

Sayı / Issue Ö1 - Ekim / October 2023
İslami İlimler Özel Sayısı/ Special Issue on Islamic Sciences

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

İslamî İlimler Özel Sayısı
Special Issue on Islamic Sciences

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2023 | | Sayı / Issue: Ö1

İslamî İlimler Özel Sayısı

Special Issue on Islamic Sciences

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (15 Mart & 15 Eylül) / Biannual (15 March & 15 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

mevzu: journal of social sciences is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi’sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: mevzusbd@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/mevzu>

Sahibi | Owner

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri | Field Editors**Tarih Kültür Sanat Editörü**

Muhammed Emin ÜNAL (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Ömer Faruk METE (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü

Burhaneddin KANLIOĞLU

Dini Araştırmalar Editörü

Bünyamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Cemal KALKAN (Dr., Selçuk Ü.)

Halil İbrahim DELEN (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

İnam UL HAQ (Dr. Riphah International Uni.)

M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Mustafa Sami MENCET (Doç. Dr., Akdeniz Ü.)

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ)

Selim TIRYAKIOL (Dr., İstanbul Medeniyet Ü.)

Ramazan ÖZMEN (Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Ü.)

Yusuf ÖZKIR (Doç. Dr., İstanbul Medipol Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., University of Bamberg / Almanya)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)

Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Enis DOKO (Doç. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)
Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münir RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDIR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Doç. Dr., Kırklareli Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

	Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı/ Turkish National Database Social Science and Humanities Database: Kabul: Haziran 2022; Başlangıç Mart 2021
	MLA International Bibliography Modern Language Association: Başlangıç 2020
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy: Başlangıç 2019
	EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS): Başlangıç 2019
	European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS): Başlangıç 2023

	- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database: Başlangıç Nisan 2019 - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı: Başlangıç Nisan 2019
	Asos İndeks: Başlangıç 2019
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/indexes	



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Hanefî Mezhebinde Zekâtın Eda Edilme Zamanı Problemi ve İbnü'l-Hümâm'ın Tercihinin Sonraki Literatüre Etkisi

The Problem of Giving Zakat in the Hanafi Sect and the Effect of Ibn al-Humâm's Choice on Later Literature

Abdurrahman BULUT

Sayfa: 1 - 29

Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklif-i Mâ Lâ Yutâk

Taklif-i mâ lâ yutâq in Predecessor Mâtürîdî Theology

Mikail İPEK

Sayfa: 31 - 63

Kitâbü's-Sünne'si Bağlamında Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin Kur'ân-Sünnet İlişkisine Yaklaşımı

In the Context of His Kitâb al-Sunnah: Muhammad b. Nasr al-Marwazî's Approach to the Quran-Sunnah Relationship

Ömer Faruk ÖZBEK

Sayfa: 65 - 105

Arap Dilinde Tenbîh Harfleri ve Kur'ân-ı Kerîm'deki İzdüşümleri

Tanbih Letters in the Arabic Language and Its Reflections in the Qur'an

Cengiz PARLAK

Sayfa: 107 - 147

İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri

The Place of Ibn Al-Malâhimî's Theory of Ahkâm in the Discussions on the Relationship between Essence and Attributes

Ziya ERDİNÇ

Sayfa: 149 - 188

Hammâd er-Râviye: Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği

Hammâd al-Râwiya: Narrator and Literature Criticism

Hüseyin ERSÖNMEZ

Sayfa: 189 - 211

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Öfkeli Şahsın Talâkı Hakkındaki Görüşleri ve Bunların Değerlendirilmesi

Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on the Talaq of the Angry Person and Their Evaluation

Fatih ÇİNAR

Sayfa: 213 - 238

Hadislerde İtikâf

Itikaf in the Hadith

Fatih Mehmet YILMAZ

Sayfa: 239 - 270

İslâm'da Ribâ Yasağının Makâsıd ve Hikmet-i Teşrî' Açıklarından Değerlendirilmesi

The Prohibition of Interest in Islam with Regard to Maqâşid al-sharia (Goals of Sharīa) and Hikmat al-tashrī' (Philosophy of the Law)

Abdurrahman POYRAZ

Sayfa: 271 - 312

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi

A Study of Faculty of Divinity Students' Motivation For The Qur'an Course

Münir ECER

Sayfa: 313 - 335

19. Yüzyılda Klasik Bir Minhâc Şerhi: Abdurrahman b. Hâmid ve Bidâyetü's-su'ûl ilâ ilmi'l-usûl Adlı Eseri

A 19th Century Classical Minhâj Commentary: Abdurrahman b. Hâmid and His Work Entitled Bidâyat al-su'ûl ilâ ilm al-usûl

Muhammed Usame ONUŞ

Sayfa: 337 - 365

Kur'an'da İlim-Amel İlişkisi ve Sahâbe Pratiğine Yansıması: Abdullah b. Ömer Örneği

The Relationship Between Knowledge and Practice in the Qur'ân and its Reflection on the Practice of the Companions: The Example of Abdullah b. 'Umar

Ceyda GÜRMAN

Sayfa: 367 - 395

İrem Belde Miydi Yoksa Kabile Mi? Tefsirde Nazarî Yöntemin İmkânı

A Town or a Tribe? The Possibility of Theoretical Method in Tafseer

Sümeyye SEVİNÇ

Sayfa: 397 - 427

Kelâmcılar Teorileri Neden Bağdaştırır?

Why Do Kalâm Scholars Associate Theories?

Mehmet AKTAŞ

Sayfa: 429 - 455

Eş'arî Nedensellik Anlayışının Yeniden Formüle Edilmesi -Şekil-Muhteva, Küllî-Cüz'i ayrımı-

Reformulating the Ash'arite Understanding of Causality -The Distinction Between Form And Substance, Universal And Particular-

Erkan BAYSAL

Sayfa: 457 - 488

Klasik Fıkhi Hükümlerin Kanunlaşmadaki İzdüşümleri -Mehir Örneği Bağlamında Bir İnceleme-

Projections of Classical Fiqh Provisions in Legislation -A Study in the Context of the Example of Marriage-

Nizamettin KARATAŞ

Sayfa: 489 - 516

Hanefi Usulüne Ehl-i hadis eleştirileri: İstihsan Delilinin Evrimi

Ahl al-Hadith criticisms of Hanafi methodology: Evolution of the evidence of istihsan

Ömer VEKİLOĞLU

Sayfa: 517 - 542

Turtûşî'nin Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ' İsimli Risâlesinde Sufîlere Yönelik Eleştirileri

Turtushi's Criticisms of Sufi Practices in Tahrîm al-ğînâ wa's-semâ'

Ebru ADIYAMAN

Sayfa: 543 - 569

Klasik Usul-i Fıkıh Eğitimde Kolaylık Arayışları: Menârü'l-Envâr Muhtasarlari ve Akhisârî'nin Semtu'l-Vusul ilâ İlmi'l-Usûl İsimli Eseri

Seeking Convenience in Classical Usul-i Fiqh Education: Concise of Menâru al-anwâr and Akhisari's Work entitled Semtu'l-Vusul ilâ İlmi'l-Usûl

Orhan ENÇAKAR

Sayfa: 571 - 603

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

605-609

**Hanefî Mezhebinde Zekâtın Eda Edilme Zamanı Problemi ve İbnü'l-Hümâm'ın
Tercihinin Sonraki Literatüre Etkisi**

The Problem of Giving Zakat in the Hanafi Sect and the Effect of Ibn al-Humâm's Choice on Later Literature

Abdurrahman BULUT

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,

Asst. Prof., Kocaeli University,

Faculty of Theology, Department of Islamic Law

Abulut_89@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4631-7911

DOI: 10.56720/mevzu.1281461

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Bulut, Abdurrahman. "Hanefî Mezhebinde Zekâtın Eda Edilme Zamanı Problemi ve İbnü'l-Hümâm'ın Tercihinin Sonraki Literatüre Etkisi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 1-29.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1281461>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Fıkıh ilmi amel bakımından hak ve yükümlülükleri konu edinen bir ilim dalıdır. Kişilerin dinî yükümlülüklerinin başında ibadetler yer alır. Mükellef kişinin sorumluluğunu hakkıyla yerine getirmesi, ibadetlerin eda şartlarına riayet ederek ifası ile mümkündür. Bazı ibadetler belli vakitlerle kayıtlı olarak diğer bazı ibadetler ise bir vakitle kayıtlı olmaksızın mutlak emir ile sabit kılınmıştır. Bu tür mutlak emir ile sabit olan ibadetler arasında sayılan zekât ibadetinin gerekli şartları taşıyan bir kişi tarafından derhal mi eda edilmesi gerektiği (*fevr*) yoksa daha sonra eda etme niyeti taşımakla birlikte tehir etme imkânının olup olmadığı (*terâhi*) fıkıh âlimleri arasında tartışılmıştır. Zekâtın eda zamanı problemi, usûldeki mutlak emrin zaman bakımından delaleti konusu ile belli ölçüde irtibatlı olmakla birlikte hâricî bazı karineler de dikkate alındığı için müstakil bir mesele olarak ele alınmak durumundadır. Zekâtın eda zamanı meselesinde, Hanefî fıkıh literatüründe ilk dönemlerden itibaren mezhep imamlarının benimsediği görüşlere dair farklı rivayetler nakledilmiştir. Bunun bir sonucu olarak Hanefî fakihleri mezhep içi tercih hususunda farklı görüşler benimsemiştir. Bu durum, Hanefî mezhebine bu meselede belirli bir görüşü nispet etmeyi zorlaştırmış ve çağdaş dönemdeki ilgili çalışmalarda Hanefî mezhebine farklı görüşlerin nispet edilmesine sebep olmuştur. Bu makalede, Hanefî mezhebi tarihinde farklı rivayetlerin nakledilmesi, görüş ihtilafları ve mezhep içi tercih bağlamında usûl ve fûrû eserleri arasında mukayeseli ve kronolojik bir okuma yapılarak zekâtın eda zamanı meselesinin izi sürülmeye çalışılmıştır. Fûrû ve usûl alanında temsil kabiliyeti bulunan temel eserler itibarıyla Hanefî fıkıh literatürüne dair yapılan okuma neticesinde bu meseleye dair erken dönemdeki hâkim görüş ile geç dönemdeki hâkim görüşün farklı olduğu tespit edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla çağdaş dönemdeki ilgili çalışmalarda bu hususa temas edilmemektedir. İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* isimli *el-Hidâye* şerhindeki şahsi kanaatini ifade ettiği açıklamalarının, mezhep içi tercihe dair tarihsel süreçteki değişikliğin bir kırılma noktası olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğu görülmüştür. Nitekim İbnü'l-Hümâm'ın bu meseledeki tercihi, erken dönemdeki hâkim görüş ile paralel olan *el-Hidâye* müellifinin tercihten farklıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî, Zekât, Fevr-Terâhi, İbnü'l-Hümâm

Abstract

Fiqh is a branch of science that deals with rights and obligations in terms of action. Worship is one of the religious obligations of people. It is possible for the taxpayer to fulfill his responsibilities properly, by observing the conditions of worship. Some worships are fixed at certain times, while other worships are fixed with absolute orders without being registered with a certain time. It has been discussed among fiqh scholars whether zakat, which is considered among the worships that are fixed with such an absolute order, should be performed immediately (*fawr*) by a person who fulfills the necessary conditions, or whether it is possible to delay it (*terahi*) with the intention of performing it later. Although the problem of the time of giving of zakat is related to the issue of the indication of the absolute command in the method in terms of time, it has to be considered as a separate issue since some external presumptions are also taken into account. On the issue of the time of giving zakat, different narrations have been conveyed in the Hanafi fiqh literature regarding the views adopted by the sect imams from the earliest times. As a result of this, Hanafi jurists have adopted different views on intra-sectarian preference. This situation has made it difficult to attribute a particular view to the Hanafi sect on this issue and has led to the attribution of different views to the Hanafi sect in the relevant studies in the contemporary period. In this article, it has been tried to trace the issue of the time of payment of zakat in the history of the Hanafi sect in the context of the transmission of different narrations, disagreements and intra-sectarian preference. It has been tried to make a comparative and chronological reading between the Hanafi school of *usûl* and *furû* works. As a result of the reading on the Hanafi fiqh literature in terms of the basic works that have the ability to represent in the field of *furû* and *usûl*, it has been determined that the dominant view in the early period and the prevailing view in the late period are different. As far as we can see, this issue is not touched upon in the relevant studies in the contemporary period. It has been discussed whether it is possible to evaluate the statements of Ibn al-Humam, in which he expressed his preference, justification and personal opinion on this issue, in his commentary on Fethu'l-kadir, as a breaking point in the historical process regarding intra-sectarian preference. As a matter of fact, the preference of Ibn al-Humam in this matter is different from the preference of the author of al-Hidaye, who was in line with the domi-

nant view in the early period.

Keywords: Islamic Law, Hanafi, Zakat, Fevr-Terahi, Ibn al-Humam

Giriş

Hanefî mezhebinde ibadetler bir vakitle kayıtlı olup olmamak bakımından mutlak ve muvakkat olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bir vakte bağlı olan namaz, oruç gibi ibadetler tayin edilen vakitte eda edilmek durumundadır. Mutlak emir ile sabit olan ve bir vakte bağlı olmayan ibadetler ise usûl literatüründe emir lafzının delaleti konusu kapsamında ele alınmıştır. Buna göre mutlak emir ile sabit olan bir yükümlülüğü, kişinin hayatının herhangi bir döneminde yerine getirmek üzere tehir etme hakkına sahip olup olmadığı tartışma konusu olmuştur, her iki görüş lehine de bir takım naklî ve aklî deliller zikredilmiştir.¹

Zekât ibadeti, herhangi bir vakitle kayıtlı olmayan mutlak emir ile sabit bir yükümlülük olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı gerekli şartları taşıyan zekât yükümlüsü kişinin bu ibadeti ne zaman yerine getirmesi gerektiği sorusu mutlak emir ile sabit olan bir ibadeti, kişinin daha sonra eda etmek üzere erteleyip erteleyemeyeceği tartışması ile irtibatlıdır. Bu doğrultuda zekâtın eda edilme zamanı meselesi “mutlak emrin fevre mi yoksa terâhiye mi delalet edeceği” sorusu çerçevesinde fevr-terâhi kavram çifti etrafında tartışılmaktadır.² Bununla birlikte bu usûl meselesinde tercih edilen yaklaşım ile zekâtın ödenme zamanı meselesinde fevr veya terâhi görüşünün benimsenmesi arasında doğrudan bir paralellik mevcut değildir. Nitekim usûl açısından ilke olarak “Mutlak emir terâhiye delalet eder.” görüşü benimsenmekle birlikte hârici bir karine sebebiyle zekâtın ödenme zamanı meselesinde fevr görüşünün benimsenmiş olması mümkündür.

Fıkıh literatüründe başka bağlamlarda da kullanılan fevr ve terâhinin zekât ibadeti ile irtibatlı olarak anlamı şu sorular çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir. Artıcı özellikte nisap miktarı bir mala sahip olan kişinin, üzerinden bir sene geçmesi durumunda zekâtını derhal ödemesi gerekir mi? Yoksa daha sonra ödemek üzere geciktirebilir mi? Bir yükümlülüğün fevr üzere sabit ol-

¹ Bk. Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/373-375.

² Aşağıda fevr-terâhi kavramlarının mahiyetine dair açıklama yapılacaktır.

ması, hârici bir engel veya mazeret olmadığı sürece imkân bulunan ilk vakitte derhal yerine getirilmesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kişi imkân bulduğu hâlde eda etmeyi geciktirirse bu geciktirme dolayısıyla günah işlemiş olur. Buna mukabil bir yükümlülüğün terâhi üzere sabit olması ise kişinin yükümlülük sabit olduğu hâlde gereğini yerine getirmeyip daha sonra eda etmek üzere geciktirebilme imkânını ifade etmektedir. Bunun izahı nispeten daha güçtür. Nitekim kişinin yükümlü olduğu bir ibadeti yerine getirmeyi geciktirebileceğini söylemek bu kişinin ölüm vb. bir sebeple öncesinde eda imkânı bulduğu hâlde tehir ettiği ve sonrasında bir daha eda etme imkânı bulamadığı bir yükümlülük dolayısıyla dinen sorumlu tutulup tutulamayacağı problemine neden olmaktadır. Çünkü mükellef kişi için aynı anda hem eda ile yükümlü olması hem de eda etmeme seçeneği söz konusu olmaktadır. Cessâs (ö. 370/981) “terâhi” üzere sabit olan yükümlülüğe ilişkin şunu söylemektedir: “Kişi, ömrünün sonunda artık eda etme imkânı bulamayacağı endişesini taşıyana kadar geciktirebilir.”³ Burada mükellef için geciktirme hakkının sınırları kişinin kanaati çerçevesinde çizilmeye çalışılmıştır. Debûsî (ö. 430/1039), bunu biraz daha somutlaştırarak örf çerçevesinde kişinin akranlarının vefat ettiği döneme kadar geciktirilebileceğini ifade etmektedir.⁴ Daha sonraki literatürde bu hususta kişinin kanaati belirleyici kabul edilerek eda etmemesi durumunda eda edemeden öleceğine dair bir zann-ı gâlibi oluşursa bu durumda derhal eda etmekle yükümlü olacağı görüşü benimsenmiştir.⁵ Bu doğrultuda öleceğine dair herhangi bir karine olmaksızın kişinin bir anda vefat etmesi durumunda günah işlemiş olmayacağı kabul edilmektedir.⁶ O hâlde burada belirleyici olan ölçü kişinin bu tür bir yükümlülüğü ertelerken daha sonra eda etme niyeti taşıması ve sonrasında eda edememe endişesi yaşadığı esnada artık derhal eda etmekle yükümlü olmasıdır.

³ Ebû Bekr Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994), 2/105.

⁴ Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 75.

⁵ Alâüddîn Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/3; Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 79,80.

⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/374.

Hanefî fıkıh literatüründe zekât ibadetinin eda edilmesi gereken zaman meselesinde ilk dönemlerden itibaren mezhep imamlarının benimsediği görüşlere dair farklı rivayetler nakledilmiştir. Mezhep içi ihtilaflı bir mesele olan bu probleme ilişkin tarihsel süreçte Hanefî fakihleri tarafından mezhep içi tercih yolu ile farklı görüşler benimsenmiştir. Bu mesele, Hanefî âlimleri tarafından fevr ve terâhi kavramları ile ifade edilen farklı görüşler ve bu doğrultuda ileri sürülen gerekçeler, zikredilen deliller, fûrû kaynaklarında bu tartışmanın usûl zemininin de sıklıkla gündeme getirilmesi, ilgili tartışmaların Allah hakkı-kul hakkı gibi çok temel ve yerleşik bazı kavramlar etrafında seyretmesi gibi farklı yönleri dolayısıyla önem arz etmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinde mezhep içi tartışmaların ne kadar dinamik seyrettiğini farklı açılardan gözlemleyebileceğimiz örnek bir meseledir. Bazı durumlarda “Hanefî mezhebine bir görüş nispet etme”nin nispeten zorluğu da bu mesele örnekliğinde somut olarak müşahede edilmektedir.

Hanefî mezhebi kurucu imâmlarına zekâtın ödeme zamanı meselesinde net bir görüş nispet edilmemektedir. Kanaatimizce bu konunun, en kritik noktası burasıdır. Hanefî imâmlarına nispet edilen görüşlere dair farklı rivayetlerin olması veya temel metinlerde bu meselede doğrudan bir görüş nakledilmemiş olması, sonraki dönemde farklı görüşlerin benimsenmesini ve savunulmasını kolaylaştırmış olabilir. Aksi takdirde mesela Hanefî imâmları ittifakla bir görüşü benimsemiş olsaydı ve bu bilgi sonraki nesillere meşhur rivayet yolları ile intikal etseydi, muhtemelen sonraki dönem Hanefî âlimlerinin bu konudaki fikhî akıl yürütmeleri daha farklı bir çerçevede seyredecekti.⁷

Hanefî fakihleri tarafından zekâtın ödenme zamanı meselesine ilişkin derhal ödenmesi gerektiği (fevr) ya da istediği zaman ödemek üzere geciktirmesinin caiz olduğu (terâhi) yönünde iki farklı görüş benimsenmiştir. Bununla birlikte fevr görüşünün bir türevi olan “bir sene dolmadan ödenmesi gere-

⁷ Hanefî mezhebinde mezhep içi tercih usûlüne dair İbn Âbidin'in Resmü'l-müftî isimli eserine bakılabilir. Bu eserde örf, zaruret vb. bazı durumlar haricinde mezhep imamları tarafından benimsenmiş olan görüşlerin dışına çıkılmasının pek mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bk. Şenol Saylan, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)* (İstanbul: Klasik, 2016), 63.

kir” şeklindeki yaklaşım da belki üçüncü bir görüş olarak ifade edilebilir.⁸ Aşağıda detaylı bir şekilde nakledileceği üzere Hanefî mezhebi erken dönem kaynak eserlerinde terâhi görüşü hâkim kanaati ifade etmektedir.⁹ Bununla birlikte son dönem eserlerinde ve günümüzde telif edilen ilmihâllerde Hanefî mezhebine genellikle fevr görüşü doğrudan veya tercih edilen görüş olarak nispet edilmektedir.¹⁰ Bu süreç nasıl gerçekleşmiştir? Acaba bu değişime dair bir kırılma noktası tespit edilebilir mi? Aşağıda tahlil edileceği üzere bu meseleyle dair yapılan okumalar neticesinde nakledilen görüşlerin nispeti ve yapılan tercihler konusunda bu tarihsel sürece dair yapılacak bir kronolojik tasnif için İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) ait *el-Hidâye* şerhi *Fethu'l-kadîr* isimli eserin kritik bir yeri olduğu görülmüştür. Bu nedenle bu çalışmada Hanefî mezhebinde zekâtın eda zamanı meselesine ilişkin mezhep imâmlarına nispet edilen farklı görüşler ve yapılan mezhep içi tercihlere dair *Fethu'l-kadîr* esas alınarak bir dönemlendirme yapılacaktır. Ardından benimsenmiş olan farklı görüşlerin gerekçelerine dair yapılan izahlar da bu yaklaşımla ele alınacaktır.

1. İbnü'l-Hümâm Öncesi Hanefî Fıkıh Literatüründe Zekâtın Eda Edilme Zamanı Meselesi

⁸ Hanefî âlimleri ilk dönem kaynaklarında da nakledilen bu görüşü fevr görüşünün bir uzantısı olarak nakletmektedir. Mesela bk. Muhammed Alâüddin İbn Âbidinzâde, *el-Hedîyyetü'l-alâiyye*, thk. Bessâm Abdülvehhâb (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 155-156.

⁹ Mesela bk. Ebu'l-Huseyn Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004), 3/1149-1150; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/3.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkî'l-felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 713; İbn Âbidinzâde, *el-Hedîyyetü'l-alâiyye*, 156; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), 3/1813; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm Mufasssal İlmihâl* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971), 508; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 319; Heyet, *İlmihal* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 1/469; Bazı çalışmalarda Hanefî mezhebi açısından tarihsel süreçteki tercih edilen görüşe dair değişime işaret edilmeksizin terâhi görüşünün hâkim görüş olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ali Kumaş, “Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhiye Delâleti”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XIII/26 (2015), 215; Cemal Fevzî Ubeyd Mahmûd, *Delâletü'l-emr ale'l-fevr evi't-terâhi ve eseruhâ fi fıkhî'l-ibâdât ve'l-mu'âmelât*, ts., 70; Salih Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örneğinde)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 84.

Hanefî mezhebinin resmi metni olarak ifade edilebilecek olan *el-Asl'* da zekâtın eda zamanı meselesine doğrudan değinilmemektedir.¹¹ Zekât bölümünde, bu mesele ile irtibatlı olan şöyle bir pasaj yer almaktadır:

*Soru: "Bir kişinin 10 devesi olsa da iki sene geçtiği hâlde zekatını vermemiş olsa yükümlülüğü nedir (mâ aleyhi)?" Cevap: "İlk sene için iki koyun ikinci sene için ise bir koyun vermesi gerekir." Soru: "Niçin?" Cevap: "Çünkü on devenin altına düşmüştür."*¹²

Bu meselede zekâtı ödemeyi geciktiren kişinin durumu, günah işlemiş olup olmamasına değinilmeksizin sadece zekât yükümlülüğü bakımından ele alınmıştır. Zekâtın ödenme zamanı meselesi ile ilgili *el-Asl'* daki diğer bir pasaj şu şekildedir:

*Soru: "Kişinin belirli miktarda malı olup üzerinden bir sene geçtikten ve zekât yükümlülüğü sabit olduktan sonra malının yarısı helâk olsa zekât yükümlülüğü malın tamamı üzerinden mi yoksa kalanı üzerinden mi devam eder?" Cevap: "Malın elde kalanı üzerinden zekât yükümlülüğü vardır. Helâk olanın zekâtını vermesi gerekmez."*¹³

Bu meselede de zekâtını ödemeyi geciktiren kişinin durumu yine zekât yükümlülüğü açısından ele alınmıştır. Burada malın kişinin kusuru olmaksızın telef olmasından söz edilmektedir. İlke olarak, malının kendi iradesi ve kusuru olmaksızın telef olması ibadet yükümlülüğü açısından kişinin mazur görülebileceği bir durumdur. Fakat bu meselenin zekât bakımından önemi,

¹¹ Aşağıda ifade edileceği üzere Serahsî, *Mabsût*'ta zekâtın eda edilme zamanı meselesini ele alırken, konuya bu tespit ile başlamaktadır. Bedreddin el-Aynî de bu noktayı hususi olarak vurgulayarak zekâtın fevr üzere mi yoksa terahi üzere mi vâcip olduğu meselesinin zâhirü'r-rivaye kaynaklarında zikredilmediğini ifade etmektedir. bk. Bedreddin Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 3/348.

¹² Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/59; Bu mesele için bk. Ebû Bekr Râzî Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1/425; Züfer'e göre zekât gerçek bir borç olmadığı için zekât yükümlülüğünün sabit olmasına bir engel teşkil etmez. Bk. Şemsüleimme Serahsî, *el-Mabsût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/469.

¹³ Devamında malının bir kısmının çalınması ya da gasp edilmesi durumunda da aynı hükmün geçerli olduğu ifade edilmektedir. Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/110; Bu hüküm için bk. Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, 1/421.

vakti gelip eda yükümlülüğü sabit olduğu hâlde zekâtı ödemeyi geciktirmiş olmanın bu durumda zekât yükümlülüğüne bir etkisinin olup olmayacağıdır. Mezhep içi tercih çerçevesinde terâhi görüşünü savunan Hanefî fakihleri *el-Asl'* da nakledilen Hanefî mezhebi kurucu imâmlarının benimsemiş olduğu bu hükümden hareketle terâhi görüşü lehine “Eğer zekât yükümlülüğü fevr üzere sabit olsaydı kişinin başta sabit olan zekât yükümlülüğü malının helâk olan kısmında da devam ederdi.” şeklinde bir izah geliştirmiştir.¹⁴ Hanefî mezhebinde görebildiğimiz kadarıyla geç de olsa yapılan ödemenin “eda” olduğu konusunda ve malın helâk olması durumunda zekât yükümlülüğünün düştüğü konusunda dikkate değer bir görüş ayrılığı yoktur.¹⁵ Hanefî fakihleri arasında ihtilafı olan mesele ödemeyi geciktiren kişinin günah işlemiş olup olmayacağı, bunun hukuka yansması ise kişinin şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği hususudur. Şâfî mezhebinde ise tercih edilen fevr görüşü doğrultusunda kişi günah işlemiş olmakla birlikte ödeme vakti geldiğinden itibaren tazmin yükümlülüğünün de sabit olduğu ifade edilmektedir. Bu doğrultuda fakirlerin hakkı olarak kabul edilen zekât, bir kul hakkının teslimine benzetilmektedir.¹⁶

Cessâs *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserinde mutlak emir konusunda bir grup âlimin terâhi görüşünü benimsediğini diğer bir grup âlimin ise fevr görüşünü benimsediğini ifade etmektedir. Fevr görüşünü hocası Kerhî'nin (ö. 340/952) mezhep imâmlarına nispet ettiğini ifade eden Cessâs kendisi de aksine bir karine bulunmadıkça mutlak emrin fevr üzere yükümlülüğü sabit kıldığı görüşünü benimsemektedir. Cessâs bu görüşü naklederken mutlak emir için zekât örneğini de zikretmektedir.¹⁷ Bununla birlikte sonraki dönem Hanefî

¹⁴ Ebu'l-Leys Semerkandî, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, thk. Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 133; Alâeddin Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/263; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/191.

¹⁵ Zeylaî de bu hususa işaret etmektedir. Bk. Ebû Muhammed Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâyk* (Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 2/3.

¹⁶ Ebû Zekeriya Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 5/305-306; Şâfî mezhebine göre ödeme vakti geldiğinde artık kişinin zimmetinde sabit bir borç (deyn) olduğu hakkında bk. Aynî, *el-Binâye*, 3/349.

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/105, 107, 110, 112, 116; Ebû Bekr Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 1/260; Debûsî,

fıkıh literatüründe yaygın bir şekilde Cessâs'ın terâhi görüşünü benimsediği nakledilmiştir. Dolayısıyla Cessâs usûl açısından mutlak emrin delaleti konusunda fevr görüşünü kabul etmekle birlikte bu meselede hârici bir karine dolayısıyla terâhi görüşünü benimsemiş olabilir.¹⁸

Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), zekâtın ödenme zamanı meselesinin mezhep içi ihtilaflı bir mesele olup bu meselede iki farklı görüşün benimsenmiş olduğundan bahseder. Şeybânî ve Kerhî fevr görüşünü benimsemiştir. Buna göre kişi ödemeyi özürsüz geciktirirse günah işlemiş olur, şahitliği kabul edilmez. Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete göre ise zekâtın belirli bir vakti olmadığı için kişi dilediği zaman eda edebilir. Nakledilen başka bir rivayete göre ise zekâtın belirli vakti olmadığı için kişi ödemeyi geciktirmesi durumunda adalet vasfı düşmez yani günah işlemiş olmaz.¹⁹

Kudûrî (ö. 428/1037) de aynı şekilde bu meselede iki farklı görüşten bahseder. Kudûrî, Cessâs'ın bu meselede terâhi görüşünü benimsediğini ifade eder. Bu nispet, sonraki Hanefî fıkıh literatüründe aynı şekilde nakledilecektir. Kudûrî'nin naklettiğine göre İbn Şücâ (ö. 266/880), Hanefî imâmlarına terâhi görüşünü nispet etmektedir. Kerhî ise bu meselede fevr görüşünü benimsemektedir. *el-Muntekâ'*da Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den yapılan bir rivayet de fevr görüşüne delalet etmektedir. Kudûrî bu iki farklı görüşü ve rivayetleri naklettikten sonra İbn Şücâ'nın Hanefî imâmlarına nispet ettiği ve Cessâs'ın da benimsemiş olduğu terâhi görüşünü ısrarla savunmaktadır.²⁰

Hanefî usûl literatürünün en önemli müelliflerinden Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) mutlak emrin zaman bakımından delaleti meselesinde mezhep imamlarına nispeti sahih olan usul görüşünün, mutlak emrin terâhi üzere vücûbiyeti gerektirmesi olduğunu ifade etmektedir. Hanefî meşayihinin büyük çoğunluğunun bu kanaatte olduğunu ve kurucu metinlerdeki görüşlerin de buna delalet ettiğini ifade eden

Takvîmü'l-edille, 48-49; Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi*, 76-85.

¹⁸ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi*, 84.

¹⁹ Semerkandî, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, 133-134.

²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1149-1150.

bu müellifler mutlak emir meselesini ele alırken zekât örneğini de zikretmektedir.²¹

Serahsî fûrû eseri *el-Mebsût*'ta, zekâtın ödenme zamanı meselesinde yukarıda *el-Asl*'dan alıntıladığımız ibareyi nakletmektedir. Serahsî, burada ertelemekle kişinin günah işlemiş olup olmayacağına dair bir açıklama yapılmadığını ifade etmektedir. Serahsî'nin naklettiğine göre Kerhî, geciktirmesi durumunda kişinin günah işlemiş olduğunu söyler. *el-Muntekâ*'da da böyle zikredilmiştir. Şeybânî'den, zekâtı geciktiren kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşü rivayet edilmiştir. Ebû Abdillâh el-Belhî mutlak emir olduğu için zekâtı geciktirmenin caiz olduğunu söylemiştir. Hişâm da Ebû Yûsuf'tan aynı görüşü rivayet etmiştir.²²

Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), bu meseledeki iki görüşü şu şekilde nakleder: İbn Şücâ mezhep imâmılarına terâhi görüşünü nispet etmektedir. Cessâs da bu görüşü benimsemiştir. Diğer taraftan Kerhî bu meselede yükümlülüğün fevr üzere sabit olduğu görüşündedir. *el-Muntekâ*'da da Şeybânî'den fevr görüşü rivayet edilmiştir.²³

Kâsânî (ö. 587/1191), bu meselenin mezhep içi ihtilaflı bir mesele olduğunu ifade ettikten sonra Şeybânî'nin fevr görüşünü benimsediğine delalet eden iki rivayet ile Semerkandî'nin naklettiği rivayetleri tekrar eder. Kâsânî daha sonra Hanefî meşâyihinin büyük çoğunluğunun bu meselenin hükmü olarak terâhi görüşünü benimsediğini söylemektedir. Kâsânî'nin de aynı şekilde bu yaklaşımı tercih ettiği anlaşılmaktadır.²⁴

Kâdihan (ö. 592/1196) bu meseleyi, imkân bulduktan sonra zekâtı geciktirmenin günah olup olmadığı sorusu çerçevesinde ele almaktadır. Buna cevaben Kerhî günah olduğunu söylemiştir. Hâkim, *el-Muntekâ*'da aynı şekilde ifade etmiştir. Şeybânî'den zekâtı geciktirenin günah işlemiş olup şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşü rivayet edilmiştir. Ebû Yûsuf'tan gelen rivayete

²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 75; Fâhrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (şerhi ile birlikte), thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/365, 372; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/26.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/169.

²³ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 1/263.

²⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/3.

göre ise zekâtı geciktirmek günah değildir.²⁵ Kâdihân'ın naklettiği rivayetler arasında fevr görüşüne dair rivayetlerin önce zikredildiği görülmektedir. Kâdihân'ın bu eserinde fetvânın fevr görüşü doğrultusunda ifade edilmiş olduğu nakledilmektedir.²⁶

Merğînânî'ye (ö. 593/1197) ait *el-Hidâye* isimli eserde zekâtın ödeme zamanı meselesi şu şekilde ifade edilmiştir: "Denilmiştir ki: Fevr üzere vaciptir. Çünkü mutlak emrin gereği budur. Yine denilmiştir ki: Terâhi üzeredir. Çünkü ömrün tamamı edanın vaktidir. Bundan dolayı kişi zekâtını ödemediği hâlde malı helâk olsa, tazmin yükümlüsü olmaz."²⁷ Bu eserde, daha sonra zikredilmiş olmasından hareketle terâhi görüşünün tercih edildiği anlaşılmaktadır.

Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-bürhânî* isimli eserinde her iki görüş lehine yukarıda nakledilen rivayetlerin bir kısmına yer vermektedir. Fevr görüşü lehine Kerhî'nin rivayetini, *el-Muntekâ'*daki iki farklı ifadeyi ve Şeybânî'ye nispet edilen bir rivayeti nakletmektedir. Bunun karşısında Cessâs'ın terâhi görüşünü benimsediğini, İbn Şücâ' ve Belhî'nin de mezhep imâmlarından bu görüşü naklettiklerini ifade etmektedir.²⁸

Mevsîlî, (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr*'da Cessâs'ın terâhi görüşünü, Kerhî'nin ise fevr görüşünü benimsediğini nakleder. Şeybânî'den de fevr görüşüne delâlet eden bir hüküm nakledilmiştir. Müellif Cessâs'ın tercih ettiği terâhi görüşünün mezhep içi tercih ölçüsü bakımından gerekçesini de zikretmektedir.²⁹

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) ait *Menârü'l-envâr* isimli usûl eserinde mutlak emrin terâhi üzere vücubiyeti sabit kıldığı ifade edilmektedir.

²⁵ Fahrüddin Ebu'l-Mehâsin Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*, thk. Sâlim Mustafa Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/225.

²⁶ Ahmed b. Muhammed Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/175; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 11/193.

²⁷ Burhâneddin Merğînânî, *el-Hidâye* (şerhi ile birlikte), thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/2/165-166.

²⁸ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/239.

²⁹ Ebü'l-Fazl Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb Arnaût (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009), 1/329.

Zekât da mutlak emir örneği olarak zikredilmektedir.³⁰ Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'da mutlak emrin gereği konusunda -Kerhî dışında- mezhep âlimlerinin çoğunun terâhi görüşünü tercih ettiğini ifade eder. Burada Zekâtın terâhi üzere vâcip olduğunu da açıkça belirtir.³¹

Zeyla'î (ö. 743), *Tebyinu'l-hakâyık*'ta hac ibadetini eda yükümlülüğünün zamanı meselesini ele alırken zekâtın Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin her ikisine göre de fevr üzere vâcip olduğunu ifade etmektedir.³²

Bâbertî (ö. 786/1384), fevr görüşünü Kerhî'nin kavli olarak ifade eder. Ayrıca Şeybânî'den de fevr görüşü rivayet edilmiştir. Müellif terâhi görüşünü ise Hişâm'ın Ebû Yûsuf'tan bir rivayeti olarak nakleder.³³

Haddâd (ö. 800/1398) *el-Cevheretü'n-neyyire* isimli eserinde zekâtın fevr mi yoksa terâhi üzere mi vâcip olduğu sorusuna cevap olarak *el-Vecîz* isimli eserden naklen Şeybânî'ye göre fevr üzere vâcip olduğunu ifade etmektedir. Müellifin naklettiğine göre Ebû Yûsuf ise zekâtın terâhi üzere olduğunu söylemiştir.³⁴

1.1. Görüşlerin Nispeti ve Tercih Edilen Görüş

Hanefî mezhebi içerisinde zekât ibadetinin fevr üzere mi yoksa terâhi üzere mi vâcip olduğu meselesine ilişkin “görüş ihtilafı” bulunduğu gibi mezhep imâmlarına nispet edilen görüşlere dair “rivâyet ihtilafı” da mevcuttur. Literatürdeki ifadeler ve konunun ele alınış üslubu dikkate alındığında, bu meseleye dair her iki ihtilaf türünün de söz konusu olduğu ifade edilebilir. İbnü'l-Hümâm öncesi Hanefî fıkıh literatüründe zekâtın eda zamanı meselesinde mezhep imâmlarına nispet edilen farklı rivayetlerin nakledilmesi ve yapılan tercihlere dair şöyle bir tablo söz konusudur:

Hanefî mezhebinin kurucu metinleri arasında yer alan *el-Asl*'da zekâtın ödenme zamanı meselesine ilişkin fevr-terâhi tartışmasına doğrudan temas

³⁰ Ebu'l-Berekât Nesefî, *el-Menâr (şerhi ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 79.

³¹ Helâk olması durumunda tazmin yükümlülüğünün olmaması görüşü ile temellendirmektedir. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/321, 373.

³² Zeyla'î, *Tebyinu'l-hakâyık*, 2/3.

³³ Ekmeleddin Bâbertî, *el-Inâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/165.

³⁴ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Mektebe-i Hakkâniyye, ts.), 1/138-139.

edilmemektedir. Bununla birlikte *el-Asl'*da yer alan, vakti geldiği hâlde zekâtını ödemeyen kişinin kusuru olmaksızın malının telef olması durumunda bu telef olan mal nispetinde zekât yükümlülüğünün düşeceğine dair hüküm, bazı Hanefî âlimleri tarafından mezhep içi tartışmalar açısından terâhi görüşüne delalet ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Daha sonraki kaynaklarda bazı rivayetlerde Hanefî imâmlarına terâhi görüşü doğrudan nispet edilmektedir. Mutlak emrin delaleti konusunda her ikisi de aynı kanaati paylaşmakla birlikte zekât meselesinde Cessâs'ın, Kerhî'nin aksine terâhi görüşünü tercih ettiği nakledilmektedir. Kudûrî, güçlü bir vurgu ile terâhi görüşünü savunmaktadır. Kâsânî de Hanefî meşâyihinin büyük çoğunluğunun terâhi görüşünü benimsediğini ifade etmektedir.

Semerkandî, Kâsânî ve Bâbertî gibi isimlerin de işaret ettiği üzere zekâtın eda zamanı meselesi mutlak emrin delaleti ile önemli ölçüde irtibatlıdır. Mutlak emrin delaleti konusunda Kerhî ve Cessâs fevr yaklaşımını savunmuşlardır. Bununla birlikte Debûsî, sonrasında Pezdevî ve Serahsî, mutlak emrin terâhiye delalet ettiği görüşünü benimsemiş, (İbnü'l-Hümâm öncesi) daha sonraki literatüre de ağırlıklı olarak bu tercih yansımıştır. Bu eserlerde, mutlak emrin zaman bakımından delaleti meselesi ele alınırken zekât örneği de zikredilmektedir.

el-Hidâye, Hanefî fıkıh tarihi açısından otorite kabul edilen en güçlü metinlerden biridir. Bu eserde müellifinin mezhep içerisindeki iki farklı görüşü “kîle/denilmiştir” ifade kalıbı ile nakletmekle birlikte delilini zikretmeyi sona bıraktığı için terâhi görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.³⁵ Aşağıda tekrar ele alınacağı üzere mezhep içi ihtilaflı olan bu meselede *Hidâye* müellifinin bu tercihi, ilgili tartışmalar açısından önem arz etmektedir.

Hanefî mezhebi literatüründe İbnü'l-Hümâm öncesi bazı eserlerde sadece mezhep içi ihtilaf ve farklı rivayetler nakledilmekle yetinilmekte, *Fetâvâ-ı Kâdîhân* ve *Tebyînü'l-hakâyık* gibi bazı eserlerde ise fevr görüşü öne çıkarılmakta veya tercih edilmektedir. Bununla birlikte Kudûrî, Kâsânî ve Merğînânî'nin

³⁵ Hidâye'de, mezhep içi ihtilaflı meselelerde tercih edilen görüşün delilinin sona bırakıldığı hakkında bk. Abdülganî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 3/15-16; Ebû Said Hâdimî, *el-Hâşiye ale'd-Dürrer ve'l-Gurer*, ts., 1/174.

de içinde bulunduğu çoğunluk terâhi görüşünü tercih etmektedir. Dolayısıyla bu meseleye dair İbnü'l-Hümâm öncesi hâkim görüşün terâhi görüşü olduğu ifade edilebilir.

2. İbnü'l-Hümâm'ın Tercihi

İbnü'l-Hümâm, *el-Hidâye* üzerine telif ettiği *Fethu'l-kadîr* isimli eserinde zekâtın ödeme zamanı meselesini şerh ederken baştan tercihinin ifade etmekte ve fevr görüşünün isabetli olduğunu söylemektedir. Daha önceki literatürde de sıklıkla ifade edildiği üzere Cessâs'ın terâhi görüşünü tercih ettiğini, Kerhî ve Hâkim eş-Şehid'in ise fevr görüşünü benimsediğini nakletmektedir. İbnü'l-Hümâm tercih ettiği fevr görüşünün Ebû Cafer el-Hinduvânî (ö. 362/973) kanalıyla bizzat Ebû Hanîfe'den de rivayet edildiğini nakletmektedir. Bu rivayete göre zekâtı ödemeyi özürsüz geciktirmek tahrîmen mekruhtur. İbnü'l-Hümâm'ın naklettiğine göre Şeybânî'den ve Ebû Yûsuf'tan zekâtı geciktirenin şahitliğinin reddedileceği görüşü rivayet edilmiştir. Daha önce zikredildiği üzere bu, vâcibi terk etmenin bir sonucu olarak fısk manası dolayısıyladır. Diğer bir rivayete göre ise Ebû Yûsuf zekâtı geciktirenin şahitliğinin reddedilmeyeceği görüşünü benimsemiştir. Bu rivayetleri nakleden İbnü'l-Hümâm tercih ettiği görüşü desteklemek üzere şöyle söylemektedir: “Netice itibariyle [farklı rivayetler bulunmakla birlikte] Hanefî imâmlarının her üçünden de fevr görüşü rivayet edilmiştir.”

İbnü'l-Hümâm, İbn Şücâ'ın Hanefî imâmlarına terâhi görüşünü nispet ettiğini rivayeti de nakletmektedir. Israrla savunduğu fevr görüşü ile uyumlu olmayan bu rivayeti “zekâtı farz kılan (katî) delilin zekâtın derhal ödenmesini gerektirmediği” yani “zekâtın derhal ödenmesinin farz olarak kabul edilmediği” manası ile tevil etmektedir. Bu ise ona göre hârici bir karine sebebiyle zekâtın derhal ödenmesinin vâcib kılınmış olmasına engel teşkil etmez.³⁶ İbnü'l-Hümâm, terâhi görüşü lehinde Cessâs'ın tercihi dışında yukarıda zikredilen fûrû fıkıh müelliflerinden Kudûrî, Kâsânî, usûl-i fıkıh müelliflerinden ise Debûsî, Pezdevî gibi isimlerin terâhi görüşünü tercih etmiş olmalarına dair herhangi bir açıklama yapmamakta, Hanefî imâmlarına terâhi görüşünü nis-

³⁶ Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/166.

pet eden İbn Şücâ' rivayetini ise görüldüğü üzere tercih ettiği fevr görüşü ile çatışmayacak şekilde yorumlamaktadır.

3. İbnü'l-Hümâm Sonrası Hanefî Fıkıh Literatüründe Zekâtın Eda Edilme Zamanı Meselesi

İbnü'l-Hümâm'ın kendisinden sonraki Hanefî fıkıh literatüründe belli ölçüde etkili olan ve Hanefî mezhebi tarihi açısından önemli bir isim olduğu bilinmektedir.³⁷ Bu makalenin konusunu teşkil eden mezhep içi ihtilaflı bir mesele olan zekâtın ödenme zamanı meselesinde İbnü'l-Hümâm'ın bu etkisine dair bir örneği gözlemlemek mümkündür. Nitekim İbn Nüceym (ö. 970/1563), Şelebî (ö. 1021/1612), Haskefî (ö. 1088/1677), Tahtâvî (ö. 1231/1816), İbn Âbidin (ö. 1252/1836) gibi önemli bazı isimler zekâtın ödenme zamanı meselesinde fevr görüşünün tercih edilmesine veya müftâ bih olmasına ilişkin İbnü'l-Hümâm'ın kanaatini ve açıklamalarını hususi olarak referans göstermektedir. Bunların dışında Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), İbn Abidinzâde (ö. 1306/1889) ve Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi bazı müellifler İbnü'l-Hümâm'ın ismini zikretmemekle birlikte onun yaklaşımı ve ifadeleri ile paralel açıklamalar yapmakta ve fevr görüşünün müftâ bih olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanı sıra erken dönemde hâkim görüş olarak benimsenen ve *el-Hidâye*'de tercih edilmiş olan terâhi görüşünün tercih edilmesi gerektiği kanaatini benimseyen Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ise *Dürru'l-hukkâm* üzerine yazmış olduğu hâşiyesinde karşıt görüşün temsilcisi olarak İbnü'l-Hümâm'a işaret ederek onu eleştirmektedir.

Bu kısa açıklamadan sonra müelliflerinin ismine işaret ettiğimiz eserlerde zekâtın eda zamanı problemine ilişkin nakledilen görüşleri ve yapılan tercihleri nakledebiliriz.

³⁷ İbnü'l-Hümâm kendisinden sonraki literatürde "imâmu'l-Hanefiyye" ve "el-muhakkik" gibi vasıflarla anılmaktadır. İbn Abidin, tartışmalı bir meselede bu vasıflarla zikrettiği İbnü'l-Hümâm'ın sarıh bir açıklamasını naklettikten sonra "İbn Hümâm'ın bu sarıh açıklamasına rağmen bu konuda bir mahzur olduğu nasıl düşünülebilir?" demektedir. Bk. Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/555; Tahtâvî, *Hâşiyeye alâ Merâkı'l-felâh*, 233; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 3/154.

Yukarıda nakledildiği üzere Neseî'ye ait *el-Menâr* isimli usûl eserinde Kerhî'nin muhalefetine işaret edilmekle birlikte mutlak emrin terâhiye delalet ettiği ifade edilmektedir. Bu konuda zikredilen iki örnekten biri zekâttır.³⁸ Dolayısıyla bu açıklama zekâtın ödeme zamanına ilişkin terâhi görüşünü ifade etmektedir. İbn Nüceym ise bu metni şerh ederken *Hidâye'* de bu meseleye dair iki farklı görüşün nakledildiğine de işaret ederek sahih olanın fevr görüşü olduğunu ifade etmektedir. İbn Nüceym, bu meselenin tam bir tahkiki için *Fethu'l-kadîr'*i referans göstermektedir.³⁹

Şelebî bu konuda önce *Hidâye'*deki metni olduğu gibi nakletmektedir. Daha sonra ise İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarını, müellifin ismini ve eserini zikrederek detaylı bir şekilde iktibas etmektedir.⁴⁰

Haskefî *ed-Dürrü'l-muhtâr* isimli eserinde, terâhi görüşünün bazı Hanefî âlimleri tarafından sahih kabul edildiğini söylemektedir. Fetvaya esas kabul edilen fevr görüşünün gerekçesini ise İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarının özeti zikrederek ifade etmektedir. Bu açıklamaların tafsilatı için *Fethu'l-kadîr'*e işaret etmektedir.⁴¹

Tahtâvî, *Merakî'l-felah* haşiyesinde zekâtın ödenme zamanı meselesine ilişkin sadece fevr üzere vâcip olduğu görüşünün müfta bih olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.⁴² Haskefî'ye ait *ed-Dürrü'l-muhtâr* üzerine yazdığı hâşiyesinde ise fevr görüşünün açıklamasında İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarını referans göstermektedir.⁴³

İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr* isimli hâşiyesinde terâhi görüşünü Kâsânî ve Cessâs'ın isimlerini zikrederek nakletmektedir. Fevr görüşüne dair İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr'*deki açıklamalarına işaret etmektedir. Daha sonra "geciktirmenin günah olması" ile ilgili iki açıklama yapmaktadır. İlkine göre, metinde zikredilen ilgili ibarenin zâhir anlamına göre kişi zekâtını ödemeyi

³⁸ "Mutlakun ani'l-vakt ke'z-zekât ve sakadatî'l-fitr ve hüve ale't-terâhi hilâfen li'l-Kerhî"

³⁹ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 79-80.

⁴⁰ Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık* (Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 1/251.

⁴¹ Alâüddin Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (*Reddü'l-muhtâr ile birlikte*), thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/191-192.

⁴² Tahtâvî, *Hâşiyetü alâ Merakî'l-felâh*, 713.

⁴³ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 3/174-175.

bir-iki gün geciktirmesi durumunda dahi günah işlemiş olur. Nitekim fevr “imkân bulunan ilk vakitte eda yükümlülüğü” olarak tarif edilmiştir. Fakat diğer bir izaha göre *el-Muntekâ*’dan nakledilen “eda etmeyip de iki sene geçmesi durumunda günah işlemiş olur” ibaresi dikkate alındığında “geciktirme”den maksadın bir sene olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abidin’in üslubu dikkate alındığında bu yaklaşımı benimsediği düşünülebilir. Müellif meselenin devamında İbnü'l-Hümâm'ın ismini zikrederek onun mezhep âlimlerine nispet edilen görüşlerden fevr görüşünün isabetli olduğu yönündeki açıklamalarını nakletmektedir.⁴⁴

Bu eserlerde görüldüğü üzere zekâtın ödenme zamanı meselesinde fevr görüşünün esas alındığı ifade edilmektedir. Hâlbuki bu müelliflerden İbn Abidin’in, Kâsânî’ye atıfla naklettiği üzere erken dönemde Hanefî meşayihinin büyük çoğunluğunun terâhi görüşünü benimsemiş olduğu ifade edilmektedir. Bu eserlerde fevr görüşüne dair İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* isimli eserinde bu görüşü tercih ettiği tasrih edilmekte ve onun açıklamaları önemli ölçüde iktibas edilmektedir.

İbnü'l-Hümâm sonrası diğer bazı eserlerde aynı şekilde fevr görüşü müftâ bih olarak ifade edilmektedir. Onun ismi tasrih edilmemekle birlikte yine onun açıklamaları ile paralel ifadelere yer verilmektedir.

Timurtâşî bu meseleyi *Tenvîru'l-efsâr* isimli metninde şu şekilde ifade etmiştir: “Zekâtı ödeme yükümlülüğü terâhi üzeredir. Diğer bir görüşe göre ise fevr üzere olduğu söylenmiştir. Fetva da bu görüş doğrultusundadır.”⁴⁵ Görüldüğü üzere müellif önce terâhi görüşünü zikredip fevr görüşünü “kîle” kaydı ile nakletmekle birlikte fetvaya esas olanın fevr görüşü olduğunu ifade etmektedir.

Şeyhîzâde fevr görüşünü Şeybânî ve Kerhî’ye nispet edip fetvanın da bu görüş doğrultusunda olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra ise İbn Şücâ’ın

⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/191-192.

⁴⁵ Şihâbüddîn Timurtâşî, *Tenvîru'l-efsâr ve câmi'u'l-bihâr* (*Reddû'l-muhtâr ile birlikte*), thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/191-192.

mezhep imâmlarına terâhi görüşünü nispet ettiğini ve bunun Ebû Yûsuf'tan da rivayet edildiğini nakletmektedir.⁴⁶

Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanmış *el-Fetâvâ'l-Hindîyye* isimli eserde terâhi görüşü Cessâs'ın rivayeti olarak nakledilmektedir. Sahih olan görüşün ise fevr görüşü olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷

İbn Abidin zâde (ö. 1306/1889) *el-Hedîyyetü'l-Alâîyye* isimli eserinde bu meseleyi ele alırken İbnü'l-Hümâm'ın açıklamaları ile paralel şekilde sadece fevr görüşünü zikretmektedir.⁴⁸

Hâdimî'ye ait *Gurer* hâşiyesinde İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarının ağırlığı hissedilmektedir. Hâdimî fevr görüşünün *Hidâye*'nin tercihi olduğuna işaret etmekle birlikte fevr görüşünü daha detaylı ve İbnü'l-Hümâm'ın açıklamaları ışığında izah etmektedir.⁴⁹

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) *Gurerü'l-ahkâm* isimli muhtasarında zekâtın ödenme zamanı meselesine dair mezhep içerisindeki iki farklı görüşü "kîle" ifadesi ile nakletmektedir. Burada dikkat çeken husus bu iki farklı görüşün zikrediliş sırasının değişmiş olmasıdır. Nitekim bu eserde *Hidâye*'dekinin aksine önce terâhi sonra ise fevr görüşü zikredilmektedir. Müellif bu muhtasar üzerine kaleme aldığı *Dürerü'l-hukkâm* isimli şerhinde ise her iki görüş için de kısa bir fikhî delillendirme yaptıktan sonra Kerhî'nin fevr görüşünü benimseydiğini ve Şeybânî'den de mazeretsiz olarak zekâtı geciktiren kişinin şahitliğinin makbul olmadığı görüşünün rivayet edildiğini nakletmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Hümâm'dan yirmi sene sonra vefat etmiş olan Molla Hüsrev'in de fevr görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ise bu eser üzerine kaleme aldığı hâşiyede metnin bu kısmı üzerinde uzun bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Şürünbülâlî, Molla Hüsrev'in bu iki görüşü

⁴⁶ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/284.

⁴⁷ Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 1/170.

⁴⁸ Müellif "bir sene içerisinde ödenmesi gerektiği" görüşünü zikretmektedir. Bk. İbn Âbidinzâde, *el-Hedîyyetü'l-alâîyye*, 155-156.

⁴⁹ Hâdimî, *el-Hâşîye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, 1/112-113.

⁵⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (Karaçi, ts.), 1/174.

zikrediş sırasına itiraz etmekte ve *Hidâye'*deki gibi terâhi görüşünün daha sonra zikredilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şürünbülâlî daha sonra İbnü'l-Hümâm'ın fevr görüşünü tercih etmesi ve onun gerekçelerini, Hanefî imâmlarına terahi görüşünü nispet eden rivayeti nasıl tevil ettiğini nakletmektedir. Bu yaklaşımın savunulamayacağını ifade etmektedir.⁵¹

4. Tercih Edilen Görüşe Dair Zikredilen Gerekçeler ve İbnü'l-Hümâm'ın Sonraki Literatüre Etkisi

Hanefî fıkıh literatüründe zekâtın eda zamanı probleminin bir usûl meselesi olan mutlak emrin delaleti ve Allah hakkı-kul hakkı kavram çifti çerçevesinde tartışıldığı görülmektedir. Aşağıda nakledileceği üzere bu iki hususta da İbnü'l-Hümâm'ın sonraki literatüre etkisini gözlemek mümkündür.

İbnü'l-Hümâm'ın İbn Şücâ rivayetini reddetmeyip farz-vâcip kavramlaştırması çerçevesinde fevr görüşü lehine yorumlayışı da sonraki literatürde büyük ölçüde benimsenmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Hümâm'ın Ebû Hanîfe'ye fevr görüşünü nispet eden bir rivayeti nakletmiş olması sonraki literatürde pek karşılık bulmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla mezhep imamına doğrudan fevr görüşünü nispet eden bu rivayet İbnü'l-Hümâm sonrası Hanefî fakihleri tarafından ilgili bahislerde zikredilmemektedir.

4.1. Bir Usûl Meselesi Olarak Mutlak Emrin Zaman Bakımından Delaleti

Hanefî fûrû fıkıh eserlerinde zekâtın ödeme zamanı meselesinin mutlak emrin delaletine dair usul meselesi ile irtibatlı olduğu ifade edilmektedir.⁵² Usûl literatüründe de mutlak emrin zaman bakımından delaleti meselesi ele alınırken ilgili ferî meseleler arasında zekât örneği zikredilmektedir.⁵³

Hanefî mezhebi usul düşüncesine ilişkin mezhep içi ihtilaflara dair yapılan bir çalışmada Kerhî, Cessâs ve Saymerî gibi Hanefî usûl âlimlerinin mutlak emrin fevr üzere yükümlülüğü sabit kıldığı görüşünü benimsemiş oldukları, bununla birlikte bu meselede Debûsî'nin kritik bir konum arz ettiği,

⁵¹ Ebu'l-İhlâs Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-hükkâm* (Karaçi, ts.), 1/174-175.

⁵² Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 1/263; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/3; Bâbertî, *el-Inâye*, 1/166.

⁵³ Mesela bk. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2/110; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1/365; Nesefî, *el-Menâr*, 79.

Debûsî ve ondan sonraki Hanefî usûl âlimlerinin büyük çoğunluğunun terâhi görüşünü benimsediği ifade edilmiştir.⁵⁴ Bu çalışmada da ifade edildiği üzere Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin bu meselede terâhi görüşünü benimsedikleri ve mezhebin görüşü olarak takdim ettikleri görülmektedir.⁵⁵ Bununla birlikte Debûsî sonrası literatür bu meseledeki usûl görüşünü her zaman bu şekilde nakletmemektedir. Mesela İbnü'l-Hümâm zekâtın ödeme zamanı meselesini ele alırken ilgili usûl ilkesini "mutlak emir terâhiye delalet eder" şeklinde değil "mutlak emir fevre veya terâhiye değil mücerred talebe delalet eder" şeklinde ifade etmektedir.⁵⁶ Daha sonraki literatürde pek çok Hanefî âlimi bu meseleyi Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin dile getirdiği gibi "mutlak emir terâhiye delalet eder" şeklinde değil İbnü'l-Hümâm'ın dile getirdiği şekilde "mutlak emir fevre de terâhiye de delalet etmez" olarak ifade etmektedir.⁵⁷

Mutlak emrin fevre delalet etmediğinin belirtilmesi tabii olarak terâhiye delalet ettiği şeklinde düşünülebilir. Kanaatimizce burada İbnü'l-Hümâm zekât meselesinde tercih ettiği görüşün mezhebin usûl anlayışı ile ters olmadığını göstermek için böyle bir usûl tercihi yapmış olabilir. Nitekim kendisi de mutlak emrin mücerred talebe delalet ettiğini ifade ettikten sonra devamında bu tür bir emre muhatap olan mükellef kişinin "fevr" veya "terâhi" şeklinde eda edebileceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Bu tercih hakkı, mutlak emrin terâhiye delalet ettiğini göstermektedir. Nitekim bu çalışmanın girişinde ifade edildiği üzere terâhi ile kastedilen kısaca kişinin erteleme hakkına sahip olmasıdır. Yoksa terâhiye delalet ettiğini savunan hiçbir usûl âlimi, terâhinin zorunluluk ifade ettiği yani derhal (fevren) eda edilmesi durumunda emrin gereğinin yerine getirilmiş olmayacağını söylememiştir. Pezdevî, usûl eserinde bir yerde

⁵⁴ Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi*, 76-80.

⁵⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 75; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1/365, 372; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/26.

⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/165; Mutlak emrin delâleti ile ilgili fevr veya terâhiden bağımsız mücerred talebe delalet ettiği yönündeki yaklaşımın daha erken dönemde Semerkandî tarafından Mâtüridî'ye nispet edildiği nakledilmektedir. Bk. Aynî, *el-Binâye*, 3/348.

⁵⁷ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 79; Sadüddin Teftezânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîl*, thk. Şeyh Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.), 1/378; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 3/175; İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, 3/191-192.

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/165.

mutlak emrin fevre delalet etmediğini, diğer bir yerde ise terâhiye delalet ettiğini zikreder.⁵⁹ Nitekim bu ikisi aynı manayı ifade etmektedir.

4.2. Allah Hakkı - Kul Hakkı Kavram Çifti

Fıkıhî doktrininde “kul hakkı” ile fert bazında insanlara ait maslahatlar anlaşılırken, “Allah hakkı” olarak ifade edilen durumlarda maslahat tüm topluma aittir ve büyük ölçüde bir kulluk yükümlülüğü söz konusudur.⁶⁰ Allah hakkı-kul hakkı kavram çifti zekâtın ödenme zamanı problemine dair önemli bir konu başlığını teşkil etmektedir.⁶¹ Bu iki hak türünün mahiyeti dikkate alındığında zekât ibadetinin mülkiyet hakkı gibi bir kul hakkı değil Allah’a karşı bir yükümlülük olması ve tüm toplumu ilgilendirmesi bakımından Allah hakkı çerçevesinde anlaşılması daha uygundur. Bu doğrultuda Hanefî fakihleri zekâtı “Allah hakkı” olarak değerlendirmektedir.⁶²

Hanefî fıkıh doktrininde “yanılarak gerçekte zengin olan bir kişiye zekât ödenmesi” meselesi etrafında bu konuya dair mukayeseli ve nispeten detaylı bazı açıklamalar yapılmaktadır. Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre, gerekli araştırmayı yaptıktan sonra zekâtını verdiği şahsın gerçekte zengin olduğu ortaya çıksa, kişi zekât yükümlülüğünü yerine getirmiş olmaktadır. Burada mesele zekât yükümlülüğünün “Allah hakkı” olması çerçevesinden ele alınmaktadır. Buna göre fakir “hak sahibi” değil, sadece zekâtın geçerli olma şartını temin eden zekâtın sarf edileceği kişidir.⁶³ Nitekim “kul hakkı”

⁵⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1/365, 372.

⁶⁰ Ali Bardakoğlu, “Hak (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/141-142; Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 97.

⁶¹ Fıkıhta prensip olarak “kul hakkı” söz konusu olduğunda kuralların işletilmesi bakımından daha tavizsiz bir tutum takınılmaktadır. Bir meselede iki hak türü arasında çatışma söz konusu olduğunda kul hakkının Allah hakkına öncelenmesi konusunda bk. Abdurrahman Bulut, *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 121-122, 220.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/110; “el-vâcip hakkullâhi hâlisân” ifadesi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/157.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/157; 10/188; Ebû Yûsuf ise bu durumda zekâtın geçerli olmadığı ve tekrar eda edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Nitekim ona göre zekât yükümlülüğünden maksat hakkın hak sahibine ulaştırılmasıdır ve zekât fakirlerin zenginler

türünden olan bir borçta kişi yanılarak başkasına ödeme yapsa, bu yükümlülükten kurtulamamaktadır. Yine mesela küçük çocuk zekât yükümlüsü değilken başkasının malına zarar vermesi durumunda tazmin yükümlüsü olabilmektedir. Nitekim ilki Allah hakkı iken, ikincisi kul hakkıdır.⁶⁴

Zekâtın eda zamanı meselesinde Hanefî imâmlarına fevr görüşünü nispet eden rivayetlerde, bu görüşe gerekçe olarak zekât ibadetinin muhtevasında “kul hakkı” bulunduğu ifade edilmektedir.⁶⁵ Bu gerekçe şu şekilde formüle edilmiştir: “Zekât, fakirin ihtiyacının karşılanması için vâcip kılınmıştır. Fakirin ihtiyacı ise acildir.”⁶⁶ Bu husus, pek çok metinde “li-enne fi’z-zekât hakku’l-fukarâ/çünkü zekâtta fakirin hakkı vardır.” şeklinde dile getirilmekte iken⁶⁷ bazı metinlerde biraz daha güçlendirilerek “li-ennehâ hakku’l-fukarâ/çünkü zekât fakirin hakkıdır.” şeklinde ifade edilebilmektedir.⁶⁸ Fakat bu tür ifadeler, fevr görüşünün gerekçesi bağlamında anlaşılmak durumundadır. Nitekim zekât ibadetinin teknik manası itibarıyla “kul hakkı” olmayıp “Allah hakkı” türünden olduğu Hanefî mezhebinin temel ve yerleşik görüşünü ifade etmektedir.⁶⁹

Hanefî mezhebi tarihinde fevr görüşünün önemli bir temsilcisi olan, bu meseledeki görüş ve açıklamaları kendisinden sonraki Hanefî fakihleri üzerinde önemli ölçüde etkili olan İbnü’l-Hümâm fevr görüşüne gerekçe olarak zikredilen bu yaklaşımı kendi tercihinin en önemli unsuru olarak kullanmaktadır. Nitekim *el-Hidâye*’de -tercih edilmeyen- fevr görüşünün gerekçesi olarak zikredilen “mutlak emrin gereği olduğu” açıklamasını isabetli bulmayan İb-

üzerinde hak sahibi oldukları bir sıladır. Ebû Yûsuf’un görüşü temellendirilirken kişinin borçlu olduğu kişiye değil de hata ile hak sahibi olmayan bir başkasına ödeme yapmış olduğu ortaya çıksa bu ödemenin geçerli olmayacağı doğrultusundaki kul hakkına dair bir hüküm zikredilir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/187; Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâyk*, 1/304.

⁶⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 2/354.

⁶⁵ Semerkandî, *Fetâvâ’n-Nevâzil*, 134; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/169; Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/42; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/225.

⁶⁶ Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 2/239.

⁶⁷ Mesela bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 2/165.

⁶⁸ Mesela bk. Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire*, 1/138.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/188; Bu konudaki yaklaşım farkının Şâfiî mezhebi ile ihtilaflı bazı meselelere etkisine dair bk. Semerkandî, *Tühfetu’l-fukahâ*, 1/311-312.

nü'l-Hümâm fevr görüşünün niçin tercihe şayan olduğunu literatürde kendisinden önceki bazı müellifler tarafından dile getirilmiş olan açıklamalardan da yararlanarak şu şekilde izah etmektedir:

*"Zekâtın fakire sarf edilmesinin emredilmiş olmasında, bu emrin fevr üzere vâcip olduğuna dair bir karine söz konusudur. Şöyle ki zekâtın vâcip kılınması, fakirin ihtiyacının giderilmesi içindir. Fakirin ihtiyacı ise derhal giderilmek durumundadır (muaccel). Eğer zekât ibadeti fevr üzere vâcip kabul edilmezse bu ibadetin vâcip kılınması ile hedeflenen maksat tam olarak yerine getirilmiş olmaz."*⁷⁰

Yukarıda nakledildiği üzere İbnü'l-Hümâm sonrası literatürde gerek onun ismine ve eserine atıf yaparak gerekse onun ifadeleri ile paralel olarak fevr görüşünün tercih edildiği görülmektedir. Bu eserlerin büyük kısmında fevr görüşünün gerekçesi olarak zekâtın sarf edileceği kişi olan fakirin ihtiyacının acil olması, İbnü'l-Hümâm'a referansla ifade edilmektedir.⁷¹

Sonuç

Zekât ibadeti, herhangi bir vakitle kayıtlı olmayan mutlak emir ile sabit bir ibadet olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı fıkıh literatüründe gerekli şartları taşıyan zekât yükümlüsünün bu ibadeti ne zaman yerine getirmesi gerektiği sorusu mutlak emir ile sabit olan bir ibadeti, kişinin daha sonra eda etmek üzere erteleyip erteleyemeyeceği problemi ile irtibatlı olarak fevr-terâhi kavram çifti çerçevesinde ele alınmıştır. Bununla birlikte hâricî bazı karinele- rin de dikkate alınması, bu meselenin duruma göre ilgili usûl ilkesinden bağımsız müstakil bir mesele olarak tartışılmasına neden olmuştur.

Hanefî fıkıh literatüründe zekât ibadetinin eda zamanı meselesinde mezhep imâmlarının hangi görüşü benimsediğine dair farklı rivayetler nakledilmiştir. Bunun da etkisi ile mezhep içi ihtilaflı bir mesele olan bu probleme dair tarihsel süreçte Hanefî fakihleri tarafından mezhep içi tercih yolu ile fark-

⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/166.

⁷¹ Fakirin ihtiyacının derhal yerine getirilmesi gerektiği doğrultusunda İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerini referans gösteren bazı örnek metinler için bk. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 79-80; Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık*, 1/251; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 3/191-192.

lı görüşler benimsenmiştir. Kanaatimizce kurucu imâmların hangi görüşü benimsediğine dair farklı rivayetlerin olması ve *zâhirü'r-rivâye* olarak ifade edilen mezhebin temel metinlerinde bu meseleye dair doğrudan bir görüş nakledilmemiş olması sonraki dönemde Hanefî fakihleri tarafından farklı görüş benimsenmesi ve mezhep içi tartışmaların canlı bir şekilde devam etmesine imkân sağlamıştır.

Hanefî mezhebi tarihinde bu meselede hangi görüşün hâkim görüşü ifade ettiğine dair kanaatimizce iki farklı dönem şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Buna göre erken dönem kaynak eserlerindeki hâkim görüş terâhi görüşüdür. Yani zekât yükümlüsü bu ibadeti derhal yerine getirmekle yükümlü olmayıp dilediği zaman eda etmek üzere tehir edebilir. Sonraki dönemde ise hâkim görüş fevr görüşüdür. Yani zekât yükümlüsü imkân bulduğu ilk zamanda zekât ibadetini eda etmek durumundadır. Geciktirirse günah işlemiş olur. Bazı müellifler fevr görüşünü mezhebin temel bazı kaynaklarındaki bir rivayete de referansla kişinin bir sene içerisinde eda etmesinin gerektiği şeklinde ifade etmektedir.

