayısıyla çalışmanın yarısı Ali Bakkal'ın çalışması ile aynıdır. Ne var ki Beroje'nin çalışmasında Ali Bakkal'ın makalesinden hiç bahsedilmemiştir. En azından Bakkal'ın çalışmasına atıfta bulunarak kendine ait farklı bir tespit ve çıkarımları varsa onları ilahiyat araştırmacıları ile paylaşması daha uygun olurdu.

Nesh bağlamındaki diğer bir çalışmada Abdülkadir Karakuş, *İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı* konusunu 2018 yılında araştırılmaya değer bulmuştur.³⁵ Türkiye'deki Mâtürîdî araştırmalarının kronolojisi açısından oldukça geç bir tarih olan 2018 yılından çok önce 2009 yılında, müellifin *nesh* bağlamında neler düşündüğü zaten çalışılmıştır. Yücel Macit mevzubahis konuyu *İmam Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İctihat*

³¹ Adem Yerinde, "Zemahşeri'nin Belagat İlmine Katkısı; Müşâkale Sanatı Örneğinde", *Universal Journal of Theology* 8/2 (2023), 1-33.

³² Adnan Arslan, "Zemahşeri'nin Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslubu", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/3 (2018), 128-136

³³ Ali Bakkal, "İmam Şafiî'de Nesh Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 109-132.

³⁴ Sahip Beroje, "İmam Şafiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 53-82.

³⁵ Abdülkadir Karakuş, "İmam Mâtürîdî'nin Nesh", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 83-113.

İle Neshi başlığıyla kısmen ele almıştır.³⁶ Karakuş'un çalışması içerisindeki bir başlık, Macit'in çalışması ile aynı olduğu halde bir atıf söz konusu değildir. Mâtürîdî ve nesh konusu özelinde Karakuş'un Macit'in makalesine yer vermemesine benzer bir şekilde bu kez de İbrahim Özdemir, 2019 yılında yayımlanan İmâm *Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi* kitap bölümü çalışmasında, Karakuş ve Macit'e hiç atıfta bulunmamıştır.³⁷ Özdemir'in bu konuda önceki çalışmalara hiçbir surette atıfta bulunmadan doğrudan konuya girmiş olması, araştırmayı amaçladığı konuda daha önce neler çalışılmış olabileceği ile ilgili bir sorgulama yapmadığı fikrini uyandırmaktadır.

Müfessirlerin üzerinde durduğu konulardan birisi de Kur'ân'da geçen besmelenin tefsiri hakkındadır. Bu bağlamda işari tefsir ekolünün klasiği hükmünde bulunan *Letâifü'l-İşârât* adlı tefsirde, besmelenin nasıl yorumlandığı araştırma konusu olarak 2 çalışmanın başlığına yansımıştır. Bunlardan ilki, Ahmet Bedir'in 2000 yılında yayımladığı *Kuşeyrî'nin "Letâifü'l-İşârât" Adlı Tefsiri'nde "Besmele" Yorumu* adlı çalışmadır.³⁸ Bundan 2 yıl sonra 2002 yılında, Ali Akpınar da benzer başlığa sahip *İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri* adlı çalışmasıyla konuyu araştırmıştır.³⁹ Ali Akpınar'ın ilgili çalışmasında Bedir'in makalesine işaret edilmemiştir.

Buraya kadar verdiklerimiz örnekler araştırmacıların kendinden önceki çalışmalara atıfta bulunmayışı ile ilgiliydi. Bunlardan farklı olarak da kimi zaman yazarların kendinden önceki çalışmalara atıfta bulunduğu ama özgün olarak neyi ortaya koyduklarını belirtmediklerine dairdir. Bunun en belirgin örneği Mustafa Kartal'ın *Taberî Tefsirinde İstîşhâd* başlıklı makalesinde göze çarpmaktadır.⁴⁰ Kartal'ın makalesinden 9 yıl önce 2010 yılında, Harun Öğmüştü de *Taberî Tefsirinin Şiirle İstîşhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi* başlıklı bir bildiri sunmuştur.⁴¹ Görüldüğü gibi iki çalışmanın başlıkları kısmen aynı konunun işleneceğinden haber vermektedir. Kartal, çalışmasında tüm istîşhâd türlerini *Taberî Tefsirinde* incelerken Öğmüştü, çalışmasını şiirle sınırlı tutmuştur. Dolayısıyla Kartal'ın çalışmasının yaklaşık 6 sayfalık bir kısmı içerik bakımından Öğmüştü'nün bildiri konusunu kapsamaktadır. Burada nitelikli bir alan yazın taramasından beklenen sadece önceki çalışmaya atıfta bulunulması değil, aynı zamanda önceki çalışmadan özgün olan tarafını öne çıkarması olmalıdır. Hâlbuki Kartal'ın çalışmasının *şiirle istîşhâd* başlığı altında

³⁶ Yücel Macit, "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İctihat İle Neshi", *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 127-135.

³⁷ İbrahim Özdemir, "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 525-547.

³⁸ Ahmet Bedir, "Kuşeyrî'nin "Letâifü'l-İşârât" Adlı Tefsiri'nde "Besmele" Yorumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 189-213.

³⁹ Ali Akpınar, *İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53-92.

⁴⁰ Mustafa Kartal, "Taberî Tefsirinde İstîşhâd", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 (2009), 6-30.

⁴¹ Harun Öğmüştü, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstîşhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu* (Konya: 11-13 Haziran 2010), 89-100.

Öğmüş'ten farklı olarak nelerin tespit edildiği belirtilmemiştir. Bu vesileyle konu bağlamında tekrara düşüldüğü fikri uyanmaktadır.

Konu ile ilgili diğer bir örnek, Ali Bulut'un 2010 yılında yayımladığı *Kur'ân-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu* başlıklı makalesinde karşımıza çıkmıştır.⁴² Bulut bu çalışmada, söz konusu üslubun Kur'ân'daki örneklerini incelemiştir. *İtnâb* konusu daha önce de Ömer Kara tarafından da 2000 yılında, *Belâgat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz (I) -Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Rolü Üzerine Bir Deneme* başlığı ile ele alınmıştır.⁴³ Bulut, çalışmada Kara'nın makalesinden yararlanmış ve bir yerde atıfta da bulunmuştur. Ancak bu atıf, itnâb çeşitlerinin adedine ilişkin Süyûtî'nin kaynağından sonra Kara'nın çalışmasına ikincil kaynak olarak işaret etmektedir. Hâlbuki Kara'nın makalesinin yarısı Bulut'un çalışması ile paralellik arz etmektedir. Öyle ise Bulut'un itnâb konusuna Kara'dan farklı olarak nasıl yaklaştığı, kendi çalışmasının hangi yönden özgün olduğuna işaret etmesi beklenirdi. Bulut'un çalışmada bu beklentiyi karşılayacak bir ifade görülmemiştir.

Buna benzer diğer bir örnekte Şuayib Karataş, 2023 yılında kaleme aldığı *Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'ân' Adlı Tefsirinde Kıraat* başlıklı çalışmada,⁴⁴ daha önce konuyu daha da daraltarak ele alan Sami Çakmakpunar'ın *Ferrâ'da Kıraatlerin Gramatik Boyutu* başlıklı çalışmasına atıfta bulunur.⁴⁵ Karataş'ın çalışmasının başlıklarından birisi kıraat-nahiv ilişkisidir ve Çakmakpunar'ın çalışması da tam olarak bu ilişkiyi tespit üzere kurgulanmıştır. Oysaki Karataş'ın çalışmada kıraat-nahiv ilişkisine dair Çakmakpunar'ın ne gibi bir tespitte bulunduğu yahut kendisinin özgün ne gibi bir çıkarımı olduğuna işaret edilmemiştir.

Araştırmamızda bizi şaşırtan tekrarlardan birisi de aynı yabancı yayının farklı tarihlerde Türkçeye çevirisinin yapıp yayımlanması olmuştur. Endonezya asıllı İslami ilimler araştırmacısı Sahiron Syamsuddin'ın *Muhkam and Mutashâbih: An Analytical Study of al-Ṭabarî's and al-Zamakhsharî's Interpretations of Q.3:7* başlıklı çalışması, ilk olarak 2002 yılında Zülfikar Durmuş tarafından tercüme edilmiş ve *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisinde* yayımlanmıştır.⁴⁶ Bundan 5 yıl sonra aynı makale bu kez Yavuz Fırat tarafından 2007 yılında çevrilmiş ve *Bilimname: Düşünce Platformu* dergisinde yayımlanmıştır.⁴⁷ Burada biz, bir yayının birden fazla çevirisi yapılamaz iddiasında değiliz. Nitekim

⁴² Ali Bulut, "Kur'ân-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 183-205.

⁴³ Ömer Kara, "Belâgat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz (I) -Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Rolü Üzerine Bir Deneme-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2000), 353-388.

⁴⁴ Şuayib Karataş, "Ferrâ'nın 'Me'âni'l-Kur'ân' Adlı Tefsirinde Kıraat", *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler* 2023, 336-352.

⁴⁵ Sami Çakmakpunar, "Ferrâ'da Kıraatlerin Gramatik Boyutu", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2016), 11-21.

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, "Âl-i İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Mütेशâbihât'a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", çev. Zülfikar Durmuş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 265-281.

⁴⁷ Sahiron Syamsuddin, "Muhkem ve Mütेशâbih: Kur'an'ı Kerim'in 3. Sure 7. Ayeti Hakkında Taberî ve Zemahşerî'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma", çev. Yavuz Fırat, *Bilimname: Düşünce Platformu* 5/12 (2007/1), 201-219

bir eser çevirisinin de eksik yanları olabilir ve bir başka çevirmen eseri daha nitelikli çevirebilir. Ancak burada önemli olan, o eseri tekrar çeviren araştırmacının önceki çeviriye atıfta bulunup eksik bulduğu tarafları izah etmesi ve çevirisini gerekçelendirmesidir. Mevzubahis ikinci çeviri makalede böyle bir açıklama görülmemektedir. Büyük olasılıkla Fırat'ın Durmuş çevirisinden haberi olmamıştır. Bu da çeviri öncesi literatür taramasının yeterince yapılmadığının bir göstergesi sayılabilir. Bu örnek, literatür taramasının önemini ortaya koyması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

Alan taramasının yapılmayışından dolayı tekrara düşüldüğünü gösteren diğer bir çarpıcı örnek, Yusuf Yurt'un *Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm* başlıklı çalışmasında göze çarpmaktadır. Yurt, bu çalışmasında erken dönem tefsircilerden Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) isnad edilen antropomorfizm/teşbih iddiasını araştırmıştır. Hâlbuki müfessire yöneltilen bu iddialar, İbrahim Çelik tarafından 1987 yılında *Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatıl b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri* başlıklı makalede ele alınmış ve eleştirisi yapılmıştır. Çelik'in makalesinin özetinde şöyle demektedir:

Fakat kaynaklarda belirtildiği gibi O'nun müşebbiheden birisi olduğu konusundaki ithamları haklı çıkaracak açık bir ifadenin günümüze kadar gelebilen tefsirinde mevcut olmadığını görüyoruz. İlahi sıfatlar, büyük günahlar, kaza ve kaderle ilgili ayetlere yaptığı açıklamaları incelediğimizde O'nun herhangi bir aşırılığa düşmediğini müşahede ederiz.⁴⁸

Benzer bir çıkarım Yurt'un makalesinde de şöyle geçmektedir: *Yukarıdaki tartışmadan, daha sonraki kaynaklarda yazılanın aksine, Mukâtil'in aşırı bir antropomorfist olmadığı sonucuna varabiliriz.⁴⁹* Görüldüğü üzere her iki yazar da aynı sonuca ulaşmıştır. Ancak Yurt'un makalesine baktığımızda, kendi yayınından onlarca yıl önce yayımlanmış ve aynı sonuca ulaşmış Çelik'in makalesine herhangi bir atıfta bulunmadığı görülmektedir.

Tefsirlerde tartışılan konulardan birisi de *Hz. İsa'nın nüzûlü* meselesidir. Tartışmanın çıkış noktalarından birini, Zuhurf sûresi 61. âyetteki işkâl temsil etmektedir. Bu bağlamda Hüseyin Çelik, 2021 yılında yayımladığı *İsa (As)'in Nüzûlü Meselesi (Zuhrûf Suresi 61. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)* başlıklı makalesiyle konuyu ele almıştır.⁵⁰ Hâlbuki Muhittin Akgül tarafından 2006 yılında kaleme alınan *Nüzûl-i İsa Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları* başlıklı makale, bu âyet ekseninde nüzûl-ü İsa meselesini de kapsamaktadır.⁵¹ Ayrıca 2005 yılında Süleyman Aydın'ın 2015 yılında yayımladığı *Kur'ân Lügatı İlmi*

⁴⁸ İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatıl b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159.

⁴⁹ Yusuf Yurt, "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2017), 251-282.

⁵⁰ Hüseyin Çelik, "İsa (As)'in Nüzûlü Meselesi (Zuhrûf Suresi 61. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)", *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 10 (2021), 34-45.

⁵¹ Muhittin Akgül, "Nüzûl-i İsa Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 43-75.

Açısından Hz. İsa'nın (a.s.) Ref'i ve Nüzûlü başlıklı makalede de ilgili âyet kapsamında değerlendirmeler bulunmaktadır.⁵² Dolayısıyla burada Akgül'ün makalesi, Çelik ve Aydın'ın yayınları ile kapsam bakımından kesinlikle iç içe görüntü arz etmektedir. Buna rağmen Çelik'in makalesinde ne Akgül'ün ne de Aydın'ın çalışmasındaki tespitlere hiç yer verilmediği gözlemlenmiştir. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki Aydın da Çelik'in makalesine hiç atıfta bulunmamıştır. Netice itibariyle söz konusu bağlamdaki çalışmalarda literatür taramasının yeterli düzeyde yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Konu ekseninde yapılan tekrarlı ama atıfsız çalışmalara diğer bir örnek, Yahya Arslan'ın *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb Adlı Eserinde Münâsebâtü'l-Kur'an'a Yaklaşımın Değerlendirilmesi* başlıklı çalışmasıdır. Arslan'ın çalışmasından 8 yıl önce Sabri Demirci, *Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahruddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)* başlıklı bir makale yayımlamıştır. Arslan'ın çalışma sonunda elde ettiği bulgular ile Demirci'nin bulguları, örnekler her ne kadar farklı olsa da Râzî'nin (ö. 606/1210) münâsebet yorumlarındaki başarısı ile Kur'ân tefsirine katkıda bulunduğu düşüncesinde buluşmaktadır.

*Yine Râzî, münasebet ilmi sayesinde Kur'an'ın mana bütünlüğünü de ortaya koymaktadır. Diğer yandan o, Kur'an'ın mantıksal örgüsündeki inceliğini, konu birlikteliğini ve üslup zenginliğini göstermede Münâsebâtü'l-Kur'an İlmi'nin rolünü de çok başarılı bir şekilde dikkatlere arz etmektedir. Neticede genelde Kur'an'ın özelde ise sure ve âyetlerin, Kur'an'ın bütünlüğü bağlamında anlaşılması bakımından Münâsebâtü'l-Kur'an İlmi büyük önemi haiz olup Fahreddin Râzî de bu ilmi tefsirinde çok etkili bir şekilde kullanmıştır.*⁵³

*Büyük müfessir Fahruddin Razi, Kur'an'ın üslûbu yönüyle mu'cize olduğunu söyleyenlerin, kelimelerin ahenkli ve irtibatlı bir şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bu mükemmel nazmı kastettikleri kanaatinde olduğunu ifade eder. İşte Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet İlmi, bütün bu güzellikler ve incelikler üzerinde durur.*⁵⁴

Her iki çalışma, başlık ve elde edilen bulgular itibariyle benzerlik arz ettiği halde Arslan'ın çalışmasında Demirci'nin makalesine herhangi bir işarette bulunulmamıştır.

⁵² Süleyman Aydın, "Kur'ân Lügatı İlmi Açısından Hz. İsa'nın (a.s.) Ref'i ve Nüzûlü", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2015), 53-112.

⁵³ Yahya Arslan, "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb Adlı Eserinde Münâsebâtü'l-Kur'an'a Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 18/2 (2023), 119.

⁵⁴ Sabri Demirci, "Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahruddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 171.

Diğer taraftan tamamen aynı olan iki çalışmanın farklı tarihlerde tekrar başka bir dergide yayımlandığı da görülmüştür. Örneğin Selim Türcan 2003 yılında, *Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri* başlıklı bir makale yayımlamıştır.⁵⁵ Aynı makalenin bu kez 2013 yılında tekrar aynı başlıkla ve tamamen aynı içerikle başka bir dergide yayımlandığı görülmektedir.⁵⁶ Bu tekrarlar neyin amaçlandığına araştırma konusu çerçevesinde bir anlam verilememiştir.

Çalışmaya son vermeden önce, kimi araştırmalarda yazarların geçmiş akademik çalışmalara atıfta bulunmayışının o tarihlerdeki akademik veri tabanlarının henüz bulunmayışı yahut yaygınlaşmaması gibi bir gerekçesi olabilir. Bundan dolayı söz konusu taramalarda yapılan ihmalleri o tarihlerin imkânları doğrultusunda düşünüp anlayışla karşılamak gerekebilir. Ancak günümüzde, İSAM ve DergiPark gibi veri tabanlarının aktif olarak güncel yayınları taramasından dolayı böyle bir ihmalin savunulacak bir tarafı kalmamaktadır. Gerçi şu da bir gerçek ki veri tabanlarının yaygınlaşmadığı tarihlerde de kimi çalışmaların literatür taramasında titiz davrandığı görülmektedir. Örneğin Sıtkı Güllü, 2004 yılında yayımladığı *Taberî'nin Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri* adlı makalesinde,⁵⁷ benzer başlıkla 2001 yılında Halis Albayrak tarafından kaleme alınmış *Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi* çalışmasına atıfta bulunmuştur.⁵⁸

Diğer taraftan aynı tarihlerde kaleme alınmış makalelerin de birbirine atıfta bulunmasını beklemek mümkün değildir. Örneğin; Zemahşerî'nin müşkil âyetlerin çözümüne dair iki makale kaleme alınmıştır. Başlığı hemen hemen aynı olan bu iki makaleden, sonra olanın önce olandan hiç haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Valmire Batatina Krasniqi'nin 2021 yılında kaleme aldığı *Zemâhşerî'nin Müşkil Âyetler Arasındaki Taaruzu Çözümlemesi* makalesi ile⁵⁹ Veysel Gengil'in *Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi* makaleleri⁶⁰ başlıkları aynı olmasına rağmen birbirlerine herhangi bir atıfta bulunmaları mümkün olmamıştır. Zira büyük olasılıkla yakın zamanlarda aynı konuya çalışmaya başlamışlardır. Bu durum açıkçası makul görülmelidir.

⁵⁵ Selim Türcan, "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 89-122.

⁵⁶ Selim Türcan, "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 47-72.

⁵⁷ Sıtkı Güllü, "Taberî'nin Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 9 (2004), 65-85.

⁵⁸ Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 97-130.

⁵⁹ Valmire Batatina Krasniqi, "Zemâhşerî'nin Müşkil Âyetler Arasındaki Taaruzu Çözümlemesi", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 50 (2021), 739-781.

⁶⁰ Veysel Gengil, "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* LVII/2 (2021), 525-559.

Sonuç

Bu çalışmanın sonuçlarından biri hatta ilki olarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki tefsir anabilim dalı araştırmalarından bir kısmında nitelikli bir literatür taraması yapılmamıştır. Bunun bir sonucu olarak; aynı konular tekrar işlenmiş, benzer bulgular birden fazla makalenin sonuç kısmında paylaşılmıştır. Çalışmaların özgün değerine hanel veren bu tekrarların araştırma alanında donukluk ve etkisizliğe neden olacağı aşikârdır. Bundan kurtulmanın çare-i yeganesinin sağlam bir literatür taraması olduğu izahtan varestedir. Geçmişte akademik veri tabanlarının bulunmayışı, bibliyografik çalışmaların ancak 2000’li yıllardan sonra yaygınlaşması ve en önemlisi de ilahiyat dergilerinin internet ortamlarına taşınmamış olması alandaki yayınların takibini zorlaştırmıştır. Bu çalışma, literatür taramasının titizlikle yapılmadığını gösteren örnekler üzerinden söz konusu bağlamda bir duyarlılık uyandırma amacıyla kaleme alınmıştır. Yoksa örnekler bunlarla sınırlı değildir. Tespit ettiğimiz ancak bu makalede paylaşmadığımız onlarca örnek, nitelikli bir taramanın yapılmamasının ne denli emek ve zaman israfına neden olduğunu göstermektedir. Çalışmanın önerisi, benzer bağlamda eleştirel çalışmaların Türk ilahiyatlarının diğer bilim dallarını kapsayacak şekilde yapılmasıdır. Bunun da ilerisinde Türk ilahiyatçılarının Arap akademisinde yapılmış bilimsel çalışmaları ne ölçüde takip edebildiği de ayrı eleştirel çalışmaların konusu olabilir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. “İslam hukuku açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 99-110.
- Akça, Yunus. “Kur’an’da Müşkile Yol Açan Sebepler”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 189-215. <https://doi.org/10.29228/k7auifd.10.7>
- Akgül, Muhittin. “Nüzûl-i İsâ Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 43-75.
- Akpınar, Ali. İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin Besmele Tefsiri, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53-92.
- Albayrak, Halis. “Taberî’nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 97-130. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000536
- Arslan, Adnan. “Zemahşeri’nin Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşakele Üslubu”. *Edebali İlahiyat Dergisi* 2/3 (2018), 128-136

- Arslan, İhsan. "Hz. Peygamber'e Atılan İftira: Ğarânik Olayı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018), 885-904. <https://doi.org/10.17719/jisr.20185639057>
- Arslan, Yahya. "Fahredden er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb Adlı Eserinde Münâsebâtü'l-Kur'an'a Yaklaşımın Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 18/2 (2023), 99-121. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1411020>
- Aydın, Süleyman. "Kur'ân Lügatı İlmi Açısından Hz. İsa'nın (a.s.) Ref'i ve Nüzûlü". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2015), 53-112. <https://doi.org/10.17828/yasbed.47567>
- Bakkal, Ali. "İmam Şafîî'de Nesh Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 109-132.
- Barış, Mustafa Necati. "Zeyneb bint. Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 177-192.
- Bedir, Ahmet. "Kuşeyrî'nin "Letâifü'l-İşârât" Adlı Tefsiri'nde "Besmele" Yorumu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 189-213.
- Beroje, Sahip. "İmam Şafîî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafîî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 53-82.
- Biçer, Ramazan – Sezgin, Osman. "Teo-Psikolojik Açıdan Matüridi'de İrade Özgürlüğü". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 80 (2017), 239-263.
- Bulut, Ali. "Kur'ân-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 183-205.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garanik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 69-91. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000604
- Çakmakpunar, Sami. "Ferrâ'da Kıraatlerin Gramatik Boyutu". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2016), 11-21. <https://doi.org/10.30622/tarr.340173>
- Çelik, Hüseyin. "İsa (As)'in Nüzûlü Meselesi (Zuhrûf Suresi 61. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)". *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 10 (2021), 34-45.
- Çelik, Hüseyin. "Kuran'da Şefaât". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 283-313.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Haberî Sifatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159.
- Çiçek, Yakup. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1989-1992), 79-112.

- Demirci, Ali. "Literatür Taraması". *Coğrafya Araştırma Yöntemleri*, ed. Yılmaz Arı – İlhan Kaya. Balıkesir: Coğrafyacılar Derneği, 2014, 73-107.
- Demirci, Sabri. "Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahrüddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)". *EKEV Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 147-172. <https://doi.org/10.17753/Ekev358>
- Dinler, Murat. "Müşkilü'l-Kur'ân". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356. <https://doi.org/10.16947/fsmia.437805>
- Divlekçi, Celalettin. "Ahzâb Auresi 37. Ayetiyle ilgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve ilmî Değeri". *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 89-106.
- Ekinci, Kutbettin. "Bir Hafz Çeşidi Olarak İhtibakın Analizi" *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 6/10 (2013), 42-49.
- Elik, Hasan. "Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefâat'e Bakış". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 29-48.
- Gash, S., *Effective Literature Searching for Research* (2nd edn). Aldershot: Gower Publishing Ltd., 1999.
- Gengil, Veysel. "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı]* LVII/2 (2021), 525-559.
- Gördük, Yunus Emre. "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 1-38.
- Gül, Ali Rıza. "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 1-37.
- Gülle, Sıtkı. "Taberî'nin Tefsîr'indeki Kırâat Değerlendirmeleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 9 (2004), 65-85.
- Gümüsoğlu, Hasan. "İmam Mâtürîdî'nin Âyetler Temelinde Kader ve Kaza Meselesini İzahı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 728-739. <https://doi.org/10.17719/jisr.2017.1544>
- Hizmetli, Sabri. "Garânîk Meselesi Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 3/2 (1989), 50-58.
- Kara, Ömer. "Belâgat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz (I) -Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Rolü Üzerine Bir Deneme". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2000), 353-388.

- Kara, Ömer. "Belâgatta Bir "İcâz-ı Hazf" Çeşidi: İhtibâk -Kur'ân Metinlerindeki Pratiği-". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 2/1 (1999), 118-162.
- Karakuş, Abdülkadir. "İmam Mâtürîdî'nin Nesh". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 83-113. <https://doi.org/10.17120/omuifd.459182>
- Karataş, Şuayip. "Ferrâ'nın 'Me'Âni'l-Kur'ân' Adlı Tefsirinde Kıraat". *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler* 2023, 336-352.
- Kartal, Mustafa. "Taberî Tefsirinde İstişâd". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 (2009), 6-30.
- Koyuncu, Süleyman. "Şefaatin İslam'daki Yeri". *Sırat: GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2020), 23-60.
- Köroğlu, Serdar Aytekin. "Literatür Taraması Üzerine Notlar Ve Bir Tarama Tekniği". *GİDB Dergi* 1 (2015),
- Krasniqi, Valmire Batatina. "Zemâhşerî'nin Müşkil Âyetler Arasındaki Taaruzu Çözümlemesi". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 50 (2021), 739-781. <https://doi.org/10.29228/joh.47856>
- Macit, Yücel. "İmam Matürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İctihat İle Neshi". *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 127-135.
- Okumuş, Bünyamin. "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinleri Neshi ve Tebdili Meselesi (I)". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 8/1 (2010), 237-260.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'nin Kader Görüşü". *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 16-36.
- Öğmüş, Harun. "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu* (Konya: 11-13 Haziran 2010), 89-100.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019, 525-547.
- Özdemir, Metin. *Matürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Pak, Süleyman. "Ayatlar Arası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Her Ferdin Cehenneme Uğrayacağı Meselesine Dair Bir Değerlendirme (Meryem 71. Ayet Örneğinde)". *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 105-123.

**Türk İlahiyatlarında Kalem Alınan Tefsir Konulu Akademik Yayınların Literatür Tarama Eksikliği
Üzerine Eleştirel Bir İnceleme (Makale-Bildiri-Kitap)**

- Pişgin, Yasin. "Kur'ân Bütünlüğünde Şefaitle İlgili Âyetlerin Tahlili". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 61-75. <https://doi.org/10.18505/cuid.1228745>
- Sinanoğlu, Abdülhamit. "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 249-267. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.285631>
- Syamsuddin, Sahiron. "Âl-i İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", çev. Zülfikar Durmuş. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 265-281.
- Syamsuddin, Sahiron. "Muhkem ve Müteşabih: Kur'an'ı Kerim'in 3. Sure 7. Ayeti Hakkında Taberî ve Zemahşerî'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma". çev. Yavuz Fırat, *Bilimname: Düşünce Platformu* 5/12 (2007/1), 201-219
- Şekeroğlu, Sami. "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 135-150.
- Taşpınar, Kadir. "Zemahşeri'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccac Etkisi". *Bütün Yönleriyle Zemahşeri*. ed. Ömer Aslan – Abdullah Pakoğlu. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023, 15-22.
- Timmins F., McCabe C. "How to Conduct an Effective Literature Search". *art & science* 20/11 (2005), 41-47. <https://doi.org/10.7748/ns2005.11.20.11.41.c4010>
- Toker, Arzu. "Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistemik Literatür İncelemesi: Meta-Sentez Yöntemi". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 313-340. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1227360>
- Türçan, Selim. "Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 47-72.
- Türçan, Selim. "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 89-122.
- Tütün, Sevgi. "Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garanik Olayına Bakışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 587-613.
- Yerinde, Adem. "Zemahşerî'nin Belagat İlmine Katkısı; Müşâkale Sanatı Örneğinde". *Universal Journal of Theology* 8/2 (2023), 1-33. <https://doi.org/10.56108/ujte.1389945>
- Yurt, Yusuf. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2017), 251-282.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Mart/March)

On The Third Verse of Sūrat al-Nisā' (The Chapter of The Women)

Nisâ Sûresi'nin Üçüncü Âyetine Dair

Ayşe AYTEKİN

Araştırma Görevlisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Gümüşhane/Türkiye
Research Assistant, Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Basic Islâmic Sciences, Discipline of Tafsîr, Gumushane/Türkiye
ORCID ID: 0000-0002-5952-762X
ayseaytekin_03@hotmail.com

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 9/12/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/03/2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30/03/2025

Atıf/Citation: Aytekin, Ayşe. "On The Third Verse of Sūrat al-Nisā' (The Chapter of The Women)". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Mart/ March, 2025), 20-56

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, dünyada tüm insanlar için en önemli kaynak ve rehberdir. O, hayata dair her konuda ve alanda insanoğluna doğru yolu göstermektedir. Bu konulardan biri de evliliktir. Evlilik hususunda tarih boyunca farklı tercihler, uygulamalar, kabuller, normlar, özellikler, çeşitler ve önyargılar olmuştur. Çalışmamızın ana konusu ise bir evlilik türü olan çok eşlilik. Çok eşlilik, bazı toplumlar ve kültürler tarafından kabul edilmiş ve uygulanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve İslâm kültüründe bununla ilgili bazı şartlar ve kurallar vardır. Bu meseleleri kavrayabilmek için "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır." dersini veren Nisâ Sûresi'nin üçüncü âyetine klasik dönem ve modern dönemdeki bazı ilim adamlarının yorumları aracılığıyla odaklanmaya çalıştık. Çalışmamızdaki amacımız, geçmişin ve bugünün hakiki durumlarını objektif bir şekilde okuma çabası içinde olmak; aile, evlilik, kadın ve eş hakları ile ilgili güncel sorunlar adına en kesin ve gerçekçi çözümlere ve en iyi anlayışa ulaşmayı denemektir. Araştırmamızdaki yöntemimiz, farklı birikim, eğitim, kültür ve algıya sahip başka dönemlerde yaşayan, bu dönemlerdeki çeşitli bakış açılarını yansıtan, en mühimi söz konusu mesaja dair öz anlam yönünde gayreti olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dîmâşkî eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Seyyid Kutub, Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, Celal Yıldırım gibi ilim ehlinin izdüşümlerini takip etmektir. Ulaştığımız dönemsel ve tarihsel sonuç ise ana temamızdaki birlikteliğe dair ciddi şartları, nedenleri, gerçekleri ve gerekçeleri içeren minvaldedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Çok Eşlilik, Nisâ Sûresi 3. Âyet.

Abstract

The Qur'ân is the most important source and guide for all human beings in the world. It has showed the true way to the human beings in every topic and field about life. One of the topics is marriage. There are some different choices, applications, acceptances, norms, features, varieties and prejudices about marriage throughout history. The main subject in our work is polygamy which is the kind of marriage. Polygamy has been accepted and applied by some societies and cultures. There are some conditions and rules about it in the Qur'ân and Islâmic culture. In order to comprehend these issues, we tried to focus on the third verse of Sûrat al-Nisâ' giving the lesson is "And if you fear that you will not be able to respect the rights of the orphans, then marry two, three, four of the women whom you like. And if you fear injustice, then limit yourselves to one woman or a slave that is in your possession; that is best for you, so that you may not depart from justice." via some scholars' interpretations in the classical period and the modern period. Our aim is having an effort to read the real situations of the past and the present in an objective way, to try to reach the best understanding and the most accurate and realistic solutions for the current problems about family, marriage, and the rights of women and wives in our study. Our methodology in our research is based on the following of the projection of the authors such as Abû Ja'far Muhammed b. Jarîr b. Yazîd el-Âmulî al-Tabarî al-Bağdâdî, Abû al-Fidâ' Imâd al-Dîn Ismâîl b. Shihâb al-Dîn 'Umar b. Kathîr b. Daw' b. Kathîr al-Qaysî al-Qurashî al-Busrâwî al-Dîmashqî al-Shâfiî, Abû 'Abdillâh (Abû al-Fazl) Fakhr al-Dîn Muhammed b. 'Umar b. Husayn al-Râzî at-Tabaristânî, Almalılı Hamdi Yazır, 'Umar Nasuhi Bilman, Sayyid Qutb, Abû l-A'lâ Mawdûdî, Jalal Yıldırım who lived in different periods with various backgrounds, education, culture and perception, reflected assorted perspectives in these periods, and most importantly, endeavoured to understand the core meaning in the message in question. The periodical and historical result we have reached is in the manner that includes serious conditions, reasons, facts and justifications for the association in our main theme.

Keywords: Tafsîr, Polygamy, The Third Verse of Sûrat al-Nisâ'.

Introduction¹

"More than any other canon of scripture the Qur'ān is self-aware. It has observed and discussed the process of its own revelation. It has asserted its own authority and claimed its place within the history of revelation." ² Almighty Allāh has stated and emphasized this reality and authority in the Qur'ān:

"Tā-Sīn. These are the verses of the Qur'ān, the Book that explains the truth."³

There is an extraordinary fluidity, uniqueness, beauty, harmony to the notion of writing evidenced in the Qur'ān with this truth. There are many verses which show that the Qur'ān and its verses of the writing and of a recitation which makes things clear in human life.⁴

The Qur'ān is the main guide for all people to choose the best way and to be a good Muslim and a trusty person. For the aim, God has mentioned the necessity of understanding and thinking His messages by saying that:

"This is a blessed Book which We have sent down to you so that people may ponder over its verses and that those who have understanding may take from it lessons and admonitions."⁵

The Qur'ān is the most important source for all human beings in the world. It has showed the true way to the human being in every topic and field, given the meaning of life and light for ways of them, taught the holy commands of the God and the supreme aim of creation.⁶ So, one of the topics about life which has a big place and value is marriage. Polygamy is a kind of marriage that has been accepted and applied by some societies and cultures because of some reasons throughout history. This kind of marriage has some several circumstances and causes which change according to the society and practical life of the human beings. Some of these reasons are age of women, capacity and situation of having children, some diseases that cause special relationships of partners, and wars which affect life of women in negative circumstances and death of men during the battles.⁷ We can see that this kind of togetherness has taken a place in the most periods of humankind. In the law systems of periods before Islām, there was no certain rule and border about number of women who can get married to a man or vice versa. In most

¹ This article had been prepared under the supervision of Professor Doctor Halis ALBAYRAK entitled "The Third Verse of the Chapter of the Women in Exegesis Literature" which we had completed as a bachelor's degree thesis in 2016. (Ayşe Aytekin, *The Third Verse of the Chapter of the Women in Exegesis Literature* (Ankara: Ankara University, Theology Faculty, Undergraduate's Thesis, 2016))

² Daniel Madigan, *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Oxford: Princeton University Press, 2001), 3.

In addition, English terms and wording in the statements of the verses are our modest expressions, translations, judgments and preferences in this study. We would like to respectfully point this out to our readers.

³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. trans. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Sūrat al-Naml 27/1.

⁴ Ali Özek, "Kur'ân'ın Eşsizliği", *İslam Medeniyeti* (15 December 1965): 25-28; Musa Bilgiz, "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (October 2017): 185-189.

⁵ Sūrat Şād 38/29.

⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 17-30; Ayşe Aytekin, 'N-ş-e' Kökünün Kur'an'daki Yaratma ile İlgili Kavramlar Çerçevesinde Semantik Analizi (Ankara: Ankara University, Social Sciences Institution, Master's Thesis, 2019), 1-45; Ayşe Aytekin, "Vecdi Akyüz, Kur'an'da Siyasi Kavramlar, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Summer 2022), 150-154.

⁷ Ayşe Aytekin, *The Third Verse of the Chapter of the Women in Exegesis Literature* (Ankara: Ankara University, Theology Faculty, Undergraduate's Thesis, 2016), 1-40.

applications of the sacred religions, the examples of polygamy had been seen as the facts, the events and the kind of togetherness as it had been mentioned in Ibrāhīm (Takwīn 16/1-4), Ya'qūb (Takwīn 29/20-30, 30/36), Sulaymān (1 Kings; 11/3), Dāwūd (2 Samuel, 5/13-16) and other prophets' time.⁸ So, the issue of polygamy is one of the biggest criticisms of Islām and social fact which is talked and argued too much recently.

Polygamy has the meaning of having more than one partner in the marriage life. So, this type of marriage is when a woman marries more than one man or a man marries more than one woman. There are two variants of this type of marriage. These are:

- a) Marriage with many men (Polyandry): Polyandry is when a woman marries more than one man. It is less common but locally and intensively practiced in some Eskimo tribes.⁹
- b) Marriage with many wives (Polygny/Polygamy): Polygny is when a man marries more than one woman. Throughout history, it has been common men's desire to have male children and women's desire to utilize their labor force. Polygny for various reasons such as desirability, increasing social prestige has continued to exist in societies.¹⁰

In Islāmīc jurisprudence, this term means that a man marries more than one woman. It is called as *Taaddūd al-Zawjāt*.¹¹ The subject of women in Islām and women rights have been deeply examined by scholars and especially orientalist with modern time related to marriage and place in the society. The main mistake and the starting point of their criticisms are the idea of Islām about wrong thoughts and applications which appeared in Islāmīc societies as advices or obligations of Islām according to them. They see that the reason of these applications is Islām -the religion- itself. However, there are some differentiations between societies' applications, practices and faith of religion in almost every religion, it has been tried to see and accept that it is only about Muslims and Islām. According to us, these criticisms are far from reality, science, humanity, religious basis and objectivity, it is just the part of their efforts on misleading and misunderstanding about Islām because of bad intention and blind point of view. We will not focus on the details about this part of the main topic because of our intention including protection of the limits of the study.

Islām has given a huge importance to women and their rights in every situations, especially marriage life even in the ignorance time (*Jāhiliyya* period), as it has been comprehend with its first appearance. It had approved suitable culture and values. For this aim, it had changed, ordered, cancelled or limited inappropriate events and meanings in its frame at that time. The subject of women, women's social situation, and applications about marriage are the topics which the most perfect religion and the sacred book had also dealt with. Firstly, this matter which was ordered by Islām in moral and social field had been misused by men. For prevention

⁸ İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1707-1719.

⁹ Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 10.

¹⁰ Andreas Schwarz, *Aile Hukuku I*, trans. Bülent Davran (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 30; Aygen Erdentuğ, "Çeşitli İnsan Topluluklarında Aile Tipleri", *Antropoloji Dergisi* 12 (1980), 208.

¹¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kamusu*, ed. Sıtkı Güllü (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1997), 155.

misusing, Islām had cancelled the basis and kinds of togetherness like having relationship without witness, document, ceremony, marriage meal, oral and written *niqāḥ*, *niqāḥ* without limits, borders and time, *niqāḥ al-maqt* (marriage with stepmother), *niqāḥ al-istibdā'* (woman's togetherness with other man to have a noble generation and healthy baby with husband's permission), *niqāḥ al-mushtarak* (group marriage), *niqāḥ al-bigha* (flag marriage), and *niqāḥ al-hidn* (having a mistress), *niqāḥ al-badal* (changing the partners in the process of marriage relationship).¹² Furthermore, it had maintained some applications like *zihār*, *tafwizi*, *ṭalāq*, *'iddah* with some changes. Lastly, it has advised monogamy which includes one partner but not prohibit polygamy as a principle with conditions and high border that consists four women as a wife with justice and economic power to care about them. So, the main verse which we handle with this article had been revealed for the believers as the third verse of Sūrat al-Nisā' (the Chapter of the Women): "And if you fear that you will not be able to respect the rights of the orphans¹³, then marry two, three, four of the women whom you like. And if you fear injustice, then limit yourselves to one woman or a slave¹⁴ that is in your possession; that is best for you, so that you may not depart from justice."¹⁵

1. Sūrat al-Nisā' (The Chapter of the Women)

Sūrat al-Nisā' (The Chapter of the Women) is the fourth chapter of the Qur'ān according to official order and system of the Holy Qur'ān, and it is the ninety eighth chapter of the Qur'ān according to line of revelation. It has emphasized the safety of intelligence, life, religion, generation, and property. The main topics of this chapter are justice and jurisprudence. The basis of jurisprudence is the common point which is humanity and morality of responsibility. The audiences of this chapter are responsible toward God and humanity. It has mentioned about the rights of women and orphans, the laws about inheritance and marriage, the judgments and the rulings of marriage, the social rules which are necessary to follow, some wrong believes of the Jews and the Christians, the real faces and situations of the Christians and the hypocrites, the obligation of obedience to God and the Prophet Muḥammad (PBUH), the importance of good deeds, and the significance of *jihād*.

We can see the subject of the importance of family relationships, women and orphans, the sharing of inheritance after the death in 4/1-14 verses of the chapter, avoiding from adultery and women who are not allowed to marry in 4/15-25, the generosity, rights of women, and eating and using the property with unlawful way in 4/26-42, praying with ablution, ablution with using sand in places where there is no water, obedience, and wrong ways of the People of the

¹² Abdurrahman Kurt, "Polygamy in the Ottoman City of Bursa", *International Journal of Social Inquiry* 6/2 (2013), 140-151. Sümeyra Açık, *İslam Hukukunda Çok Eşlilik ve Uygulamaları* (Bursa: Bursa Uludağ University, Social Sciences Institution, Master's Thesis, 2019), 5-50; Şemsettin Kırış, "Hadis Edebiyatında Toplum Örfü Olarak Çok Evlilik", *Turkish Studies-Religion* 15 (3), 361-370; Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem* 1/2 (2003), 9-29; İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırladığı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 5-23; Gizem Tan Eren, "Sosyo-Kültürel Özellikler Bakımından Çok Eşlilik: "Kuma" Filminin Değerlendirilmesi", *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 81-91; İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar", *bilimname* 1 (2019), 559-581; Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmi Araştırmalar* 6/1 (1992), 52-60.

¹³ Orphan: *Yatım*.

¹⁴ Slave: *Jāriyah*.

¹⁵ Sūrat al-Nisā' 4/3.

Book (*Ahl al-Kitāb*) in 4/43-70, careless and lazy people in practices, their situation, and excuses in 4/71-78, truthfulness, being brave, and being careful about hypocrites in 4/79-91, holiness of life, paying ransom, migration from unbelievers' and enemies' of Islāmic fields, precautions during praying in 4/92-104, being far away from treachery and encouragement of believing in God and determined in 4/105-126, being fair toward women and orphans, sincerity and refreshing faith in 4/127-136, having fear of infidelity after faith in 4/137-152, the mistakes of the People of the Book in 4/153-175, inheritance of person who has no father and child in verse 4/176 in this chapter.

There are some messages in the chapter which are very valuable and important to follow by believers for gaining the will of God and peace in the life, especially community. Some of them are: It is necessary to fear from God; it is important to visit the relatives; it should be avoided from eating or using the property of orphans; it can be married with four women with some conditions but it is essential to get marry with one woman in accordance with justice; inheritance should be shared in fair system, people must be far away from adultery and punished who committed the sin of adultery; God forgives the repentances of people who ask forgiveness sincerely from God; people -especially men- should be kind and gentle toward women; people should be avoided from jealousy and hurting others' life, property, virginity and honor; they should behave kindly toward parents and other people; God punishes people who deny His verses and rewards the believers who have good deeds; there must be a justice among people; people should be brave to challenge in the way of God; God knows all works of people; people should be ready for all conditions and take precaution for enemies; they should be honest and true witness; the believers should believe all the prophets and no one has superiority in the side of God, there is only superiority in *taqwā*.¹⁶

2. The Third Verse of Sūrat al-Nisā' (The Chapter of the Women)

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكُمْ أَزْوَاجٌ لَّكُمْ لَا تَحَرُّوا عَلَيْهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٣)

“And if you fear that you will not be able to respect the rights of the orphans, then marry two, three, four of the women whom you like. And if you fear injustice, then limit yourselves to one woman or a slave that is in your possession; that is best for you, so that you may not depart from justice.”

Our purpose is an examination of the verse and trying to understand and to investigate the issue which is about polygamy, its borders, licenses, conditions, and relations according to some scholars' and their interpretations. As it is known with reality, polygamy has been used and applied by many people, systems, applications and cultures. So, the investigation of the verses which are related to this issue, the narrations, its sources, opinions of the scholars are very important to comprehend the messages of God and to use them in the life in the framework of subject besides the interpretation of social facts and events. Thus, Muslims can take lessons

¹⁶ Sūrat al-Nisā' 4/1-176.

from the content of the verses and apply them in their own lives, besides their worldly advantages, they will have all these rewards in the Hereafter.¹⁷ For this aim, we will try to study some commentaries of the Qur'ān because of reaching the best explanation at the present time.

3. The Third Verse of Sūrat al-Nisā' (The Chapter of the Women) in the Classical Period Commentaries of the Qur'ān

3.1. Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī (d.310)

Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī's translation of the third verse: *"If you fear that you will not be able to respect the rights of the orphans, then marry two, three, four of the women whom you like and halāl. If you fear that you will not be able to be just among them, then marry one woman or be contented with slaves that are in your possession. This is the closest way for you not to commit injustice."*¹⁸

Commentators had interpreted this verse in different ways. According to some of commentators this verse's meaning is like that: *"O! You the parents or saints of orphans! If you are afraid of being unfair about dowry of the orphans and not giving enough dowry which is given to other representatives orphans in equivalent value to them, do not get marry them. You leave them and you can get marry another halāl women until one to four which God gives permission. If you are afraid of not behaving in fair too, you can marry just one of them or settle or marry jāriyah."* As a matter of fact, 'Ā'isha, who is the wife of the Prophet had stated these expressions on the reason of the verse: *"There was an orphan girl who was under the protection of someone. The man got married her. She had a persimmon grove. That man got married her persimmon grove, not because of love to her. So, this verse had been sent because of this event."*¹⁹

¹⁷ Before Islām, it was customary in Arabia among many people that they had taken the orphan girls to their houses under the name of defraying and guardianship and then they had married them and appropriated their property. They had assigned even their dowries lesser than what the ordinary amount was, since everything was in their own hand, and when they had felt the least inconvenience from them, they could easily leave them off. At that time, the third verse in question had been revealed and it had instructed the guardians of the orphans that they could marry the orphan girls if they had observed justice about them completely. In this verse, another right, out of the rights of the orphans, has been emphasized. It has stated that at the time of marrying the girl orphans, if you could fear that you could not observe the right and justice about the conditions of matrimony, as well as their property, relinquish marrying them and refer to other women. God has commanded people to protect the orphan girls' rights and properties and to behave in justice in every field of life, especially marriage subject. It has been showed in verses to not mix the property of these women with guardians, to measure and protect it in justice while selling or caring, to not change their property with guardians or bad ones. So, people should be more careful, fair and just on them and everything about them. Additionally, God has mentioned about polygamy with the way of explaining situations of orphans. So, it is not certain command of God to do it. People has used to do it in many circumstances even unfair positions for women. Thus, Islām changed, fixed and set some borders for it because of controlling social order and life, giving value to family and women. It has continued with some conditions and limitations for better way. It has been understood that Islām has separated two situations while giving order to this application as advice one wife to who did not marry before this, and to be just among wives when man was already married with more than one woman. It is stated in the verse 129 of this chapter as: *"No matter how hard you try, you will not be able to act justly between women, so do not be completely absorbed in one and leave the other hanging. If you make amends and avoid disobedience to Allāh, then know that Allāh is All-forgiving, All-merciful."*

¹⁸ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Jāmi'u'l-bayān fī tafsīri'l-Qur'ān*, Critical ed. Bashshār Awwād Ma'rūf-'Isām Fāris al-Harastānī (Beirut: Muassasatu al-Risāla, 1415/1994), 2/389; Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberī Tefsīri* (Istanbul: Hisar Yayinevi, 1996) 2/438.

¹⁹ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Jāmi'u'l-bayān fī tafsīri'l-Qur'ān*, Critical ed. Bashshār Awwād Ma'rūf-'Isām Fāris al-Harastānī, 2/389-392; Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberī Tefsīri*, 2/438.

The son of Ḥaḍrat Zubayr ‘Urwa had asked to ‘Ā’isha on the verse of “If you are afraid of being unfair about orphan girls” and ‘Ā’isha had answered his question: “O! You are the son of my sister! The aim of the term of yatīm is the orphan girl who is under the protection of her walī or parents and in company of property with her walī or parents. The walī who can be suitable for marriage with the orphan girl wants to get marry her without giving dowry as much as others can give dowry as a measurement to her because he loves her for her beauty and property. This verse had been sent and it had made a forbidden to get marry the orphans without giving dowry or what they had deserved as maximum. In this case, it had been commanded to get marry other woman instead of the orphan girl.”²⁰

According to ‘Ikrima and ‘Abdullāh b. ‘Abbās, this verse’s meaning is: “O! The walīs of the orphans, if you are afraid of increment of the cost and spending orphans’ money to your family, and to not being able to protect orphans’ property because of polygamy, you can get marry others until four, do not marry more than four.” In this point, ‘Ikrima had said: “Some people from Quraysh were married a lot of women. In their guardianship, there were orphans too. These people had used to spend the orphans’ money to their own family when they had no money to spend as enough. This verse had been sent and it had become a forbidden to spend the orphans’ money for crowded families in the result of polygamy.”²¹

The narration coming from Sa’īd b. Jubayr, Suddī, Qatādah, ‘Abdullāh b. ‘Abbās, Ḍahḥāk, Rabī’ b. Anas is: “O people! Just as you are afraid of being unfair on the property of orphans, be afraid about the women to not be unfair. Get marry those women until four and do not exceed this number! If you are afraid of being unfair among those women, marry one woman or slaves whom you have.”²²

Suddī says: “Before this verse, people were careful about orphans but they did not care about women as much as they cared about orphans, they got married a lot of women and they did not treat fairly among them. Because of this reason, God sent this verse and commanded to men to behave carefully and fairly toward women with the condition of marriage until four. If they have fear to not behave fairly, they can marry one woman or slaves whom they have.”²³

According to Mujāhid, this verse means: “O people! Have a fear about women as you have a fear about orphans and behave carefully toward them, do not commit a sin and not have an adultery with them, get marry them in niqāh or marriage contract. Those women can be until four as number.”²⁴

In another sight which is narrated from ‘Ā’isha and Ḥasan al-Baṣrī, this verse’s meaning is: “O the walīs of orphans! If you hesitate to make orphans married others because of losing orphans’ property, you can marry these orphans and do not harm to them in this way.”²⁵

²⁰ Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberi Tefsiri*, 2/439.

²¹ Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberi Tefsiri*, 2/439.

²² Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberi Tefsiri*, 2/440.

²³ Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberi Tefsiri*, 2/440.

²⁴ Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberi Tefsiri*, 2/440.

²⁵ Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberi Tefsiri*, 2/440.

Al-Ṭabarī says: *"The preferred view among those views is this: 'O people! If you are afraid of being unfair on the property of orphans, it is required and necessary among you, be afraid about the rights of women too. Marry them in the condition of fair and number which does not make you as unfair. This number can be two, three or four. If you have still fear about being unfair, marry the one in this situation. If you are still afraid of being unfair, marry slaves.'"*²⁶

Al-Ṭabarī states that the reason of the view which is preferred is the expression of previous verse on the right of orphans and protection of it. In this verse, it is commanded to protect the rights of women besides rights of orphans too. *"It is known that the number of women which are suitable to marry is four. With this it is said that it is possible to marry women who you love and are halāl to you until two, three and four. The total number is nine. The answer to this, this verse says that you can marry women who are halāl or permissible and clear either two or three or four. As a matter of fact, the meaning of the verse shows our way of understanding with statement of "if you are afraid of being unfair, marry the one." This means that in the situation of suspicion on being unfair toward two women within marriage, it is more suitable to marry the one; in the situation of suspicion on being unfair toward one woman, marry slaves who you have. The commands of God are obligatory for people, if there is no evidence about warning, mandūb which is good while it is done, to not a sin to not do, and special judgment for it. It is necessary to look at the evidences whether it is an obligatory or not about command of marriage with women whom you love and permissible. As an answer, there is an evidence that it is not an obligatory which is the expression of "if you are afraid of being unfair among women, get marry the one or slaves whom you have." This expression shows that the commands of marriage with two, three, four are not an obligatory, it is the expression of forbidding for who cannot fulfill the necessary conditions. So, it is forbidden to get marry more than the one for man who cannot require the conditions about women who are married him."*²⁷

In the Arabic language, it is fact that some orders express forbidding and threatening. As an example: *"And say: The truth is from your Lord. So, let whoever wishes to believe and whoever wishes to disbelieve. And, We have prepared for the wrong-doers a Fire whose flames encircle them, and if they call for help (from thirst), they will be answered with water that scalds their faces like molten metal. What a terrible drink and what an evil shelter!"*²⁸ *"(They do so) to be ungrateful for what We have given them. So eat and drink, but you will soon understand!"*²⁹

The expressions seem as command but they are threat and forbidden here as it takes a place in third verse for marriage with more than one woman. As a result, it is forbidden to get marry more than one woman for man who is unfair toward those women. Suddī, Qatādah, Ḍaḥḥāk, Rabī b. Anas interpret the part of the verse which is *'marry one woman or slaves who*

²⁶ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Jāmi'u'l-bayān fī tafsīri'l-Qur'ān*, Critical ed. Bashshār Awwād Ma'rūf-'Isām Fāris al-Harastānī, 2/392; Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberī Tefsiri*, 2/440.

²⁷ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Jāmi'u'l-bayān fī tafsīri'l-Qur'ān*, Critical ed. Bashshār Awwād Ma'rūf-'Isām Fāris al-Harastānī, 2/392; Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberī Tefsiri*, 2/440-441.

²⁸ Sūrat al-Kahf 18/29.