Bu çalışmada ilgili iki farklı dönem için İbnü'l-Hümâm'a ait *el-Hidâye* şerhi *Fethu'l-kadîr* isimli eserin kritik bir yeri olduğu görülmüştür. Nitekim İbn Nüceym, Şelebî, Haskefî, Tahtâvî, İbn Âbidin gibi geç dönemdeki önemli bazı isimler zekâtın ödenme zamanı meselesinde fevr görüşünün tercih edilmesine veya müftâ bih olmasına ilişkin İbnü'l-Hümâm'ın kanaatini ve açıklamalarını hususi olarak referans göstermektedir. Bunların dışında pek çok müellif de fevr görüşünün müftâ bih olduğunu ifade etmekte ve İbnü'l-Hümâm'ın ismini zikretmemekle birlikte onun ifadeleri ile paralel açıklamalar yapmaktadır. Bunun yanı sıra geç dönemde yaygın olmasa da terâhi görüşünün benimsenmesi gerektiği kanaatini taşıyan bazı müellifler karşıt görüşün temsilcisi olarak İbnü'l-Hümâm'a işaret ederek onu eleştirmektedir.

Zekâtın eda zamanı probleminin bir usûl meselesi olan mutlak emrin delaleti ve Allah hakkı-kul hakkı kavram çifti çerçevesinde tartışıldığı görülmektedir. Bu iki hususta da İbnü'l-Hümâm'ın sonraki literatüre etkisini gözlemlemek mümkündür. İbnü'l-Hümâm'ın İbn Şücâ rivayetini reddetmeyip farz-vâcip kavramlaştırması çerçevesinde fevr görüşü lehine yorumlayışı da aynı şekilde sonraki literatürde büyük ölçüde benimsenmiştir. Bununla birlikte

İbnü'l-Hümâm'ın Ebu Cafer el-Hinduvânî kanalıyla Ebû Hanife'ye fevr görüşünü nispet eden bir rivayeti nakletmiş olması sonraki literatürde pek karşılık bulmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanife'ye doğrudan fevr görüşünü nispet eden bu rivayet İbnü'l-Hümâm sonrası Hanefî fakihleri tarafından ilgili bahislerde zikredilmemektedir.

Bu mesele örnekliğinde, Hanefî mezhebine bir görüşü nispet ederken temsil kabiliyeti yüksek de olsa literatürdeki herhangi bir/birkaç kaynakla yetinmenin her zaman yeterli olmadığı söylenebilir. Ayrıca Hanefî mezhebi açısından mezhep içi ihtilaflı meselelerde “hâkim görüş” veya “tercih edilen görüş” gibi nitelemelerin her zaman yeterli olmayabileceği, ilgili meseledeki hâkim görüşün “erken dönem” veya “geç dönem” gibi bir ayrımla da takdim edilebileceği görülmüş olmaktadır. Mezhep tarihi açısından önemli bir isim olan İbnü'l-Hümâm'ın ilgili meselenin seyrini değiştirmiş olması da ilgi çekici bir durum olup görebildiğimiz kadarıyla bu meseleyi doğrudan veya dolaylı olarak ele alan çalışmalarda işaret edilmeyen bir husustur. Bu mesele zamanın değişmesi ile hükmün de değişebileceği bir muhtevaya sahip olmayıp delil üzerindeki tefekkür ile fikhî görüş benimsenen bir mahiyet arz etmektedir.

Kaynakça

- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *el-Inâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Bulut, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Cessâs, Ebû Bekr Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Râzî. *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Güner, Salih. *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örnekliğinde)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Haddâd. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Mektebe-i Hakkâniyye, ts.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *el-Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*. 2 Cilt, ts.
- Haskefî, Alâüddin. *ed-Dürri'l-muhtâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Heyet. *el-Fetâvâ'l-Hindiyîye*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emûriyye, 1310.
- Heyet. *İlmihal*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Âbidinzâde, Muhammed Alâüddin. *el-Hediiyetü'l-alâiyye*. thk. Bessâm Abdülvehhâb. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kâdîhân, Fahrüddin Ebu'l-Mehâsin. *Fetâvâ Kâdîhân*. thk. Sâlim Mustafa Bedrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Kumaş, Ali. "Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhiye Delâleti". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XIII/26 (2015), 201-220.
- Mehmed Zihni. *Nimet-i İslâm Mufasssal İlmihâl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971.
- Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye (şerhi ile birlikte)*. thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb Arnaût. 4 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Sâid Bekdâş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Molla Hüsrev. *Düreru'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaçi, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *el-Menâr (şerhi ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîya. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm. *Usûlü'l-Pezdevî (şerhi ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Saylan, Şenol. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî)*. İstanbul: Klasik, 2016.

- Semerkindî, Alâeddin. *Tühfetü'l-fukahâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Fetâvâ'n-Nevâzil*. thk. Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şelebî. *Hâşiyetü Tebyînu'l-hakâyık*. 6 Cilt. Mektebetü İmdâdiyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhîzâde. *Mecmeu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şürûnbülâlî, Ebu'l-İhlâs. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-hükkâm*. 2 Cilt. Karaçi, ts.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü alâ Merâkî'l-felâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Teftezânî, Sadüddin. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Timurtâşî, Şihâbüddîn. *Tenvîru'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Ubeyd Mahmûd, Cemal Fevzî. *Delâletü'l-emr ale'l-fevr evi't-terâhi ve eseruhâ fî fıkhi'l-ibâdât ve'l-mu'âmelât*, ts.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed. *Tebyînu'l-hakâyık*. 6 Cilt. Mektebetü İmdâdiyye, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.



Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Taklîf-i mâ lâ yutâq in Predecessor Mâturîdî Theology

Mikail İPEK

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm
Bilimleri Bölümü Kelam ve İslâm Mezhepleri Tarihi ABD
Dr. Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Theology and History of Islamic Sects
mikailipek@klu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-7594-0230

DOI: 10.56720/mevzu.1293887

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Temmuz / July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: İpek, Mikail. “Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk”. *Mevzu:*

Sosyal Bilimler Dergisi, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 31-63.

<https://doi.org/10.56720/10.56720/mevzu.1293887>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde de tartışılmış Tanrı'nın kudret ve adaletinden bağımsız bir ahlak yasasının imkânını konu edinen teolojik bir sorundur. Tanrı'dan bağımsız bir ahlak yasasını mümkün kabul edenler, O'nun kullara güç yetiremeyecekleri şeyi teklîf etmesinin ahlakî olmadığını savunurken; Tanrı'nın mutlak otoritesini kabul edip, dinden bağımsız bir ahlak yasasının mevcudiyetini mümkün görmeyenler ise bunun caiz olabileceğini söylemektedir. Müslüman kültüründe teklîf-i mâ lâ yutâk konusunu ilk defa gündeme getiren Mu'tezile bilginlerine göre kullara güç yetiremeyecekleri teklîf, kabîh olduğundan caiz değildir. Eş'arî bilginler, bu görüşün aksini savunmak suretiyle Allah'a zorunluluk veya kısıtlama getirmenin kudret sıfatına hâlel getirmek demek olduğunu ve dolayısıyla teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile ve Eş'arî dışında birçok kelâm ekolü bu konuda görüş belirtmişse de söz konusu görüşlerin genel olarak bu iki mezhebin düşüncesi etrafında şekillendiği söylenebilir. Teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda Mâtürîdî bilginler, Mu'tezile'yle Eş'arîler'in benimsediği görüşün ortasını bulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdîler'in söz konusu polemiğe alternatif bir çıkar yol sağladığı, bu itibarla meselenin araştırılmaya değer olduğu düşünülebilir. Bu çalışmada Mâtürîdî bilginlerin önde gelen isimlerinin teklîf-i mâ lâ yutâk'a dair görüşleri ve bunların aklî ve naklî dayanakları üzerinde durulmuştur. Araştırmada Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün görüşleri de mukayeseli olarak ele alınmış olup teklîf-i mâ lâ yutâk'ı ilgilendiren "kader", "teklîf" ve "istitâat" konularına da girilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Teklîf, Mâtürîdî, Kudret, Fiil.

Abstract

The issue of offer-i mâ lâ yutâq is a theological problem, which was discussed in the early Christianity, concerning the possibility of a moral law independent of God's power and justice. Those who accept the possibility of a moral law independent of God argue that it is immoral for Him to offer His servants what they cannot afford, while those who accept God's absolute authority and do not see the existence of a moral law independent of religion as possible say that it is permissible. According to the Mu'tazilite scholars, who first raised the issue of taklîf-i mâ lâ yutâq in Muslim culture, it is not permis-

sible to offer something to servants that they cannot afford because it is wrong. The Ash'arite scholars, on the contrary, argued that imposing obligation or restriction on God is a prejudice to His attribute of power and therefore taklîf al-mā lā yutāq is permissible. Although many schools of theology other than Mu'tazila and Ash'arî have expressed their opinions on this subject, it can be said that these opinions are generally shaped around the ideas of these two sects. Mâturîdî scholars tried to find a middle ground between the views of the Mu'tazilites and the Ash'arites on the issue of taklîf-i mā lā yutāq. Therefore, it can be thought that the Mâturîdîs provided an alternative way out of the polemic in question, and in this respect, the issue is worthy of research. In this study, the views of prominent Mâturîdî scholars on taklîf al-mā lā yutāq and their rational and narrative bases are emphasised. The views of the Mu'tazilite and Ash'arite schools are also discussed comparatively in the study, and the issues of "fate", "taklîf" and "istitâat" related to taklîf-i mā lā yutāq are also included.

Keywords: Kalam, Mâturîdî, Offer, Power, Act.

Giriş

İnsanın ayırt edici vasfı akıl ve özgür irade sahibi olmasıdır. Bu niteliklerinden dolayı o, Tanrı'ya, kendisine ve evrene karşı sorumlu kabul edilmiştir. İnsanın sorumluluğu felsefe, sosyoloji, hukuk ve teoloji gibi çeşitli disiplinler tarafından farklı perspektiflerle ele alınmıştır. Konunun dinî disiplinler açısından bilhassa Kelâm ve Fıkıh tarafından detaylıca ele alındığı görülmektedir.

İnsanın Allah'a karşı sorumluluğunu belirleyen başat kavramlardan biri "teklîf"tir. Kelamcılara göre Allah kullarını mükafatlandırmak istemektedir; ancak bu mükafatı hak edebilmeleri için kulların birtakım emir ve nehiylere itaat etmesi gerekir. Allah'ın insanları, kendi rızasını kazanacakları ve dolayısıyla mükafatı hak edecekleri eylemlerle sorumlu tutmasına teklîf denir.¹ Kulun söz konusu teklifin gerekliliklerini yerine getirebilmesi için görevlerini bilmesi elzemdır. Bu bağlamda insana akıl, vahiy ve duyu organları olmak üzere üç bilgi kaynağının yanı sıra teklifin gerekliliklerini yerine getirebilme-

¹ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992), 510.

sine yarayan “irade ve istitaat” yetenekleri verilmiştir. Teklifin gerçekleşebilmesi için (1) teklif eden (Allah), (2) kendisine teklif edilen (kul), (3) teklif edilen eylem-sorumluluk ve (vahiy) (4) mükellefin teklifi gerçekleştirebilmesi için yeterli donanım, irade ve güce sahip olması gibi birtakım şartlar zikredilmiştir.

Teklif bahsinde “ilahî adalet” ve “insan sorumluluğu” arasındaki dengeyi doğru kurabilmek önemlidir. Teklife muhatap olabilmesi ve gereklilikleri yerine getirebilmesi için kulun sahip olduğu donanımın nasıl olması gerektiği ekoller arasında ihtilafıdır. İnsan aklının yeterliliği ve teklif edilen emir ve yasakları anlamadaki rolü gündemdeki yerini hep korumuştur. Bu konuda bilhassa Ashâbü’l-Hadis olarak nitelenen ve selef metodunu kullanan bilginler istisna tutulacak olursa, kelam metodunu kullanan ekollerin bilgi edinme noktasında akıl melekesini öne çıkardığı söylenebilir.² Güç yetirilemeyen teklif konusundaki temel soru şudur: Allah kuluna güç yetiremeyeceği yük yükler mi? Klasik kelâm eserlerinde konu, “teklif-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyen şeyle mükellef olma)” şeklinde zikredilmektedir.³ Bu konuda istisnalar olmakla birlikte Eş’arî bilginlerinin geneline göre güç yetirilemeyen teklif caizdir. Öte yandan Mu’tazile ve Mâtürîdî âlimlerine göre teklif-i mâ lâ yutâk caiz değildir. Bununla birlikte Mâtürîdîler’in Mu’tazile’den ayrılan önemli yönleri vardır. Ekollerin söz konusu görüşleri, sahip oldukları kader anlayışını etkilediği gibi, temellerini insan fiillerine dair anlayışlardan almaktadır. Bu çalışmada teklif-i mâ lâ yutâk konusunda Mâtürîdî bilginlerinden bazılarının görüşleri incelenecektir. Başta İmâm Mâtürîdî olmak üzere, Pezdevî, Sabûnî, Ömer en-Nesefî, Ebu’l-Muîn en-Nesefî gibi, Mâtürîdî geleneği muhafaza eden bilginlerin konuya ilişkin görüşlerine ve değerlendirmelerine başvurulacaktır. Söz konusu çalışmada, âlimlerle ilgili olarak mütekaddimûn dönemi âlimlerine ağırlık verilmiştir. Gerek Eş’arî gerekse Mâtürîdî gelenekte ekolün genel çizgisinden çıkan âlimler vardır. Ancak çalışmada esas olarak hedeflenen, Mâtürîdîler’in genelini benimsediği anlayışı ortaya koymaktır.

² İbrahim Arslan, *Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 219-223.

³ Ebu’l-Yusr Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, ed. tahk. Dr. Hanz Peter Linss (Kahire: Mektebetü’l-ezheriyye li’t-türâs, 2005), 128; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 363.

1. Teklîf-i mâ lâ yutâk Tartışmanın Tarihsel Arka Planı

Teklîf-i mâ lâ yutâk sorununun kaynağına dair bir araştırma yapıldığında karşımıza genel olarak, birbiriyle ilgili olmak suretiyle iki parametre çıkmaktadır. Bunlardan ilki ilahi fiillerin ahlâkın konusu olup olmayacağı meselesi bağlamında teklîf-i mâ lâ yutâk, Tanrı-insan ilişkisinde ahlâkın konusu mudur? sorusuna verilecek cevap; ikincisi, şayet Tanrı'nın fiilleri ahlâkın konusu olarak kabul edilecekse Tanrı'nın iradesi ve ortaya koyduğu ahlâk ilkeleri dışında (haricen) bir ahlâk yasasının varlığından söz edilebilir mi? sorusuna verilecek cevaptır. Bu sorular, Orta çağ Hristiyan teologlarını sıkıntıya sokmuştur. Onlar, Tanrı'nın mutlak kudreti ile dogmanın makuliyeti arasında makul bir denge kuramamış, kimi zaman Tanrı'ya ait mutlak kudrete hâlel gelmemesi adına dogmaların makuliyetini görmezden gelmiş, kimi zaman da tutarlı bir dogmalar sistemi kurmak için Tanrı'nın mutlak kudret ve adaletini sorgulamışlardır. Bu da doğal olarak Tanrı'nın dışında muhtemel bir ahlak yasasının meşruluğunu akıllara getirmiş ve mutlak kudret mefhumu zarar görmüştür.⁴ Hristiyan teologlarının Tanrı'dan bağımsız bir ahlâk yasasının varlığını tartışmalarında, Greklerden miras kalan evrensel ve genel-geçer özellik taşıyan "logos" anlayışından beslenen "doğal hukuk" düşüncesinin etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir.⁵

Patristik felsefe döneminin ilk zamanlarında yaşayan Hristiyan din adamları, bu konuda kendileri gibi düşünmeyen Gnostiklere tepki göstermiştir. Zira Gnostiklerin sahip olduğu fikirler, ulûhiyet düşüncesine zarar vermenin yanı sıra Tanrı'nın iradesi dışında bir ahlak yasasının imkânını ortaya çıkarmıştır. Gnostikler, sahip oldukları mistik anlayıştan hareketle seçkin insanlara verilen subjektif ve mistik bilgiyi (gnosis) din dogmalarının üstünde kabul etmiş, dogmaların doğruluğunun ancak gnosisle tespit edilebileceğini öne sürmüştür.⁶ Patristik dönemin ilk zamanlarında yaşamış olan teolog Aziz Ireneos (M.S. 202), Gnostiklerin bu fikrine karşı çıkarak "gnosis" yerine "pistis"

⁴ Abdürrahim Kozalı, "İslâm Hukununda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununda Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 247-251.

⁵ Kozalı, "Güç Yetirme", 250.

⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 123-140.

fikri, yani imanın benimsenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷ Aynı dönemde yaşayan Aziz Justin (M.S. 164) ise, bütün insanlarda tohum şeklinde var olan bir “logos”un söz konusu olduğunu, bu itibarla pagan inancına sahip birinin dahi iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırt edebileceğini ileri sürmüştür. Hiç şüphesiz böylesine bir kabul, Tanrı’nın irade ve kudreti dışında bir ahlâk yasasının mümkün olabileceğini akıllara getirmiştir.⁸ İslâm kelimcilerinin da neredeyse tamamının bâtinî bilgi ve yorumlara karşı çıkması, yukarıdaki endişeden kaynaklanmaktadır.⁹ Zira bu konu Müslüman kelâmında “hüsün-kubuh” başlığıyla ele alınmıştır. Buna göre güzel ve çirkinin akılla mı yoksa vahiy ile mi bilinebileceği tartışılmış, bu konuda mezhepler farklı fikirler ileri sürmüştür. Diğer bir söylemle bu konudaki tartışmalarda, bir şey güzel olduğu için mi Allah onu emretmiştir, yoksa Allah emrettiği için mi o şey güzeldir? sorusuna cevap aranmıştır. Dolayısıyla burada, “Bir şey güzel (özünde) olduğu için Allah onu emretmiştir.” görüşünü kabul edenler, bir anlamda Allah’ın iradesi dışında bir ahlâk yasasının varlığına dair tartışmalara kapı aralamış olmaktadır. Meselenin, bu yönüyle doğrudan teklif-i mâ lâ yutâk’la ilişkisinin olduğu açıktır. Zira güç yetirilemeyen teklifin hüsün mü yoksa kubuh mu olduğu aslında konunun özünü teşkil etmektedir. Bu görüşün aksini düşünenler ise Tanrı’nın kudretine hâlel gelmemesi adına böyle bir şeyin mümkün olamayacağını savunmuştur. “Saçma olduğu için inanıyorum. (Credo quia absurdum est)” düşüncesinin ilk mümessili olarak telakki edilen Tertullianus (M.S. 220) da Tanrı’nın kudretine hâlel gelmemesi adına marjinal bir dogma taraftarı olmuş, akılla örtüşmese bile Tanrı’ya tam bir teslimiyeti savunmuştur.¹⁰

Görüldüğü gibi gerek Hristiyan felsefesinin gerekse teist filozofların radarına takılmış olan bu mesele, hemen her dönem teoloji ile ilgilenen insanların gündemini meşgul etmiştir. Tanrı’nın fiillerinin ahlaka tabi kılınmak suretiyle sınırlandırılması gerektiğine kapı aralayan anlayış ile mutlak kudretçi düşünce, tarih boyunca çatışma içinde olmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak Tanrı’nın irade ve otoritesi dışında bağımsız bir ahlâkî yasanın olup ol-

⁷ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 30-42.

⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 123-140; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 120-130.

⁹ Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-194.

¹⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 140-148.

madığı meselesi zihinleri meşgul etmiştir. İslâm kelâmında da hak ettiği ilgiyi gören ve teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olup olmaması şeklinde zuhur eden bu konu, ulemanın eserlerinde önemli bir yer işgal etmiştir.

2. "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk" Kavramı

Teklîf-i mâ lâ yutâk'ın doğru anlaşılabilmesi için öncelikle teklif kelimesinin kelâm literatürü içinde nasıl bir yeri olduğuna ve bu kavramın ihtiva ettiği manaya değinmekte fayda vardır. Teklîf, "k-l-f" kökünden türemiş olup lügatte, "meşakkat, zorluk, sorumluluk, zor olmasına karşın bir işi yüklenmek ve kişiye yapılması zor bir görev vermek"¹¹ gibi anlamlara gelmektedir.¹² Terim olarak teklîf, mükellefe sorumluluk yüklemek, yerine getirme veya getirmeme açısından içinde zorluk bulunan ve Allah'tan gelen bir taleptir.¹³ Aynı kökten türeyen mükellef ise "bir işi yapma mecburiyetinde olan kimse, memur, aklî açıdan sorumlu kişi" manalarına gelmektedir.¹⁴ Teklîf aynı zamanda ilahi hitabın emir ve yasak şeklinde mükellefe iletilmesi şeklinde de tarif edilmiştir. İslâm akâidinde kulun dinî ve hukuki yükümlülüğü teklif kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁵

Teklîf menfaat sağlamak veya zararı bertaraf etmek gayesiyle kendisinde meşakkat ve zorluk bulunan bir fiili icra etmesi ya da terk etmesi için kula yönelik talepte bulunmaktır. Söz konusu talep de ancak zorunlu bilgiyi yaratmak ya da bilgiyi temellendirmek suretiyle gerçekleşebilir. Böylesine bir talebin sadece Allah'tan olması beklenir. Müslüman ekollerinden Mu'tezile'ye göre mutlak teklîf, yalnızca Allah tarafından gerçekleşebilir. Kulların teklifte bulunması ise sadece mecazî anlamda mümkün kabul edilebilir.¹⁶ Kelamcılara göre teklifin asıl amacı kulu faydalandırmaktır. Yaratıcı, kullarını sevmekte

¹¹ Kâdi Abdülcebbar, *El-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd-i ve'l-Adl* (Kahire, 1965), 11/293.

¹² Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 3916-3917.

¹³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât* (Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.), 155-157.

¹⁴ Râğıb İsfahânî (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), "el-Müfredât el-Fâzi'l-Kur'an", "klf" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "klf" md.; Mustafa Sinanoğlu, "Teklîf", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

¹⁵ Abdülâsır Süt, "İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk", *Mukaddime* 6/2 (2015), 285; Kozalı, "Güç Yetirme", 247-265.

¹⁶ Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, 510.

olup onların dünya ve ahirette mutluluğunu istemektedir. Bunun için de kullarına hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olmalarını sağlayacak birtakım emir ve yasaklar iletmıştır. Böylece kullar Allah'a itaat ederek, söz konusu mükâfatı hak edecektir. Bu bağlamda teklifin bazı unsurlarından bahsedilmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Mükellef, mükellif, teklîf, amaç ve sonuç. Ancak burada özellikle üzerinde durulan, mükellefin sahip olduğu kudret ve donanımdır.¹⁷

Allah'ın, gerçekleştirilmesi muhal olan şeyleri kula teklif etmesi teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁸ Mükellefin, teklifi gerçekleştirebilecek imkân, bilgi ve kudrete sahip olmaması, onun teklîf-i mâ lâ yutâk cinsinden bir şeyle yükümlü tutulduğunu göstermektedir. Teklifte hiç şüphesiz birtakım meşakkat ve zorluklar bulunmaktadır. Ancak burada asıl önemli olan kula, bu teklifin gerekliliklerini -zor da olsa- yerine getirebilecek imkân verilmesidir. Bu da kulun teklife dair bilgilendirilmesi, gerekli maslahat ve imkânların sağlanması ve kula irade ve gerektiği kadar kudret verilmesi ile mümkün olabilmektedir.¹⁹

Teklif kelimesinin geçtiği âyet ve hadislerde Allah'ın kimseye gücünün yetmeyeceği yükümlü tutmayacağına²⁰ O'na karşı sorumluluklarda herkesin ancak kendisinden sorumlu tutulacağına,²¹ insanın birine gücünün yetmeyeceği zor ve meşakkatli işler yüklememesi, bilakis birbirlerine yardım etmeleri gerektiğine²² vurgu yapılmıştır. Kelamcılar, teklifle ilgili olarak, öncelikle Allah'ın insanları birtakım sorumluluklarla mükellef tutmasının hikmeti konusunda fikirler ileri sürmüştür.²³

Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri meseleyi "aslah" teorisi perspektifinde ele alıp değerlendirmiştir. Onlara göre bi'set, nebilerin getirdiği mesajı kabul

¹⁷ Mustafa Bozkurt, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Teklîf Anlayışı", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2006), 213-215.

¹⁸ Topaloğlu ve Çelebi Bekir ve İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), "teklîf" md.

¹⁹ Süt, "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk", 287.

²⁰ Bakara, 2/233, 286.; En'âm, 6/152.; A'râf, 7/42.; Buhârî, "Şavm", 49.; Müslim, "İmân", 199.

²¹ Nisâ, 4/84.

²² Buhârî, "İmân", 22.; Müslim, "Eymân", 38, 39, 40.

²³ Sinanoğlu, "Teklîf", 2011, 40/385.

ya da reddedebilmeleri ve nihayetinde mükellef sayılabilmeleri için kulların önündeki bütün engelleri ortadan kaldırmak, sevap işleyen kulları mükâfatlandırıp âsi olanları cezalandırmak, insanları mükellef oldukları emir ve yasakları yapabilecek istitâatta yaratmak Allah’a vacip (vucûb ‘alallah) olan şeylerdir. Ebu’l-Hasen Abdulcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), Allah’ın kulları sorumlu tutmakla onlara lütuf bahsettiğini, sevap kazanmayı mümkün hale getirdiğini ve kullara menfaat sağladığını belirtmiştir.²⁴

Mütekaddim Mâtürîdî kalamcıları teklifin sebep ve hikmetini kulların yaratılış amacından hareketle açıklama yoluna gitmiştir. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah’ın bilinç sahibi bir varlık formunda yarattığı insanı mükellef kılmasının ve buna karşın ona emir ve nehiyler hakkında bilgilendirme yapmamasının hikmete aykırı olduğunu belirtmiştir. Ona göre emir ve yasakların hikmeti Allah’ı tanımaktır. Allah insanı, kendisini tanımla mükellef kılmıştır. Yararlı şeylerden kulları uzaklaştırması mümkün olmadığı gibi kullara zatını tanıma yollarını kapalı tutması da düşünülemez. Allah, “Vâhid ve Hakîm” isimlerine işaret eden bir alem yaratmıştır. Allah’ın, kulları bunu bilmekten mahrum bırakması muhaldir. Zaten böyle bir durumda âlemi yaratmanın aklî bir anlamı ve izahı kalmaz.²⁵ Eş’arî âlimlere göre ise bütün ilâhî eylemler hikmet ve adaletle gerçekleşmektedir. Ancak bu eylemlerde yarar sağlamak ya da bir zararı bertaraf etmek manasında bir hikmet aramanın gereği yoktur.²⁶

3. Mütekaddimûn Dönemi Mâtürîdîler’ine Göre Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Teklîf ve istitâat dengesine ilişkin görüş beyan eden kalamcılar Allah’ın kulları güç yetiremeyecekleri şeyle sorumlu tutmadığı konusunda ittifak halindedir. Fakat mesele teorik düzlemde tartışılmıştır. Mu’tezilî ve Mâtürîdî kalamcılar Allah’ın kulunu güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasının câiz

²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 510; Abdülcebbâr, *El-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd-i ve’l-Adl*, 11/134.

²⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 357-366; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/226-230.

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlât*, s. 140.; Mustafa Sinanoğlu, “Teklîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-386.

olmadığını belirtmiştir. Öte yandan Eş'ariyye ve Cebriyye bunu aklen mümkün ve caiz görmektedir.²⁷

Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre Allah, kullarına güçlerinin yetmeyeceği tekliflerde bulunmaz ve onları bilmedikleri şeyler hakkında mükellef tutmaz. Allah kullara, bilmelerine imkân olmayan şeylerden ötürü ceza vermez ve bilmedikleri mefhumlar konusunda onları sorumlu tutmaz. Ebû Hanîfe'ye göre Allah kulun üzerinde bulunduğu hali bilir ve kulun, bilmediği konulara girmesini arzu etmez. Ona göre "Allah inkâr edeni küfür halinde kâfir olarak bilir; daha sonra iman ederse onu iman halinde mümin olarak bilir ve sever."²⁸ İmam A'zam'a göre kulun asi olmasına uygun olan kudreti Allah'a itaat ve ibadet işlemesine de elverişlidir. İstitaât ne fiilden önce bulunur ne de fiilden sonra. Şayet fiilden önce olsaydı kulun Allah'a ihtiyacı olmazdı ki bu muhaldir. Şayet güç fiilden sonra olsaydı, söz konusu fiil istitaât bulunmadan yapılmış olacaktı ki bu da imkânsızdır.²⁹ Bilindiği gibi teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi bu konuyla yakından ilgilidir. Zira istitaât fiil ile birlikte diyenler teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Öte yandan istitaâtın fiilden önce olduğunu iddia edenler de genellikle bunu caiz görmemiştir.³⁰

Hicri birinci asır itibariyle kader konusuna, bu itibarla kulların fiillerine dair polemiklerde kendini gösteren istitâat kavramı mütekellimler tarafından iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi fiilin tahakkuk etmesini sağlayan vasıtalarlardır. Sünnî ulemâ, kulun bir fiili gerçekleştirebilmesi için bedende o eyleme ait yeterlilik ve organın sıhhatli bir şekilde mevcudiyetini istitâat kavramıyla nitelemiş ve bunu "selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât" ibaresiyle açıklamıştır. Kulun ilâhî mesajlara uymakla sorumlu tutulmasının en önemli şartı bu özelliklere hâiz olmasıdır. Bu durumda bulunan insan fiili yapma veya yapmama seçeneklerinden birine karar verir. Mâtürîdî'ye göre bu anlamdaki kudret fiilden önce insanda vardır. Zira söz konusu kudret aslında insanda bulunan ve em-

²⁷ Sinanoğlu, "Teklif", 2011, 40/386-387.

²⁸ Ahmed Efendi Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 108.

²⁹ Beyazîzâde, *Ebû Hanîfe*, 107.

³⁰ Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 101-129.

redilen fiili yapabilme potansiyeli demektir. Buna sebepler kudreti de denmektedir. İkincisi ise eylemin gerçekleştirilmesini sağlayan güçtür. Bu güç, iradesiyle herhangi bir fiili gerçekleştirmek isteyen kulda bulunan bir nitelik-tir. Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre böyle bir istitâat, Allah'ın her eylem için ayrı ayrı olmak üzere insanda yarattığı bir arazdır.³¹

Teklîf-i mâ lâ yutâk hakkında Mâtürîdî, öncelikle sahip olunan istitaâtın itaat ile birlikte masiyete de elverişli olması konusunda üstadı Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunarak onun görüşünü onaylamaktadır. Ona göre, bir şeyin kendi-siyle zıddını gerçekleştirmeye kudretinin olması fikri benimsenmelidir. Böyle-ce taat ve masiyet beşerî güç ile gerçekleşmiş olacaktır. Bir eylemin gerçek-leşmesine kudreti bulunduğu halde bu eylemin zıddı için aynı kudretin bu-lunmaması, söz konusu kudret ile meydana gelecek olgu ve olayların iradî değil tab'an meydana geldiğini göstermektedir. Söz konusu eylem iradî bir tarzda gerçekleşmeyince kulun sorumluluğundan bahsedilemez. Görüleceği üzere Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde kalbin ameli olarak iman veya inkâr filleri, tevfik ve hızlan bağlamında kudret meselesinin bir alt konusu olmak-tadır. Nitekim ona göre teklife konu olması bakımından kudret, insanın iyi veya kötüye yönelik iradesi neticesinde şekillenmektedir.³²

Mâtürîdî, istitâatın iki zıt eylemi gerçekleştirmeye uygun olduğunu kabul etmektedir. Kudretin iki ihtimalden (taat-masiyet) birini gerçekleştirmesi du-rumu mümkündür. Şayet kudret iman ve taat yolunu seçip hareket ettiyse, burada kula sağlanan ilâhî bir destekten bahsedilmelidir. Bu destek tevfik veya maûnet türünden bir yardımdır. Eğer kudret masiyete yöneldiyse, kulun içinde bulunduğu hal üzere terk edilmesi (hızlan) durumu ortaya çıkmakta-dır. Söz konusu kudretle iki fiil birden gerçekleşmez. Zira iki zıt fiili aynı za-man diliminde gerçekleştirmek mantıksal bir paradoksu beraberinde getirir. Dolayısıyla istitaâtın zıt fiillerden sadece birini gerçekleştirmesi mümkün-dür.³³

³¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 356-366; Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/399-400.

³² Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*, 100-111.

³³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 363-366.

Mâtürîdîler, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığına delil olarak Bakara suresi 286. ayeti göstermektedir: *"Allah kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle mükellef kılmaz."*³⁴ Ayette geçen "vüs" kelimesi takat, güç anlamına gelmektedir. Mâtürîdîler'e göre teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını gösteren başka ayetler de mevcuttur.³⁵ Örneğin Bakara suresinde geçen *"(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir."*³⁶ ayeti Mâtürîdîlerin görüşünü destekler mahiyettedir. Bu ayette Allah'ın kulları için kolaylık dilediği, kulun gücü nispetinde ibadet etmesinin caiz olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca *"Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızık dar olan da Allah'ın ona verdiğinden (o ölçüde) harcasın. Allah, bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır."*³⁷ ayeti de yukarıda geçen ayetin içerdiği muhtevaya, mantıksal olarak yakın bir karakter ortaya koymaktadır. A'raf suresinde geçen, *"İman edip salih ameller işleyenlere gelince -ki biz kişiye ancak gücünün yettiğini yükleriz- işte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalıcıdırlar."* ayeti, Bakara suresi 286. ayetin içerdiği anlam ve verdiği mesaj itibarıyla Mâtürîdî düşüncesiyle desteklemektedir. Söz konusu iki ayette de Allah'ın kullara, güç yetiremeyecekleri şeyleri teklif etmeyeceği belirtilmektedir. Bakara suresi 185. ve Talak suresi 7. ayetlerde ise Allah'ın kulları için kolaylık dilediği ve kulların ibadetleri gücü nispetinde yapabilecekleri haber verildiğinden bu ayetler "Teyisr" ayetleri şeklinde isimlendirilmiştir.³⁸

Mâtürîdîler fikirlerine muhtemel itirazlardan bazılarını zikrederek cevaplamıştır. Örneğin: Bakara suresi 286. ayette geçen *"Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin musibetler gibi bize ağır yük yükleme"* cümlesine binaen, eğer teklîf-i mâ lâ yutâk caiz değilse, kul neden böyle bir talepte bulunsun? Demek

³⁴ Bakara, 2/286.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/226-228.

³⁶ Bakara, 2/185.

³⁷ Talak, 65/7.

³⁸ Süleyman Koyuncu, "Güç Yetirilemeyen Teklif Caiz Midir?", *New World Sciences Academy* 7/4 (2012), 236.

ki Allah kula güç yetiremeyeceği şeyi yüklüyor ki kul bunun aksini dua yoluyla Allah'a arz ediyor. Bu muhtemel itiraza karşı Mâtürîdîlerin cevabı şöyledir: Söz konusu ayetle Allah'tan yardım dilemek ve O'na sığınmak caizdir. Çünkü Allah dilerse koca bir dağı kullarının üzerine devirerek onları öldürebilir. Ayetteki "haml" kelimesi, böylesine ağır bir yükü kula yüklememesi için Allah'a sığınmayı ve O'na dua etmenin caiz olduğunu kastetmektedir. Fakat Allah'ın kullara "Şu dağı yüklenirseniz sizi mükafatlandıracağım; yüklenmezseniz cezalandıracağım." şeklinde teklifte bulunması caiz değildir. Zira Allah böyle bir teklifte bulunmaz. Sonuç olarak, kulların söz konusu ayetle Allah'a dua edip sığınması, Allah'ın kulu ağır yükü mükellef kılmasının caiz olmasından dolayıdır. Öte yandan Allah'ın böylesine bir yükü, ceza veya mükafat nispetinde kula yüklemesi caiz değildir.³⁹

Mâtürîdî'ye göre, teklîf-i mâ lâ yutâk aklen ve şer'an caiz değildir.⁴⁰ Ona göre kulun fiili gerçekleştirebilmesi için sahip olması gereken kudret iki kısımda incelenmiştir. Bunlardan birincisi kulun henüz fiil tahakkuk etmeden önce sahip olduğu, söz konusu fiili gerçekleştirebilecek potansiyeldir. İkincisi ise kulun fiil anında sarf ettiği ve fiil anında yaratılan güçtür. Mâtürîdî'ye göre kudret fiilden önce olduğundan kulda fiilden önce var olan bir kudretin fiilleri gerçekleştirme potansiyeli bellidir. Dolayısıyla Allah'ın, ölçüsü ve sınırı belli olan bir kudrete, güç yetiremeyeceği teklifte bulunması caiz değildir. Mâtürîdî, güç yetirilemeyecek teklifin şer'an vâkî, aklen caiz olmamasının sebebi olarak, böyle bir durumun Allah'ın ilim, hikmet, adalet ve kemâline aykırı olmasını göstermektedir.⁴¹

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)'ye göre, her ne kadar Allah'ı teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda sınırlandırmak doğru bir tavır olarak kabul edilmese de o, Allah'ın kula ancak güç yetirebileceği şeyler yükleyeceğini belirtmiştir. Pezdevî, Bakara 286. ayette geçen, Allah'ın kimseye gücünün üstünde yük yüklemeyeceği anlamındaki ayeti, şöyle yorumlamıştır: Buradaki güç yetme

³⁹ Ali b. Sultan Muhammed Aliyyül Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber* (Mısır, 1323), 127-128; Koyuncu, "Güç Yetirilemeyen Teklîf Caiz Midir?", 236.

⁴⁰ Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması", *Kelâm El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 164.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/226-230; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 357-366; Hülya Alper, *Mâtürîdî* (İzmir: DİB Yayınları, 2019), 104-109.

anlamındaki “vüs’ ” kelimesinden kastedilen organlar ve araçlardır. Pezdevî, Mu’tezile’nin konuya ilişkin düşüncesini değerlendirirken, Mu’tezile’nin kudreti fiilden önce şeklinde kabul ettiğini ve bu görüşüyle hata içinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre Mu’tezile gibi düşünmenin, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmeye götürdüğünü ifade etmiştir. O, istitaâtın fiilden önce olduğunu kabul edenleri sıralarken, Kaderiyye, Mu’tezile, Havâric ve Şîa’yı zikretmiş, Mâtürîdîleri bu ekoller arasında görmemiştir. Dahası kudretin fiilden önce olduğu görüşünü aklî ve naklî delillerle çürütme yoluna gitmiş, bilhassa kader konusunda insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmaya yol açtığı gerekçesiyle söz konusu düşünceyi eleştirmiştir.⁴²

Anlaşıldığı kadarıyla Pezdevî kudretin fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi olduğu konusunda üstadı Mâtürîdî’nin yolunu takip etmiş, onun görüşünü benimsemiştir. Onun Mâtürîdî ile aynı fikirde olmadığı konuda Ebû Hanîfe’nin görüşünü benimsediği söylenebilir. Zira Ebû Hanîfe de istitaâtın fiil ile beraber olduğunu savunmuştur. Burada muhtemel bir durumdan bahsetmek gerekirse, Pezdevî’nin bu düşünceye sahip olmasının nedeni Mâtürîdî’nin ikili kudret anlayışında saklı olabilir. Zira Pezdevî’nin burada, Mâtürîdî’nin fiil anında sahip olunan güç anlamındaki kudret düşüncesini benimsemiş olması uzak bir ihtimal değildir.

Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), teklif meselesini açıklarken öncelikle insanın akıl ve irade sahibi olması yönüyle teklife ve imtihana uygun bir mahiyette yaratıldığını kaydetmiştir. Ona göre insanın teklife muhatap olabilmesi için akıl, irade, güç ve istitaât gibi birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Nesefî’ye göre âlemin hikmet, ölçü, düzen ve gaye açısından yaratılmış olması ile insanın yaratılış nitelikleri arasında kayda değer bir ilişki söz konusudur. Bu sebeple mükellefe teklif yönelterek bunun mükâfat ya da cezayı gerekli kılacağının bildirilmesi, kulun yükümlülükleri yerine getirebilecek potansiyele sahip olmasıyla mümkündür.⁴³

⁴² Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 120-130; Ebu’l-Yusr Pezdevî, *Usûlü’l-dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 173-185.

⁴³ Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Kitâbü’t-temhîd li kavâidi’t-tevhîd* (Mektebetü Ravzatı’ş-Şerife, 2006), 85-93; Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*

Nesefî üstadı Mâtürîdî gibi teklifin imkânını ikili kudret teorisiyle ele almaktadır. İstitaâtın fiilden önce olmasının imkânı noktasında herhangi bir ihtilaf olmadığını belirten Nesefî Mâtürîdîler ile Mu'tezile ve Kerrâmiye arasındaki tartışmanın fiille birlikte olan istitaât hakkında olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Mu'tezile ve Kerrâmiye'nin bu meseledeki kaygısı, söz konusu istitaât, fiilden önce yoksa, kulun emir ve nehyi tahakkuk edecek kudreti olmadığı halde kendisine teklif edileceği için yükümlülük cihetinde bu durum caiz değildir. Fakat Nesefî'ye göre böylesine kaygıya gerek yoktur. Çünkü teklifin sıhhati eylemin tahakkuk etmesi için gereken fiziksel şartların ve imkânların mevcut olması, uzuvların sıhhatli olması manasındaki fiilden önce olan kudrete dayanmaktadır. Zira fiziksel şartların uygun ve uzuvların tam olması halinde yükümlü kul, bir fiili gerçekleştirmeye niyetlenip yönelirse onun için gerçek bir güç hasıl olur. Fakat söz konusu kudretin tahakkuk etmemesi, kulun fiile yönelmemesinden dolayıdır. O halde fiilin tahakkuk etmesini sağlayan ikinci kudret, fizikî ve bedenî şartların mevcut olmasına bağlıdır. Bu şartlar yoksa kulun mükellef olması caiz değildir. Aksi durumda icbar oluşacağından kul mükellef tutulamaz.⁴⁴

Nesefî'nin nazarında, fiilin gerçekleşmesinde kulun kendi iradesiyle eyleme yönelmesi kayda değer bir meseledir. Kuldaki söz konusu karar ve yönelişin akabinde, sünnetullah çerçevesinde eylem yaratılmakta, kul da bu eylemi özgür iradesiyle kesb etmektedir.⁴⁵ Bu durumda yaratma ve kesb fiilleri bereber tahakkuk ettiğinden, Allah ve kul için bir cebir söz konusu değildir. Nesefî'ye göre ödül ve cezanın hak edilmesi, kula verilen fiil işleme kudretinin cüz-i iradeyle kesbe dönüşmesine müteallıktır.⁴⁶ Ödül ve ceza kulun fiiline müteallık olduğundan fiile kudreti olmayan bir kimse için emir ve nehyi yöneltmek imkânsızdır.⁴⁷

(İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 23-27; Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 85-90.

⁴⁴ Nesefî, *Temhîd*, 85-93.

⁴⁵ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 2/228.

⁴⁶ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 24-27; Mücteba Altıntaş, "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Teklifin İmkân ve Boyutları", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 510.

⁴⁷ Nesefî, *Temhîd*, 85-93.

Mâtürîdî âlimlerden Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), istitaâtın kulun fiili ile başladığını ve yine onun fiili ile sona erdiğini belirtmiştir. Kula fiil anında verilen bu güç, eylemi gerçekleştiren kudretin kendisidir. Bununla birlikte, istitaât, sebeplerin ve organların tam ve salim olması ile vardır. Bu kabulden hareketle Ömer en-Nesefî, Allah'ın kula gücünün üstünde olan bir şeyi teklif etmeyeceğini ifade etmiştir. O bu düşüncesini Bakara suresinde geçen "*Allah, hiç kimseye, gücünün yeteceğinden başkasını yuklemez.*"⁴⁸ ayeti ile desteklemiştir.⁴⁹ Görüldüğü gibi Ömer en-Nesefî, teklif-i mâ lâ yutâk konusunda mensubu bulunduğu mezhebe muhalif görüş ortaya koymamış, Mâtürîdî'nin ikili kudret taksimatına paralel düşünceler ileri sürmüştür. O her ne kadar fiil anında var olduğunu söylediği bir güçten bahsetse de bu gücün gerçekleşebilmesi için fiilden önce şart, imkân ve organların tam olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ömer en-Nesefî buradan hareketle teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını belirtmiştir.

Mâtürîdî âlimlerden Nûreddin Sâbûnî (ö. 580/1184) de Mâtürîdî ve Pezdevî ile aynı düşünceyi paylaşarak teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını belirtmiştir. Bu konuda Eş'arîler'in Mâtürîdîler'e muhalefet ettiğini ifade eden Sâbûnî, kör bir kimseyi görmekle, kötürüm birini yürümekle mükellef kılmak hikmete aykırı olduğundan teklif-i mâ lâ yutâk, Hakîm olan Allah'a nispet edilemez. Sâbûnî meselenin daha iyi anlaşılması için teklifin tarifini yapmıştır. Ona göre teklif, Allah'ın kula zorluk ve meşakkat verecek bir fiili imtihan amacıyla emretmesidir. Şayet kul teklifi yerine getirirse mükafatlandırılacak, getiremezse cezalandırılacaktır. Sâbûnî'ye göre böyle bir fiilin kul tarafından gerçekleştirilebilecek mahiyette olması gerekmektedir.

Nûreddin Sâbûnî, Bakara suresi 286. Ayette geçen "*Ey Rabbimiz! taakat getiremiyeceğimiz şeyleri bize yukleme.*" manasındaki ayet ile ilgili olarak da burada kulun güç yetmeyecek işlerin emredilmesinden Allah'a sığındığını belirtmiştir. Ona göre Allah'ın insanların üzerine bir dağı ya da duvarı yüklemesi ve böylece insanların ölmesi mümkün ve caizdir. Ancak Allah'ın bir kimseyi, söz konusu dağ veya duvarı taşıdığı taktirde mükafatlandırması, taşıyamadığı

⁴⁸ Bakara, 2/286.

⁴⁹ Ömer Nesefî, *Akâid*, çev. Seyit Ahsen (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1990), 100-103; Sa'düddîn Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 91-92.

taktirde cezalandırması, dolayısıyla kulu bu konuda mükellef tutması caiz değildir. Zira böyle bir teklif hikmetten uzaktır. Sâbûnî muhtemel bir itiraz üzerinden hareketle Kur'an'da geçen, Allah'ın meleklerle hitaben "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" şeklindeki ilahî beyanı ele almıştır. Burada Allah, meleklerin eşyaların ismini bilmediğinden haberdar idi. Meleklerin isimleri söylemekten aciz ve bilgisiz olduğunu bildiği halde Allah'ın onlara böyle bir teklifte bulunması teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olduğunu göstermektedir. Sâbûnî, bu itirazı şöyle cevaplandırmıştır: Allah'ın meleklerden bu isteği, gerçek anlamda bir teklif değildir. Burada asıl amaç meleklerin acizliğini açıkça ortaya koymaktır. Böyle bir istek caizdir.⁵⁰

Sâbûnî'nin muhtemel itiraz olarak gördüğü diğer bir soru şöyledir: Allah, iman etmeyeceklerini bilmesine rağmen Firavun ve Ebû Cehil'i imanla mükellef tutmuştur. Bu teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olduğunu göstermez mi? Sâbûnî'ye göre böyle bir soru sormak, icmâyı ve Allah'ın haber verdiği mesajı görmemek demektir. Zira neredeyse bütün Müslümanlar, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın vâkî olmadığı konusunda hemfikirdir. Esas tartışma bu meselenin aklen caiz olup olmaması ile ilgilidir. İlahî mesaj ise Bakara 286. ayette geçen "Allah hiç bir kimseyi gücünün yeteceğinden başkasıyla mükellef tutmaz."⁵¹ buyruğudur. Bu ayet tartışmaya mahal vermeden teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını ortaya koymaktadır.⁵²

Görüldüğü gibi Sâbûnî teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını çeşitli delillerle kanıtlama yoluna gitmiş, bu konuda üstatlarının yolunu terk etmemiştir. Ona göre Allah'ın, insana güç yetiremeyeceği işi yüklediği vâkî değildir. Böyle bir şey aklen de caiz değildir. Zira Allah hikmet ve adalet sahibidir. Teklîf-i mâ lâ yutâk ise hikmete aykırı bir tutumdur. Sâbûnî bilhassa Allah'ın insana yönelttiği tekliflerin -kul güç yetirebilsin veya yetiremesin- mükafat ve cezaya müteallik olmasına karşı çıkmaktadır.

⁵⁰ Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (Mısır: Mektebetü'l-Felsefiyye, 1969), 118-120; Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 143-145.

⁵¹ Bakara, 2/286.

⁵² Sâbûnî, *Bidâye*, 118-122.

Özetlemek gerekirse, Mâtürîdîler'e göre fiil kudreti olmayan kulun mükellef tutulması aklen muhaldir. Teklif ve kudret ilişkisini, kudretin iki zıt eylemi gerçekleştirmeye uygun olduğu kabulüyle değerlendiren Mâtürîdî'ye göre, bir fiilin tersini isleme gücünden mahrum olmak eylemlerin iradî değil, zorunlu (tab'an) gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Fiilin cebrî bir tarzda tahakkuk etmesi durumunda da gerçek fiil ve fail olmayacağından teklif ve dünya imtihanını boşa çıkaracak, âlemin ontolojik hakikati anlamsız olacaktır. Zira kulun fiil kudreti olmayınca teklifin muhatabı olarak mükellef olup imtihana tâbî olması abestir.⁵³ Mâtürîdî gelenekte Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî gibi bazı bilginler kulun kendi fiilinin yaratıcısı olmadığını belirtmelerine karşın, Allah'ın mutlak kudretini ve yaratıcılığını halele uğratmışlar gibi bir ithamla karşı karşıya kalmışlardır. Bu durum onların teklif-i mâ lâ yutâk ile ilgili görüşlerinin de net bir şekilde anlaşılmasına engel olmuştur.⁵⁴

4. Diğer Ekollerde Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda mütekaddim Eş'arî âlimler genel olarak, Allah'ın kula güç yetiremeyeceği şeyi teklif etmesini fiilen değil yalnızca aklî açıdan câiz görmektedir. Onlar Allah'ın yüce bir yaratıcı, her şeyin tek sahibi ve mutlak iradeyi tasarrufu altında bulunduran bir varlık olmasını dikkate alarak görüş beyan etmektedir. Ayrıca Eş'arî kelamcılara göre istitâat iki zıt eylemi gerçekleştirmeye elverişli değildir. Bundan dolayı her eylem için ayrı bir kudretin olması gerekir. Dolayısıyla inkâr eden insan küfre karar vererek kudretini o doğrultuda kullandığı zaman diliminde imanı (küfrün zıddı) gerçekleştiremez. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) nazarında Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir şeyi teklif etmesi mavzu bahis olsa da bu kişinin, aciz olmasından dolayı değil, küfre yönelip imanı tercih etmemesi sebebiyledir.⁵⁵

Müteahhirûn dönemi kelamcılarından bazıları Eş'arî'nin Teklîf-i mâ lâ yutâk'ı aklen caiz kabul etmediğini belirtmeler de onun insanın eylemleri çer-

⁵³ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 483-493; Altıntaş, "Nesefî'de Teklîf", 508-509.

⁵⁴ Abdullah Namlı, "Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi", *Kader Dergisi* 18/1 (2020), 152-176.

⁵⁵ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida* (Beyrut, 1955), 93-115; Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 84-87, 144-149.

çevesinde temel aldığı iki ilkesi, aslında teklif-i mâ lâ yutâk'ı aklî açıdan caiz kabul ettiğini göstermektedir. Bu ilkelerden birincisine göre kişinin fiili icra etmesini sağlayan kudret fiil ile birliktedir. Kula yöneltilen teklif ise fiilden önce -kul henüz fiili icra edebilecek güce sahip değilken- gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu tam olarak teklif-i mâ lâ yutâk'tır. İlkelerden ikincisine göre ise insanın söz konusu fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir etkisi mevzu bahis değildir. Fiil insanın kudretiyle değil, Allah'ın ezeli kudretiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda kul, yaratılan bu kudrete bir anlamda mecbur bırakılmıştır. Dolayısıyla kul gücünün yetmeyeceği bir şeyle mükellef kılınmış olmaktadır.⁵⁶

Eş'arîler'in geneli teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olduğunu kabul etse de mezhep içerisinde tam bir birlik söz konusu değildir. Örneğin Mütekaddimûn döneminin son Eş'arî temsilcisi Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085), Eş'arîler'in genel görüşüne muhalif fikirler ortaya atmış, teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını beyan etmiştir.⁵⁷

Eş'arîler içerisinde Teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını kabul edenler olsa da genel kanaate göre güç yetirilemeyen şeyin kula teklifi caizdir. Onlara göre fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudret fiil ile birliktedir. Ayrıca iyiliği icra edecek olan kudret ile masiyeti doğuracak olan kudret birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Allah'ın kula kaldırmayacağı teklifte bulunması aklen caiz olmakla birlikte şer'an vâkî değildir.⁵⁸ Eş'arîler'in savundukları görüşü desteklemek için kullandıkları en önemli argüman ise Bakara suresinde geçen "Ey Rabbi-

⁵⁶ Kozalı, "Güç Yetirme", 261.

⁵⁷ Cüveynî, teklif kelimesiyle bir eylemin talep edilmesi kastediliyorsa, mantıksız bir şeyin teklif edilmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Ancak teklifte talep manası yoksa ve siga itibarıyla teklif mevcutsa buna mecazi teklif denir ki bu anlamda teklif-i mâ lâ yutâk caizdir. Örneğin, "Aşağılık maymunlar olun." (Bakara, 2/65) ayetinde geçen ifade siga itibarıyledir. Bu durumda "Biz onları aşağılık maymunlar yaptık, onlar da öyle oldular." şeklinde bir anlam oluşmaktadır. Cüveynî'ye göre, Ebû Cehil'in iman etmeyeceğini bildiği halde, Allah'ın onu mükellef kılması teklif-i mâ lâ yutâk değildir. İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (Katar, 1399), 1/104; Kozalı, "Güç Yetirme", 262.

⁵⁸ Süt, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk", 283-308; Kozalı, "Güç Yetirme", 247-265; Canan Üzel, "Mu'tezile ve Eş'arî Mezheplerinin Kulun Sorumluluğu Bağlamında İnsan fiileri ve Teklif-i Mâ Lâ Yutâk Mukayesesi", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 10 (2022), 104-122.

miz! Bize kaldırmayacağımız yük yükleme..."⁵⁹ manasındaki ayettir. Onlara göre şayet teklif-i mâ lâ yutâk caiz olmasaydı, bu konuda Allah'tan yardım dileyip dua etmek abes ve muhâl olurdu.⁶⁰

Mu'tezile kelamcılarına göre Allah'ın, kullarına güç yetiremeyecekleri teklifte bulunması aklen caiz değildir, şer'an da vâkî olmamıştır. Onlar görüşlerini desteklemek için şu ayetleri ileri sürmüştür:

*"Allah bir kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef kılmaz."*⁶¹

*"O (Allah) din işlerinde üzerinize bir zorluk yüklemedi."*⁶²

*"Allah din konusunda ağır teklifleri sizin için hafifletmek istemektedir. Çünkü İnsan sabır ve tahammül konusunda aciz yaratılmıştır."*⁶³

*"Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez."*⁶⁴

Mu'tezile'ye göre "teysir" ayetleri şeklinde isimlendirilen bu ayetler, sıırlı yetilere sahip olan insanın, güç yetirilemeyecek konularda mükellef kılınmasının önünü kapatmaktadır. Zira kulları için kolaylık dileyen, onları mükafatlandırmayı arzulayan Yüce Allah'ın kullarını, üstesinden gelemeyecekleri ve dolayısıyla imtihanı kaybedip, mükafata değil azaba müstahak olacakları şeylerle mükellef kılması muhaldir.⁶⁵

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar'a göre kudret fiille birlikte değil, fiilden öncedir. Şayet kudret fiilden önce olursa, kâfirin imana kudreti yetmez. Dolayısıyla Allah'ın, ona iman etmeyi emretmesi abes olur. Çünkü Allah kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef kılmaz. Mu'tezile'ye göre Allah'ın zekâtı sadece nisap miktarı mala sahip olan zenginlere farz kılması, teklif-i mâ

⁵⁹ Bakara, 2/286.

⁶⁰ Koyuncu, "Güç Yetirilemeyen Teklif Caiz Midir?", 236.

⁶¹ Bakara, 2/286.

⁶² Hacc, 2/185.

⁶³ Nisâ, 4/28.

⁶⁴ Bakara, 2/185.

⁶⁵ Nezir Maviş, "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i Mâ Lâ Yutâk'ın Konumu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 89-116.

lâ yutâk'ın caiz olmadığını göstermektedir.⁶⁶ Zira zekâtın sahih olmasının şartı zengin olmaktır. Aynı şekilde Allah iman etmeye kudreti olmayan kâfire imanı emretmez. Çünkü iman etmeden önce iman etme kudretinin olması gerekmektedir. Kâfirin ise iman etmeye kudreti olduğu gibi küfre de kudreti vardır, ancak o küfrü tercih etmiştir.⁶⁷ Şîa da Mu'tezile'ye yakın bir tavır ortaya koyarak, teklif-i mâ lâ yutâk'ın aklen câiz olmadığını ileri sürmüştür.⁶⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) kulun güç yetiremeyeceği şeyin onun için imkânsız olduğunu, kulun o fiili gerçekleştirmeye kâdir olmadığını ve dolayısıyla teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını ifade etmiştir. Ona göre teklif-i mâ lâ yutâk kabîh bir fiildir. Allah da kabîh fiiller işlemekten münezzehtir.⁶⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Bakara suresi 286. ayette geçen teklif ile ilgili kısmı değerlendirirken, gerek bu ayetin gerekse "teysir" ayetlerinin Allah'ın adalet ve merhametine işaret ettiğini ifade etmiştir. Ona göre kul açısından, günde beş vakit namazdan fazla namaz kılmak, bir aydan fazla oruç tutmak veya birden çok hacca gitmek kulun gücü açısından mümkün olmakla birlikte, Allah adalet ve rahmetinin bir gereği olarak bunları emretmemiştir.⁷⁰ Selef uleması ise teklif-i mâ lâ yutâk meselesinde nakilde aktarılanlarla yetinmiş, Allah'ın kuluna gücü seviyesinde sorumluluk yüklediğini kaydetmiş, kulun kudretinin yetmeyeceği bir mükellefiyeti ona teklif etmesinin aklen câiz olup olmadığını polemiğine girmeyi caiz görmemiştir.⁷¹

Özetlemek gerekirse, Mu'tezile'ye göre kudret fiilden önce gelmektedir. Ayrıca masiyet ve taate dair kudret ayrı ayrı değildir. Taate güç yetirebilen kudret masiyete de güç yetirebilir. Söz konusu ayetleri ve aklî mülâhazaları

⁶⁶ Bozkurt, "Kâdî Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı", 211-231; Abdülnâsır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak* (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 93-106.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 78-80; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 339-360.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât* (Tahran, 1372), 50-60; Süt, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk", 296.

⁶⁹ Halil İbrahim Delen, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi (İstanbul: Fecr Yayınları, 2023), 253-255.

⁷⁰ Ebu'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: TYEKBY, 2018), 1/864.

⁷¹ Sinanoğlu, "Teklif", 2011, 40/385-387.

birlikte değerlendiren Mu'tezile bilginleri teklif-i mâ lâ yutâk'ı aklen caiz görmemektedir. Onların teklif konusundaki yaklaşımları, kader ile ilgili fikirlerini de etkilemiştir. Bu itibarla onlar kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir.⁷²

5. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk ile İlgili Tartışmalarda Mâtürîdîler'in Konumu

Teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda Mu'tezile'nin genel olarak net bir tavra sahip olduğu söylenebilse de aynı şeyi Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri için söylemek zordur. Zira bu ekoller genel teamüllere sahip olmakla birlikte mezhep içinde farklı fikirler ortaya atan kelimacıları barındırmaktadır. Teklîf-i mâ lâ yutâk tartışması temelde aklen ve şer'an olmak üzere iki bağlamda ele alınmış görünmektedir. Kendi içinde birtakım ihtilafları ve görüş farklılıklarını barındırmakla birlikte genel kanaate göre teklif-i mâ lâ yutâk şer'an vâkî olmamıştır. Bununla birlikte, Ebû Leheb, Firavun ve Ebû Cehil gibi şahısların iman teklifine muhatap olmalarını öne sürerek teklif-i mâ lâ yutâk'ın şer'an vâkî olduğunu ileri sürenler olmuştur.⁷³ Asıl tartışma ise teklif-i mâ lâ yutâk'ın aklen caiz olup olmadığı ile ilgilidir.

Mu'tezile, teklif-i mâ lâ yutâk meselesini ele alıp değerlendirmeden önce teklif, mükellef ve mükellefin şartları ve özellikleri üzerinde uzun uzun izahlar yapmıştır.⁷⁴ Mu'tezile âlimleri adaletin, teklifin ve imtihanın bir gereği olarak teklif-i mâ lâ yutâk'ı aklen caiz kabul etmediği gibi şer'an da vâkî olmadığını ileri sürmüştür. Onlara göre kudret fiilen öncedir. Ayrıca kendisiyle taat gerçekleştirilebilecek bir kudret, aynı zamanda masiyet için de elverişlidir. Buradan da onların sahip olduğu kader görüşü ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi Mu'tezile kader konusunda,⁷⁵ insanı kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul etmektedir.⁷⁶ "Kul ister kul yaratır." söylemi, bahsi geçen fiil-kudret ilişkisinin bir çıktısıdır. Onlara göre kudretin fiil anında yaratılması, bir fiilin

⁷² Maviş, "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk'ın Konumu", 89-116.

⁷³ Koyuncu, "Güç Yetirilemeyen Teklîf Caiz Midir?", 238-240.

⁷⁴ Abdülcebbar, *El-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd-i ve'l-Adl*, 11/367-422.

⁷⁵ Kader konusunda farklı bir değerlendirme yapan Mu'tezile'den Amr b. Ubeyd'in kadere dair görüşleri için bkz. Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 127-146.

⁷⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

iki defa ve iki ayrı özne tarafından icra edilmesi anlamına gelmektedir ki bu aklen caiz değildir.⁷⁷

Teklif-i mâ lâ yutâk ile ilgili görüşlerini aklen izah eden Mu'tezile, Bakara 286. ayet ve bilhassa -daha önce bahsi geçen- "teysir" ayetlerini öne sürmektedir. Ayet, teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını net bir şekilde ifade etmektedir. Teysir ayetleri, Allah'ın kulları için kolaylık dilediğini göstermekte, kolaylık dileyen bir yaratıcının zorluk ve meşakkat irade etmeyeceğini, etse bile söz konusu teklifin "teklif-i mâ lâ yutâk" seviyesinde olmayacağını ortaya koymaktadır. Teysir ayetlerini çok gündeme getirmeyen Eş'arîler teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını kabul etmiştir. Mezhep içerisinde birtakım ihtilaflar olmakla birlikte onlar kudretin fiille birlikte yaratıldığını savunmuştur. Kendisiyle taat gerçekleştirilebilecek kudret masiyet için elverişli değildir.⁷⁸

Eş'arîler'e göre fiil anında yaratılan her bir kudret, yalnızca bir fiili icra etmek üzere yaratılmakta ve sonra yok olmaktadır. Farklı eylemler farklı kudret türlerini gerektirmektedir. Örneğin kalkmak, oturmak, yatmak ve koşmak gibi eylemlerin hepsi için farklı güç türlerine ihtiyaç vardır ve bununla fiil anında yaratılır. Oturmak için gerekli olan güç, kalkma fiilini icra ederken kullanılamaz. Bu anlamda kudretin fiilden önce veya sonra var olması caiz olmamakla birlikte mantıksal çelişki içermektedir.⁷⁹ Burada Eş'arîlerin amaçlarından biri Mu'tezile'nin kader konusundaki görüşüne karşı çıkmak, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesini ortadan kaldırmaktır. Zira onlara göre insanların yaptıklarını yaratan Allah'tır. Ancak sorumluluk insandadır, kezâ fiilin icra edilmesini insan istemektedir.⁸⁰ Diğer bir ifadeyle, insandaki gücün asıl sebebi Allah'ın kudretidir. Kulun fiili Allah'ın kudretiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Ancak bunu kul kesb etmektedir.

Mu'tezile nazarında Allah kulu mükafatlandırmak istediği için kula teklif sunmaktadır. Allah'ın, kulun teklife muhatap olması ve imtihanı kazanabilmesi için ona temkin, tebyin ve lütuf vermesi gerekmektedir. Aksi halde bu

⁷⁷ Koyuncu, "Güç Yetirilemeyen Teklif Caiz Midir?", 238.

⁷⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/486.

⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/482.

⁸⁰ Eş'arî, Luma, s. 85.; Üzel, 116.

durum onlara göre mantıksal bir çelişki içerir. Kulun imtihanı kazanıp, mükafata nail olabilmesi için Allah'ın kullar için bütün imkân, şart ve kolaylıkları sağlaması gerekmektedir. Dolayısıyla onların sisteminde egosantrik bir eğilimin olduğu söylenebilir. Bu da onların teklif-i mâ lâ yutâk'ı büsbütün reddetmelerine sebep olmuştur. Eş'arîlerde olduğu gibi⁸¹ Mu'tezile içinde kayda değer bir ihtilaf söz konusu değildir. Bunun yanında Eş'arîlerin benimsediği ve Allah'ın "kudret" sıfatını merkeze alan anlayışı çerçevesinde Mu'tezilî görüş reddedilmektedir. Allah'ın mükafat açısından teklifi kolaylaştırmak gibi bir zorunluluğu söz konusu değildir. Eş'arî anlayışta zaten kulun adaletle mükafatlandırılması muhaldir. Zira kul ne kadar ibadet, taat, iman vb. ederse etsin, layıkıyla Allah'a kul olmak ve mükafatı adalet çerçevesinde hak ederek kazanmak mümkün değildir. Eş'arî sistemde asıl olan lütuftur. Allah lütfederse kul mükafatlanabilir. Teklifteki asıl maksat kulun sevap kazanıp mükafata nail olması değil, imtihana tabi olması, taatte bulunması acziyetini anlaması ve şükretmesidir.⁸² Görüldüğü gibi teklif-i mâ lâ yutâk ile ilgili Eş'arî ve Mu'tezile âlimleri, biri adalet diğeri kudret anlayışını ön planda tutarak görüş belirtmiş, sistemlerini buna göre kurmuştur. Bunun bir sonucu olarak da bir-biri ile taban tabana zıt iki görüş ortaya çıkmıştır.

Teklif-i mâ lâ yutâk hakkında birçok ekol görüş belirtmişse de tartışmanın iki önemli eksenini Eş'arî ve Mu'tezilîler oluşturmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet halef geleneğinin diğer kanadını teşkil eden Mâtürîdî konuya dair önemli ve farklı perspektifler geliştirmiştir. Mâtürîdî ulamâ kendi içlerinde Mu'tezile kadar net bir duruş sergilememekle beraber, Eş'arîler kadar dağınık bir görüntü de arz etmemektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Mâtürîdî âlimler, teklif-i mâ lâ yutâk'ın cazi olmadığını kabul etmiştir. Onlar bu konuda Mu'tezile'ye benzer görüşler ortaya koysa da kaynaklar incelendiğinde, aslında Mu'tezile ile birebir aynı düşünceleri paylaşmadıkları anlaşılmaktadır. Mâtürîdîler'de genel olarak kudretin fiil ile birlikte olduğu görüşü yaygın olsa da bunu benimsemeyen âlimlerin olduğu bilinmektedir. Burada muhtemelen Mâtürîdî'nin ortaya attığı ve kudreti iki kategoride ele alan düşüncesi etkili olmuştur. Bu düşünceye göre birincisi, Allah'ın en başta kula

⁸¹ Süt, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk", 301.

⁸² Kozalı, "Güç Yetirme", 247-265; Süt, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk", 238-308; Üzel, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk", 104-122; Sinanoğlu, "Teklif", 2011, 40/385-387.

verdiği istitaâttir ki bu sağlık, uzuvların işlevsel olması, akıl vb. normal bir insanın sahip olması gereken özellikleri ihtiva etmektedir. İkincisi ise kula fiil anında verilen ve fiilin icra edilmesini sağlayan güçtür. Bu ikili kudret anlayışı yukarıda da belirtildiği gibi bazı Eş'arî âlimler tarafından da benimsenmiştir. Zira Eş'arîler'in kendi içinde farklı görüşler benimsediği belirtilmiştir.

Mâtürîdî âlimlerden bazıları İmâm Mâtürîdî'nin söz konusu ikili kudret anlayışından etkilenerek kudretin fiil anında yaratıldığını belirtse de genel kanaate göre kudret fiilden öncedir. Mâtürîdî âlimlerin, fiilden önce olan kudretin taat ve masiyete (ikisine birden) elverişli olmasını kabul etmeleri ve bu yolla teklif-i mâ lâ yutâk'ı caiz görmemeleri, onları Mu'tezile'ye yaklaştırmaktadır. Ancak ikili kudret anlayışını benimsemeleri, onları Mu'tezile'den cüz-i miktarda uzaklaştırıp Eş'arîlere yaklaştırmaktadır. Mâtürîdîler bu konuda Eş'arîlere yakınlaşmış görünse de iki mezhebin teklif-i mâ lâ yutâk'a dair ortaya attıkları görüş onları birbirinden ayırmaktadır. Üç ekolün fiil-kudret ilişkisi ve teklif-i mâ lâ yutâk'a dair görüşleri, onların kadere ilişkin fikirleri ile de paralellik arz etmektedir. Zira insan fiillerinin insan tarafından yaratıldığını belirten Mu'tezile, kudretin fiilden önce, taat ve masiyete elverişli olduğunu ifade etmiştir. Yani kudret fiilden önce varsa ve taat ve masiyete elverişliyse bu, kulun fiillerinde özgür olduğunu, özgür iradesi ile fiil işleme istitaâtine sahip olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan kula "kesb" görevini veren Eş'arîler'in teklif-i mâ lâ yutâk'a dair görüşleri, fiil işleme kudretinin insanın elinde olmadığı, dolayısıyla kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ancak kul tarafından kesbedildiği ve bundan dolayı kulun sorumlu olduğu yönündedir. Mâtürîdîler ise bu iki görüşün arasını bularak cüz-i irade ve külli irade ayrımı yapmaktadır. Onların kabul ettiği ikili kudret anlayışı bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İkili kudret anlayışına göre, insana en başta verilen ve insanın "yapabilme, güç yetirebilme potansiyeli"ni ifade eden güç külli kudret (iradeye müteallik olarak) olarak kabul edilirken, insanın fiil anında sarf ettiği güç, cüzi kudret (iradeye müteallik olarak) kapsamında değerlendirilmiştir.⁸³

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/226-230; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 255-256; Maviş, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk'ın Konumu", 89-116.