²⁹ Sūrat al-Nahl 16/55.

you have' in this way: "If you are afraid of being unfair when you get marry one woman too, so you can make do with slaves whom you have."³⁰

3.2. Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī (d.774)

Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī's translation of the third verse: "And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan girls, then marry (other) women of your choice, two; Allāh commands, when one of you is the caretaker of a female orphan and he fears that he might not give her a dowry that is suitable for woman of her status, he should marry other women, who are plenty as Allāh has not restricted him."³¹

Al-Bukhārī recorded that 'Ā'isha said: "A man was taking care of a female orphan and he got married her, although he did not desire to marry her. That girl's money was mixed with his property, and he was keeping her portion from her own money. Afterwards, this verse was revealed about his case; (If you fear that you shall not be able to deal justly)" Al-Bukhārī recorded that Ḥadrat Zubayr 'Urwa said that he asked 'Ā'isha about the meaning of the statement of Allāh as (If you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan girls.) She said: "O my nephew! This is about the orphan girl who lives with her guardian and shares his property. Her wealth and beauty may tempt him to marry her without giving her an adequate dowry which might have been given by another suitor. So, such guardians has been forbidden to marry such orphan girls unless they have treated them justly and to give them the most suitable dowry; otherwise it has been ordered them to marry woman besides them." Then, 'Ā'isha said: "After this verse, people again asked the Messenger of Allāh (about marriage with orphan girls), so Allāh revealed the āyat "They ask you for an explanation about women. Say: "Allāh and the verses which have been recited to you in the Book explain the judgment concerning them: concerning orphaned women to whom you have not given what is written for them, nor do you wish to marry them, and concerning helpless children, and concerning the fair treatment of orphans. Whatever you do in good deeds, surely Allāh is fully aware of it."³² refer to the guardian who does not desire to marry an orphan girl under his supervision because she is neither wealthy nor beautiful. The guardians have been forbidden to marry their orphan girls possessing property and beauty without being just to them, as they generally refrain from marrying them (when they are neither beautiful nor wealthy)." Allāh's statement, two or three, or four), means that marry many women as you like, other than the orphan girls as two, three or four.³³

³⁰ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Taberi Tefsiri*, 2/441.

³¹ Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Critical ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāma (Riyadh: Dār al-Tayba, 1420/1999), 2/208-213; Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, trans. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988), 1544.

³² Sūrat al-Nisā' 4/127.

³³ Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Critical ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāma, 2/209-212; Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, trans. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, 1546.

We should mention about this situation with Allāh's statement in another *āyat*: *"Praise is due to Allāh Who created the heavens and the earth out of nothing, and made the angels messengers with two, three and four wings. He can create as much more as He wills. Surely, Allāh is All-powerful."*³⁴

The expression of *'the angels messengers with two, three and four wings'* does not mean that other angels do not have more than four wings, even there are proofs that some angels do have more wings. Yet, men are prohibited from marrying more than four wives by the *āyat* decrees, since the *āyat* specifies what men are allowed of wives, as Ibn 'Abbās and the majority of scholars stated. If it were allowed for them to have more than four wives, the verse would have mentioned it. Imām Aḥmad recorded that Salīm said that his father said that Kīlān bin Salamah Al-Thaqafī had ten wives when he became a Muslim, and the Prophet said to him: *"Choose any four of them (and divorce the rest)."* During the reign of 'Umar, Kīlān divorced his remaining wives and divided his money between his children. When 'Umar heard news of this, he said to Kīlān: *"I think that the devil has conveyed to your heart the news of your imminent death, from what the devil hears during his eavesdropping. It seems that you will not remain alive but for a little longer. By Allāh! You will take back your wives and your money or I will take possession of these all and will order that your grave will be stoned as it is the case with the grave of Abū Righāl (from Thamud, who was saved from their fate because he was in the Sacred Area. But, when he left this place, he was tormented like they were)."* Al-Shāfi'ī, al-Tirmidhī, Ibn Mājah, al-Dāraqṭnī, al-Bayhaqī collected this *ḥadīth* up to the Prophet's statement as *"Choose any four of them."* Only Aḥmad collected the full version of this *ḥadīth*. Therefore, it had been allowed for men to marry more than four women at the same time, the Prophet would have allowed Kīlān to keep more than four of his wives, since they all embraced Islām with him. When the Prophet commanded him to keep just four of them and to divorce the rest, this indicated that men are not allowed to keep more than four wives under any circumstances. If this is the case concerning those who already had more than four wives upon embracing Islām, then this ruling applies even more to marry more than four. *(But if you fear that you will not be able to deal justly (with them), then marry the only one or what your right hands possess.)* The *āyat* commands and says that *"If you fear that you will not be able to do with justice between your wives by marrying more than one, then marry only one wife, or satisfy yourself with only female captives, for this situation when it is not obligatory to treat them equally, rather it is recommended."* So if someone to do so, this is good, and if not, there is no harm on him. In another *āyat*, Allāh said: *"No matter how hard you try, you will not be able to act justly between women, so do not be completely absorbed in one and leave the other hanging. If you make amends and avoid disobedience to Allāh, then know that Allāh is All-forgiving, All-merciful."*³⁵ The expression of Allāh *"That is nearer to prevent you."* and the word *ta'ūlū* means to prevent from doing injustice. Ibn Abī Ḥātim, Ibn Mardūya, Abū Ḥātim Muḥammad Ibn Ḥibbān, in his *Ṣaḥīḥ*, recorded that 'Ā'isha said that the Prophet said that the *āyat*, *"That is nearer to prevent you from ta'ūlū."* means to protect from doing injustice. However, Ibn Abī Ḥātim said that his father said that this *ḥadīth* comes from the Prophet is a

³⁴ Sūrat Fāṭir 35/1.

³⁵ Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Critical ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāma, 2/210-213; Sūrat al-Nisā' 4/129.

mistake, it should be attributed to 'Ā'isha, not the Prophet. Ibn Abī Ḥātim reported from Ibn 'Abbās, 'Ā'isha, Mujāhid, 'Ikrima, al-Ḥasan, Abū Mālik, Abū Rāzī, al-Nakha'ī, al-Sha'bī, Ḍahḥāk, 'Aṭā' al-Khurāsāni, Qatādah, Suddī and Muqātil b. Ḥayyān that *ta'ūlū* means to deviate from justice.³⁶

3.3. Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī (d.606)

Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī's translation of the third verse: *"And if you fear that you cannot act equitably toward orphans, then marry such women as seem good to you, two and three and four, but if you fear that you will not do justice (between them), then (marry) the only one or what your right hands possess; this is more proper, that you may not deviate from the right course."*³⁷

With the expression of *"If you have a fear about being unfair toward orphans"*, know that God sent the judgment on marriage in this case as second genre. There are some judgments and issues in this chapter. First issue, al-Wāḥidī said that the term means to be fair and to behave according to fairness. It is said when someone is fair and God commands: *"If two groups of the believers quarrel with each other, set them right immediately; and if one of them has violated the right of the other, fight against the wrongdoers until they return to the command of Allāh; and if they return, settle the dispute between them with justice, and give to each his due. Verily, Allāh loves those who fulfill the truth."*³⁸As we see in this verse, God states that He loves people who are just and fair. The term which is the origin means to be just and merciful. God also commands to be just carefully: *"O you who believe! Stand up for justice, even against yourselves or your parents or your relatives, and be witnesses for the sake of Allāh, and whether they are rich or poor, Allāh is nearer to them than to you. So do not follow your feelings and depart from justice. And if you deviate from justice or fail to do your duty, know that Allāh is well aware of everything you do."*³⁹Al-Zajjāj said that the term and its origin both arise from the word which means portion and destiny. When Arabian people used the term in the meaning of *'he became cruel and unjust'* they mean that he became unjust and cruel about the portion and destiny, right and *nasīb* of his friend. Do not you see that Arabs use this to be unjust about portion with main meaning of owning and winning? So, the term is started to be used in the meaning of becoming unjust, cruel, winner. The main purpose of Arabs to use the terms is to show that this man has justice, rightness, equity. Thus, it turned to mean as giving the right, being fair and merciful in promises, witnesses, professions, swears, oaths with the term.⁴⁰

³⁶ Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Critical ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāma, 2/211-213; Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathīr b. Daw' b. Kathīr al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, trans. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, 1544-1568.

³⁷ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1401/1981), 9/177.

³⁸ Sūrat al-Ḥujurāt 49/9.

³⁹ Sūrat al-Nisā' 4/135.

⁴⁰ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 9/177-185.

About the cause of the revelation, "Know that the condition is the command of God 'if you have a fear about being unjust'" and the statement of God 'Then, marry (other) women of your choice' is the punishment and the response of the condition and the obligation (*shart*). It is necessary to explain the content, the connection of the condition and the judgment in the verse. There are some different styles to have an approach among scholars and *mufasssirs* about this issue as follows:⁴¹

a.) According to 'Urwa's transmission, the question came to 'Ā'isha "What is the meaning of this verse?" 'Ā'isha said: "My nephew, it is the orphan girl who stays in the place of walī or saint. The protector or walī fell for her beauty and property and there was no another who could be partner for her. He wanted to get marry her on condition that the lowest dowry for her. He got married her and acted badly because he knew that there was no another to protect and defend her. So, God commanded this order as "If you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls, then marry (other) women of your choice." 'Ā'isha continued her sayings: "After, if people asked and looked for preaching about orphan girls. Here on, God: 'They ask your legal instruction concerning women, say: Allāh instructs you about them, and about what is recited unto you in the Book concerning the orphan girls whom you give not the prescribed portions (as regards mahr and inheritance) and yet whom you desire to marry, and (concerning) the children who are weak and oppressed, and that you stand firm for justice to orphans. And whatever good you do, Allāh is Ever All-Aware of it.'" In the expression of 'Allāh instructs you about them, and about what is recited unto you in the Book concerning the orphan girls' and its main purpose, it is showed in the statement of the verse which starts with 'if you have a fear to be unfair about the orphan girls'.

b.) When the verse is about orphans and it says that eating and taking their money and property are forbidden as it was revealed, the protectors of orphans became afraid of having a big sin because of their unfairness and rude behaviors toward orphan girls. So they did not want to owe to the orphans for their protection. There are some men who had ten or more than ten women and they could not be fair toward them and could not fulfill their rights. Because of this reason, it is said to them 'if you are afraid of being unfair about orphan girls, be afraid about all women as the same and decrease the number of your women.' It is stated that someone is like the man who does not care and not avoid from the sin, he will do similar of this sin in another place.

c.) They are afraid about the owning of orphan girls. Because of this reason, it is said to them: "If you are afraid about the orphans, so have a fear about adultery too. Well then, marry the ones who are *ḥalāl* or legal for you, do not walk around and not come close to the ones who are forbidden, *ḥarām* or illegal for you."

d.) According to 'Ikrima's narration, he said that there was a man who had his women and the orphan girls beside him. When he paid for all his property to his wives and he had no money at all, he started to spend the properties of the orphans. Because of this reason, God commanded that it is forbidden to get marry more than four women when there are more wives

⁴¹ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 9/178-185.

and you are afraid of being unfair about orphan girls' rights for destroying this fear. If you are still afraid of being unfair about these four women, it is the most suitable number is the one. God mentioned the much side is four and the less side is the one as number of the wife. So, He got people' attention especially on the numbers which are between one and four, likely He said that if you are afraid of four, it is suitable three; if you are afraid of three, it is suitable two; if you are afraid of two, it is suitable the one as enough for you. This view is the most suitable and beneficial for the people. Therefore, God wanted people to avoid from marriage with more women to spend a lot of money because of the possibility of spending the property of the orphans.

There are some issues about this verse like the judgment of marriage as obligation or *farz* and *mandūb*. Aṣḥāb al-Ẓāhir who believes the appearance of the verse say that marriage contract or *niqāh* is incumbent on a Muslim or *wājib* and they consider the verse as an origin. They think that the statement of 'marry' is a direction, an order, an imperative word. So, the appearance of the order means an incumbent. Al-Shāfi'ī saw as an evidence about marriage is not an incumbent to show this verse: *"And whoever among you cannot afford to marry a believing free woman, he may take from your believing slave girls who are under your hands. Allāh knows your faith better. You are descended from one another. So marry them with the permission of their parents and give them their mahr according to the custom, provided that they live chastely and do not commit adultery and do not keep secret friends. If they commit fornication after marriage, they shall be punished with half the punishment of free women. This is for those of you who fear sin, and patience is better for you. Allāh is All-forgiving and All-merciful."*⁴² Therefore, God commands to leave marriage is better than to do that. This situation shows that marriage is not an obligatory or incumbent.⁴³

The other issue about this verse is the command of God as 'the thing which is permissible, legal or *ḥalāl* to you 'not the one who is legal for you'. There are many reasons for it:

- First, God meant the species. For example, when you ask like 'What do you have beside you?', the response of your interlocutor answers like 'one man or one woman'. The meaning of this question is the thing which is with you or truth or fact.
- Second, with the word as infinitive it is like 'marry with who is legal for you'.
- Third, the terms can be used for their other places. As a matter of fact, God states: *"By the sky and the power that established it"*⁴⁴ and *"Say: "O disbelievers! I do not worship what you worship. Nor do you worship what I worship. I will not worship what you worship. Nor do you worship what I worship. Your religion is for you and my religion is for me."*⁴⁵ Abū 'Amr b. al-'Alā' said: "I acquit God who is showed as similar with *tashbīh* art with thunderclap." God stated: *"Allāh created every moving creature out of water. Some*

⁴² Sūrat al-Nisā' 4/25.

⁴³ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, 9/177.

⁴⁴ Sūrat al-Shams 91/5.

⁴⁵ Sūrat al-Kāfirūn 109/1-6.

of them crawl on their bellies, some walk on two legs, and some travel on four legs. Allāh creates what He wills, Allāh is all-powerful."⁴⁶

- Forth, God mentioned the women as the class of *ghayr-ı āqil* or appellative name. As it takes a place in the sixth verse of the Chapter of the Believers: *"They will be content with their wives or with what is under their hands, and they will not be blamed for that."*⁴⁷

About another issue which is about this verse, al-Wāhidī and al-Kashshāf said that the statement in the verse which is 'things that are good for you' means 'the ones or women who are legal and permissible for you'. Because, there are some women who are not permissible to get marry them. They are mentioned in the Chapter of the Women with verse 23: *"Forbidden to you are your mothers, your daughters, your sisters, your aunts, your sisters' daughters, your brother's daughters, your sister's daughters, your mothers who suckled you, your wet-nurses, the mothers of your wives, and your stepdaughters from your wives with whom you were united and who are in your houses. If you are not united to them, there is no harm for you to take their daughters (when the marriage is no longer valid). And the wives of your sons from your offspring and the wives of two sisters are also forbidden to you, but the past is past, and Allāh is the Most Forgiving and the Most Merciful."*⁴⁸ This view is worth to be considered on it because we explained that the term of 'marry' has a suitability as an order. Accordingly, if the aim of the meaning is the women who are *ḥalāl* for you, the verse could be as *'I made legal a marriage with who are ḥalāl or legal for you'*. So, this might be out of the extrapolation form the verse. At the similar way, in our situation which represents their meaning, the verse becomes succinct because of the absence of the reasons about legality and illegality. But, if we take the meaning as *'women whom you like from your heart and soul and tend to them'*, the verse becomes general and can be devoted. In Islāmic law, according to the certain event, if there is a contradiction between compendium and devotion, it is better to remove succinct. Because, the general or common expression is clear argument even out of the meaning of the verse, but not the succinct expression.⁴⁹

The topic of the numerical adjective as *ghayr al-munsarif* which does not have *tanwīn*, *kathrat* as *ḥaraka* or vowel point. When we come to the subject of the adjectives as 'two by two, three by three, four by four', that means two two, three three, four four. These names do not have *tanwīn* and *kathrat* as *ghayr al-munsarif*. Its reasons can be showed as the attribution with the past tense (equipollent), to mention one word with meaning of another. As this case, saying of two by two means two two like the evidence of these verses: *"Praise is due to Allāh Who created the heavens and the earth out of nothing, and made the angels messengers with two, three and four wings. He can create as much more as He wills. Surely, Allāh is all-powerful. There is no one who can limit the mercy that Allāh has opened for mankind, nor can anyone open what He has closed. He is the All-Mighty and the All-Wise."*⁵⁰

⁴⁶ Sūrat al-Nūr 24/45.

⁴⁷ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 9/178-179; Sūrat al-Mu'minūn 23/6.

⁴⁸ Sūrat al-Nisā' 4/23.

⁴⁹ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 9/178-182.

⁵⁰ Sūrat Fāṭir 35/1-2.

Additionally, it is showed as *ghayr al-munsarif* in another explanation because there are two kinds of statement for changeable words like two by two or two two. For example, when you say *'two or three men came to me'*, your aim to say is just this number of men, but when you say *'the plurality came to me two by two'*, your aim to say is the style of coming as two by two. It is clear that there are two kinds of number. So, this should be *ghayr al-munsarif*. This word passes to two sides with this reason because one name has two causes together and look like a verb which shows that it is this kind of *ghayr al-munsarif*. God knows the best. In the subject of the slaves, some scholars claimed that the expression of *'marry the ones who you like and legal for you'* in the verse does not mean that belongs to slaves, because there is an addressing to someone who can get marry a woman whom he likes. The slave is not like that, because slave cannot get marry out of the permission of the owner. The Qur'ān and *ḥadīth* showed this situation and God said: *"Allāh gives you the example of the slave who is powerless and is the property of another, and the one whom We have provided from Us in a goodly way and from whom others benefit, secretly and openly: Are they equal? Praise is to Allāh, but most of them do not know."*⁵¹ In this verse, it is showed that the slave does not afford to anything and not be free about marriage. In the *ḥadīth*: *"If slave gets marry without permission of the owner or sir, slave fornicates?"* Therefore, it is clear that slaves are not the subject of this expression for marriage. Majority of scholars say that it is legal to get marry four women for free men, not for slaves. Imām Malik defends that it is legal to get marry four men for both slaves and free men because the appearance of the verse. Imām al-Shāfi'ī states that this verse is about free men, not the slaves, and gives some evidences for this view from the verse like the expression of *'And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls, then marry (other) women of your choice, two or three, or four but if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then, marry the only one or (the captives and the slaves) that your right hands possess'* can be possible for free men. Another evidence of him is forth verse of the chapter: *"Give women their mahr as you would pay a debt. And if they give you a part of it willingly, then eat it with pleasure."*⁵²

As it is known, the slave cannot eat the property or money of his wife, because this property belongs to sir or owner. Imām Mālik claims that it is not an obligation that separate and particular two expressions must be in connection and condition because of revelation order respectively. Imām al-Shāfi'ī answers this claim as these commands was revealed in order and some of them are related to free men. So, it is understood that all of the expressions are related to free men. Some other scholars say that the appearance of the verse includes the slaves beside free men, but they add the comparison and syllogism and state: *"As it is similar with the case of divorce and waiting the period or 'iddat after divorce or death of husband we agreed upon less rights of marriage contract for slaves in comparison frees. The subject of the number of the women for marriage is about the law of marriage. According to it, it should be the half number of women for slaves with regard to free men' rights. God knows the best."* Some people who are idle claimed that it is possible and legal to get marry women as men liked especially countless

⁵¹ Sūrat al-Naḥl 16/75.

⁵² Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 9/179-184; Sūrat al-Nisā' 4/4.

or innumerable and they gave some evidences from the Qur'ān and *ḥadīth* with saying of God's expression of 'marry' does include all numbers, not limitation, even the term of two by two or three by three does not border this permission. Because, mentioning about some numbers shows removing the sin and forbidden. For example, the situation is like that someone said to his or her son 'you could go wherever you like as bazaar, city and garden.' It means that the son can go any place as he likes no border for it, and to mention about these places' names does not border freedom and permission. And also, it is the certain statement of removing forbidden and sin to go to places for son. It is like this verse's situation and God's permission are valid for all numbers for women. Additionally, there is an expression of collection or being together 'and' between the numbers, so the total number is nine also eighteen because the meaning of two by two is two two, is the same for three and four numbers. They found an evidence from the *ḥadīth* and it is certain that the Prophet had nine wives. God commands in Sūrat al-A'rāf: "Say: "O people! Verily, I am the messenger of Allāh, the Owner of the heavens and the earth, sent to you all. There is no god but Him. He gives life and He kills. So believe in Allāh and His Messenger, the Messenger who is the ummī -who believes in Allāh and His words- and follow him, that you may be guided.""⁵³

The lightest command means that it is permissible and allowable. In addition, *Sunnah* represents the way, course or trend. They claim that *Sunnah* which means the way of the Prophet is marriage with more than one woman according to it, it is possible to get marry more than one woman. In addition, the Prophet said that whoever does not follow his way and *Sunnah* he or she is not from him or *ummat*. The appearance of this *ḥadīth* requires to condemn people who marry less than four women or to say that it is licit and lawful. For the rejection of an aforementioned claim, scholars based on this situation. One of them is the narration and the second one is syllogism. First of it, there are some narrations about divorce women who are more than four women as command of the Prophet. According to the narration, the Prophet said to Kīlān who had ten women to separate and to divorce six one and to keep four women in his marriage contract. Additionally, the Prophet said to Nawfal b. Mu'āwiya who had five women when he became a Muslim to keep four women in his marriage and to divorce one of them. It should be known that it is weak because of two situations like it can be special condition about them as relativity and breastfeeding. So, it is not true and lawful to remove the command of God in the Qur'ān with these kinds of narrations or *khābar al-wāhid* (one narration). The second one is the agreement among scholars and syllogism as the lawful situation is not marry more than four women. Accordingly, there are some questions for these, syllogism does not remove or be removed, so how could remove syllogism the verse? As an answer, in the period of the Prophet, there was a judgment which is *mansūkh* or elevated about it. There are few disagreements among people and they say that it is lawful to get marry more than four women, so is it possible to remove and ignore the majority of agreement with few disagreement? As a response, the disagreement of *Ahl al-bid'at* is not trustful, it is dubious. Also, God used the expression of 'and or waw' because it is lawful to choose the conditions which are related to numbers like one, two, three, four, He did not use the term of 'or or aw' because it lets to choose just one situation for all people in hard way like 'some of them get marry two, some of them marry three, others

⁵³ Sūrat al-A'rāf 7/158.

marry four and it makes sinful to do that together.' It looks like to say to many people to share the money as two by two, three by three, four by four and it means that it is lawful that some of them take two two, some of them get three three and some of the take four four. The situation which is in the verse is like this example. God knows the best. In addition, God commands that *'if you could not supply justice among wives, marry the one.'* Some says that it is meant that there is a peaceful and easy way to be followed because men can already have women slaves who can be a lot of as number and have less responsibility in comparison to free women. It is understood one woman is equal to countless women slaves. There is no sin and responsibility for them as much as free women too. According to al-Shāfi'ī, it is better to be busy with worships and praying than marriage because God sent the choice one woman and owning women slaves. It shows the classification of choice equals to their values. It looks like the saying of the doctor as *'Eat apple or pomegranate because its benefit equals to each other.'* Reason and the verse point out this kind of idea, because the aim of marriage is peaceful life, happiness, living together and being supporter, protection and continuation of religious and social life. These kinds of values and actions can be supplied in both ways. So, having a free wife and women slaves are equal to each other, because if one slave becomes free by the wish of the owner, she turns to free woman, there is no difference here. As a matter of fact, according to equality of women as having slave and free wife in syllogism, it is better to be busy with prayers, worships, because the most superior is better from the all levels which are under from it or two equal things.⁵⁴

4. The Third Verse of Sūrat al-Nisā' (The Chapter of the Women) in the Modern Period Commentaries of the Qur'ān

4.1. Almalili Hamdi Yazir (d.1942)

Almalili Hamdi Yazir's translation of the third verse: *"And if you fear (you have fear and you should fear about orphans for sin) that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls (about their rights, lives, properties, chastity), then marry (other) women of your choice (according to your situation and condition), two or three, or four, but if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then marry the only one or (the captives and the slaves) that your right hands possess. That is nearer to prevent you from doing injustice."*⁵⁵

He states that it is suitable to protect men from adultery, harm, unfairness, sin, and to protect women from being alone like without any relative, and to struggle with hardness of life toward other people and difficulties as alone. It should always remember to be fair and just to the wives, *'if you have more than one until four as number.'* Because of it, it is necessary to choose one wife, if there is a doubt for unfairness among women. In recitation of Ibn Ja'far with reading *otrat* or the Arabic vowel sign for o,u, it means that one woman is enough. You could have women slaves in other alternative. To get marry one woman is close and suitable to behave in good manner and justly, at the same time, it is easier to protect one woman's rights. This expression is thought for not being in difficulty and poorness. It is clear that there is a condition

⁵⁴ Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, 9/181-185.

⁵⁵ Almalili Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Simplifier. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 3/13.

for marriage with fairness toward orphan girls. So, it is sufficient to know different kinds of commentaries about narration and command of God to understand the way of coming this order.⁵⁶ In al-Bukhārī and Muslim, there is a narration which is said that 'Urwa b. Zubayr asked the meaning of the verse to 'Ā'isha. She responded:⁵⁷ *"O my nephew! This orphan who stays under the protection and ward of the walī or saint or sir. They are partner or associate about the property. The sir likes her because of beauty and property but he wants to get marry unless to not fulfill dowry. He does not give dowry as much as others can give. This verse forbids the marriage with this kind of sir who does not give the right with the orphan girls who are under protection of them and it is allowed them to marry the others whom they like."* She continued to say that after this verse, people asked to the Prophet and God sent the verse *"They ask you for an explanation about women. Say: "Allāh and the verses which have been recited to you in the Book explain the judgment concerning them: concerning orphaned women to whom you have not given what is written for them, nor do you wish to marry them, and concerning helpless children, and concerning the fair treatment of orphans. Whatever you do in good deeds, surely Allāh is fully aware of it."*⁵⁸

They are prohibited to get marry the orphan girls unless they give their rights as much as others in measurement. Another *ḥadīth* is coming from Ibn 'Abbās. He said that men are limited with four women because of the properties of the orphans. One man could get marry how much he likes with the property of orphans. God prohibited it. Close to it, Ḥasan al-Baṣrī said that sirs married orphans because of their property, not they liked them. Because of this reason, they had no good relation among them and husband did not behave in this way to orphan girls. Also, men were waiting their death to eat their property and they are prohibited for it. Some commentators say that there was a man who used to marry the orphan girl who was beautiful and had property when he saw her, he became jealous and did not want her to marry with other and he married with this kind of girl immediately. Because of this situation, a lot of girls were beside him even he could not fulfill their rights as enough. This verse was about them and it means: *"And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls, then marry (other) women of your choice."*⁵⁹

Qāḍī al-Bayḍāwī preferred this kind of commentary too. Mujāhid said it means: *"And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls, then you fear from adultery and marry (other) women of your choice, two or three, or four, do not be in danger of committing a sin or illegal act."* This view emphasizes to avoid from illegal things, to be far away from adultery and it is necessary to choose marriage and justice. Therefore, this verse cares about benefit of society and society itself from the perspective of the aim of revelation as judgment and truth. So, the subjects about marriage encompass the right of people, the right of society and the right of God at the same time. Because of this, marriage is a duty and right from each of the sides. So, it is a worship and treatment at the same time. God emphasizes and recommends respect, jus-

⁵⁶ Almalili Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, Simplifier. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, 3/17-19.

⁵⁷ Almalili Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, Simplifier. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, 3/23.

⁵⁸ Sūrat al-Nisā' 4/127; Almalili Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, Simplifier. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, 3/23-24.

⁵⁹ Almalili Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, Simplifier. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, 3/24.

tice, mercy toward women, relativeness, orphans for each of the parts of life clearly. He mentioned about the hardness of being just and fair toward all women as equal in marriage life, so alternatively one woman is enough for financial and spiritual reasons. Additionally, He prohibited adultery, unfairness, and badness. Then, He warned about the protection of women, their rights, property, lives, chastity, and honor in marriage contract for many times.⁶⁰

4.2. 'Umar Nasuhi Bilman (d.1971)

'Umar Nasuhi Bilman's translation of the third verse *"And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls, then marry (other) women who are legal to you, two or three, or four but if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then marry the only one or (the captives and the slaves) that your right hands possess. That is nearer to prevent you from doing injustice."*⁶¹

According to him, in detail it is said as: *"O saints, sirs! If you fear that you shall not be able to deal justly about giving dowry and administration with the orphan-girls who are under your protection, then stop to marry and use their property and marry (other) women who are legal to you, two or three, or four, but if you fear that you shall not be able to deal justly (with them). Then, marry the only one or the captives and the slaves that your right hands possess. That is nearer to prevent you from doing injustice. Do not be unjust and commit a sin because of marriage with a lot of women. If you fear that you could be unfair toward two, three or four wives, do not take more than one woman, be contented with one wife or women who your hands possesses (the slaves or the captives). That is better for you and nearer to prevent you from doing injustice. Also it is an encouraging."* According to some narrations, in the ignorance period, man could marry ten or more than ten women and used to marry the orphan girls who had property. This kind of man does not care about her, to not be careful about her rights and to not be kind toward her in reality. This verse was revealed because of these kinds of reason against mercy, justice, law to warn men and people to take care of their rights.⁶²

The marriage or *niqāh* is a contract among man and woman which includes social connection, legal rights and responsibilities. It gives the benefit of making use of each other. *Munāqahā* is the marriage contract of two person. This term's plural form is *munāqahāt*, and *zawj* means the husband who has *niqāh* or contract of a woman (plural form is *azwāj*), *zawja* means the wife who is under a marriage contract of a man (plural form is *zawjāt*, and to get marry means *tazawwuj* or *tanaqquh*. Woman and man have responsibilities to each other in marriage life like respect, love, understanding, sexual relation, communication. Additionally, in daily life, there is a fact that love and sexual desire are because of sensual excesses and not in the hand of man. So, man could love and want one wife more than other wives but he should not make others feel sorry because of this situation. He should not explain this feeling to the others in causeless place. The judgment of marriage changes to the people for someone who has the power to requirement as need and dowry for wife and wish to marry, he should marry

⁶⁰ Almalili Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, Simplifier. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, 3/26-30.

⁶¹ 'Umar Nasuhi Bilman, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (Istanbul: Nesa Basın Yayın Grubu, no date), 2/542-543.

⁶² 'Umar Nasuhi Bilman, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/543.

as an obligation or *farz*, if he leaves that he becomes a sinner; for someone who has enough situation for marriage life, but no extra or much wish to marry, marriage is *Sunnah* for him. According to another view, it is close to obligation. For someone who has no ability to follow the requirements of marriage life, marriage is *makrūh* or close to *ḥarām* or illegal for him like assumption to be rude and cruel toward wife. For someone who does not fulfill the rights of marriage as a certain, marriage is exactly illegal or *ḥarām* for him. As a matter of fact, there are many benefits in legal marriage as continuation of humanity in order, peace, and harmony. In addition, there are many harms in illegal relations like social and spiritual loss, feeling of revenge, even killing someone because of jealousy or any other bad reason, breaking healthy generation order, destroying civilized life, unhappy lives, absence of clear rights for both sides, several diseases and so on too. Accordingly, if there would be a permission for illegal relations, there would no special conditions for one woman to a man, there would be life like animals have. Whereas, it is against and opposite of honor of human being, good manner of people and valuable life of humanity. The reason and wisdom of limitation of marriage are about love, respect, and justice. Man could have four women but it is nearer to justice to marry the one. No one is obliged to marry four, the judgment about it should not be understood in misleading way. A Muslim can marry four, if he has enough conditions, he can have with one woman or might not marry, if he likes. It is known that there are many goodness and benefits in marriage like protection of chastity and having children in generation line, but someone to marry the one can prevent legal rights and these benefits. For example, woman can have an illness or she is old, this fact causes to not have a baby or one baby, no more, for continuation of generation it can be necessary other wife; or if wife could not fulfill the needs of husband, it can be necessary to marry another for man without divorcing first wife because to divorce this wife could be a cruelty for her, so in this case to get marry again is required.⁶³

There are some people, societies or cultures disagreed to marriage with more than wife. According to them, polygamy is against equality, order of family, happiness, peace, limitation and portion of heritage to more parts, and rights of women. They say that it causes to be enemy to each other. For this argument, it can be said that to cause to be enemy is not because of polygamy, it is because of lack of good manners in religious and social side as a response. It is certain that Islāmic law allowed this kind of marriage with some conditions like justice. In addition, some people who are against this, but they commit a sin like adultery, sexual relation outside of marriage and spending the heritage, money and rights of children to dishonorable women at the same time. People are required to be a good person and a good believer who has good manner toward other people and God. So, there is no enmity, cruelty, angst, and unhappiness in *halāl* way. We can see many families who are happy with understanding and respect in religious and social life with spiritual side. We can see many family who are not happy and have many troubles in their social, daily, religious and spiritual life because of lack of good manner and morality. Also, we cannot say that polygamy causes to divide heritage, because people are producer of heritage and money, if it increases, there is no problem to divide it to many parts. In addition, it should be added that there are many men who die because of war, disease, so the tradition of marriage with more than one women could be a solution and supplies these

⁶³ 'Umar Nasuhi Bilman, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/544-545.

women' happiness and life in peace. Some says that polygamy harms to rights of wife. As a response for it, it is not exactly valid in law. There are rights of wife as husband has rights, they have some duties to each other mutually.⁶⁴

According to Islāmic law, the rights of women are protected. In the Sūrat al-Baqara, it is said: *"Divorced women wait on their own (without marriage) for three menstrual periods. It is not lawful for them to conceal what Allāh has created in their wombs if they believe in Allāh and the Last Day. If they wish to reconcile, their husbands have more right than anyone else to return them to them. Women have rights equal to their duties in a reasonable and legitimate measure, and men have a rank above them. Allāh is the All-Mighty and All-Wise."*⁶⁵

Some says that it is also against equality because it gives more rights and enjoy to man. As a response, it is not against equality, because people as women and men have no the same rights, abilities and responsibilities. For example, it cannot be the same salary for worker and engineer in the same day. As it is in the case, women who have tender and sensitive features and men who have strong structure have different rights, abilities and responsibilities in the corporation of family. So, it is not against equality. Personal features, spiritual characteristics, events in life, abilities which are coming from creation are some of the criteria that differ in genders. Especially, men are very different from women like being strong and patient toward hard events, illness, obstacles, troubles in life in comparison to women who have weak structure, tender feature and most of time with pregnancy, having baby, period, the postpartum period. If women could have many husband, there would be some questions, obstacles and problems like how they take care of a lot of husbands even they have weak and sensitive structure, and how is the father of baby determined and so on. Additionally, there are some duties and responsibilities for Muslim man who has more than one wife like equality among wives on communication, enjoy, conversation, because women are equal by marriage contract (Badāi, Baḥri Raīq) even being ill to healthy, old to young, virgin to widow, Muslim to non-Muslim; man stays with women in certain days as once, twice or more days and nights in equal time between wives, it should not be long or longer time because of closeness among partners (Baḥri Raīq, Radd al-Mukhtār). It is not allowed to get money, dowry, to take property by man because of more time with one wife as a bribery, that causes to cancel other wife's right (Badāi, Mabsūṭī, Saraḥsī). Man cannot enter other wife's side, when he is with another and any other, wife cannot be close to him because of invasion, but for unexpected reason or illness it can be stayed beside ill wife, husband can wait her during the night (Baḥri Raīq). A husband cannot make two women sit in one room without their will and acceptance, because man cannot fulfill the rights toward wives in this case, but if women are close or relative, they can sit together in proper way at one place. If man does not follow these rules, he goes to court because of his wife's will and wish in judgment seat and he has to fulfill these responsibilities. In one *ḥadīth*, it is mentioned that if man has two wives and tend to other wife more, his one part of body will be resurrected as crooked, but if it is about love or spiritual works which cannot be controlled in equal way, he does not betray and show it to other wife, he does not become responsible for it (Mabsūṭī, al-Ikhtiyār).

⁶⁴ Umar Nasuhi Bilman, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/546-548.

⁶⁵ Sūrat al-Baqara 2/228.

Therefore, there are many conditions about marriage with more than one women and men are responsible for them. If they would not be able to do and fulfill these rights, they should get marry one woman not more.⁶⁶

4.3. Sayyid Qutb (d.1966)

Sayyid Qutb's translation of the third verse: *"If you fear that you may not deal fairly by the orphans, you may marry of other women whom they are agreeable to you, two or three or four. But, if you fear that you will not be able to maintain fairness between them, then marry the only one, or those whom your right hands possess. That makes it more likely that you will not do injustice."*⁶⁷

Ḥaḍrat Zubayr 'Urwa, a scholar from the generation following that of the Prophet's Companions, transmits that he once asked 'Ā'ishah, the Prophet's wife, about this verse which states: *"If you fear that you may not deal fairly by the orphans, you may marry of other women as may be agreeable to you, two or three or four. But if you fear that you will not be able to maintain fairness between them, then marry only one, or those whom your right hands possess. That makes it more likely that you will not do injustice."* She said: *"Nephew, this refers to an orphan girl being brought up by her guardian and she is his partner in his property. He is attracted to her because of her property and beauty, and he wishes to marry her without being fair to her in her dower and without giving her what someone else would have given. Therefore, people are not allowed, on the basis of this verse, to marry those orphans unless they treat them fairly and give them the maximum dower girls in their station would have had. They are further ordered to marry other women instead of them."* 'Urwa also relates to the authority of 'Ā'ishah that the Prophet's Companions sought his ruling on the whole question after this verse was revealed. By the way of answer and assistance, another verse of this sūrat was revealed: *"They ask you for an explanation about women. Say: "Allāh and the verses which have been recited to you in the Book explain the judgment concerning them: concerning orphaned women to whom you have not given what is written for them, nor do you wish to marry them, and concerning helpless children, and concerning the fair treatment of orphans. Whatever you do in good deeds, surely Allāh is fully aware of it."*⁶⁸

Furthermore, 'Ā'ishah says: *"God's statement in this other verse, 'and whom you are disinclined to marry', refers to their reluctance to marry the orphan girls when they are neither wealthy nor beautiful. Therefore, it is told that they must not marry those orphan girls, they are attracted because of their wealth and beauty unless they are fair to them. This is due to the fact that they do not consider marrying them when they lack wealth and beauty."* (Related by al-Bukhārī.)⁶⁹ This ḥadīth, as related by 'Ā'ishah, describes some of the practices and traditions of the ignorant culture, pre-Islāmic Arabia that continued to be practiced in the Muslim community until the Qur'ān ordered about them. The Qur'ān is banning such practices and removing them

⁶⁶ 'Umar Nasuhi Bilman, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/548-551.

⁶⁷ Sayyid Qutb, *Fizilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler (Istanbul: Hikmet Yayınları, 1968), 3/51.

⁶⁸ Sūrat al-Nisā' 4/127.

⁶⁹ Sayyid Qutb, *Fizilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/62-63.

from the Muslim community here, with such wise directives that place the onus for their appropriate observation on people's consciences.⁷⁰ The Qur'ānic verse starts with: "If you fear that you may not deal fairly by the orphans." in the third verse in question, then, a question of taking precautions and making sure to be on the safe side, fearing of God's punishment, when a guardian suspects that he is not extending fair treatment to an orphan girl in his care. The verse is general and does not speak of any particular area where fairness is essential. What it requires is that orphans must be treated fairly, in every sense of the words and in all situations, whether relating to dowry or to any other aspect. If a guardian seeks to marry an orphan girl for her money, then he is motivated by his desire to absorb her property, and not by any affection which he has for her or by any feeling that her personality makes her a suitable wife for him. Also, unfairness arises when a guardian marries an orphan girl, regardless of the wide differences in age between them. This makes a happily married life rather than untenable, and does not give due consideration to the girl's feelings in the matter. Indeed, she may be unable to express her feelings, because of shyness or she can be suspicious about this possibility, if she disobeys her guardian, he will squander her wealth. Many other situations and circumstances may make it difficult to maintain fairness. Therefore, the Qur'ān appoints one's conscience as well as fear of God as the watch guards. The opening verse of this *sūrat*, which sets the scene for all these legal provisions and directives, is concluded with the reminder: "God is ever watching you."⁷¹

Islām is a practical and positive system for human life, which is consistent with human nature and man's constitution, needs, requirements and changing circumstances in all areas and all generations. It is a system which deals with man as he is, and in the situation it finds him in, elevating him to heights that he can never otherwise achieve, without in any way denouncing his natural desires or suppressing his nature or overlooking his practical needs. Moreover, Islām approaches man gently. It does not resort to violent or arbitrary pushing to force him to move in the direction. Islām does not raise the spectre of hollow idealism or dreamy theorization that clashes with man's nature and the needs of his practical life. It is a system that cares about man's morality and purity of society. It does not allow a situation to exist, if this is likely to lead to the weakening of moral values and the corruption of society. It works for creation of a social order that promotes moral values and the purity of society with minimum effort on the parts of both individual and social. We have to keep all these essential qualities of Islāmic system in view, when we look at the question of polygamy.⁷²

Firstly, we see that there have always been many practical cases, in different societies, in the past and in the present, where the number of women as marriageable age exceeds the number of men who may get married. It has never been known in history that such an imbalance which can affect certain societies has ever exceeded the ratio of four to one. It is always within this limit.

We have to ask these questions:⁷³

⁷⁰ Sayyid Quṭb, *Fīzilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/53.

⁷¹ *Sūrat al-Nisā'* 4/1.

⁷² Sayyid Quṭb, *Fīzilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/53-60.

⁷³ Sayyid Quṭb, *Fīzilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/65.

- How do we deal with this imbalance which happens from time to time in different ratios and societies and which cannot be overlooked?
- Do we simply shrug our shoulders and do nothing?
- Do we leave it without treatment until it settles down according to whatever circumstances may come to prevail?

Shrugging our shoulders does not solve any problem. Leaving society to deal with such a situation at random is something no serious man who respects the human race would contemplate. Action must be taken and a system must be devised.

We find ourselves facing three alternatives, here:

1.) Each man who is fit to get marry one woman in marriageable age. Therefore, one woman or more, according to the ratio of imbalance, will inevitably remain outside marriage, going through her life without ever knowing a man.⁷⁴

2.) Every man who can marry one woman in a healthy, legitimate relationship. Then, he has an affair or a short-term relationship with the one or more of the women who do not have legitimate male partners. In this way, these women associate with men in an illegitimate and hypocritical way.⁷⁵

3.) Men who are able to marry, or some of them, actually marry more than one wife. In this way, the second woman associates with a man as an honorable wife, in broad daylight, not as a mistress or as an occasional partner in an illegitimate relationship practiced under the cover of darkness.⁷⁶

The first alternative clashes human nature and places a great burden on the woman who is made to go through life without ever having a man with whom argue when a woman works and earns her own living, she does not need a man. The need goes much deeper than such superficiality. Neither a job nor a high income can replace a woman's natural need to live normally with a man, to satisfy her physical urges as well as her emotional and spiritual needs, and to have a companion with man whom to share her life. A man works and earns his living, yet this too is not enough for him. Therefore, he seeks a partner and a companion. Men and women are alike in this regard, because they descend from a single soul.⁷⁷

The second alternative is in sharp conflict with Islām, the religion of purity, and with Islāmic society which is based on serious morality and with woman's dignity in mind. Those who do not care, when immorality spreads in society, are the people who boast that they know better than God and criticize God's law because there is no one to stop them impudently. Indeed, they find every encouragement and help from those who are keen to undermine Islāmic faith. It is the third alternative that Islām adopts as a qualified concession to a situation that cannot be dealt with by simply shrugging our shoulders or by espousing hollow idealism. Such a choice is in keeping with Islām's seriousness and practicality in dealing with man as he is, taking full account of his changing circumstances. It is this approach which fits perfectly with the importance

⁷⁴ Sayyid Quṭb, *Fizilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/66.

⁷⁵ Sayyid Quṭb, *Fizilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/67.

⁷⁶ Sayyid Quṭb, *Fizilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/67.

⁷⁷ Sayyid Quṭb, *Fizilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/67.

which Islām attaches to decency, purity and morality as it tries to elevate man to its great height and degree in easy, gentle and practical way.⁷⁸

The chaos of the *haram* and the transformation of married life into a home for carnal desires can be only flourish in a hostile society that has broken loose from the laws and constitution of Islām. If we want to reform the situation, we have only to call people to re-adopt Islām and implement its laws and constitution seriously. In this way, we return them to purity, cleanliness and moderation. If we want reform, let us make people return to the implementation of Islām, not only in this particular detail, but in all aspects of life. Islām is a complete system that yields its fruit only when it is implemented in full. The fairness that needs to be maintained is fairness in treatment, financial support and all practical aspects of married life. Love and feelings are not included in this condition of fairness simply, because these are not controlled by man's will. It is in relation to this aspect that God rules out the possibility of maintaining justice between one's wives by a later verse in the verse 129 of the *sūrat* in question which states: *"No matter how hard you try, you will not be able to act justly between women, so do not be completely absorbed in one and leave the other hanging. If you make amends and avoid disobedience to Allāh, then know that Allāh is All-forgiving, All-merciful."* Some people quote this verse in support of their argument that Islām does not permit polygamy. What we have to remember is that God's law does not permit something in one verse and then forbid it in another, like one who takes away with his right hand what he has given with his left. The fairness required in the earlier verse is that which relates to treatment, financial support and other practical aspects of married life. It is when one feels unable to maintain this type of fairness that one must not marry more than one wife. What this means is that nothing should be withheld from one wife when it is allowed to another. This is what the Prophet, the noblest and the fairest man ever to have walked on this earth, used to maintain at the time when everyone around him, including his own wives, were fully aware that he loved 'Ā'ishah as the most, and felt for her what he did not feel for any of his other wives. Hearts and emotions are not subject to our control. They are governed only by God's will. The Prophet, who knew his religion well and knew his heart well, used to say: *"My Lord, this is my fair allocation in what I control. Do not blame me for that which You control and I do not."*⁷⁹

In brief, Islām has not started polygamy and not restricted it. It does not order its followers to be polygamous, but it allows them a qualified concession to marry more than one wife to solve some problems in human life and to satisfy the needs of human nature. Here, we have mentioned some of these needs and problems that are currently recognizable. However, there may be other purposes which will become apparent over the course of time, as it happens with regard to every legislations or directives included in the Divine Constitution. People in any period of history may not fully appreciate wisdom and benefits. Nonetheless, wisdom and benefits are presumed to exist in every piece of the Divine Legislation, whether they are known or unknown by the human being.

⁷⁸ Sayyid Quṭb, *Fīzilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/67-70.

⁷⁹ Sayyid Quṭb, *Fīzilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*, trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler, 3/71-76.

4.4. Abū I-A'īlā Mawdūdī (d.1979)

Abū I-A'īlā Mawdūdī's translation of the third verse: *"And if you be apprehensive that you will not be able to do justice to the orphans, you may marry two or three or four women whom you choose. But if you apprehend that you might not be able to do justice to them, then many only one wife, or marry those women who have fallen in your possession. This will be the better course to avoid injustice."*⁸⁰

He starts with these explanations and expressions about the Chapter of the Women and first four verses of it in his work:

1.) The introduction of the chapter beautifully suits the subsequent laws and regulations about human rights, especially about the smooth running of the family life. On the one hand, the people have been urged to fear Allāh and to escape His displeasure; on the other, they have been reminded that all human beings have sprung from one and the same parents. Thus, they are closely related to one to another with the expression of *"....He created you of a single soul"*. At first, one human being was created, and then from him the race spread over the earth. Therefore, they should strictly observe the ties and the obligations of kin-ship. We learn from another part of the Qur'ān that Ādam was that "single soul." He was the first man from whom the whole of mankind sprang up and spread over the earth. *"....And of the same created his mate"*: "We have no definite detailed knowledge of how his mate was created of him. The commentators generally say that Eve was created from the rib of Ādam and the Bible. Also, it contains the same story. The Talmud adds to it that she was created from the thirteenth rib of Ādam, but the Qur'ān is silent about it, and the tradition of the Holy Prophet that is cited in support of this has a different meaning from what has been understood. Therefore, the best thing is to leave it undefined as it has been left in the Qur'ān, and not to waste time in determining its details."⁸¹

2.) That is, as long "As the orphans are under age, spend their property only in their interest, and when they come of age, return their rightful property to them."⁸²

3.) This is a comprehensive sentence, which may mean, "Do not make your income unclean in any unlawful way." It may also mean, "Do not exchange your worthless things for the valuable things of the orphans."⁸³

4.) The commentators ascribe three meanings to this:

a.) 'Ā'isha says that this was revealed to remedy an evil that was prevalent in the days of "Ignorance". The guardians of the orphan girls used to marry them for their wealth and beauty with the intention of keeping them under their power because they had no one to defend their cause. Then, they treated them unjustly without any fear. Therefore, when they became Muslims, they had misgivings about marrying the orphan girls. Accordingly, the Qur'ān advised them to marry women of their choice other than the orphan girls in their charge, if they feared that

⁸⁰ Abū I-A'īlā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)* (Istanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/266.

⁸¹ Abū I-A'īlā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/266-267.

⁸² Abū I-A'īlā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/267.

⁸³ Abū I-A'īlā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/267.

they would not be able to do justice to them. Verse 127 of this chapter supports this comment too.⁸⁴

b.) In commenting on this, Ibn ‘Abbās and his disciple ‘Ikrima assert that this Commandment was given to eradicate an injustice that was prevalent at that time. In pre-Islāmic days, there was no limit for the number of wives and some people would marry even a dozen of them but when they could not meet the increasing expenses, they were forced to grab the property of their orphan nephews and other helpless relatives. Therefore, Allāh restricted the maximum number of wives to four, and enjoined with this too. To recap, it was subject to the condition that one should do justice for all of them.⁸⁵

c.) Sa‘īd b. Jubayr, Qatādah and some other commentators declare that this command was given to safeguard the interests of wives. Even before the advent of Islām, they say that injustice to the orphans was looked upon with disfavor, but in regard to wives, it was different. They would marry as many as they liked and would treat them cruelly and unjustly without any fear of the society or the pangs of conscience. Therefore, Allāh warned them that they should refrain from doing injustice to their wives as they did in the case of the orphans. Therefore, they should not marry more than four wives, only if they would do justice to them. The words of the verse bear all the three meanings and probably all three are meant. Another meaning also can be: “If you cannot treat the orphans justly as they normally should be, you may marry the women who have orphan children.”⁸⁶

5.) The consensus of opinion of all the scholars in the Muslim law is that this verse limits the number of wives and prohibits keeping of more than four at once and the same time. Traditions support this too. It is related that at the time when Kīlān, the chief of Tā‘if, became a Muslim, he had nine wives. The Holy Prophet asked him to keep only four of them and to divorce all the others. There is another instance of Nawfal b. Mu‘āwiya, who was ordered by the Holy Prophet to divorce one of his five wives. It should also be noted that this verse restricts polygamy with the provision of justice toward all the wives. Therefore, whoever abuses this permission without fulfilling the condition of justice and marries more wives than one tries to deceive Allāh. So, the courts of Islāmic State empowered to enforce justice in order to rectify the wrong deed toward a wife or wives. At the same time, it is absolutely wrong to conclude from the provision of justice, and it attached to this commandment that this verse was really meant to abolish polygamy. This is not the view of the Qur‘ān, but of those Muslims who have been overawed by the Christians of the West. They say that the Qur‘ān is also against polygamy but it did not abolish it directly, because it did not consider it expedient at the time for the custom which had become very common. Instead of this, it allows that polygamy provided justice which should be done toward all the wives. This condition is the most difficult to fulfill on polygamy, the recommendation is monogamy. Obviously, this way of thinking is the result of mental slavery, because polygamy in itself is not an evil for in some cases, it becomes a real cultural and moral necessity. There are some people, who are born with different characteristics, even if they wished, they

⁸⁴ Abū I-A‘lā Mawdūdī, *Tefhimu’l Kur’an (Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/267.

⁸⁵ Abū I-A‘lā Mawdūdī, *Tefhimu’l Kur’an (Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/267.

⁸⁶ Abū I-A‘lā Mawdūdī, *Tefhimu’l Kur’an (Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/267.

cannot remain content with one wife. Polygamy comes to their rescue and saves them. The society can be protected from the harms of unlicensed sexual indulgences in general from. This is why the Qur'ān allows polygamy for such people with the explicit condition of doing justice toward all the wives. As regards to those who consider polygamy to be an evil, they are free to oppose the Qur'ān and to condemn polygamy, but they have no right to ascribe their own perverted views to the Qur'ān. We know that it makes this lawful -in very clear language- without employing any words that might be stretched in any way to imply that the Qur'ān means to abolish it.⁸⁷

6.) Those women: slave girls were captured in war and distributed among the people by the government. It means: *"If you cannot bear the expenses of a free woman, you may marry a slave girl as permitted in verse 25..."* or it may mean: *"If you need more wives than one, but you are afraid that you might not be able to do justice to your wives among the free people, you may turn to slave girls, because you will be burdened with less responsibilities in this case."*⁸⁸

7.) 'Umar and Qāqī Shurayḥ have ruled that if a wife remits the whole her dowry or a part of it, she demands it later on, the husband should be compelled to pay it because the clear fact that she demands it is a clear proof that she does not remit it of her own free will.⁸⁹

As a result, the common view of the scholars is limitation of the number of wife in marriage contract for the verse. This verse forbids to marry more than four women at the same time. The *ḥadīths* or narrations have supported this judgment as the example of Kīlān who had nine women when he became a Muslim and the Prophet commanded him to divorce five of them. It should be noticed that this verse's aim is to supply justice among wives and to limit polygamy in the condition of equality and justice. If someone who does not follow the judgment and marry more than four women, it means that he tries to deceive God. Because of this reason, the courts of Islāmic law protect the rights of women and take precaution toward illegal and unfair acts and situations. Additionally, if we consider the condition of justice, it is wrong to ignore the permission of polygamy in limitation of four women and essence of equality and justice. Some people think that to marry more than one is wrong in all situations, the Qur'ān also supports this but it does not directly forbid because of the conditions and common culture of that period. In fact, the Qur'ān allows marriage with four women in the condition of justice and equality. It is very hard for people to behave equal and just toward all four wives, so this might be the cause of permission and the advice of marriage with one woman.⁹⁰

4.5. Jalal Yildirim (d.1966)

Jalal Yildirim's translation of the third verse: *"And if you fear that you shall not be able to deal justly and to take care of their rights with the orphan girls, do not marry them and then marry (other) women of your choice, two or three, or four but if you fear that you shall not be*

⁸⁷ Abū I-A'lā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/267-268.