Mâtürîdîler’le Eş’arîler arasında tartışma konusu olan “Tekvin” sıfatı meseleyle doğrudan ilgilidir. Bilindiği gibi Mâtürîdî kelâmcılar tekvin sıfatını subûti sıfatlardan kabul etmiş, söz konusu sıfatın ezeli olduğunu vurgulamıştır. Öte yandan Eş’arîler tekvinin ezeli bir sıfat olmadığını, kudret sıfatının bir tezahürü olduğunu ve dolayısıyla Allah’ın fiilî sıfatlarından biri olduğunu belirterek bu sıfatın aslında hâdis olduğunu ifade etmiştir. Eş’arîler’e göre, tekvinin Allah’ın ezeli bir sıfatını kabul edecek olursak, Allah’ın ezelde yaratma fiilini icra ettiğini de kabul etmemiz gerekecektir. Bu durumda ezelde Allah dışında ezeli bir varlığın mevcut olması söz konusu olacaktır.⁸⁴ Böylece Mu’tezile’nin deyiimiyle “taaddüdi kudemâ (kadimlerin çokluğu)” durumu ortaya çıkacaktır. Eş’arîler, Allah için muhal denilebilecek böylesine bir durumu bertaraf etmek için tekvinin ezeli değil hâdis bir sıfat olduğunu kabul etmiştir. Mâtürîdîler ise bu konuda “tekvin-mükevven” ayrımı yaparak tekvinin ezeli bir sıfat olduğunu, Allah için yaratıcı diyebilmek için, Allah’ın ezelde bir şey yaratmasının şart olmadığını belirtmiştir.⁸⁵

Meseleyi şöyle bir örnek ile izah etmek mümkündür: Beş aylık bir bebek henüz yürüme fiilini icra edemez. Eş’arî mantığıyla bu bebeğin an itibariyle yürüme potansiyeli yoktur. Yürüme zamanı geldiğinde (yürüyeceği zaman) Allah onda yürüme potansiyeli ve gücünü yaratır, böylece bebek yürümeye başlar. Diğer potansiyel ve güçlerin hepsi bu şekilde zamanı geldikçe (fiil anında) söz konusu bebekte yaratılır. Bütün şart ve imkânlar olumlu gitmesine karşın Allah bunları yaratmayabilir. Zira tasarruf O’nundur. Mâtürîler’in benimsemiş olduğu sisteme göre ise bu bebekte yürüme potansiyeli en başta yaratılmıştır. Sağlıklı olan her insanda olduğu gibi bu bebekte de söz konusu kabiliyet vardır. Bebeğin yürüme yaşı geldiğinde ise Allah’ın fiil anında yarattığı bir güç söz konusudur. O güç sayesinde yürüme gerçekleşir. Bütün şart ve imkânlar elverişli olmasına karşın bebeğin yürüyememesi normal karşılanmaz. Allah’ın kanunları gereği yürüme fiilinin gerçekleşmesi beklenir. Meseleye insanın biyolojik gelişimi açısından bakıldığında beş aylık bir bebeğin yürümesi beklenen bir durum değildir. Zira her yaştan sahip olduğu birtakım

⁸⁴ Yeşilyurt, “Mâtürîdîlik-Eş’arîlik Karşılaştırması”, 164-165.

⁸⁵ Tevfik Yücedoğru, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/388-390.

gelişim özellikleri vardır. Yürüme eylemi genel olarak bir yaştan sonra gerçekleşmesi beklenen bir durumdur.⁸⁶

Konuya dair üç mezhebin görüşü dışında ortaya atılmış “Li aynihi ve li ğayrihi” görüşü mevcuttur. Bu görüşü Eş’arî âlimlerinden Seyfettin Âmidî (ö. 631/1233) ortaya atmış olmakla birlikte Bağdat Mu’tezilesi’nden bazı kalamcılarının ve Gazzâlî’nin söz konusu görüşü kabul ettiği kaydedilmiştir. Bu görüşe göre “li aynihi muhâl” iki zıt şeyin bir arada bulunmasının mümkün olmamasını ifade etmektedir. Örneğin bir insanın hem uyuyup hem uyanık kalması muhaldir. Böyle bir teklif teklif-i mâ lâ yutâk’tır ve caiz değildir. Diğer olan “li ğayrihi” ise nisbî olarak muhâl olan tekliftir. Bu ise caizdir. Bunun dış dünyada tasavvuru mümkündür. Örneğin iman etmeyeceği bilinen kişiye imanı teklif etmek. Burada her ne kadar kişi iman etmeyecekse de nihayetinde iman edebilecek potansiyele sahiptir.⁸⁷ Bu görüşü kabul eden Eş’arîlere göre li aynihi muhal şer’an vâkî değilken li ğayrihi muhal vâkîdir.⁸⁸

Sonuç olarak belirtmek gerekirse üç ekol de kendi dinamikleri içinde kurdukları sistemin bir gereği olarak birtakım görüşler ileri sürmüş, Eş’arîler teklif-i mâ lâ yutâk’ı caiz görürken Mu’tezile reddetmiştir. Mâtürîdîler ise her ne kadar pratikte Mu’tezile ile aynı görüşü paylaşıyor görüntüsü verse de aslında onların orta yolu bulmaya çalıştıkları söylenebilir. Bu itibarla onların Mu’tezile’den ayrılan en önemli yönü, vardıkları sonuç aynı olsa da fikirlerinin dayanak noktalarının farklı olmasıdır. Mu’tezile’ye göre teklif-i mâ lâ yutâk’ın caiz olmamasının sebebi, bunun kabîh/çirkin bir fiil olması ve Allah’ın kabîh/ çirkin fiil işlemekten münezzeh olmasıdır. Öte yandan Mâtürîdîler’e göre teklif-i mâ lâ yutâk’ın caiz olmamasının ve ahlaken doğru kabul edilmemesinin nedeni, bu durumun Allah’ın ilim, adalet, kemal ve hikmetine aykırı olmasıdır.⁸⁹ Görüldüğü gibi mezhepler en başta benimsedikleri ilkelerden ödün vermemektedir. Mu’tezile’nin benimsediği adalet ve ahlâk ilkeleri teklif-i mâ lâ yutâk ile ilgili görüşlerinin oluşmasında başrol oynamıştır. Şayet insan kendi fiillerini yaratmazsa sorumluluk da abes olur ve adaletten bahsedilemez. Diğer taraftan kudret ve lütuf anlayışının bir gereği

⁸⁶ Komisyon, *Eğitim Bilimleri* (Ankara: Pegem akademi Yayınları, 2021), 8-23.

⁸⁷ Kozalı, “Güç Yetirme”, 264.

⁸⁸ Maviş, “Teklif-i Mâ Lâ Yutâk’ın Konumu”, 89-116.

⁸⁹ Süt, “Teklif-i Mâ Lâ Yutâk”, 297; Kozalı, “Güç Yetirme”, 263.

olarak Eş'arîler Allah'a birtakım teklifleri zorunlu kılmak veya insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmak gibi görüşleri reddetmiştir. Zira bunları kabul etmesi kudret ilkesine hâlel getirmektedir. Teklif-i mâ lâ yutâk ile ilgili görüş de bu meyanda değerlendirilebilir. Mâtürîdîler ise tabir yerindeyse orta yolu bularak, Allah'a zorunluluk atfetmemekle ve Allah'ın fiillerini ahlâka konu etmemekle birlikte teklîf-i mâ lâ yutâk'ın Allah'ın hikmetli oluşunun bir sonucu olarak caiz görmemektedir.

Sonuç

Müslüman kelâmında teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda temelde iki hâkim görüş vardır. Birincisi adalet ilkesi gereği -Allah'ı birtakım noksanlıklardan münezzeh kılmak için- Allah'a vücûbiyet atfeden ve bazen O'nu sınırlayan Mu'tezilî görüşüdür. İkincisi ise kudret sıfatını öne çıkarıp, Allah'a zorunluluk veya sınırlılık atfetmenin imkân dairesi dışında olduğunu savunan Eş'arî anlayıştır. Bu iki hâkim görüş dışında Mâtürîdîler'e ait bir yaklaşım vardır ki onlar tabir yerindeyse bu konuda orta yolu bulmuş, Allah'a zorunluluk ve sınırlılık atfetmekten kaçınmakla birlikte, O'ndan hikmetli, adaletli ve bilinçli fiiller icra etmesini beklemektir. Mâtürîdîler bir anlamda kudret ile adalet prensiplerini bir araya getirerek bu iki anlayıştan hareketle "hikmet" teorisini geliştirmiştir. Zira onlara göre Mu'tezile'nin benimsediği adalet ilkesi ile Eş'arîler'in kabul ettiği kudret anlayışı tek başına Allah-insan-âlem ilişkisini doğru açıklayamaz. Zira Mu'tezile, benimsemiş olduğu ilke ile bir anlamda insanı hayatın merkezine koymuş, onun mükâfatlanmasını temel gaye kabul etmiştir. Bu durumda kul sadece çalıştığının karşılığını alır. Peki, sırf kendi çalışması ve taati ile kul cenneti adaletle kazanabilir mi? Eş'arîler'e göre bu sorunun cevabı olumsuzdur. Zira asıl amaç insanın mükâfatlanması değil, kulun acziyetini anlayıp şükretmesi, tövbe etmesi ve Allah'ın kula lütuf ihsan eyleyerek bağışta bulunmasıdır. Burada kul kendi taati ile değil, Allah'ın lütfuyla mükâfatlanmış olmaktadır. Yani özne Allah'tır. Ancak Mu'tezile'de özne daha çok insan gibidir. Mâtürîdîler bu iki uç denebilecek görüşe alternatif bir teori geliştirerek adalet ve kudret ilkelerini mezcetmiştir. Sonuç olarak Eş'arîler'in meseleye teosantrik, Mu'tezile'nin antroposentik bir tarzda yaklaştığı, Mâtürîdîler'in ise bu iki yol arasında orta bir yol takip ettiği söylenebilir. Allah'ın kula adalet mi yoksa merhametle mi muamele etmesi gerektiği meselesi, bu tartışmanın bir ürünü kabul edilebilir. Böyle olmasa bile en azından

iki meselenin birbiri ile ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Burada görülmektedir ki Allah'ın adaleti öne çıktığında kudret, kudret sıfatı öne çıktığında ise adalet ilkesi geri planda kalmaktadır. Halbuki Allah hem adalet hem kudret hem de hikmet sahibidir. Dolayısıyla Mâtürîdîler bir anlamda kudret ile adalet mefhumlarını bir araya getirerek bu anlayışı hikmet şeklinde nitelemiştir ki hikmetle yaratmak Allah'ın isimlerinden olan Hakîm'in bir eylemidir.

Mâtürîdîler'in konuya ilişkin görüşleri onların kadere dair fikirlerinin anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Onların kader ile ilgili görüşlerini insan fiilleri ve buna bağlı olarak teklif-i mâ lâ yutâk penceresinden okuduğumuzda, Mâtürîdîler'in Eş'arîler'den ziyade Mu'tezile'ye yakın durduğu anlaşılmaktadır. Zira külli irade sabittir, kişiye göre değişmez. İnsan kaderini asıl etkileyen ise Mâtürîdî kelimasında cüz-i irade olmaktadır. Çünkü cüz-i irade bir değişken olup kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. İnsanların kaderini belirleyen de büyük ölçüde cüz-i irade olmaktadır.

Mâtürîdî geleneğin ortaya attığı teori, iki uç anlayışı bir araya getirmenin ötesinde, Allah-insan ilişkisinin anlaşılmasında önemli bir konum arz etmesinden dolayı daha isabetlidir. Zira adalet anlayışında rasyonaliteye dayanan, Allah ile insan arasında "aldım-verdim" ilişkisine kapı aralayan ve dolayısıyla Allah'ın lütuf, rahmet ve affediciliğini arka planda bırakan bir yapı mevzu bahistir. Kudret ilkesinde ise kulun iradesi yok denecek bir seviyeye indirgenmiş, insana verilen akıl melekesinin yeterince hareket alanı bulamadığı bir anlayış kabul edilmiştir. Doğrusu ise Allah'ın adalet, kudret, hikmet ve merhamet sıfatları ile insanın irade, şükür ve acziyetini anlama gibi mekanizmalarını mezcetmektir ki Mâtürîdî ulamâ bunu ustalıkla yapmış görünmektedir.

Kaynakça

- Abdülcebâr, Kâdî. *El-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd-i ve'l-Adl*. Kahire, 1965.
- Aliyyül Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*. Mısır, 1323.
- Alper, Hülya. *Mâtürîdî*. İzmir: DİB Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Altıntaş, Mücteba. "Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de Teklifin İmkân ve Boyutları". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 500-526.
- Arslan, İbrahim. *Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Ba-

sım, 2014.

Aydınlı, Osman. “İlk Mu’tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 127-146.

Bekir ve İlyas, Topaloğlu ve Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2015.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 13. Basım, 2010.

Bozkurt, Mustafa. “Kâdı Abdülcebbar’ın Teklif Anlayışı”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2006), 211-231.

Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları, 2. Basım, 2001.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu’cemü’t-Ta’rifât*. Kahire: Dârü’l-Fazile, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn. *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*. 3 Cilt. Katar, 1. Basım, 1399.

Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâtürîdî’nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Delen, Halil İbrahim. *Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin Kelam Sistemi*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2023.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *el-İbâne ve Usûlü Ehli’s-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *el-Lüma ‘fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida*. Beyrut, 1955.

Gazzalî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi’l-usûl*. 5 Cilt. Bulak, 1322.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü’l-Arab*. Kahire: Dârü’l-Meârif, ts.

İlhan, Avni. “Bâtıniyye”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayın-

ları, 1992.

İsfahânî, Râğîb. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1992.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Komisyon. *Eğitim Bilimleri*. Ankara: Pegem akademi Yayınları, 17. Basım, 2021.

Koyuncu, Süleyman. "Güç Yetirilemeyen Teklîf Caiz Midir?" *New World Sciences Academy* 7/4 (2012), 231-241.

Kozalı, Abdürrahim. "İslâm Hukununda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununda Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 247-265.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Maviş, Nezir. "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk'ın Konumu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 89-116.

Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader Dergisi* 18/1 (2020), 152-176.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2. Basım, 2010.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Mektebetü Ravzati's-Şerife, 2006.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tevhidîn Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ömer. *Akâid*. çev. Seyit Ahsen. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1990.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlü'd-dîn*. ed. tahk. Dr. Hanz Peter Linss. Kahire: Mek-tebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2005.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. Mısır: Mektebetü'l-Felsefiyye, 1969.
- Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Süt, Abdülnâsır. "İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk". *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.
- Süt, Abdülnâsır. *Mu'tezile ve Ahlak*. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh. *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*. Tahran, 1372.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-Akâid*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Üzel, Canan. "Mu'tezile ve Eş'arî Mezheplerinin Kulun Sorumluluğu Bağlamında İnsan fiileri ve Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Mukayesesi". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 10 (2022), 104-122.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlik-Eş’arîlik Karşılaştırması”. *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Yücedoğru, Tefvik. “Tekvin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl*. ed. Murat Sü-lün. İstanbul: TYEKBY, 1. Basım, 2018.



**Kitâbü's-Sünne'si Bağlamında Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin
Kur'ân-Sünnet İlişkisine Yaklaşımı**

In the Context of His Kitâb al-Sunnah: Muhammad b. Nasr al-Marwazî's
Approach to the Quran-Sunnah Relationship

Ömer Faruk ÖZBEK

Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı,
Res. Asst., Cumhuriyet University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas/Türkiye
ORCID: 0000-0001-8239-9067

DOI: 10.56720/mevzu.1298361

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Temmuz / July 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Özbek, Ömer Faruk. "Kitâbü's-Sünne'si Bağlamında Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin Kur'ân-Sünnet İlişkisine Yaklaşımı". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 65-105.
<https://doi.org/10.56720/10.56720/mevzu.1298361>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Hadis ilmi başta olmak üzere İslâmî ilimler açısından özel bir yeri bulunan 3./9. asır, yaşanan fikrî-siyâsî olaylar nedeniyle de İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Özellikle mihne hadisesiyle birlikte ehl-i hadisin hem re'y eksenli fıkıh anlayışına hem de farklı itikâdî fırkalara olan tepkisi, bu dönemde zirveye ulaşmıştır. Bu tepkinin sonucu olarak ehl-i hadisin fikhî ve itikâdî düşüncelerini yansıtan eserlerin kaleme alınışı büyük bir hız kazanmıştır. Söz konusu eserlerin başında ise hadis kaynaklarının geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis mu-sannefâtının en temel örneklerinin bu dönemde verilmiş olması tesadüf değildir. Hadis kitapları dışında, ağırlıklı olarak itikâdî konuları içeren ve mezkûr gruplara reddiye amacıyla kaleme alınan müstakil kitaplar da aynı dönemin ürünleridir. *Kitâbü's-Sünne*, *Usûlü's-sünne*, *Şerhu's-sünne*, *Kitâbü't-Tevhîd* gibi isimler taşıyan ve geniş bir literatür oluşturan bu eserler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahâbenin itikatta benimsediği yola vurgu yapmaları nedeniyle *Kitâbü's-Sünne* ortak adıyla anılmıştır. Aslında 2./8. asırda telif edilen risâle niteliğindeki eserlerin devamı olan ve nakil eksenli bir itikat inşasını amaçlayan bu kitapların, dönemin itikâdî tartışmalarının hemen hemen tamamını içerdikleri ve daha sistematik bir yapı arz ettikleri görülmektedir. Bu nedenle *Kitâbü's-Sünne*'ler, ehl-i hadisin telif metodunun gelişimini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Söz konusu literatüre katkı sağlayan âlimlerden biri de Muhammed b. Nasr el-Mervezî olmuştur (öl. 294/906). 3./9. asrın hemen başında doğup, sonlarında vefat eden Mervezî, dönemin hemen hemen tüm otorite âlimlerinden hadis almış ve hadis ilmindeki yetkinliğinin yanında sonradan intisap ettiği Şâfiî mezhebinin de önemli isimlerinden biri sayılmıştır. Müellifinin fikhî birikiminin en önemli göstergelerinden olan *Kitâbü's-Sünne*, mensup olduğu literatür içerisinde ayrı bir yere sahiptir. Zira Mervezî, bir kısmını diğer *Kitâbü's-Sünne*'lere benzer bir şekilde oluşturmakla birlikte eserinin ana omurgasını Kur'an-sünnet ilişkisi bağlamında usule dair meselelere ayırmıştır. Bu bağlamda o; sünnetin konumu ve mahiyeti, sünnetin bağlayıcılığı açısından taksimi, sünnetin Kur'an'ın mücmelini beyânı, sünnetin Kur'an'ı neshi ve sünnetin teşrî yetkisi gibi konuları titiz bir şekilde ele almıştır. Ne var ki bir Şâfiî fakihî olmasına karşın sıkı sıkıya takipçisi olduğu ve her fırsatta özveriyle savunduğu İmam Şâfiî'den (öl. 204/820) birçok konuda fark-

lı yaklaşımlar sergilediği, hatta yer yer kendisini eleştirdiği göze çarpmaktadır. Ayrıca Mervezî'nin, sünnetin konumuna ve Kur'an ile olan münasebetine dair özgün fikirler de ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla *Kitâbü's-Sünne* gerek bu yönleriyle gerekse erken dönem usul tartışmalarına katkı sunması nedeniyle yakından incelenmesi gereken bir eserdir. Bu makalede *Kitâbü's-Sünne* bağlamında Mervezî'nin Kur'an-sünnet ilişkisine dair görüşleri ele alınacak, bu görüşlerin özgünlüğü ve sonraki dönemlere etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Sünnet, Mervezî, *Kitâbü's-Sünne*, Mücmel, Nesh, Teşri.

Abstract

The 3rd/9th century, which has a special place in Islamic sciences, especially the science of hadith, also constitutes a significant turning point in the history of Islam due to the intellectual-political events that took place. Especially with the mihna incident, the reaction of the Ahl al-hadith, which constituted the majority, to both the ra'y-based fiqh understanding and different sects of creed reached its peak in this period. As a result of this reaction, the writing of works reflecting the fiqh and theological thoughts of the Ahl al-hadith has gained tremendous momentum. It is known that hadith sources are at the forefront of these works. Therefore, it is not a coincidence that the best examples of hadith sources, especially al-Kutub al-Sitta were given in this period. In addition to hadith books, stand-alone books written to refute the views of the said groups and that mainly contain theological issues are also the products of this period. These works, which have names such as *Kitâb al-Sunnah*, *Usul al-sunnah*, *Sharh al-sunnah*, *Kitâb al-Tawhid*, and which constitute a comprehensive literature, are called *Kitâb al-Sunnah* because they emphasize the path adopted by the Prophet and the Companions. It is seen that these books, which are the continuation of the treatises written in the 2nd/8th century and aiming to build a belief based on transmission, include almost all the theological debates of the period and present a more systematic structure. For this reason, *Kitâb al-Sunnahs* are noteworthy in terms of showing the development of the method of copyright in the Ahl al-Hadith. One of the scholars who contributed to the literature mentioned above is Muhammad ibn

Nasr al-Marwazî. Marwazî, who was born at the beginning of the 3rd/9th century and died at the end of the 3rd/9th century, received hadith from almost all the authority scholars of the period. In addition to his competence in hadith science, he was considered one of the important names of the Shafi'i sect he later joined. Kitâb al-Sunnah, one of the most critical indicators of Marwazî's accumulation of fiqh, has a special place in the literature it belongs to. Because even though Marwazî wrote a part of his work similarly to other Kitâb al-Sunnahs, he devoted the main backbone of his work to procedural issues in the context of the Qur'an-Sunnah relationship. In this context, he seriously dealt with issues such as the position and nature of the Sunnah, the Sunnah's classification in terms of its bindingness, the Sunnah's explanation of the closed words of the Qur'an (mujmal), the Sunnah's abrogation (nash) of the Qur'an and the legislative authority of the Sunnah. However, as a Shafi'i jurist, he showed different approaches to many issues than Imam Shafi'i, whom he followed closely and defended with devotion at every opportunity. Moreover, it is striking that he occasionally criticizes Imam Shafi'i. In addition, it is pretty remarkable that Marwazî put forward original ideas about the position of the Sunnah and its relationship with the Qur'an. Therefore, Kitâb al-Sunnah should be examined closely with these aspects because it contributes to the early period method discussions. In this article, Marwazî's views on the Sunnah-Qur'an relationship will be discussed in the context of Kitâb al-Sunnah, and the originality of these views and their effects on the following periods will be tried to be determined.

Keywords: Hadith, Qur'an, Sunnah, Marwazî, Kitâb al-Sunnah, Mujmal, Nash, Legislative (Tasri).

Etik Beyan	Bu çalışma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Cemal Ağırman danışmanlığında 30.06.2020 tarihinde sunduğumuz Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin Hadisçiliği ve es-Sünne Adlı Eserindeki Metodu başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Hadis tarihinin en parlak dönemi olmasının yanında, fikrî-siyâsî ayrışmaların ciddi anlamda belirginleşmesi sebebiyle 3./9. asrın İslâm tarihinde ayrı bir yeri bulunmaktadır. Özellikle mihne hâdisesi, ehl-i hadis ile diğer gruplar arasındaki çatışmaları daha da alevlendirmiş ve bu durum haliyle literatüre de etki etmiştir. Ehl-i re'y fıkhnı ve itikâdî fırkalara gösterilen tepkilerin, başta hadis literatürünün en güzel örnekleri sayılan *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarına ciddi biçimde yansıdığı görülürken¹ hadis kitapları dışında itikâdî fırkalara reddiye niteliği taşıyan eserlerin telifi de bu dönemde önemli bir ivme kazanmıştır. *Kitâbü's-Sünne*, *Usûlü's-sünne*, *Şerhu's-sünne ve Kitâbü't-Tevhîd* gibi başlıklar taşıyan bu eserler, Hz. Peygamber ve ashâbının itikatta takip ettiği yol vurgusunun öne çıkarılması nedeniyle *Kitâbü's-Sünne/Sünnet Kitapları*² ortak adıyla anılmaktadır. Aralarında isim benzerliği bulunan, muhtevasını çoğunlukla fikhî meselelerin oluşturduğu ve re'y eksenli fıkhn anlayışına tepki sadedinde kaleme alınan *Sünen* türü hadis kitaplarından farklı olarak itikâdî konulara ağırlık verilmesi sebebiyle *Kitâbü's-Sünne*'leri *ehl-i hadisin itikat literatürü* şeklinde vasıflandırmak mümkündür.³

Kitâbü's-Sünne'lerde sünnete ittibâ, Hz. Peygamber ve sahâbeden tevârüs edilen yolu takip etme, bid'atlerden kaçınma gibi hususlara yapılan vurguların yanı sıra nakil eksenli bir itikat inşasının amaçlandığı görülmektedir. Hicrî ilk iki asırda kaleme alınan risâle hüviyetindeki çalışmalara nazaran bu eserlerin hem dönemin tartışmalı itikâdî konularının hemen hemen tamamına yer vermesi sebebiyle daha geniş bir yekûn tuttuğu hem de daha sistematik bir yapı arz ettikleri ifade edilmelidir. Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin (öl.

¹ Söz konusu yansımalarla dair detaylı bilgi için bk. Sema Korucu Güven, *Siyasî ve İtikadî Tartışmaların Kütüb-i Sitte'deki Yansımaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 27-176. Temel hadis kaynaklarının teşekkülüne etki eden hususların fikrî-siyâsî tartışmalardan ibaret olmadığı, bu eserlerin telifine zemin hazırlayan birçok etkenin bulunduğu burada ifade edilmelidir.

² Sünnet kelimesinin tarih içerisinde farklı anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. *Kitâbü's-Sünne* terkinde yer alan *sünnet*, *bid'atin* zıttı olarak kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybânî Örneği-* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 43-47.

³ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 223, 231.

219/834) *Usûlü's-sünne'si*, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 290/903) *Kitâbü's-Sünne'si*, İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *Kitâbü't-Tevhîd'i* ve Berbehârî'nin (öl. 329/940-941) *Şerhu Kitâbi's-Sünne'si* *Kitâbü's-Sünne* türü eserlerin meşhur örneklerindendir.⁴

Söz konusu literatüre *Kitâbü's-Sünne* adlı eseriyle katkı sağlayan müelliflerden biri de Muhammed b. Nasr el-Mervezî'dir. Muhtevasının bir bölümü diğer *Kitâbü's-Sünne* türü eserlerle benzerlik göstermekle beraber eserde Kur'an-sünnet ilişkisi bağlamında usule dair konuların ele alınması, Mervezî'nin *Kitâbü's-Sünne'si*ni dahil olduğu literatürden ayırmaktadır. Zira Mervezî, eserinin başında dinde ihtilafın sınırları, bid'atlerden kaçınma, geçmiş ümmetlerin yolundan sakınma, Hz. Peygamber, sahâbe ve selevin yoluna uyma, Kur'an ve sünnete sıkı sıkıya sarılma gibi diğer *Kitâbü's-Sünne*'lerle aynı temaları içeren rivâyetlere yer vermiştir. Bunun yanında eserin ana omurgasını sünnetin mahiyeti ve konumu, bağlayıcılığı açısından taksimi ve Kur'an üzerindeki fonksiyonları gibi meseleler oluşturmaktadır.

Kur'an'ın ya da daha genel bir ifadeyle vahiy olgusunun sünnetle olan ilişkisine dair bilgiler, müstakil eserlerde ele alınmaktan ziyade usûl-i fıkıh kitaplarında kendine yer bulmuştur. Bir Şâfiî fakih olarak Mervezî'nin konuyu müstakil bir eserde ele alması, eserin özgün görüşler içermesi ve kaleme alınış tarihinin İmam Şâfiî'den (öl. 204/820) hemen sonraki döneme tekabül etmesi *Kitâbü's-Sünne'si*ni önemli kılan unsurlardandır. Nitekim Mervezî, *Kitâbü's-Sünne'si*de Kur'an-sünnet ilişkisine dair müntesibi bulunduğu mezhebin imamından farklı görüşler serdetmiş, hatta yer yer kendisine eleştiriler yönelmiştir. Bu nedenle görüşlerinin yakından incelenmesi gerektiği belirtil-

⁴ Kitâbü's-Sünne literatürü hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: 'Ashabü'l Hadis'in Akaid Edebiyatı'", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (Ekim 1987), 81-87; Ahmet Özer, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 34-129; Hatice Saliş, *Kitâbü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's-Sünne'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 48-56; Selahattin Yücel, *Hadis Literatüründe 'Kitâbü's-Sünne' Geleneği* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2014), 54-99; Ömer Faruk Özbek, *Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin Hadisçiliği ve es-Sünne Adlı Eserindeki Metodu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 131-138; Sümeyye Sena Korkmaz, *Mihne Hâdisesi'nin Kitâbü's-Sünne Literatürüne Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 32-109.

melidir. Kur'an-sünnet ilişkisine dair gerek yurt içi gerekse yurt dışında hatırı sayılır miktarda çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla Mervezî'nin meseleye dair görüşleri, orijinalliliğine ve sonraki dönem müelliflerine etkisine rağmen yeterli ilgiyi görememiştir.⁵ Bu çalışmada söz konusu eksikliğin giderilmesi adına, 3./9. asrın önemli muhaddis ve fakihlerinden olan Mervezî'nin, *Kitâbü's-Sünne'*de yer verdiği Kur'an-sünnet ilişkisine dair meseleler incelenerek ortaya koyduğu orijinal görüşler tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Mervezî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserlerine Genel Bir Bakış

Kaynaklar isminin Muhammed b. Nasr, künyesinin Ebû Abdullah, nisbesinin el-Mervezî olduğunda ittifak halindedir.⁶ Dedesinin ismi konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Müelliflerin tamamına yakını dedesinin adını Haccâc olarak verirken, İbn Hidâyetullâh el-Hüseynî (öl. 1014/1605) Yahyâ olarak aktarmaktadır.⁷ Aktarılan bu bilgiler haricinde Mervezî'nin nesebine dair herhangi bir bilgiye rastlanılamamaktadır. Nitekim Zehebî (öl. 748/1348) de "Nesebi bize ulaşmadı."⁸ diyerek söz konusu duruma dikkat çekmiştir.

Nesebi konusunda olduğu gibi Mervezî'nin doğumu ve yetişmesine dair bilgilerin de son derece kısıtlı olduğu görülmektedir. Zira konuya dair günün-

⁵ Bu duruma çalışma içerisinde yeri geldikçe dikkat çekilecektir. Burada bir örnek sunmak gerekirse Talat Sakallı tarafından kaleme alınan "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi" adlı makalede, ilk dönemlerden itibaren sünneti farklı açılardan tasnife tutan âlimlerin görüşleri ele alınmıştır. Buna karşın özgün bir tasnif olmasına rağmen Mervezî'nin tasnifine yer verilmemesinin önemli bir eksiklik olduğu belirtilmelidir. bk. Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 39-78.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 4/85-87; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 56/107-116; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 14/33-40.

⁷ Ebû Bekr b. Hidâyetullâh el-Kûrânî el-Hüseynî Musannif, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1982), 34. İbn Hidâyetullâh el-Hüseynî hariç tüm kaynakların Mervezî'nin dedesinin ismi konusunda ittifak halinde olması, Hüseynî'nin bu konuda yanlışlığına işaret etmektedir.

⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/33.

müze ulaşan tek bilgi kendisinden aktarılan şu sözlerdir: “Ben 202/817 yılında doğmuşum. İmam Şâfiî ise ben 2 yaşındayken, 204/819 yılında vefat etmiş. Babam Mervlidir. Bense Bağdat'ta doğmuşum. Nîşâbur'da yetiştim. Bugün de Semerkant'tayım. Allah'ın bana yarın için neyi takdir edeceğini bilmiyorum.”⁹ Mervezî'nin ilmî tahsiline ne zaman başladığına dair açık bir bilgiye ulaşamamakla birlikte vefat tarihi dikkate alındığında ilk eğitimi, yetiştigi Nîşâbur'da Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî'den (öl. 226/840) aldığı söylenebilir. Yine ilk ilmî yolculuğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamakla beraber Nîşâbur dışında en erken vefat eden hocası Merv'de ikamet eden Abdân b. Osmân (öl. 221/835) olduğuna göre¹⁰ Mervezî'nin ilk rihlesini on dokuz yaşından önce Merv'e yapmış olması gerekmektedir.¹¹

Dönemin ilim merkezlerinin hemen hemen tamamını dolaşan Mervezî; Horasân, Bağdat, Basra, Kûfe, Mekke, Medîne, Şam, Mısır gibi yerlere gitmiş ve buralarda İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849), İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Alî b. Hucr (öl. 244/858), Hişâm b. Ammâr (öl. 245/859), Bündâr (öl. 252/866), Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (öl. 258/872) gibi hadis ilminde otorite olan âlimlerden hadis almıştır.¹² Mervezî'nin gerek kendi eserleri gerekse diğer kaynaklar aracılığıyla üç yüzden fazla hocasının bulunduğunu tespit edilebilmektedir.¹³

Hadis ilmindeki yetkinliği birçok kimse tarafından dile getirilen Mervezî, özellikle Horasân bölgesinde önemli bir şöhrete kavuşmuştur. Nitekim Mâlikî kadısı Yûsuf el-Kâdî (öl. 297/910), Horasân'ın dört büyük âliminden birinin Mervezî olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Yakın talebesi Muhammed b. İshâk ed-

⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/109.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/85.

¹¹ Abdurrahmân b. Abdilcebbâr el-Firevâî, “Mukaddime”, *Ta'zîmü kadri's-salât*, mlf. Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1986), 1/17-18.

¹² İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/107-198; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 6/1045-1046.

¹³ Detaylı bilgi için bk. Mevsem b. Münîr en-Nüfey'î, *el-İmâm Muhammed b. Nasr el-Mervezî ve cühûdühû fî beyâni akîdeti's-selef ve'd-difâ' anhâ* (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 1/56-77.

¹⁴ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed Hulv (b.y.: Dâru Hicr, 1993),

Debûsî (öl. ?) de Mervezî'nin hadis ilminde bir derya olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Yirmi sene hadis yazmakla meşgul olan Mervezî,¹⁶ birçok âlim tarafından "imâmu ehli'l-hadis/ehl-i hadisın imamı", "sâhibu'l-hadis ve's-sünne/hadis ve sünnet sahibi", "re'sün fi'l-hadis/hadiste önder" gibi vasıflarla anılmıştır.¹⁷ Detaylıca incelendiğinde hadis ilmindeki yetkinliği ve bu ilme olan katkıları daha açık bir biçimde görülmektedir.¹⁸

Hadis ilmindeki otoritesinin yanı sıra Mervezî, fıkıh ilminde de önemli bir konuma sahiptir. Kendisinden aktarıldığına göre önceleri Hanefî mezhebine müntesipken gördüğü bir rüya sebebiyle Şafiî mezhebine geçmiştir.¹⁹ Bunun üzerine Şafiî mezhebini öğrenmek için Mısır'a gitmiş, orada yakın talebesi Müzenî'den (öl. 264/878) İmam Şafiî'nin eserlerini okumuş ve Şafiî fıkhını tahsil etmiştir.²⁰ Şafiî tabakât kitaplarının tamamında adı geçen Mervezî'nin, mezhebin önemli isimlerinden biri olduğu belirtilmektedir. Nitekim mutlak müctehid seviyesinde bir fakih olduğu birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. İbnü's-Salâh (öl. 676/1277) Mervezî'nin "sâhibu'l-ihitiyâr"²¹ olduğunu söylerken,²² İmam Nevevî (öl. 676/1277) kendisini "ashâbü'l-

2/247. Yûsuf el-Kâdî'nin saydığı diğer üç isim Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), Yahyâ b. Yahyâ ve İshâk b. Râhûye'dir.

¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/85.

¹⁶ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 2003), 106.

¹⁷ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8/321; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/109; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *el-'İber fî haberi men ğaber*, thk. Muhammed Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/426.

¹⁸ Hadisçiliğine dair detaylı bilgi için bk. Özbek, *Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin Hadisçiliği*, 53-122.

¹⁹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 106.

²⁰ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed 'Azeb (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 184.

²¹ Fıkhi bir terim olarak *sâhibu'l-ihitiyâr* mutlak müctehid mertebesini ifade etmektedir. bk. H. Yunus Apaydın, "İhtiyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/575-576.

²² Ebû Amr Takiyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Salâh eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ 'i's-Şâfi'îyye*, thk. Muhyiddîn Alî Necîb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/277.

vücûh"²³ olarak nitelemiştir.²⁴ Öte yandan Tâcüddîn es-Sübkî (öl. 771/1370) de birtakım garip görüşleri bulunmasına rağmen Mervezî'nin Şafiî mezhebi-nin sütunlarından biri olduğunu ifade etmiştir.²⁵

Fıkhi birikimini eserlerine etkin bir biçimde yansıtmamasının yanında, bu birikimi elde etmesinde ciddi emeği bulunan Zühli'nin, kendisine sorulan soruları Mervezî'ye yönlendirmesi²⁶ ve vefatından sonra Zühli'nin bulunduğu fetva makamına geçmiş olması,²⁷ Mervezî'nin fıkıh ilmindeki otoritesini göstermesi bakımından önemlidir. Bir diğer hocası İshak b. Râhûye, "Eğer zamanımızda, birisinin kadılık vazifesine geçmesi gerekseydi o kişi Muhammed b. Nasr el-Mervezî olurdu."²⁸ diyerek öğrencisine iltifatta bulunmuştur. Ayrıca hilâf literatürünün önemli eserlerinden biri olan *İhtilâfü'l-fukahâ*, birçok âlimin övgüsüne mazhar olmuştur. Nitekim Mervezî, yaşadığı dönemde sahâbe ve tâbiînin fikhî ihtilaflarını en iyi bilenlerden biri olarak anılmıştır.²⁹ İbn Hazm'ın (öl. 456/1064), "Mervezî, sünnetleri bir araya toplama konusunda insanların en bilgilisi, bunları en iyi ezberleyeni, manalarını en iyi anlayanı ve sıhhatlerini en iyi bileniydi. Aynı şekilde o, insanlar arasında âlimlerin icmâ ettikleri meseleleri ihtilâf ettikleri meselelerden en iyi ayırandı."³⁰ şeklindeki sözleri, onun hilâf ilmindeki yetkinliğini ortaya koyar niteliktedir.

Başlıca geçim kaynağı ticaret olan Mervezî, Nişâbur'a yerleşmeden önce ticaretle bizzat meşgul olmuş, 260/873-874 yılında Nişâbur'a yerleştikten sonra ise mudârebe yoluyla bu işi ortağına bırakmıştır.³¹ Ayrıca Horasân valisi İsmâîl b. Ahmed'in (öl. 295/907) kendisine yıllık dört bin dirhem verdiği, an-

²³ İmam Nevevî'ye ait olan bu kavram mutlak müctehid seviyesinde olmasına karşın bir mezhebin usulünü takip eden kimseler için kullanılmaktadır. bk. M. Esat Kılıçer, "Ashâbü'l-Vücûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/472.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/94.

²⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 2/251.

²⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 2/247.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/36.

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 56/112.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/85.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/166.

³¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/165.

cak kalabalık bir aileye sahip olmadığı için gelirlerinin neredeyse tamamını her yıl infak ettiği nakledilmektedir.³² Nişâbur'a yerleştiği mezkûr tarihten sonra kendisini tamamen ilme ve ibadete veren Mervezî, 275/888-889 yılında Semerkant'a yerleşmiş ve 294/906 yılının Muharrem/Ekim ayında burada vefat etmiştir.³³

Kaynaklar incelendiğinde Mervezî'ye ait yirmi üç kitap tespit edilebildiği halde bunlardan çoğunun günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Mervezî'nin günümüze ulaşmış tabedilen eserleri *Kitâbü's-Sünne*, *Ta'zîmü kad-ri's-salât*, *İhtilâfü'l-fukahâ*, *Kıyâmu'l-leyl*, *Kıyâmu ramazân* ve *Kitâbü'l-Vitr* olmak üzere altı tanedir. Kendisinden nakledildiğine göre Mısır'dan Mekke'ye gitmek amacıyla çıktığı bir gemi yolculuğunda geminin batması sonucu iki bin sayfayı bulan kitaplarının tamamı kaybolmuştur.³⁴ Eserlerinin çoğunun günümüze ulaşamama sebeplerinden birinin, söz konusu gemi kazası olması muhtemeldir.

Mervezî'nin kaynaklarda adı geçen veya kendilerine atıfta bulunulan ancak günümüze ulaşmış bilinmeyen eserleri şunlardır: *el-İcmâ'*, *el-Îmân*, *Kitâbü'l-Küsûf*, *el-İntifâ'* bi-cülûdi'l-meyte, *ez-Zebb 'an 'İkrime*, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât*, *er-Rûh*, *er-Red 'alâ İbn Kuteybe*, *Suâlâtü Muhammed b. Nasr el-Mervezî*, *Fî mâ Hâlefe Ebû Hanîfe 'Alî ve İbn Mesûd*, *el-Ferâiz*, *Kitâbü'l-Kasâme*, *Kitâbü's-Sıyâm*, *el-Vera'*, *Kitâbü'l-Cenâiz*, *el-Kirâat fi's-salât*, *el-Mesâil fi'n-nücûm*.³⁵

2. Mervezî'nin Kur'an-Sünnet İlişkisine Dair Görüşleri

Kitâbü's-Sünne'nin muhtevasına bakıldığında, Mervezî'nin eserde başlıklara yer vermemeyi tercih ettiği görülmektedir. Ayrıca konuların kısmen iç içe

³² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 2/247.

³³ Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî ed-Dımaşkî İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Hâfız Abdülalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/85. Bazı biyografi kaynaklarında Mervezî'nin 270/883-884 ve hatta çok daha ileri bir tarih olan 312/924-925 yıllarında vefat ettiği nakledilmiştir. bk. Ebû Süleymân Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed er-Rebeî, *Târîhu mevlidi'l-'ulemâ ve vefayâtihim*, thk. Abdullâh Ahmed el-Hamd (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1990), 2/641. İbn Asâkir (öl. 571/1176), verilen bu tarihlerin hatalı olduğunu ifade etmektedir. bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 56/116.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/1045.

³⁵ Eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Özbek, *Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin Hadisçiliği*, 40-48.

ele alındığı göze çarpsa da belli bir konu sıralamasının büyük oranda gözetilmeye çalışıldığı söylenebilir. Eserde yer alan konuları *sünnetin konumu ve mahiyeti, sünnetin bağlayıcılığı açısından taksimi, sünnetin Kur'an'ın mücmelini beyânı, sünnetin Kur'an'ı neshi ve sünnetin teşrî yetkisi* başlıkları altında ele almak mümkündür.

2.1. Sünnetin Konumu ve Mahiyeti

İslâm şeriatının Kur'an'dan sonraki ikinci kaynağını teşkil etmesi nedeniyle sünnetin konumu ve mahiyetinin, farklı boyutlarıyla ilk dönemlerden beri tartışıldığı bilinen bir husustur. Sünneti anlamadaki farklı yaklaşımları henüz sahâbe döneminde dahi görmek mümkündür.³⁶ Özellikle itikâdî fırkaların ve farklı fikhî ekollerin teşekkülü bu konuların daha geniş bir biçimde ele alınmasına neden olmuştur. Söz konusu tartışmalardan biri de sünnetin vahiy mahsulü olup olmadığı meselesidir.

Modern döneme kadar vahiy-sünnet ilişkisine dair müstakil ve sistemli çalışmaların geniş bir yekûn tutmadığı görülse de³⁷ konu usûl-i fıkıh kitaplarında ele alınmış ve meseleye dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler sünnetin Kur'an gibi vahiy olduğunu savunurken, bazıları bir kısmı vahiy olmakla beraber Hz. Peygamber'in ictihâdının bir ürünü olduğunu ifade etmişlerdir. Âlimlerin bir kısmı ise sünnetin Hz. Peygamber'in birikim, akıl ve tecrübesinin bir ürünü olduğu görüşündedir.³⁸ Son dönemde yapılan çalışmalarda konuya dair görüşlerin bu şekilde üçe ayrıldığı ifade edilmektedir. Gerek söz konusu görüşleri benimseyen isimlerin gerekse ortaya koydukları de-

³⁶ Detaylı bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 150-442.

³⁷ Cümlelerin devamında da belirtildiği üzere klasik dönemde vahiy-sünnet ilişkisine dair meseleler çoğunlukla usûl-i fıkıh eserlerinde ele alınmıştır. Bunun yanında farklı ilim dallarına dair yazılan birçok çalışmada konuya yer verildiği görülmektedir. Zira sünnet, tarih boyunca tüm ilim dallarının merkezinde bir kavram olmuştur. Ancak vahiy-sünnet ilişkisine dair müstakil eserlerin telifi, sünnetin konumu ve mahiyetine yönelik eleştirilerin yoğunlaşması sebebiyle modern dönemde ivme kazanmıştır. Dolayısıyla buradaki *müstakil ve sistematik eser* vurgusuna dikkat edilmelidir.

³⁸ Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyât* 1/1 (1998), 55; Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 167; Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 216.

lillerin oldukça detaylı bir araştırmaya muhtaç olduğu belirtilmelidir. Özellikle sünnetin tamamının vahiy ürünü olduğu görüşünü benimseyenlerin *sünnetin tamamıyla* neyi kastettikleri, irdelenmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim böyle bir tespitin yapılmasının tek yolu bu görüşü benimseyen âlimlerin tüm eserlerini dikkatle incelemekten geçmektedir.³⁹ Bununla birlikte mevzubahis âlimlerin meseleyi teorik düzlemde ele alırken mutlak ifadeler kullanmaları, sünnetin tamamının vahiy ürünü olduğunu savundukları izlenimi uyandırmaktadır.

Sünnetin tamamının vahiy olduğu görüşünü benimseyenlerin Kur'an vahyi ile Kur'an dışı vahyi ayırt etmek adına *vahy-i metluv* ve *vahy-i gayri metluv* şeklinde bir ayrıma gittikleri bilinmektedir. Her ne kadar âlimler tarafından farklı taksimler yapılmışsa da bu taksimin şöhret bulduğunu söylemek mümkündür.⁴⁰ Bu türden bir ayrımın, ilk defa yazılan vahiy ve rivâyet edilen vahiy şeklinde vahyi ikiye ayıran İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) tarafından yapıldığı görülmektedir.⁴¹ Yine İmam Şâfiî eserlerinde *gayr-i metluv* kavramını kullanmış⁴² ve meseleyi geniş bir biçimde ele almıştır.⁴³ Zikredilen isimler dışında da pek çok şahıs bu görüşü savunmuştur.⁴⁴

³⁹ Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 161-162.

⁴⁰ Detaylı bilgi için bk. Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", 167-177.

⁴¹ Bünyamin Erul, "Bir Alan Taramasının Panoraması -Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 166. krş. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 496-499.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 5/337.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 85-105. Mehmet Görmez vahyi, metluv ve gayr-i metluv şeklinde ilk kez tasnife tutan kişinin İmam Şâfiî olduğunu belirtmektedir. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 97. İmam Şâfiî her ne kadar Kur'an'ı vahy-i metluv olarak nitelese de sünnet için vahy-i gayr-i metluv ifadesini kullanmamaktadır. Bu nedenle Görmez'in söz konusu tespitinin hatalı olduğu ifade edilmektedir. bk. Muammer Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 71.

⁴⁴ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Önkal, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlurv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu* (İstanbul: İrfan Vakfı, 1999), 56-60; Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 160-169; Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 217-239.

Kitâbü's-Sünne' de sünnet-vahiy ilişkisini ele alan ve konuya sistematik bir biçimde eserinde yer veren ilk müelliflerden olan Mervezî'nin, sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda birçok âyet ve rivâyet aktaran Mervezî, sünnetin tümüyle vahiy kaynaklı olduğu görüşünü savunanların dayandıkları en meşhur âyetlerden olan Necm sûresinin 3. ve 4. âyetlerini serdetmekte ve şöyle demektedir:

"Hz. Peygamber, Allah'ın izni ve vahyiyle hükümler ve kurallar koymuştur. O, bunları yaparken kendi nefsinden yapmamıştır. Allah da bu duruma şahitlik ederek '*Bu arkadaşınız ne sapıtmuş ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*' buyurmuştur."⁴⁵

Sonraki dönemlerde de âyette yer alan "hüve" zamirinin sünnete işaret ettiği, birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. Bununla birlikte zamirle sadece Kur'an'ın kastedildiğini ifade edenler de olmuştur.⁴⁶ Ortaya koyulan görüşlerden hangisinin doğru olduğunun tespiti bir kenara, burada dikkat çeken husus âyetin ilk defa Mervezî tarafından delil olarak kullanılmasıdır. Zira kaynaklarda sünnet-vahiy ilişkisi bağlamında Mervezî'den önce ilgili âyetle istidlâl eden başka bir âlim tespit edilememektedir.⁴⁷ Hatta meseleyi ilk defa sistematik ve geniş bir biçimde ele alan İmam Şâfiî'nin de eserlerinde bu âyeti delil olarak kullanmadığı görülmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Mervezî'nin, Necm sûresinin 3. ve 4. âyetlerini, sünnetin vahiy ürünü olduğuna delil olarak kullanma noktasında kendisinden sonrakileri etkilediği anlaşılmaktadır.⁴⁹

⁴⁵ Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Busayrî (Medine: Dâru'l-Âsime, 2001), 60.

⁴⁶ Konuya dair farklı görüşler için bk. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 169-182.

⁴⁷ Nitekim sünnet-vahiy ilişkisine dair geniş bir çalışma yapan Mustafa Genç; Katâde (öl. 117/735), Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/631), Ahmed b. Hanbel ve Taberî (öl. 310/922) gibi âlimlerin, söz konusu zamirin Kur'an'ı işaret ettiğine dair görüşlerini aktardıktan sonra sünneti de kapsadığını söyleyen şahısları sayarken ilk sırada Mervezî'nin ismini zikretmektedir. Bu da ilgili tespiti doğrular niteliktedir. bk. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 171.

⁴⁸ Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 72.

⁴⁹ İlgili âyetin, sünnetin vahiy ürünü olduğuna delil teşkil edeceğini söyleyenler arasında İbn Hibbân (öl. 354/965), İbn Hazm (öl. 456/1064), Serahsî (öl. 483/1090) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi birçok âlimi saymak mümkündür. Tüm isimlerin listesi ve detaylı bilgi için bk. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 171-174.

Mervezî bu âyetlerin yanında sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü desteklemek adına iki rivâyet nakletmektedir. Bunlardan biri İsmâîl b. Ubeydullâh'tan (öl. ?) aktardığı “Hz. Peygamber’den bize gelen her şeyi muhâfaza etmemiz gerekir. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: ‘Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.’⁵⁰ Ondan bize ulaşan şeyler, bizce Kur’an mesabesindedir.”⁵¹ şeklindeki sözlerdir. Aktardığı diğer rivâyet ise Hassân b. Atiyye’ye (öl. 130/748) ait olan “Cebrail, Hz. Peygamber’e Kur’an’ı indirdiği gibi sünneti de indiriyordu. Ona Kur’an’ı öğrettiği gibi sünneti de öğretiyordu.”⁵² ifadeleridir. Görüldüğü üzere Mervezî, sünnetin vahiy ürünü olduğu görüşünü yalnızca âyete dayandırmamakta, selefe ait sözlerle de desteklemeye çalışmaktadır.

Söz konusu rivâyetlerin ardından ise sünnetin Kur’an karşısındaki konumunu ifade eden ve Yahyâ b. Ebî Kesîr’e (öl. 129/747) ait olan “Sünnet, Kur’an’a hükmeder.”⁵³ ile Mekhûl’e (öl. 113/731) nispet edilen “Kur’an’ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur’an’a olan ihtiyacından daha fazladır.”⁵⁴ sözlerine yer vermektedir. Bu rivâyetler, sünnetin Kur’an karşısında daha üstün bir konumda olduğu gibi bir anlamı çağrıştırması sebebiyle bazı âlimler tarafından ihtiyatla karşılanmıştır. Nitekim “Sünnet, Kur’an’a hükmeder.” cümlesi Ahmed b. Hanbel’e aktarıncâ “Ben bunu söylemeye cesaret edemem ancak ‘Sünnet, Kur’an’ın açıklayıcısıdır.’ derim.”⁵⁵ şeklinde cevap vermiştir.

⁵⁰ *Kur’ân Yolu* (Erişim 13 Mayıs 2023), el-Haşr 59/7.

⁵¹ Mervezî, *es-Sünne*, 105.

⁵² Mervezî, *es-Sünne*, 106.

⁵³ Mervezî, *es-Sünne*, 106-107.

⁵⁴ Mervezî, *es-Sünne*, 108. Bu ifadeler ayrıca Evzâî’ye (öl. 157/774) de nispet edilmiştir. bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan (b.y.: Dâru İbn Affân, 1997), 4/345.

⁵⁵ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilber, *Câmî’u beyâni’l-‘ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Übey el-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbnî’l-Cevzî, 1994), 2/1194. Mehmet Görmez ehl-i hadisin, beyan olması yönüyle sünneti Kur’an’a göre değil, Kur’an’ı sünnete göre anlamayı ilke edindiğini ve mezkûr ifadelerin de bu ilkenin bir yansıması olduğunu belirtmektedir. Hanefîler için ise tam tersinin geçerli olduğunu söylemektedir. bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 85. Ancak Ahmed b. Hanbel’in buradaki tavrı Görmez’in tespitine ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel gibi bir şahsiyetin böyle bir sözü söylemekten

Aktarılan sözler ilk bakışta sünnetin Kur'an'dan daha üstün tutulduğu gibi bir duruma işaret etse de ne Mekhûl'un ne Yahyâ b. Ebî Kesîr'in ne de Mervezî'nin böyle bir şeyi kastettiğini söylemek doğru olacaktır. Zira söz konusu ifadeler, Kur'an ve sünneti önem sırasına koymaktan, diğer bir ifadeyle yarıştırmaktan ziyade sünnetin Kur'an'ı beyân etme fonksiyonuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin (öl. 790/1388), bu ifadeleri sünnetin Kur'an'ı açıklama özelliğine vurgu yapmak için söylenen sözler olarak tevîl etmesi⁵⁶ kabule şayan görünmektedir.

2.2. Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi

Sünnetin mahiyeti ve konumu ile ilgili olan meselelerden biri de sünnetin bağlayıcılık açısından taksimidir. İlk dönemlerden itibaren âlimler, Hz. Peygamber'in hangi söz ve fiillerinin ne ölçüde bağlayıcı olduğunu tespit etmek adına sünneti farklı açılardan tasnif etmişlerdir. Özellikle usulcülerin alanına giren bu mesele,⁵⁷ Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan emir ve yasakların ef'âl-i mükellefinden hangisine dahil edileceğini belirlemede önemli bir yer tutmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in serdettiği sözleri ve yaptığı fiilleri hangi vasıfla yaptığı, dinî bir sâikle söyleyip söylemediği ya da bunların ümmetin tamamına teşmil edilip edilemeyeceği gibi konular şerî hükümleri doğrudan etkileyen hususlardır.

Hz. Peygamber'in sünnetine dair yapılan ilk taksimi Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) nakledilen bir hadise dayandırılmaktadır. Nitekim rivâyete göre Hz. Peygamber sünneti, *sünnet-i farîza* ve *sünnet-i gayr-i farîza* olarak ikiye ayırmıştır.⁵⁸ Rivâyet hem sened hem de metin açısından tenkide uğramışsa

kaçınması, en azından ehl-i hadisin tamamının bu ifadeleri tümüyle benimsemediğini göstermektedir.

⁵⁶ Şâtıbî'nin meseleye dair açıklamaları için bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/309-313. Konuya dair bir çalışma yapan Muammer Erbaş, söz konusu ifadelerin Ehl-i sünnet dışı unsurların sünneti dışlayıcı tavırlarına tepki olarak söylendiğini ve Ehl-i sünnetin fıkıh anlayışının cesur bir biçimde dışı vurumu olduğunu ifade etmektedir. bk. Muammer Erbaş, "Sünnet Kur'an'a Kâdîdir" Sözü'nün Teorik ve Pratik Değeri", *Marife Dergisi* 7/2 (Ekim 2007), 137-138.

⁵⁷ Halil İbrahim Doğan, "Muhtelif Âlimlerin Sünnet Taksimatı ve Sünnetin Bağlayıcılığı -İbn 'Âşûr Örneği-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 675; Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 64.

⁵⁸ "Sünnet iki kısımdır: Sünnet-i farîza ve sünnet-i gayr-i farîza. Farz olan sünnet, aslı Kur'an'da bulunan, uyulması hidayet, terki ise dalalet olan sünnettir. Farz olmayan sünnete

da⁵⁹ en azından erken dönemlerden itibaren bu türden taksimlerin yapıldığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca hadislerde Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerine yönelik farklı yaklaşımlar sergilediklerine dair birçok örneğin bulunması, formülize etmeseler dahi bağlayıcı olan sünnet ve bağlayıcı olmayan sünnet gibi bir ayrımın sahâbenin zihninde mevcut olduğunu göstermektedir.⁶⁰

Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyete benzer ifadeler Mekhûl'den de aktarılmıştır. Mekhûl'e göre sünnet, *amel edilmesi farz olan sünnet* ve *amel edilmesi fazilet olan sünnet* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ona göre ilkinin terk etmek küfürken, ikincisini terk etmekte herhangi bir günah yoktur.⁶¹ Aktarılan bu nakiller dışında hicrî ilk iki asırda sünnetin bağlayıcılık açısından taksiminin yapıldığına dair verilere rastlanılamamakla birlikte özellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren bu türden tasniflerin arttığı görülmektedir.⁶² Nitekim *er-Risâle*'de konuyu ele alan İmam Şâfiî, sünnetin üç kısma ayrıldığına ve âlimlerin bu konuda ittifak ettiklerine şu sözleriyle dikkat çekmektedir:

“Hz. Peygamber'in sünnetlerinin üç kısma ayrıldığına dair âlimler arasında ihtilâfın olduğunu bilmiyorum. Onlar, bu sünnetlerden ikisi üzerinde icmâ etmişlerdir. Üzerinde icmâ edilen bu iki çeşit sünnet, bir tarafıyla birbiriyle birleşirken bir tarafıyla da ayrılmaktadır. Bunlardan biri, Allah'ın,

gelince ona uyulması fazilettir. Tekinde ise bir beis yoktur.” Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. İvazullâh b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 4/215.

⁵⁹ Heysemî (öl. 807/1415) hadisin senedinde teferrüd bulunduğunu belirtirken, Elbânî (öl. 1999) daha ziyade fukahânın ifadelerine benzediği gerekçesiyle mevzû olduğunu söylemektedir. bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmu'ddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 1/172; Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eseru'he's-seyyi'ü fi'l-ümm*e (Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1992), 8/212-213. Bünyamin Erul da Elbânî ile benzer görüşü paylaşarak metnin üslup açısından sonraki dönemlerin üslubunu çağrıştırdığını ifade etmektedir. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 195-196. Ayrıca bk. Doğan, “Muhtelif Âlimlerin Sünnet Taksimatı”, 675-676.

⁶⁰ Doğan, “Muhtelif Âlimlerin Sünnet Taksimatı”, 676. Söz konusu örnekler için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 59-68.

⁶¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Mukaddime”, 49 (No. 609).

⁶² Doğan, “Muhtelif Âlimlerin Sünnet Taksimatı”, 677.

Kur'an'da indirdiği bir hükmün, aynı şekilde Hz. Peygamber tarafından da beyân edilmesidir. Diğer, Allah'ın, Kur'an'da mücmel olarak indirdiği bir hükmün Hz. Peygamber tarafından Allah'ın muradına uygun olarak açıklanmasıdır. Sünnetin bu iki kısmında âlimlerin herhangi bir ihtilâfı bulunmamaktadır. Sünnetin üçüncü çeşidi ise Kur'an'da bulunmayan bir hükmün Hz. Peygamber tarafından konulmasıdır.”⁶³

İmam Şâfiî, sünnetin üçüncü kısmını teşkil ettiğini söylediği Hz. Peygamber'in teşrî yetkisine dair, âlimler tarafından farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in mutlak teşrî yetkisine sahip olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in ancak Kur'an'da aslı bulunan meselelerde hüküm koyma yetkisinin bulunduğunu savunanlar mevcuttur. Şâfiî bu ikisi dışında âlimlerin farklı görüşlerine de yer vermektedir.⁶⁴

3./9. asrın önemli simalarından İbn Kuteybe (öl. 276/889) de sünneti bağlayıcılık açısından taksime tâbi tutanlardandır. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde konuyu ele alan İbn Kuteybe, İmam Şâfiî gibi sünneti üç kısma ayırmaktadır. Buna karşın o, Şâfiî'den farklı bir tasnif yapmayı tercih etmiş ve *Cebrail'in Allah'tan getirdiği sünnet, Allah'ın Hz. Peygamber'e sünnet edinmesini mübah kıldığı ve bu konuda kendi seçimine bıraktığı sünnet ve edep maksadıyla konulan sünnet* şeklinde bir ayrıma gitmiştir.⁶⁵ Sonraki dönemlerde de farklı fikhî ekollere mensup birçok âlim, sünneti farklı açılardan tasnif etmiştir. Bu duruma Hanefilerde ait *sünnetü'l-hüdâ* ve *sünnetü'z-zevâid* şeklindeki meşhur ayırım örnek verilebileceği gibi⁶⁶ özellikle makâsıd fikrinin önemli isimleri olan İzzeddin b. Abdüsselâm (öl. 660/1262), Karâfî (öl. 684/1285) ve Tâhir b. Âşûr başta olmak üzere usulcî kimliğiyle ön plana çıkan birçok ismin, sünnete dair oldukça detaylı ve sistematik tasnifler yaptıkları söylenebilir.⁶⁷

⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, 91-92.

⁶⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 92-93.

⁶⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 283-287.

⁶⁶ Detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, “Sünnet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/155.

⁶⁷ Sünneti bağlayıcılık açısından taksim eden âlimler hakkında detaylı bilgi için bk. Sakallı, “Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, 39-78; Doğan, “Muhtelif Âlimlerin Sünnet

İmam Şâfiî ve İbn Kuteybe gibi sünneti üçe ayırmayı tercih eden Mervezî'nin, bu iki isimden farklı bir tasnife gittiği görülmektedir. İmam Şâfiî'ye sıkı sıkıya bağlı olduğunu her fırsatta dile getirmesine karşın bu konuda ondan ayrıldığı görülmektedir. Nitekim o, bazı benzerlikler bulunmakla beraber Şâfiî'den daha detaylı ve kapsamlı bir tasnif yapmaktadır. Mervezî'ye göre sünnet; âlimlerin *vâcib olduğu konusunda ittifak ettikleri sünnet*, âlimlerin *nâfile olduğu konusunda ittifak ettikleri sünnet* ve âlimlerin *vâcib mi yoksa nâfile mi olduğu konusunda ihtilâf ettikleri sünnet* şeklinde üç kısımda ele alınmalıdır.⁶⁸

Âlimlerin *vâcib olduğu* konusunda ittifak ettikleri sünneti *iman* ve *amel* olarak iki kısma ayırmakta ve amel olan sünnetin üç çeşidinin bulunduğunu belirterek şunları söylemektedir:

“Birincisi, Allah’ın Kur’an’da detaylarını belirtmeksizin mücmel olarak farz kıldığı ve açıklamasını Hz. Peygamber’e bıraktığı sünnettir. Zira Allah, ‘İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana da uyarıcı kitabı indirdik.’⁶⁹ buyurmuştur. İkincisi, hakkında âlimlerin ihtilâf ettiği sünnettir. Âlimlerden bir kısmı, ‘Sünnet Kur’an’ın bazı hükümlerini nesheder.’ demiştir. Bir kısmı ise ‘Hayır! Bilakis sünnet, Kur’an’ın âm, hâs, mücmel ve mübhem olan lafızlarını açıklar, onu neshetmez.’ demiştir. Üçüncüsü ise Allah’ın Kur’an’da bildirdiği bir hükme ziyâdede bulunan, Hz. Peygamber tarafından bildirilen ve Kur’an’da aslı bulunmayan ancak Hz. Peygamber’e itaatın, onun hükmüne ittibâ etmenin ve sakındırdığı şeylerden kaçınmanın emredilmesiyle sâbit olan sünnettir.”⁷⁰

Söz konusu tasnifi yaparken İmam Şâfiî’den esinlendiği anlaşılmakla birlikte Mervezî’nin tasnifinin daha kapsamlı ve detaylı, dolayısıyla da son derece özgün olduğu görülmektedir. Hatta gerek İbn Kuteybe gerekse yukarıda aktarılan diğer tasniflerle kıyaslandığında Mervezî’nin bu konuda ön plana çıktığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira Şâfiî’nin, ortaya koyduğu tasnifi âlimlerin ittifak ettiği bir tasnif olarak nitelemesi, Mervezî’den önce böyle

Taksimati”, 675-697. Yapılan bu iki çalışmada da Mervezî’nin yapmış olduğu tasnifin göz ardı edildiği belirtilmelidir.

⁶⁸ Mervezî, *es-Sünne*, 115.

⁶⁹ en-Nahl 16/44.

⁷⁰ Mervezî, *es-Sünne*, 115-116.

bir tasnifin yapılmadığını göstermektedir. Mervezî'nin, *amel olan sünnet şeklinde vasıflandırdığı sünnet* ile İmam Şâfiî'nin tasnif ettiği sünnet arasında benzerlik bulunmakla beraber Mervezî, Hz. Peygamber'in Kur'an'da belirtilen hükmün aynısını beyân ettiği sünnet yerine bazılarına göre Kur'an'ın birtakım hükümlerini nesheden, bazılarına göre ise âm ve hâs lafızlarını açıklayan sünneti koyduğu görülmektedir.

2.3. Sünnetin Kur'an'ın Mücmelini Beyânı

Mervezî, sünnetin amele taalluk ettiğini belirttiği üç kısmı da detaylarıyla ele almıştır. Bunu yaparken yalnızca meselelere dair farklı görüşleri aktarmakla kalmamış, yer yer katılmadığı görüşleri eleştirmiş ve her bir meseleye dair çok sayıda örnek sunmuştur. Ele aldığı ilk mesele ise sünnetin, Kur'an'ın mücmelini beyan etme fonksiyonudur.

Sözlükte “parça parça bulunurken bir araya toplanan şey, ayrıntılı olmayan hesap veya söz”⁷¹ gibi anlamlara gelen *mücmel* sözcüğü, terim olarak “Söyleyen tarafından tefsir ve beyan edilmedikçe hangi mananın kastedildiği anlaşılamayan lafızlardır.”⁷² şeklinde tarif edilmiştir. Mücmel lafızlardaki kapalılık Hanefiler tarafından *manası pek yaygın olmayan, sözlük anlamının bilinmesine karşın Şâri’ tarafından özel bir mana atfedilen ve hangi anlama karşılık geldiği konusunda bir karine bulunmaması sebebiyle birden fazla manaya gelebilecek olan lafızlar* şeklinde üçe kısma ayrılmıştır.⁷³

İmam Şâfiî *er-Risâle*'sinde beşe ayırdığı *beyânın* ikinci ve üçüncü kısmını, Kur'an'da mücmel bırakılıp sünnetle beyân edilen hususlara hasretmiştir. Buna göre beyânın ikinci kısmını, Kur'an'da bazı âyetlerin kısmen mücmel bırakılması ve Hz. Peygamber'in mücmel bırakılan bu hususları açıklaması teşkil etmektedir. İmam Şâfiî buna abdestin farzları, vasiyetin caizliği ve sınırı

⁷¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), "cml", 11/128.

⁷² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 168.

⁷³ Detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/453; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 387-388.

gibi meseleleri örnek vermektedir.⁷⁴ Beyânın ikinci kısmını ise Allah'ın Kur'an'da mücmel olarak farz kıldığı ancak detaylarını Hz. Peygamber'in diliyle açıkladığı hususlar oluşturmaktadır. Şâfiî, beyânın bu kısmını ise namaz vakitleri, zekât miktarları ve haccın menâsiki gibi meselelerle örneklen-dirmiştir.⁷⁵ İmam Şâfiî aslında *sünnetin Kur'an'ın mücmelini beyânı* şeklinde tavsif edilebilecek bu iki beyân çeşidini, ilerleyen bölümlerde *mücmel olarak bildirilen farzlara dair açtığı başlıkta örnekler üzerinden daha detaylı bir biçimde ele almıştır*.⁷⁶

İmam Şâfiî'nin beyân teorisinden ilham aldığı anlaşılan Mervezî'nin, beyânın sözü edilen bu ikinci ve üçüncü kısmından üçüncüsünü ele aldığı görülmektedir. Eserini Kur'an-sünnet ilişkisi bağlamında telif etmeyi amaçladığından beyânın ilk çeşidi olan *bizzat Kur'an nassıyla yapılan beyân*⁷⁷ hiç değinmemesinin doğal karşılanması gerektiği söylenebilir. Buna karşın sünnetin Kur'an karşısındaki açıklama fonksiyonunu göstermesine rağmen beyânın ikinci kısmına yer vermemesi dikkat çekicidir. Mervezî, sünnetin Kur'an üzerindeki fonksiyonlarından birincisi olarak nitelediği *mücmelin beyânı* meselesini İmam Şâfiî'nin verdiği örneklerin aynıyla ele almakta ve konuya namazla başlayarak şunları söylemektedir:

“Kur'an'da bütün farzların asıllarını bulmama karşın, Hz. Peygamber'in öğretmesi ve tefsiri olmaksızın detaylarının bilinemeyeceğini, onların nasıl yerine getirileceğinden haberdar olunamayacağını gördüm. Namaz, zekât, oruç, hac ve cihat bu kabilden farzlardır. Allah, ‘Şüpheli yok ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir.’⁷⁸ buyurmuş ve Kur'an'da namazın farz olduğunu mücmel bir şekilde belirterek sayısına ve vakitlerine dair detayları bildirmemiştir. Buna karşın umûmunu, husûsunu, sayısını, vakitlerini ve yasaklarını tefsir etme ve açıklama işini Hz. Peygamber'e bırakmıştır. Hz. Peygamber de vakitlerini açıklayarak, namazın Allah tarafından günde beş kere farz kılındığını haber vermiş ve sabah namazının iki rekât, öğle, ikindi ve yatsı namazlarının dörder rekât ve akşam namazının üç rekât

⁷⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 28-30.

⁷⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 31.

⁷⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 176-203.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 26-28.