⁸⁸ Abū I-A'lā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/268.

⁸⁹ Abū I-A'lā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/268.

⁹⁰ Abū I-A'lā Mawdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, 1/268.

able to deal justly (with them), then only one or (the captives and the slaves) that your right hands possess. That is nearer to prevent you from doing injustice.”⁹¹

It is the true way to look at the important subjects of Sūrat Āl ‘Imrān for understanding and comprehending Sūrat al-Nisā’. The title of the chapter as *nisā* term means ‘women’. Thus, it is necessary to consider the feature of women as fertility and pregnancy. Because of this reason, the first subject of the chapter is creation of human being. The Muslims which were defeated in the Battle of *Uḥud* left some subjects to Muslims who were in Madina like rights of orphans, rights of widow women in heritage. Thus, there are important progress and steps in this chapter about the topics of law of heritage and rights of women. To mention about divorce in the chapter connects with Sūrat al-Baqara. The chapter which mentions about the general principles of family law handles with broken relations with Jewish people because of the Battle of *Uḥud*. This chapter which examines murder by a believer intentionally or unintentionally enlightens the situation of the people who cannot have secrets which hide from the people toward God. For sure, they cannot hide something from God. The feeling of jealousy, justice, polytheism, and hypocrisy are examined in this chapter. It emphasizes that badness, except cruelty, should not be showed and increased. In addition, topics of the tortures of the People of the Book or *Ahl al-Kitāb* to the Prophet and Moses, attempt of killing Jesus and exceeding the limits in their religion take a place in this sūrat too. In this context, this chapter is like explanation or addition of Sūrat al-Baqara and Sūrat Āl ‘Imrān. The chapter which is known by the topics of rights of women, orphans and family law was revealed in Madina. It includes 176 verses.⁹²

God expresses that ‘*if you are afraid of being unjust toward orphans*’ in third verse of the Chapter of the Women. In the Battle of *Uḥud*, there were seventy Muslim martyrs in defeat. The issues of the orphans of these martyrs were solved in Sūrat al-Nisā’. In the issue of orphans, the subjects are the property of the orphans, eating and using these properties by the sirs, marriage with them and being unjust toward them. Especially, we see that the topic of the orphans became more important subject in society while looking at the verse 127 of the chapter in question: “*They ask you for an explanation about women. Say: “Allāh and the verses which have been recited to you in the Book explain the judgment concerning them: concerning orphaned women to whom you have not given what is written for them, nor do you wish to marry them, and concerning helpless children, and concerning the fair treatment of orphans. Whatever you do in good deeds, surely Allāh is fully aware of it.”*⁹³

Al-Rāzī transmits the event which was narrated and described by ‘Urwa while he interprets the third verse of the chapter: “When people asked about the meaning of the verse; If you are afraid of being unjust toward orphans’ to ‘Ā’isha, she said that the term which points out the orphan girl, here. She stays in her sir’s house, he likes her because of her beauty and property and want to marry her while giving her as the lowest dowry. There is no any relativity with the orphan girl. Because of that, he behaves rudely and badly. So, God sent this verse to warn people as “*And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls, then marry*

⁹¹ Jalal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri* (Izmir: Anadolu Yayınları, 1986), 3/1207.

⁹² Jalal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 3/1199.

⁹³ Jalal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 3/1200-1210.

(*other*) women of your choice.” When people and *aşhāb* wanted the explanation from the Prophet Muḥammad (PBUH) it is said: “This verse was revealed to prevent being unfair and behaving unjust toward the orphan girls after the Battle of *Uḥud*.” In the second verse of the chapter, it is commanded to not use the property of the orphans, then, in third verse, it is commanded to be just and fair toward them by judgment which contains the order of not behaving badly and not leaving them outside of the protection.⁹⁴

There is a remarkable point which is the expression of ‘*if you have fear or if you are afraid*’ in the third verse. So, it points out place of fear in law. Additionally, faith should prevent to behave rude toward them and warn people, especially who do not follow the true way and make them worried. To marry the orphan girl with no giving her rights, to use her and her property, to get benefit from her loneliness, to behave rude and to leave her outside, the protection in question should give people worry and fear. God wanted people to see this point as fear term in the case of the verse. The situation of warning people about the orphan girls, especially with the second verse, caused to not be protected by sirs and to avoid to marry them. After that, to remove the worries, it is explained in the third verse. Al-Rāzī mentioned about this situation in his interpretation. The expression of ‘*to have a fear about being just toward the orphan girls*’ emphasizes that fear take a place in the base of justice as the statement of collection of fear and justice. About the marriage with the orphan girls, justice comes first as a value. The fear of not following rule the verse causes to apply the judgment which is in continuation of the verse.⁹⁵

The marriage with more than one women was an old tradition. Abrāhām had two wives, the big son of Ishāq was married more than one and Jacob had more than one women too. The common tradition was polygamy or marriage with more than one wife in the place which the Qur’ān was sent, there was no any limit for it. The Qur’ān limited this tradition with four women and advised to get marry one while considering justice, emotional and psychological situation. We might have some questions about the condition of polygamy, because marrying more than one has some conditions as:⁹⁶

a.) The increment of women population and the war: According to Islāmic understanding, there was no place and harm for women and children in the war. Men fought in the field. This caused to decrease population of men. Increment of women can be a reason for moral disruption. In this case, it can be necessary for one man to marry more than one woman.

b.) Disease: Woman who has an illness which has no cure for treatment and it causes death. Thus, to fulfill the rights of husband like sexual relation is impossible. To divorce this kind of wife does not be a conscientious behavior. It could be better to keep her under his marriage contract and to marry the others at the same time.

c.) Infertility: It should be considered that when a man who could have a child get marry woman who cannot have a baby in this case. If a man who has right of producing new generation and continuation of his name wants to have a baby, how will he make it real? In recent time,

⁹⁴ Jalal Yildirim, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 3/1209.

⁹⁵ Jalal Yildirim, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 3/1212.

⁹⁶ Jalal Yildirim, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 3/1212-1215.

there is a treatment for woman who is infertile in this situation as treatment of in vitro fertilization (IVF) is a process by which egg cells are fertilized by sperm outside the body, but it is limited in some condition.

d.) Justice: We are witness to be just toward the orphan girls in the third verse of the Chapter of the Women or to marry other women in the case of being unjust or unfair. This permission shows that the rights of the orphan girls and to apply them are very crucial point in the message and the advice of God.

The part of the verse which is *'And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan girls, then marry (other) women of your choice, two or three, or four'* emphasizes the rights of the orphan girls and the importance of it, not only polygamy. It gives and explains the main condition for polygamy. The message of this verse for humanity is preventing the orphan girls who have no any relativeness with them for sexual purposes and unfair intentions, because especially God Himself cares about their rights and the subject of being fair or unfair toward them.

'Ā'isha explains the subject of justice with the situation of giving dowry while marrying or pointing out sir's case who has no ability to give enough dowry as ready and does not want to give dowry. The point is that the *walīs* or sirs should protect themselves from this kind of unfair behavior or marry other *ḥalāl* or legal women instead of the orphan girls. The truth of the explanation of 'Ā'isha is presented by the forth verse of the chapter as: *"And give to the women (whom you marry) their mahr (obligatory bridal money given by the husband to his wife at the time of marriage) with a good heart, but if they, of their own good pleasure, remit any part of it to you, take it, and enjoy it without fear of any harm (as Allāh has made it lawful)."*⁹⁷

This verse shows that to give a dowry is a condition for marriage. Additionally, it gives the right of donating or giving a part of dowry to women. The term which passes in the second part of the third verse of *'mā tāba'* means legal or *ḥalāl* for you. It also contains a meaning of to like or to be pleased, because the illegal women who are not allowed to marry are counted in the verse 23 of the chapter in question as: *"Forbidden to you (for marriage) are: your mothers, your daughters, your sisters, your father's sisters, your mother's sisters, your brother's daughters, your sister's daughters, your foster mother who gave you suck, your foster milk suckling sisters, your wives' mothers, your step daughters under your guardianship, born of your wives to whom you have gone in -but there is no sin on you if you have not gone in them (to marry their daughters)- the wives of your sons who (spring) from your own loins, and two sisters in wedlock at the same time, except for what has already passed; verily, Allāh is All-Forgiving, Most Merciful."* God mentioned about fear and justice in this third verse of the chapter as second time: *"But if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then, marry the only one or (the captives and the slaves) that your right hands possess. That is nearer to prevent you from doing injustice."*⁹⁸

⁹⁷ Jalal Yildirim, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 3/1214.

⁹⁸ Jalal Yildirim, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 3/1213-1214.

In this second part of the verse, it emphasizes justice again as a condition for marriage with more than one woman. The term *qisṭ* which is justice of portion was used for the orphans and the word *ādil* which is justice of equality or behaving equally was used for normal women. To give the certain right for *qisṭ* and to behave in equal way for justice are the essences and the judgments. And also, God dealt with the impossible way of being equal about love among partners. He mentioned about this situation in the verse: *“No matter how hard you try, you will not be able to act justly between women, so do not be completely absorbed in one and leave the other hanging. If you make amends and avoid disobedience to Allāh, then know that Allāh is All-forgiving, All-merciful.”*⁹⁹

As we know, man has no two hearts to love many wives and to care about them in equal way is impossible for man. If this impossibility becomes about other subjects, injustice or inequality appears. So, man who wants to marry more than one should know first and ask to himself, before appearance of this case. If man has a worry or possibility to behave far from equality and justice, he should get marry the one as God ordered in the verse. If this kind of case appears after marriage, even man did not think of it beforehand, then, the judgment of verse 129 to behave equally and to not only tend to one wife is valid for this marriage. There is a connection between justice and fear in the part of the verse about it too. God built the judgment into conscience of the human being like the fear of being just toward the orphans and being equal toward wives. These fears cause the judgment and the advice of marrying with the one. Man should choose one of the judgments as polygamy or monogamy about marriage according to his spiritual, social, moral, cultural and psychological structure with worry and fear in heart too. God who emphasizes many times fear and worry about being just and equal points out the importance of women and women rights.

In the life of family, justice, love, equality, interest are very sufficient and remarkable values. Especially, men are responsible and guardians toward wives. In the expression of *‘if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then marry the only one or (the captives and the slaves) that your right hands possess. This is nearer to prevent you from doing injustice’*, the term *‘mā malakat aymānukum’* means *‘the captives and the slaves that your right hands possess’*. They are slaves who are taken in the war for the way of God. Someone who knows that he is not able to be just toward free women, he should marry those women. The verse 25 in the Chapter of the Women mentions about it: *“And whoever among you cannot afford to marry a believing free woman, he may take from your believing slave girls who are under your hands. Allāh knows your faith better. You are descended from one another. So, marry them with the permission of their parents and give them their mahr according to the custom, provided that they live chastely and do not commit adultery and do not keep secret friends. If they commit fornication after marriage, they shall be punished with half the punishment of free women. This is for those of you who fear sin, and patience is better for you. Allāh is forgiving and merciful.”*¹⁰⁰

God mentioned about fear in the third verse and faith in verse 25 because of protection of rights of women whether they are free, slaves or orphans. Faith and fear stay and live in heart

⁹⁹ Sūrat al-Nisā' 4/129.

¹⁰⁰ Sūrat al-Nisā' 4/25.

together in connective form for the human being as two important essences. As we see, to connect these judgments, orders and explanations to behave in just and equal way toward women and wives are related to faith in the side of God whether its reason is fear or faith. At the end of the verse God states: *“That is nearer to prevent you from doing injustice.”* God presents that to reach the most complete justice among wives is impossible with using the expression of *adnā* which means nearer, and to say nearer does not mean the most complete and the nearest. There is a fact that there is a will of the human being in the relation of the partners. Thus, it is hard to reach the main target and the aim in marriage life. Even it is the case and hard to be the most just with truth and reality, to try and to have an effort to reach the nearer, the most suitable, the most just, having a place in the nearer to the most complete could be the best way in any condition. This is the lesson and the education of the message in these verses.

Evaluation and Conclusion

The subject of polygamy is one of the biggest accusations and criticisms on Islām. It is tried to be showed polygamy as condition, obligatory and necessity of Islām by some scholars and people who are against Islām under the concept of modernity, but it does not take a place in Islāmic understanding which really cares about the rights and the values of women in fact. The result of it, women are presented as a class who fulfill the rights, needs of husbands and living expenses. Unfortunately, it is actually against Islām and its basic doctrines. Additionally, some people who prefer this kind of marriage still do this, because they want it, not it exists in Islām. As it is known, it is clear in historical process that Islām does not command polygamy as an obligatory. The Prophet Muḥammad (PBUH) and Muslims were not first people who applied this kind of tradition and marriage. The tradition which saw polygamy as the reason of praise was based on social and economic structure and cultural life of the society, but the Prophet Muḥammad (PBUH) solved this subject in rational way and transmitted some moral conditions for fulfilling the needs with essences of Islām, not the old tradition having only sexual aims and satisfactions, praises and meaningless competition among men. Islām did not forbid this tradition fully and completely, but it gave a new form with limitation and regulation.

Polygamy is not a necessary togetherness in all situations. It is allowed field with some conditions in marriage. Actually, Islām limited and ordered it with four women instead of previous application in society as having countless women for misused purposes. The main essence and the nearest to justice is having one wife according to Islām. It is certain to see the conditions for having four women like justice which no one can supply it completely, it advises monogamy which has the happiness of family. Marriage with four women is allowed to people who can supply the conditions and justice. Besides, it is not in the hand of man completely, because wife can apply to the court if husband does not provide the conditions and want to delete the marriage contract or she can stipulate him to not marry another at the same time, as it is in Mālikī sect.

Even the point of views about polygamy change according to time or period, applications of prophets and Islāmic law, the last lesson does not keep it in power or control of men completely and forbid it fully. Islām limited some illegal, countless applications and situations against

nature of the human being with the advice of monogamy or marriage with four women via conditions. The main reason of permission is social needs, not sexual desires or aims. Some people who do not know the subject, to not have full knowledge about it and to ignore the advice of monogamy suppose that marriage with four women as obligatory and order in Islām. In fact, permission of *Taaddūd al-Zawjāt* which means marriage with many women is like a social assurance which protects woman. Additionally, there is no so much common application, its portion does not pass ten percent in Islāmic communities. Even it becomes forbidden by some laws in many countries, it does not end the application and the choice. So, it causes disadvantageous conclusions.

The third verse which is *“And if you fear that you shall not be able to deal justly with the orphan-girls, then marry (other) women of your choice, two or three, or four but if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then only one or (the captives and the slaves) that your right hands possess. That is nearer to prevent you from doing injustice.”* seen as the evidence for permission of polygamy and interpreted by some scholars in different ways as we mentioned in this work, but they agree about marriage with four women utmost reality as a common way. In modern time, some laws forbade this kind of marriage with many women in some fields, but the reasons which are related to needs of it still continue. So, many people apply it without legal agreements and other methods far from a legal way. In some modern societies which has a tradition of monogamy, widows might have some troubles like acceptance by society, having another relation or marriage, marrying with old man, or having relation without legal contract. Some rich men who have problems with wife in legal family and sexual desire can use of these kinds of women, unfortunately. Also, some men having wives which are infertile can apply this kind of togetherness without legal marriage contract. It is known as religious contract which has debates on its validity and truth in Islāmic understanding and judgments. These situations increase day after day and many women and children have no protection and no chance to defend their rights in the side of the modern law. They have unjust treatment and victimization at the end.

As a result, the valid problems should be investigated about it. These kinds of applications and problems can be solved in the basis of law as a real solution. Women and children should not be aggrieved and they should not have unjust treatment in daily life. Legal grounds whether they are permissible or not in both cases and solutions must be produced and applied by the law makers. As God commands that people must follow justice in all situations for healthy, happy, peaceful, safe life and generation. We should remember God’s expressions in verse 58 of the Chapter of the Women in all the matters: *“Verily! Allāh commands that you should render back the trusts to those, to whom they are due; and that when you judge between men, you judge with justice. Verily, how excellent is the teaching which He (Allāh) gives you! Truly, Allāh is Ever All-Hearer, All-Seer.”*

Bibliography

- Açık, Sümeyra. *İslam Hukukunda Çok Eşlilik ve Uygulamaları*. Bursa: Bursa Uludağ University, Social Sciences Institution, Master's Thesis, 2019.
- Aytekin, Ayşe. 'N-ş-e' Kökünün Kur'an'daki Yaratma ile İlgili Kavramlar Çerçevesinde Semantik Analizi. Ankara: Ankara University, Social Sciences Institution, Master's Thesis, 2019.
- Aytekin, Ayşe. "Vecdi Akyüz, Kur'an'da Siyasi Kavramlar, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Summer 2022), 149-155. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2413779>
- Aytekin, Ayşe. *The Third Verse of the Chapter of the Women in Exegesis Literature*. Ankara: Ankara University, Theology Faculty, Undergraduate's Thesis, 2016.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (October 2017), 185-213. https://isamveri.org/pdfdrq/D04155/2017_2/2017_2_BILIZM.pdf
- Bilman, Umar Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 2nd Volume. İstanbul: Nesa Basın Yayın Grubu, no date.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem* 1/2 (2003), 9-32. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02535/2003_1_2/2003_1_2_DEMIR-CANA.pdf
- Erdentuğ, Aygen. "Çeşitli İnsan Topluluklarında Aile Tipleri", *Antropoloji Dergisi* 12 (1980), 165-212.
- Eren, Gizem Tan. "Sosyo-Kültürel Özellikler Bakımından Çok Eşlilik: "Kuma" Filminin Değerlendirilmesi". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 81-110. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1363902>
- Ibn Kathîr, Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathîr b. Daw' al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dīmashqī al-Shāfi'ī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Critical ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāma. 8th Volume. Riyadh: Dār al-Tayba, 2nd Edition, 1420/1999.
- Ibn Kathîr, Abū al-Fidā' Imād al-Dīn Ismā'īl b. Shihāb al-Dīn 'Umar b. Kathîr b. Daw' al-Qaysī al-Qurashī al-Buṣrāwī al-Dīmashqī al-Shāfi'ī. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. trans. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988.
- Kırış, Şemsettin. "Hadis Edebiyatında Toplum Örfü Olarak Çok Evlilik". *Turkish Studies-Religion* 15 (3), 361-379. <https://dx.doi.org/10.47091/TurkishStudies.45129>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. trans. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Edition, 2009.
- Kurt, Abdurrahman. "Polygamy in the Ottoman City of Bursa". *International Journal of Social Inquiry* 6/2 (2013), 140-161. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/164086>
- Madigan, Daniel. *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islām's Scripture*. Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Mawdūdī, Abū l-A'lā. *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*. 1st Volume. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

- Özek, Ali. "Kur'ân'ın Eşsizliği". *İslam Medeniyeti* (15 December 1965), 25-31. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1774589>
- Quṭb, Sayyid. *Fîzilâl-il Kur'an (Kur'an-ın Gölgesinde)*. trans. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, I. Hakkı Şengüler. 3rd Volume. Istanbul: Hikmet Yayınları, 1968.
- Rāzī, Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn at-Ṭabaristānī. *Mafātīḥ al-Ghayb*. 33rd Volume. Beirut: Dār al-Fikr, 1st Edition, 1401/1981.
- Schwarz, Andreas. *Aile Hukuku I*. trans. Bülent Davran. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2nd edition, 1946.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an Nedir?*. Istanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Baghdādī. *Jāmi'u'l-bayān fī tafsīri'l-Qur'ān*. Critical ed. Bashshār Awwād Ma'rūf-'Isām Fāris al-Harastānī. 2nd Volume. Beirut: Muassasatu al-Risāla, 8th Edition, 1415/1994.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Baghdādī. *Taberi Tefsiri*. 2nd Volume. Istanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Ulaş, Semra. "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmi Araştırmalar* 6/1 (1992), 52-63. https://isamveri.org/pdfdrgr/D00064/1992_1/1992_1_ULASS.pdf
- Yalçın, İsmail. "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1707-1725. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/335543>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kamusu*. ed. Sıtkı Gülle. 5th volume. Istanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1997.
- Yazır, Almalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Simplifier. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay. 3rd Volume. Ankara: Akçağ Yayınları, 5th Publishing, 2015.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar". *bilimname* 1 (2019), 559-591. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/703566>
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 5-28. <http://cuid.cumhuriyet.edu.tr/tr/download/article-file/740860>
- Yıldırım, Jalal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 3rd Volume. Izmir: Anadolu Yayınları, 1986.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Mart/March)

Mâ'ûn Sûresinin Dört, Beş ve Altıncı Âyetlerinin Anlamı, Riya ve Namaz

The Meaning of the Four, Five and Sixth Verses of the Surah Ma'ûn Hypocrisy and Prayer

İsmail KARAGÖZ

Prof. Dr. Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye.
Professor, Duzce University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Düzce, Türkiye.

orcid.org/0000-0003-3105-3554

ismailkaragoz1954@gmail.com.

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 17/12/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/02/2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30/03/2025

Atıf/Citation: Karagöz, İsmail. "Mâ'un Sûresinin Dört, Beş ve Altıncı Âyetlerinin Anlamı, Riya ve Namaz", *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Mart/March, 2025), 57-74.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Kur'ân'da kullanılan kelimelere sözlük anlamından kopuk anlam vermek isabetli olmadığı gibi Kur'ândaki kullanıldığı anlamı dikkate almadan mana vermek de doğru değildir. Aksi takdirde âyet yanlış anlaşılabilir ve isabetsiz çıkarımda bulunulmuş olur. Bu söylediğimiz hususlara Mâ'ûn sûresinin 4. âyetinde geçen الْمُصَلِّينَ kelimesi ve 5. âyeti örnektir. الْمُصَلِّينَ kelimesine bir kısım meâllerde “namaz kılanlar”, bir kısım meâllerde ise “ibadet edenler” anlamı verilmiştir. الْمُصَلِّينَ ismine bu şekilde anlam verildiği zaman, bu kelime ile ifade edilen kişilerin “müminler” olduğu anlaşılır. Hâlbuki âyetteki الْمُصَلِّينَ ile kastedilenler “müminler” değildir. Buna 5 ve 6. âyetler delildir. الْمُصَلِّينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ âyetinde geçen سَاهُونَ fiiline verilecek anlama göre âyetin meali değişecektir. Çünkü سَاهَ fiili عَنْ edatı ile kullanılınca “terk etti” فِي edatı ile kullanılınca “yanıldı” anlamına gelir. “Onlar namazlarını ciddiye almazlar” ve “Onlar namazlarının özünden uzaktırlar” örneklerinde olduğu gibi meâllerde سَاهُونَ isminin عَنْ edatı ile kullanımı göz ardı edilmiştir. Makalemizde konumuz âyette geçen الْمُصَلِّينَ ismi ile kimlerin kastedildiğini, kelimeye, nasıl anlam verilmesi gerektiğini, سَاهُونَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ âyetinin anlamını analiz etmeye ve namazın dindeki yerini vurgulamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, Mümin, Münafık, Mürâî, Riya, Dua, Namaz.

Abstract

Just as it is not appropriate to give meanings to the words used in the Quran without taking into account their dictionary meaning, it is also not correct to give meanings without taking into account the meaning in which they are used in the Quran. Otherwise, the verse will be misunderstood and an inaccurate inference will be made. The word الْمُصَلِّينَ in the 4th verse of the Ma'un sura and the 5th verse are examples of what we have mentioned. The word الْمُصَلِّينَ has been given the meaning of "those who pray" in some meanings, and "those who worship" in some other meanings. When the name الْمُصَلِّينَ is given this meaning, it is understood that the people referred to by this word are "believers". However, what is meant by الْمُصَلِّينَ in the verse is not "believers". Verses 5 and 6 are evidence for this. The meaning of the verse will change depending on the meaning given to the verb سَاهُونَ in the verse سَاهُونَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. Because when the verb سَاهَ is used with the preposition عَنْ, it means “he left”, and when it is used with the preposition فِي, it means “he made a mistake”. In the translations, the use of the noun سَاهُونَ with the preposition عَنْ is ignored, as in the examples “They do not take their prayers seriously” and “They are distant from the essence of their prayers”. In our article, we will try to analyze who is meant by the name الْمُصَلِّينَ in the verse, how the word should be interpreted, the meaning of the verse سَاهُونَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ and emphasize the place of prayer in religion. The meaning of the verse will change depending on the meaning given to the verb سَاهُونَ in the verse سَاهُونَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. Because when the verb سَاهَ is used with the preposition عَنْ, it means “he left”, and when it is used with the preposition فِي, it means “he made a mistake”. In the translations, the use of the noun سَاهُونَ with the preposition عَنْ is ignored, as in the examples “They do not take their prayers seriously” and “They are distant from the essence of their prayers”. In our article, we will try to analyze who is meant by the name الْمُصَلِّينَ in the verse, how the word should be interpreted, the meaning of the verse سَاهُونَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ and emphasize the place of prayer in religion.

Keywords: Tafsir, Verse, Believer, Hypocrite, Murai, Hypocrisy And Prayer.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in hayatın her alanındaki rehberliğinden faydalanabilmek için onu doğru anlamak gerekir. Kur'ân'ı doğru anlayabilmek için kelimelerin sözlük ve Kur'ân'da kullanıldığı anlamı kadar kelimenin âyetteki bağlamı da önemlidir. Âyetleri oluşturan kelimelere sözlük anlamı ile ilgisiz keâl vermek isabetli olmadığı gibi âyetin bağlamını ve Kur'ân'da kullanıldığı anlamını dikkate almadan meâl vermek de doğru değildir. Aksi takdirde âyet yanlış anlaşılabilir ve isabetsiz çıkarımda bulunulmuş olur. Bu söylediğimiz hususlara Mâ'ûn sûresinin 4. âyetinde geçen الْمُصَلِّينَ kelimesi ve 5. âyeti örnektir. Bu kelimeye bir kısım meâllerde “*namaz kılanlar*”,¹ bir kısım meâllerde ise “*ibadet edenler*”² anlamı verilmiştir. Kök anlamlarından biri “dua etmek” olup kelimenin sözlüklerde “ibadet etmek” anlamı yoktur. الْمُصَلِّينَ ismi sadece “namaza kılanlar” veya “ibadet edenler” diye anlamlandırıldığı zaman, bu kelime ile ifade edilen kişilerin “müminler” olduğu anlaşılır. Hâlbuki âyetteki الْمُصَلِّينَ ile kastedilenler “müminler” değildir.

عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ âyetinde geçen سَاهُونَ fiiline verilecek anlama göre âyetin anlamı değişecektir. Çünkü سَاهَ fiili عَنْ edatı ile kullanılınca “terk etti” فِي edatı ile kullanılınca “yanıldı” anlamına gelir. “*Onlar namazlarını ciddiye almazlar*”³ ve “*Onlar namazlarının özünden uzaktırlar*”⁴ örneklerinde olduğu gibi meâllerde عَنْ سَاهُونَ isminin عَنْ edatı ile kullanımı göz ardı edilmiştir. Makalemizde Mâ'ûn sûresinde geçen الْمُصَلِّينَ ismi ile kimlerin hedeflendiğini, kelimeye, nasıl meâl verilmesi gerektiğini anlamaya ve الَّذِينَ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ âyetini analiz etmeye çalışacağız.

Şevket Kotan “*Ma'ûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi*” başlığı ile bir makale hazırlayıp yayınlamıştır.⁵ Kotan, makalesinde kelime ve cümle analizine yer vermemiş, sûrenin nerede ve kimler hakkında indiğini üzerinde durmuştur. “Rivayetlere göre, buradaki *musallîn*, namaz kılanları ve *yura'ûn* ise münafıkları nitelemektedir” dediği halde 4-6. âyetlerin meâlini “*Vay o namaz kılanların haline ki, onlar namazlarından gaflet içerisindeyler ve onlar riyakârlık yapıyorlar.*” şeklinde vermiştir. سَاهَ Fiilinin عَنْ edatı ile kullanıldığı için “terk etti” anlamına geldiğini göz ardı etmiştir. Kotan'ın makalesinin dışında Mâ'ûn sûresi ile ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır.⁶ Biz makalemizde ağırlıklı olarak

¹ Mesela bk. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 2002); Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980).

² Mesela bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Düşünce Yayıncılık, 2011); Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâl* (İzmir: y.y., 2009).

³ Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005) el-Mâ'ûn 105/5.

⁴ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 2015) el-Mâ'ûn 105/5.

⁵ Şevket Kotan, “Ma'ûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (December/Aralık 2022), 803-822.

⁶ Siddik Baysal, “Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâ'ûn Sûresi Örneği”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 23-58; Ali Kaya, “İç Bütünlük Açısından Mâ'ûn Sûresi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 191-234; Kutbettin Ekinci, *Mâ'ûn*

sûrenin 4. âyetini merkeze alarak âyetteki الْمُصَلِّينَ isminin anlamı, bu konudaki farklı görüşleri ve namaz ibadeti üzerinde durduk.

1. Kavramsal çerçeve

1.1. Veyl Kelimesinin Anlamı

Sözlükte helâk, ceza ve azap anlamına gelen⁷ أَلْوَيْلٌ, kınama ifade eden bir sözcüktür. Kelime bu şekli ile Kur'ân-ı Kerîm'de 27 âyette geçmekte ve “Şiddetli azaptan dolayı kâfirlerin vay haline!”⁸ “Çok yalancı ve çok günahkâr her kâfirin vay haline!”⁹ “Yalanlayanların âhirette vay haline!”¹⁰ “Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay haline!”¹¹ âyetlerinde olduğu gibi inkâr eden ve günah işleyenleri kınamak için kullanılmaktadır. Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö.74/693), Hz. Peygamberden وَئِيلٌ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ “Veyl, cehennemde bir vadidir.”¹² Osman b. Affan (ö. 35/656) ise النَّارِ فِي أَلْوَيْلٍ جَبَلٌ فِي النَّارِ “Veyl, cehennemde bir dağdır” rivayetini¹³ yapmıştır. أَلْوَيْلٌ İnkâr, isyan ve günah sebebiyle kendisini helâke sürükleyen kimseler için kullanılan yerme ve kınama sözüdür.¹⁴

1.2. Musallîn Kelimesinin Anlamı

الْمُصَلِّينَ Kelimesi, صَلَا / صَلَوٌ kökünden türemiş çoğul bir isimdir. Bu kökün Arap dilinde iki anlamı vardır: Biri, “dua etti”, diğeri صَلَا fiilinin mastarı olup حَزَكَ صَلَوِيهِ uylukların başındaki iki tümsek kemiğini hareket ettirdi” demektir.¹⁵ صَلَا Kelimesinin tekili olan الصَّلَا uylukların başındaki tümsek kemik,¹⁶ aynı kökten الصَّلَاة kelimesi ise dua¹⁷ anlamındadır. Dolayısıyla sözlükte biri kalp ve dil işi olan “dua”, diğeri de beden hareketi anlamına gelir.¹⁸ Namazda hem dua hem beden hareketi vardır.

Sûresi Tefsiri (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Mesut Okumuş, “Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da “Salât” Kavramı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2004), 21-27; Mehmet Yaşar, “Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017), 173-206.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ibn Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-lüga* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 15/327; Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987), 739.

⁸ İbrâhîm 14/2. وَئِيلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ

⁹ el-Câsiye 45/7. وَئِيلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ

¹⁰ et-Tûr 52/11. فَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ

¹¹ el-Mutaffifîn 83/1. وَئِيلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 18/240 (No: 11712); Ebû Muhammed, Abdürrahman b. Muhammed ibn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebe Nezzâr Mustafa el-Bâz,1419), 1/153.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 2000), 2/268. Ebû'l-Iyâz, *Weyl, cehennemde akan irinlerin biriktiği bir vadidir* demiştir. Taberî, *Câmi'u'l-beyan*, 2/268.

¹⁴ Ebû İshak, İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, tsh. Abdülcelil Abdüh ŞelebîBeyrut: Âlemü'l-Kütib, 1988), 5/361. أَلْوَيْلٌ كَلِمَةٌ تُقَالُ لِكُلِّ مَنْ وَقَعَ فِي هَلَاكَةٍ

¹⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî*, el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/40; Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabiyyi, 1418), 1/38.

¹⁶ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, 2/897. الصَّلَا الْعَظْمُ الَّذِي عَلَيْهِ الْأَلْيَتَانِ

¹⁷ İbrâhîm Mustafa, Ahmet ez-Ziyât, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kâhire: Dâru'd-Da've, ts.), 1/522; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/242. الصَّلَاةُ فَايْنَهَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الدُّعَاءُ

¹⁸ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 1/190-191

Kur'ân-ı Kerîm'de الصَّلَاة kelimesi dua,¹⁹ rahmet, mağfiret, istiğfar²⁰ ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uyguladığı şekilde yerine getirilen²¹ kalp, dil ve beden hareketi olan namaz ibadeti²² anlamında kullanılmıştır.

الصَّلَاة Kelimesi ve türevleri Kur'ân'da 99 defa geçmektedir.²³ Namazın kılınması genellikle الصَّلَاة يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ "Namazı kılan kimseler"²⁴ ve الصَّلَاةَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ "namazı kılanlar"²⁵ şeklinde müminlerin sıfatı olarak, الصَّلَاةَ أَقِيمِ الصَّلَاةَ "namazı kıl"²⁶ ve وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ "Namazı kılın"²⁷ şeklinde emir formatı şeklinde ifade edilmiştir. Abdullah b. Abbas (ö.68/687), الصَّلَاةَ kelimesinin إِقَامَةٌ kelimesi ile birlikte kullanılması ile kıyam, kıraat, rükû', secde ve huşu gibi rükünlerinin hakkıyla yerine getirilmesi gerektiğine vurgu yapıldığını söylemiştir.²⁸ الصَّلَاةَ İsmi Kur'ân'da konumuz olan âyetin dışında iki âyette geçmektedir.²⁹ Bu âyetlerde الْمُصَلِّينَ "müminler" anlamındadır.³⁰

1.3. Sâhûn Kelimesinin Anlamı

سَاهُونَ İsmi mastarı olan سهو kelimesi sözlükte dalgın ve dikkatsiz olmak, gaflette bulunmak عن edatı ile kullanıldığı zaman kasıtlı ve bilerek terk etmek في edatı ile kullanıldığı zaman kasıtsız, bilmeden ve yanlışlıkla yapmak, yanılmak anlamlarına gelir.³¹ سَاهُونَ Kelimesi Mâ'un sûresindeki âyet dışında Zâriyât sûresinin 11. âyetinde geçmektedir. Konumuz olan âyette عن edatı ile kullanılmış olup "namazı", diğer âyette "imanı ve Allah'ın emirlerini bilerek terk edenler" anlamındadır.³² Bunlar, münafık

¹⁹ et-Tevbe 9/91, 103; el-Enfâl 8/35; el-İsrâ, 17/110; en-Nûr 24/41; el- Ahzâb 33/43, 56.

²⁰ el-Ahzâb 33/56. Allah'ın Peygamberine salâtı; ona merhamet ve ihsan etmesi, onu övmesi, ondan razı olması, şan ve şerefini yüceltmesi, itibar ve değerini artırmasıdır. Meleklerin ve Müminlerin salâtı ise onun şan ve şerefine yücelmesi, itibar ve değerinin artması için dua etmeleridir.

²¹ İbn Hibban, Muhammed, *el-İhsan fî tertîbi sahîhi ibn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.) 4/541 (No: 158). صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي. "Benim namaz kılışımı gördüğünüz gibi namaz kılın."

²² en-Nisâ 4/101,102, 103.

²³ bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehras li elfâzî'l-Kur'âni'l-kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 412-414.

²⁴ el-Mâide 5/55.

²⁵ en-Nisâ 4/162.

²⁶ el- İsrâ 17/78.

²⁷ el-Bakara 2/43.

²⁸ Ebû'l-Fidâ İsmail ibn Ömer ibn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru Tayyibe, 199), 1/168.

²⁹ İki âyetten biri el-Me'âric 70/20 âyetidir. 19-22.i âyetlerin anlamı şöyledir: "Şüphesiz kâfir insan çok hırslı, sabırsız ve çok tahammülsüz olarak yaratılmıştır. Kendisine şer, kötülük, zarar ve bir musibet dokunduğu zaman sızlanır ve feryat eder, hayır, iyilik ve nimet dokunduğu zaman çok cimridir, kimseye yardım etmez. Ancak, namaz kılan müminler böyle değildir." Diğer âyet, Müddessir sûresinin 43. âyetidir. 37-47. âyetlerin meâli şöyledir: "Amel defteri sağ elinden verilen salih, muhlis ve muttakî müminler, cennetlere girerler. Cennetlerde kâfirleri sorarlar, onlara "sizin alevli ateşe girmenize sebep olan şey neydi?" Derler. Kâfirler, "biz namaz kılan müminlerden değildik, yoksulları doyurmazdık, batıla dalarla birlikte batıla daldık ve ceza ve hesap gününü olan âhireti yalanlardık, nihayet biz bu halde iken ölüm geldi bizi buldu" derler."

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/612.

³¹ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Lüga*, 6/194; Ebû'l-Hüseyn Ahmed ibn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: İttihâdül-Kitâbi'l-Arab, 2002), 3/107; İbrâhîm Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 1/459.

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/401; Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/377.

kimselerdir.³³ Müminlerin gaflet sebebiyle namazda yanılmaları anlamaya çalıştığımız âyetle ilgisi yoktur.³⁴ Herkes namazda yanılabilir. Ebû Bekir ibnü'l-'Arabî (ö.543/1148) "Namazda yanılmaktan kurtulmak mümkün değildir" demiştir.³⁵

1.4. Riyâ Kelimesinin Anlamı

Görmek ve gözlemlemek anlamındaki رَيَّ / رَيَّء bir şeyi gösteriş için yapmak demektir.³⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de رَيَّء النَّاسِ "insanlara gösteriş yapmak" şeklinde üç âyette,³⁷ يُرَاؤُنَ النَّاسَ "insanlara gösteriş yaparlar" anlamında konumuz olan âyet ile Nisâ sûresinin 142. âyetinde geçmektedir.

"Münafık", gerçekte iman etmediği halde bir kısım dünyevî çıkarlar³⁸ için iman ettiğini söyleyen başka bir ifade ile inkârını gizleyen, imanı açıklayan,³⁹ yalancı, Peygamber ve Kur'ân-ı Kerîm'den yüz çeviren ikiyüzlü,⁴⁰ "mürâî" ise ibadetlerini Allah için değil de insanlara göstermek için yapan kimsedir. Münafık ile mürâî arasındaki fark şudur: Münafık, inkârını gizler, imanı açıklar, mürâî ise dindarlığını çevresindekilere göstermek ister. Münafık, kimsenin olmadığı yerde namaz kılmaz, mürâî ise namazını özellikle insanların yanında kılar,⁴¹ amacı Allah rızası değil, insanlara göstermektir. Münafıklıkta gizli inkâr, açık riya, mürâîlikte ise gizli şirk vardır. İbadetlerde riya şirktir. Riyadan söz edebilmek için herhangi bir ibadetin Allah rızası ve O'nun emri olduğu için değil de insanlara göstermek amacıyla yapılmış olması gerekir. Dolayısıyla riya bir ibadete bağlı olarak söz, eylem ve davranışlarla ortaya çıkar. Mesela bir kimse Allah'ın dininin yücelmesi için cihat yapsa bu ihlâs olur, eğer yiğitlik ve kahramanlık elde etmek için cihat yapsa riya olur.⁴² Aynı şekilde bir kimse namaz, hac ve kurban gibi ibadetleri halka göstermek için yapsa bu, riya olur. Riya olması için ibadetin, halka duyurmaya karar verilmesi ve bu niyetle yapılması gerekir. Böyle bir niyet ve plan yoksa riya olmaz. Hz. Peygamberin beyanı ile إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ "Ameller niyetlere göre değer kazanır."⁴³

2. Müfessirlerin Âyetlere Yaklaşımı

Mâ'ûn sûresi Abdullah b. Abbas ve Katâde b. Diâme'ye (öl.117/735) göre Medine'de, Mücâhid b. Cebr (öl.103/721) ve Atâ b. Dînar'a (öl.126/744) göre Mekke'de

³³ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 20/517.

³⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, (Kahire: y.y., 1419) 7/35; Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/351. وليس السهو الذي يطرأ عليه في صلاته

³⁵ Nu'mânî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, 20/517. السَّلَامَةُ عِنْدَ السَّهْوِ مُحَالٌ

³⁶ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, 15/234; İbrâhîm Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/450.

³⁷ el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/27.

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/112.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/304.

⁴⁰ el-Münâfikûn 63/1; en-Nisâ 4/61, 142.

⁴¹ Nu'mânî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, 20/527.

⁴² Tirmizî, *Fezâilü'l-Cihâd*, 16, No:1697

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'us-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Bed'ü'l-vahy", 1 (No:1).

nazil olmuştur.⁴⁴ İmam Mâtürîdî (öl.333/934)⁴⁵ Zemahşerî (ö.538/1144)⁴⁶ ve İbn Cüzey (öl.741/1340)⁴⁷ sûrenin ilk üç âyetinin Mekke'de, son dört âyetinin Medine'de nazil olduğunu beyan etmiştir. Bu beyan, âyetin içeriği ile uyumlu görünmektedir. Çünkü sûrenin ilk üç âyetinde (a) hesap ve ceza günü olan âhireti yalanlayan, (b) yetimi itip kakan ve ona kötü davranan, (c) yoksula yedirmeyi ve içirmeyi teşvik etmeyen kimseden bahsedilmektedir. Bu kimse Âs b. Vâil veya Ebû Cehil veya Velîd b. Muğîre veya Amr b. 'Âiz el-Mahzûmî veya Ebu Süfyan'dır.⁴⁸ Mekkelilerin çoğunluğu Allah'ın birliğini, Hz. Muhammed (s.a.s)'in Peygamberliğini, Kur'an'ın Allah sözü olduğunu ve âhret hayatını inkâr eden müşrik, merhametsiz ve zalim kimselerdi. Son dört âyette (a) namazı kılmayan (b) kıldığı zaman gösteriş yapan (c) ödünç vermeyen, hayra ve yardıma engel olan kimseden söz edilmektedir. Bu niteliklere sahip olan kimse, münafıkların lideri olan Abdullah b. Übey b. Selûl'dür.⁴⁹ Bu bilgiler vakiya uygundur. Çünkü münafıklar Medine'de ortaya çıkmıştır. Abdullah b. Abbas, sûrenin münafıklar hakkında nazil olduğunu söylemiştir.⁵⁰

Müfessirler, *مُصَلِّينَ* âyetindeki *لِلْمُصَلِّينَ* ismi ve *عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ* âyetinin anlamı konusunda ihtilaf etmişler, bu konuda üç farklı görüş beyan etmişlerdir.

2.1. Musallîn İsmi İle Kastedilenler, Müşriklerdir.

Bu takdirde *لِلْمُصَلِّينَ* ismi, "putlara dua edenler" anlamına gelir.⁵¹ Mekkeliler müşrikler, şefaathçi olur⁵² ve Allah'a yaklaştıran inancı⁵³ ile ilah diye putlara tapıyorlardı. Enfâl sûresinin 35. âyetinde müşriklerin duaları şöyle bildirilmektedir: *وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً* "Müşriklerin, Kâbe'nin yanında duaları, ancak ısıklık çalmak ve el çırpıktan ibarettir." Müşrikler, putlarına dönerek dua ederler,⁵⁴ Kâbe'nin etrafında dolaşırlar ve ısıklık çalıp el çırpırlar,⁵⁵ bunu Hz. Peygamber, Kâbe'nin yanına gelip namaz kıldığı ve Kur'an okuduğu zaman, daha fazla yaparak Peygamberi rahatsız ederlerdi.⁵⁶ Dolayısıyla

⁴⁴ Ebû'l-Ferac Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'İlmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyyi, 1422), 4/495; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 20/210.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/622.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/803.

⁴⁷ Ebû'l-kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah ibn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam, 1416), 2/516.

⁴⁸ Mâverîdî, *en-Nuketü ve'l-uyûn*, 6/350; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 10/552; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 20/210.

⁴⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, 2/516; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 20/212.

⁵⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabi, 1420), 32/302.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/624.

⁵² Yunus 10/18.

⁵³ ez-Zümer 39/3.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/624.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/523.

⁵⁶ Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423) 4/640; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/218.

müşriklerin ibadetleri, Müslümanların kıldıkları namaz gibi değildi, ibadetlerinde rükû ve secdesi yoktu.⁵⁷ Bu itibarla Mâ'ûn sûresinin 4. âyetindeki الْمُصَلِّينَ ile kastedilenler, müşrikler değil, صَلَاتُهُمْ “duaları” da Müslümanların kıldıkları namaz değildir.⁵⁸

2.2. Musallîn İsmi İle Kastedilenler, Münafıklardır.

Abdullah b. Abbas (öl.68/687),⁵⁹ Mücâhid b. Cebr (öl.103/721),⁶⁰ Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (öl.108/726),⁶¹ Hasan el-Basrî (öl.110/728),⁶² Zeyd b. Eslem (öl.136/754),⁶³ Mukâtil b. Süleyman (öl.150/767),⁶⁴ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl.283/896),⁶⁵ İbn Ebî Hâtim (öl.327/938),⁶⁶ Ebû'l-Leys Semerkandî (öl.373/938),⁶⁷ Vâhidî (öl.468/1076),⁶⁸ Mâtürîdî (öl.333/934)⁶⁹ Kurtubî (öl.671/1273),⁷⁰ Neseffî (öl.710/1310)⁷¹ Ebû Hayyân (öl.745/1344)⁷² ve müfessirlerin çoğunluğu bu görüştedir. Fahrreddîn Râzî (öl.606/1210), الْمُصَلِّينَ ismini “münafıklardan namaz kılanlar” şeklinde açıklamıştır.⁷³

Sahabeden Abdullah b. Abbas 4 ve 5. âyetlerle ilgili olarak şöyle demiştir: “Bunlar münafıklardır, münafıklar gizlide, kimsenin görmediği zaman namaz kılmazlar, açıkta insanların olduğu yerde namaz kılarlar.”⁷⁴ “Bunlar münafıklardır, namazları ile müminlere gösteriş yaparlar, müminlerin olmadıkları yerde namazları terk ederler.”⁷⁵ “Eğer Allah âyette فِي صَلَاتِهِمْ “namazlarında” deseydi سَاهُونَ kelimesi kesinlikle müminlerle ilgili olurdu.”⁷⁶ Fahrreddîn Râzî (ö.606/1210), “Namazda yanılmak, müminin; namazı terk etmek ise kâfirin fiillerindendir” demiştir.⁷⁷

⁵⁷ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-kebir*, 4/640.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/624.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/632.

⁶⁰ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-kebir*, 4/871.

⁶¹ Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: y.y., 1997), 6/289.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/625.

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/496.

⁶⁴ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-kebir*, 4/871.

⁶⁵ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Raff' et-Tüsterî, *et-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 206.

⁶⁶ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir ibn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Suud: Mektebetü Bezzar Mustafa el-Bâz, 1919), 10/368.

⁶⁷ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (b.y.: y.y., ts.) 3/625.

⁶⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît Tefsîri kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/558.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/622.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/212.

⁷¹ Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî, *Medâriku't-tenzîl ve takâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998) 3/684.

⁷² *Ebû Hayyân*, el-Bahru'l-muhîd, 10/553.

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/304.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/632. هُمُ الْمُنَافِقُونَ يَتْرُكُونَ الصَّلَاةَ فِي السِّرِّ وَيُصَلُّونَ فِي الْعَلَانِيَةِ

⁷⁵ Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşde, 2003), 9/170 (No: 6437) هُمُ الْمُنَافِقُونَ كَانُوا يُزَاهُونَ الْمُؤْمِنِينَ بِصَلَاتِهِمْ إِذَا حَضَرُوا وَيَتْرُكُونَهَا إِذَا غَابُوا

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/112.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/304. أَنَّ السُّهُوَ فِي الصَّلَاةِ مِنْ أَعْمَالِ الْمُؤْمِنِ وَالسُّهُوَ عَنِ الصَّلَاةِ مِنْ أَعْمَالِ الْكَافِرِ

Tâbiîn âlimlerinden Hasan el-Basrî, "Münafık, namaz kılsa gösteriş için kılar, bir namazı kaçırmaz, vaktinde kılmazsa pişmanlık duymaz" ⁷⁸ ve "vaktinde kılsa sevap ummaz, kılmazsa cezasından korkmaz" ⁷⁹ demiştir.

Âyetteki الْمَصَلِينَ ismi ile kastedilenlerin münafıklar olduğuna "Onlar, namazlarında gösteriş yaparlar" anlamındaki 6. âyet de delildir. ⁸⁰

Namazlar, ihlâs ile kılınırsa kabul olur, riya ile kılınırsa kabul olmaz. Şu hadis bunun delilidir: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ خَالِصًا وَابْتِغَىٰ بِهِ وَجْهَهُ" "Şüphesiz Allah, ameli ancak ihlâsla ve Allah rızası için yapıldığında kabul eder." ⁸¹

İbadetleri riya ile yapmak şirktir. ⁸² Şu hadis bunun delilidir. قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أَنَا أَعْنَىٰ Hz. Peygamber (s.a.s), yüce Allah'ın şöyle buyurduğunu bildirmiştir: "Ben, bana ortak koşanların ortaklardan en müstağni olanıyım. Kim bir amel işler ve bu ameline benimle birlikte başkalarını da ortak ederse ben onu ve ortağını terk ederim." ⁸³

Edatı ile kullanıldığı için cümle "onlar namazı terk eden kimseler" anlamındadır. Atâ b. Yesâr (ö.103/721), "Namazlarında yanılanlar" değil de "namazı terk edenler" diyen Allah'a hamd olsun" demiştir. ⁸⁴

Münafıkların niteliklerinden biri, dinin direği ve dindarlığın göstergesi olan namazı kılmamalarıdır. Münafıklar, namaz kılsalar bile ihlâsla değil, riya ile kılarlar. Bu hususu "الَّذِينَ هُمْ يُرَآؤْنَ" "Onlar, namaz ve diğer ibadetlerinde gösteriş yaparlar" anlamındaki 6. âyet ifade etmektedir. Münafıkların sûredeki üçüncü niteliği "ödünç vermeye, hayra ve yardıma engel olmalarıdır." Münafıkların benzeri nitelikleri, Nisâ sûresinin 142 ve 143. âyetleri ile Tevbe sûresinin 54. âyetinde ifade edilmektedir. Âyetlerin meâlleri şöyledir:

"Şüphesiz münafıklar, Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Allah onların hilelerini kendilerine çevirir. Münafıklar, namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı azıcık anarlar. Münafıklar, küfür ile iman arasında bocalayıp duran kimselerdir. Ne müminlerle ne de kâfirlerle beraber olurlar."

⁷⁸ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'ü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002), 10/305

⁷⁹ Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 6/351.

⁸⁰ Ebû Hayyan, *Bahru'l-ulûm*, 10/553.

⁸¹ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cihad", 24 (No: 3140).

⁸² Zamahşerî, *el-Keşşâf*, 4/804.

⁸³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'us-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1081), "Zühd", 5 (No:46)

⁸⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, 2/516. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَالَ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ وَلَمْ يَقُلْ فِي صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ.

“Münafıkların harcamalarının kabul edilmesine, ancak Allah’ı ve Peygamberini inkâr etmeleri, camiye namaza ancak üşenerek gelmeleri ve ancak istemeyerek harcamaları engel olmuştur.”

Mâ’ûn sûresinin 4. âyetindeki الْمُصَلِّينَ ismi, Nisâ sûresinin 142. âyetindeki الْمُتَأَفِّقِينَ anlamındadır. Dolayısıyla sûrenin 4. âyetine *“Yazıklar olsun namaz kılanlara”* şeklinde değil, *“Yazıklar olsun gösteriş için namaz kılan münafıklara! Onlar, namazlarını yalnız kaldıklarında terk ederler”* şeklinde, 5. âyetine ise *“namazlarını önemsemezler”* veya *“onlar namazlarından yanılmaktadırlar”* veya *“onlar gerçek ibadetten bihaberdirlere”* şeklinde değil, *“Onlar, namazlarında gösteriş yaparlar”* şeklinde anlam verilmesi gerekir.

2.3. Musallîn İsmi İle Kastedilenler, Namaz Konusunda Gafil Olan Müslümanlardır.

Taberî (ö.310/923), اَلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ âyeti ile ilgili olarak tâbiîn âlimlerinden Mücâhid b. Cebr’in *“Onlar, namazlarında gevşek davranan ve namaz kılıp kılmamayı umursamayan kimselerdir”*,⁸⁵ Katâde b. Diâme’nin (ö.117/735) *“Onlar, gafil olan ve namaz kılıp kılmamayı önemsemeyen kimselerdir”* dediklerini açıklamış, kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.⁸⁶

Namaz kılıp kılmamayı umursamayan kimse, namazın farz ve önemini kabul etmemiş demektir. Bu kimse mümin değildir. Sa’d b. Ebî Vakkas (ö.55/675) diyor ki:

سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَوْلِهِ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ قَالَ هُمْ الَّذِينَ يُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ وَقْتِهَا

Hiz. Peygamber’e (s.a.s) اَلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ âyetini sordum *“Onlar, namazın vaktini geciktiren kimselerdir, buyurdu.”*⁸⁷

Bu rivayetdeki *“namazın vaktini geciktirirler”* ifadesinin *“namazı vaktinde kılmazlar”* olarak anlaşılması gerekir. Çünkü Hiz. Peygamber beş vakit namazın ilk ve son vaktini beyan etmiştir.⁸⁸ Bir namazı vakti çıkmadan kılan kimse o namazı vaktinde kılmış ve ilâhî emre uymuş olur.⁸⁹ Dolayısıyla *“Onlar, namazlarını terk eden kimseler”* âyetin kapsamına girmez. Buna âyetteki سَاهَ fiilinin عَنْ edatı ile kullanılması kelimenin, *“terk etti”* anlamına geldiğine delalet eder.

İbn Kesîr (ö.774/1373) لِلْمُصَلِّينَ kelimesini *“Bunlar, namaz ehlinde kimselerdir”* şeklinde açıklamıştır. Ona göre bu kimseler ya namaz kılmayı bütünü ile terk ederler veya vaktinde kılmazlar veya namazları sürekli son vaktine ertelerler veya namazın huşuuna,

⁸⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyan*, 24/632. لَا يُبَالِي صَلَّى أَمْ لَمْ يُصَلِّ - يَتَهَاوَنُونَ

⁸⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyan*, 24/632. لَاهُونَ - غَافِلُونَ

⁸⁷ Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali Mevsilî, *el-Müsned* (Dîmeşk: Dâru’l-Me’mûn, 1984) 2/140 (No: 822); Taberî, *Câmi’u’l-beân*, 24/632-633.

⁸⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) “Salât”, 1 (No: 151).

⁸⁹ Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *Fethu’l-bâri şerhu sahihî’l-Buhârî* (Kahire: Mektebü Tahkîki Dâri’l-Harameyn, 1996), 4/331.

şart ve rükünlerine riayet etmezler. İbn Kesîr, “bunlar, amelî nifaktır” demiş ve görüşüne delil olarak şu rivayetleri zikretmiştir: ⁹⁰

أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ تِلْكَ صَلَاةُ الْمُنَافِقِ يَجْلِسُ يَرْفُبُ الشَّمْسَ حَتَّى إِذَا كَانَتْ بَيْنَ قَرْيَتِي الشَّيْطَانُ قَامَ فَتَقَرَّهَا آرَبًا لَا يَذْكُرُ اللَّهَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا

Enes b. Mâlik (ö.93/711) şöyle demiştir: “Ben Resûlüllah’tan (s.a.s) işittim, O, buyurdu ki: Güneş’in sarardığı zamanda kılınan bu namaz münafık namazıdır. Münafık oturur Güneş’i, ikinci namazını gözler, Güneş şeytanın iki boynuzu arasında olduğu zaman, Güneş sarardığı zaman kalkar namazı kuşun yem gagalaması gibi süratle dört rekât kılar ve bu namazda Allah’ı çok az zikreder.”⁹¹

Hadiste nitelenen kişi ile maksat, mazereti sebebiyle veya unuttuğu için ikinci namazını son vaktinde kılan mümin değil, riyakâr münafıktır.⁹² Eğer bir mümin mazeretsiz namazını son vaktinde kılıyorsa bu takdirde mümin, ameli itibarıyla münafığa benzetilmiştir. Münafık namazın farz olduğuna inanmaz ve namaz kılsa gösteriş için kılar. Mümin ise, namazın farz olduğuna inanır ve riya ile namaz kılmaz.⁹³

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ فِي جَهَنَّمَ لَوَادِيًا يَسْتَعْبِدُ جَهَنَّمَ مِنْ ذَلِكَ الْوَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ أَرْبَعِمِائَةً مَرَّةً أُعِدَّ ذَلِكَ الْوَادِي لِلْمُرَائِبِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Abdullah b. Abbas, Hz. Peygamber’in (s.a.s) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: Şüphesiz cehennemde kesinlikle bir vadi vardır. Cehennem, bu vadiden her gün dört yüz kere Allah’a sığınır. Bu vadi Muhammed’in (s.a.s) ümmetinden gösteriş için ibadet yapanlar için hazırlanmıştır.”⁹⁴ Bu rivayette sözü edilen mürâî, münafık kimsedir.

Yedi âyetten oluşan Mâ’ûn sûresi içeriği itibarı ile kâfir ve münafıklarla ilgilidir. Müfessir Vâhidî, “Onlar, namazlarını terk eden kimselerdir” anlamındaki 5. âyetin münafıklar hakkında nazil olduğunu söylemiştir.⁹⁵ “Onlar, gösteriş yaparlar” anlamındaki 6. âyet de bu anlamı ifade eder. Çünkü münafıklar, gerçekte iman etmedikleri için yalnız kaldıklarında namaz kılmazlar, kıldıkları namazdan da sevap beklemezler, insanların yanında namaz kılarlarsa gösteriş için kılarlar.⁹⁶

Ebû Berze el-Eslemî (ö.65/685) konu ile ilgili olarak şu rivayeti yapmıştır: Resûlüllah (s.a.s) şöyle buyurdu: “الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ” “Onlar, namazlarını terk eden

⁹⁰ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999), 8/493.

⁹¹ Müslim, *el-Câmi'us-sahîh*, “Mesâcid”, 34 (No: 195)

⁹² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, (Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993), 1/380

⁹³ Ebû'l-Hasan Ubeydüllah b. Muhammed el-Mübârafûrî, *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu mişkâtü'l-mesâbih* (Benârisü'l-Hind, y.y., 1984), 2/302 (No: 595)

⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 12/175 (No: 12803)

⁹⁵ Vâhidî, *el-Vasît*, 4/558.

⁹⁶ Vâhidî, *el-Vasît*, 4/558.

kimselerdir” âyeti nazil olunca, “Allahüekber, bu, sizden her bir kişiye dünya kadar mal verilmesinden daha hayırlıdır. Âyette sözü edilen kimse, namaz kılsa namazından sevap ummaz, namazı terk ederse Rabbinin cezasından korkmaz.”⁹⁷ Bu rivayette tanımlanan kişi, münafıktır.

3. Namaz

Namaz, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e (s.a.s.) kadar bütün peygamberlerin tebliğinde var olan cihanşümül bir ibadettir.⁹⁸ Ergenlik çağına gelen erkek veya kadın akıllı her Müslüman’ın günde beş vakit namaz kılması farzdır. Kur’ân’da ısrarla namaz kılınması emredilmiş⁹⁹ ve “Namazın müminlere vakitli olarak farz kılındığı” bildirilmiştir.¹⁰⁰

İlk defa “farz” kılınan ibadet, namaz olduğu gibi âhirette ilk defa hesabı sorulacak olan ibadet de namazdır.¹⁰¹ Çünkü namaz, amellerin en faziletli ve Allah’a en sevimli olanıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.), *أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ* “Amelin Allah’a en sevimli olanı hangisidir” sorusuna *الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْتَهَا* “Vaktinde kılınan namazdır” cevabını vermiştir.¹⁰² Yüce Allah, namaz kılmayı, Kur’ân’da iman ilk göstergesi olarak zikretmektedir.¹⁰³

Hz. Peygamber (s.a.s.) İslam’ı seçen her insana, imandan sonra ilk görev olarak namaz kılmayı öğretmiş ve “İslam, beş şey üzerine bina edilmiştir: Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Resûlü olduğuna şahadet etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, hacetmek ve Ramazan orucu tutmak” buyurarak imandan sonra Müslüman’ın ilk görevinin namaz olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁴ Sahabeden Muaz b. Cebel’i (ö.18/639) Yemen’e gönderirken, onları önce imana davet etmesi, bunu kabul etmeleri halinde beş vakit namazı emretmesi talimatını vermiştir.¹⁰⁵ Namaz, yüce Allah’a yaklaşmanın yolu, bütün ibadetlerin özü ve özeti.

Yüce Allah, namaz kılmayı “*Kitaba sım sıkı sarılanlara ve namazı dosdoğru kılanlara gelince, şüphesiz biz, iyiliğe çalışan erdemli kimselerin mükâfatını zayi etmeyiz*”¹⁰⁶ anlamındaki âyette salih müminlerin ilk niteliği olarak “*Tövbe edip, namazı kılar ve zekâtı verirlerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir*”¹⁰⁷ anlamındaki âyette ise iman ilk göstergesi olarak zikretmiş, yine namaz, Kur’ân’da cennetin kendileri için hazırlandığı

⁹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/635. عَنْ أَبِي بَرزَةَ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ [الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ] سَاهُونَ {الماعون: « الله أكبرُ هذه خيرٌ لكم من أن لو أعطيت كل رجلٍ منكم مثل جميع الدنيا هو الذي إن صلى لم يَزُجْ خَيْرَ صَلَاتِهِ، وَإِنْ تَرَكَهَا لَمْ يَخَفْ رَبُّهُ

⁹⁸ bk. Bakara 2/83; Mâide, 5/12; Yunus 10/87; Hûd 11/87; İbrahim 14/40; Meryem 19/31, 55; el-Enbiyâ 21/73; Lokman, 31/17.

⁹⁹ el-Bakara 2/43, 83, 110; en-Nisâ 4/77, 103; el-En’âm 6/72.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/103.

¹⁰¹ bk. Nesâî, *es-Sünen*, “Salât”, 9 (No: 3991)

¹⁰² Buhârî, *el-Câmi’s-sahîh*, “Mevâkîtü’s-Salât”, 5 (No: 527)

¹⁰³ el-A’râf 7/170; et-Tevbe 9/11.

¹⁰⁴ Buhârî, *el-Câmi’s-sahîh*, “Îmân”, 2 (No: 5)

¹⁰⁵ Buhârî, *el-Câmi’s-sahîh*, “Zekât”, 4o (No: 1389)

¹⁰⁶ el-A’râf 7/170.

¹⁰⁷ et-Tevbe 9/11.

2. Namazın farz oluşunu kabul etmediği veya önemsemediği, kılınmasa da olur düşüncesini taşıdığı için kılmamıştır. Bu kimse Müslüman değildir. Çünkü âyet ve hadislerle farz oluşu sabit olan namazı inkâr etmek ve önemsiz görmek irtidat sebebidir.

3. Namazın farz oluşunu kabul ettiği ve namaz kılmayı önemsemediği halde tembelliği, ihmali, nefesine ve şeytana uyması veya başka sebeplerle kılmamıştır. Bu mümin, büyük günah işlemiş olur, ancak imandan çıkmış olmaz, çünkü amel imandan bir cüz değildir.¹²² Bir farzı veya bir haramı inkâr etmediği, helali haram, haramı helal saymadığı sürece mümin, büyük günah işlemekle kâfir olmaz¹²³ ancak bilerek namaz kılmayan kimse Allah'a isyan etmiş ve kendisine zulmetmiş olur, tövbe edip hemen namaz kılmaya başlaması gerekir. Tövbe etmeden ölürse âhirette hali Allah'a kalır.¹²⁴ Allah, dilerse bağışlar, dilerse cezalandırır.¹²⁵ Şu sahih hadis, bunun açık delilidir:

حَمْسُ صَلَوَاتِ إِفْتَرَضَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ أَحْسَنَ وَضُوءَهُنَّ وَصَلَّاهُنَّ لَوْفِيَهُنَّ وَتَمَّ زُكُوعَهُنَّ وَحُشُوعَهُنَّ
كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَيْسَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ

“Allah, beş vakit namazı farz kıldı. Kim namazların abdestini güzelce alır, namazları vaktinde kılar, rükû ve huşûunu tam yaparsa Allah'ın, o kimseyi bağışlayacağına dair ahdi vardır. Kim böyle yapmazsa o kimse için bir ahdi yoktur. Dilerse onu bağışlar, dilerse azap eder.”¹²⁶

Âhirette af ve mağfiret kâfirler için değil, müminler için söz konusudur.¹²⁷ Dolayısıyla bu hadis, farz olduğuna kabul ettiği halde namaz kılmayan kimsenin kâfir olmadığını ifade eder.

Sonuç

Makalemize konu edindiğimiz Mâ'ûn sûresinin 4, 5 ve 6. âyetlerini ve bu âyetlerde geçen الْمُصَلِّينَ، صَلَاةَ، سَاهُونَ ve يُرَأُونَ kelimelerini anlamak için bu kelimeleri birlikte değerlendirmek gerekir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uyguladığı şekilde yerine getirilen “namaz” (صَلَاةَ) kelimesi, terim olarak kalp, dil ve beden hareketi ile yerine getirilen ibadeti ifade eder. Konumuz olan âyetteki الْمُصَلِّينَ ismi sözlük ve terim anlamından farklı olarak “riya ile namaz kılan münafıkları” ifade eder. Münafıklara bu ismin verilmesi, iç dünyalarındaki inkârlarını gizlemek ve Müslüman görünmek için insanların bulunduğu yerde şeklen namaz kılmaları sebebiyledir. الْمُصَلِّينَ kelimesinin bu anlamına devamındaki âyetler delalet emektedir. 5. âyette münafıkların namazı terk ettikleri bildirilmektedir. Çünkü سَاهَ fiili, عن edatı ile kullanıldığı zaman “terk etti” anlamına gelir. Dolayısıyla الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ âyeti “Onlar namazlarını ciddiye almazlar”¹²⁸ ve “Onlar namazlarının

¹²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (İstanbul: y.y., 1981) 10.

¹²³ لا يَكْفُرُ مُسْلِمٌ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْتَجْلِهِ Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit, *el-Fikhu'l-ekber* (Mektebetü'l-Furkan, 1999), 43.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/192.

¹²⁵ el-Bakara 2/284.

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) 37/377 (No: 22704)

¹²⁷ en-Nisâ 4/48, 116; Muhammed 47/34.

¹²⁸ Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 107/4.

özünden uzaktırlar” anlamında değil, “Onlar, namazlarını terk eden kimselerdir” anlamındadır. Münafıkların insanların gördükleri yerlerde namaz kılmalarının amacı, Allah’a kulluk edip sevap kazanmak değil, halka gösteriş, riyakârlık ve ikiyüzlülük yapmaktır. Bu hususu 6. âyet, açıkça ifade etmektedir: *الَّذِينَ هُمْ يُرَآؤْنَ* “Onlar, namazları ile gösteriş yapan kimselerdir.”

Namaz ibadetinin vakitlere bağlı olarak sürekli kılınması esastır. Çünkü namaz, vakitli olarak farz kılınmıştır.¹²⁹ Münafıklar, namaz kılmazlar, kıldıkları zaman üşenerek ve istemeyerek kırlarlar.¹³⁰ Gösteriş için kılınan namaz, gerçekte namaz değil, halkı aldatma amaçlıdır. İlâhî emre uyma ve O’nun rızasını kazanma niyeti, ihlâs, huşu ve devamlılık namazın asıl unsurlarıdır. Namaz, müminin Allah’ı anmasıdır.¹³¹ Bu itibarla mümin, namazlarını ihlâsla kılar. Konumuz olan âyetler, namazın farz ve önemli olduğunu kabul ettiği halde ihmali sebebiyle namaz kılmayanlarla ilgisi yoktur. İhmale ve tembellikleri sebebiyle namaz kılmayan müminler kâfir ve münafık değil, isyankâr olurlar. Bu kimselerin tövbe edip namazlarını kılmaya başlamaları gerekir.

Bu açıklamalar sonucunda diyebiliriz ki, konumuz ile ilgili âyetlere “Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki namazlarını önemsemezler, (kılsalar bile) mürailik yaparlar.”¹³² veya “Şu namaz kılanların vay haline ki onlar namazlarından yanılmaktadırlar (kıldıkları namazı değerini bilmez, ona önem vermezler) onlar gösteriş (için ibadet) yaparlar.”¹³³ şeklinde veya benzeri verilen meâller, hem âyetlerin lafzına uygun değil, hem yanlış anlaşılabilir içeriktedir. “Yazıklar olsun o namaz kılanlara” cümlesi, namaz kılanların eleştirildiği çağrışımı yapmaktadır. Hâlbuki âyetlerde yüce Allah, ihlâsla namaz kılan müminleri değil, insanların bulunduğu yerde riya ile namaz kılan, yalnız başına kaldıkları zaman namaz kılmayan münafıkları kınamaktadır. Âyetlerin cümle yapıları, seçilen kilemeler ve nüzul sebebi de bu anlamı ifade etmektedir.

الْمُصَلِّينَ “Dua edenler” ile maksadın, putlara tapan müşrikler veya gafletle namaz kılan veya ihmali veya tembelliği sebebiyle namaz kılmayan müminler ilgili olduğu görüşleri, 5 ve 6. âyetlerin anlamları ile örtüşmediği için isabetli değildir. 4’üncü âyette kınanan kimselerin 6. âyette, açık seçik namazı riya ile kılanlar olduğu bildirilmektedir. Riya ile namazı kılanlar, münafıklardır. Mâ’ûn sûresinin 5. âyetin, namazında yanılanlarla ilgisi yoktur. Eğer âyet namazda yanılanlarla ilgili olsaydı *الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ* âyeti, *الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ* “Onlar, namazlarında yanılan kimselerdir” şeklinde olurdu. Sûreye şöyle meâl verebiliriz: “Ey Peygamberim! Hesap ve ceza günü olan âhireti yalanlayan kimseyi bildin mi? Bil ki bu şahıs, yetimi itip kakan ve ona kötü davranan,

¹²⁹ en-Nisâ 4/103.

¹³⁰ en-Nisâ 4/142; et-Tevbe 9/54.

¹³¹ el-Bakara 2/152.

¹³² Talat Koçyiğit, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.)

¹³³ Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1983).

yoksula yedirmeyi ve içirmeyi teşvik etmeyen kimsedir. Yazıklar olsun gösteriş için namaz kılan münafıklara? Onlar, yalnız kaldıklarında namazlarını terk ederler. Onlar, namazlarında gösteriş yaparlar, ödünç vermeye, hayra ve yardıma engel olurlar.”

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Altuntaş Halil-Şahin Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Ateş Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1983.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabiyyi, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin b. Ali. *Şu'abü'l-îmân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşde, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû'l-Ferac el-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'İlmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyyi, 1422.
- Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. Mektebetü'l-Furkan, 1999.
- Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Kahire: yy, 1419.
- Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali Mevsîlî. *el-Müsned*. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- İbn Cüzey, Ebû'l-kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Beyrut: Şirketü Dâru'l-erkam, 1416.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Suud: Mektebetü Bezzar Mustafa el-Bâz, 1919.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. Beyrut: İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab, 2002.
- İbn Hibban, Muhammed. *el-İhsan fi tertîbi sahîhi İbn Hibban*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Fethu'l-bâri şerhu sahîhî'l-Buhârî*. Kahire: Mektebü Tahkîki Dâri'l-Harameyn, 1996.

Karagöz İsmail. *Allah Kelamı Kur'ân'ın Anlamı Açıklamalı ve Kırık Meâli*. Ankara: Kar Yayınları, 2020.

Karagöz, İsmail. *Kur'ân'ın Temel Kavramları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.

Karaman Hayrettin ve diğerleri. *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 2015.

Koçyiğit Talat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.

Kotan, Şevket. Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022)

Mukâtil b. Süleyman Ebû'l-Hasan. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. İstanbul: y.y., 1981.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünneti*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mevsîlî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî. *el-Müsned*. Dimaşk: Dâru Me'mûh li't-Türâs, 1984.

Mukâtil b. Süleyman. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi, 1423.

Mübârafûrî, Ebû'l-Hasan Ubeydüllah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-efâtîh şerhu mişkâtü'l-mesâbîh*. Benârisü'l-Hind: y.y., 1984.

Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabi, 1420.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim. Riyad: yy, 1997.

Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. b.y.: y.y., ts.

Şener, Abdülkadir vd. *Yüce Kur'ân ve Açıklamayı-Yorumlu Meâli*. İzmir: 2019.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr*. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 2000

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Rafî'. *et-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasît tefsîri kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Zamahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an Hakâiki an gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyi, 1407.

Zeccac, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. Beyrut: y.y., 1988.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن والسنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Mart/March)

Cemaleddîn Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri Çerçevesinde Tasavvufî Düşüncesi

Sufi Thought of Cemaleddin Kumûkî in the Context of Her Work El-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye

Ömer AKDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye.

Dr. Bitlis Eren University, Faculty of Theology, Department of Tasavvuf, Bitlis, Türkiye.

orcid.org/0000-0002-2340-1419

oakdogan@beu.edu.tr

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30/01/2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/03/2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30/03/2025

Atıf/Citation: Akdoğan, Ömer. "Cemaleddîn Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri Çerçevesinde Tasavvufî Düşüncesi". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Mart/March, 2025), 75-95.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

“Kafkas’ın Şeyhi” olarak tanınan Seyyid Cemaleddin Hüseyin el-Kumûkî b. Abdurrahman Dağıstani on dokuzuncu yüzyılda Dağıstan ve İstanbul’da yaşamış sûfî ve âlim kişiliğe sahip bir zattır. Nakşibendiyye-Halidiyye şeyhi olan Şeyh Cemâleddin Gazikumûkî, bölgenin manevî hayatı üzerinde derin etkiler bırakmış ve Hâlidîliğin Dağıstan’da yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Gazikumûkî, zâhirî ve bâtinî ilimlere vakıf bir şahsiyet olup döneminde birçok ilim adamı ve şeyh bulunmasına rağmen, Kur’ân ve Sünnet’e dayalı yaşam tarzı ve samimiyeti, onu bölgede en çok tercih edilen şeyh haline getirmiştir. Şeyh Şâmil’in liderlik döneminde Dağıstanlıların ve Çeçenlerin büyük bir kısmı onu üstat olarak tanımış, döneminde medrese dersleri vermeye devam etmiş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden biri de genç yaşlardan beri onu yakından tanıyan Şeyh Şâmil’dir. Aynı zamanda “Müridizm” hareketinin liderleri olan Gazi Muhammed ve Şeyh Şâmil, Şeyh Cemâleddin sayesinde tarikata katılarak Ruslara karşı yürütülen kutsal cihada tasavvufî bir nitelik kazandırmaya vesile olmuştur. Bu makaledeki amacımız, Gazikumûkî’nin “*el-Âdâbu’l-mardıyye fi’t-tarikati’n-Nakşibendiyye*” adlı eseri ışığında tasavvufî görüşleri ele alınacak olup bu konudaki diğer sûfilerle benzer ve farklı görüşleri ortaya konulmaya akademi camiasına tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kumûkî, sufi, Şeyh Şâmil, Cemâleddin.

Abstract

Known as the "Sheikh of the Caucasus," Seyyid Jamaledin Hussein al-Kumûkî b. Abdurrahman Dagestani was a Sufi and scholar who lived in Dagestan and Istanbul in the 19th century. As a Naqshbandi-Khalidi sheikh, Sheikh Jamaledin GaziKumûkî left profound impacts on the spiritual life of the region and played a significant role in spreading the Khalidi order in Dagestan. GaziKumûkî, who was well-versed in both exoteric and esoteric sciences, became the most preferred sheikh in the region due to his lifestyle based on the Quran and Sunnah and his sincerity, despite the presence of many scholars and sheikhs during his time. During the leadership of Sheikh Shamil, much of the Dagestani and Chechen population recognized him as a master, and he continued to give madrasa lessons and train many students. One of these students was Sheikh Shamil himself, who had known him closely since his youth. Additionally, the leaders of the "Muridism" movement, Ghazi Muhammad and Sheikh Shamil, joined the order through Sheikh Jamaledin, thus imbuing the holy jihad against the Russians with a Sufi character. This article will examine GaziKumûkî’s Sufi views in light of his work "al-Adabu'l-mardiyya fi't-tariqati'n-Naqshbandiyya" and will attempt to highlight similarities and differences with other Sufi figures on this subject.

Key Words: Kumûkî, sufi, Sheikh Shamil, Jamaledin.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufi Düşüncesi**

Giriş

Şeyh Cemâleddin Gazikumûkî Sünnî tasavvuf düşüncesinin Dağıstan ve Azerbaycan gibi Kafkasların önemli merkezlerinde yayılmasına öncülük eden Nakşibendiyye Tarikatı'nın bölgedeki önemli şahsiyetlerden birisidir. Bu şahsiyetlerin örnekliği ve etkisi, tarih boyunca bölgenin manevi ve toplumsal dokusunu şekillendirmiştir. Şeyh Cemâleddin'in samimi ve Kur'ân-Sünnet eksenli hayat tarzı, birçok kişinin ona büyük bir saygı ve bağlılık duymasına neden olmuştur. Onun sayesinde, Nakşibendîlik ve koyduğu esaslar Kafkaslarda kök sağlamıştır.

Çalışmamıza konu olan Cemâleddin Gazikumûkî'nin lakabını ele almak önem arz etmektedir. "Kumuk-Kumık-Kumuh-Gumuh" lafzı tek başına hem bir yerleşim yerini (Gazi Kumuk rayonu) hem de bir etnik grubu (Kumuk Türkleri) nitelemektedir. Orta Dağıstan'da bulunan Gazi Kumuk rayonunun ilk adı Kumuk'tu. Burası Lak etnik grubunun en büyük ilim ve ticaret merkeziydi. İslâm'ın tanıtılmasında Kumuk halkının savaşta gösterdiği başarılarından dolayı Araplar bu belgeye "Gazi" unvanı vermişlerdir. Böylece yeni adı Gazi Kumuk olmuş ve genellikle bu ad ile meşhur olmuştur. Gazi Kumuklar Kafkasya'nın asli ırklarındandır ve Lakça konuşurlar. Buna mukabil Turani Türk ırkından olan Kumuklar Dağıstan'ın kuzeyinde Terek ve Sulak ırmakları arasındaki bölgede yaşarlar ve Türk dil ailesinden Kumukça konuşurlar.¹ "Kumuk" lakabı bir etnik grubu nitelenmesi istediğinde Kumuk Türkleri için kullanılmaktadır. Çiçekova'nın Rusça ifadesi "Кумык-Амир-Хан" (Kumık-Amir-Han) şeklindedir. Buradaki Kumık sıfatı etnikliği nitelemektedir. Kelimenin bir yere mensup anlamına gelen "Kumûkî" ile hiçbir ilgisi yoktur. Eğer doğum yeri kastedilecek olsaydı o zaman "Амир-Хан-Кумыцкий" (Amir-Han-Kumitskiy) "Kumuklu Amir Han" demesi gerekirdi. Ve bundan (Gazi) Kumuklu olduğu anlaşılırdı. Çünkü Kumuk Türklerinin Dağıstan'da Kumuk isminde yerleşim yeri yoktur. Diğer taraftan bugün de Rusça kabul edilen yazım şekliyle Gazi Kumuk'u

¹ Fikret Efe, *Şeyh Şamil'in 100 Mektubu*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2004), 49-50.

kastediyorsa "Кумух" (Kumuh) şeklinde yazmaktadır. "Кумык" (Kumık) yazım şekliyle ise Türk etnik grubu/dili/insanı kastetmektedir.²

“Cemaleddîn Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri Çerçevesinde Tasavvufî Düşüncesi” serlevhasıyla bu çalışmada 19. yüzyılda Kafkaslarda dönemin önemli ilim ve tasavvuf erbabından Şeyh Cemaleddin'in tasavvufî düşüncesi ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır. Ayrıca tarikatın bölgede yayılmasına sebep olması hasebiyle kısaca terceme-i hali, eserleri, ilmî ve tasavvufî şahsiyeti incelenecek ve tasavvuf tarihindeki konumu hakkında bilgi verilecektir. Öte yandan tarikatının yayılma alanı göz önüne alınarak bu tarikatın tarihi gelişimlerinden bahsedilecektir. Şeyh Cemaleddin, zahirî ve bâtinî ilimlerde yetişmiş âlim ve ârif bir şahsiyet olarak tanınmaktadır. O, tarikatının devamını sağlayan Mamma Debîr er-Rûcî (ö. 1323/1905), Hacı Abdurrahman Efendi es-Sugûrî (1299/1882) ve Hacı Halil Efendi el-Cinîgî (1290/1874) gibi isimleri yetiştirmekle beraber eserleriyle de tasavvuf tarihinde ve bölgedeki tasavvufî düşünce üzerinde etkili olmuş bir şahsiyettir. Bu husus göz önüne alınarak kendisinin “sûfiliği ve tarikat silsilesi” meselesine değinilecek ve bu başlık altında Şeyh Cemaleddin'in Nakşibendiyye tarikatındaki konumu, tarikatının bölgesel yayılışı, ayrıldığı tarikat kolları ve bu kolların tarikattaki yeri incelenecek ve bu şubenin tali kollarının temsilcileri, -ulaşabildiğimiz- eserleri ve irşad faaliyetlerinden bahsedilecektir.

Çalışmanın “Cemaluddîn Kumûkî'nin Tasavvufî Düşüncesi” başlığı altında ise kendisinin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* eserinden hareketle tasavvufî düşüncesi tespit edilmeye çalışılacaktır. Onun tasavvufî düşüncesi ile beraber tarikatında riayet edilmesi gereken adaba değinilecektir. Öte yandan tespiti yapılan görüşlerin genel tasavvuf düşüncesiyle mukayesesi yapılacak ve tasavvufî açıdan analiz edilecektir. Sonuç kısmında da tarikatın gerek yayılma yönüyle olsun gerekse tasavvufî düşünce itibarıyla olsun insanın düşünce yapısını oluşturan ve ruh halini şekillendiren temel erdemleri kritize edilip günümüz insanı için önemine dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

² Efe, *Şeyh Şamil'in 100 Mektubu*, 50.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufî Düşüncesi**

Bu araştırma, din, tasavvuf, ahlak ve tarih açısından geniş bir kapsam sunmaktadır. Çalışmada izlenen yöntem, ilgili metinlerin toplanması, kavramların sınıflandırılması, açıklanması, karşılaştırılması ve yorumlanması şeklinde belirlenmiştir. Konunun teorik çerçevesini ortaya koyabilmek için kapsamlı bir arşiv araştırması yapılmış, Cemaluddin Kumûkî ve mensup olduğu Nakşilik koluyla ilgili bilgi ve tasavvufî düşüncelerini yansıtan eserler incelenmiştir. Ayrıca tasavvufî düşüncesini daha iyi anlamak, karşılaştırma ve analiz yapmak amacıyla alandaki temel eserlerden yararlanılmıştır.

Müellifin hayatı ve tasavvufî şahsiyeti işlenirken ilgili ricâl, tarih, tabakât ve terâcim kitapları esas alınıp hakkında yapılan çalışmalardan da istifade edilerek ilmî kişiliği, takip ettiği metot ve tasavvufa dair yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tasavvufî düşüncesi de sistemleşmeye başlayan Tasavvuf ilminin perspektifinden incelenmiştir. Kendisinin görüşleri genel tasavvuf düşüncesiyle karşılaştırılıp benzer ve farklı yönlerinin tespiti yapılmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı Şeyh Şamil gibi şahsiyetlerin yetişmesinde rol oynayan Cemaluddin Kumûkî gibi bir zatın temel tasavvuf düşüncesini gün yüzüne çıkarıp tasavvufî açıdan analiz etmektir. Bunun yanı sıra onun tasavvuf düşüncesini genel tasavvuf prensipleriyle karşılaştırmalı olarak benzer ve farklı yönleriyle ortaya koymaktır. Cemaluddin Kumûkî gibi bir şahsiyetin tasavvufî konumu göz önüne alındığında hakkında hiçbir çalışma yapılmaması konunun çalışılması zaruretini ortaya koymaktadır. Yakın dönemde yaşaması hasebiyle onun tasavvuf konusundaki müktesabatının ve mezkur eserinin günümüz insanı içinde neler ifade ettiğinin tespiti ve ne gibi çareler sunduğu bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Bu çalışma, Cemaleddin Kumûkî'nin tasavvufî düşüncelerini ayrıntılı şekilde inceleyerek günümüzdeki anlam ve hakikat arayışına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kumûkî'nin fikirlerinin anlaşılması, çağımızın insanı için bir rehber niteliğinde olabileceğine inanıyoruz.

1. Cemaleddîn Kumûkî'nin Hayatı ve Sûfliği

1.1. Cemaleddîn Kumûkî'nin Hayatı

Tam adı Seyyid Cemaleddîn Hüseyin el-Kumûkî b. Abdurrahman Dağıstani'dir. 27 Muharrem 1788 yılında doğdu. Ailesi Hz. Osman (r.a) devrinde, Dağıstan'a gelmiş seyitlerdendir. Arapça, Türkçe, Rusça ve tüm Dağıstan dillerine tam hâkimiyeti ile dikkat çeken Şeyh Cemaleddin, dönemin âlimlerinden ilmini tahsil eder. Üstün bir âlim, yetkin bir müellif olarak bilinir. Sonrasında Gazikumuk emirlerinden Aslan Han'ın yanında yazar ve sekreter olarak görev yapar. Hicri 1241 senesinde Şeyh Muhammed el-Yerâğî'nin haberini duyduğunda, onun yanına giderek Nakşibendi tarikatına girer ve sonra memleketine dönerek mevcut görevinden istifa edip kendisini Allah'a adar. Mürşidi Şeyh Muhammed bir zaman sonra ona tarikat icazeti verir. Aslan Han, bu durumu öğrenince onu tehdit edip öldüreceğini söyler. Şeyh Cemaleddin, korkarak İmam Şamil'e sığınır. İmam Şamil, onu hoşgörüle karşılayıp onurlandırır. Kendisi kızını İmam Şamil'le evlendirir. Sonrasında da oğulları Abdurrahman ve Abdurrahim'i İmam Şamil'in kızları Nefise ve Fatıma'yla evlendirir. Böylece aralarında akrabalık ve dostluk oluşur. Şeyh Cemaleddin, İmam Şamil'in hizmetine yardım edip destekte bulunur. İmam, Ruslara teslim olduktan sonra, Şeyh Cemaleddin Osmanlı Devleti'ne göç eder, İstanbul'a gelir ve burada bir süre kalır. 1283/1867 yılında Üsküdar'da vefat eder. Kabri Karacaahmet Mezarlığındadır.³

Cemaleddin Kumûkî'nin oğlu Seyyid Abdurrahman'ın İmam Şamil'in hatıratı hakkında yazdığı kitap kendileri ve babasının hayatı hakkında bizlere bilgi veren önemli bir kaynaktır. ⁴ Seyyid Abdurrahman genel hatlarıyla kendi ailesi hakkında şu bilgileri verir:

Babam, Seyyid Cemaleddîn, Gazikumuk'ta dünyaya geldi. Gençlik yıllarında Gazikumuk hanı Aslan Han'a sekreterlik yapmıştır. Aslan Han ona büyük bir sevgi beslerdi ve dürüstlüğü ile çalışkanlığını ödüllendirmek amacıyla, Kürin hanlığındaki Astal adını taşıyan üç köyden Han için toplanan geliri ona bağışladı. İşte tam bu dönemde, babam ilahi bir ilhamla dünya hayatının boş olduğunu anladı ve Allah'a yönelerek Aslan Han'ın hizmetindeyken işlediği günahlardan pişman

³ Seyyid Abdurrahman b. Cemaliddin el-Kumûkî, *Hulasâtu't-tafsîl 'an ahvâl-i İmam Şemvil*, (Dağıstan: Mehâç Kale: 2002), 142.

⁴ Seyyid Abdurrahman, *Hulasâtu't-tafsîl 'an ahvâl-i İmam Şemvil*, 142-152.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufi Düşüncesi**

oldu. İlk olarak Yeraglar köyündeki Nakşibendiyye şeyhi Kürin'li Muhammed Efendi'nin huzuruna gitti. Bu şeyhten tarikat alarak, hakikat yolunda yürümek isteyenleri bu yola yönlendirmek için icazet aldı. Müşidinin sağlığında müridlerin eğitimiyle ilgilendi, tasavvufi hilafeti aldıktan sonra tekrar Gazikumuk'a döndü." Gazikumuk'ta, inzivaya çekilerek namaz kılarak ve hakikat yoluna yönlendirmek için gelen ziyaretçilerle ilgilenerek geçirdi."⁵ dedi.

Dağıstan ve Çeçenistan halkı ile ova sakinleri, Şeyh Şamil'i Ruslara karşı verilen mücadelenin lideri olarak görürken, Cemaleddin ise tasavvuf yolundaki rehberleri olarak kabul ettiler. İmam Şamil'in 1859 yılında Ruslara yenilerek esir düşmesinin ve 25 yıllık cihadının başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından, Dağıstan Ruslar tarafından işgal edildi. Bunun üzerine Cemaleddin Türkiye'ye göç ederek İstanbul'a yerleşti ve Osmanlı Sultanı tarafından "Dağıstan Şeyhi" unvanıyla onurlandırıldı. Tasavvuf yolundaki vekâletini ise Dağıstan'da yetiştirdiği önde gelen halifesi Ebu Ahmed Es-Suğuri'ye devretti. Şeyh Cemaleddin GaziKumûkî, Osmanlı Sultanı'nın daveti üzerine Üsküdar'da kendisine verilen evde yaşamını sürdürdü ve ölümüne kadar İstanbul'da ikamet etti.

Cemaleddin Kumûkî'nin, İstanbul Üsküdar'daki evleri kısa sürede sevenlerinin ve müridlerinin feyz aldığı bir maneviyat merkezine dönüşmüştü. Rivayete göre Üsküdar'ı yıkan büyük yangın sırasında, Şeyh Cemaleddin GaziKumûkî eve kadar ulaşan alevlere rağmen hiç panik yapmıyordu. Durumdan endişelenen akraba ve müridleri, "Efendi, evden çıkalım, en azından bazı eşyaları kurtaralım..." deyince, şu cevabı almışlar: "Benim evimde bir kuruş dahi haram para yok. Haram parayla yapılmayan ev yanmaz...". Rüzgârın bir anda yön değiştirmesiyle, Seyyid Cemaleddin'in evine kadar gelen yangın o noktada duruvermiş ve mahallede sadece onun evi yanmadan kurtulmuştu. Bu olay, onun manevi kuvvetinin ve takvasının bir göstergesi olarak kabul edilmişti.⁶

Şeyh Hacı Cafer bu minvalde şunları ifade eder: "O vakit Şeyh Cemaleddin Efendi'yi ziyaret etmek için Üsküdar'a gittik ve onu orada bulduk. Kendisine Dağıstan'dan

⁵ Nezir Durkilî, *Nüzhëtü'l-ezhân fî terâcim-i ulemâ-i Dağıstân*, hzr. Ebû Bekir b. Sehâvet ed-Durkilî, (Dağıstan t.y), 499-500; Seyyid Abdurrahman, *Hulasâtu't-tafsîl 'an ahvâl-i İmam Şemvîl*, 142-152.

⁶ Durkilî, *Nüzhëtü'l-ezhân*, 500-501; Alexandre Bennigsen - Chantal Lemercier Quelquejay, *Sufi ve Komiser Rusya'da İslâm Tarikatları*, terc. Osman Türer, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988, 302-303.

getirdiğimiz etlerle dolu bir hediye verdik. Etleri görünce gözleri doldu ve ağladı. "Ey Dağıstan" dedi. Bu, onların dilinde ayrılıktan duyulan üzüntüyü ifade eden bir ifadedir. Bu durum, Peygamber Efendimiz'in Mekke'den Medine'ye hicret ederken Mekke'ye bakarak hüznle söylediği şu sözlere benzer: 'Vallahi ya Mekke, sen benim için en sevdiğim beldesin. Kavmin beni çıkarmasaydı, senden asla ayrılmazdım.' Şeyh Cemaleddin Efendi'nin sözü de bu anlamdadır. Sonra oradan ayrılıp Mekke ve Medine'ye gittik. İstanbul'a döndüğümüzde ise Şeyh Cemaleddin Efendi'nin vefat edip Üsküdar'da defnedildiğini öğrendik. Allah rahmet eylesin. Bu haberi alınca biz ve çevremizdekiler çok üzüldük ve onun yüzünü bir daha görememenin derin üzüntüsünü yaşadık. Şeyh Cemaleddin'in oğulları Abdurrahman ve Abdurrahim ise Abdurrahman 1317 yılında, Abdurrahim ise 1322 yılında vefat ettiler.⁷

1.2. Sûfilîği ve Tarikat Silsilesi

Nakşibendîliğin Hâliyye kolu, Azerbaycan'da hızla yayılmaya başlarken, Dağıstan'da Molla Muhammed Yeragî (1253/1830) tarafından da yayılmıştır. Yeragî'nin tek halifesi Şeyh Cemâleddin Gazikumûkî'dir. Şeyh Cemâleddin, Aslan Han'ın kâtibi olarak çalışırken, Yeragî aracılığıyla tarikatın bir üyesi olmuştur. Tarikata katıldıktan sonra, resmi görevlerinden ayrılarak münzevi bir yaşam sürmeye ve tasavvuf yolunu yaymaya çalışmıştır. Rusların Kafkasları işgal etmeye başladığı dönemde, Şeyh Cemâleddin "Kafkas'ın Şeyhi" olarak anılmaya başlamıştır. Müridizm hareketinin liderleri Gazi Muhammed ve Şeyh Şâmil, Şeyh Cemâleddin sayesinde tarikata katılarak Ruslara karşı yürütülen kutsal cihada tasavvufî bir nitelik kazandırmıştır. Şeyh Cemâleddin Gazikumûkî, bölgenin manevî hayatı üzerinde derin etkiler bırakmış ve Hâlidîliğin Dağıstan'da yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.

O dönemde birçok ilim adamı ve molla bulunmasına rağmen, Şeyh Cemâleddin'in Kur'ân ve Sünnet'e dayalı yaşam tarzı ve samimiyeti, onu bölgede en çok tercih edilen şeyh haline getirmiştir. Şeyh Şâmil'in liderlik döneminde (1834-1859) Dağıstanlıların ve Çeçenlerin büyük bir kısmı onu üstat olarak tanımıştır.⁸ Bu dönemde, Şeyh Cemâleddin medrese dersleri vermeye devam etmiş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bu

⁷ el-Bâkkînî, *Tabakâtu'l-Hûcakâni'n-Nakşibendiyye*, 466-467.

⁸ Nezir Durkilî, *Nûzhetü'l-ezhân fî terâcim-i ulemâ-i Dağıstân*, 499; Benningsen- *Sufi ve Komiser*, 297.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufi Düşüncesi**

öğrencilerden biri de genç yaşlardan beri onu yakından tanıyan Şeyh Şâmil'dir. Şâmil, henüz on iki yaşındayken Şeyh Cemâleddin'in ders halkasına katılmış ve ondan şer'î ilimleri öğrenmiştir.

Şeyh Cemaleddin Kumûkî nasıl Anayurdu Dağıstan'da önemli görevler üstlenmişse, İstanbul' a göç ettikten sonra da, aynı yaşamını sürdürerek insanların gönüllerinde taht kurmuştur. Dağıstan'ın Gazi Kumuk şehrinde 1788'de doğmuş olan Şeyh Cemaleddin, Peygamber Efendimizin soyundan gelen bir seyyid ve Nakşibendi tarikatında kemale ermiş bir mürşitti. Kendisi, Kur'an-ı Kerim hafızı olarak hadis ilimlerinde binlerce hadis rivayet zincirlerine göre sınıflandıracak derecede derin bilgiye sahipti. Hem zahiri hem de batini ilimlerdeki ustalığı tartışılmazdı.

Eser, Dağıstan'daki Nakşibendî tarikatı lideri Şeyh Cemâleddin Kumûkî'nin yazdığı "el-Adâbu'l-Marziyye fi Tarîkatı Nakşibendiyye" eserinden alınmış ve on bir başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar sırasıyla şunlardır: Tövbe ve fazileti, nefsi kötü ahlaktan temizlemek, tarikatın adabı, müridin ahd ve telkin alması, zikrin fazileti, rabıta, Allah'ın birliğini tanımak ve zikretmek, murakabe, zikir, hatim ve diğer evrad, şeyhine karşı müridin riayete mecbur olduğu esaslardır. Müellif eserin başında şu cihetleri açık olarak belirtmiştir: "Bizim intisab ettiğimiz Nakşibendî tarikatındaki ahkâm sahabe-i kiramların zamanındaki İslâm ahkâmına uygundur. Üzerine hiçbir şey ilave olunmadığı gibi üzerinden de hiçbir şey atılmamıştır. Bizim tarikatımızda yüksek seslerle bağırarak, nara atmak olmadığı gibi, sema, raks, vecd ve kendisini kaybetmek gibi hareketler de yoktur. Tarikatımız doğrudan doğruya Hazreti Peygamber'in ve Hulefâ-ı Raşidîn'in yoludur."

Şeyh Cemâleddin'in örnek şahsiyeti, bazı Rus kaynaklarında da vurgulanmıştır. Çarlık idaresinin bölgedeki yöneticilerinden Orbeliani, Şeyh Cemâleddin Efendi hakkında şöyle yazmıştır: "Dağıstan'da imamlığın ilk günlerinden bugüne kadar her an ve her yerde en büyük saygıyla anılan bir adam var ki sessiz ve münzevi hayatı, ahireti dünya

menfaatlerine tercih etmesi, doğruluğu, adaleti, ilmi ve şeriat kurallarına sıkı sıkıya bağlı olması halkın nazarında ona evliya şöhreti kazandırmıştır."⁹

Şeyh Cemâleddin'in Kafkaslardaki en önemli rollerinden biri, Ruslara karşı yürütülen ve batılılar tarafından "Müridizm" olarak adlandırılan kutsal cihat (gazavât) liderlerinin Nakşibendî tarikatına katılmalarını sağlamak olmuştur. Gazi Muhammed ve Şeyh Şâmil, önce Şeyh Cemâleddin aracılığıyla tarikata dâhil olmuşlar ve ardından Yeragî ile manevî eğitimlerine başlamışlardır. Bu sayede, Kafkaslıların "Gazavât", Batılıların ise "Müridizm" olarak adlandırdığı cihat hareketi, tasavvufî (Nakşibendî) bir karakter kazanmıştır.

İlk başlarda, Ruslarla usulüne uygun şekilde mücadele edilmesini savunan Şeyh Cemâleddin, Kafkas halkları ile Ruslar arasında silahlı bir mücadelenin ağır sonuçları olacağını düşünerek Gazi Muhammed ve Şeyh Şâmil'i uyarmıştır. Kafkas halklarının Rus kanunlarına alışmış olmaları ve hanların Ruslara sadık kalıp onlarla anlaşmalar yapmış olmaları, bu insanların böyle bir mücadeleye hazır olmadıklarının göstergesiydi.¹⁰ Müellif eserinde kendisine kadar olan Nakşibendî silsilesine de şu şekilde yer vermiştir:

- Hz. Muhammed (sas),
- Ebu Bekr-i Sıddîk,
- Selman-ı Fârisi,
- Kasım b. Muhammed b. Ebu Bekr,
- İmam Ca'fer-i Sâdık,
- Tayfur b. İsa Ebu Yezid-i Bistamî,
- Ebu'l-Hasan Harakânî,
- Ebu Ali el-Farmedî,
- Mevlana Yusuf el-Hemedanî,
- Abdü'l-Hâlık Gucdüvanî,
- Arif-i Rivgerî,
- Mahmud Ancîr-i Fagnavî,

⁹ İbrahim Erol, "Üsküdar'da Medfun Dağistanlı Nakşibendi Şeyhi Cemâleddin Gazikumukî, Hayatı ve Tasavvufî Şahsiyeti", Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XI, (İstanbul: 2021), 133.

¹⁰ İbrahim Erol, "Üsküdar'da Medfun Dağistanlı Nakşibendi Şeyhi Cemâleddin Gazikumukî, Hayatı ve Tasavvufî Şahsiyeti", 137.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufî Düşüncesi**

- Hoca Ali Râmitanî,
- Muhammed Baba Semmâsî,
- Seyyid Emir Külâl,
- Bahâeddin Nakşibend el-Buharî
- Alâuddin el-Attâr
- Ya'kûb el-Çerhî,
- Ubeydullah el-Ahrâr es-Semerkindî,
- Muhammed Zâhid er-Rahşvârî,
- Mevlânâ Derviş Muhammed,
- Hâcegî es-Semerkindî,
- Muhammed Bâkî-billah,
- Ahmed el-Farûkî es-Serhendî,
- Muhammed Ma'sûm,
- Mevlânâ Seyfuddîn Muhsin,
- Seyyid Nûr Muhammed Bedvânî,
- Şemseddîn Habibullah Cân-ı Cânân el-Manzur,
- Mevlânâ Gulâm Ali Abdullah ed-Dehlevî,
- Mevlânâ Ziyauddîn Hâlid el-Bağdadî,
- İsmail Kürdemirî,
- Has Muhammed Şirbanî,
- Şeyh Muhammed Yeragî,
- Seyyid Cemâleddin Gazi Kumûkî." ¹¹

Muhammed Yeragî'den sonra Nakşibendîliğin Dağıstan'daki tek ve en önemli müşidi olan Şeyh Cemâleddin'in vefatından sonra, tarikat çeşitli kollara ayrılmıştır. Bu farklı kolların liderleri arasında, döneminin tanınmış Dağıstanlı sûfilere olan Mamma

¹¹ Alexandre Bennigsen - Chantal Lemercier Quelquejay, *Sufi ve Komiser Rusya'da İslâm Tarikatları*, 302-303.

Debîr er-Rûçî (ö. 1323/1905), Hacı Abdurrahman Efendi es-Sugûrî (1299/1882) ve Hacı Halil Efendi el-Cinîgî (1290/1874) yer almıştır.¹²

1.3. Cemaleddîn Kumûkî'nin Tasavvufî Düşüncesi

Şeyh Cemâleddin Kumûkî tarikat kurallarını ve esaslarını genel olarak şu şekilde izah etmiştir:

Naksibendiyye tarikatı namazları en iyi şekilde sabırla ifâ etmeye, yani Allah'ı zikretmeye dayanır. Bu tarikatın başlıca şartları şunlardır: Bu yolda yürümeye koyulan kimse her şeyden önce tam manasıyla Kur'an-ı Kerim'e itaat etmek, Hz. Peygamber'in sünnetini takip etmek ve inançlarını Hz. Peygamber'in haleflerinin içtihatlarına göre kuvvetlendirmek zorundadır; günahlarından samimi bir şekilde tövbe etmelidir; daha sonra, yaptığı bütün haksızlıkları telafi etmeli; Hz. Muhammed'in yolunda sapmadan yürümeli; kalbini kırdığı kimselerden af dilemeli; Şeriat'ın kurallarını titizlikle yerine getirmeli; Allah'ın yasak ettiği her şeyden uzak durmaya çalışmalı, benlik duygusundan (nefisten) kaynaklanan her türlü hareketten sakınmalı; bütün farzları yerine getirmeli ve geçerli bir sebep olmaksızın hiçbirini terk etmemeli; vazifelerinden birini terk etmeyi bir yasaklama olarak telakki etmeli ve onu gerçek bir zaruret olmadıkça yapmamalı; her hareketinde işin özüne önem vermeli; iyi ahlakları hayatında tatbik etmeli; çok yemekten, çok uyumaktan ve çok konuşmaktan sakınmalı; helal olmayan hiçbir şeyi yememeli, daima Allah'a muhtaç halde olmalı, her hareketinde kendini tamamen unutarak ona iltica etmeli; bu aldatıcı dünyaya karşı tutkusunu kalbinden çıkarıp atmalı ve kendi kaderine razı olmalıdır.¹³

1.3.1. Tövbe

Tövbe kavramı tasavvufta manevî terbiyenin temeli kabul edilmesi nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Tövbe; sözlük anlamı açısından rücu' etmek, geri dönmek, işlediği günahı terk ederek Allah'a yönelik anlamlarında kullanılır. İstılâhî manada ise insan hayatında dinin kötülediği her şeyi terk ederek, onun övdüğü ve önerdiği şeylere yönelmek demektir.¹⁴

Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde tövbenin faziletine dair birçok delil bulunmaktadır. Âyetlerde Allah'a içten ve kararlılıkla tövbe edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Allah'ın çokça tövbe edenleri sevdiği ve temiz olanları bağışladığı vurgulanmaktadır. Hadislerde

¹² İbrahim Erol, "Üsküdar'da Medfun Dağıştanlı Nakşibendi Şeyhi Cemâleddin Gazikumukî, Hayatı ve Tasavvufî Şahsiyeti", 134-135.

¹³ Bennigsen *Sufi ve Komiser Komiser Rusya'da İslâm Tarikatları*, 305-306.

¹⁴ İbn Manzûr Ebû'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el- Ensârî, *Lisânu'l-arab*, II, (Beyrut: Daru Sadr, 1999), 61; Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 479.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufi Düşüncesi**

ise tövbe eden kişinin günahlarının silineceği, hatta geçmiş günahlarının iyiliğe çevrileceği belirtilmektedir. Ayrıca bir kulun tövbe etmesinin, Allah'ın rahmet kapısını aralayan büyük bir sevinç vesilesi olduğu beyan edilmektedir.