⁷⁸ en-Nisâ 4/103.

olduğunu bildirmiştir. Yine Hz. Peygamber, hür-köle, erkek-kadın olsun âkil ve bâliğ olan herkese namazın farz kılındığını ve hayızlı olan kadınlara farz kılınmadığını haber vermiştir. Mukîm ile yolcunun namazını ayırmış; rükû, secde ve kıraati öğretmiş ve namazda bazı şeylerin haram olacağını bildirmiştir.”⁷⁹

Namaza dair serdettiği bu ifadelerin ardından Mervezî, sırasıyla zekât,⁸⁰ oruç,⁸¹ ve hac⁸² konularını aynı düzlemde ele alarak bu ibadetlerin farz kılındığı âyetleri ve Hz. Peygamber tarafından beyân edildiklerini gösteren rivâyetleri aktarmaktadır. Mervezî'nin vermiş olduğu bu örnekler İmam Şâfiî'nin örnekleriyle aynı olmakla birlikte Mervezî'nin, konuları Şâfiî'den daha yüzeysel bir biçimde ele aldığı görülmektedir. Anlaşılan Mervezî, verdiği örneklerin bilinen örnekler olması sebebiyle böyle bir tavır sergilemektedir. Zira bunlar dışında verdiği örneklerle bakıldığında daha detaylı bilgiler sunduğu, hatta fikhî ihtilafları bile aktarmaya gayret ettiği göze çarpmaktadır. Söz gelimi “Allah alım satımı helâl, fâizi ise haram kılmıştır”⁸³ âyeti ile “Ey iman edenler! Karşılıklı rızâya dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin”⁸⁴ âyeti bu örneklerdendir. Mervezî, söz konusu âyetleri aktardıktan sonra Hz. Peygamber'den ribâyâ dair nakledilen hadislerle, ribânın mahiyetine ve konu hakkındaki fikhî ihtilaflara oldukça geniş yer vermiştir.⁸⁵ Eserinin ana konusu Kur'an-sünnet ilişkisi olmasına karşın Mervezî'nin, aktardığı örneklerde fikhî ihtilaflara geniş yer ayırması dikkat çekicidir. Bu tavır, her ne kadar eserin ana gayesine aykırı gibi görünse de onun, tüm eserlerinde hilâf ilmindeki yetkinliğini ortaya koymaya çabaladığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla bu durum doğal karşılanmalıdır.

Mervezî'nin konuya dair aktardığı örnekler bunlarla sınırlı olmamakla beraber özellikle verdiği iki örnek önemlidir. Bunlardan biri cihâdın farz kı-

⁷⁹ Mervezî, *es-Sünne*, 117-118.

⁸⁰ Mervezî, *es-Sünne*, 118-119.

⁸¹ Mervezî, *es-Sünne*, 119-122.

⁸² Mervezî, *es-Sünne*, 123-131.

⁸³ el-Bakara 2/275.

⁸⁴ en-Nisâ 4/29.

⁸⁵ Mervezî, *es-Sünne*, 148-176.

lındığı âyetlerdir.⁸⁶ O, söz konusu âyetlerin zâhirine bakılırsa *umûm* ifade ettiğini, dolayısıyla da her Müslüman için cihâdın farz olması gerektiğini ancak Kur'an, sünnet ve icmâ ile sâbit olduğu üzere bu farziyetin herkes için geçerli olmadığını belirtmekte ve ilgili delilleri zikretmektedir.⁸⁷ Diğeri ise “*Biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.*”⁸⁸ şeklindeki humus âyetidir. Mervezî, ilgili âyette humusun kimlere verileceğinin ifade edilmesine rağmen geri kalan beşte dördlük kısım hakkında bir hüküm bulunmadığını, ayrıca âyette geçen *zi'l-kurbâ* ifadesinin de *umûm* üzere bırakıldığını ve bunların tamamının Hz. Peygamber tarafından beyân edildiğini söylemektedir.⁸⁹

Mervezî'nin verdiği diğer örneklerde mücmel kelimesinin fiili olan *ecmele* ifadesini kullanmasına karşın, bu iki örneği ele alırken *umûm* ve *husûs* kelimelerine yer verdiği görülmektedir. Zira *mücmel* ve *âm* kavramları arasında nasıl bir ilişki bulunduğu usulcüler tarafından ele alınmıştır. “Manasına uyan tüm fertleri kapsayan, dildeki manası itibariyle kendine uyan fertlerin tamamına delâlet eden lafız”⁹⁰ şeklinde tarif edilen *âm*, genel manaları içine alması yönüyle *mücmel* lafızlara benzetilmiştir. Nitekim usulcülerin birçoğu çeşitli fertleri kapsaması sebebiyle bu iki lafzın birbirine yakın olduğunu hatta *âm* lafızların da *mücmel* şeklinde vasıflandırılabilceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte *âmm*ın fertlerine delaleti açık olmasına ve manası his, akıl ve şerî delillerle tahsis ve tespit edilebilmesine rağmen *mücmel*in manasının sadece *mücmil* tarafından açıklanarak anlaşılabilceği ifade edilerek aralarında kapalılık seviyesi bakımından farkın bulunduğu belirtilmiştir.⁹¹

İmam Şâfiî, Mervezî'nin vermiş olduğu bu iki örneği *er-Risâle*'de zikretmiş ancak *mücmel* lafızlara ayırdığı başlıkta ele almamıştır. Nitekim o, cihâd örneğine “İlim”,⁹² humus örneğine ise “Âm Olarak İnən ve Kendisiyle Hâs

⁸⁶ bk. et-Tevbe 9/38, 39, 41, 111.

⁸⁷ bk. Mervezî, *es-Sünne*, 131-143.

⁸⁸ el-Enfâl 8/41.

⁸⁹ Mervezî, *es-Sünne*, 143-147.

⁹⁰ Vehbe ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ahmet Efe (İstanbul: Risale Yayınları, 2010), 208.

⁹¹ Koca, “Mücmel”, 31/453-454.

⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, 361-364.

Kastedildiğini Sünnetin Gösterdiği Âyetler"⁹³ başlığı altında yer vermiştir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin mücmel ile âm arasında ayrıma gittiği anlaşılmaktadır. Mervezî'nin ise bir Şâfiî olmasına karşın İmam Şâfiî gibi iki lafız türü arasında bir ayrıma gitmediği, aksine ikisini aynı kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

2.4. Sünnetin Kur'an'ı Neshi

Sözlükte, "bir şeyi kaldırıp yerine başka bir şey ikâme etmek, bir şeyin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi, değiştirmek, izâle etmek"⁹⁴ gibi manalara gelen *nesh*, ıstilahta "Şer'î hükmün, daha sonra gelen şer'î bir delil ile kaldırılması"⁹⁵ olarak tanımlanmıştır. Bu tanımın yanı sıra neshe dair birçok tarif yapılmışsa da⁹⁶ yapılan tüm bu tariflerde ortak noktayı, *bir hükmün sonradan gelen başka bir hükümle kaldırılması* teşkil etmektedir.

Kur'an'da ve hadislerde yer alan bir kavram olan neshe dair tartışmalara ve ıstılâhî tanımlamalara ilk nesillerde rastlanmamaktadır.⁹⁷ Daha çok usul âlimlerinin gündemini meşgul eden bir konu olan neshin mahiyetine dair tartışmaların, geniş bir yekûn tuttuğunu söylemek mümkündür. Bu tartışmalardan biri olan *neshin vuku bulup bulmadığı* konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu görüşlerin sahiplerini *neshin aklen câiz ve sem'an vâkî olduğunu kabul edenler*, *neshin aklen ve sem'an cevâzını inkâr edenler* ve *neshi aklen câiz görüp sem'an vukuunu reddedenler* olarak üç gruba ayıran Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (öl. 1367/1948), birinci grupta Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) hariç tüm İslâm âlimlerinin yer aldığını hatta kendi dönemine kadarki Hristiyanların da bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Zürkânî'nin ak-

⁹³ Şâfiî, *er-Risâle*, 67-73.

⁹⁴ İbn Manzûr, "nsh", 3/61.

⁹⁵ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579.

⁹⁶ Örneğin Hâzîmi (öl. 584/1188), "İbâdet süresinin bitişinin beyânı", "Zâhiri itibariyle devam ediyor görünen ibadet süresinin sona ermesi" ve "Sâbit olduktan sonra hükmün kaldırılması" şeklinde neshin üç farklı tanımına yer vermiştir. Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm el-Hâzîmi, *el-l'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1940), 6. Neshe yönelik ilk dönemlerden itibaren yapılan tanımlar hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 96-103.

⁹⁷ Çetin, "Nesih", 32/580.

tardığına göre ikinci grubu Yahudilerin Şemûniyye kolu, üçüncü grubu ise Annâniyye adı verilen Yahudi bir topluluk oluşturmakta ve bu grup, görüşlerini İsfahânî'ye dayandırmaktadır.⁹⁸

Zürkânî'nin de belirttiği üzere İslâm âlimleri arasında neshi kabul etmeyen hemen hemen hiç kimse bulunmamakla beraber söz konusu âlimler arasında Kur'an-sünnet ilişkisi bağlamında neshe dair farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Kur'an'ın Kur'an'ı ve sünnetin sünneti neshedebileceği konusunda ittifak bulunurken, Kur'an'ın sünnet ve sünnetin Kur'an'ı neshi meselesi usulcüler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Farklı şartlar ileri sürseler de çoğunluk, Kur'an ve sünnetin birbirlerini neshedebileceğini savunurken, başta İmam Şâfiî olmak üzere⁹⁹ bazı âlimler bu türden neshe karşı çıkmışlardır.¹⁰⁰ Her ne kadar İmam Şâfiî, Kur'an ve sünnetin birbirlerini neshi konusunda olumsuz bir tavır takınsa da bu görüş mezhep içerisinde pek kabul görmemiştir. Nitekim Şâfiî usulcülerin hemen hemen tamamı Kur'an'ın sünneti nesh etmesini aklen câiz ve şer'an vâkî görürken, Şîrâzî (öl. 476/1083) ve Sem'ânî (öl. 489/1096) gibi bazı isimler hariç,¹⁰¹ birçoğu sünnetin Kur'an'ı neshi konusunda Şâfiî'den farklı düşünmektedir.¹⁰²

Mervezî'nin yaklaşımına bakıldığında öncelikle sünnetin ikinci kısmı olarak vasıflandırdığı ve hakkında ihtilaf bulunduğunu söylediği sünnetin Kur'an'ı neshi meselesini oldukça geniş bir biçimde ele aldığı görülmektedir. Zira o, meseleye dair farklı görüşleri zikretmenin yanında görüş sahiplerinin delillerini de derinlemesine incelemektedir. Sünnetin Kur'an'ı neshi konusunda iki farklı görüşün bulunduğunu ifade eden Mervezî, İmam Şâfiî ve ashâbının bu görüşte olduğunu belirtmektedir:

⁹⁸ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî, ts.), 2/186-187.

⁹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 106.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bk. Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, 157-175.

¹⁰¹ bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 59-61; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/449-460.

¹⁰² Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerinin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 71-80.

"İnsanlar, sünnetin Kur'an'ı neshi konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bir grup şöyle demiştir: 'Sünnet Kur'an'ı neshedemez. Kur'an'ı ancak yine Kur'an neshedebilir. Sünnet Kur'an'ın tercümanıdır ve mücmelini tefsir, umûmunu-husûsunu beyân eder ve koyduğu hükümlere ilavede bulunur ancak neshedemez.' Onlar, 'Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.',¹⁰³ 'Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman...' ¹⁰⁴ ve 'Onlara şöyle de: Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum.'¹⁰⁵ âyetlerini bu konuda delil olarak kullanmışlardır. Bu görüş, Şâfiî ve ashâbının görüşüdür."¹⁰⁶

Görüldüğü üzere Mervezî, bir Şâfiî olmasına rağmen kendisini bu görüşün dışında tuttuğunu ihsas eden ifadelere yer vermektedir. Nitekim diğer grubun görüşünü aktarırken sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşünde olduğunu şu sözleriyle dile getirmektedir:

"Diğer grup ise şöyle demiştir: 'Sünnetin Kur'an'ı neshetmesi câizdir. Bu, şu şekilde olur: Allah, Kur'an'da bir hüküm bildirir. Ardından Nebî'sine, bu hükmün neshedildiğini vahyeder ve ilk hükmün hilâfına bir hüküm emreder. Hz. Peygamber de bu emri insanlara bildirir. Bu durumda, tilâvet edilen bir Kur'an âyeti indirilmez. İnsanların da Hz. Peygamber'i tasdik etmesi, onun getirdiklerini kabul etmesi gerekir. Ayrıca her ne kadar tilâvet edilen bir Kur'an âyeti indirilmese de 'Battığı sırada yıldız andolsun ki bu arkadaşınız ne sapıtmış ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.'¹⁰⁷ ve 'Ben sadece bana vahyolunanana uyarım'¹⁰⁸ gibi âyetler sebebiyle insanların, Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bir hükmü ancak Allah'tan aldığı bir vahiyle neshedebileceğini bilmeleri gerekir. Zira vahiy, Kur'an olabileceği gibi Kur'an dışı da olabilir. Bir de Allah, 'Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak,

¹⁰³ el-Bakara 2/106.

¹⁰⁴ en-Nahl 16/101.

¹⁰⁵ Yûnus 10/15.

¹⁰⁶ Mervezî, *es-Sünne*, 185. krş. Şâfiî, *er-Risâle*, 106-108.

¹⁰⁷ en-Necm 53/1-4.

¹⁰⁸ el-En'âm 6/50.

mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.’ âyetinde ‘Ondan daha hayırlı bir Kur’an âyeti getiririz.’ değil ‘Ondan daha hayırlısını getiririz.’ buyurmuştur.”¹⁰⁹

Mervezî’nin iki tarafın görüşlerini de delilleriyle birlikte aktarması, usul konusundaki birikim ve yetkinliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla mezhep içerisinde İmam Şâfiî’nin Kur’an ve sünnetin birbirini neshedemeyeceği görüşüne yönelik ilk eleştiri, Mervezî tarafından dile getirilmiştir.¹¹⁰ Bu durum İmam Şâfiî’nin meseleye dair yaklaşımının çok erken dönemlerden itibaren eleştiri konusu yapıldığını göstermektedir.

Mervezî, iki grubun genel nitelikli delillerine yer vermesinin yanı sıra somut örnekler üzerinden de meseleyi ele almakta, iki tarafın da görüşlerini aktarmakta ve verdiği her bir örnekte karşı tarafın yaklaşımını eleştirmektedir. Bu bağlamda vasiyet,¹¹¹ hırsızın elinin kesilmesi,¹¹² ve kible meselesi¹¹³

¹⁰⁹ Mervezî, *es-Sünne*, 185-186.

¹¹⁰ İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebinin nesh konusundaki yaklaşımını ele alan birçok çalışma bulunmasına rağmen bu çalışmalarda Mervezî’nin konuya yaklaşımının ve İmam Şâfiî’ye mezhep içi ilk muhalefetin kendisinden geldiği hususunun göz ardı edildiği belirtilmelidir. bk. Beroje, “İmam Şâfiî’nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerinin Buna Yönelik Eleştirileri”, 63-80; İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 68-81.

¹¹¹ el-Bakara 2/180. Mervezî, vasiyet âyetinin nesh edilişine dair üç farklı görüşün bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre Kur’an’ın sünnetle neshini kabul edenler bu âyetin “Vârise vasiyet yoktur.” hadisiyle neshedildiğini; Kur’an’ın sünnetle neshedilemeyeceğini savunan ikinci grup, bu âyetin Nisâ sûresinin 11 ve 12. âyetleri olan mirâs âyetleriyle neshedildiğini, mezkûr hadisin de bu durumu beyân ettiğini; üçüncü grup ise mirâs âyetlerinde vasiyetin neshine dair bir durumun söz konusu olmadığını, aksine bu âyetlerin vasiyetin gerekliliğini salık verdiğini savunmaktadır. bk. Mervezî, *es-Sünne*, 189-228.

¹¹² el-Mâide 5/38. Sünnetin Kur’an’ı neshedebileceğini savunanlara göre bu âyet, Hz. Peygamber’in çaldığı mal dört dinardan az olanların elini kesmediği dair rivâyetlerle nesh edilmiştir. İmam Şâfiî ise “Âyet her ne kadar tilâvette âm bir ifade olsa da mana bakımından hâs bir ifadedir.” diyerek âyetin umûmi olan ifadelerinin sünnetle husûsî olduğunun beyân edildiğini söylemiştir. Mervezî, *es-Sünne*, 227-232. krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâ’u’l-’ilm* (b.y.: Dâru’l-Âsâr, 2002), 56; a.mlf., *er-Risâle*, 66-67.

¹¹³ el-Bakara 2/144. Sünnetin Kur’an’ı neshini mümkün görenler binek üzerinde kılanlar da dahil namazda kibleye yönelmenin farziyetini ifade eden bu âyetin, “Hz. Peygamber, yolculukta bineği üzerinde namaz kılarken, bineği nereye dönerse oraya dönerek namaz

gibi sünnetle neshedilip edilmediği konusunda tartışma bulunan birçok âyeti örnek olarak sunan Mervezî, “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun*”¹¹⁴ âyetine yer vererek “Zânî sıfatı evliler için de bekarlar için de geçerlidir. Bu âyet indirilmeden önce zinâ edenlere yönelik belirli bir had cezası yoktu. Onlara ceza olarak hapis ve eziyet cezası veriliyordu.” demekte, akabinde sahâbe ve tâbiînden bu bilgiyi destekler nitelikte birçok rivâyet nakletmektedir.¹¹⁵

İlgili âyet ve rivâyetleri naklettikten sonra Mervezî, İmam Şâfiî'nin görüşünü aktarmakta¹¹⁶ ve ardından sünnetin Kur'an'ı neshini teorik olarak mümkün görmemesine karşın pratikte bunu nakzettiğini vurgulayan ifadelerle kendisini eleştirmektedir:

“İmam Şâfiî bu ifadeleriyle Kur'an'ın sünnetle neshinin câiz olacağını ortaya koymuştur. Çünkü o, zinâ eden kişilere celde vurulmasına dair âyet nâzil olduğunda, celdeyle beraber sürgün cezasının da devam ettiğini söylemiştir. Celde, Kur'an ve sünnetle; sürgün ise sadece sünnetle sâbit olmuştur. Yine o, Ubâde b. Sâmî hadisine dayanarak recm cezasıyla beraber celde cezasının da devam ettiğini söylemiştir. Celde, Kur'an ve sünnetle; recm ise sadece sünnetle sâbit olmuştur. Şâfiî, bu cezanın evli olup zinâ edenler için ilk zamanlarda uygulandığını sonrasında ise Hz. Peygamber'in evlilerden celde cezasını kaldırdığını ve yalnız recm uyguladığını iddia etmiştir. Dolayısıyla o, evliler üzerine uygulanması Kur'an ile farz olan celdenin, daha sonra Hz. Peygamber tarafından kaldırıldığını, böylece zinâ eden evlilere celde vurulmasının Hz. Peygamber'in sünnetiyle neshedilmiş olduğunu ikrar etmiş olmaktadır. Allah'a hamdolsun Şâfiî'nin bu tavrı gayet açık bir şekilde ortadadır.”¹¹⁷

Tespit edilebildiği kadarıyla İmam Şâfiî'nin, zinâ edenin cezası konusundaki ifadeleri çerçevesinde sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşünü kabul

kılmıştır.” hadisiyle neshedildiği görüşündedir. Sünnetin Kur'an'ı neshine cevâz vermeyenler ise bu âyetin de hâs bir anlamın kastedildiği âm âyetlerden olduğunu belirtmişlerdir.

¹¹⁴ en-Nûr 24/2.

¹¹⁵ Mervezî, *es-Sünne*, 232-238.

¹¹⁶ Mervezî, *es-Sünne*, 239-243. Mervezî'nin söz konusu görüşleri *er-Risâle* ve *el-Üm'*den naklettiği anlaşılmaktadır. bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 128-133; Şâfiî, *el-Üm*, 7/87-88.

¹¹⁷ Mervezî, *es-Sünne*, 243-244.

ettiği iddiası da ilk defa Mervezî tarafından ortaya koyulmuştur. Her ne kadar Şîrâzî, ilgili hadisin âyeti neshettiğini değil, âyetin neshini haber verdiğini savunsa da¹¹⁸ Mervezî'nin bu tespiti başkaları tarafından da gündeme getirilmiştir.¹¹⁹ Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşüne karşı çıkmasına rağmen pratikte farklı bir tavır takındığının dillendirilmesi, nesh meselesinin İmam Şâfiî'nin usulünde en karmaşık meselelerden biri olduğu yorumunu doğrular niteliktedir.¹²⁰ Nitekim bu karmaşıklığın bir sonucu olarak İmam Şâfiî'nin nesh hakkındaki görüşünün yanlış anlaşıldığını söyleyenler de olmuştur. Örneğin İmam Şâfiî'nin neshe dair görüşünün doğru anlaşılmadığını belirten Subhî es-Sâlih (öl. 1986), *er-Risâle*'de yer alan ifadelerin yalnızca Kur'an ile sünnetin yüceliğine ve birbirleriyle olan uyumuna yapılan bir vurgu olduğunu söylemektedir. Subhî es-Sâlih'e göre İmam Şâfiî Kur'an'ın sünneti, sünnetin de Kur'an'ı neshedebileceği görüşündedir.¹²¹

Mervezî'nin nesh konusunda eleştirdiği bir diğer isim meşhur fakih ve muhaddis Ebû Sevr'dir (öl. 240/854). Ebû Sevr'in "Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini söyleyenler Hz. Peygamber'in, Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılabileceğini kabul etmektedir. Bu ise bir iftiradır."¹²² şeklindeki iddiasına "Muhalifinin söylemediği bir şeyi söylemek ve bununla ona saldırmak daha büyük bir iftiradır. Hiç kimse, Hz. Peygamber'in haram olan bir şeyi helal, helal olan bir şeyi haram kılabileceğini iddia etmemiştir."¹²³ diyerek karşılık veren Mervezî, bazı deliller ileri sürerek söz konusu iddianın yanlışlığını son derece sert bir dille ortaya koymaya çalışmaktadır:

"Ebû Sevr'in görüşünü serdeden kişiye şöyle cevap verilir: 'Sen, Hz. Peygamber'in Allah'ın Kur'an ile farz kıldığı bir hükmü değiştirebileceğini inkâr ediyorsun. Ancak Allah bunu, belirlemiş olduğu bir hükmü, herhangi bir âyet

¹¹⁸ Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerinin Buna Yönelik Eleştirileri", 77. krş. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/511.

¹¹⁹ bk. Abdullah Ünal, "Kur'an'ı Nesh Bağlamında Sünnet'in Yetkisi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 23.

¹²⁰ Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 88.

¹²¹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2000), 261.

¹²² Mervezî, *es-Sünne*, 268.

¹²³ Mervezî, *es-Sünne*, 268-269.

indirmeksizin, Cebrâil aracılığıyla Hz. Peygamber'e ileterek, Nebî'sinin diliyle yapmıştır. Zira Allah, Hz. Peygamber'e, sünnet olarak isimlendirdiği hikmeti indirmiştir. Bunu, ancak görüşü kıt bir kimse inkâr eder."¹²⁴

Mezhep kurucusu bir fakih olmasının yanında talebesi olduğu İmam Şâfiî'den etkilendiği bilinen ve hatta Şâfiî'nin *kavl-i kadîminin* râvîlerinden biri olan Ebû Sevr'in¹²⁵ ortaya attığı iddia oldukça ilginçtir. Daha da ilginç iki taraf da sünnetin dindeki konumu hakkında aynı düşünceye sahip olmasına rağmen, mesele sünnet-vahiy ilişkisi üzerinden tartışılmaktadır. Halbuki Mervezî'nin öne sürdüğü sünnetin hikmet olduğu görüşü, sünnetin Kur'an'ı neshi konusunda Ebû Sevr ile aynı düşünceye sahip ve muhtemelen bu konuda Ebû Sevr'i etkilemiş olan İmam Şâfiî'ye aittir.¹²⁶ Bu durumun farkında olduğu anlaşılan Mervezî, karşı tarafın "Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini söylemek sünneti Kur'an'la eşitlemek, hatta onu daha üst bir konumda görmektedir." şeklindeki iddialarından dolayı çelişki içinde olduklarını belirtmektedir.¹²⁷ Mervezî'ye göre böyle bir argüman öne sürmelerine rağmen kendileri de Kur'an'da bulunmayan hükümleri sünnet vasıtasıyla tespit etmektedirler. Yukarıda da dikkat çekildiği üzere Mervezî bu tespitinde haklı görünmektedir.

Mervezî'nin sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşünü temellendirmek adına öne sürdüğü deliller bunlarla da sınırlı değildir. İlk olarak karşı tarafın delillerini serdeden Mervezî, bu bağlamda altı farklı delil aktarmaktadır. Söz konusu delillere bakıldığında ortak noktayı Ebû Sevr'in de dile getirdiği üzere Allah'ın haram veya helal kıldığı bir şeyin peygamber de dahil hiç kimse tarafından değiştirilemeyeceği fikri oluşturmaktadır. Ayrıca karşıt görüş sahipleri "Sahâbe ve tâbiîn, tüm ilimlerin ve hükümlerin asıllarının Kur'an'da mevcut olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı açıktır ve tilâvet edildiğinde anlaşılmaktadır. Bir kısmı ise ilim ehli tarafından araştırılarak istinbât edilir. Eğer sünnet, Kur'an'ın bazı hükümlerini neshetseydi hiç kim-

¹²⁴ Mervezî, *es-Sünne*, 270.

¹²⁵ Detaylı bilgi için bk. Muhsin Koçak, "Ebû Sevr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/229-230.

¹²⁶ Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 6-7. İmam Şâfiî'nin hikmeti sünnet olarak değerlendirişi hakkında detaylı bilgi için bk. Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 68-71.

¹²⁷ Mervezî, *es-Sünne*, 267-268.

senin yeni karşılaştığı bir olayı Kur'an'ın asıllarından bir asla benzetmesi helal olmazdı. Bunu ancak, 'Bu hüküm başka bir şeyle neshedildi mi edilmedi mi?' sorusunun cevabını öğrenince yapabildi." şeklinde bir argümanla sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşüne karşı çıkmaktadırlar.¹²⁸

Muhaliflerinin tüm delillerini tek tek cevaplamaya çalışan Mervezî, sünnetin de Kur'an gibi vahiy olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an'la neshedilmesiyle sünnetin Kur'an'la neshedilmesi arasında hiçbir farkın bulunmadığını temel hareket noktası edinmektedir.¹²⁹ Ayrıca o, "Eğer sünnet Kur'an'ı neshetseydi bütün hükümlerini neshetmesi mümkün olurdu. Böyle olunca da Kur'an'da yerine getirilecek hiçbir hüküm kalmazdı." şeklindeki iddiaya şu ifadelerle karşı çıkmaktadır:

"Bize muhalif olanların 'Eğer sünnet Kur'an'ı neshetseydi bütün hükümlerini neshetmesi mümkün olurdu. Böyle olunca da Kur'an'da yerine getirilecek hiçbir hüküm kalmazdı.' şeklindeki iddiasına gelince, onlar iddia ettikleri bu durumdan daha ağır olan bir durumu kabullenmektedirler. Nitekim kişi, Allah'ın mücmel olarak emrettiği farzların sadece Hz. Peygamber'in sünnetiyle bilineceğini ikrar ettiğinde, Allah'ın bütün farzları bu şekilde mücmel bırakması da mümkündür. Allah, bütün farzları mücmel bırakarak, bu farzların açıklanmasını Peygamber'ine havale edebilir. Böylece sizin iddianızda olduğu gibi Kur'an'da, yine sünnet olmaksızın bilinebilecek bir hüküm kalmamış olur. Hatta siz, bizim görüşümüzün de üzerinde bir şey söylüyorsunuz. Biz, 'Sünnet ancak Kur'an'ın bazı hükümlerini nesheder, Allah'ın verdiği diğer haberleri ve övgülerini neshetmez.' diyoruz. Siz ise 'Sünnet, Allah'ın verdiği haberlerin ve övgülerinin çoğunu açıklamıştır.' diyorsunuz."¹³⁰

Hülasa Mervezî'nin nesh meselesini ele alış biçimi ve tartışmanın derinliği incelendiğinde sünnetin Kur'an'ı neshedip edemeyeceği meselesinin henüz erken dönemlerden itibaren ciddi düzlemde tartışıldığı anlaşılmaktadır. İki tarafın birbirlerine yönelttiği ağır eleştiriler ve meselenin özellikle sünnetin konumu ekseninde tartışılması da oldukça ilginçtir. Nitekim iki taraf da sünnetin konumu hakkında aynı fikri paylaşmaktadır. Meselenin sistematik bir

¹²⁸ Delillerin tamamı için bk. Mervezî, *es-Sünne*, 261-263.

¹²⁹ Mervezî, *es-Sünne*, 264-267.

¹³⁰ Mervezî, *es-Sünne*, 268.

biçimde ilk defa Mervezî tarafından tartışmaya açıldığı görülmektedir. Sıkı bir takipçisi olması ve eserlerinde özenle savunması, Mervezî'yi usule dair böylesi önemli bir meselede İmam Şâfiî'ye muhalefet etmekten alıkoymamıştır. Bu durum, İmam Şâfiî'nin Kur'an ve sünnetin birbirini neshedemeyeceği yönündeki fikirlerinin çok geçmeden mezhep içinde kabul görmemeye başladığını ortaya koyması açısından önemlidir.

2.5. Sünnetin Teşrî Yetkisi

Mervezî, sünnetin üçüncü kısmı olarak nitelediği *sünnetin teşrî yetkisi* konusunu aslında bir önceki başlık olan nesh meselesiyle iç içe ele almıştır. Yine sünnetin konumu ve mahiyetine dair serdettiği ifadeler de sünnetin bu fonksiyonuna işaret eder niteliktedir. Dolayısıyla *Kitâbü's-Sünne'*ye bir bütün olarak bakıldığında Mervezî'nin en temel amacının sünnetin de Kur'an gibi vahiy kaynaklı olduğunu ortaya koymak ve Hz. Peygamber'in Kur'an dışında helal ve haram koyma yetkisinin bulunduğunu ispatlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Sünnetin teşrî yetkisini ispat sadedinde, Allah'ın bir şeyi haram ve helal kılmasının iki şekilde olacağını ifade eden Mervezî, bunlardan ilkinin bir şeyin doğrudan âyetle haram kılınması olduğunu söylemektedir. Buna örnek olarak da “*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı.*”¹³¹ âyetini serdetmektedir. Allah'ın helal veya harama dair bir başka hüküm koyma şekli ise Cebrâil aracılığıyla Kur'an dışı gönderdiği vahiyle olur. Allah, bu tür vahyi Kur'an olarak değil, *hikmet* olarak isimlendirmiştir.¹³² Mervezî devamında şu ifadelere yer vermektedir:

“Âlimler, bu âyetlerde geçen hikmet kelimesini, sünnet olarak tevil etmişlerdir. Çünkü Allah, önce kitâb kelimesini ardından da hikmet kelimesini zik-

¹³¹ el-Mâide 5/3.

¹³² Mervezî bu bağlamda “Allah'ın size bahsettiği nimetleri, kitaptan ve hikmetten size öğüt vermek üzere gönderdiklerini dilinizden düşürmeyin” ve “Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş, bilmediğini sana öğretmiştir.” âyetlerini delil olarak aktarmaktadır. Âyetler için bk. el-Bakara 2/231; en-Nisâ 4/113.

retmiş ve aralarını *vâv* harfiyle ayırmıştır. O halde hikmet, Kur'an'ın dışında bir şey olmalıdır. O da Hz. Peygamber'in Kur'an'da zikredilmeyen şeyleri sünnetiyle bildirmesidir. Zira âyetin tevili bu şekilde yapılmadığında, âyetin manası 'Sana kitâbı ve kitâbı indirdik' olur ki bu çok uzak bir ihtimaldir."¹³³

Mervezî'nin sünnetin, Kur'an'da hikmet kavramıyla ifade edildiğine dair görüşünde İmam Şâfiî'den etkilendiği açıkça görülmektedir. Nitekim o, ilgili âyetlere dair yaptığı yorumları, İmam Şâfiî'nin ifadelerini aktarmak suretiyle desteklemektedir.¹³⁴ Burada hikmet ifadesiyle sünnetin kastedildiğini söyleyen ilk kişinin İmam Şâfiî olmadığını belirtmek gerekmektedir. Gerek İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'de "Kendisine güvendiğim bir kimseden işittim."¹³⁵ demek suretiyle başkasına dayandırması gerekse Mervezî'nin, isim vermeksizin bazı âlimlere atıfla zikretmesi mezkûr görüşün İmam Şâfiî ve Mervezî'den önce de benimsendiğini göstermektedir.

Her ne kadar İmam Şâfiî ve Mervezî, hikmetten kastın sünnet olduğu görüşünü kendilerinden öncekilere dayandırsalar da bu konuda bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir. Özellikle Mervezî'nin ifadeleri, tüm âlimlerin hikmeti sünnet olarak tefsir ettikleri gibi bir anlam içerse de hikmet kelimesinin geçtiği âyetleri tefsir eden müfessirlerden böyle bir görüş ortaya koymayanlar da mevcuttur. Örneğin tefsir ilminin otorite isimlerinden İbn Abbâs (öl. 68/687-688), Mücâhid (öl. 103/721) ve Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) hikmet kelimesini farklı şekillerde tefsir ettikleri ifade edilmektedir.¹³⁶

Sünnetin hikmet kavramıyla temellendirilmesi tamamıyla yanlış olmasa da bu iki ismin hikmeti sünnetle sınırlandırmalarının problem teşkil ettiği söylenebilir. Çünkü hikmeti "kaynağı vahiy olan sünnet" şeklinde bir tarifile sınırlandırmaya gitmek, hangi sünnetlerin bu tür bir vahiyle sabit olduğunun tespiti sorununu ortaya çıkartmaktadır. Tüm bunlara rağmen hikmet kavramı sonraki dönemlerde de sünneti temellendirmede bir argüman olarak kulla-

¹³³ Mervezî, *es-Sünne*, 269-270.

¹³⁴ Mervezî, *es-Sünne*, 265.

¹³⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

¹³⁶ İbn Abbâs hikmet ifadesini *tefsir*, Mücâhid ise *fıkıh* olarak tefsir ederken Mukâtil b. Süleymân hikmete beş farklı anlam vermektedir. bk. Gıyasettin Arslan, "İmam Şâfiî'nin Hikmet Teorisi", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 449.

nılmaya devam etmiştir. İmam Şâfiî'nin sünneti hikmet ile açıklama gayreti- nin asıl arka planını, yaşadığı dönemde varlığını sürdüren farklı fikrî ve siyâsî akımlara karşı bir *nas teorisi* inşa etme endişesinin oluşturduğu belirtilmekte- dir.¹³⁷ Mervezî'nin de yakın dönemde ve aynı coğrafyada yaşadığı göz önüne alınırsa aynı endişeyi taşıdığını söylemek mümkündür. Zira daha önce de belirtildiği üzere her ne kadar Mervezî, ortaya koyduğu delilleri nesh bağla- mında, özellikle İmam Şâfiî ve Ebû Sevr'e karşı yöneltse de tüm bu isimlerin, sünnetin konumuna dair aynı görüşte oldukları ve aynı kaynaklardan beslen- dikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Mervezî'nin de asıl muhataplarının, sünnet karşıtı olarak nitelediği itikâdî fırkalar ve ehl-i re'y olduğu fikri ağır basmak- tadır.

Sonuç

İslâmî ilimlerin farklı alanlarında pek çok önde gelen âlimin yetiştiği ve hadis ilminin altın çağı olarak nitelenen 3./9. asrın neredeyse tamamını gören Mervezî, İslâm coğrafyasının hemen hemen tamamını dolaşmış ve birçok oto- rite isme talebelik yapmıştır. Ayrıca İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerinin bulunduğu ve Şâfiî mezhebinin yayılmasında öncülük eden Mısır şehrine İmam Şâfiî'nin eserlerini okumak için gitmiştir. Hayatının büyük bir bölümü- nü ise özellikle hadis ve fıkıh otoritelerinin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesin- de geçirmiş ve bölgenin önemli âlimleri arasına adını yazdırmıştır.