Tövbe, kişinin mânevî uyanışıyla başlar. Kalbin gaflet uykusundan uyanması, kulun kötü durumunu fark etmesi ve Allah'ın gazabına karşı sabrının yetersizliğini anlaması, tövbenin başlangıç noktalarıdır. İşaretleri ise kişinin kötü arkadaşlarını terk etmesi, dünya işlerinden uzaklaşıp ibadete yönelmesi, sürekli zikir ve dua etmesi, pişmanlık gözyaşı dökmesi ve Allah'tan bağışlanma dilemesidir. Tövbenin meyveleri, kişinin kötü amellerinin iyiliğe dönüşmesi, şeytana olan yakınlığın Rahman'a duyulan sevgiye dönüşmesi ve kalbin yeniden iman nuruyla dolmasıdır. Nasuh tövbesi yapan kişinin amelleri reddedilmekten çıkar ve kabul edilir hale gelir. Allah'ın lütfu ile tövbe edenlerin geçmiş günahları bağışlanır, bu durum ilâhî rahmetin büyüklüğünü ve insanın bu bağışlanmaya ne kadar muhtaç olduğunu gösterir.¹⁵

Tövbe, kişinin Allah'a karşı işlediği günahları terk edip pişmanlık duyması ve bir daha tekrarlamama niyetiyle yaptığı samimi bir dönüşüdür. Eğer günah Allah'ın haklarına karşıysa, namaz ve oruç gibi terk edilen ibadetlerin yeniden yapılması gerekir. İnsanlara karşı işlenen hak ihlallerinde ise hak sahiplerinin rızasını almak ve gerektiğinde tazminat ödemek tövbenin şartıdır. Kişi, gûnahtan uzaklaşıp Allah'ın rahmetine sığınarak O'nun affına güvenmelidir; çünkü Allah merhametiyle günahları iyiliklere çevirir. Peygamberimiz tövbeyi sürekli tavsiye etmiş ve kişinin her günah işleyişinde dahi Allah'a yönelmesinin önemini vurgulamıştır. Tövbe, insanın mânevî yükselişinde önemli bir basamaktır ve Allah'a ulaşmanın kapısını açar. Tövbenin samimiyetle yapılması ve kişinin Allah'ın emirlerine uygun bir hayat sürme çabası içinde olması, bu süreçte esas kabul edilmiştir. Tövbe eden bir kul hem Allah'ın affına hem de mânevî huzura erişir. Hz. Peygamber'in "Her günahın ardından tövbe et" tavsiyesi, insanın kulluk bilincini canlı

¹⁵ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, (Mevkufetu Hacı Ramazan Şetûlî, 1907), 25-27.

tutması açısından önemlidir. Nihai amaç, tövbe ile Allah'ın rızasını kazanmak ve mânevî arınmaya ulaşmaktır.¹⁶

1.3.2. Ahlâk

Kumûkî'nin üzerinde durduğu önemli konulardan biriside ahlaktır. Ona göre insan, hayvanî vasıflardan arınıp ebedi ahlâkla ahlâklanmadıkça Allah'a yaklaşılamaz ve mânevî sırları keşfedemez. Tasavvuf yolu, nefsi kötü ahlâklardan temizleyip güzel ahlâkla bezenmeyi hedefler. Nefret, haset, öfke ve ucub (kendini beğenme) gibi kötü ahlâklar insanın mânevî yolculuğuna engel oluşturur. Nefret, kişinin kendisine zarar verirken; haset, başkasının iyiliklerini çekememe hâlidir ve bunların tedavisi nefretin zararını ve iyiliğin sahibine faydasını anlamaktır. Öfke ise kötülüğün kaynağı olup kişiyi günaha sürüklerken; ucub, kişinin kendi kusurlarını görmeden üstünlük taslamasıdır. Bu kötü vasıflardan kurtulup tevazu, sabır ve güzel ahlâka yönelmek, insanın mânevî yükselişi için esastır.¹⁷

İslâm ahlâk anlayışında kötü sıfatlardan arınıp güzel ahlâkla bezenmek, insanın mânevî olgunluğa ulaşmasında temel bir gerekliliktir. Kibir, cimrilik, açgözlülük, hırs, dünya sevgisi gibi kötü ahlâklar, kişinin ruhunu karartan ve mânevî yükselişini engelleyen özelliklerdir. Bu sıfatlardan kurtulmak, kişinin kendi zayıflıklarını fark etmesi, Allah'a tevekkül ederek iç huzura ulaşması ve başkalarına karşı hoşgörülü bir tavır geliştirmesiyle mümkündür. Örneğin, kibirden kurtulmak için tevazuya yönelmek; cimrilikten uzaklaşmak için cömertliği benimsemek gereklidir. Açgözlülüğü bırakıp kanaatkâr olmak, dünya sevgisinden arınıp zühdü tercih etmek de sâlikin mânevî gelişimine katkı sağlar.¹⁸

Güzel ahlâk ise iffetten sabra, himmetten kanaate kadar birçok erdemi içerir ve insanı hem Allah'a hem de çevresine yakınlaştırır. İffet, nefsin arınmasını sağlarken; sabır, kişinin zorluklar karşısında dayanıklılığını artırır. Himmet ve vefa, insanın görevlerini hakkıyla yerine getirmesine yardımcı olurken; tevazu ve cömertlik, bireyin toplumsal ilişkilerini güçlendirir. Bu erdemleri yaşayan ve kötü sıfatlardan uzaklaşan kişi,

¹⁶ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 28-33.

¹⁷ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 33-35.

¹⁸ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 34-38.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufi Düşüncesi**

Hz. Peygamber'in sünnetine tam bağlılık göstererek Allah'a daha yakın bir kul hâline gelir ve büyük mânevî makamlara erişir.¹⁹

1.3.3. Râbita

Lügatte "bağlamak" mânasındaki rabt kökünden türeyen râbita, iki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, bağ, vuslat, münâsebet mânâlarına gelir. Filizlenmesi için saksıya konulmuş ve üzeri sulanmış hurma fidesine "rabît" dendiği gibi, dünyadan el etek çeken zâhîd, hakîm ve râhibe de aynı ad verilir.²⁰ Râbita, tasavvuf yolunda müridin kalbini mürşidine yönelterek onun mânevî kemâlâtından istifade etmesini ve bu sayede Allah'a yakınlaşmasını sağlayan bir uygulamadır. Nakşibendi tarikatında râbita, müridin mürşidinin ruhâniyetine odaklanmasıyla gerçekleşir ve iki şekilde uygulanır: i) Şeyhin huzurunda yapılan râbita, müridin kalbiyle mürşidine bağlanmasını içerir; ii) şeyhin gıyabında yapılan râbita, mürşidin suretini hayal edip mânevî yoğunlaşmayı hedefler. Râbitanın temelinde muhabbet ve teslimiyet vardır; zira muhabbet olmadan râbita gerçekleşemez. Müridin, mürşidinin kemâlâtını tasavvur ederek ilâhî tecellilerden faydalanması, mânevî ilerlemenin kapılarını açar. Bu bağlamda râbita, müridi ruhanî kemâlâta ulaştıran ve Allah'a en yakın yollar arasında kabul edilen bir vesiledir.²¹

Cemaleddin Kumûkî'ye göre râbita, tasavvufta müridin kalbini kâmil mürşidine veya mânevî rehberlere yönelterek onların ruhaniyetinden feyiz almasını sağlayan bir uygulamadır. Hayatta olan mürşide yapılan râbita, müridin kalbini mürşidinin mânevî kemâlâtına bağlamayı, vefat etmiş zatlara yapılan râbita ise onların ruhaniyetini tasavvur ederek ilâhî feyizlerden istifade etmeyi hedefler. Bu süreçte, mürid kalbini dünyevî bağlardan arındırıp mürşidinin nuranî hakikatine yönelir. Râbita hem müridin Allah'a olan yakınlığını artırır hem de mânevî terbiye ve olgunluğa erişmesine vesile olur. Peygamber Efendimiz'in ve Allah dostlarının ruhaniyetine yönelmek de râbitanın önemli

¹⁹ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 38-42.

²⁰ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 19/298-304; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 7/302

²¹ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 55-57.

bir boyutudur. Râbitaya devam eden kişi, mânevî halleri derinleştirir ve hakikat yolunda ilerlerken Allah'a yakınlaşır.²²

1.3.4. Zikir

Zikir kelimesi lügatte “hatırlama, telaffuz etmek, zihinde tutmak, sadırda hâsil olan şey, taat, ceza, beş vakit namaz, beyan, hadîs, Kur’ân-ı Kerîm, şerîat, şeref, ayıp, şükür, muhafaza etmek, cuma namazı, bir şeyi kalbinden geçirmek” anlamlarına gelmektedir.²³ Mürid, zikre başlamadan önce abdest almak, kıbleye yönelmek ve tevazu içinde oturmak gibi adab kurallarına riayet etmelidir. Zikrin kabul edilmesi için sünnete uygunluk ve teslimiyet şarttır. Mürid, kendini günahlarının ağırlığı altında hissederek Allah'a yönelip ümitsizliğe kapılmadan tevbe ve istiğfar etmelidir. Zikre başlamadan önce, mürişdidinin mânevî rehberliği altında ruhaniyetine yönelmek ve onun vasıtasıyla Allah'a yakınlaşma niyetini taşımalıdır. Zikir sırasında, Allah'ın isim ve sıfatlarına yoğunlaşarak lafza-i celali (Allah) kalpte tekrarlamak esastır. Mürid, “Allah'ım maksadım sensin ve talep ettiğim senin rızandır” diyerek zikri bir teslimiyet hâliyle sürdürmelidir. Zikrin sonunda, mânevî feyizlerin kalbe aktığını düşünerek bir süre gözler kapalı kalmalı, ardından zikre şükürle gözler açılmalıdır. Bu, müridin kalbinde mânevî huzur ve feyizlerin yerleşmesini sağlar.²⁴

Kumûkî'ye göre lafza-i celâl zikrini çeken mürid, zikre başlarken dilini damağına yapıştırarak dudaklarını ve ağzını hareketsiz tutmalı, kalbinde lafza-i celâli hayal ederek bu hâli zikrin sonuna kadar sürdürmelidir. Müridin bu süreçte huzur hâline erişmesi ve bu huzur üzerinde sebat etmesi esastır. Mürid, huzur hâlinden sapmalar meydana geldiğinde ise derhal istiğfar ederek yeniden huzur hâline dönme çabası içinde olmalıdır. Zikrin ruh üzerindeki tesirinin artması için bu hâlin, kalpten ruha ve oradan da latifelere sirayet ettirilmesi önemlidir. Zikrin tesirli bir şekilde nefis latifesinde yerleşmesi durumunda müridin bedeninin ve azalarının lafza-i celâl zikriyle dolduğuna tanık olması beklenir. Bu mertebeye ulaşan müride, şeyhi tarafından nefy u isbat telkin edilerek tevhîd zikrinin özü aşılır. Seyr-i sülûk yolunda ilerleyen mürid ister bekar ve işsiz ister evli ve sorumluluk sahibi olsun, şeyhinin tavsiyesi doğrultusunda azimetle hareket

²² Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 59-62.

²³ Tehânevî Muhammed b. A'la b. Ali el-Farûkî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, (Beyrut: Dâru sadr), I, 825.

²⁴ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 67-70.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufi Düşüncesi**

etmeli, dünya ve ehlini terk ederek mümkün mertebe uzlete yönelmelidir. Bu süreçte cemaatle namazlara, vâcip ve nâfile ibadetlere riayet etmeli; ancak zikrullahın kalpteki etkisini artıran hâlini diğer ibadetlerin önüne koymamalıdır. Mürid, ibadetlerde tembellik ve gevşeklik göstermemeli, ihtiyaç anında bile zikrini terk etmemelidir. Zira zikrullahın hedefi, nefsi terbiye ve ubûdiyyet makamına ulaşmaktır. Bu süreçte zamanın değerine dikkat edilerek, nefsi mücadelede bir anın bile zayi edilmemesi gerektiği ifade edilir; çünkü zamanın elden kaybı telafi edilemez bir kayıp olarak görülür.²⁵

Seyr-i sülûk yolundaki müride şeyhi tarafından ruhsat verilerek sabah namazından itibaren zikrine başlaması öğütlenir. Sabah namazını müteakip güneş doğuncaya kadar murakabe yapılmalı, ardından iki rekât kuşluk namazı kılınmalıdır. Mürid, namazların ardından dua ederken samimi bir şekilde Allah'tan yardım dilemeli ve dualarında dünya nimetlerinden ziyade âhiret saadetini istemelidir. Gün boyunca nâfile ibadetlere devam etmeli, her bir farz namazını cemaatle kılmaya gayret göstermelidir. Akşam namazından sonra tesbihat ve yatmadan önce Kâfirun, İhlâs ve Muavvizeteyn surelerini okumalı, üç defa istiğfar ederek gece ibadetine hazırlanmalıdır. Gece, teheccüd namazı için uyanarak bu vakitleri ibadetle değerlendirmek tavsiye edilir. Zira seher vakti istiğfar ehlinin, fecre yakın vakit ise gafillerin vakti olarak kabul edilir.²⁶

Müellife göre mürid, kelime-i tevhid zikrinde ise lafza-i celâl zikrindeki adâbı takip ederek dilini damağına yapıştırmalı ve nefesini tutarak zikri "la ilahe illallah" kelimesinin her bir parçasına uygun şekilde icra etmelidir. Zikrin her aşamasında Allah'ın zatını düşünerek "la ilahe" kısmında mâsivâdan uzaklaşmayı, "illallah" kısmında ise Allah'ın zatının sabit olduğunu idrak etmelidir. Zikri çekerken "Allah'ım maksadım sensin ve rızanı talep ediyorum" diyerek niyetini berraklaştırmalı ve tek nefeste bir, üç veya yirmi bire kadar zikri sürdürebilmelidir. Zikir esnasında ilâhî cezbe, fenâ veya sekr gibi haller oluşmazsa mürid, amelini ve itikadını tekrar gözden geçirerek sünnete uygun hareket

²⁵ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 71-75.

²⁶ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 76-79.

etmelidir. Müridin bu halleri yaşaması ve zikrin tesirini hissetmesi, ubudiyet makamına ulaşmasını sağlayacaktır.²⁷

Zikir, gaflet hâlindeki kişinin kalbinde ve organlarında dünyevî lezzet ve hazları keserek etkisini göstermeye başlar ve bu etki zamanla ruh latifesine ulaşır, böylece nefsin etkisi azalır ve ruh korunmaya başlar. Süreklilikle yapılan zikir, tesirini diğer latifelere yayarak bedenın tüm azalarına kadar ulaşır. Zikirden doğan bu etki, bedende titreme ve kasılmalar gibi belirtilerle kendini hissettirir ve zamanla güçlenerek söz ve kulak ile daha derin bir hissedişe dönüşür. Zikirde istikrar sağlayan kişi, kalbinde Allah'ın isim ve zikrini iştir hale gelebilir. Müridin kelime-i tevhid zikrinde hakkıyla gayret etmesi ise kendisini murakabe aşamasına hazırlar.²⁸

"Bizim intisab ettiğimiz Nakşibendi tarikatındaki ahkam, sahabe-kiramın Zamanındaki İslam ahkamına uygundur. Üzerine hiçbir şey ilave olunmadığı gibi üzerinden de hiçbir şey atılmamıştır. Bizim tarikatımızda yüksek seslerle bağırnak, naraatmak olmadığı gibi sema, raks, vecd ve kendini kaybetmek gibi hareketler de yoktur. Tarikatımız doğrudan doğruya Hazreti Peygamber'in ve Hulefay-ı Raşidinın yoludur."

1.3.5. Zikri Lisanî ve Nâfile İbadetler

Müellife göre salık, kalbinde dünyevî duyguların silindiği ve Allah Teâlâ'ya yakınlık hissettiği bir hâle eriştiğinde "la ilahe illallah" zikriyle meşgul olabilir. Bu zikir, belirli bir sayı ile sınırlı olmamakla birlikte, salikin tam fenâ hâline ulaşınca kadar anlamını düşünerek ve bedenini hareketsiz tutarak icra etmesi gereklidir. Salikin bu hâli, Allah'ın varlığına teslimiyet ve Hakk'ın rızasına bağlılık hâlini doğurur. Bu makamda salık, farz ibadetlerin yanı sıra nâfile namazlar ve zikirlerle de meşgul olur. Özellikle gece kılınan teheccüd namazı, kuşluk ve duha gibi nâfile namazlar bu sürecin önemli unsurlarıdır. Ayrıca salık, şeyhinden aldığı edep ile Kur'an tilaveti, özellikle Yasin, Nebe ve İhlâs gibi sureleri okumalıdır. Bu hâl, saliki mânevî yakınlık ve huzura ulaştırırken, ibadetlerde süreklilik ve Allah'a bağlılık temel hedef olarak öne çıkar.²⁹

²⁷ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 82-86.

²⁸ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 89-90.

²⁹ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 95-101.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufi Düşüncesi**

1.3.6. Murâkabe

Sözlük anlamı itibariyle murâkabe “denetlemek, bir şeyi devamlı olarak düşünmek, bir şeyi korumak” manasında kullanılan bir kelimedir. Bir tasavvuf terimi olarak murâkabe, “kişinin Allah’ın her şeye kâdir ve her şeyden haberdar olduğunu bilmesi, kalbin maksudunu her an mülâhaza etmesi” anlamını taşır.³⁰ Murâkabe, kulun sürekli olarak Allah Teâlâ’nın gözetimi altında bulunduğunu idrak etmesidir. Bu idrak, kalbin mârifet nuruyla aydınlanmasına ve hakikatin keşfine vesile olur. Murâkabe sayesinde kul, Allah ile olan ilişkisini derinleştirir, huzura erer ve ibadetlerini daha samimi ve mükemmel bir şekilde yerine getirir.³¹

Ona göre mürid, murâkabe için abdestli, temiz elbiseli ve kalben hazır bir şekilde insanlardan ve hayvanlardan uzak, temiz bir yerde olmalıdır. Kibleye karşı oturarak gözlerini kapatmalı, tüm ilim ve bilgilerini unutarak zihnini ve kalbini Allah Teâlâ’ya yönlendirmelidir. Farz ve sünnet namazlarını eda ettikten sonra ruhaniyet galip gelene, nefsi arınana ve tabiatı düzeline kadar murâkabeyi sürdürmelidir. Bu hâle ulaştıktan sonra insanlarla iletişim kurabilir; ancak cemaatle namaz, Kur’an okumak ve zikr-i lisanî gibi diğer ibadetleri asla ihmal etmemelidir. Bu disiplin, güzel ahlâkın yerleşmesini ve cismaniyetten uzaklaşılmasını sağlar.³²

Murâkabe, müridin dünya ile bağlarını ve mânevî alâka dışındaki tüm hislerini keserek şeyhinin izni, terbiyesi ve telkini doğrultusunda gerçekleştirilir. Bu süreçte müridin sürekli sükût hâlinde olması, gereksiz yere evden çıkmaması, nefsin heva ve isteklerine karşı koyması ve mâsivâdan tamamen uzaklaşması gerekir. Salik, Allah Teâlâ’ya ulaşma yolunda gayret göstermeli, makam ve keramet gibi dünyevî taleplerden uzak durarak hem zâhiren hem de bâtınen Allah ile beraber olma bilincine erişmelidir.³³

³⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 236.

³¹ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 91-92.

³² Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 92-93.

³³ Cemaleddin Kumûkî, *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, 94-95.

Sonuç

Cemaleddîn Kumûkî'nin tasavvufî düşüncesi, Nakşibendî-Hâlidî geleneği çerçevesinde şekillenmiş olup şeriat ve tarikat bütünlüğü içinde kişinin mânevî olgunluğa erişmesini hedeflemektedir. Onun tasavvuf anlayışı; övbe, ahlakî arınma, râbîta, zikir ve murâkabe gibi temel kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Kumûkî, tasavvufun bir ibadet ve nefis terbiyesi disiplini olduğunu beyan ederek müridin zâhirî ve bâtınî ilimlerde yetkinleşmesini esas almıştır. O, şeriatın muhafazasına büyük önem atfetmiş ve tasavvufî öğretilerinde bid'atlerden kaçınmayı ilke edinmiştir. Onun tasavvufî düşüncesi, Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in yolunu takip eden bir yöntem olarak tanımlanmış, vecd ve sema gibi hallere yer verilmeden, mânevî disiplin ve murâkabeye dayalı bir yol izlenmiştir. Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardiyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* adlı eseri, müridin tarikat içindeki konumunu, mânevî gelişimini ve ahlakî yükümlülüklerini detaylandıran önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir.

Kumûkî'nin tasavvufî düşüncesi, yaşadığı dönemin şartları içinde şekillenmiş olup, Kafkasya'nın mânevî hayatında derin izler bırakmıştır. Onun rehberliğinde, Gazi Muhammed ve Şeyh Şâmil gibi şahsiyetler, tasavvufu sadece kişisel bir kemalât aracı olarak değil; aynı zamanda toplumun mânevî birlikteliğini sağlayan bir unsur olarak görmüşlerdir. Kumûkî, mürşid-mürid ilişkisini sağlam bir temel üzerine inşa etmiş, râbîtayı müridin mânevî terbiyesinde önemli bir unsur olarak değerlendirmiştir. Zikir ve murâkabe, onun tasavvufî sistematüğünde ruhsal yükselişinin temel taşları olarak ele alınmış, müridin sürekli bir iç muhasebe ile nefis terbiyesi yapması gerektiği söylenmiştir.

**Cemaleddin Kumûkî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* Adlı Eseri
Çerçevesinde Tasavvufî Düşüncesi**

Kaynakça

- Efe, Fikret. *Şeyh Şamil'in 100 Mektubu*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2004.
- Kumûkî, Seyyid Abdurrahman b. Cemaliddin. *Hulasâtu't-tafsîl 'an ahvâl-i İmam. Şemvîl*, Dağıstan: Mehâç Kale, 2002.
- Durkîlî, Nezir. *Nüzhetü'l-ezhân fî terâcim-i ulemâ-i Dağıstân*, hzr. Ebû Bekir b. Sehâvet ed-Durkilî, (Dağıstan t.y).
- Bennigsen, Alexandre. – Quelquejay, Chantal Lemercier. *Sufi ve Komiser Rusya'da İslâm Tarikatları*. terc. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Bâkkînî, Şuayb Efendi b. İdris. *Tabakâtu'l-Hûcakânî'n-Nakşibendiyye ve sadâti-l-meşâyihî'l-Hâlidîyyetî'l-Mahmûdiyye*. (Dâru'l-Risâlet, bsy).
- İbrahim Erol, “Üsküdar'da Medfun Dağıstanlı Nakşibendi Şeyhi Cemâleddin Gazikumukî, Hayatı ve Tasavvufî Şahsiyeti”, Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XI, İstanbul: 2021.
- İbn Manzûr Ebû'l Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el- Ensârî, *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1999.
- Kumûkî, Cemaleddin. *el-Âdâbu'l-mardıyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, Mevkufetu Hacı Ramazan Şetûlî, 1907.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farûkî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru sadr.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Mart/March)

Mu'tezile'nin Kur'ân ve Tefsir Düşüncesi

Mu'tezile's Thought About The Qur'an And Tafsir

Mehmet YOLCU

Prof. Dr. Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Bitlis/Türkiye.

Prof. Dr. Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences Tafsir, Bitlis/Türkiye.

ORCID: 0000-0002-4501-4399

myolcu@beu.edu.tr

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 19/01/2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/03/2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30/03/2025

Atıf/Citation: Yolcu, Mehmet. "Mu'tezile'nin Kur'ân ve Tefsir Düşüncesi". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Mart/March, 2025), 96-121.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Birçok din, ilk geldiği gün gibi orijinal haliyle kalmaz; zaman içinde aşkın olanın beşeri olanla temasından doğan öznel görüş ve düşünceler ortaya çıkar. Yani Din, Müteâl varlıktan geldiği gibi orijinal halini muhafaza edemez ve beşeri kisvelere bürünür. Bundan da farklı görüşler ve yaklaşımlar ortaya çıkar. Onlar da zamanla kitleleşmelere gider ve mezhep olurlar. Bu bakımdan İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbîlik, Zerdüştlük, Hinduizm ve Budizm gibi köklü dinlerde farklı kişi ve coğrafyalara mahsus görüş ve düşünceler ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmı inanç ve düşünce sistemiyle ilgili olur. Onlara itikadî mezhepler denmiştir. Uygulama sahasıyla ilgili olanlarına da fikhî mezhepler adı verilmiştir. Bu incelemede İslam'ın itikadî fırkalarından/mezheplerinden birinin Kur'an ve Tefsir düşüncesi tarama ve karşılaştırma metotlarıyla incelenmiştir. Araştırma sonucunda Mu'tezile'nin Kur'an ve Sünnet ışığında incelemeler yaptığı, dış ve iç düşmanların saldırılarına cevaplar verebilme saikiyle akla nispeten ağırlık verdiği ama hiçbir şekilde, Batıda olduğu gibi, bir akılcılık (rasyonalizm) peşinde olmadığı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Te'vîl, Kur'ân, Mu'tezile, Akılcılık.

Abstract

In every religion, subjective views and thoughts emerge from the contact of the divine with the human. In other words, religion does not remain as it comes from the Eternal Being; it takes on human guises. Different views and approaches emerge from this. Over time, these become masses and become sects. In this respect, in deep-rooted religions such as Islam, Judaism, Christianity and Buddhism, views and thoughts specific to different people and geographies have emerged. Some of these are related to belief and thought systems. They are called theological sects. Those related to the field of practice are called fiqh sects. In this article, the Quran and Tafsir thought of one of the theological sects of Islam has been examined with scanning and comparison methods. As a result of the research, it has been revealed that the Mu'tazila conducted studies in the light of the Quran and the Sunnah and gave relatively more weight to reason with the motive of being able to respond to the attacks of the enemies, but they were not in any way pursuing a rationalism (rationalism) as in the West.

Keywords: al-Tafseer, Interpretation, The Quran, al-Mu'tazilites, Rationalism.

Giriş

İslâm dünyasında Mu'tezile, kendisine mahsus özellikleri bulunan en önemli fırkalardan ve kelam mezheplerinden biridir. Özünde bir uzak durma, geri çekilme, yaklaşmama ve yanaşmama eğilimi vardır.¹ Onun kimi dönemlerde ciddi siyasi tavırlar sergilediği de gözlenmektedir. Onun, Ümevî (Emevî) ve Abbâsî dönemlerinde insan yönetimi, devlet ve iktidar meseleleri, hilafet ve imamet konularında fikir beyan eden ve bu konuda çaplı kitleleşmelere yol açan fikir akımlarından biri olduğu gerçeği izahtan varestedir. Çağımızın ünlü kültür tarihçisi Muhammed 'Ammâra, bu fırkanın/mezhebin siyasi tavrını *Mutezile ve Devrim* kitabında sistematik biçimde tasvir etmiştir.² Konumuzun ana çerçevesi bu tafsilata müsait olmadığından işin bu yönünü paranteze alıyoruz.

Müslüman düşünce kapsamı içinde Kelam Disiplini özde bir savunma temeli üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda kelamcıların işi, özellikle İslâm düşmanları, felsefeciler ve ilahiyatçılar tarafından ortaya atılan muhalif ve çeldirici görüş ve düşünceleri felsefe ve mantık kurallarına bağlı kalarak ve onların silahlarını kullanarak Müslümanları veya İslam'ı savunmaktır. Onların genelde görevi, söz konusu çevre ve akımların ortaya attıkları görüş ve düşünceleri, tenkit ve saldırıları onların ilke ve kuralları çerçevesinde değerlendirip makul ve mutedil cevaplar bulmaktır. Hâsılı, Mu'tezile, İslâm dininin aslî hükümlerinin makul biçimde temellendirilmesi, sistematik hale getirilmesi, izah ve ispat edilmesi, karşı fikirlerin cevaplandırılması gibi konularla meşgul olmuştur. Siyasî, felsefî, hukukî, ahlâkî vb. hususlar bu çerçeveye yardımcı olduğu ölçüde onların ilgi alanlarına girmiştir. Meselâ Tabiat Felsefesi onlar için "Tevhîd" in temellendirilmesine bir vasitadır. Aynı şekilde "İmâmet" e (devlet veya devlet başkanlığına) *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* esasını temellendirmek amacıyla önem vermişlerdir.³

Mu'tezile düşüncesinin ortaya çıkışında birçok sebep veya etkenin yapıcı veya etkileyici roller üstlendiği bilinmektedir. Yapıcı faktörlerin başında Müslümanlar arasında zuhur eden dinî ve siyasî ihtilaflar ve fırkalaşmalar gelmektedir. İkinci yapıcı faktör, Müslümanlar tarafından kısa zamanda gerçekleştirilen coğrafi fetihlerin neticesinde İslam kültürüne tesir eden ecnebi din ve kültürlerdir. Üçüncü yapıcı faktör ise, Doğudan ve Batıdan gelen felsefi cereyanlardır. Bunlara Fars, Rûm (Bizans), Hint ve Mezopotamya gibi farklı ülkelerde egemen olan hayat tarzlarını da eklemek gerekir.⁴ Etkileyici (katalizör) faktörler ise Müslümanların kendi öz kültürlerinden çıkan ve zamanla kökleşen farklılaşmalardır. Bunların içinde özellikle

¹ Bk. Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, (Rağbet Yayınları, İstanbul, 2018). 288.

² Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, (Yöneliş Yay. 2020 İstanbul). 207. Burada 'Ammâra resmi İslam Tarihi dışında kalan kimi tespitler ve değerlendirmelerle İslam Ümmetinin zindeliğini ve siyasî idareye müdahil bir kitleyi ana hatlarıyla betimlemeye çalışır. Müslümanların zulme ve haksız uygulamalara teslim olmayan ve onları onaylamayan ve gerektiğinde karşı duran bir taifeden söz edilmektedir. Kökleri asırlara dayanan tevhide mücadele çizgisini izhar etme emelinde olan *Mutezile ve Devrim*'in müellifi, resmi ve kurumsal standartlar ve şartlandırmalar dışında seyreden önemli bir çalışma yapmış ve ilk dönem Müslümanlar tarihine farklı bir açıdan bakma imkânını kullanmıştır.

³ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", (*DİA*, 2020 Ankara). 31/391-401; Mehmet Yolcu, "Tefsirde Branşlaşma ve Disipliner Tefsirler", *Tefsir Tarihi*, (Lisans Yayıncılık, İstanbul 2019). 290-331; 307-312.

⁴ Krş. Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1967), 28-49.

birbirine muvazi iki faktörün hissedilir derecede etkili olduğu müşahede edilmektedir. Birincisi büyük günah işleyen Müslüman'ın durumunun ne olduğu, Allah'ın sıfatlarının Kendisiyle ne şekilde konumlandırılmaları gerektiği, insanın iradeye dayalı fiillerinin Allah'a mı yoksa insana mı nispet edilmesi gerektiği, Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olup olmadığı gibi konular etrafında meydana gelen tartışmalardır. Bunlar özde Müslümanlar arasında ortaya çıkmış siyaset ve düşünceye dayalı ihtilâflar ve anlaşmazlıklardır. İkincisi ise daha çok felsefe ve evren merkezli konulardır. Mesela varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket ve sükûn gibi konular bu bağlamda ele alınabilir.⁵ Bunlar özde bakıldığında İslam dünyasının kendi düşünce ufkundan kaynaklanan meselelerden çok, ecnebi kültürle temastan doğan ve Müslüman'ın zihni üzerinde kimi olumsuz tesirler bırakan dış etkenlerdir. Mu'tezile mensuplarının İslam düşüncesi ve Müslüman ümmet haricinden gelen akait ve fikirler konusundaki tavrı bu ecnebi akımların akîdevî ve felsefî inanç ve görüşleri olduğu gibi kabul etmek yahut onları aynen taklit etmek şeklinde tezahür etmemiştir. Aksine onlara cevaplar bulma, dönüştürme, yeniden inşa etme hatta kimi zaman külliyen reddetme tarzında gelişmiştir.⁶

İlk dönemlerde İslâm ve Müslümanları, Hint Brahmanizm'i, Fars Kültürü, Eski Yunan Felsefesi, Mezopotamya havzası hayat tarzı ve Mısır eski siyasal ve dini kültürü karşısında savunma amacıyla ortaya çıkan Kelam İlmi, zamanla Dinin bütün metinlerini ve düşüncelerini inanç sistemi içinde akıl süzgecinden geçirerek anlamaya ve değerlendirmeye dönüşmüştür.⁷ Bu bağlamda ortaya çıkan düşünce sistemlerinden biri de Mu'tezile'dir. Öncelikle muhalif siyasî bir mezhep olarak ortaya çıkan Mu'tezile'nin önde gidenleri Emevî Yönetiminin haksız ve hukuksuz uygulamaları ve düşüncesiyle ters düşmüş ve onlarla çatışmışlardır. Bunun neticesinde kimi liderleri, mutedil ve makul bir halife kabul edilen Ömer b. Abdülaziz dönemi dışındaki, Emevî iktidarı tarafından takibata alınmış veya öldürülmüştür. Ma'bed el-Cuhenî (öl.79/699), Gaylân ed-Dimaşkî (öl.120/738) ve arkadaşı Sâlih ile Vâsıl b. 'Atâ (öl.131/748) bunlardandır. Öte yandan kimi dönemlerde sultanlara sirayet edip onları kontrolleri altına aldıkları ve kendi düşünsel paradigmasını tüm ümmete tahmil etmeye çalıştıklarına da rastlanmıştır.⁸ Mesela Abbasi devletinin kurucusu Ebû Ca'fer el-Mansûr (714-775) ile Amr b. Ubeyd (699-761) çok yakın arkadaş idiler. Kabileci/aşiretçi Emevi yönetimine karşı isyanın ve cemiyeti yeniden inşanın bu iki lider arasındaki samimi diyalogdan çok etkilendiği açıktır. İleri dönemlerde (5. Abbasî hükümdarı) Harun Reşîd'in (hayatı: 763-809, iktidarı: 14.09.786-24.03.809) ikinci sırada iktidara gelen oğlu Me'mûn (hayatı: 786-833, iktidarı: 813-833) ile daha sonra Mu'tasım (iktidarı: 813-842) ve Vâsık (iktidarı: 842-847) dönemlerinde devlet adeta Mu'tezile'ye teslim edilmiştir. Tuğrul Bey'in (iktidarı: 1040-1063) Veziri Kündürî'nin (etkili olduğu dönem: 430-456) onları önemli devlet mevkilerine getirdiği dikkat çekmiştir. Nihayet

⁵ Bk. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir: *el-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire 1367/1948. 71-72; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkarîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1381/1961, 1/48-49.

⁶ Krş. Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, (Yöneliş Yay. 2020 İstanbul). 15-26.

⁷ Akıl-Nakil uyumu ve ahengi hakkında iyi bir inceleme için bk. İbn Teymiyye, *Der'u Te'arud el-'Akl ve'n-Nakl*, 1/27-28, 38-39, 164, 194, 231; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâr es-Sâde*, 1/29, 52, 2/19-22.

⁸ Şükrü Aydın, "Çağları Aşan Yorumlarıyla Müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî", *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2*, İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019, 2/105.

nitelikli çoğunluğun şikâyeti üzerine ve Nizamülmülk'ün (öl.485/1092) gayretleriyle 456/1064 senesinde öldürülmüştür.⁹

Mu'tezile öncüleri, aralarında kimi nüanslar olmakla birlikte, tamamen akılcı bir görüş ve düşünceye yaslanmış sayılırlar. Onlar için akıl genelde her tür inanç ve düşüncenin ana ilkesi ve temel düsturu sayılmıştır. Bu bağlamda onlar için her tür doğru veya yanlışın, iyi veya kötünün (hüsün-kubuh) kıstası akıldır. Bu temel kaideyi esas kabul eden Mu'tezile'ye göre akla uymayan hiçbir düşünce, inanç, ahlak veya hukuk kaidesi kabul edilemez.¹⁰ Onlara göre Allah'ın varlığı, iyilik ve kötülük, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış, maruf ve münker, faydalı ve zararlı, haram ve helal şeyler, büyük ölçüde, akıl tarafından bilinebilir/belirlenebilir.¹¹

Birtakım müsteşrikler (oryantalistler), ilk dönemlerde doğuyu ve düşünce akımlarını tanıırken veya tanıtırken, Mu'tezile'yi Müslümanların akılcıları yani rasyonalistleri olarak tasvir etme ve onları bu tür vasıflarla nitelendirme eğilimi göstermişlerdir. Ne ki, Mu'tezile mensubu müelliflerin eserleri Doğuda ve Batıda yayımlandıktan sonra bunlar üzerinde yapılan araştırmalar ve tetkikler neticesinde işin o kadar basit olmadığı anlaşılmıştır. Onlar da önceleri savundukları bu görüşlerinden, genelde dönüş yaparak, Mu'tezile'yi bu düşünce ekolüne mensup alimleri/bilginleri İslâm teologları olarak tasvir etmeyi yeğlemişlerdir. En azından onların insafılı olanları bu kanaate ulaşmış ve bunu ilim mahfillerinde esaslı delillerle dile getirmeye başlamışlardır.¹² Bundan olsa gerektir ki, Josef van Ess (1934-2021), Mu'tezile mensubu düşünür ve filozofları, Müslüman filozoflar sayılan Fârâbî (öl.339/950), İbn Sînâ (öl.428/1037), İbn Bâcce (öl.533/1139), İbn Tufeyl (öl.581/1185) ve İbn Rüşd (öl.595/1198) gibi felsefe ve hikmet peşinde koşan bilginlerden mantık, düşünce ve yaklaşım olarak daha tutarlı ve orijinal bulmaktadır.¹³

1. Mu'tezile ve Tefsir

Müslüman bir insan her neye dayanır ve nelerden kalkarsa kalksın, önünde sonunda Dinin yani İslâm'ın ana ilkelerini muteber saymak ve onlara esaslı biçimde yaslanmak zorundadır. Genel kanaate göre Kur'an'a ve Sünnet'e bağlı olmaksızın Müslüman olunamaz. Bu temel dayanaklar olmadan hiçbir Müslüman taife veya mezhep ayakta kalamaz ve varlığını sürdüremez.

Mu'tezile, ilk zamanlarda fikri altyapısını ve düşüncesinin temel taşlarını yerli yerine oturtmаса da, ileriki zamanlarda düşünce sistemini dini temellere dayandırması gerektiğini anlamıştır. Bu amaçla Kur'ân'a yönelmiş ve görüşlerini onun satırları arasında işaretlemeye

⁹ Krş. İbnu'l-Murtadâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 2-7, 9-119; Tahir H. Balcioğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, İstanbul, trz. (Ahmet Sait Matbaası), s. 30-49, 61-64.

¹⁰ Mu'tezile tarzı akılcılığın tenkidi için bk. Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, (İz Yayınları, İstanbul, 2009).

¹¹ Krş. Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1984), 81.

¹² Bk. Watt, Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), (Ankara 1981) 276, 292. Krş. *İslam Ansiklopedisi*, (MEB Yay., İstanbul 1979). 8/760.

¹³ J. van Ess, "İslam Kelâmının Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, 41 (2000). 412-413.

çalışmışlardır. Bu bağlamda onlar önce görüş ve düşüncelerini sistematik hale getirmiş, ardından bunların delillerini bulmaya çalışmışlardır.¹⁴ Kendi ana ilkelerine ve temel kaidelerine uymayan dini metinleri, Kur'an ve Sünnet'teki ibareleri veya nasları da bunlara uygun biçimde tevil etmişlerdir. Tefsirde her zaman dikkat ettikleri ve izlemeye özen gösterdikleri yol veya metot budur.¹⁵

1.1. Mu'tezile Düşüncesinin Paradigması

Mu'tezile'nin kabul ve davet ettiği, muhaliflerini ikna veya icbar ile kabul etmeye zorladığı düşünce sistemi beş temel ilkedен (usûl-i hamse) oluşmuştur. Mu'tezile'ye göre tefsir bir uzmanlık işidir. Öncelikle Arapça dil bilgileri lazımdır. Dini ilimler, fıkıh ve fıkıh usulü bu işin kaçınılmaz şartlarıdır. Bunlar uzmanlığa giriş mesabesindedir. Tefsir alanında asıl uzmanlık usul-i hamseyi kavramakla elde edilir. Kur'ân ve İslâm'ı doğru anlamak ancak söz konusu usul-i hamse sayesinde mümkün olur. Onlar olmaksızın hiçbir bilgi ve uzmanlık sağlıklı, tutarlı ve doğru tefsir yapma imkânı veremez. Bu, bütün Mutezile uleması tarafından böyle kabul edildiğinden biz de bu incelemede onlarca benimsenmiş ve hakkın pusulası gibi algılanmış bu kaideleri burada kısaca özetleyerek Mu'tezile'nin Kur'an ve tefsir konusunda neleri esas aldığını ve temelde neyi gaye edindiğini ortaya koymaya çalışacağız.

1) Tevhîd (التوحيد)

Tevhîd, Allah'ın birliği ilkesidir. Allah Teâlâ'yı eşsiz, ortaksız, alternatifsiz yegane kudret sahibi, yaratan ve yaşatan biricik varlık kabul etmektir. İslam Dinine göre, Yüce Allah mutlak manada birdir. Yani eşi ve benzeri yoktur. O'nun için ne tecsîm ve de teşbîh söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm'de "tevhîd" kelimesi yer almaz ama bu kökten gelen birçok sözcük mevcuttur. Hem Kelime-i tevhîd hem de Fâtiha sûresinin 5. âyeti açıkça tevhîdi ifade eder. "Sûretu't-Tevhîd" adı da verilen İhlâs sûresindeki "samed" (ihtiyaçları sebebiyle herkesin yöneldiği, her varlıktan müstağni Yüce Zat) ismini de bunlar arasında zikretmek gerekir.

Kur'ân-ı Kerim'in yaklaşık üçte biri tevhîdî düşünceyi anlatır. Kur'an'da sadece yaratan, eğiten ve hayat verip yaşama imkânı sağlayan "Allah" lafza-i celal hakkında 1852 ayet yer almıştır. Bunlara Yaratan'ın diğer tüm sıfat ve isimleri eklenirse bu sayıya yüzlercesinin ilave yapılması gerektiği görülecektir.¹⁶ İslam inanç ve düşüncesinin üç saç ayağından biri "tevhîd"tir. Onun için İslamiyet'e intisap etmiş her şahıs ve taife mutlaka tevhîde vurgu yapmak ve inanç sistemini bu temele dayandırmak zorundadır. Bu nedenle tevhîde dayanmayan hiçbir fikir ve yaklaşımın İslam ümmeti içinde yaşama imkânı yoktur.

Ulûhiyyette Tevhîd. Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde yegâne ve benzersiz olduğunu kabul etmektir. *Rubûbiyyette Tevhîd.* Yalnız Allah'a ibadet etmektir. Bu Allah'tan başkasına ibadet etmemek ve sığınmamak anlamını da mündemiçtir. Buna ibadette tevhîd veya amelî tevhîd de denebilir. Ulûhiyyette tevhîd zihnî bir fonksiyondur ve imanın teorik

¹⁴ Bu kaide ve ilkelerin detaylı izahları için bk. Âişe Yûsuf el-Mennâi, *Usûlu'l-'Akîde Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, Davha (1412/1992). 361-367, 375-379.

¹⁵ Krş. Mehmet Yolcu, *Tefsir Usûlü*, 225-231.

¹⁶ Bk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mu'cem el-Müfehres li-Elfâz el-Kur'ân el-Kerîm*, "Allah" mad.

yanını oluşturur; rubûbiyyette tevhîd ise kalbin ameli olup imanın gönül hoşluğuyla kabulünü teşkil eder. İman bu ikisinin birleşmesinden meydana gelir. *Amelî tevhîd* kişinin kalbiyle Allah'ı sevmesi, davranışlarıyla bu sevgisini ispat etmesidir. *Ulûhiyyette tevhîd* insanın fikir hürriyetini, *ibadette tevhîd* ise duygu hürriyetini sağlar. Rubûbiyyette tevhîde zarar veren şeylerden biri Allah rızası için olması gereken amellerin ve ibadetin gösteriş ve dünya menfaati için yapılmasıdır.¹⁷

İslâmiyet'in ve diğer birçok dinin inanç esaslarına göre Allah'tan başka bir varlığa yaratılmışlar üstü bir konum verilmesi, ona hayatında veya ölümünden sonra yaratılmışlık üstü saygı gösterilmesi tevhîd ilkesini bozan davranışlardandır.¹⁸ Onun için tevhîd inancını koruyup şirk tehlikesini ortadan kaldırma bağlamında Allah'tan başkası adına yemin edilmesi menedilmiştir.¹⁹ Bu nedenle Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın etinin yenmesi haram kılınmıştır.

Çeşitli hadis kaynaklarında tevhîd kelimesinin yanı sıra bu kökten iştikak eden fiil kalıpları, ayrıca "vahdehû", "vâhid" kelimeleriyle²⁰ "ahad" ve "samed" isimleri de yer almıştır.²¹

Kur'an'da yer alan *bezm-i elest* beyanında yaratılış sırasında Allah ile insanlar arasında yapılan sözleşmede âdemoğullarının şirke düşmemeleri de şart koşulmuştur.²² Kur'an'da Müşriklerin putlarını "*Allah katında şefaathiler*" diye nitelendirdikleri²³ ve onların kendilerini Allah'a yaklaştıracakları²⁴ vehmini taşıdıkları açıkça ifade edilmiştir.

Kur'ân'da insanlara tebliğ edilmek üzere her peygambere, Allah'tan başka hiçbir ilâhın bulunmadığı ve sadece O'na ibadet edilmesinin gerektiği yolunda vahiy gönderildiği beyan edilmiştir.²⁵ Bazı âyetlerde ise Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih ve Hz. Şuayb'ın kendi kavimlerine tevhîd inancını tebliğ ve telkin ettikleri haber verilmiştir.²⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de tevhîd ilkesine bağlı olmaları beklenen Yahudilerin Üzeyir, Hıristiyanların ise İsâ Mesîh için Allah'ın (hâşâ) oğlu olduğunu söyledikleri zikredilir. Onların lânetlenmesine yol açan bu algının önceki kâfirlerin sözlerine benzediği ve haktan bâtila dönüş niteliği taşıdığı bildirilir.²⁷ Bu ilâhî beyana muvazi olarak Hz. Muhammed: "*Siz de beni, Hıristiyanların Meryem oğlu İsâ'yı insanüstü vasıflarla övdükleri gibi övmeyin. Ben sadece Allah'ın bir kuluym; benim için O'nun kulu ve resulü deyin*" buyurmuştur.²⁸

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), (Ankara 1423/2003). 34-42.

¹⁸ Şûrâ, 42/13.

¹⁹ Tirmizî, Nüzûr, 8; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 2/69.

²⁰ Wensinck, *el-Mu'cem el-Mufehres*, 7/157-159.

²¹ İbn Mâce, Du'â 10; Ebû Dâvûd, Vitr 23; Nesâî, Cenâ'iz 117.

²² Bk. A'râf, 7/172-173.

²³ Yûnus, 10/18.

²⁴ Zümer, 39/3.

²⁵ Enbiyâ, 21/25.

²⁶ Bk. A'râf, 7/59, 65, 73, 85.

²⁷ Tevbe, 9/30.

²⁸ Buhârî, Enbiyâ' 48; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 23, 24, 47, 55; Dârimî, Rikâk 68.

Hem Kur'an'da hem Sünnet'te tevhîd ilkesine büyük önem verilmesi, maddî ve manevî özellikleri bakımından yaratılmışların en üstünü olan insanın vicdan hürriyetini garanti altına alma hedefine yöneliktir. İnsan yalnız Allah'a boyun eğmelidir; O'ndan başka hiçbir varlığı kutsamamalı ve ona kulluk etmemelidir. Onun için Allah'a kul olmak en büyük şeref, başkasına kul olmak en büyük zillettir. İnsanın, özgürlüğü açısından Allah'a da kul olmaması gibi bir iddia ontolojik bakımdan geçersizdir; zira insanın bir yere dayanma, bir varlıkla ilişki içinde bulunma psikolojisiyle bağdaşmaz. İslâm dininde imandan sonra en önemli ibadet namazdır. Namazlarda günde en azından 17 defa okunan Fâtiha sûresinin başlangıç kısmı hamd ve senâ, son kısmı dua ve niyazdır. Arada kalan âyet kulluğun yalnızca Allah'a yapılacağını ve yardımın sadece O'ndan isteneceğini bildirir. Bu da Müslüman için zihninin yoğunlaştığı, gönlünün Allah'a yöneldiği günün beş vaktinde bezm-i elest'te Cenâb-ı Hak ile yaptığı sözleşmenin tazelenmesi manasına gelir.

İslam'ın burada özetlenen bu genel ve tartışmasız düsturları gereği her Müslüman fert ve topluluk inanç sisteminde, düşünce ve algısında tevhîde birinci sırada yer vermek zorundadır. Onun için Selefî,²⁹ Eş'arî, Mâtürîdî, Hâricî, Şii ve Mutezilî gibi belli başlı düşünce ve inanç ekolleri/mezhepleri genellikle tevhîd ayetleriyle³⁰ teşbihi reddeden Şûrâ sûresinin 11. ayetinden hareketle tevhîd inancını pekiştirmeye çalışmıştır.

*Tevhîd*in karşıtı *şirk*dir. Bu sebeple Kur'an'da Allah'ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O'nun ortağının olmadığını belirten beyanlar da az değildir. Belki de bu nedenle kimi şahsiyetler ve çevreler, *vahdet-i vucûd*, *vahdet-i şuhûd*, *vahdet-i meşhûd* gibi kavramlarla tevhîd düşüncesini açıklamaya çalışmışlardır. Bu meseledeki bu tür görüş ve yaklaşımların kökünü dışarıda aramaktan çok, şirke bulaşma endişesinden kurtulma çabaları şeklinde mülhaza etmek evladır.

Aslında Kur'ân-ı Kerîm'de yaratılmışlara özgü acizlik ve eksiklik bildiren bütün sıfatlardan Yüce Allah'ı tenzih eden pek çok âyet de tevhîd ilkesini açıklığa kavuşturan delillerden sayılır.

Mu'tezile'ye göre ilâhî fiiller hâdis olup Yüce Allah'a nispet edilmez. Eş'arîler ise fiilleri müstakil bir sıfat kabul etmez. Onları kudretin tezahürleri çerçevesinde mülhaza ederler. Mu'tezile'nin tevhîd meselesinde titiz davrandığı ve kendilerini daima "ehl-i tevhîd" diye tasvir ve beyan ettikleri bilinmektedir. Onlar, Allah'ın birliği ve mahlûkatla hiçbir benzerliğinin bulunmadığı konusundaki hassasiyetlerinden Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği mana sıfatlarının Yüce Allah'a nispet edilmesine sıcak bakmaz, tevhîde gölge düşürür endişesiyle, bu görüşe karşı çıkarlar.

²⁹ Selefîlik, Müslüman mezhep veya fırkalarından biri değil, ilk dönem mümin kuşakların inanç sistemi, ahlaki değerler, ibadet ilkeleri ve hukuk normları hakkında düşünürken, ecnebi hiçbir fikir örgüsüne yaslanmadan ve onlara hiçbir şekilde meyletmeden, saf, temiz, arı duru İslam çerçevesi içinde kalmaya çalışan ilk üç kuşak veya hicri ilk üç asrın genel geçer temayülünü tasvir eden bir kavramdır.

³⁰ Bk. Ra'd 13/16; İsrâ 17/42; Mu'minûn 23/91.

Bu zaviyeden bakıldığında ünlü filozoflardan Kindî (öl.252/866), Allah'ın birliğini birden fazla ilah anlayışının aklen mümkün olmaması yoluyla ispat eder.³¹ Fârâbî (öl.339/950), Allah'ın varlığını ispat bağlamında "ekmel-i vücûd" delilini, tevhîd için de kullanmış,³² İbn Sînâ (öl.428/1037) ise "vâcibu'l-vucûd ve mumkinu'l-vucûd" metodunu tercih etmiştir. İbn Rüşd (öl.520/1126) de, ilgili âyetlerle istidlâlde bulunur ve Mâtürîdî (öl.333/944) gibi temânu' âyetinden (21/Enbiyâ 22) ilham alarak evrene hâkim olan nizam delilini öne çıkarır.³³

Mu'tezile'ye göre Tevhîd İlkesi, Allah'ın birliği ilkesini ifade eder. Yani Yüce Allah mutlak manada birdir. Allah ne cisimdir ne arazdır. Yüce Allah zatiyle Hay'dır, Semî'dir, Basîr'dir, Kadîr'dir, Murîd'tir ve zatiyle Âlim'dir.³⁴ Mu'tezile genelde makulü esas alan bir metoda sahip olduğundan, bütün kelâmî meseleleri akıl ölçüsüne uygun hale getirmeye çalışmıştır. Onlar, Kur'ân'da görüşlerine uygun âyetleri aynen kabul ederler. Düşüncelerine uygun görülmeyen ibareleri ve sıfatları te'vil ederek, akli bir esasa uygun hale getirir. Allah'ın Zatı dışında kadim varlıklardan söz edilmesin diye O'nun sıfatlarının kendi başlarına kadim varlıklar olmasını da bu nedenle reddeder. Onun için Allah'ın bu manalara gelen sıfatlarını te'vil eder.³⁵

Tarihte Halku'l-Kur'ân meselesi diye ünlenen görüş ve düşünceleri de yine bu tevhit ilkesine gölge düşürme endişesinden doğmuştur. Hıristiyanların, Kur'ân'da "Allah'ın kelimesi" diye tanımlanmış bulunan Hz. İsa'nın mahlûk olmadığını iddia etmeleri neticede kendilerini Mesîh'i ilahlaştırmaya götürmüştür. Bu nedenle Mu'tezile "Allah dışındaki her şey ve her varlık mahlûktur; onun için Kur'ân da mahlûktur" demeye kendisini mecbur hissetmiştir. Çünkü Hıristiyan teologlar "logos" ile alakalı yaklaşımlarından yola çıkarak "Allah'ın Kelâmı ezelidir ve asla mahlûk değildir" kanaat ve inancına vardıkları için içinden çıkılmaz bir sorunsala bulaşmışlardır.³⁶ Onun için Müslümanlar bu tür yaklaşımlardan uzak durmak zorundadır. İşte Mutezile ile diğer fırkalarla aralarındaki anlaşmazlıkların ana temeli bu nezih tevhit düşüncesine gölge düşürmekten uzak duran yaklaşımlarıdır.³⁷

Müslüman ulema arasında çeşitli ve uzun süren tartışmalardan sonra, "halku'l-Kur'ân" meselesinin din ve itikat ile ilgili bir mesele olmadığı, Allah ve Rasûlü'nün böyle bir şeyi ne emretmediği ne de sakındırdığı sonucuna varmışlardır.

"Allah Teâlâ, ne cisim ne cevherdir" dendiğine göre Allah'ın görülmesi de mümkün değildir demek kaçınılmaz olacaktır. Demek ki, O, ne dünyada ne ahirette görülebilir. Zira görülebilmesi için cisim olması ve mekânda yer işgal etmesi lazımdır. Bu ise Allah için muhaldir.

³¹ Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Resâ'ilu'l-Kindî el-Felsefiyye* (nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde), Kahire (1950-53). 164.

³² Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdile* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), (Beyrut 1986). 37-45.

³³ İbn Rüşd, *el-Keşf (Felsefetu İbn Rüşd* içinde nşr. Mustafa Abdulcevâd İmrânî), (Kahire 1388/1968). 70, 77.

³⁴ Bk. Cüveynî, *Kitâb el-İrşâd, ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdulmun'im Abdulhamîd (Kahire 1369/1950). 79.

³⁵ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİFY, Ankara (1967), 68-69; Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, 72.

³⁶ Bu konuda H. Becker, F. Bühl, Gardet ve Anawati söz konusu iki düşünce ekolü arasında esaslı bağlar olduğunu ileri sürerler ama bunun ispatı için gereken delilleri vermezler.

³⁷ Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186-187.

Mu'tezile, bu meseleyi aşağıda verilmiş âyetin metninden kalkarak benimsemiş ve onu temel görüşleri arasına almıştır:

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Rabbiniz Allah işte O’dur. O’ndan başka ilâh yoktur. O, her şeyi yaratandır. Öyleyse yalnız O’na kulluk edin. Her şeyin dizginini elinde tutan, her işte kendisine güvenilip dayanılan O’dur. Gözler O’nu göremez, fakat O gözleri görür. O, yarattıklarının ihtiyacını bütün incelikleriyle bilip karşılayan ve her şeyden haberdar olandır.”³⁸

Mu'tezile, bu âyetin dünya hayatındaki beşeri görme ile ilgili olduğunu göz ardı eder. Hâlbuki ahiretteki hayat şartları ve doğal olarak oradaki görme de başka bir surede (Kıyâme) şöyle dile getirilmiş bulunmaktadır.

وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

“Yüzler var, o gün mutluluktan ışıl ışıl parlayacak. Sonsuz bir huzur ve saâdet içinde Rablerinin cemâline bakacak.”³⁹

Kıyame sûresinin 22 ve 23. âyetlerinde dile getirilen bu görme eylemi aslında Kur’ân nassı ile sabittir. Mu'tezile, bu âyetteki “görme”yi, sözlük bilgilerine yaslanarak, “beklemek” şeklinde te’vil etmiştir.⁴⁰ Zira onlar akla ve mantığa uymayan nasları, uygun bir şekilde anlaşılacak tarzda te’vil etmeyi prensip edinmişlerdir. Hâlbuki bu konuda mutedil bir yaklaşıma ulaşmak gerçekten mümkündür.⁴¹ Bunun birçok tecrübesi de mevcuttur.⁴² İtidal ve denge her zaman aşırı uçlara meyletmekten evladır.

2) Adâlet (عدالة الله)

Adalet, hakka göre hüküm vermek, davranış ve hükümde doğru olmak ve herkese eşit muamelede bulunmak gibi manalara gelen bir mastardır. İslami literatürde genellikle “gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, dürüstlük, tarafsızlık, denge, denklik, eşitlik, düzen, takvaya yönelme” gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴³

“Hükümünde, ailesine karşı ve velâyeti altında olanlar hakkında âdil davrananlar, kıyamet gününde nurdan minberler üzerindedirler.”⁴⁴ “Âdil olan kölenin şahitliği geçerlidir.”⁴⁵ “Çocuklarınıza verdiklerinizde âdil davranın”⁴⁶ hadislerinde adaletin farklı biçimlerine işaret edilmiştir.

³⁸ En’âm 6/102-103.

³⁹ Kıyame, 75/22-23.

⁴⁰ Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/54; 4/662.

⁴¹ Mesela Bk. Mehmet Yolcu, *Kuran’ın Allah Tasvirleri*, (Fenomen Yayınları, Ankara 2023). 1-11, 12-27, 28-38.

⁴² Mesela bk. Şükrü Aydın, “Ebu Müslim Muhammed Bahr el- İsfahânî (ö.322/ 934) ve Tefsiri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar-22, (2012). 133.

⁴³ Bk. Şems 91/8, Şûrâ 15, İnfîtâr 7-8, Tîn 95/4,

⁴⁴ Müslim, İmâre 18.

⁴⁵ Buhârî, Şehâdât 13.

⁴⁶ Buhârî, Hibe 12,

Kur'ân-ı Kerim'de adaletle hükmetmeyi emreden ayetler pek çoktur.⁴⁷ Adaletin esası Allah'ın Kitabı ile hükmetmektir. Onun dışına çıkmak ve onunla çatışan hükümler vermek kişiyi ayetlerin beyanına göre *fâsık* (ilke, hudut tanımaz), *zâlim* (hak-hukuk tanımaz) ve *kâfir* (hakkı ayakaltına alan) diye vasıflandırılmaya müstahak konuma düşürür.⁴⁸

Bu ilkelere göre adalet, başkalarının gelişi güzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen istikrarlı bir doğruluk ve ahlâk yasasına bağlılık ile gerçekleşen iç denge ve ahlâkî/etik kemal demektir.⁴⁹

Kur'ân kavramları içinde "takvâ" ve "ihşân" ile yakın bağları bulunan kelimelerin başında "adâlet" gelir. Onun için Râğib (öl.425/1033) bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: "Adalet, borcunu vermek, alacağını istemektir; görevini yerine getirmek ve hakkını almaktır. İhsan ise borcundan daha fazlasını vermek, alacağından daha azına razı olmaktır."⁵⁰

İslam nazarında "Hak", gerçek bir kavram ve sabit bir yasa ilkesidir. "Adalet" ise, bunun üzerine bina edilir. İyiliğe iyilikle karşılık vermek, zarar vermeyene zarar vermemek adaletin gereğidir. Bunun yanında kötülüğe kötülükle karşılık vermek, haddini aşana haddini bildirmek de adaletin bir veçhesidir. Onun için İslam hukukunda kısas, diyet, tazminat ve misilleme gibi cezalara yer verilmiştir.⁵¹ Kişisel çıkar sağlama, akrabalık, düşmanlık gibi hissî durumlar, taraflardan birinin soylu veya sıradan bir tabakadan olması, bedenî veya ruhî bakımdan kusurlu bulunması gibi ahlâk yasasını ilgilendirmeyen sebepler bir hakkın ihlâlîni, örtbas edilmesini ve sonuç olarak adalet ilkesinden sapmayı mazur gösteremez.⁵² Zira "Eğer hak onların keyfi arzularına uysaydı göklerin, yerin ve bunlarda bulunanların düzeni bozulurdu" ilahi ilkesi daima egemendir.⁵³

Antropoloji ve biyoloji gibi beşeri disiplinlere göre insanda üç temel kuvve vardır. Bunlar kuvve-i gadabiye, şehevâniye ve nâtika diye adlandırılan bu yeteneklerin dengede tutulmasından üç fazilet doğar. Bunlar da *hikmet*, *şecaat* ve *ıffettir*. *Adalet* ise bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir.⁵⁴ Onun için genelde ulema adaletin üç saç ayağı olduğu kanısındadır. Bunlar temel kaynak *din* (şeriat), temel vasıtalarsa, Aristo'nun tabirleriyle "konuşan kanun" demek olan *hâkim* ile "sessiz kanun" demek olan *para* şeklinde tespit edilmiştir.⁵⁵

İslam dini ve hukuku açısından adalet mülkün temeli sayılmıştır. Burada mülk hem hükümlerlik hem sahip olma manasını taşımaktadır. Bunda hiçbir Müslüman ihtilafa düşmez.

⁴⁷ Mesela Bk. Nisâ 4/58; Mâide 5/42; Sâd 38/26.

⁴⁸ Bk. Mâide, 5/44, 45, 47.

⁴⁹ Bk. Mâide, 5/8, En'âm, 6/115, 152, Nahl, 16/76, İsrâ, 17/29; Furkan, 25/63, 67, 68; Feth, 48/29. Mâide, 5/8, En'âm, 6/115, 152, A'râf, 7/159, 181.

⁵⁰ Râğib, *Müfredât*, "husn" mad.

⁵¹ Muhammed 'Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhât el-Funûn ve'l-'Ulûm*, Kalküta 1862/İstanbul 1404/1984, "'adl" mad.

⁵² Bk. Âl-i İmrân 3/75, Nisâ 4/3, 129, Mâide 5/8.

⁵³ el-Mü'minûn 23/71.

⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 128, 137, 141; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1328, 3/53-55.

⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 126-127.

Nitekim Ömer b. Abdülaziz döneminden beri her Cuma namazında hatip, konusu ne olursa olsun, mutlaka bu konunun hulasası sayılan Nahl 90. ayeti mutlaka okur ve çoğun, manasını da açıklar.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Şüphesiz ki Allah adaletli davranmayı, iyilik yapmayı ve akrabayı görüp gözetmeyi emreder. Her türlü hayâsızlığı, kötülüğü ve azgınlığı yasaklar. Düşünüp ders almanız için size böyle öğüt verir.”⁵⁶

Adalet konusunda Mu‘tezile’nin ilgisini çeken asıl mesele genel manada insanları ilgilendiren hak, hukuk ve adalet değil, kulların fiilleri üzerinde yoğunlaşan adalettir.⁵⁷ Onlar bu bağlamda kullar ile Allah arasında geçerli olan bir adalet ilkesine vurgu yapar. Mu‘tezile’ye göre kişinin sorumlu ve yükümlü olabilmesinin en temel şartı muhtar ve özgür irade sahibi olmasıdır. İyilik ile kötülük, helal ile haram, emirler ile nehiyeler arasında seçme özgürlüğü bulunmayan bir kişiyi tercihlerinde sorumlu tutmak ilahi adaletle sığmaz ve kelimenin tam anlamıyla bir zulüm olur. Allah kullarına asla zulmetmez ve zulme geçit vermez. Onun Kitabında zulme yer yoktur. Buna göre kişinin yapıp etmelerinin gerçek sahibi ve yaratıcısı bizzat kendisi olmalıdır. İnsan günah işliyorsa fiilini kendisi tercih edip yaratıyor, iyilik yapıyorsa aynı şekilde fiilini kendisi tercih edip yaratıyor demektir. Müminin inanç sistemi tenzihe dayalı bir eksen üzerinde durmalıdır. Yani iman ve inanç konuları tevhit ve adalet ilkesi göz önünde bulundurularak idrak edilmeli, zahiri manada bunlara ters gibi gelen ibareler ve ifadeler tevil edilmelidir. Temelde sahih nakil ile akliselim her zaman uyum içindedir; asla birbiriyle çelişmez ve çatışmaz. Naklin delil sayılabilmesinin şartı makul yani akla uygun olmasıdır. Şayet akıl ile naklin uyumsuz olduğu tespit edilirse o zaman naklin akla uygun biçimde tevil edilmesi zorunlu hale gelir. Bunun için dilin tüm imkânları kullanılmalıdır. Nassın ibareleri dilbilim ve söz sanatları açısından analize tabi tutulmalı ve bu şekilde bir çözüm bulunmalıdır. Eğer bu da yetmezse o zaman sözün mecâzî manasına yönelerek tevil yapmak gerekecektir.⁵⁸

Mu‘tezile’nin beş esası içinde en fazla vurgu yaptığı ve kendisini onunla tavsif edip tanıttığı tevhiid ve adalet prensipleridir. “Adalet” ilkesi onlar için siyasi bakımdan, önemli bir mana taşımaktadır. Zira insanların kendi fiillerini bizzat yaratmış olmaları prensibi kabul edildiği takdirde, halka zulmeden hükümdarların Allah katında sorumlu olacağı esası da kabul edilmiş olunur. Birçok hükümdar yaptıkları kötü işleri kadere bağlayarak, kendilerini sorumluluktan kurtarmak istemiştir. Mu‘tezile ise, irade hürriyetini kabul etmekle, kötülük yapan siyaset adamlarının da, Allah’ın adaleti icabı ahirette ceza göreceğini ima ediyordu.⁵⁹

⁵⁶ Nahl, 16/90.

⁵⁷ Adalet konusunda Mu‘tezile’nin öncü âlimlerinden Zemahşeri’nin “adâlet” kavramına dair yapılan şu incelemeye bk. Hacı Çiçek, “Zemahşeri’nin, Keşşâf’ta Adalet Kavramına Getirdiği Yorum ve Analizler”, *RESS Journal Route Educational & Social Science Journal*, 8 (10), (2021). 136-145.

⁵⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İFAV Yay. İstanbul 2010). 213-214.

⁵⁹ Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 70.

3) Va'd-Va'îd (الوعد والوعيد)

Kur'an-ı Kerim'de "va'd" sözcüğü mana ve muhteva açısından yüzlerce âyette söz konusu edilmiştir. Bunların yarısı kadarında bu kelime kimi zaman "müjde", kimi zaman ise "azap" anlamında kullanılmıştır. 6 ayette "va'îd" kelimesi ise hep tehdit ve azap manasını taşımaktadır.⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında konu her fırka ve taifeyi ilgilendirir. Onun için hemen her mezhep ve ekol onunla ilgilenmiş ve kendilerine uygun bir izah tarzı geliştirmiştir.

Bu mesele ile ilk ilgilenenler Havâric'tir. Birbirleriyle savaşıyor olan sahabe konusunu tahlil ederken bu konulara girmişler ve onların tövbe etmedikleri takdirde kâfir olmalarına ve cehenneme gideceklerine dair kanaat belirtmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'da kâfirlere yönelik va'îd ayetlerinin hedefinde müminlerin de olacağını ileri sürmüşlerdir.

Bu mesele, ilk defa Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf (öl.235/849-50) tarafından, *mürtekeb-i kebîre*ye yönelik ayetlerin izahı esnasında Cenâb-ı Hakk'ın va'd ve va'îdinden dönüp dönmeyeceği hususunu tartışırken ele alınmıştır. Onun bu konuyu Mu'tezile'nin Beş Esas'ı arasında saymasıyla mesele gündeme gelmiştir.⁶¹

Bu ilke, Mu'tezile'ye göre Allah ile kulları arasında gerçekleşen sözleşmenin bir neticesidir. Allah, iman edip salih amelde bulunanların mükâfat alacağını, inkâr edip kötülük yapanların ise cezalandırılacağını bildirmiştir.⁶² Allah'ın sözünden cayması söz konusu olamaz.⁶³ Allah büyük günah işleyen kişiyi tövbe etmedikçe affetmez. Bu nedenle onlar için şefaate söz konusu olamaz. Aynı şekilde Allah, iman etmiş ve salih ameller işlemiş bir kişiyi de ödüllendirmek ve cennetle mükâfatlandırmak zorundadır. Çünkü cennete girmek de cehenneme girmek de ilahi nizama göre sebeplere bağlanmıştır. Bu sebepleri belirleyen ve kendisini onlara iltizam eden de bizzat Allah'tır. Buna göre mümin bir kişi şayet büyük günah işlerse cehenneme gider ve orada ebedi kalır.⁶⁴

Büyük günah işleyenin dünyada ne mümin ne de kâfir olduğunu ileri sürmekle Havâric'den ayrılan Mu'tezile, onun ebediyen cehennemde kalacağı fikrini benimsemesiyle de onların görüşüne katılmış olmaktadır.

Mu'tezile genelde va'd ve va'îd görüşlerini şöyle açıklamıştır: İnsan akıl sahibi bir varlıktır, fiillerinde özgürdür ve yaptıklarından sorumludur. İyilik işleyenin mükâfatsız, kötülük yapanın cezasız kalması Allah'ın adaletine aykırıdır. Büyük günahlar tövbe etmeden Allah'ın lütfüyle veya şefaate affedilmez. Şefaate sadece tövbe edenler, küçük günah işleyenler, dolayısıyla cennet ehli içindir. Büyük günah işleyen kimse kâfir veya mümin olsun kıyamet günü ebedî azaba uğrayacaktır. Zira Allah, va'dinden ve va'îdinden asla dönmez.

⁶⁰ Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cem el-Mufehres li-Elfâz el-Kur'ân el-Kerîm*, "v'ad" md.; Râğıb, *Müfredât*, "v'ad" mad.

⁶¹ Kadi Abdulcebbar, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, 134-135.

⁶² Asr, 103/1-4.

⁶³ Bk. Âl-i İmrân 3/182, Nisâ, 4/40, Nahl, 16/33-34, Hac, 22/10.

⁶⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/309.

Mutlakıyetçi kader inancı gibi meselelerde menfi tavır sahibi olması da bu ilkedен doğar.⁶⁵ Zeydiyye de, bu konuda, Mu'tezile ile benzer görüşler ileri sürmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri genelde büyük günah işleyen müminin ebediyen cehennemde kalmayacağı, günahının karşılığı kadar azap çektikten veya Peygamber'in şefaatine nail olduktan sonra, cennete girebileceği görüşünü benimsemiştir.

4) el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn (المنزلة بين المنزلتين)

"Menzile" meselesi büyük günah işleyen mümin kişinin kıyametteki durumu ile ilgilidir. Havâric bu kişiyi kâfir gibi değerlendirip ebedî azaba müstahak sayarlar. Mürcie ise günahlar mümin kişiye zarar vermez; salih amellerin kâfire fayda vermediği gibi, derler. Mu'tezile bu konuda ara bir çözüm bulmaya çalışmış gibidir. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilaf ve çatışmanın, Şîa ile Havâric arasındaki gerginlik, ayrıca günahı kâfirlik sayan Hariciler ile günahların mümine/Müslüman'a esaslı bir zarar vermeyeceğini ileri sürerek bunu kâfirlerin iyiliklerinin kendilerine fayda vermeyeceği mantığıyla mukayese eden Mürcie arasında uzlaşmazlık Mu'tezile'nin bu meselede uzun zaman süren uğraşlar neticesinde kısmen kadim dinlerden kısmen de çağdaş akımlardan esinlenerek: "*Büyük günah işleyen mümin, ne Müslüman ne de kâfirdir; ikisi arasında bir yerdedir. Cehennemde ebedi kalacaktır ama azabı kâfirinki kadar şiddetli olmayacaktır*" görüşüne ulaşmasına yol açmıştır.⁶⁶

Mu'tezile, "el-Menzile" konusunda İslam nazarında ciddiye alınan naslarda kayda değer bir mesnedi bulamamıştır. Yine de Câhız (öl.255/869), bu konuda kimi önemli ilkelere dayanmasını bilmiştir. Ona göre, İslam her zaman orta yolu takip etmiş ve herkese uçlardan uzak dengeli bir yol izlemelerini tavsiye etmiştir.⁶⁷ Bu açıdan Vasıl b. Ata'ya (öl.131/748) *el-Menzile* adlı bir eserin izafe edilmiş olması ilginçtir ve bu da işin baştan beri bu minval üzere gittiğini göstermektedir.

"Mu'tezile" isminin buradan kaynaklandığına dair görüş de yabana atılacak bir görüşe benzemiyor. Çünkü onlar neredeyse her taifeden uzaklaşmış ve onlardan teberrî etmişlerdir. Vâsıl'ın Hasan-ı Basrî'den (öl.110/728) bile uzaklaşarak itizâl etmesinin ana uzlaşmazlık meselelerinden biri de budur.⁶⁸ Ama onlar kurdukları düşünce sistemi içinde böyle bir görüşe kanaat getirmeye mecbur kalmış gibidirler. Bu düşüncenin tarihte ve eski kültürlerde kimi köklerine ulaşmak da mümkündür.⁶⁹

⁶⁵ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, s. 666 ve *el-Muğni*, 14/335, 337.

⁶⁶ İlyas Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", (*DİA*, Ankara 2004). 29/161-162; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/309-310.

⁶⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/173.

⁶⁸ Ebu'l-Kasım el-Belhî/el-Ka'bî, *el-Makâlât Zikr el-Mu'tezile*, (nşr. Fuâd Seyyid, *Fadl el-İ'tizâl ve Tabakât el-Mu'tezile* içinde), (Tunus 1393/1974). 115

⁶⁹ Bu konuda faydalı bir tafsilat için bk. Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, s. 52-53. Aslında bu yaklaşımın mesnetlerinden biri Tevrat'ın mahlûk olduğunu ileri süren Yahudilikten gelme Lebîd b. A'sam olabilir. Bu görüşü ondan kız kardeşinin oğlu Tâlût almış ve bunu Kur'an'a uyarlamış gibi mülâhaza ediliyor. Bu şahıs yaşadığı çağda Zenâdika'dan addedilmiştir. Öte yandan onun cebre ilişkin yaklaşımlarının Ebân b. Sem'ân, Ca'd b. Dirhem (öl.124/742) ve Cehm b. Safvân (öl.128/745) üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. İlginçtir ki, Kaderiyye'nin kurucusu ve kader hakkında ilk konuşan kişinin de Hıristiyanlıktan gelip Müslümanlığını ilan eden Sûsen'in tilmizi Ma'bed el-Cühenî'dir. Bu akımın ikinci lideri sayılan Gaylân ed-Dimeşkî'nin de ihtidâ etmiş Şamlı veya Mısırlı bir Kıptî olduğu ileri sürülmektedir. İslam, ahlak ve hukuku nazarında kişilerin geçmişleri ve ırkları elbet bir suçlama konusu yapılamaz. Böyle olsa o zaman halkın yüzde seksen-doksanını itham etmek

5) el-Emr bi'l-Ma'rûf ve en-Nehy 'ani'l-Munker (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

Ma'rûfa taraf olmak ve münkere karşı çıkmak, Müslüman ümmetin öteden beri bağlı bulunduğu ve önemseydiği konulardan biridir. Hem Kur'an-ı Kerim hem Sünnette bunu defalarca vurgulayan çok prensibe ulaşılabilir. ⁷⁰

"Ma'rûf, akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirdiği fiilleri ifade eden bir isimdir; *munker* de yine aklın ve şeriatın benimsemediği, yadırgadığı şeylerdir."⁷¹

İslâm kültürü tarafından ortaya konan kaynaklarda emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkere geniş yer verilmesi ve bu ilkenin daha çok hükmü ve uygulanmasıyla ilgili yapılan tartışmalar, konunun İslâm'ın cemiyet hayatı açısından büyük önem taşıdığını göstermektedir. Müslümanlar tarafından ortaya konan kültür kaynaklarının incelenmesinden çıkan sonuca göre *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-munker*, fert ve toplum hayatına din, akıl ve maşeri vicdan tarafından benimsenen inançların, değerlerin ve yaşama tarzının hâkim kılınması; dinin, aklın ve sağduyunun reddettiği her türlü kötülüğün önlenmesi yolunda ferdî ve toplu gayretleri, siyasi ve sivil önlemleri ifade etmektedir. Konuyla ilgili çok sayıdaki âyet ve hadis yanında bilhassa, "Kim bir kötülük görürse eliyle, buna gücü yetmezse diliyle onu önlesin; buna da gücü yetmezse kalbiyle kötülüğe öfke duysun; bu ise imanın en zayıf derecesidir"⁷² mealindeki hadis, İslâm'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ve değer yargılarına aykırı tutum ve davranışlara karşı fiilî tedbirler almayı, sözlü uyarı ve psikolojik direniş şeklinde tepkiler göstermeyi gerekli kılmıştır. İslâm bilginleri bu tür nasların ferdî, sosyal ve evrensel planda önemini dikkate alarak davet ve cihad şeklindeki dışa dönük faaliyetler yanında içe dönük islâh çalışmalarının gerekliliğini de ısrarla belirtmişlerdir.⁷³

Mutlak manada her mezhep ve fırkada söz konusu olan bu ilke İslâm Ümmetinin en temel şiarlarından sayılmıştır. Mu'tezile bununla daha çok kendi inanç sistemi ve düşüncesini yaymayı hedefler. Bu ilkeyi genelde ters yönden işletirler. Yani öncelikle son maddede zikredilen kalbiyle karşı çıkmak gerekir. Şayet onu sözlü biçimde ortaya koyma imkânı varsa, sözlü olarak onu dile getirmek ve zalim sultana karşı hak sözü söylemek icap eder. Bunun ötesine geçilebilirse o zamanda fiili isyan ve savaşa başvurmak lazım gelir. Hadiste geçen rivayette ise burada zikredilenin aksine bir sıra takip edilir. Yani rivâyete göre kötülük öncelikle kuvvetle bertaraf edilir. Güç yetmezse sadece dille müdahale edilmelidir. Ona da gücü yetmeyen kalbiyle müdahil olmalıdır ki, bu da imanın en zayıf halidir.⁷⁴ Rivayetleri ve hadisleri "mütevâtir" ve "âhâd" olarak iki kategoride değerlendiren Mu'tezile, mütevâtir

gerekecektir. Bu gibi kişilerin Emeviler tarafından idam edilmelerinin nedeni, dini-ahlaki-hukuki esaslara dayanmaktan çok, siyasi muhalif olmalarıdır.

⁷⁰ 3/Âl-i İmrân 104, 110, 114; 7/A'râf 157, 199; 9/Tevbe 71; 22/Hac 41; 31/Lokman 17.

⁷¹ er-Râğıb el-İsfehânî, *Kur'an Kavramı Sözlüğü Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (4. Baskı, Yarın Yayınları, İstanbul 2015), "a-r-f" mad., 651.

⁷² Müslim, İmân, 78; Ebû Dâvûd, Salât, 232.

⁷³ Krş. Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", 138-141.

⁷⁴ Ebû "Dâvûd, Melâhim", 17.

olmayan rivayetleri/hadisleri, sahih olsalar ve muteber kaynaklarda yer alsalar bile, itikat ve düşünce sistemiyle alakalı meselelerde delil olarak kabul etmemiştir.⁷⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de diğerk İslâmî kaynaklarda çocuklar, kadınlar, yaşlılar, kimsesizler ve çalışamayanlar gibi kesimlerin haklarıyla dînî değerler, adalet, hürriyet, toplumsal barış, halk sağlığı, çevre, canlı ve cansız tabiat ve genel olarak insan hakları, ilim ve kültür gibi değerlerin ve amaçların korunup geliştirilmesine özel önem verilmiştir. Yanı sıra bunlara yönelik her türlü zararlı ve yıkıcı eğilimlerin, faaliyetlerin etkisiz hale getirilmesi, genel manada İslâm'ın fitne ve fesat saydığı kötülüklerin bertaraf edilmesi istenmiştir.

Mu'tezile, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymayı kalp ile başlatır. Eğer bu yetmezse o zaman dil ile de müdahale edilmelidir. Bu da yetmezse o zaman el ile müdahale etmek gerekir. El ile müdahale de yetmezse kılıçla müdahale edilir. Mu'tezile bu görüşünü Hucurât Suresinin 9. âyetine dayandırır. Görüş ve te'villerini başkasına kabul ettirmek için Mu'tezile bu ilkeye dayanarak zor kullanmıştır. Özellikle Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü ümmetin tamamına dayatmış ve bunu kabul etmeyen ulemaya –mesela Ahmed b. Hanbel'e- karşı zor kullanmıştır. Mu'tezile bu emir-nehî görüşünün bir gereği olarak ümmetin bir "imam" (devlet başkanı) tarafından idare edilmesi gerektiği görüşünü de savunur.⁷⁶

Burada özeti verilen düşünce paradigması açısından Mu'tezile Kur'an, Sünnet ve Din konularına bakarken hep bu fezlekeden bakmaktadır. Bu nedenle söz konusu naslarda zikredilen meselelerde temel kıstas akıl ve tutarlılıktır. Önceden belirlenmiş bu ana düsturlar tarafından tasdik edilmeyen hükümler, kaideler veya ibareler akıl ve mantık süzgecinden geçirilir ve genel manada onlara uygun bir tevil veya tefsire gidilmesi kaçınılmaz olur.

Mu'tezile ve tefsiri hakkında ilk asırlardan itibaren ciddi tenkitler ortaya konmuştur. Bu konuda en fazla emek sarf edenlerden biri İbn Kuteybe'dir (öl.276/889). *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs* adlı eserinde o, Mu'tezile'yi ve tevillerini yerden yere vurmakta bir beis görmez. Onun bu eserde tenkitleri sadece Mu'tezile ile sınırlı değildir. O, topyekûn kelimacıları ağır ithamlar ve sert bir dille tenkit eder.⁷⁷

Mu'tezile'yi aşırı uçlarda tenkit edenlerden biri de Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir (öl. 324/935-36). Şu cümleler onun tenkitlerinden seçilmiştir: Onlar hevalarına göre tefsir yaptılar; ne Rasûlullah, ne Ehl-i Beyt, ne sahabe, ne tabiin ve ne de ileri gelen seleften bir rivayette bulundular. Allah'a iftira ederek dalalet içinde tefsir yaptılar. Bunlar dalaletin öncüleridir. Mu'tezile'den cahiller, dinlerinde onları taklit ettiler. Cubbâî gibi âlimleri bile Kur'an dilini bilmez, tefsirini Cubbâ dilinden yapardı. Kitabında, müfessirlerden bir harf bile rivayet etmemiştir. O bu eserinde içinde doğan ve şeytanın telkin ettiği vesveselerden başka

⁷⁵ Krş. Hüseyin Çelik, "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 68.

⁷⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1/371.

⁷⁷ Mesela Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, 80-83. Özellikle Bakara 255, Yusuf 100, A'râf 179, Enbiya 87 ayetleri bağlamında söyledikleri ve onlara getirdiği tenkitler manidardır.

bir şeye yer vermemiştir.⁷⁸ İbn Teymiyye (öl.728/1328) ve İbn Kayyim'in (öl.751/1350) Mu'tezile tenkitleri de, çoğun, hakaret ve aşağılamalarla doludur. Hâlbuki tefsirle ilgilenen ilim adamlarının daha mutedil ve teenni ile hareket etmeleri sap ile samanı birbirinden ayırarak kimi yanlış saydıkları görüş ve düşünceleri tahlil ve çözümlenmelere girmeleri beklenir. Bir mezhebi toptan reddetmek veya bir âlimi kökten hakaretlerle yerden yere vurmamak kimseye bir fayda sağlamaz.

1.2. Mu'tezile Tefsirinin Özellikleri

Mu'tezile'nin oturan ana düşüncesine göre tefsir, bir uzmanlık işidir. Öncelikle Arapça dil bilgileri lazımdır. Dini ilimler, fıkıh ve fıkıh usulü bu işin kaçınılmaz şartlarıdır. Bunlar uzmanlığa giriş mesabesindedir. Tefsir alanında asıl uzmanlık usul-i hamse'yi kavramakla elde edilir. Kur'ân ve İslâm'ı doğru anlamak ancak söz konusu usul-i hamse sayesinde mümkün olur. Onlar olmaksızın hiçbir bilgi ve uzmanlık sağlıklı, tutarlı ve doğru tefsir yapma imkânı veremez. Bu, bütün Mu'tezile uleması tarafından böyle kabul edildiğinden biz de bu incelemede onlarca benimsenmiş ve hakkın pusulası gibi algılanmış bu kaideleri burada kısaca özetleyerek Mu'tezile'nin Kur'an ve tefsir konusunda neleri esas aldığını ve temelde neyi gaye edindiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Şimdi bu konuda önemli Mu'tezile tefsirlerinden seçilmiş birtakım misaller verelim.

1.2.1. Mu'tezile Tefsirlerinden Bazı Misaller

1-) *Allah'ın Sıfatları: Tenzih-Ta'til*: Mu'tezile, Kur'ân'da Allah'a yön, cisimlik, aza, teşbih ve benzeri şeyleri izafe eden ibareleri tevhit ve tenzihe uygun biçimde tevil eder. Allah hakkında yapılan tavsifleri göreceli kabul eder ve Sıfatlarını da Zatından ibaret sayar. Allah'ın görmesi, bilmesi, duyması⁷⁹ zatıyla birdir; O'nun zatından ayrı bu tür bir sıfatı yoktur, derler.⁸⁰

2-) *Büyük günah işleyeninin durumu*: Mu'tezile, bu konuda Nisâ 93. âyetine dayanır ve onu mutlak ve nihai hüküm kabul eder. Ayet şöyledir:

وَمَنْ يَفْعَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمَدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Bir mümini kasten öldürenin cezası ise, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için pek büyük bir azap hazırlamıştır.”⁸¹

Burada Mu'tezile, ayetin zahirine imtisak ederek onun sarih hükmünü nihai karar kabul eder ve şöyle der: “Büyük günah işleyen kişi dinden çıkar, cehenneme müstahak olur. Eğer tövbe etmeden ölürse kâfir olarak ahirete intikal eder” kanısındadır. Ayetin sonundaki

⁷⁸ Bu tür hakaret içeren ifadeleri bütün Mu'tezile'ye yönelten Eş'arî'nin bu türden görüşlerini M. H. Zehebî ve İ. Cerrahoğlu sadece aktarmakla yetinmişler; ilim ve irfan adına konuşmaları gereken yerde nedense sessiz kalmayı yeğlemişlerdir. Ne hikmetse tenkit ile hakareti tefrik etmeye bile cesaret edememişlerdir. Bkz. M. Huseyn ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-mufessirûn, 1/385-386; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1/295-296.

⁷⁹ Bk. En'âm, 6/102, A'râf, 7/143, Kıyâme, 75/23.

⁸⁰ Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin*, 358.

⁸¹ Nisa, 4/93.

ve büyü esassız ve temelsiz göz boyaması ve el çabukluğu gibi beşeri oyunlar üzerinde kuruludur. Dinde hiçbir temeli bulunmayan hilekârlık ve düzenbazlıktan ibarettir.⁸⁸

6-) *Benî Âdem'in zürriyetinden söz alınması*: Mu'tezile, bu tür bir eylemin hakiki manada olamayacağını, bunun ancak bir temsili anlatım olduğunu savunur. Ayet metni şöyledir:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

“Hani Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştu. Onlar da: “Evet, şahitlik ederiz ki sen bizim Rabbinizsin” demişlerdi. Böyle yaptık ki kıyâmet günü: “Doğrusu bizim bundan haberimiz yoktu!” demeyesiniz.”⁸⁹

Mu'tezile, A'râf 172. âyetiyle açıkça ifade edilmiş bu hakikati, bir mecaz olarak anlama eğilimindedir. Aynı şekilde Ahzâb 72. âyetinde sözü edilen “Âdemoğullarından söz alınmasını” da temsili bir anlatım sayar. Ayet şöyledir:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Şüphesiz biz emâneti göklere, yere ve dağlara arz ettik de onlar onu yüklenmekten çekindiler ve onun sorumluluğunu yerine getirememekten korktular. Ne var ki, onu insan yükledi. Bunca kabiliyet ve nimetlerle donatıldığı halde yüklediği emânetin hakkını veremeyen insan ne kadar zâlim, ne kadar câhildir.”

Mu'tezile, bu ayette yer alan anlatımı şu şekilde te'vil eder: “Bu bir istiareddir, mecazdır, zahiri anlamıyla gerçekleşen bir diyalog değildir, sadece bir temsîl veya bir tahyîldir.⁹⁰

Mu'tezile görüşleri bunlara dayalı tefsirleri hakkında ilk dönemlerden itibaren pek çok eser yazılmıştır. Muhammed b. İshak en-Nedîm'in ilk dönem İslam kültür atlası niteliği taşıyan *el-Fihrist* adlı eserinde Beşinci Makale Kelam ve Mütakellimler hakkında olup beş fenden oluşur. Bu fenlerin birincinde Mutezile ve eserleri ele alınmıştır.⁹¹

1.3. Meşhur Mu'tezile Tefsirleri

A) Ebû Müslim (öl.322/934), Muhammed b. Bahr – *Câmi'u't-Te'vîl li-Muhkemi't-Tenzîl*.⁹² Bu tefsir çok yaygınlık kazanmamış ve günümüze gelememiştir. Fahreddin-i Râzî'nin, *Mefâtîhu'l-Gayb*'te onun görüşlerini özetlediği düşünülmektedir.⁹³ Bu dönemde genelde İbn

⁸⁸ Bu konuda ileri sürülmüş görüşlerin makul bir tahlili için Bk. Şükrü Aydın, “Bakara Sûresi 102. Âyetinin Farklı Çeviri ve Yorumları Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 31/2 (2020), 204.

⁸⁹ A'râf, 7/172.

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/176; 3/564.

⁹¹ Bk. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, editör ve mütercim, Mehmet Yolcu, (Çıra Yayınları, İstanbul, 2017). 432-477.

⁹² Bu tefsir *Şerhu Te'vîli'l-Kur'ân ve Tefsiru Ma'ânih* adıyla da bilinmektedir.

⁹³ Bununla beraber onun tefsirle ilgili tüm görüşleri Dr. Hıdır Muhammed Nebha tarafından derlenmiş ve müstakil bir eserde yayımlanmıştır. Said el-Ensârî el-Hindî de *Mefâtîhu'l-Gayb*'te Ebû Müslim'e izafe edilen nakilleri derlemiş ve tabettirmiştir

Mes'ûd, ibn Abbas, Mücâhid, Şa'bî, Katâde, Rabi', İbn İshâk ve Suddî sahabe ve Tâbiîn ulemasının görüşlerine ve diğer Selef alimlerine tefsirlerde müracaat edildiği gibi Ebû Müslim de tefsirinden onların görüş ve yaklaşımlarına dayanmış olması en doğal olandır. Onun dayandığı yegâne Mu'tezilî tefsir kaynağının Ebu Bekir el-Asam'ın (öl.200/816) *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı tefsir olduğunda kuşku yoktur.⁹⁴

Müfessirlerin ondan aktardıkları nakillerden anlaşıldığına göre, Ebû Müslim, kimi hadis ve rivayetlere itibar etmez ama Kur'ân ile uyumlu olan ve sağlam isnadı bulunan hadislere değer verir ve onları te'vîlinin esası yapar.⁹⁵ Önceki ulemanın görüş ve düşüncelerine değer vermekten çok, kendi kanaat ve dirayetini öne çıkarır, özgünlüğe ve orijinallığe alabildiğine özen gösterirdi. Kur'an-ı Kerim'de mutlak manada nesh olmadığını savunan, ulemanın mensûh saydığı ayetleri yeniden ele alarak bunlarda neshin değil, tahsisin söz konusu olduğunu ileri süren ilk müfessirin Ebu Müslim olduğu mülahaza edilmektedir.⁹⁶

Genelde tartışmacı ve cedel metodunu kullanması Ebû Müslim'in kelamcı oluşuyla aklileştirilmektedir. O, Kur'ân'ı öncelikle Kur'ân ile tefsire özen göstermiştir. Bu metot tefsirde en sağlıklı ve en önemli yöntemlerden biridir.⁹⁷ Tefsirde ayetler arasındaki uyum ve ahengi, münasebet ve bağları dikkate alan⁹⁸ Ebu Müslim, Dilin inceliklerini en mahir biçimde kullanmıştır. En ünlü müfessir ve âlimlerin görüşlerine muhalefet etmekten çekinmemiş olması da meşrebi icabı sayılmıştır. Farklı ve aykırı görüşlerini sergilerken olabildiğince çok delil sergilemeye çalışması da onun tefsirinin bir özelliğidir. Mesela Bakara 260. ayetinde geçen *فَصْرَهُنَّ* ibaresini *kendisine alıştırmak* şeklinde tevil etmesi böyledir. Yine Bakara 35. ayetinde geçen "cennet" in mahiyetini tartışırken bu cennetin gerçek cennet olmadığını altı delil ile ispat etmeye çalışır.⁹⁹ Bir de Ebu Müslim, Hârût ve Mârût'a sihir bilgisi verildiğini kabul etmez ve bu hususta art arda dört delil sıralar.¹⁰⁰

Ebû Müslim tefsirinin en iyi misallerden biri de şu olabilir: "ve (Ey Muhammed!) elbiseni temizle"¹⁰¹ Bu ayette söz konusu olan "elbiseler" eşlerdir/kadınlardır. Çünkü "siyâb" onlarda kadının kinaye yoluyla anlatılmasıdır. Rasulullah hanımları ve kadınlarını inkâr ve isyan kirinden arındırarak onların birer salih müminler olmalarının önünü açmalıdır. İlk etapta hangi buuttan

(Kalkûta/Hindistan 1921). Bu konuda tafsilat için Bk. Aydın, Şükrü. "Çağları Aşan Yorumlarıyla Müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî". *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-2*. İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü. (2019), ss. 103-122; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 218.

⁹⁴ Bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, Leiden 1937-1942, 2/984.

⁹⁵ Bunun en açık misallerinden biri Ebu Müslim'in: "Şayet, Rasûlullah'tan gelen rivayetler olmasaydı, biz kıblenin yönünü tayin edemezdik. Çünkü ayet bunu açıkça göstermemiştir" şeklinde ifade edilen görüşüdür. Bir de Nisa 15 ve 16 ayetlerinde sözü edilen "iffetsizlik yapan kadınların cezalandırılmasından" söz eden ayeti tefsir ederken de Rasulullah'tan gelen hadislerden çokça istifade eder. Krş. Râzî, *Mefâtih*, 14/83.

⁹⁶ Krş. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûm el-Kur'ân*, Dâr el-İlm li'l-Melâyîn, 17. (Beyrut 1988), 262-264.

⁹⁷ Mesela Ebu Müslim, Âl-i İmrân 110 ayetini 107 ayetle beraber ele alır.

⁹⁸ Mesela Bakara 105 ile 106 ayetlerini böyle ele alır ve buradan Kur'ân'da değil, Şerâatler arasında nesh olabileceğini bu yaklaşımına bina eder. Aynı şekilde En'âm 12 ile 13 ayetleri arasındaki münasebeti gözetir Yer ile Gökler ve gece ile gündüz dışında kalan ne mekân vardır ne de zaman çıkarımında bulunur ve bunun gayet güzel bir izah olduğunu belirtir. Bk. Râzî, *Mefâtih*, ilgili ayetlerin tefsiri.

⁹⁹ Bk. Râzî, *Mefâtih*, 3/3, 14/46.

¹⁰⁰ Bk. Bakara, 2/102 ayeti tefsiri.

¹⁰¹ Müddessir, 74/4.

ve ufuktan söylendiği net anlaşılamazsa da kadın ve erkeğin birbirinin elbiseleri olduğuna vurgu yapan ayetle¹⁰² birlikte mülahaza edildiğinde bu yaklaşımın pek yabana atılır bir tarafının olmadığı açıklık kazanır.

Ebu Müslim'in zihniyet, mantık ve düşünme biçimi açısından tesirinde kalan pek çok müfessirden söz edilmiştir. Bunların önde gelenleri, Kâdî Abdulcebbâr (öl.415/1024), Tûsî (öl.460/1068), Tabersî (öl.548/1153), Fahreddin-i Râzî (öl.606/1209) ve İbn Tâvûs'tur (öl.664/1267). Bunların farklı mezheplere mensup şahsiyetler oldukları ise izahtan varestedir.

Ebû Müslim'in kimi kural dışı görüş ve yaklaşımlarından kaynaklanan te'vîl ve açıklamalarına kendisinden bir asır sonra dünyaya gelen ünlü Mu'tezilî müfessir Kâdî Abdulcebbâr en makul ve tutarlı cevapları vermiştir.¹⁰³ Ama onların da mizan-ı itidalı ve en iyi müdafii ise Fahreddin-i Râzî'dir. Abdulcebbâr'ın tenkitlerini genelde Râzî analize tabi tutar ve çoğun, Ebû Müslim'i haklı bulur. Fahreddin er-Razî, Ebu Müslim'in tefsirinde ince ve hikmetli görüşler ve güzel sözler olduğunu dile getirir ve onu rahmetle anar. Bazen kendi görüşünü desteklemek, mülhitlerin ortaya attığı iddialara cevap verirken Ebu Müslim'in görüşlerinden istifade eder. Aktardığı görüşlerini takdir bağlamında kullandığı değerlendirme cümleleri şöylece sıralanabilir: "Ebu Müslim Bahr el-İsfahânî ne güzel söylemiştir", "Bu hususta naklettiğimiz görüşlerin en güzeli Ebu Müslim'e aittir", "Ebu Müslim'in görüşü en güzel görüştür.", "Ebu Müslim'in söylediği bizim görüşümüze uygundur", "Tercih edilen görüş budur", "Bana göre Ebu Müslim'in bu görüşü makul, ince ve dakiktir."¹⁰⁴

B) Kâdî Abdu'l-Cebbâr (öl.415/1024) – *Tenzîhu'l-Kur'ân an el-Metâ'in*. Adından da anlaşıldığı gibi Kur'ân'a yönelik tenkitlere cevap üzerinde yoğunlaşmıştır. Mısır'da 1329'da bir cilt olarak basılmış, daha sonra da değişik baskıları yapılmıştır.¹⁰⁵

Kitabın adından da anlaşıldığı gibi bu eserin yazılış amacı Kur'ân'a ve İslam'a yönelik dıştan ve içten gelen tenkit, istifham ve saldırılara cevaplar bulmaktır. Bu bağlamda birbiriyle tearuz ve tenakuz içinde oldukları ileri sürülen ayetler ve ibarelerin doğru izahı için çaba sarf edilmiş, makul ve mutedil çözümler ve analizler yapılarak Kur'ân ve İslam her tür noksanlıktan tenzih edilmek istenmiştir. Bu konuda Abdulcebbâr, hem akli, hem Kur'ân ve Sünnet beyanını hem de fen bilimlerini kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Onun bu eseri hem rivayet hem dirayet tefsirleri kapsamında ele alınabilir. Zira o bu eserinde nakilden çok akla itimat etmiştir. Bu tefsire ilişkin kitabın en dikkat çeken yönleri itikat ve lügat meselelerine, muhkem ve müteşabihine yönelik izah ve değerlendirmelerdir.

Tenzîhu'l-Kur'ân an el-Metâ'in kitabının muhtevasına bakıldığında müellifin burada 848 şüphe veya saldırı noktası tespit ettiği ve hepsine uygun cevaplar verdiği görülmektedir. Bu problemlerin 436'sının ilk 13 surede yer aldığı müşahede edilmektedir. Mesela Bakara'da 91,

¹⁰² Bakara, 2/187.

¹⁰³ Mesela bk. Bakara 58 ayetinde geçen "hitta" (حطة) kelimesinin Ebû Müslim tarafından anlamlandırılması ve bunun Abdulcebbâr tarafından yapılan makul tenkidi.

¹⁰⁴ Bk. Râzî, Mefâtih, 6/169-170; 7/14, 187; 8/43; 10/188; 12/167; 13/157, 192-193; 21/114; 22/111; 30/95; 31/29.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/327-343.

Âl-i İmran'da 70 meseleyi ele almıştır. İleri surelerde bu sayılar gittikçe azalmakta ve ele aldığı son 53 surede 75 meseleye inmektedir. Bunun başlıca sebebi, sonraki surelerin çoğunda gündeme gelen problemlerin daha önceki surelerde zaten tahlil edilip çözüme kavuşturulmuş olmasıdır. Bu eserin metodu ise şu ilkeler üzerinde bina edilmiş bulunmaktadır:

- 1) *Dinde aklın yerini sağlamlaştırmak* ve Kur'an'ı anlamada nakillerden çok, makul olana itimat etmek.
- 2) *Aklın hüccetleri ile Kur'an'ın hüccetlerini uyumlu biçimde ele alıp kullanmak.*
- 3) *Hadisler ve esbab-ı nüzul rivayetleriyle istişhat etmek.* Kâdî, 4 surede 11 esbâb-ı nüzul rivayetine yer vermiş ve bunlarla kimi şüphe ve saldırıları bertaraf etmiştir.
- 4) *Hayattaki gerçeklerle istişhat etmek.* Kâdî, insan hayatında apaçık biçimde gözlemlenen somut gerçekler ve bedihi hakikatlerle istişhat etmeyi yol edinmiştir.
- 5) *Kur'ân-ı Kerim'in her sure ve ayetinin ana mihveri tevhid ve adâlettir.* Bunlar Yüce Allah'ın ayrılmaz sıfatları olduğundan Kur'ân'ın her ayeti ve hükmü bunların ışığında ele alınmalıdır.
- 6) *Kur'an'ın manalarını ve lügavi kaidelerini açıklamak, kavramların manalarını tespit etmek.* Belağat ve icâzın oluşmasını sağlayan Kur'an'ın söz ve ibarelerinin dizimindeki güzellikleri ortaya koymak. Ayetleri bir bütün olarak ele almak, ele alınan kavramların değişik sûrelerde ne gibi manalara işaret ettiğini tespit etmek ve böylece onun anlamlarını net biçimde ortaya koymak.
- 7) *Kur'an-ı Kerim'i Muhkem-müteşâbih ve hakikat-mecaz buutlarında ele almak.* Bu yaklaşım, te'vile gitmenin en makul dînî-şer'î delili ve vesilesidir. Kâdî, bu amaçla "el-Müteşâbih fi'l-Kur'ân" isimli bir eser de yazmıştır.
- 8) *Muhaliflerine karşı cevaplar vermek.* Bu eserin yazılış amaçlarından biri de Cebr ve Tecsimi esas alan Cebriye ve Mücessime fırkalarını tenkit etmek ve onların Kur'ân'a aykırı bir yolda olduklarını ispat etmektir. Bunun yanında Kâdî, diğer fırka ve mezheplere de tenkitler yöneltmiş ve onların görüşlerinin tutarsızlığını ilzam yoluyla ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece muhaliflerinin meseleleri yeniden düşünmelerine yol açmaya çalışmıştır.

*Tenzîhu'l-Kur'ân'*ın belli başlı özelliklerine gelince onları da şöylece özetlemek mümkündür:

- 1) Düşünmeye devamlı teşvik edip taklide karşı amansız bir savaş vermek.
- 2) Her fırsatta insanın gerçek sorumluluğuna vurgu yapmak.
- 3) Farklı dinlere mensup olanları esaslı ve köklü tenkitler yapmak. Onun bu konularda yaptığı tenkitler her tür takdirin üstündedir.
- 4) Kur'an nazımının zahirine yönelik şüphelerin içyüzünü ortaya koymak ve makul izahlarını yapmak.
- 5) Kur'an'ın, Belağat ve icâzının oluşmasını sağlayan söz ve ibarelerinin dizimindeki güzellikleri nazara vermek.

6) *Tenzîhu'l-Kur'ân*'ın en önemli özelliklerinden biri de israiliyat konularına müsamaha etmemesi ve onlara geçit vermemesidir.¹⁰⁶

C) Şerîf Murtada (öl.436/1044), Ali b. Tâhir– *Guraru'l-Fevâid Durratu'l-Kalâid*. Kur'ân'ın sadece Mu'tezile inanç sistemini ilgilendiren âyetlerini kendi açısından açıklamayı hedefleyen bir eserdir.¹⁰⁷ Çizgisi, Kâdî Abdulcebbar'ın çizgisine çok yakındır. Bu nedenle burada ayrıca onunla ilgili özel izahata gerek kalmamıştır.

D) Zemahşerî (öl.538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*. Kur'ân-ı Kerîmi baştan sona tefsir eden en meşhur Mu'tezile savunmasıdır. Bu tefsir dili, kelime anlamlarını, kelime köklerini ve gramer tahlillerini mahirane bir üslûpla kullanır. Bu alanda Ferrâ (öl.207/822) ve Ahfeş el-Evsat (öl.215/830) tarafından kaleme alınan *Me'âni'l-Kur'an* adını taşıyan eserlerden hatırı sayılır biçimde istifade ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ Bu yolla Mu'tezilî görüşlere hal çaresi bulamadığında istiâre, mecaz, temsîlî ve tahyîlî anlatım üslûplarını imdada çağırır. Mu'tezile görüşlerine taassup derecesinde bağlı olmasına rağmen Kur'ân'ın dil özellikleri, belâğatı ve mucizevî yönlerini ustalıkla ortaya koyduğundan eseri birçok farklı mezhep mensupları tarafından da takdir edilmiştir. İsrâiliyâta karşı daima dikkatli ve mesafeli durmuştur. Ahkâm âyetlerini taassuba girmeden tahlil etmiştir.¹⁰⁹

Zemahşerî, tefsirinde kıraatlere, müteşâbih âyetlere, gramer ve dil bilim konularına oldukça ilgi göstermiştir. Kendi metodunu *Keşşâf*'ın mukaddimesinde açık seçik bir biçimde dile getirmiştir. Zemahşerî kaynaklarını belirtmiş, aklın önemini vurgulamış, Kur'ân'ın icaz yönüne özenle eğilmiş, onun psikolojik ve ruhsal terbiyeye yönelik mesajlarını detaylı ele almıştır.¹¹⁰ Bu eser üzerine pek çok haşiye ve talik yazılmıştır.

Mu'tezile'nin burada tadat edilen müfessirlerinden başka da tefsir yazarları vardır ama bu kadarı da onlar hakkında bir fikir vermek için yeterlidir.

Sonuç

Tarihte Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasi iktidar anlaşmazlıkları genelde uzlaşma ile neticelendirilememiştir. Bundan kimi düşünce ekolleri ve itikadî fırkalar doğmuştur. Havâric, Şîa, Mu'tezile ve Mürcie bunların en göze çarpanları ve en etkili olanlarıdır. Sonraları bunlara Ehl-i Sünnet diye tabir olunan bir fırka daha katılmıştır. Selef anlayış ve düşüncesi de bu konularda gündeme gelen kavramlardandır ama o, bir mezhep veya fırka değil, bir yaklaşım tarzı ve düşünüş biçimidir. Burada tesmiye edilen fırkaların akla en fazla önem vereni Mu'tezile olmuştur. Onun bu akılcılığının kimi haklı sebepleri de yok değildir. Bu dönemde tercüme edilen eski Yunan ve Hint felsefeleri beraberinde birçok soru ve sorgulama

¹⁰⁶ Bu konuda Bk. Muhammed Râbit Fuâdî, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'an el-Metâin*, Endonezya Sunan Ampel İslam Üniversitesi, Sarabaya 2010.

¹⁰⁷ Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1/403.

¹⁰⁸ Krş. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 95.

¹⁰⁹ Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/469-470.

¹¹⁰ Geniş bilgi için Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/343-386; Mehmet Yolcu, *Tefsir Usûlü*, (Fenomen Yayınları, Ankara, 2024), 225-231.

getirmiştir. Bu ortamda halkın üzerine gelen ve resmi iktidarın da tüm imkânları sağladığı kimi ecnebi unsurlar ve taifeler Müslümanların inanç, ahlak, hukuk ve muamelatına yönelik saldırılar başlatmıştır. Neticede cemiyetin içtimai dinamikleri ve refleksleri kısmen değişmiş ve sahabe ile tabiîn döneminin teslimiyetçi ve uygulamaya öncelik veren nesillerinin yerine, daha çok sorgulayan, aklen ve vicdanen mutmain olmak isteyen nesiller toplumun rengini belirler konuma gelmiştir.¹¹¹ Bu esnada genel manada Kelamcılar, özelde ise Mu'tezile söz konusu saldırı dalgalarına karşı durmayı kendine vazife bilmiştir. Mu'tezile, filozofların ve hekimlerin kimi usul ve kaidelerini onlara karşı kullanırken zamanla geliştirdiği akıl ve mantık bu metot ve kurallarla yoğrulmuştur.

Zemahşeri'nin Keşşâf'ını keşşâf yapan, dakik kelime, kavram ve ibare analizleri, Arapça ve edebiyatı düzleminde Kur'ân-ı Kerîm'e getirdiği fevkalade tespitleri ve geliştirdiği eşsiz yaklaşımlarıdır. 900 seneyi aşkın bir zamandır Keşşâf'ı mutedil yaklaşım sahiplerini şöyle dursun, hasımlarını hatta düşmanlarını bile kendisine muhtaç konuma düşüren bu sahalarda geliştirdiği derin, çaplı ve orijinal değerlendirmeleridir. Bu açıdan Keşşâf, ilk dönemlerden sonraki asırlarda farklı meşrep, mezhep ve fırkalara mensup düzinelerce tefsire kaynaklık yapmış önemli bir tefsirdir. Yani Keşşâf, Kur'ân'ın mucizevî belagatinin anlaşılması için çok büyük emek veren ve önemli katkılar sağlayan müstesna bir müellifin kaleminden çıkmıştır. Onun bu değerli hizmeti, muhalifler de dâhil, herkesçe aziz kabul edilmiş ve değerli bulunduğundan iktibas edilmiştir.

Neticede Mu'tezile ayakta kalmak için Kur'an ve Sünnet'e sarılması gerektiğini daha net biçimde anlamıştır. Bu nedenle onların İslam anlayışları ve Kur'an ile Sünnet kaidelerini izah etmeleri, çoğun, akla yatkın biçimde dile getirilmiştir. İlke olarak onlar, İslam'da akla aykırı hiçbir inanç, ahlak, ibadet, hukuk ve sosyal hayat kaidesi olmadığını, olamayacağını iddia ve ispat etmeyi şiar edinmişlerdir. (Bu iddiada Mu'tezile yalnız değildir. Nassa bağlılık ve selevin yolunu çok ciddiye alıp önemseyen İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim de bu konuda onlarla aynı çizgidedir.) Tefsir ve izahları da bu minval üzere gelişmiş ve yaygınlık kazanmıştır. İslam mezhepleri ve fırkaları arasında kimi anlaşmazlıklar ve çatışmalar zuhur etmiş ve bu hal nispeten tefsirlere de yansımıştır. Bunlar doğal beşeri hallerdir ve normaldir. Abes olan buradaki ihtilaf ve anlaşmazlıkların ucunu sivirtip onları birer silah haline getirmek, Müslüman ümmeti birbirine düşürerek düşman yapmaktır. Hiçbir müfessirin böyle meşum bir emele hizmet edecek kadar ebleh olduğu ileri sürülemez.

Kaynakça

- Abdu'l-Bâkî (1882-1968), Muhammed Fuâd, *el-Mu'cem el-Müfehres li-Elfâz el-Kur'ân el-Kerîm*, Çağrı Yay. 1982.
- Âişe Yûsuf el-Mennâ'î, *Usûlu'l-'Akîde Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Davha 1412/1992.
- 'Ammâra (öl.2019), Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yay. 2020.

¹¹¹ Krş. Hüseyin Çelik, "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", 71.

- Aydın, Şükrü, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, Rağbet Yayınları, 2018.
- Aydın, Şükrü, "Çağları Aşan Yorumlarıyla Müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî", *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2*, İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, (2019) 2, 103-122.
- Aydın, Şükrü, "Bakara Sûresi 102. Âyetinin Farklı Çeviri ve Yorumları Üzerine", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (2020), 31,2, 195-218.
- Bağdâdî (öl.429/1037), Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir: *al-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire 1367/1948.
- Balcıoğlu (1893-1951), Tahir H., *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, İstanbul, trz. (Ahmet Sait Matbaası).
- el-Belhî/el-Ka'bî (öl.319/931), Ebu'l-Kasım, *el-Makâlât Zikr el-Mu'tezile*, (nşr. Fuâd Seyyid, *Fadl el-İ'tizâl ve Tabakât el-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974.
- Bilmen (1883-1971), Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*. Bilmen Yay. 1973.
- Brockelmann (1868-1956), Carl, *GAL Suppl.*, Leiden 1937-1942.
- Câhız (öl.255/869), Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdusselam b. Harun, Kahire 1388/1969.
- Cerrahoğlu (1929-2022), İsmail, *Tefsir Tarihi Cilt I*, Fecr Yay. Ankara 1996.
- Çağrıçı, Mustafa, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, İstanbul (1995). 11, 138-141.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, Ankara (2020), 31, 391-401.
- Çelebi, İlyas, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, Ankara (2004), 29, 161-162.
- Çelik, Hüseyin, "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (2022), 12, 68-93.
- Çiçek, Hacı, "Zemahşerî'nin, Keşşâf'ta Adalet Kavramına Getirdiği Yorum ve Analizler", *RESS Journal Route Educational & Social Science Journal*, (2021), 8, 10, 136-145.
- Cüveynî (öl.478/1085), Ebû'l-Meâlî İmam el-Haremeyn, *Kitâb el-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edilleti fî Usûl el-İ'tikâd*. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdulmun'im Abdulhamîd, Kahire 1369/1950.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yay. 2010.
- Ebû Müslim (öl.322/934), Bahr, *Tefsîr Ebû Müslim Bahr el-İsfehânî*, Hızr-thk: Hıdır Muhammed Nebha, Mevsûa Tefâsîr el-Mu'tezile 2, Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, trz.
- Ess (1934-2021), J. van, "İslam Kelâmının Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, (2000), 41.
- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, 1967.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (öl.751/1350), Muhammed b. Ebû Bekr ed-Dimaşkî, *Miftâhu Dâr es-Saâde*, nşr. Hassân Abdulmennân et-Tîbî – Usâm Fâris el-Harestânî, Beyrut 1414/1994.
- İbn Kuteybe (öl.276/889), Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelefi-Hadîs*. Mısır 1329.
- İbn Teymiyye (öl.728/1328), Takiyuddîn Ahmed el-Harrânî, *Der'u Te'ârud el-'Akl ve'n-Nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyâd 1399/1979.
- İbnu'l-Murtadâ (öl.840/1437), *Kitabu Tabakât el-Mu'tezile*, nşr. S. D. Wilzer, Wiesbaden 1380/1961.

- Kâtib Çelebî (öl.1067/1657), Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, İstanbul 1945-1947, 1971-1972.
- Kâdî Abdu'l-Cebbâr (öl.415/1024), İbn Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'an el-Metâin*. thk. Ahmed 'Abdurrahim es-Sâyih ve Tefvik 'Ali Vehbe, 1.Baskı, Dâru en-Nahda el-Hadîse, 2006.
- Kehhâle (1905-1987), Umar Rıdâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Dımaşk 1376-1381 (1957-1961).
- Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yayınları, 1984.
- en-Nedîm (öl.380/990), Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, editör ve mütercim, Mehmet Yolcu, Cıra Yayınları, 1.B., 2017. 432-477.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayınları, 2009.
- er-Râğib el-İsfehânî (öl.425/1034), Huseyn b. Muhammed, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredât*, çev. Abdulaki Güneş-Mehmet Yolcu, 4. Baskı, Yarı Yayınları, 2015.
- er-Râzî (öl.606/1209), Fehruddin, *Mefâtîh'l-Gayb*, Tahran trz. ve *Tefsir-i Kebir Mefâtîh'l-Gayb*, çev. Heyet, Akçağ Yay. İstanbul 1988.
- es-Sâlih, Subhî (1926-1986), *Mebâhis fî 'Ulûm el-Kur'ân*, Dâr el-'İlm li'l-Melâ'în, 17. B., Beyrut 1988.
- eş-Şehristânî (öl.548/1153), Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1381/1961.
- Yolcu, Mehmet, "Tefsirde Branşlaşma ve Disipliner Tefsirler", *Tefsir Tarihi*, Lisans Yayıncılık, 2019.
- Yolcu, Mehmet, *Kuran'ın Allah Tasvirleri*, Ankara, Fenomen Yayınları, 2023.
- Yolcu, Mehmet, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Fenomen Yayınları, 2024.
- Watt (1909-2006), Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- ez-Zebîdî (öl.840/1437), Ahmed b. Yahya el-Murtadâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Dâr Mektebe el-Hayat, Beyrut 1380/1961.
- ez-Zehabî (1915-1977), Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Kahire 1381/1961-1962.
- ez-Zemahşerî (öl.538/1144), Ebu'l-Kasım, *Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidit-Tenzîl*, DKA, Beyrut 1407.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Mart/March)

Klasik Fıkıh Usulü Kitaplarının Farklı Meseleleri Ele Alarak Başlama Nedeni

Why Classical Fiqh Usul Books Start by Addressing Different Issues

Mustafa BÖLÜKBAŞI

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, K. Maraş, Türkiye
Assistant Professor, Ministry of Education, K. Maraş, Türkiye
<https://Orcid.org/0009-0007-8596-1650>
m_bolukbasi73@hotmail.com

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/11/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/01/2025

Yayın Tarihi/Date Published: 30/03/2025

Atıf/Citation: Bölükbaşı, Mustafa. "Klasik Fıkıh Usulü Kitaplarının Farklı Meseleleri Ele Alarak Başlama Nedeni", *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Mart/March, 2025), 122-149.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

Hız. Peygamber (s.a.v) döneminde bütün İslâmî ilimlerin temeli atıldığı gibi fıkıh usulünün de temeli atılmıştır. Hız. Peygamber (s.a.s) birçok fikhî meselenin çözümünde istihlaklarını zikretmeksizin usul kural ve kaidelerinin nasıl kullanılacağını sahabeye talim etmiştir. Muaz b.Cebel hadisi olarak bilinen meşhur rivayette fıkıh usulünün en önemli delillerinin sırasıyla Kitap, Sünnet ve icthad (kıyas, istihsan, maslahat vb.) olduğu ortaya konulmuştur. Hız. Peygamber (s.a.v) hayatta olduğundan bu rivayette icmâ söz konusu edilmemiştir. Hız. Peygamber, sahabe ve tâbiîn döneminde müctehidler şer'î delillerden şer'î hükümleri istinbat ederken bu yönde bir ihtiyaç duyulmadığı için fıkıh üretiminde kullandıkları usul kaidelerini zikretme gereği hissetmemişlerdir. Bu durum kabaca hicri ikinci asrın sonuna kadar devam etmiştir. Bu dönemde İmam Şâfiî, birçok usulcü tarafından ilk usul kitabı olarak kabul edilen "er-Risâle" adlı eserini kaleme almıştır. Risâle ve daha sonraki dönemlerde klasik olma vasfını kazanmayı hak eden birçok fıkıh usûlü kitabının ilk ele aldıkları meselelerin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bu tercihte bazen usulcünün kitabının başına aldığı ilk meselenin kendi açısından fıkıh usulünün en önemli konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İmam Şâfiî, Kerhî, Cessas ve Debûsî'nin usule dair eserlerinde bu durumu görmek mümkündür. Diğer bazı usul kitaplarında ilk seçilen mesele doğrudan fıkıh usulüyle ilgili olmasa da yazara göre söz konusu meselenin kavranması usulcüye birçok konuda yardımcı olacak ya da söz konusu mesele anlaşılmasın fıkıh usulü mevzularının gereği gibi kavranması mümkün olmayacaktır. Bâkılânî, Cüveynî, ve Gazâlî'nin usul eserlerini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Çalışmamız söz konusu yazarların kitaplarında ele aldıkları ilk mevzuların neler olduğu ve bu mevzuların kitapların başına alınma nedeni üzerinde durmak ile sınırlı kalacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usul Eserleri, Delil, Müctehid, Mesele.

Abstract

Hız. Just as the foundation of all Islamic sciences was laid during the period of the Prophet (pbuh), the foundation of the method of fiqh was also laid. Hız. The Prophet (pbuh) taught his companions how to use procedural rules and rules in solving many fiqh issues without mentioning their terminology. In the famous narration known as the hadith of Muaz b.Cebel, it is revealed that the most important evidences of the fiqh procedure are the Book, the Sunnah and ijthad (qiyas, istihsan, maslahat, etc.), respectively. Hız. Since the Prophet (pbuh) was alive, ijma was not mentioned in this narration. Hız. While the mujtahids during the period of the Prophet, the companions and the Tabi'in were deducing the religious rules from the religious evidence, they did not feel the need to mention the procedural rules they used in the production of fiqh, since there was no need in this direction. This situation continued roughly until the end of the second century of the Hijri calendar. During this period, Imam Shafii wrote his work called "er-Risâle", which is considered the first method book by many ush scholars. The Risale and many of the fiqh usûl books that deserve to be considered classics in later periods are different from each other. Appears to be different. In this choice, it is sometimes understood that the first issue that the methodologist starts his book with is the most important issue of the method of fiqh from his point of view. In this context, it is possible to see this situation in the procedural works of İmam Şâfiî, Kerhî, Cessas and Debûsî. Even though the first issue chosen in some other procedural books is not directly related to fiqh procedure, according to the author, understanding the issue in question will help the proceduralist in many matters, or it will not be possible to properly comprehend the fiqh procedural issues without understanding the issue in question. It is possible to evaluate the procedural works of Bâkılânî, Cüveynî, and Gazâlî in this context. Our study will be limited to focusing on what the first topics these authors deal with in their books and the reason why these topics are included at the beginning of the books.

Keywords: Law, Islamic jurisprudence Works, Evidence, Lawyer, Subject.

Giriş

Klasik fıkıh kitaplarının ilk bölümlerine bakıldığında neredeyse tamamına yakınında ilk olarak namaza hazırlıkla ilgili olan taharet, abdest, gusül vb. konuların ele alındığı görülmektedir. Aynı durum fıkıh usulü kitapları için söylenemez. İlk beş asırda yazılan ve klasik olma özelliği kazanmış fıkıh usulü kitaplarının birçoğunun farklı konularla başladığı bilinmektedir. İmam Şâfiî'nin "*Risâle'si*" cumhura göre yazılmış ilk usul kitabıdır. İmam Şâfiî beyan konusuyla kitaba başlamış ve bu konuyu kitabın merkezine oturtmuştur. Kerhî'nin çok kısa olan usul kitabının külli kaideler ekseninde yazıldığı görülmektedir. Cessas, ilk olarak Hanefiler için en önemli usul konularından biri olan âm lafzın kat'iliği meselesini ele almıştır. Debûsî, fıkıh usulünün en önemli meselesi olarak değerlendirdiği şer'î delilleri ilk konu olarak belirlemiştir.

Bâkıllanî ve Cüveynî kısaca fıkıh ve fıkıh usulü tariflerinden sonra kelâmcı kimliklerini öne çıkarmak suretiyle daha çok kelâmî meseleleri konu edinerek kitaplarına başlamışlardır. Gazâlî ise kendinden önce usul eserlerinde yer verilmeyen mantık ilmine ait bir özet ile eserine giriş yapmıştır. Bu çalışmada söz konusu usulcülerin kitaplarına farklı bir konuyla başlama nedenleri ve bunun önemi üzerinde durmaya çalışacağız. Makalede söz konusu edilen klasik usul kitapları kendilerinden sonra yazılan birçok usul kitabına kaynaklık etmiştir. Bu sebeple klasiklerin önemseyerek ilk ele aldıkları konuların nedenleri üzerinde durmak sonraki usul kitaplarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Söz konusu usul kitapları üzerine şüphesiz birçok çalışma yapılmıştır. Fakat özel olarak makalemizde seçilen konu hakkında bir çalışma olduğuna rastlayamadık.

1. İmam Şâfiî (öl. 204/820) "*er-Risâle*"

İmam Şâfiî'nin hayatının sonlarına doğru yazdığı "*Risâle*" adlı kitabı birçok yazar tarafından ilk fıkıh usulü kitabı olarak kabul edilmektedir.¹ Zannımızca ehl-i rey'in istihsan, maslahat ve mefsedete dayanarak ictihad konusunda akla daha fazla alan açmaları, haberi vahidin kabulü konusunda öne sürdükleri bazı şartları ve âmmin delâletinin kat'i oluşunu iddia ederek birçok rivâyeti devre dışı bıraktıkları kabulünden hareket eden İmam Şâfiî *Risâle*'de benimsediği usul anlayışının merkezine yerleştirdiği "*Beyan Teorisi*" ile ehli rey'in usul anlayışının hatalı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. *Risâle*'de İmam Şâfiî'nin usul anlayışının temelini "*Beyan Teorisi*" oluşturmaktadır. Söz konusu teori marifetiyle İmam Şâfiî'nin fikhî meseleler hakkında söz söyleyecek kişilerin Kitap ve Sünnet'i esas almaları gerektiğinden hareket ettiği söylenebilir. Zira O'na göre her türlü fikhî meselenin çözümü bu iki kaynakta mevcuttur. Bu sebeple dini konularda müctehidin kendi kişisel görüş ve düşüncelerinden hareketle fetva vermesi doğru değildir. *Risâle*'nin girişinden başlayarak neredeyse kitabın üçte ikisini kapsayan² "*Beyan Teorisi*" nin merkezinde haber-i vahitlerin va'z geçilmez bir delil olduğu ve Kitap'ı ne şekilde beyan ettiği ile çok sayıda örnek zikredilmiştir.

¹ Murteza Bedir, "*Risâle*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/117.

² Esas aldığımız Arapça baskı 601 sayfadan oluşmaktadır. Arada bazen başka konulara değinilse de ana konunun haber-i vahitle amel konusu olduğu sayfaların "64-471" dört yüzden fazla olduğu görülmektedir.

Risâle’de bu kadar merkezi konumda yer alan “Beyan Teorisi”nin daha iyi anlaşılması açısından üzerinde kısaca durulacaktır. İmam Şâfiî’nin tarifine göre “Beyan asılları bakımından birleşik dalları ayrı olan manaları içine alan bir isimdir.”³ Arap dilini iyi bilenler açısından beyanın çeşitleri arasında daha kuvvetli ve daha zayıfı olsa da anlama da bir problem söz konusu olmaz. Arap dilini gereği gibi bilmeyenler ise bu manaları anlamada ihtilafa düşmüşlerdir.⁴ Kanaatimize göre İmam Şâfiî bu sözleriyle başta Ebu Hanife olmak üzere bazı âlimlerin Arapça’nın inceliklerine vakıf olamamaları sebebiyle beyan teorisini tam anlayamadıklarını bu sebeple daha çok aklî delillere başvurmak suretiyle fikhî üretimde esas alınacak asıllar konusunda büyük bir hataya düştüklerini imâ etmektedir.

Yüce Allah’ın Kitabı’nda kullarının nelerle ibadet edecekleri konusundaki açıklamalarını İmam Şâfiî beş maddede değerlendirmiştir. (İmam Şâfiî kitabın başında dört gruba ayırdığı beyanı daha sonra bir maddeyi iki ayırmak suretiyle beş maddede değerlendirmiştir.)⁵ Risâle’de ele alınan beyan çeşitlerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Allah’ın Kullarına Kitabı’nda Açıkladığı Meseleler

*“Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalırsa) fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu durum, ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir.”*⁶ Şarî ayette tutulacak oruç sayısının on gün olduğunu açıkça beyan etmiştir.⁷

*Orucun farz kılındığı ramazan ayı, insanlara hidâyet rehberi olup onlara doğru yolu gösteren ve hakkı bâtıldan ayırıcı en açık delilleri ihtiva eden Kur’an’ın indirildiği aydır. İşte bu sebeple içinizden ramazan ayına erişen orucunu tutsun...*⁸ Ayette orucun farz kılındığı ve bir ay olduğu açıklanmıştır.⁹

b) Allah’ın Kitabı’nda Farz Kılıp Açıklamasını Kısmen Resulüne Bıraktığı Meseleler

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Risâle*, thk: Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Matbaatı Mustafa Halebî,1938), 21.

⁴ Şâfiî, *Risâle*, 21.

⁵ Şâfiî, *Risâle*, 21-22.

⁶ el-Bakara 2/196

⁷ Şâfiî, *Risâle*, 21,26.

⁸ el- Bakara 2/185.

⁹ Şâfiî, *Risâle*, 21,28.

Namazların rekât sayıları ve zekâtın verilme vakti gibi meseleler bu meyanda örnek olarak zikredilebilir.¹⁰

“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve - başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin”.
11

*“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de (yolcu olmanız durumu müstesna) cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın.”*¹²

Şarî ilk ayette abdestin nasıl alınacağını bildirdiği halde taş ile temizlenme ve goslün nasıl alınacağını beyan etmemiş bunun açıklanmasını Hz. Peygamber’e (s.a.v) havale etmiştir.¹³ İmam Şafiî abdestin nasıl alınacağını Şârî’nin açıkladığını zikretmesine rağmen sözlerinin devamında organların üç defa yıkanması, dirsek ve topukların yıkanmaya dahil edilmesi gerektiği konusunda Hz. Peygamber’in açıklamalarından bahsetmektedir. Aslında burada bir çelişki yoktur. Zira İmam Şâfiî aslında âyette abdestin ana hatlarıyla anlatıldığını fakat az da olsa hatalı anlaşılmanın önüne geçmek için Hz. Peygamber’in söz konusu açıklamalarda bulunduğunu imâ etmektedir. Hakkında hiç açıklama olamayan ve tam anlamıyla Hz. Peygamber’in açıklamalarına ihtiyaç duyulan meseleleri müellif üçüncü kısımda ele almaktadır.

c) Allah’ın Kitabı’nda Farz Kılıp Açıklamasını Tamamen Resulüne Bıraktığı Meseleler

*“Huzura kavuşunca da namazı dosdoğru kılın; çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır. “Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin.”*¹⁴ *“Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın.”*¹⁵ Şarî söz konusu ibadetleri kitabında farz kılmış sonra Resül’ün dilinden namazların rek’at sayısını, vaktini sünnetlerini; zekât verilecek malların miktarlarını ve zamanını; hac ve umrenin nasıl ifâ edileceğini beyan etmiştir. Bu gibi amellerin Kitap’ta birçok örneği vardır.¹⁶

d) Allah’ın Kitabı’nda Olmayıp Resulünün Koyduğu Hükümler

*“Rabbimiz! İçlerinden onlara Senin ayetlerini okuyan, Kitabı ve hikmeti öğreten, onları her türlü kötülükten arındıran bir peygamber gönder.”*¹⁷ Ayette zikredilen “hikmet” kelimesini İmam Şafiî Hz. Peygamber’in sünneti olarak tefsir etmektedir.¹⁸ Allah, Hz. Peygamber’e itaati farz kılmıştır. Hz. Peygamber de Allah’ın kitabında farz kıldığı ibadetlerin nasıl ifâ edileceğini,

¹⁰ Şâfiî, *Risâle*, 22.

¹¹ el-Mâide 6/5.

¹² en-Nisa 4/43.

¹³ Şâfiî, *Risâle*, 29.

¹⁴ el-Bakara 2/43.

¹⁵ el-Bakara 2/196.

¹⁶ Şâfiî, *Risâle*, 31.

¹⁷ el-Bakara 2 /129.

¹⁸ Şâfiî, *Risâle*, 31

kimlere farz olduğunu, bu farzların hangi vakte kadar devam edip devam etmeyeceğini O'nun adına beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetindeki yer alan her şey, Kitap'ta yer alan hükümlerin bir nevi beyanıdır. Bu sebeple Allah'ın Kitap'ta yer alan emir ve yasaklarını kabul eden kimse aynı şekilde Hz. Peygamber'e itaati emreden nasların bir gereği olarak Hz. Peygamber'in sünnetini de kabul etme zorunluluğu söz konusudur.¹⁹

e) Öğrenilmesinde İctihadın Farz Olduğu meseleler

İmam Şâfiî'ye göre Şarî bazı farzları icthad yoluyla bulmaları konusunda kullarını imtihan etmiştir.²⁰ *“Nerede olursanız olunuz, yüzünüzü o yana çevirin.”*²¹ âyette zikredilen “şatr” kelimesi Kâbe'nin bulunduğu taraf anlamına gelir. “Cihet” “tilka” kelimeleri de bu manaya yakın olmakla beraber lafızları farklıdır. Müellif şiirlerden getirdiği örneklerle “şatr” kelimesinden cihet veya yönün kast edildiğini dolayısıyla Kâbe'yi görenlerin bizzat ona doğru dönmesinin gerekli olduğunu; göremeyenlerin ise Kâbe'nin olduğu tarafa dönmesinin yeterli olacağını bunun da ancak icthad ederek belirlenebileceğini ifade etmektedir. *“O, yıldızları kara ve denizin karanlıklarında yol bulasınız diye sizin için var edendir....”*²² *“Daha birçok alâmetler yarattı. İnsanlar geceleyin de Allah'ın yarattığı yıldızlarla yönlerini bulurlar.”*²³ Şarî, söz konusu âyetlerde zikredilen alâmetler ve akıllarını kullanmak suretiyle kullarının dönmekle emredildikleri Kâbe'yi bulabileceklerini ortaya koymaktadır. Bu alâmetlerin nasp edilmesi icthad yapabilmeleri için kullara yapılan beyan türündendir. 24 Bütün bu örnekler ortaya koymaktadır ki hiç kimse dini bir mesele hakkında ilimsiz (delilsiz) bu helal bu haramdır deme yetkisine sahip değildir. *“Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları güzelce tutun, yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun...”*²⁵ ayette zikri geçen adil kimselerin özelliği ve kıblenin tayini gibi meselelerin tespiti ancak kıyasla olur. Kıyas ise daha önce Kitap ve Sünnet'te zikredilen naslara muvafık olan bir takım işaretleri talep etmek suretiyle meseleyi çözüme kavuşturmadır.²⁶

İmam Şâfiî, ilmin ancak Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'a dayanabileceğini iddia etmektedir.²⁷ Böylece İmam Şâfiî'nin bu iddiasından fikhî üretimin ancak Kitap ve Sünnet'te var olan bir esasla bağlantı kurmak suretiyle olabileceğince objektif delillere dayanması gerektiği sonucunu çıkarmak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla özellikle maslahat, zaruret, istihsan, umûm-i belvâ, amel-i ehl-i medine gibi müctehidin subjektif görüşlerini ifade eden yöntem ve deliller vasıtasıyla yapılan fikhî üretimin İmam Şâfiî tarafından kabulü mümkün gözükmemektedir.

¹⁹ Şâfiî, *Risâle*, 33.

²⁰ Şâfiî, *Risâle*, 22.

²¹ el-Bakara 2/150.

²² En'am 6/97.

²³ en-Nahl 16/16.

²⁴ Şâfiî, *Risale*, 34-38.

²⁵ et-Talâk 65/2

²⁶ Şâfiî, *Risale*, 39.

²⁷ Şâfiî, *Risale*, 39.

İmam Şâfiî'nin beyan teorisi sonraki usulcüler tarafından ciddi şekilde ele alınıp tartışılmış özellikle İmam Şâfiî'nin beyan tarifi eleştirilere muhatap olmuştur.²⁸

Kanaatimize göre İmam Şâfiî'nin beyan teorisini bu denli merkeze almasındaki asıl sebep; özellikle Hanefîlerin; âmmin umûmu, maslahat, zaruret, istihsan, umûm-i belvâ, vb. subjektif yöntemler aracılığıyla birçok haber-i vahidi devre dışı bırakmalarının büyük bir hata olduğunu ve bu şekilde bir fikhî üretimin mümkün olamayacağını ortaya koymak olduğu söylenebilir.

2. Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) "Usul"

Kerhî (ö.340/952)'nin usul kitabı geniş hacimli olmasa da günümüze ulaşan Hanefîlere ait en eski usul kitabıdır. Kitapta yer alan genel ilke ve kurallar, (kavâid-i külliye)²⁹ Hanefî mezhebinin fıkıh anlayışını yansıtmaya ve birçok fikhî meselenin çözümünde çok önemli bir rol üstlenmiştir. Hacmi küçük olan bu eserin kendinden sonraki özellikle Hanefî çevreler üzerinde çok önemli etkileri olmuştur.

Kerhî'nin usulü; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının görüşlerinin dayandığı genel ilke ve kuralları tespit etmek amacıyla kaleme alınmıştır.³⁰

Kerhî, muhtasar isimli fıkıh kitabında neredeyse her konuya dair usul kitabında yer alan asılları zikretmeye özen göstermiş bu yönüyle de diğer muhtasar eserlerden ayrılmıştır.³¹ Böylece müellif fürû fıkıh ile onun üzerine bina edildiği asılları vererek fıkıhın arkasında yatan mantık ve felsefeyi okura kazandırmayı hedeflemiş gibi görünmektedir.

Külli kaidelerin icaz yönü çok kuvvetlidir. Zira birkaç kelime ile fürû fıkıha dair çok geniş manaların ifade edilmesi mümkün hale gelir.³² Bu durum fakihin birkaç ilke vasıtasıyla yüzlerce fikhî meseleyi öğrenip hafızasında tutmasına ve sonraki nesillere patrik bir şekilde aktarmasına olanak sağlıyordu.

İslâm fıkıhında yer alan külli kaideler birden ortaya çıkmamıştır. Tedrici olarak fıkıh ilminin gelişip olgunlaşmasıyla birlikte büyük müctehidler, külli anlam ifade eden lafızları şer'î nasların delâletinden, fıkıh usulü ilkelerinden, hükümlerin illetlerinden ve aklî prensiplerden istinbat etmişlerdir. Külli kaidelerin ortaya çıkmasında Hz. Peygamber'in hadisleri çok etkili olmuştur. Örneğin "Zarara karşılık zarar vermek yoktur". Külli kaidesi aynı zamanda bir hadis-i şeriftir.³³ Külli kaidelerin kullanımı konusunda Hanefîler diğer mezheplere öncülük etmişlerdir.

²⁸ İhsan Akay, Şâfiî Usulü Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usulî Görüşler (Diyabakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015),17-38.

²⁹ Külli kâide şu şekilde tarif edilmiştir: Konusu altına giren hadiseler hakkında genel hukuk kurallarını içeren az lafızla çok mana ifade eden metinlerdir. Bkz: Ahmed b. Şeyh Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu Kavaidi'l Fikhiyye*, 34; Ali Pekcan, *İslam Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel -Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhi'nin "el-Usul" Adlı Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)* 16/ 2, 294.

³⁰ H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/286-287.

³¹ Orhan Ençakar, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî*, 26-37.

³² Zerkâ, *Şerhu Kavaidi'l Fikhiyye*, 34.

³³ Zerkâ, *Şerhu Kavaidi'l Fikhiyye*,36.

İbn Nüceym'in (ö.970/1562) "el-Eşbâh ve'n-Nezâir" in mukaddimesinde verdiği bilgilere göre Hanefi mezhebinde kullanılan on yedi adet külli kaideyi bir araya getirip derleyen ilk kişi Ebu Tâhir ed-Debbâs'tır.³⁴ Daha kuvvetli olan görüşe göre Kerhî, Debbâs'tan bu on yedi ilkeyi almış onlara başka ilkelerde ekleyerek ilke sayısını otuz yediye çıkarmıştır.³⁵

Debbâs ve Kerhî aynı dönemde yaşadıklarından onların külli kaidelerin toplanmasında öncülük ettiğini³⁶ daha sonra Debusî, Nesfî ve İbn Nüceym gibi fakihlerin ise külli kaidelerin sayılarının artırılması, şerh edilmesi vb. konularda büyük katkılarının olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Mezheplerin kurucu imamaları ve onların talebeleri tarafından ortaya konulan fetvaların çok büyük yekûn tutması sebebiyle bunların ezberlenmesi zor oluyordu. Bu sebeple söz konusu fetvâları külli kâide ve esaslar altında toplama ihtiyacı hissedildi. Bu sahada yazılan eserlerin mukaddimelerinde binlerce meseleyi ezberlemenin güçlüğünden hareketle genel hükümlerin tespitinin bir ihtiyaç ve zaruretten doğduğuna işaret edilmiştir. Kerhî bu işte öncü bir rol oynamış ondan sonra gelen âlimlerde bu alanda büyük bir mesafe kat etmişlerdir.³⁷ Karâfî, külli kâideleri öğrenmenin fıkıh ilmi açısından kişiye çok önemli katkılarından bahsetmektedir. Küllî kâideler şer'î hükümlerin esrarlarını anlama konusunda kişiye yardım eder. Fürû fıkıhın külli esaslar üzerinden değil de cüz'i meseleler üzerinden tahriç edilmeye kalkışılması durumunda, fürû meseleler arasında tenakuz doğar, meseleler birbirine karışır, aklın bu meseleleri idrak etmesi zorlaşır ve müctehidler büyük zorluklarla karşı karşıya kalırlar. Bu durumla muhatap olan âlimin içi daralır ümidi kesilir. Sayılamayacak kadar fürû meseleleri ezberlemek zorunda kalır. Ömrü boş yere geçer hedeflediği şeylere ulaşamaz. Halbuki meselelerin külli kaideler üzerinden ele alınması halinde birçok fürû meseleyi ezberlemeden ve aralarında tenakuza düşmeden kurtulur en kısa zamanda ilmi hedeflerine ulaşır ve içi genişler.³⁸

Ali Himmet Berkî'ye göre çözülmesi çok uzun zaman alacak fıkıhın bazı zor ve muğlak meselelerinin hallinde külli kaidelerin büyük etkisi vardır. Diğer yandan, fakih bir meselede doğru zannettiği hükmü bir müddet sonra uygun bulmayarak o görüşünden dönebilir. İşte külli kaideler fakihin bu ve benzeri durumlara düşmesini önemli ölçüde önler. Bu fayda dışında külli kaideler üzerinde inceleme ve araştırma yapmak fakihe hukukî yatkınlık, basiret, itminan ve meleke kazandırır.³⁹

³⁴ Zeynüddin b. İbrahim, İbn Nuceym, *el-Eşbah ve 'n-nezair*,14; Ahmed b. Muhammed Hanefî Hamevî, *Gamzü Uyûni'l-Besâir, Şerhu'l-Eşbah ve'n-Nazair*,1/35.

³⁵ Zerkâ, *Şerhu kavaidi'l-fıkhiyye*, 38.

³⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, Haz: Sırrı Fuat Ateş,199.

³⁷ Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunun Genel Prensipleri*, 34/204.

³⁸ Ahmed b. İdris el-Karâfî *el-Füruk*, thk. Ömer Hasan Kıyyam, 1/ 62-63; Baktır, *İslâm Hukukunun Genel Prensipleri*, 208; İhsan Akay, "Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması", *Şarkiyat ICSS'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Şarkiyat Vakfı, Şarkiyat Araştırmaları Derneği ve e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi yayınları*, (2017), 271.

³⁹ Ali Hikmet Berkî, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*,120-121.

İzmirî, külli kaidelerin kendi özlerinden dolayı bizzat fukaha arasında makbul birer delil olduğunu, ihtilâfın ise bazı ilkelerin kabulü ve tatbikinde meydana geldiğini belirtmektedir.⁴⁰

Kerhî'nin usul kitabı Neseî tarafından güzel bir şekilde şerh edilmiştir. Bir kısmının asıl külli kâide olduğu tartışmalı da şerhde kırk tane asla yer vermiştir.⁴¹

Amacımıza uygun olarak kitapta yer alan ilk asıl üzerinde kısaca durmak istiyoruz. "Yâkin ile sabit olan bir şey, şek ile zâil olmaz." Neseî, bu ilkenin örneği olarak abdest ile ilgili bir örnek vermektedir. Abdest aldığı kesin olarak bilen bir kişi hadesten şüphelenirse abdestli olduğu kabul edilir. Çünkü abdest aldığı kesin, bozulduğu ise şüphelidir. Abdestsiz olduğunu kesin olarak bilen kişi, abdestli olduğundan şüphesi olsa abdestsiz olduğuna hükmedilir. Çünkü abdestli olduğu şüpheli abdestsiz olduğu ise kesindir.⁴²

"Şek ile yakîn zâil olmaz" ilkesi istishâbın bütün türlerinin fikrî temelini alt yapısını oluşturmuş, İslâm hukuk düşüncesince kabul görmüş birçok değer ve yüksek hakikatlerin kendinde vücut bulduğu külli kaideler arasında müstesna bir yere sahip olmuştur. Bu sebeple söz konusu ilke İslâm fıkının temeli kabul edilen beş temel ilkedен biri kabul edilmiştir.⁴³

Mustafa Hulusi Muradî Güzelhisarî'ye (ö.1215/1800) göre küllî kâideler, dört asli delil olan Kur'ân, Sünnet, İcma ve Kıyas'tan alınmıştır ve yine söz konusu delillerden birine dönmektedirler.⁴⁴

Düşüncemize göre Kerhî'nin bu ilkeyi kitabının başına koymasında iki sebep etkili olmuştur. Bunlardan biri usulle; diğeri fûruyla ilgilidir. Şöyle ki Hanefilere göre âmmin delâleti kat'i olduğundan haber-i vahid gibi zanni delillerle tahsisi câiz değildir. Fakat İmam Şâfiî başta olmak üzere cumhur bu görüşe karşı çıkarak âmmin delâletinin zannî olduğunu bu sebeple haber-i vahid gibi zanni bir delil ile Kitab'ın âmminin tahsis edilebileceğini ifade etmişlerdir. Kerhî de bu meselede mezhebin görüşünün haklılığını ispat sadedinde bu ilkeyi kitabının hemen başında zikretmiştir. Fûrû ile ilgili olan sebebe gelince söz konusu esas fûrû fıkihta birçok meselenin çözümünde⁴⁵ fakiherin yolunu aydınlatmış onlara rehberlik etmiştir. Bu öneminden dolayı ilk ilke olmaya daha lâyıktır denebilir.

3. Cessas (ö. 370/981) "el- Fusûl fi'l-Usûl"

Cessas'ın, "el- Fusûl fi'l-Usûl" adlı usûle dair kitabı Hanefi mezhebinin bize kadar gelen ilk fıkıh usulü kitaplarından olduğu kabul edilmektedir.⁴⁶

-Kitabın baş tarafının olmadığı iddiaları bir kenara bırakılırsa- elimizde var olan nüshadan hareket ettiğimizde Fusûl'de ilk konunun âm lafza ayrıldığı görülmektedir.⁴⁷

⁴⁰ İzmirî, *İlm-i Hilâf*, 197.

⁴¹ Neseî Necmüddin Ebu Hafs Ömer, *Şerhu Usulî'l Kerhî*, 93-140.

⁴² Neseî, *Şerhu Usulî'l Kerhî*, 93.

⁴³ Ali Bardakoğlu, "İstishab", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/381.

⁴⁴ Mustafa Güzelhisarî, *Menâfi'ü'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i-l hakâik*, 16; Ali Bakkal ve Zehra Sula, *Mecelle'deki Küllî Kaidelerin Genel Kural Tipi Diğer Kavramlarla İlişkisi Ve Bunların Delil Oluş Keyfiyeti* 2/43/100.

⁴⁵ Hasan Yakut, *Şek İle Yakîn Zail Olmaz Fıkıh Kaidesinin Felsefe İle Olan İlişkisi*, 129/143-162.

⁴⁶ İzmirî, *Hilâf*, 15.

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/40.

Cessas'ın âm bahsini kitabının ilk meselesi olarak ele alması bağlı bulunduğu Hanefi mezhebi açısından da hayati öneme sahiptir. Zira bu mesele usulde Hanefîlerle Şafîîler arasındaki en önemli ihtilaf konusunu teşkil etmektedir.

Risâle'de İmam Şâfiî'nin ilk olarak beyan meselesini ele aldığı ve "Beyan Teorisi"ni usûlün merkezine yerleştirdiği ve kitabının çok büyük bir bölümünü bu meseleye ayırdığı daha önce belirtilmişti. Cessâs, İmam Şafîî'nin "Beyan Teorisi"ne karşı âm'ın kat'iliğini öne çıkarmak istediğinden bir nevi İmâm Şafîî'ye cevap niteliğinde bu meseleyi öne aldığını söylemek mümkündür. Müellifin âm lafzın delâletinin kat'î olduğunu üç başlık altında ispatlamaya çalıştığı görülmektedir.

a) İtibar Edilmesi Gereken Zahirler

Cessâs, bu başlık altında âm lafzın delâletinin kat'î olduğunu ispat sadedinde bazı âyet ve hadislerden örnekler vermektedir.⁴⁸ İbn Ömer'in rivayetine göre Hz. Peygamber'e çöl veya ıssız yerlerde bulunan yırtıcı ve diğer hayvanların uğrak yeri olan suların hükmü (söz konusu sularla abdest veya gusül alınmasının câiz olup olmadığı) sorulduğunda Hz. Peygamber: "Su iki kulle olduğunda pislenmez"⁴⁹ buyurdular. Soru necasetlerin hükmü hakkında olduğu halde Hz. Peygamber, yırtıcı ve diğer hayvanlar hakkında mutlak bir cevap vermiştir. Cessas'ın değerlendirmesine göre bu cevap yırtıcı hayvanların artığının necis olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber onun hükmünü ayrıca ayrıntılı bir şekilde açıklaması gerekirdi. Bu ve benzeri örnekler hüküm verilmesi için dikkate alınması gereken zahir lafızlardandır.⁵⁰

"Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer..."⁵¹ âyette hamile kadınların bekleme süreleri kendinden önceki bölüme (âdetten kesilen ve âdet görmeye kadınlar) atfedilse de hükmü onlara dahil olmayıp, hamile kadın hakkında iddet süresi doğumla tamamlandığı âyetin zahirinden ayeti duyanlar tarafından hiç bir beyana ihtiyaç duyulmayacak şekilde anlaşılmaktadır. Söz konusu âyette zikredilen "ecel" kelimesinin iddete has bir kelime olmadığı gerekçesi üzerinden âyetin tam manada açık olmadığı iddialarına gelince bu doğru değildir. Çünkü âyette geçen "ecel" kelimesini işiten muhataplar söz konusu kelimedenden iddet manasının kast edildiğini hiçbir açıklamaya ihtiyaç hissetmeden hemen anladıklarından ayrıca bir beyana ihtiyaç hissetmezler.⁵² Cessâs, bu başlık altında verdiği diğer örneklerde de lafzın umûm ifade eden zahir lafızlarıyla amel edilmesi gerektiğini bu lafızlar hakkında muhataplar açısından ayrıca bir beyana ihtiyaç duyulmadığını belirtmektedir.⁵³ Fakat söz konusu delillerin âmın kat'iliğinin her yerde geçerli olduğunu ispatlamaktan uzak olduğu görülmektedir. Zira cumhur az da olsa

⁴⁸ Cessas, *Fusûl*, 1/40-44.

⁴⁹ Ebu Davud, "Taharet", 33; Nesâî, "Taharet", 44.

⁵⁰ Cessas, *Fusûl*, 1/40-41.

⁵¹ et-Talâk Suresi 65/4.

⁵² Cessas, *Fusûl*, 1/42.

⁵³ Cessas, *Fusûl*, 1/42-44.

bazı durumlarda âmın kat'iliğine karşı değildir. Onlar çoğu yerde bu kat'iliğe karşı çıkmaktadır.

Asıl tartışma konusu, kendisi ile umûm mu husus mu kastedildiğine dair bir delil bulunmayan mutlak âm lafızların delâlet alanının ne olduğu meselesidir. Hanefilere göre tahsis edildiğine dair hiçbir şer'î delil olmadıkça âm lafzın bütün fertlerine delâleti kat'idir. Cumhura göre ise âm lafzın bütün fertlere delâleti zannîdir. Zira istisnalar bir tarafa bırakılırsa Kur'an ve Sünnet'in âm lafızları çoğunlukla tahsis edilmiştir. Hanefiler, âm lafzın tahsisten sonra geri kalan fertlerine delâletinin zannî olduğu görüşündedirler. Hanefiler, âm lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşünde olduklarından başlangıçta zan ifade eden âhâd haber ve kıyasla tahsis edilmesini kabul etmezler. Cumhura göre ise Kur'an'ın âm ifadeleri zan ifade ettiğinden haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle baştan tahsis edilebilir. Zira Kur'an'ın umûm ifade eden çok sayıda âyeti âhâd haberle ve kıyasla tahsis edilmiştir. Âmın kat'iliği meselesi aynı zamanda birçok fürû meselede kendini göstermektedir.⁵⁴

Hanefiler'in âmın delâletinin kat'î olduğunu savunmalarındaki en önemli husus, Şafiî ve Hanbeliler başta olmak üzere cumhurun Kur'an'ın umûm ifade eden çok sayıda âyetini özellikle âhâd haberle tahsis ederek bir nevi işlevsiz hale getirmeleridir. Hanefiler bu tavrın hükümler konusunda Kur'an'ın merkezi konumuna gölge düşüreceği ve onu ikinci plana itmek anlamına geleceğini endişesi duydukları izlenimi vermektedir. Bu konuda Hanefiler Kitap'ın asıl olduğunu ve öncelikle onun hükümlerinin korunmasının esas olması gerektiğinden hareket ederken; Şâfiîler ise Kitab'ın esas olup zaten korunduğunu asıl ihmal edilen haber-i vahidlerin korunmasının daha elzem olduğu görüşünden hareket ettikleri söylenebilir.

Cessâs, âm bahsi altında ikinci konu olarak lafzın hakikat ve mecaz anlamında kullanılması durumunda nasıl amel edileceği konusunu ele almaktadır. Hakikat, lafzın dilde vaz' olduğu anlamda; mecaz ise lafzın hakiki anlamının terk edilip vaz' olduğu mananın dışında kullanılmasıdır. Lafız, biri hakikat diğeri mecaz anlam ifade edecek şekilde kullanıldığında hakikate hamledilmesi gerekir her hangi bir delâlet olmadan mecaza gidilmez. Çünkü yaygın olan, ismin vaz' edildiği anlamda kullanılmasıdır. Kerhî lafzın ayna anda hem hakiki hem de mecaz anlamının dikkate alınarak amel edilmesinin câiz olmadığını belirtmektedir. "*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç hayız müddeti beklerler.*"⁵⁵ âyette zikredilen "kur" sözcüğü hakiki anlamda hayız, mecaz anlamda ise temizlik anlamına gelir. Herhangi bir delâlet olmadığından hakiki anlam ile amel etmek vaciptir.⁵⁶ Bu sözleriyle Cessâs, bu konuda Hanefi mezhebinin haklılığını ortaya koymaktadır. Cessâs tek lafızla ismin iki manayı içine alacak şekilde kullanımına karşı çıkmaktadır. Kerhî, tek lafız ile ismin hem kinâye hem de sarih anlamda kullanılmasının câiz olmadığını ifade etmektedir. Lafız mutlak olarak zikredildiğinde kinaye olduğuna dair herhangi bir delâlet yoksa sarih manaya hamledilir. Sahabe de aynı şekilde bir lafızla iki mananın kast edilmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.⁵⁷ Cessâs'ın

⁵⁴ Ali Bardakoğlu, "Âm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2 /552.

⁵⁵ el-Bakara 2/228.

⁵⁶ Cessas, *Füsul*,1/ 46.

⁵⁷ Cessas, *Füsul*,1/ 47, 50.

hakikat-mecaz, sarih- kinaye meselelerini de âm konusu kapsamında kitabın hemen başında zikretmesi söz konusu meselenin âm konusuyla yakın ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

4. Bâkılânî (ö. 403/1013) “et-Takrîb ve’l-irşâd”

Rivâyete göre Bâkılânî'nin “et-Takrîb ve’l-irşâd” el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr” olmak üzere üç kitap yazdığı bizim şu an elimizde olan kitabın “et-Takrîb ve’l-irşâd es-Sağîr” olduğu ifade edilmektedir. el-Kebîr- ve el-Evsât günümüze ulaşmamıştır.⁵⁸

Zerkeşî (ö.794/1392) “İmâm Şâfiî'den sonra gelen usulcülerin, fıkıh usulünün konularını beyan, şerh ve geniş izahatlar yaparak kolaylaştırdıklarını belirtmektedir. Daha sonra gelen iki kadı ehl-i sünnet'ten Kâdî Ebû Bekr b. Tayyib ve Mûtezîlî Kâdî Abdulcebbar b. Ahmet kısa ve özlü ibareleri genişlettiler, imâ ve işaretlerdeki kapalılıkları çözdüler, müşkül konulara çözüm ürettiler onlardan sonra gelenler de onların izinden gittiler.”⁵⁹ Zerkeşî'nin bu sözünden Bâkılânî'nin sonraki usulcüler üzerinde çok büyük etkisinin olduğunu sonucuna ulaşmak mümkündür. Zerkeşî, et-Takrîb ve’l-irşâd'ın sadece bir mezhebin usul kitabı olmadığını bu özgün yönüyle en önemli ve en üstün kitap olduğunu iddia etmektedir.⁶⁰ Aralarında, Âmidî, İbnü's Sübkî, İbn Teymiyye ve Şevkânî gibi birçok usûlcü İrşâd'dan önemli nakillerde bulunmuştur.⁶¹ Başta öğrencisi Cüveynî olmak üzere Bâcî, Gazâlî, Âmidî, Razî gibi önde gelen birçok usulcü de Bâkılânî'nin görüşlerinden fazlasıyla istifade etmiştir. Cüveynî “*et-Takrîb*” kitabını özetlediği “*Telhîsu't-Takrîb*” adında bir eser yazmış ve el-Burhân isimli kitabında iki yerde kitabın ismini vererek toplam yüz elli yerde ondan nakilde bulunmuştur. Bâcî, “*İhkâmu'l-Usûl*” adlı kitabında Takrîb'in ismini sadece bir yerde zikretmiş, altmış bir yerde ise Bâkılânî'nin görüşlerine isim vermeden atıfta bulunmuştur. Şirâzî “*Şerhu'l-Luma*”da İrşâd'a dayanarak görüşler bildirmektedir. Zerkeşî, Bahrü'l-Muhîr'te beş yüzden fazla yerde Bâkılânî'den nakillerde bulunmaktadır. İbnü Neccar, “*Şerhu Kevkebi'l Münir*” namındaki kitabında yetmişden fazla yerde İrşâd'a atıf yapmıştır. el-Makdisî, “*ed-Dürerü'l-Levâmi fî Tahrîri Cemi'l-Cevâmi*” kitabında çoğunda isim zikretmeden seksen sekiz yerde isim vermeden Bâkılânî'ye atıfta bulunur. Kadı Ebu Ya'lâ İbni Ferrâ “*Üdde*”de yirmi altı yerde Bâkılânî'nin görüşlerine referans vermektedir. Tufî “*Şerhu Muhtasar-ı Ravda*” da otuz yedi mevzuda Bâkılânî'ye atıfta bulunur. İbnü's-Sübkî, “*İbhac*”da İrşâd'dan çok sayıda nakilde bulunmaktadır.⁶²

Müellifin yaşadığı dönemde usûlün temel çalışma alanı olan lafzın manaya delâleti mevzuu hem kelâmî hem de fıkıh usûlü çalışmalarının merkezinde bulunuyordu. Özellikle Mutezile'nin itikâdî anlayışının oturduğu bu dil teorisi fıkıh usûlü konularının da temelini teşkil ediyordu. Bu bağlamda Bâkılânî'nin de döneminin canlı ve harareti ortamı içinde yerini almış dil konularının hâkim olduğu fıkıh usûlünü kelâmî ve luğavî tartışmalar temelinde ele aldığı görülmektedir. Bâkılânî bâb başlıklarının altında fasıl şeklinde bölümler açarak meseleleri ele

⁵⁸ Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, “*et-Takrîb ve’l-irşâd'ın Mukaddimesi*, Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Takrîb ve’l-irşâd es-Sağîr*, 1/88.

⁵⁹ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr fî Usulî'l-Fıkıh*, 1/3.

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 1/5.

⁶¹ Kutub b. Mustafâ Sânev, “*Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkılânî ve Eseruhâ fî 'İlmi Usûli'l-Fıkıh*”, Yüksek Lisans Tezi), 609.

⁶² Ebû Züneyz, “*et-Takrîb ve’l-irşâd'ın Mukaddimesi*, 95-97; Abdulsat Saltekin, “*Bâkılânî'nin et-Takrîb ve’l-irşâd Adlı Eserinde Tahsis Kuramı*”, (yüksek lisans tezi), 14.

almış, eserine hem mütekellimîn hem de fukahânın fıkıh ve fıkıh usûlü tanımını yaparak başlamıştır.⁶³

et-Takrîb ve'l-irşâd'dan önce usul konularının tam anlamıyla tertip edilip müstakil bölümlere göre tedvin edilmediği iddia edilmiştir.⁶⁴ Bütün usul konularını bir araya getiren ilk usul kitabı Cessâs'ın el-Fûsul kitabı olmakla birlikte et-Takrîb ve'l-irşâd'ın ondan daha kapsamlı ve üstün olduğu usul ilminin âdeti iki kadı Bâkîllânî ve Abdulcebbar eliyle kemâle erdiği iddia edilmiştir.⁶⁵ Buna karşın İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Bâkîllânî'nin Kelâm ilminde çok yüksek bir makamda olduğunu, fakat fıkıh usulünde aynı seviyeye çıkamadığını belirtmektedir. Bunun sebebi fıkıh usulünün Bâkîllânî'den sonra inkişaf ederek en uygun şeklini almış olmasıdır.⁶⁶

Bâkîllânî "et-Takrîb ve'l-irşâd" adlı kitabına fıkıh ve fıkıh usulünü tarif ederek başlamıştır. Fıkıh lügatte bilmektir. Araplar "alime ve fekuha" fiilinin kullanımında her hangi bir ayırım yapmamışlardır. Konunun uzmanları ise istilâh manasında iki fiilin anlamını ayırmışlardır. Fukaha ve Kelâmcılara göre fıkıh, inceleme ve araştırma yoluyla mükellefin fiillerinin şer'î hükümlerini bilmektir. Haram, helâl, icab, ibaha ve nedb gibi. Zira bu hükümler akıl yoluyla bilinemez. Bâkîllânî'nin değerlendirmesine göre fıkıh kelimesi nahiv, tıp ve felsefe konusunda uzman olan kişiler hakkında kullanılmaz. Sadece mükellefin fiillerinin hükümlerini şer'an bilen fakihler hakkında kullanılır.⁶⁷ Fıkıh usulü ise mükellefin fiilleriyle ilgili hükümleri bilmeye yarayan ilimlerin aslıdır. Mükellefin fiillerine ait hükümleri bilmek ancak kat'i delilleri ve emâreleri araştırmak ve incelemekle mümkündür. Bu inceleme ve araştırma mükellefin fiilleriyle ilgili bilginin hasıl olmasına yol açmaktadır. Bu bilginin hasıl olması bazen kat'i delillerle bazen de zannî delillerle olmaktadır.⁶⁸

Bâkîllânî'nin değerlendirmesine göre fıkıhın üzerine inşa edildiği ilimler, fıkıh usulüne dayanmak zorundadır. İnceleme ve araştırma yoluyla ulaşılan deliller, mükellefin amelinin hükmünün bilgisini elde etmede birer asıldır. Zira söz konusu deliller elde edilmeden mükellefin fiillerinin hükmünü elde etmek mümkün değildir. Şer'î delillerin mertebelerinin araştırılıp incelenmesi sonucu onlar hakkında edilen bilgi, mükellefin fiilinin hükmü hakkında bilgi sahibi olunmasına olanak sağlamaktadır.⁶⁹ Bu bilgi olmadan fıkıhın delillerinin incelenmesi mümkün değildir.

Bâkîllânî, et-Takrîb'de fıkıh ve usul tariflerinin hemen ardından giriş mahiyeti taşımakla beraber daha çok kelâm ile ilgili bahisler olan ilim, akıl, tanım nazariyesi, delil, nazar, fiil gibi mevzulara yer vermiş ve bunların fıkıh usulü ile bağlantısı hakkında da bilgi vermiştir.⁷⁰

⁶³ Hafsa Kesgin, "Bâkîllânî et-Takrîb ve'l-irşâd es-Sağîr isimli Usul Eseri", 20/1/358.

⁶⁴ Sânev, *Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkîllânî ve Eseruhâ fi 'İlmi usûli'l-fıkıh*, 17.

⁶⁵ Ebû Züneyz, "et-Takrîb ve'l-irşâd'ın Mukaddimesi, 94

⁶⁶ İzmirli, "Ebû Bekir Bakîllânî", 2/5-6/166.

⁶⁷ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/85-86.

⁶⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 86.

⁶⁹ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 86.

⁷⁰ Eşref Altaş ve İlyas Yıldırım, "Bâkîllânî", İslâm Düşünce Atlası, <https://islamduyuncesatlası.org/bakillani/63>

Fıkıh usûlü eserlerinde yer alan bilgi teorisi aslında kelâm ilminin bir konusu olduğu halde bazı kelimciler bu meseleyi yazdıkları fıkıh usûlü eserlerinde ele almışlardır. Şimdiye kadar yapılan tespitlere göre fıkıh usûlü eserlerinde bilgi teorisine yer veren ilk iki kişi Kâdî 'Abdulcebâr (v. 415/1025) ve Bâkılânî'dir. Bilgi teorisinin fıkıh usulüne girişi bazı usulcüler tarafından eleştirilse de Gazâlî gibi birçok usulcü tarafından bu gelenek sürdürülmüştür.⁷¹

Bilgi teorisi, tabiri diğerle ilim nazariyesi bilgi kapsamına giren bütün ilimlerin temelini oluşturmaktadır. Bilgi teorisi başlığı altında ilim dallarının dereceleri ve değerleri ortaya konmaya çalışılır. Kişilerin bilgilerinin türü, güvenilirliği ve seviyesi tespit edilmeye çalışılır. Bu sebeple İslâm düşünür ve kelâmcıları da kitaplarında önce ilmin ne anlama geldiğini açıklamakla başlamışlardır. Bunu yapmalarında asıl maksatları, en sağlam metot ve ilkeler ışığında ilmî faaliyetleri sürdürerek belirledikleri hedeflere emin ve sağlam adımlarla vasıl olmaktır.⁷²

Bâkılânî, ilmi, "Malumu olduğu gibi bilmek" olarak tarif etmiştir. Tarif demek bir şeyi malum olduğu hal üzere beyan etmektir. Bu tarif ilme dahil olmayanları dışarıda tutmuş onunla ilgili olanı da içine almıştır.⁷³ Bâkılânî daha sonra bilginin kadim ve hadis olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Kadim bilgi Allah'ın ilmi olduğundan hâdis, araz veya cinslerden bir cins değildir. Kadim bilgi zorunlu (ızdırârî) olarak veya istidlâlî bir yolla oluşmaz onu yanlışlayan/olumsuzlayan karşıt bir bilgi söz konusu olmadığı gibi her hangi bir sınır ile de tahdit edilemez.⁷⁴ Bilginin ikinci türü hadis bilgi olup yaratılan melek, insan cin ve diğerlerinin bilgisidir. Hadis bilgi zorunlu (ızdırârî) ve istidlali ya da nazarî bilgi olmak üzere kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu bilgi duyu organları ve kendiliğinden duyu organları dışında ortaya çıkan bilgiler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Zorunlu bilgilerin beş duyu organı ve nefiste ibtidâî olarak gerçekleşen bilgi olmak üzere altı yolu vardır.⁷⁵ İstidlâlî ya da nazarî bilgi ise ancak inceleme ve düşünme sonucu hasil olan bilgidir. Bâkılânî'nin ilim, tarif, nazar ve delil gibi kelâmî mevzuları bir usul kitabının girişinde zikretmesinin sebebi bu konuların usulle olan ilişkisidir. Zira şer'î deliller üzerine yapılan araştırma ve inceleme (nazar) sonucunda ulaşılan hüküm fıkıh usulünün en önemli işlevi konumundadır. Ayrıca başta şer'î hüküm olan vacib, mendub, mubah, haram, mekruh vb. hükümlerin doğru tarifini yapmak mükellef açısından elzemdir. Ayrıca âm, has, müşterek, nas, zahir, müteşabih, hafi, mücmel vb. lafızların tarifinin de doğru yapılması varılacak hüküm açısından son derece önemlidir. Özetle Bâkılânî ilim, tarif, nazar, delil gibi mevzuların kelâmî alt yapısını bilen usulcünün şer'î hükümleri şer'î delillerden istinbat ederken daha isabetli ictihadlarda bulunabileceği ve hata yapma ihtimalinin azalacağı gerçeğinden hareket ettiğini söylemek mümkündür.

5) Debûsî (ö. 430/1039) "Takvîmü'l-edillefî'l-usûl"

⁷¹ Davud Eşit, "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları"19/1,144-146.

⁷² Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", 29/8.

⁷³ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 88.

⁷⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 92; Eşit, "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları",146.

⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 92,95-96; Eşit, "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları",150.

Debûsî, Cessâs'ın talebesi olan el-Ustrûşenî'den ilim almıştır. Ebu Hanife ile kurulan Kûfe Mektebini Cessâs ileriye taşımış, Debûsî ise bu mektebin devamını sağlamıştır.⁷⁶

Debûsî klasik Hanefî usul teorisinin gerçek kurucusu kabul edilebilir. Zira kendinden sonra gelen ve Hanefi usul geleneğinin en önemli kitapları kabul edilen Serahsî'nin Usûl'ü ile Pezdevî'nin Kenzül-vüşûlünün hem muhteva hem şekil bakımından Takvîmü'l-edille'ye tâbi olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldûn, Debûsî'nin kıyas teorisinin gelişimine olan katkılarından dolayı fıkıh usulü ilminin olgunlaşmasında büyük pay sahibi olduğunu vurguladıktan sonra, Takvîmü'l-edille'nin fukaha yöntemine göre yazılmış en güzel usul kitaplarından biri olduğunu ifade etmiştir. Takvîmü'l-edille delil anlamına gelen "hüccet" terimi etrafında dizayn edilmiş bir usul kitabıdır. Debûsî, hüccetlerin aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Fıkıh usulünün aslını teşkil eden şer'î hüccetler muhkem âyet, mütevâtir sünnet ve icmâdır. Bunlar kat'î delil olduklarından bilgiyi zorunlu kılmaktadırlar. Müevvel âyet, haber-i vâhid ve kıyas delilleri zan ifade ettiklerinden söz konusu deliller aracılığı ile kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir.⁷⁷

Takvîmü'l-edille, Mukayeseli bir usul kitabıdır. Usulü fıkıhın "deliller" bahsini orijinal bir şekilde ele almıştır.⁷⁸ Debûsî, Takvîmü'l-edille adlı usul kitabında delilleri evvela, naklî ve aklî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, şer'î delillerin aklî delillerden üstün olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Debûsî, daha sonraki Hanefî usulcüler tarafından derinleştirilerek sürdürülen usul tasnifini hangi yönleri dikkate alarak geliştirdiğini açıkça ifade etmemiştir. Bu husus daha sonraki Hanefî usulcüler tarafından telâfi edilmiştir. Şemsü'l- eimme es-Serahsî, Debûsî'nin taksimini bazı önemsiz farklarla kullanmakla birlikte tasnifi klasik haliyle ifade eden usulcü Ebû'l-Usr el-Pezdevî'dir.⁸⁰

İzmirli'nin ifadesiyle Debûsî, kıyas bahsiyle ilgili konuları genişçe izah etmiş ve kıyası kemâle erdirmiştir. Böylece usulü fıkıh da kemâl bulmuştur. Fıkıh usulünü fıkıh usulü yapan kişi Debûsî olmuştur.⁸¹

Hanefî mezhebinde lafızları tasnife tâbi tutan ve Cessâs'a nisbetle daha sistematik bir şekilde inceleyen ilk usulcü Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir. Takvîmü'l-edille adlı eserinde o her ne kadar Pezdevî'nin tasnifi kadar derli toplu ve bir arada olmasa da lafızları dört ana gruba ayırmış ve her bir grubun altında yer alan kısımlara ayrı ayrı değinmiştir.⁸² Hanefî fıkıh usulü literatüründe lafız bahisleri, kavramlar düzeyinde Cessâs ile başlamış, Debûsî ile lafızlar birbirinden bağımsız kategorilere dönüşmüş ve Pezdevî ile bir üst kategori altında toplanmak suretiyle tam bir sisteme kavuşmuştur.⁸³

⁷⁶ Aydın, "Cessâs ve Debûsî'nin Usullerindeki Metodları",55.

⁷⁷ Mürteza Bedir, "Takvîmü'l-edille", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/493.

⁷⁸ Kavakçı, ed-Debûsî Ebu Zeyd Abdullah, 14/27.

⁷⁹ Hakkı Aydın, "Cassas ve Debûsî'nin Usullerindeki Metodları",4/37.

⁸⁰ Tahsin Görgün, "Lafız", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 27/45.

⁸¹ İzmirli, "Ebû Bekir Bakıllânî",2/5-6 /166.

⁸² Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", 17/33/105.

⁸³ Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi",131.

Debûsî'nin yazdığı usul kitabına "Takvîmu'l-edille" (Delillerin değerlendirilmesi, düzenlenmesi ve takdir edilmesi) ismini vermesi kitabında şer'î delilleri merkeze aldığına en önemli göstergesidir. Kitabın hemen girişinde bizim Allah'ın teşrîi kıldığı hükümleri bilme ve onlarla amel etmek konusunda imtihan edildiğimizden bahsetmektedir. Buna uygun olarak önce kesin ilim ifade eden Kitap, Mütevatir Haber ve İcmâ konusunu ele almıştır. Çünkü kulun bilmesi ve amel etmesi gereken öncelikli hükümler farz ve haramlardır. Bir şeyin farz ve haram olduğu ancak katî deliller aracılığı ile öğrenilebilir. Bunlar da sırasıyla Kitap, Mütevatir Haber ve İcmâdır.

Hanefi usul geleneğinde lafızlar çok önemli bir yer tutmaktadır. Buna paralel olarak Debûsî, ilk başta hüccet ve onunla bağlantılı terimler üzerinde durmaktadır. Hüccet, beyyine ve burhan eş anlamlı olup umum ifade eden kelimelerdir. Hacce fiilinden türeyen hüccet, delil ve burhanla aynı anlamdadır. Delil getirerek galip gelmek anlamına gelir.⁸⁴ Hüccetin hüccet olarak isimlendirmesinin sebebi Şari'nin onunla ameli bize zorunlu kılmasıdır. Bu amelin hükmü vücut veya ondan daha aşağı olsun fark etmez.⁸⁵ Debûsî hüccet kelimesiyle eş anlamda gördüğü "Beyyine" yi açık seçik ayan beyan ortada olan şey olarak tarif etmektedir. "...Orada Allah'ın apaçık âyetleri vardır."⁸⁶ Aynı şekilde beyyine de apaçık anlaşıldığından onunla da amel hüccet gibi vacip olmaktadır. Burhan, umum ifade eden hüccet manasında kullanılan bir isimdir. Burhan, beyyine ve hüccet eş anlamlı kelimelerdir. Âyet, delil, illet ve hâl de bunların çeşitleridir. Âyet, lügatte alâmet manasında kullanılır. "...Orada açık alâmetler, İbrahim'in makamı vardır."⁸⁷ Âyet, mutlak anlamda bir isim olarak kullanıldığında yakîn derecesinde ilim ifade eder. Bu sebeple Peygamberlerin (s.a.v) mucizele riâyet olarak isimlendirilir. "Muhakkak ki Mûsâ'ya dokuz mucize verdik..."⁸⁸ ...Haydi ikinizde mucizelerimizle gidin..."⁸⁹ Mucizeler peygamberlere iman konusunda yakîn derecesinde ilim ifade eder.⁹⁰ Debûsî'nin üzerinde durduğu diğer bir terimde delildir. Delil sözlü bir hüccettir. Delil "feil" kalıbından gelse de gerçekte "fâil" kalıbı anlamında kullanılır. Dâl gibi rehberlik etmek yol göstermek manasına gelir. Delil mecazda olsa hakiki anlamda da olsa gizli bir şeyi açıklayan manasına gelmektedir. Daha açık bir ifade ile delil akıl sahiplerinin üzerinde düşündüğünde doğruyu bulduğu şeydir. Delil hem kesin hem de zannî bilgiye ulaştırabilir.⁹¹ illet, sözlükte geldiği veya bulunduğu yerin halini, durumunu değiştiren şeydir. Hastalık insanı değiştirdiği için ona da illet demişlerdir. Bu anlamda âyet ve delil, illetten farklı anlam ifade etmektedir. Zira onlar hulûl etmeksizin hükmü zorunlu kılmaktadırlar. Şer'î olarak illet, şer'î hükümlerin ilişkili olduğu naslardan istinbat edilen manalardır.⁹² illet ictihad yoluyla elde edilmişse zannî; kendinde şüphe olmayan bir yolla elde edilen illet ise kat'î bilgi ifade eder. Şer'î illetler delil olarak isimlendirilebilirler çünkü bu

⁸⁴ Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*,13; İbrahim Mustafa vd. *Mu'cemü'l Vesit*,156-157.

⁸⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 13.

⁸⁶ Âli İmrân 3/97.

⁸⁷ Âli İmrân 3/97.

⁸⁸ el-İsrâ 17/101.

⁸⁹ eş-Şuarâ 26/15.

⁹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 13

⁹¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 14, 16.

⁹² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 14.

manadaki şer'î illetler fûrûda Allah'ın hükmünün ne olduğu konusunda bize rehberlik etmektedirler. Delillerin bir şeyi zorunlu kılma özellikleri olmadığından onların illet olarak isimlendirilmeleri câiz değildir. Duman ateş hakkında bir delil olarak isimlendirilebilir fakat illet olarak isimlendirilmez. Hakikatte şer'î illetler, hükümlerin va'zında âlamet ve nişanelerdir onları vacip kılan ise Şâri'dir. Hâl ise devam etmesi veya kaybolması söz konusu olmayan delillere dayanan sabit bir hükmün ifadesidir.⁹³

Debûsî buraya kadar zikrettiği hüccet çeşitlerinin zahir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zahir, akılla açık bir şekilde idrak edilen; Bâtın ise ancak düşünme aracılığıyla akıl edilen şeylerdir. Hz. Mûsâ'nın âsasının sihirbazların âsalarını yutması sonucunda sihirbazların bunun bir mucize olduğunu akıllarıyla idrak etmeleri zahire bir örnektir. Denizin yarılması, kayanın parçalanması vb. mucizelerde zahire örnektir. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber (sav) için batın bir mucizedir. Çünkü onun bir mucize olduğu hemen değil ancak biraz düşündükten sonra akıl edilebilir.⁹⁴ Debûsî, şer'î delilleri kesin ilim ifade edenler ve zan ifade eden ilimler olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra Allah'ın Kitabı, Hz. Peygamber'den (sav) duyulan haber, mütevatir haber ve icmânın kesin delil ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁵ Debûsî aslında kat'î bilgi ifade eden bu dört delilin sübût yolunun Hz. Peygamber'in haber vermesine dayandığını belirtmektedir. Allah'ın kitabını Hz. Peygamber'in haberi ile öğrenmekteyiz. Aynı şekilde icmâ da kitap ve sünnete dayanmaktadır. Peygamberlerin özelliğinden biri de doğru sözlü olmaları ve masum olmalarıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.v) verdiği haber kesin doğrudur. Ondan şüphe edilmez.⁹⁶

Daha sonra Debûsî bu dört kat'î delil üzerinde durmaktadır. Kitap dinin aslı olup nübüvvet ancak onun nüzûlü ile sabit olmaktadır. Kur'an başta sahabe olmak üzere tevatür bir nakille bize kadar gelmiştir. Sahabe ezberledikten sonra onu mushafa geçirmiş artma ve eksilmeden onu muhafaza etmişlerdir. Tevatür olmayan İbn Mes'ud'un rivayet ile namaz câiz olmaz. Onu okumak her hangi bir rivayeti okumak gibidir. Debûsî, Hanefilerin genel tavrını takip ederek İbn Mes'ud'un kıratını Hz. Peygamber'den gelen her hangi bir haber gibi değerlendirmektedir.⁹⁷ Debûsî'nin mushaf hakkında ikinci olarak tartışmaya açtığı konu besmelenin mushaftan olup olmadığı meselesidir. Besmele'nin vahiy yazılırken mushafta yer almasının sebebi surelerin onunla başladığını belirtmek içindir yoksa besmele başında yer aldığı sureden bir âyet değildir. Besmele'nin Kur'an'dan bir âyet olmadığına diğer delili ise diğer âyetlerin aksine namazda açıktan okunmayıp gizli okunmasıdır. Besmele'nin gizli okunması Fatihâ'dan bir âyet olmadığına da işarettir. Gizli okunması da farz olduğundan değil teberrükendir. İmam Muhammed'den yapılan bir rivâyete göre besmele sureleri ayırmak için indirilmiştir. Surelerden bir âyet olmasa da Kur'an'da yer alan bağımsız bir âyettir. Debûsî, bu haber ve insanların bu konuda ihtilâfına rağmen besmelenin surelerden bir âyet sayılmasının mümkün olamayacağını çünkü bir konuda ihtilâf edilmesi demek orada şüphenin var olduğunu

⁹³ Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 15.

⁹⁴ Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 15.

⁹⁵ Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 19.

⁹⁶ Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 19.

⁹⁷ Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 20-21.

kabul etmek anlamına gelir ki mütevatir yolla bize gelen Kur'an'da şüphe olması mümkün değildir.⁹⁸

Debûsî, asli delillerden mütevâtir haberin sübûtu için her hangi bir sayı zikretmeden şu bilgiyi vermektedir: Aralıksız nesilden nesile hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde kalabalık olmalarından dolayı yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan toplulukların Resulullah'tan naklettikleri şeyler mütevâtir haber kapsamına girmektedir. Mütevâtir haber, Kur'an âyeti gibi kesin bir hüccettir. Çünkü Hz. Peygamber'in yalan ve batıl söz söyleme konusunda masum olduğu kesin delillerle sabit olmuştur. Çünkü Kur'an Hz. Peygamber'in (sav) sözüyle sabit olmuş bize ulaşmıştır.⁹⁹ Debûsî, bu ümmetin icmâsının hüccet olduğunu ve şer'î olarak kesin bilgi ifade ettiğini belirtmektedir. Bu ayrıcalık bu ümmete Allah'ın bir ikrâmıdır. Çünkü Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî ve diğer sair dinlere mensup olanların sayısı o dönemde Müslümanlardan fazla oldukları halde onlar batıl üzerine icmâ etmişlerdir.¹⁰⁰

Debûsî aşağıda getirdiği bazı deliller üzerinden icmânın kat'î ilim ifade eden bir delil olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. *"Allah, iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır."*¹⁰¹ âyet müminlerin zulmün ve batılın karanlığından iman ve hakkın aydınlığına çıkarıldığını haber vermektedir. Müminlerin batıl üzerinde icmâ etmeleri câiz olsaydı o vakit âyetin bildirdiğinin hilâfına karanlıklar içinde kalmaları gerekirdi. Bu ise câiz değildir. *"Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz."*¹⁰² Müminler bu âyette en hayırlı ümmet olarak tavsif edilmektedir. En hayırlı olan demek hakka ve doğruya isabet etmiş kişiler manasına gelmektedir. Bunun manası bu kişiler bir konu üzerinde icmâ ederlerse o haktır ve doğrudur.¹⁰³ Âyetin devamında *"İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız."* ifadesi yer almaktadır. Müminler emrettiği iyilik Allah katında iyilik; onların nehyettiği münker Allah katında münkerdir. Söz konusu âyetin başında müminlerin en hayırlı olmalarının sebebi emrettikleri iyilik ve nehyettikleri kötülük konusunda isabet etmiş olmalarıdır. *"İşte böylece siz insanlara şahit olabilirsiniz, peygamber de size şahit olsun diye sizi orta ümmet yaptık."*¹⁰⁴ "Vesat" kelimesi sözlükte sözüyle yetinilen, razı olunan manasına gelmektedir.¹⁰⁵ Allah ancak katında doğru hükme isabet edenden razı olur. Hata eden hakkı talep etmesi karşılığında maruz görülebilir fakat bizzat hatadan Allah katında razı olunmaz. *"Siz insanlara şahit olabilirsiniz diye" şahit ilimle konuştuğu için onun sözü hüccettir.*¹⁰⁶

Hz. Peygamber: *"Allah cc. ümmetimi dalâlet üzere bir araya getirmez."*¹⁰⁷ Diğer hadis-i şerif deise cemaate muhalefet edenler ağır bir dille tehdit edilmektedir. *"Cemaatten bir karış*

⁹⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 20-21.

⁹⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 22.

¹⁰⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 23.

¹⁰¹ el-Bakara 2/257.

¹⁰² Âli imrân 3/110.

¹⁰³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 23

¹⁰⁴ el-Bakara 2/143.

¹⁰⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 23

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 24.

¹⁰⁷ Tirmizî, "Fiten", 8.

kadar ayrılan kimse İslâm'ın boyunduruğunu boynundan çıkarmış olur."¹⁰⁸ Debûsî, icmâyı aynı asırda yaşayan ictihad ve adalet ehli olanların bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri şeklinde tarif etmektedir. Bu âlimlerden bazıları sarahaten bazıları ise sükûten bu ittifağa katılması icmânın meydana gelmesi için yeterlidir. Debûsî, sükût-i icmânın da hüccet olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

Sonuç olarak Debûsî'nin şer'î delilleri fıkıh usulünün en önemli meselesi olarak değerlendirdiği bu sebeple de kitabına bu konuyla başladığı ve bu konu etrafında devam ettiği görülmektedir.

6. Cüveynî (ö. 478/1085) "el-Burhân fî usûli'l-fıkh"

el-Cüveynî'nin "*el-Burhân fî usûli'l-fıkh*" isimli kitabı kendinden sonraki yazılan usul kitapları üzerinde en çok etki eden birkaç usul kitabından biridir. Burhan'da Cüveynî; Ebû Hanîfe, Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Sayrafî, Bâkılânî, Ebû Bekir ed-Dekkâk, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî gibi kendi döneminde ilmin zirvesinde olan âlimlerin görüşlerini hem nakleder hem de yeri geldiğinde onlara itiraz ederek kendi görüşünü de belirtmekte tereddüt etmez.¹¹⁰ Bu yönüyle el-Burhan hem önceki usulcülerin görüşlerini bize aktarması hem de özgün fikirli bir âlimin kaleminden çıkması sebebiyle bu yolda ilerlemek isteyen ilim ehline çok önemli veriler sunmaktadır. Eserin diğer önemli bir yönü ise günümüze ulaşmamış İbnü'l-Cübbâî'nin "*el-Ebvâb*", *Eş'arî'nin "Ecvibetü'l-mesâ'ilü'l-Başriyye"*, Bâkılânî'nin "*el-Uşûlü'l-kebîr, el-Muḫni fî uşûli'l-fıkh Mesâ'ilü'l-uşûl* ve Kādî Abdül cebbâr'ın "*Şerhu'l-Umed*" gibi eserlerin günümüze kadar ulaşmasına vesile olmasıdır.¹¹¹ Cüveynî, usul-i fıkhın Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas ve İstidlalden ibaret olduğunu belirtmektedir.¹¹²

Cüveynî, el-Burhan'ın mukaddimesinde İslâmî ilimler sahasında mütehasıs olmak isteyenlerin öğrenmesinin zorunlu olduğuna inandığı materyaller hakkında çok önemli önerilerde bulunmaktadır. Kim bir ilim dalının derinliklerine vakıf olmak istiyorsa söz konusu ilim dalının maksadını amacını tam anlamıyla idrak etmelidir. O ilim dalının dayandığı ana unsurları, ana sütunlarını bilmelidir. Yine o ilmin hakikatine ve manasına hakim olmalıdır. Mantık ilminde mahir olana tarif kolaydır. Eğer mantık ilminde yetkin değilse o zat usul ilminde bütün konuların değil onu oluşturan kısımların tarifleriyle işe başlayacaktır. Yine bu ilme ilk başlayacak kişi bu ilimde bilinmesi gereken öncelikli şeyleri bilmesi gerekir ki daha sonra o ilimde derinleşebilesin.¹¹³

Cüveynî, fıkıh usulünün Kelâm, Arap dili ve Fıkıh'tan istimdat ettiğini bu ilim dallarına dayandığını belirtmektedir.¹¹⁴ Yani Cüveynî'nin değerlendirmesine göre söz konusu üç ilim dalı olmadığı takdirde fıkıh usulü namıyla bir ilmin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple Cüveynî el-Burhan'da kısaca fıkıh ve fıkıh usulünün tarifini verdikten sonra birçok

¹⁰⁸ Tirmizî, "Emsal", 3.

¹⁰⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 28.

¹¹⁰ Mustafa Baktır, "*el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/434.

¹¹¹ Baktır, "el-Burhân, 6/435.

¹¹² Cüveynî, *Burhân*, 1/39-278, 2/3-171; Abdulazîm Mahmud ed-Dîb, *Fıkhü İmâmî'l- Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî hasâisuhu, -eseruhu-menziletuhu*, (Katar: Daru'l Vefa, 1988), 72.

¹¹³ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, 1/7.

¹¹⁴ Cüveynî, *Burhân*, 1/7.

kelâmî (âlemin yaratılmış olması, nübüvvet makamı, mucize, ilmin tarifi, hakikati idrak yolları, akıl, hüsün- kubuh meselesi, burhan, nazar, şeraitten önce hükmün varlığı, kâfirlerin şer'î hükümlerle sorumlu olup olmadığı) konulara değindiği görülmektedir.¹¹⁵ Kanaatimize göre bu tutum müellifin aslında fıkıh usulünün birçok konuda kelâm ilmine ihtiyaç duyduğu inancından kaynaklanmaktadır.

Kelâm bilgisi, itikâtla ilgili olan ilimlerle olmayanları ayırt etmeye yarar. Yine kelâm kişiye kesin delil olan burhanla şüphe ifade eden delilleri ayırt etmeyi ve nazar ehlinin metotlarını idrak etmeyi öğretir. Usulü fikhın ikinci dayanağı olan Arap dili ise lafızların doğru ve gerektirdiklerine göre amel edilmesi için gereklidir. Arap diline hakim olmadıklarından lafızlarla ne kast ettiğini anlamayan kişilerin dil konusundaki söylediklerine güvenilemez. Bu sebeple bu kişilerin muhakkik olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.¹¹⁶ Böyle birinin tabîi ki usulcü olması da mümkün olmayacaktır. Usulün üçüncü dayanağı fıkıhtır. Çünkü usulün amacı fıkıhtır. Medlül olan fıkıh idrak edilmeden delil olan usul-i fikh idrak edilemez. Bu sebeple usulcüler usulün her babında fikhî örneklerle yer vermektedirler.¹¹⁷

Cüveynî'nin aksine kendinden sonraki birçok usulcü kelâm ve fikhın usul ile direk bağlantısı olmadığını bu sebeple müctehidin bilmesi gereken ilimler arasında kelâm ve fıkha yer vermedikleri görülmektedir. İctihad mertebesine ulaşabilmek için kelâm ve fûrû-i fikh bilmenin, esbâb-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd bilgisinin, ayrıca hesap bilgisinin, fitnat ve zekânın şart olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, müctehid olmak için kelâm ilmini ve fikhın fûrûunu bilmeye ihtiyaç bulunmadığı görüşündedir.¹¹⁸

Fûrû fikhı bilmek müctehid olmanın şartları arasında sayılmamıştır. Çünkü fûrû fikh kişinin müctehid derecesine ulaştıktan sonra ürettiği semeredir. Müctehid olduktan sonra hasil olan, elde edilen bir bilgi müctehid olmanın şartı olamaz.¹¹⁹ Kardâvî fûrû fikhı ezberlemenin müctehid olmanın şartlarından biri olmadığını çünkü ezberin kişiyi fakih yapmayacağını ifade etmektedir.¹²⁰ Usulcüler, müctehidin kelâmî mevzuları bir mütekellim derecesinde bilmesine gerek olmadığını belirtmişlerdir.¹²¹

Cüveynî, kelâm ve fûrû fikhın genel hatlarıyla usule kaynaklık ettiğini bu sebeple fikh usulcüsünün bu ilimleri genel hatlarıyla bilmesinin şart olduğunu iddia ediyorsa bu görüş bir kısım usulcü tarafından da kabul edilmiştir. Aksine Cüveynî usulcünün, kelâm ve fûrû fikhı derinlemesine bilinmesinin şart olduğunu ileri sürüyorsa cumhurunun bu görüşe karşı olduğu ortadadır.

¹¹⁵ Cüveynî, *Burhân*, 1/7-37.

¹¹⁶ Cüveynî, *Burhân*, 1/7.

¹¹⁷ Cüveynî, *Burhân*, 1/7.

¹¹⁸ H.Yunus Apaydın, "İctihad" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) , 21/439.

¹¹⁹ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Müstasfâ fi ilmi'l- usûl*, 4/15; Ebû Muhammed b. Ahmed Abdullah Makdisî İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzir fi usûli'l-fıkıh*, 191; Taceddin Ebi Nasr Abdü'l Vehhab b. Ali b. Abdü'l Kâfi, Sübkî, *Cem'ul-Cevâmi fi Usûli'l fıkıh*, 118; Râzî, *Mahsul*, 6/ 22, 25; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbnü'l Emîr'ül Hâc, *Tahrir ve't-Tahbir*, 2/ 373-374.

¹²⁰ Yusuf, Karadâvî. *el-İctihadfi's-şeriatil'İslâmiyye* ,17.

¹²¹ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 4/15; İbn Kudâme, *Ravdâ*,191; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*,118, Seyfuddîn Ali Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/198-200; İbnü Emir'ül Hac, *Tahrir*,2/373-374.

Fikhî meseleleri incelerken onların hangi asıllara dayandığının kavranması ve en doğru hükmün çıkarabilmesi için müctehidin fıkıh usûlünü bilmesi gerekir.¹²² Râzî'ye göre müctehidin bilmesi gereken en önemli ilim, fıkıh usûlüdür.¹²³ Gazzâlî, müctehidin bilmesi gereken sekiz ilimden bahsetmiş en sonda bu ilimlerin en önemlilerinin Hadis, Arapça ve fıkıh usûlü olduğunu belirtmiştir.¹²⁴

Arapça'nın bilinmesi konusunda ise sonraki usulcüler Cüveynî ile paralel düşünmektedirler. Bu konuda ihtilâf, dile hakimiyetin sınırları hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Müctehidin, dinin iki asli kaynağı olan Kitap ve Sünnet başta olmak üzere diğer şer'î delilleri doğru bir şekilde anlayıp onlardan hüküm çıkarabilmesi için Arapçayı bilmesi elzemdir.¹²⁵ Kelâmın, âmmını-hassını, muhkemini-müteşâbihini, mutlakını-mukayyedini, nassını-fehvasını, lâhnını- mefhumunu, hakikatini- mecazını anlayabilmek için Arapça bilgisi şarttır.¹²⁶ Arapça bilmenin ölçüsü dil üstatları Halil b. Ahmed, Müberred, seviyesinde değil Kitap ve Sünnet'te vâki olan hitaba hâkim olma ve bu hitabın maksatlarını kavrayacak kadar olması yeterli kabul edilmiştir.¹²⁷ İsferyânî, dil konusunda müctehidin mütevassıt dereceden daha ilerde olmasının vâcib olduğunu belirtmiş meâni konusunda ise mütevassıt derecede olmasını yeterli görmüştür.¹²⁸

Cüveynî'nin Burhan'da ilk değindiği meselelerden biri de fıkıhın tarifidir. Cüveynî fıkıhı, "Teklifi hükümleri bilmek" olarak tarif etmektedir. Eğer fikhî hükümlerin çoğunun zannî olduğu söylenirse (yani böyle bir ilim dalı nasıl usule dayanak olabilir) onların kast ettiği zanlar fıkıh değildir. Fıkıh, zannî delilden hareketle amelin vacip olmasını bilmektir. (fıkıh, hangi koşullarda zannî bilginin amel etmeyi vacip kıldığına bilgisidir.) Bu sebeple muhakkik âlimler haber-i vahid ve fikhî kıyasların bizâtihi ameli vacip kılmayacağını, bunların bilgisinin elde edilmesi yani bilinmeleri halinde ameli vacip kılar demişlerdir. Yani bu iki zannî kaynaktan usulcülerin usul metotlarını kullanarak istinbat etmeleri sonucu elde edilen deliller (yani hangi şartlarda haberi vahid ve kıyasla amel vaciptir o şartlar usulcü tarafından belirtildiğinde) kat'idir ve bunlara göre amel vaciptir.¹²⁹

7. Gazâlî (450 /1058-505/1111) "el-Müstasfâ"

el-Müstasfâ, Kādî Abdülcebbar'ın el-'Umed'i, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed'i ve Cüveynî'nin el-Burhân'ı ile birlikte kendinde sonra yazılan mütekellim metoduna göre yazılan fıkıh usulü kitaplarının temeli kaynağı konumundadır.¹³⁰ Gazâlî'nin

¹²² Âmidî, *İhkâm*, 4/198-200; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, Şevkânî, *İrşadu'l fuhu'l tahkiku'l hakkı min ilmi'l usûl*, 2/1032; Süyûtî, Celaleddin, *Şerhu'l kevkebi's-sâti'nazm-ı cem'u'l cevami*, 2/293.

¹²³ Zeyneddin b. Ebü Bekr b. Abdulkadir b. Hüseyin Razî. *Mahsul fî ilmi'l usûl*, thk. Cabir Feyyad Alvanî Mısır: Müessesetü'r-Risale, 1968; Şevkânî, *İrşâd*, 2/1032.

¹²⁴ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 4/15.

¹²⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/198-200; Süyûtî, *Şerhu kevkebi's-sâti*, 2/ 393; Şevkânî, *İrşâd*, 2/1031; İbn Kudame, *Ravda*, 191.

¹²⁶ Cessâs, *Füsûl*, 4/ 273; İbn Kudame, *Ravda*, 191; Râzî, *Mahsul*, 4/ 22.

¹²⁷ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 4/10-12; Siracüddin Mahmud b. Ebi Bekir. Ermevî, *et-Tahsil mine'l mahsul*, 2/287.

¹²⁸ Süyûtî, *Şerhu kevkebi's-sâti*, 2/ 393.

¹²⁹ Cüveynî, *Burhân*, 1/8.

¹³⁰ H. Yunus Apaydın, "el- Müstasfâ", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2006) 32/124.

kendinden sonra yaşayan pek çok usulcü üzerinde önemli etkisi olmuştur. Râzî, Karâfî, İsnevî, Âmidî, Tûfî gibi usulcüler bu bağlamda ilk akla gelenler arasındadır.¹³¹

Gazzâlî Müstasfâ'nın girişinde bu eseri yazmanın gerekçesinden bahsetmektedir. Ayrıca fıkıh usulünde fûrû-i fıkha ait meselelere, kelâm ve dille ilgili tartışmalara gereğinden fazla yer verilmesinden şikâyet eder ve kendisinin olabildiğince bundan uzak kaldığını belirtir. Müstasfâ'nın hemen başlangıçtan itibaren fıkıh usulünün konularına genel bir bakış atmasına imkân veren son derece uyumlu ve tutarlı bir sistematığı vardır. Buna paralel olarak her konu ilgili olduğu başlık altında ele alınmıştır. Gazâlî, fıkıh usulü konularını dört eksen etrafında toplamış ve bunları "semere" benzetmesinden faydalanarak izah etmiştir. Buna göre "semere" ile hüküm, "müsmir" ile hükmün delilleri, "turuku'l-istismâr" ile istinbat yolları, "müstesmir" ile hükmü çıkarıcı kişi müctehid kastedilmiştir.¹³²

Eserin diğer fıkıh usulü kitaplarından en önemli farklılığı, baş tarafında mantık ilminin özetlendiği bir mukaddimeye yer verilmiş olmasıdır. Gazâlî, "Bunu bilmeyenin ilmine güvenilmez" dediği mantığın yalnızca fıkıh usulü için değil diğer bütün ilimler için gerekli olduğunu belirtmiştir. Özel bir bölüm tahsis etmek suretiyle mantığı fıkıh usulüne dahil eden ilk kişi olan Gazâlî'nin bu uygulamasına daha sonraki usulcüler fazla rağbet etmemiş, bilindiği kadarıyla sadece Hanbelî usulcüsü İbn Kudâme ile Mâlikî usulcüsü İbnü'l-Hâcib, yazdıkları fıkıh usulü eserlerine mantık ilminin konularını hulâsa ederek başlamışlardır. el-Müstasfâ'da Gazâlî, bazı meselelerde bağlı bulunduğu Şafîî ve Eş'arî mezheplerine bağlı kalmamış mutlak müctehid gibi hareket etmiştir. Müstasfâ'nın diğer bir ayırıcı özelliği de belli bir mezhebi desteklemek, onu üstün göstermek amacıyla kaleme alınmamış olmasıdır. Gazâlî, burada kendi usul anlayışını ve ictihad derecesine yükselmek isteyen müctehid adaylarına rehberlik etmek için bu eseri hazırlamıştır.¹³³

Gazâlî, Müstasfâ'nın hemen girişinde ilimleri üç gruba ayırmıştır. **a)** Şer'î ilimlerle direk bağlantısı olmayan matematik, geometri ve astronomi gibi aklî olan ilimler. **b)** Tefsir ve hadis gibi sırf naklî olan ilimler. **c)** Akıl ve naklin yani re'y ve şer'in kendinde birleştiği en şerefli ilim ise fıkıh ve fıkıh usulüdür. Fıkıh ve fıkıh usulü insanları doğruya ulaştırırken kaynağı şer'in ve aklın özüdür. Bu ilimleri tedris eden âlimlerin hem tâbileri çok olmuş hem de diğer âlimlere nazaran daha yüce mertebelere yükselmişlerdir.¹³⁴

Gazâlî, Müstasfâ'dan önce bazı usul ve fıkıh kitapları yazdığını fakat bazı ilim erbabının kendinden tahkik ve tertibi birleştiren ne çok kısa anlaşılmayan ne de bıkkınlık verecek kadar uzun olamayan bir kitap yazmalarını talep etmeleri üzerine Müstasfâ'yı yazdığını belirtmektedir. Gazâlî, bu kitapta geliştirdiği sistem sayesinde okuyucunun kısa zamanda usul ilminin maksatlarını ve okuduğu konuları kolayca anlayabileceklerini ifade etmektedir. Gazâlî, Müstasfâ'yı bir mukaddime ve dört ana bölüm üzerine bina ettiğini mukaddimenin söz konusu dört bölüm için bir hazırlık mahiyetinde olduğunu, aslında fıkıh usulünün özünü bu dört ana

¹³¹ Apaydın, "Müstasfâ", 32/125.

¹³² Apaydın, "Müstasfâ", 32/124.

¹³³ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi 1*, (İstanbul: Rey Yayıncılık,1994),13.

¹³⁴ Gazâlî, "Müstasfâ",1/3

bölümün oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu konulara geçmeden müellif, fıkıh usulünün anlamı, hakikati ve diğer ilimler karşısındaki mertebesi üzerinde durmuştur. Gazâlî'ye göre fıkıh usulünün tarifinden önce fıkıhın tarifini bilmek gerekir. Sözlükte fıkıh, bilmek ve anlamak manalarına gelir. Fakihlerin örfünde ise mükellefin fiillerine ilişkin olan şer'î hükümleri bilmektir. Fıkıhın bu tarifinden hareketle fıkıh usulünün de tanımının ortaya çıktığı söylenebilir. Fıkıh usulü şer'î hükümlerin delillerinden ve bu delillerin hükümlere icmâlî olarak delâlet yönlerinden ibarettir. Hilâf ilmi fıkıh usulünden delillerin tafsili olarak delâlet yönlerini incelemesi ile ayrışmaktadır. Şöyle ki velisiz bir nikâh aktinde o konu ile ilgili özel bir hadisin varlığı veya besmele çekilmeden kesilen hayvan hakkında özel bir âyetin bulunması gibi. Böyle deliller tafsili delildir. Hilâf ilmi bunlarla ilgilenir. Fıkıh usulü ise tek tek meselelerin hükmü ile ilgilenmez. Bu meselelerle ilgili olarak Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya; bunların sıhhat ve sübût şartlarına toplu olarak delâlet yönlerine temas eder. Özel meselelere değinmez.¹³⁵ Gazâlî hükümlerin delillerinin Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan ibaret olduğunu belirtmektedir. Fıkıh usulü bu üç aslin sabit olma yollarını, sıhhat şartlarını ve şer'î hükümlere delâlet yönlerini bilmekten ibarettir.¹³⁶ Gazâlî usul ilmini dört ana başlıkta ele alma nedenini ve bunlardan şer'î hüküm konusunu ilk olarak değerlendirme sebebini izah etmektedir. Usulcünün inceleme alanı sem'î delillerin şer'î delillere delâlet yönlerini araştırmakla sınırlıdır. Bu sebeple bu konuda hedeflenen amaç şer'î hükümlerin şer'î delillerden nasıl istinbat edileceğini bilmek olduğuna göre, önce hükümler, sonra deliller, daha sonra hükümlerin delillerinden nasıl çıkarıldığı ve en sonda hüküm çıkarma yetkisine sahip kişilerin vasıflarını ele almak en uygun olacaktır. Elde edilecek hükümler birer semeredir. Semere; vucüb, hazr, ibaha, kerahe, nedb, kazâ, edâ, fesad sıhhat vb. hükümlerdir. Ürün veren anlamında müsmir ise şer'î deliller olup Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan oluşmaktadır. İstismar metodu ise delillerin hükümlere delâlet şekillerinin neler olduğu ile ilgilenir. Dört türlü delâlet şekli vardır. Müstesmir de müctehiddir. Bundan dolayı müctehidin şartlarını, vasıflarını ve hükümlerini bilmek gereklidir. Buradan hareketle usulcünün çalışma alanının şu dört alanı kapsadığı söylenebilir: **a)** Hükümler, elde edilmek istenen semere olduklarından onlarla başlamak en uygundur. Gazâlî, bu sebeple kitabında giriş bölümünden sonra ilk ele aldığı mesele şer'î hükümler olmuştur. **b)** Hüküm bahsinin arkasından deliller konusunun ele alınması en uygundur. Çünkü elde edilen semere bilindikten sonra usulcünün bileceği en önemli husus bu semereyi verenin yani müsmirin (delil) bilinmesidir. **c)** İstismar metodu, delillerin delâlet yönleridir. Söz konusu delâlet yönleri manzum ile delâlet, mefhum ile delâlet, iktiza ile delâlet ve makul anlam ile delâlet olmak üzere dört kısımda ele alınabilir. **d)** Müctehid, zan ile hüküm veren kişidir. Mukallit müctehidin karşıtıdır. Bundan sebep dördüncü bölümde müctehid ve mukallidin şart ve vasıflarını zikretmek gerekir.¹³⁷

Gazâlî usul ilmine dahil olmadığını belirttiği uzun bir mukaddime ile Müstasfâ'ya başlamaktadır. Bu mukaddimede akılların algılama yollarından bahsetmekte bu bağlamda

¹³⁵ Gazâlî, "Müstasfâ", 1/6-7.

¹³⁶ Gazâlî, "Müstasfâ", 1/7.

¹³⁷ Gazâlî, "Müstasfâ", 1/10-11.

tanım ve burhan üzerinde durmaktadır. Bu mukaddime sadece usul ilmi için değil bütün ilimler için bir mukaddime niteliğindedir. Bu mukaddimeyi tam kavrayamayan kişilerin ilimlerine güvenilmez.¹³⁸

Bu mukaddimenin varlığı Müstasfâ'yı diğer usul kitaplarından ayıran temel özelliklerden biridir ve bu bölümde nazari bilginin kaynakları tanım ve burhan üzerinde durulmuştur. Tabir-i diğerle, bu kısımda mantık ilminin bir özeti yapılmıştır.¹³⁹

Bütün ilimler için mantık ilminin gerekliliği ortadadır. Fakat bu konuda uzman olmak gerekmemektedir. Basit mantık ilkelerini de belli seviyede her ilim sahibi bilmektedir. Bu sebeple her ilmin başında mantık ilmine yer vermek uygun görünmemektedir.

Sonuç

Fıkıh usulü alanında hicri beşinci asra kadar yazılan ve birçok usulcü tarafından başyapıt olarak değerlendirilen birçok usul kitabının farklı bir meseleyi konu edinerek başladığı görülmektedir. Bu bağlamda İmam Şafîî, Kerhî, Cessas, Bâkılânî, Debusî, Cüveynî, ve Gazâlî gibi usulcülerin eserlerinde bu durumu görmek mümkündür. İmam Şafîî, "Beyan Teorisi", Kerhî, "Küllî kaideler", Cessâs "âm" lafzı, Debusî ise "şer'î deliller" bahsini ele alarak kitaplarına giriş yapmışlardır. Değerlendirmemize göre bu dört usulcü kendilerine göre fıkıh usulünün en önemli konusu olarak gördükleri meseleleri kitaplarının giriş bölümlerinde ele almışlardır.

Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî ise usul kitaplarının girişlerinde yukarıdaki usulcülerden farklı bir yol izlemişlerdir. Söz gelimi Bâkılânî, et- Takrîb'de fıkıh ve usulün tanımını kısaca zikrettikten sonra daha çok kelâmîla ilgili bahisler olan ilim, akıl, tanım nazariyesi, delil, nazar, fiil gibi mevzulara geniş bir yer ayırmış ve bunların fıkıh usulü ile bağlantısı hakkında da bilgi vermiştir. Aynı şekilde Cüveynî de el- Burhan'da kısaca fıkıh usulü ve fıkıh tarifinden hemen sonra alemin yaratılmış olması, nübüvvet makamı, mucize, ilmin tarifi, hakikati idrak yolları, akıl, hüsün- kubuh meselesi burhan, nazar, şeraitten önce hükmün varlığı kafirlerin şer'î hükümlerle sorumlu olup olmadığı gibi birçok kelâmî konulara değindiği görülmektedir. Bu tutum söz konusu müelliflerin kelâmî kimliklerinin ağır basması ve onlara göre fıkıh usulünün birçok konuda kelâm ilmine muhtaç olduğu inancından kaynaklandığı söylenebilir. Gazâlî, mantık ilminin yalnızca fıkıh usulü için değil diğer bütün ilimler için gerekli olduğundan hareketle Müstasfâ'nın, baş tarafında mantık ilminin özetlendiği geniş sayılabilecek bir mukaddimeye yer vermiştir. Gazâlî'den önce mantık ilmine eserinde bu kadar yer veren başka bir usulcü olmamıştır.

Söz konusu klasik fıkıh usulü eserleri daha sonraki asırlarda yazılan birçok fıkıh usul kitabı tarafından kaynak kabul edilip örnek alındığından onların ilk ele aldığı meselelerin incelenmesi önem arz etmektedir.

¹³⁸ Gazâlî, "Müstasfâ", 1/15.

¹³⁹ Apaydın, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* 1/1.

Kaynakça

- Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. Fıkhu İmâmi'l- Hameyn Abdulmelik b. Abdillâh el-Cüveynî hasâisuhu,-eseruhu-menziletuhu, Katar: *Daru'l Vefa*, 1988.
- Akay, İhsan. Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Akay, İhsan. "Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması". *Şarkiyat ICSS'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Diyarbakır: Şarkiyat Vakfı, Şarkiyat Araştırmaları Derneği ve e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* yayınları, 2017.
- Altaş, Eşref ve Yıldırım İlyas. "Bâkılânî". İslâm Düşünce Atlası, <https://islâm Düşünce Atlası.org/bakillani/63>.
- Apaydın, H. Yunus. "Kerhî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 25:285-287. Ankara: TDV. Yayınları, 2022.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 21:432-445. İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.
- Atay Hüseyin. "Bilgi Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29:8 (1987):1-39.
- Aydın, Hakkı. "Cassas ve Debüsi'nin Usullerindeki Metodları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:37 (2000):11-60.
- Bakkal, Ali. & Zehra Sula. Mecelle'deki Küllî Kaidelerin Genel Kural Tipi Diğer Kavramlarla İlişkisi ve Bunların Delil Oluş Keyfiyeti. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:43 (2019), 92-110.
- Bâkılânî, Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîbve'l-irşâd*. thk:Muhammed Seyyid Osman, Beyrut:Müessesetü'r-Risale,1998.
- Baktır, Mustafa. "İslâm Hukukunun Genel Prensipleri". *Ekev Akademi Dergisi*, 34:204 (2008),203-210.
- Baktır, Mustafa. "el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 6:434-435. İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "İstishab", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 23:376-381. İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm",Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2:552-553. İstanbul: TDV. Yayınları, 1989.
- Bedir, Mürteza."Takvîmü'l-edille", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 39:493-494. İstanbul: TDV. Yayınları, 2010.
- Bedir, Mürteza. "Risale", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 35:117-119. İstanbul: TDV. Yayınları, 2008.

- Berki, Ali Hikmet. *Hukuk Mantiğı ve Tefsir*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 2018.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûlfi'l-uşûl*, thk: Üceyl Câsim en-Neşemî Kuveyt: et-Türasü'l İslâmî, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiye,1997.
- Debûsi, Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvimu'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye,2016.
- Mustafa İbrahim, vd. *Mu'cemü'l Vesit*. İstanbul: Çağrı Yayınları,1996.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Raid b. Sabri b. Ebi Alefe, Riyad: Daru'l hadare, h.1436.
- Ermevî Siracüddin Mahmud b. Ebi Bekir. *et-Tahsil mine'l mahsul*. thk. Abdulhamid Ali Ebu Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale,1988.
- Eşit Davud, "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları". Diyarbakır: *eş-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 19:1 (2018):143-155.
- Ebû Züneyz, Abdulhamîd b. Ali. "*et-Takrîbve'l-irşâd'ın Mukaddimesi*, Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîbve'l-İrşâd es-Sağîr*. thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, Beyrut: Müessesetü'r-Risale,1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Müstasfâ fî ilmi'l- usûl*.thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine: Câmiatü'l İslâmiyye, 1994.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi 1*. Çeviren Prof. Dr.H. Yunus Apaydın. İstanbul: Rey Yayıncılık,1994.
- Görgün, Tahsin."Lafız", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 27:44-46. Ankara: TDV. Yayınları, 2003.
- Güman, Osman. *Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği*. Dîvân Disiplinler Arası Çalışmaları Dergisi 17:33(2012), 103-132.
- Güzelhisarî, Mustafa. *Menâfi'ü'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i-l hakâik*.1856.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed Hanefî. Gamzû Uyûni'l- Besâir. *Şerhu'l Eşbah ve'n-Nazair*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye,1985.
- İbnü'l Emîrû'l Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *Tahrir ve't-Tahbir*.Beyrut:Daru'l kütübi'l İlmiyye, ty.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed b. Ahmed Abdullah Makdisî. *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzir fî usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Daru'l kütübi'l İlmiye,1981.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, el- Eşbah ve 'n-Nezair. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1999.

- İsmail Hakkı, İzmirî. *İlm-i Hilâf*, Haz: Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner Yayınevi, 2010.
- İsmail Hakkı, İzmirî. "Ebû Bekir Bakıllânî". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 2:5-6 (1927), 137-172.
- Karafi, Ahmed b. İdris. *el-Füruk*, thk: Ömer Hasan Kıyyam. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003.
- Karadâvî, Yusuf. *el-İctihadfi's-şeriatil-İslâmiyye*. Kuveyt: Daru'l Kalem, 1996.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. "ed-Debûsî Ebu Zeyd Abdullah". *İslâm Medeniyeti* 2:14 (1986), 25-27.
- Kesgin, Hafsa. "Bâkıllânî et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:1 (2020), 350-374.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb. *es-Sünen*. thk. Raid b. Sabrî b. Ebi Alefe. Riyad: Daru'l hadare. 2010.
- Nesefî, Necmüddin Ebu Hafs Ömer. *Şerhu Usulil Kerhî*. Amman: Daru'r Reyahin, 2021.
- Orhan, Ençakar. "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), 7-32.
- Pekcan, Ali. "İslâm Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel -Kurallarına Dair İlk Risale Kerhî'nin "el-Usul" Adlı Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/ 2 (2003), 293-307.
- Razî, Zeyneddin b. Ebû Bekr b. Abdulkadir b. Hüseyin. *Mahsul fî ilmi'lusûl*. thk. Cabir Feyyad Alvanî Mısır: Müessesetü'r- Risale, 1968.
- Saltekin, Abdulbasit. "Bâkıllânî'nin Et-Takrîb ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı". Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Sânev, Kutub b. Mustafâ. *Erâu'l-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî ve Eseruhâ fî 'ilmi usûli'l-fıkıh*. Yüksek Lisans Tezi, Melik Suûd Üniversitesi, S. Arabistan, 1992.
- Süyûtî, Celeleddin. *Şerhu'lkevkabi's-sâti'nazm-ı cem'u'l cevami*. thk. Muhammed İbrahim Hafenavî, Mısır: Mektebetü'l İman camiatü Ezher, 2000.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *Risale*. thk: Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mustafa Baba el-Halebî ve Evladuhu Matbaası, 1938.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşadu'l fuhu'l tahkiku'l hakkı minilmi'lusûl*. Riyad: Daru'l Fadile, 2000.
- Yakut, Hasan. "Şek İle Yâkin Zail Olmaz Fıkıh Kaidesinin Felsefe İle Olan İlişkisi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 129 (2022), 143-162.
- Zerkâ, Ahmed b. Şeyh Muhammed. *Şerhu Kavaidil Fıkhiyye*. Dimeşk: Daru'l Kalem, 1989.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahrü'l-Muhît fî Usulil-Fıkıh*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l ilmiyye, 2007.