Mutlak müctehid seviyesinde olduğu ifade edilmesine rağmen İmam Şâfiî'nin mezhebinin takip etmesi, onu Şâfiî mezhebinin önemli temsilcilerin- den ve taşıyıcılarından yapmıştır. Özellikle hilâf ilmine dair geniş birikimi ve hadis ilmindeki yetkinliği birçok âlim tarafından ifade edilen Mervezî'nin, eserleri incelendiğinde hakkındaki övgüleri hak ettiği görülecektir. Nitekim *Kitâbü's-Sünne'*sinin bu birikimi yansıtan en güzel örnek olduğunu söylemek mümkündür.

Halku'l-Kur'an, rü'yetullâh, kader, mucize gibi dönemin itikâdî tartışma- larının yer aldığı kendisini ehl-i hadise nispet edenlerce kaleme alınan eserler olan *Kitâbü's-Sünne'*ler içerisinde, farklı muhtevaya sahip olmasıyla temâyüz eden Mervezî'nin *Kitâbü's-Sünne'*si, mensubu olduğu literatüre farklı bir katkı

¹³⁷ Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 70-71.

sağlaması açısından önemlidir. Zira Mervezî eserinde, sünnete bağlılığın itikâdî boyutu olduğu gibi usule taalluk eden bir boyutunun da olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yönüyle eserin önemli bir hususa dikkat çektiğini söylemek mümkündür.

Literatür içerisindeki yerinin yanında Mervezî'nin Kur'an-sünnet ilişkisine dair ortaya koyduğu görüşlerin de orijinal bir hüviyete sahip olduğu görülmektedir. Nitekim bazı konularda her fırsatta büyük bir özveriyle savunduğu İmam Şâfiî'den farklı düşünceler ortaya koymuş ve yeri geldiğinde kendisini eleştirmekten geri durmamıştır. Sünneti, İmam Şâfiî'den farklı olarak taksime tabi tutması Mervezî'de ilk göze çarpan husustur. Ayrıca yaptığı taksimin, dönemine kadarki yapılan farklı taksimlerden daha detaylı ve sistematik oluşu Mervezî'yi bu konuda öne çıkarmaktadır.

Sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceği görüşünü savunan İmam Şâfiî ve talebesi Ebû Sevr'i sert bir dille eleştiren Mervezî, iki tarafın görüşlerini de tüm detaylarıyla ele almış ve sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini delillerle ispatlama çabasına girmiştir. Şâfiî mezhebi içerisinde pek kabul görmeyen Kur'an ve sünnetin birbirini neshedemeyeceği görüşüne mezhep içerisinde ilk tepkinin Mervezî'den geldiği görülmektedir. Ayrıca İmam Şâfiî'nin, sünnetin Kur'an'ı neshine karşı çıkmasına rağmen zinâ cezası konusunda bunun aksine bir tavır sergilediğine yine ilk olarak Mervezî tarafından dikkat çekilmiş ve bu durum sonraki dönemlerde başkaları tarafından da dillendirilmiştir. Bu yönüyle Mervezî'nin, nesh konusunda mezhep içi etkinliğinden bahsetmek mümkündür. Sünnetin vahiy mahsulü olduğu görüşü de Mervezî'den önce savunulmakla beraber Necm sûresinin 3. ve 4. âyetleri ilk defa Mervezî tarafından delil olarak kullanılmıştır. Bu konuda da Mervezî'nin sonraki dönemlerde sünnetin vahiy ürünü olduğu görüşünü savunanlara ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak esere bütüncül bir gözle bakıldığında, Mervezî'nin usule dair meselelere derin bir vukufiyetinin net olarak görüldüğü ifade edilmelidir. Nitekim meseleleri tüm detaylarıyla ele alması ve tüm görüşleri delilleriyle birlikte aktarması usul birikiminin genişliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla eser, Kur'an-sünnet ilişkisi ekseninde erken dönem usul tartışmalarına ışık tutması açısından da büyük öneme sahiptir.

Kaynakça

- Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/575-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arslan, Gıyasettin. "İmam Şafii'nin Hikmet Teorisi". *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 444-453.
- Bayraktutar, Muammer. *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Beroje, Sahip. "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerinin Buna Yönelik Eleştirileri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 53-82.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Esmâ' ve's-sıfât*. thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Doğan, Halil İbrahim. "Muhtelif Âlimlerin Sünnet Taksimatı ve Sünnetin Bağlayıcılığı -İbn 'Âşûr Örneği-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 673-702.
- Elbânî, Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'îfe ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1992.
- Erbaş, Muammer. "'Sünnet Kur'an'a Kâdîdir' Sözü'nün Teorik ve Pratik Değeri". *Marife Dergisi* 7/2 (Ekim 2007), 111-140.
- Erul, Bünyamin. "Bir Alan Taramasının Panoraması -Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 161-184.

- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi". *İslâmiyât* 1/1 (1998), 55-72.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Fireyvâî, Abdurrahmân b. Abdilcebbâr. "Mukaddime". *Ta'zîmü kadri's-salât*. mlf. Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1986.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: OTTO Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim. *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1940.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmu'ddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Übey el-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Hâfız Abdülalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyîn*. thk. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed 'Azeb. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1994.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Salâh eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'îyye*. thk. Muhyiddîn Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- Keleş, Ahmet. "Sünnet Vahiy İlişkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 151-194.
- Kılıçer, M. Esat. "Ashâbü'l-Vücûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/472. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: 'Ashabu'l Hadis'in Akaid Edebiyatı'". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (Ekim 1987), 79-89.
- Koca, Ferhat. "Mücmel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koçak, Muhsin. "Ebû Sevr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Korkmaz, Sümeyye Sena. *Mihne Hâdisesi'nin Kitâbü's-Sünne Literatürüne Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Korucu Güven, Sema. *Siyasî ve İtikadî Tartışmaların Kütüb-i Sitte'deki Yansımaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc. *es-Sünne*. thk. Abdullâh b. Muhammed el-Busayrî. Medine: Dâru'l-Âsime, 2001.
- Musannif, Ebû Bekr b. Hidâyetullâh el-Kûrânî el-Hüseynî. *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*. thk. Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 3. Basım, 1982.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nüfey'î, Mevsem b. Münîr. *el-İmâm Muhammed b. Nasr el-Mervezî ve cühûdühü fî beyânî akîdeti's-selef ve'd-difâ' 'anhâ*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- Önkal, Ahmet. "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluvv". *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu*. 55-69. İstanbul: İrfan Vakfı, 1999.
- Özbek, Ömer Faruk. *Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin Hadisçiliği ve es-Sünne Adlı Eserindeki Metodu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özer, Ahmet. *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybânî Örneği-*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Rebeî, Ebû Süleymân Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *Târîhu mevlidi'l-ulemâ ve vefayâtihim*. thk. Abdullâh Ahmed el-Hamd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1990.

- Sakallı, Talat. "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 39-102.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 24. Basım, 2000.
- Saliş, Hatice. *Kitâbü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's-Sünne'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâtü 'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed Hulv. 10 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâ 'u'l-ilm*. b.y.: Dâru'l-Âsâr, 2002.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecîd Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.

- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 2003.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Ünalın, Abdullah. "Kur'ân'ı Nesh Bağlamında Sünnet'in Yetkisi". *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 11-30.
- Yücel, Selahattin. *Hadis Literatüründe 'Kitâbü's-Sünne Geleneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fî haberi men ğaber*. thk. Muhammed Zeğlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zühaylî, Vehbe. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Risale Yayınları, 2010.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 3. Basım, ts.



Arap Dilinde Tenbîh Harfleri ve Kur'ân-ı Kerîm'deki İzdüşümleri
Tanbih Letters in the Arabic Language and Its Reflections in the Qur'an

Cengiz PARLAK

Öğr. Gör. Dr. Adıyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Lecturer, Dr. Adıyaman University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

Adıyaman/Turkey

cparlak@adiyaman.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6247-1762

DOI: 10.56720/mevzu.1288081

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Parlak, Cengiz. "Arap Dilinde Tenbîh Harfleri ve Kur'ân-ı Kerîm'deki İzdüşümleri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 107-147. <https://doi.org/10.56720/10.56720/mevzu.1288081>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Tenbîh harfleri Arap dilinde kelimenin mensup olduğu isim, fiil ve harf gruplarından harf kategorisi başlığı altında yer alan kelimelerdendir. Tenbîh olgusu Arapça söz diziliminde genel olarak belli bazı harfler ve işlevlerle kendisini göstermektedirler. Aslî görevleri kendilerinden sonra gelen söze dikkati çekmek olan bu harflerin sadece tenbîh görevini gördüklerini söylemek eksik ve yanlış olacaktır. Kadîm ulemanın kahir ekseriyeti cümle başında geldikleri için tenbîh harflerine istiftâh harfleri de demişlerdir. Her ne kadar tenbîh edatları Arap dilinde sık kullanıma sahip olmasalar da çok yönlü olmaları ve farklı manalarda değerlendirilmemeleri nedeniyle önem arz etmektedir. Kuran-ı Kerim'de de cümle içinde muhtelif konumlarda ve tenbîh dışında değişik mana ve işlevlerde kullanıldıkları görülmektedir. Mamafih bu özelliklerine rağmen istimalde az yer tutmaları onlarla alakalı detayların gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Bu özelliklere istinaden Arap dilinde tenbîh harflerinin işlevleri hakkında dikkatlerden kaçan ayrıntılar olduğu mülahaza edilerek bu çalışma kaleme alınmış ve bu bağlamda çalışmanın alandaki bir boşluğu dolduracağı düşünülmüştür. Çalışmada tenbîh harflerinin eda ettiği işlevler alanın otoritelerinin görüşleri ekseninde ele alınmış ve Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanım şekilleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Nahiv, Sarf, Harfler, Tenbîh harfleri.

Abstract

Tanbih letters are among the words under the heading of the letter category from the noun, verb and letter groups to which the word belongs in the Arabic language. These letters show themselves with certain letters and functions in the Arabic syntax. It would be incomplete and wrong to say that these letters, whose primary duty is to draw attention to the word that comes after them, only serve as a warning. Since the overwhelming majority of the ancient scholars came at the beginning of the sentence, they also called the letters of tenbîh the letters of istiftah. Although the aforementioned prepositions of warning are not used frequently in the Arabic language, they are important because they are versatile and not evaluated in different meanings. In the Qur'an, it is used in various positions in the sentence and in many other mea-

nings other than warning. However, despite these features, the fact that they take up little space in use causes the details about them to be overlooked. Based on these features, this study was written considering that there are details that escape attention about the functions of the letters of warning in the Arabic language, and in this context, it is thought that the study will fill a gap in the field. In the study, functions of the letters of tanbîh were discussed in the axis of the opinions of the authorities of the field and their usage patterns in the Qur'an were examined.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nahv, Sarf, Letters, Tanbih letters.

Giriş

Son ilahi kitap Kur'ân-ı Kerîm insanlık için hem dünya hem de ahiret rehberi olmasının yanı sıra indiği dil olan Arapça'nın lugavî özelliklerinin anlaşılması için de temel kaynaklardan biri olmuştur. İslam coğrafyasının büyümesi, Arap olmayan pek çok kesimin İslam'ı kabul etmesiyle Arapça'nın konuşulduğu alanın genişlemesi sonucu Arap dilinde bozulmalar baş göstermesi ve bu bozulmaların son ilahi kitabın hükümlerinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermesi problemi dil âlimlerini Arapça'nın özelliklerini tespitte yöneltmiştir. Olumsuz gibi görünen bu durum Arap dilinin özelliklerinin ortaya konulması için büyük çabalara vesile olmasıyla aslında pozitif sonuçlar doğurmuştur. Bu dönemde Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılması için birçok eser telif edilmesine ek olarak Kur'ân'da noktalama ve harekeleme faaliyetleri için de yoğun gayretler sarf edilmiştir. Bunların neticesinde bu süreçte İ'râbu'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân ve Mecâzu'l-Kur'ân gibi Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili ilim dallarının teşekkül ettiği görülmektedir.

Arapça'da harf ve edatların anlam ve kullanım şekillerini inceleyen "Meâni'l-Hurûf" ilmi Arap dilinin temel taşlarından biridir. Bu ilim önceleri tefsir ilminin ilgi alanına girmişse de sonraları nahiv âlimleri tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Zaman içerisinde bu ilme dilciler tarafından da önem atfedildiği görülmektedir. Belağat ile iştigal eden âlimler harfleri değişik anlam ve kullanım şekilleri açısından incelemeye tabi tutarken sarf âlimleri ibdâl, i'lâl, hazif, ziyâde, idğâm gibi yönlerden bu harfleri tetkik etmişlerdir. Nahiv âlimlerinin ise harflerin ifade ettiği anlamlar yanında harflerin cümlede

lafzî etki etmesi veya etmemesi, zâid olarak kullanılması veya kullanılmaması ve hazfedilmesi gibi yönlerini araştırmışlardır.¹

Bu çalışmada tenbîh harfleri ve dilbilgisel özellikleri, bu konuyla ilgilenmiş Arap dili tarihinde otorite sayılan bazı âlimlerin görüşleri ve Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılma biçimleri çalışılacaktır. Çalışma esasında bir tespit çalışmasıdır, denebilir. Akademik camiâda bu şekliyle müstakil bir çalışma bulunmaması bu makalenin hazırlanmasındaki temel neden olmuştur. Alandaki bilgi boşluğunu doldurmak adına ele alınan bu çalışmada konu sadece tenbîh harfleri bağlamında ele alınacak, Kur'ân ve Arap dilindeki diğer tenbîh olgularına değinilmeyecektir. Çalışma iki bölümden oluşacak olup birinci bölümde tenbîh harfleri ve cümle içerisindeki işlevleri ve bu harflerle ilgilenmiş alandaki yetkin âlimlerin görüşleri irdelenecek, ikinci bölümde ise tenbîh harflerinin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanıldığı mahallerin tespiti yapılacaktır.

1. Arap Dilinde Tenbîh Harfleri

"التنبیه"-in lugattaki manası muhatabın farkında olmadığı bir şeyi göstermek şeklinde verilmektedir. İstilahî manası ise mütekellimin söylemek istediği şeyin muhataba bildirilmesi bağlamında minimum bir tefekkürle kastın anlaşılmasıdır.² "التنبیه", "نَبَّهَ" fiilinin mastarı olarak gelmektedir.³ "نَبَّهَ" fiili gafletten uyandırmak, gafleti kaldırmak manalarını ifade etmektedir.⁴ Bu manada "رَفَعْتُهُ مِنَ الْخُمُولِ" yani "Ondan gafleti, belirsizliği kaldırdım" ifadesi kullanılmaktadır. "نَبَّهْتُهُ عَلَى الشَّيْءِ" ibaresi, "أَوْفَقْتُهُ عَلَيْهِ فَتَنَّبَهَ" "Onu vâkıf kıldım, o da vâkıf oldu" manasını ifade etmektedir.⁵ Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1010) "التذكير" ve "التنبیه" kelimelerini karşılaştırırken, "التذكير"-in kişinin bildiği fakat unuttuğu

¹ Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde "Meâni'l-Hurûf" İlmine Dair Literatür Çalışmaları", *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 296.

² 'Alî b. Muhammed es-Seyyidu's-Şerîf el-Curcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 60.

³ Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. 'Abdülkerîm el-'Azabâvî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001), 36/517; Cubrân Mes'ûd, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1992), 793.

⁴ Ebû Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 13/546.

⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1113; 'Alî b. el-Hasan el-Hinâî, *el-Muncidu'l-ebcedî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 1108.

bir şeyin kendisine hatırlatılması, “التنبیه”-in ise kişinin bilmediği bir şeye dikkatinin çekilmesi olduğunu ifade etmiştir.⁶

Arap dilindeki tenbîh harfleri “آلَا - أَمَا - يَا - هَا” olmak üzere dört tanedir. Bu harfler cümlelerin başında bulunup, muhatabın dikkatini çekmek ve söylenecek şeye kulak kesilmesi için onu hazırlama işlevi görmektedirler. Bu harfler kendinden sonra gelen kelimeler üzerinde irabî bir etkide bulunmazlar.⁷

Tenbîh harfleriyle ilgili bu kısa girizgâhın ardından Arap dilinde oterite kabul edilen bazı âlimlerin bu harflerle ilgili düşüncelerine yer vermek tenbîh harfleriyle ilgili tespitlerin ve âlimler arasındaki farklı düşüncelerin anlaşılması ve tarihsel arka planı noktasında faydalı olacaktır.

Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1079) tenbîh ile alakalı olarak: “İşin aslı bir şeyi gafil ve ani olarak söylemen, o şeye dikkat çekip söylemen gibi olmaz”, diyerek tenbîh olgusuna açıklama getirmektedir.⁸ Zemahşerî (ö. 538/1144) tenbîh harflerini “آلَا - أَمَا - هَا” olarak kaydetmiştir.⁹ İbn Ya’îş (ö. 643/1246) tenbîh harflerinin fonksiyonlarına değinerek: “Bil ki bu harflerin amacı muhatabın dikkatini konuşulan şeye çekmektir. Mesela (هَذَا عَبْدُ اللَّهِ مُنْظِلًا) “Bu giden Abdullah’tır” dediğimizde (أَنْظُرْ إِلَيْهِ مُنْظِلًا أَوْ انْتَبِهْ عَلَيْهِ مُنْظِلًا) “Bak ona, gidiyor veya ona dikkat et, gidiyor” manasını kastederiz”, demiştir.¹⁰

İbn Hâcib’in de (ö. 646/1248) Zemahşerî gibi tenbîh harflerini “آلَا - أَمَا - هَا” şeklinde ifade ederek diğer birçok mütekaddimun âlimi gibi “يَا” edatını tenbîh harfleri içerisinde saymadığı görülmektedir.¹¹ Ayrıca İbn Hâcib bu harfleri istiftâh(kelama başlama) harfi yerine tenbîh harfi olarak isimlendirmeyi daha uygun bulmaktadır. Bunun sebebini ise bir harfin anlam açısından

⁶ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru’l-‘İlm ve’s-Sekâfe, 1997), 93.

⁷ Ahmed Muhtâr ‘Umer, *en-Nahvu’l-esâsî* (Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, 1994), 311; Ayrıca bk. Mustafâ el-Galâyînî, *Câmiu’d-durûsî’l-‘Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1993), 3/260-261.

⁸ ‘Abdulkâhir b. ‘Abdurrahman b. Muhammed el-Curcânî, *Delâilu’l-i’câz* (Mısır: Matbaatu’l-Medeni, ts.), 132.

⁹ İbn Ya’îş, Muvaffakuddîn Ya’îş b. ‘Alî, *Şerhu’l-mufasssal* (Mısır: İdâretu’t-Tıbbâa, ts.), 8/113.

¹⁰ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-mufasssal*, 8/114.

¹¹ Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-râdî*, thk. Yahyâ Beşîr Mısırî (Suudi Arabistan: Câmiatu’l-İmâm Muhammed b. Suûdî’l-İslâmiyye, 1993), 2/1356.

kendisine özgü olan şeyle isimlendirilmesi, anlam açısından kendisiyle ilgisi bulunmayan bir şeyle isimlendirilmesinden daha evladır, şeklinde açıklamaktadır. İstifhâm harfleri, tahdîd harfleri ve benzeri harflerin de cümle başında yer aldıklarını fakat istiftâh harfleri olarak isimlendirilmediklerinin altını çizmektedir.¹²

Esterâbâdî (ö. 688/1289) tenbîh harflerinden “أَلا - أَمَا”-nın kelama başlama harfleri olduğunu ve işlevlerinin cümlelerin içeriğini tekit etmek olduğunu söylemiştir. Ona göre her iki harf de inkarî hemze ve nefy harfinden oluşan bir terkiptir. İnkârdan kasıt reddetme ve olumsuzlamadır. Olumsuzluğun olumsuzluğu ise olumlu değildir. Bu şekilde isbat(olumluluk) ve tahkik için iki harf terkip edilmiştir. Her ikisinin de manası bir açıdan “إِنَّ” ile eşdeğerdir. Fakat bu harfler “أَمْ” gibi amel etmezler. İster talebî ister de haberî olsun cümlelerin başına gelirler. Talebi cümle de emir, nehiy, soru veya temennîden oluşabilir. Bu harflere tenbîh manası da atfedilebilir. Nitekim İbn Hâcib de bu görüştedir.¹³

Mollâ Câmi (ö. 898/1493) tenbîh harflerinin “أَلا - أَمَا - هَا” olduğunu ve muhatabın konuşan kişinin konuştuklarından gafil olmaması için cümle başında geldiklerini belirtmiştir. Bu harflerin tenbîh harfleri olarak isimlendirilmesinin sebebi bu durumdur.¹⁴ İbn Kemâl Pâşâ (ö. 940/1534) da tenbîh harflerini “ها - أَمَا - أَلَا” olarak saymış ve tenbîh harflerinin amacının muhatabı gaflet ve dalgınlıktan uyandırmak olduğunu ifade ederek Mollâ Câmi ile benzer bir tanımlama yapmıştır. İbn Kemâl Pâşâ “ها” dışındaki tenbîh harflerinin mürekkep bile olsalar tüm cümlelerin başına gelebileceğini fakat “ها” edatının ismi işaretlerin ve zamirlerin başına geleceğini ifade etmiştir.¹⁵

Arap dilindeki tenbîh olgusunun ifade ettiği manalar, tenbîh harflerinin neler olduğu ve bu mevzu hakkında görüş beyan eden bazı âlimin görüşlerini ifadeden sonra şimdi tenbîh harfleri üzerinde duralım.

¹² Ebû 'Amr 'Usmân b. el-Hâcib, *Emâli İbn Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Suleymân Kaddâre (Amman: Dâru 'Ammâr, ts.), 838.

¹³ el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-râdî*, 2/1356.

¹⁴ 'Abdurrahman b. Ahmed Nureddîn el-Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, thk. Ahmed 'Azv 'Înâye (Beyrut: Dâru İhyâ Turâsî'l-'Arabî, 2009), 418.

¹⁵ Şemsuddîn Ahmed b. Suleymân İbn Kemâl Bâşâ, *Esrâru'n-nahv*, thk. Ahmed Hasan Hâmid (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 2002), 293.

1.1. “آلا”

Tenbîh harfleri içerisinde en çok kullanıma sahip olan edatlardan biri olan “آلا” edatı cümle içerisinde şu fonksiyonları ifâ etmektedir:

a) İstiftâh ve Tenbîh (الاستفتاح والتنبية): Bu pozisyonadaki “آلا” “istiftâh/kelama başlama” ve “tenbîh” ifade eder. Mütakellimin söyleyeceği söze karşı muhatabın dikkatini çekmek için kullanılır. Kendinden sonra gelen sözün tahakkukunu bildirir. Sükûn üzere mebnî bir harf olup irabtan mahallî yoktur. Kendinden sonra gelen kelimeler üzerinde amel etmez. (آلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا) “İyi bilin ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur”¹⁶ örneğinde olduğu üzere isim cümlesinin, (آلَا يَا خَالِدُ انْتَبِهْ) “Hey Halid! Dikkat et”¹⁷ örneğinde olduğu üzere fiil cümlesinin başına gelebilmektedir. “İstiftâh” ve “tenbîh” harfi olan “آلا” inkârî hemze ile lâû’n-nâfiye’nin terkibinden meydana gelmektedir.¹⁸ “İstiftâh” ve “tenbîh” ifade eden “آلا”-nın terkihi bir kelime değil de yalın bir kelime olduğunu iddia eden kaynaklar da mevcuttur.¹⁹

b) Tevbîh ve İnkâr (التوبيخ والإنكار): “التوبيخ” kelime manası olarak tehdit, azar ve kınama anlamlarına delalet etmektedir.²⁰ “Tevbîh” istifhâm yoluyla da icra edilebilir. el-İstifhâmu’t-tevbîhî denen bu tevbîh yöntemi soru soranın kendi nazarında hoş olmayan bir şeyin yapılmasına veya yapılması gereken bir işin terkedilmesine sitemde bulunması maksadıyla kullanılır.²¹ “آلا” cümledeki yerine göre “tevbîh-inkâr” manası ifade edebilmektedir. Buna örnek:

آلَا اِزْعَوَاءَ لِمَنْ وَلَّتْ شَيْبَتُهُ وَأَذْنَتْ بِمَشْيِبِ بَغْدَهُ هَرْمُ

“Akabinde bunamışlık olan yaşlılığı haber veren ve gençliği kendisinden yüz çeviren kişi, hala günahlardan kaçınmaz mı!”²² beyti verilebilir. Tevbîh ve inkâr

¹⁶ Yûnus 10/62.

¹⁷ Bu cümlede “يَا” nidâ edatından önce takdiri “أَذْعُو” olan mahzûf bir fiil bulunmaktadır. Dolayısıyla “آلا” edatı fiil cümlesinin başına gelmiş olmaktadır.

¹⁸ İmîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-mufasssal* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 1/203.

¹⁹ Bk. ‘Abbâs Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi* (Mısır: Dâru’l-Meârif, ts.), 1/708.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 3/66.

²¹ ‘Abdurrahman b. Hasan Habanneke el-Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1996), 1/274.

²² Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fî’l-kavâid ve’l-i’râb* (Pakistan: Mektebetu’l-Büşrâ, 2011), 163.

“ألّا”-sı hemze-i istifhâm ve lâû'n-nâfiye li'l-cins'ten meydana gelmektedir.²³ Bu nedenle beyitteki “أزعواء” kelimesi lâû'n-nâfiye li'l-cins'in ismi olarak irab edilir. (أَلَا دَرَسْتَ جَيِّدًا) “Dersini iyice çalışmalı değil miydin!” örneğinde görüldüğü üzere “tevbîh” ve “inkâr” ifade eden “ألّا”-nın mazi fiil ile başlayan fiil cümlelerine has olduğunu iddia eden kaynaklar da mevcuttur.²⁴

c) **Temennî (التمنى):** “ألّا” cümledeki konumuna göre “temennî” de ifade edebilmektedir.²⁵ Bu duruma örnek olarak (أَلَا عُمْرٌ وَلِيٌّ مُسْتَظَاعٌ رُجُوعُهُ) “Keşke geçip giden ömür geri dönebilseydi” beyti verilebilir.²⁶ “Temennî” ifade eden “ألّا” hemze-i istifhâm ile lâû'n-nâfiye li'l-cins'ten meydana gelmektedir. Bu işlevdeki “ألّا” isim cümlesinin başına gelmektedir.²⁷

d) **Ard (العرض):** “ألّا”-nın kullanım formlarından biri olan “ard” bir şeyi nazik ve yumuşak bir dille istemek manasını ifade etmektedir.²⁸ Bu duruma örnek (أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) “Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz”²⁹ ayeti gösterilebilir. “Ard” ifade eden “ألّا” fiil cümlelerinin başına gelir, isim cümlelerinin başına gelmez.³⁰ Ayrıca “ard” ifade eden “ألّا” hemze-i istifhâm ile lâû'n-nâfiye'den meydana gelmektedir.³¹

e) **Tahdîd (التحذير):** Bir şeyi zoraki veya teşvik ederek istemek manasını ifade etmektedir.³² “Tahdîd” manası taşıyan “ألّا” amel etmez ve muzari fiil ile

²³ Zâhir Şevket el-Beyâtî, *Edâvâtul-l-i'râb* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmiyyetu li'd-Dirâsât, 2005), 23.

²⁴ Bk. İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemu'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983), 86; İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, 1/203.

²⁵ Mes'ûd, *er-Râid*, 115.

²⁶ Muhammed b. Muhammed Hasan Şurrâb, *Şerhu şevâhidi's-şi'riyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2007), 1/212.

²⁷ el-Antâkî, *el-Minhâc fî'l-kavâid ve'l-i'râb*, 162; el-Beyâtî, *Edâvâtul-l-i'râb*, 23.

²⁸ 'Alî Husays, *Mu'cemu mustalahât* (Amman: Dâru 'Âlemi's-Sekâfe, 2005), 93; Mes'ûd, *er-Râid*, 115; İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemu'l-i'râb*, 87.

²⁹ en-Nûr 24/22.

³⁰ el-Beyâtî, *Edâvâtul-l-i'râb*, 23; İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemu'l-i'râb*, 87; el-Antâkî, *el-Minhâc fî'l-kavâid ve'l-i'râb*, 163; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/708.

³¹ el-Antâkî, *el-Minhâc fî'l-kavâid ve'l-i'râb*, 163; el-Beyâtî, *Edâvâtul-l-i'râb*, 23.

³² Husays, *Mu'cemu mustalahât*, 93; el-Hinâî, *el-Muncidu'l-ebcedî*, 133; Mes'ûd, *er-Râid*, 115; İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemu'l-i'râb*, 87.

başlayan fiil cümlesinin başına gelir.³³ Bununla beraber hemze-i istifhâm ile lâû'n-nâfiye'den teşekkül etmektedir.³⁴ (أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ) "Yeminlerini bozan bir toplulukla nasıl savaşmayacaksınız"³⁵ ayetinde "أَلَا" "tahdîd" ifade etmektedir.

f) el-İstifhâmu ani'n-Nefy (الإستفهام عن النفي): Bu işlevdeki "أَلَا" ile olumsuz soru sorulur. Hemze-i istifhâm ile lâû'n-nâfiye li'l-cins'ten mürekkeptir. İsim cümlesinin başına gelir.³⁶

أَلَا اضْطَبَّارَ لِسَلْمَى أَمْ لَهَا جِلْدٌ إِذَا أَلَقِيَ الَّذِي لَقَاهُ أُمْتَالِي

"Emsallerimin başına gelen ölüm benim de başıma gelince, Acaba Selma sabır mı gösterir yoksa sabırsızlık mı eder?" beytinde olduğu üzere "أَلَا" olumsuz soru ifade etmektedir.³⁷

"أَلَا" ile ilgili âlimlerin diğer tenbîh harflerinden daha ziyade izahat yaptıkları görülmektedir. Bunun nedeni "أَلَا"-nın diğer tenbîh harflerine nazaran daha yaygın kullanılması ve daha fazla dilbilgisel özelliğe hâiz olması muhtemeldir.

Halîl b. Ahmed (ö. 175/792) "أَلَا"-nın bazı hallerde "هَلَّا" ile eş anlamlı olduğuna, bazı hallerde ise tenbîh ifade ettiğine dikkat çekmiştir. (أَلَا أَكْرِمَ زَيْدًا) "Haydi, Zeyd'e ikramda bulun" cümlesindeki "أَلَا" teşvik ifade etmektedir. "أَلَا" muhatabı uyarmak için cümle başında bulunabilmekte ve "أَلَا"-dan sonra "أَلَا" şeklinde ikinci bir "لَا" da gelebilmektedir. Mesela (هَلْ كَانَ كَذَا وَكَذَا) "Şöyle şöyle miydi?" şeklinde sorulan bir soruya "أَلَا لَا" şeklinde cevap verilebilir. "أَلَا" tenbîh "لَا" ise nefy ifade etmektedir.³⁸

Sîbeveyh (ö. 180/797) ise "أَلَا"-nın istifhâm elifiyle beraber bulunduğu temennî ifade edeceğini öne sürmüştür. Bununla beraber istifhâm hemzesinin "لَا"-nın başına gelmesi durumunda "لَا"-dan sonra gelen kelimenin ref veya

³³ İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, 1/203.

³⁴ el-Beyâtî, *Edâvâtu'l-i'râb*, 23; el-Antâkî, *el-Minhâc fî'l-kavâid ve'l-i'râb*, 163.

³⁵ et-Tevbe 9/13.

³⁶ el-Antâkî, *el-Minhâc fî'l-kavâid ve'l-i'râb*, 162; el-Beyâtî, *Edâvâtu'l-i'râb*, 23.

³⁷ Ebû'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Îsâ b. Yûsuf el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1955), 1/153.

³⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'-İlmiyye, 2003), 1/78.

nasb olabileceği görüşündedir. Fakat temennî ifade etmesi durumunda “آلا”-dan sonra gelen kelimenin nasb olması gerekir. Ayrıca Sîbeveyh;

آلا رَجُلًا جَزَاهُ اللَّهُ خَيْرًا يَدُلُّ عَلَى مَحْصَلَةٍ تُبَيِّتُ

“Bana, yanımda geceleyecek ve kıymetimi bilecek kadını gösteren kişiyi Allah hayırlarla mükâfatlandırırsın”, ibaresindeki “آلا”-yı Halîl b. Ahmed’e sormuş, Halîl b. Ahmed de beyitte geçen “آلا”-nın temennî olmadığını ve (هَلَّا خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ) takdiri üzere olduğunu söylemiştir.³⁹

Zeccâc (ö. 311/924),⁴⁰ Zeccâcî (ö. 337/949),⁴¹ Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/926),⁴² Rummânî (ö. 384/994),⁴³ İbn Cinnî (ö. 392/1002),⁴⁴ İbn Fâris (ö. 395/1005),⁴⁵ Kurtubî (ö. 671/1273),⁴⁶ İbn Manzûr (ö. 711/1311),⁴⁷ Suyûtî (ö. 911/1505)⁴⁸ ve Eşmûnî (ö. 918/1512)⁴⁹ gibi âlimlerin “آلا” ile görüşlerine bakıldığında “آلا”-nın tenbîh ve istiftâh özelliğine vurgu yaptıkları görülmektedir. Bununla beraber bazı âlimler “آلا”-yı daha ayrıntılı açıklama çabası içine girmişlerdir. Konuyla ilgili Rummânî “آلا”-nın “(آلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) “Dikkat edin! Allah’ın laneti zalimlerin üzerinedir”⁵⁰ ayetinde olduğu gibi tenbîh, (آلَا تَتَزَلُّونَ فُتُصِيبُ)

³⁹ Ebû Bîşr ‘Amr b. ‘Usmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1988), 2/307.

⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh eş-Şiblî (Beyrut: Dâru ‘Âlimi’l-Kutub, 1988), 1/88.

⁴¹ Ebû’l-Kâsım ‘Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Hurûfu’l-meânî*, thk. ‘Alî Tefvîk el-Hemed (Beyrut: Dâru’l-Emel, 1986), 75.

⁴² Muhammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtârû’s-sihâh* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1986), 8.

⁴³ Ebû Hasan ‘Alî b. ‘İsâ er-Rummânî, *Meâni’l-hurûf*, thk. ‘İrfân b. Selîm el-‘Aşâ Hassûne (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2005), 158.

⁴⁴ Ebû’l-Feth ‘Usmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed ‘Alî Neccâr (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, ts.), 2/279.

⁴⁵ Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *es-Sâhibiyyu fî fîkhi’l-luğati’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997), 93.

⁴⁶ Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2006), 11/10.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 15/434.

⁴⁸ Ebû’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu’t-Tevfikiyye, ts.), 2/586.

⁴⁹ el-Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî*, 1/154.

⁵⁰ Hûd 11/18.

“ (Bineğinden) in ki hayra kavuşasın” cümlesinde olduğu gibi ard, (أَلَا أَكْرَمْتُمْ) “Zeyd’e ikram etmez misin” cümlesinde olduğu gibi tahdid ve (أَلَا مَاءٌ بَارِدًا) “Keşke su soğuk olsa” cümlesinde olduğu gibi temennî de ifade edebildiğini ve temennî manası taşıdığına kendisinden sonra gelen kelimenin tensinsiz mansûb olacağını ifade etmektedir.⁵¹

Herevî (ö. 415/1024) “أَلَا”-nın dört formu olduğunu söylemiştir. İlk formunda (أَلَا تَخْرُجُ) “Çıkıyor musun?”, (أَلَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ) “Evde adam yok mudur?” şeklinde soru olarak kullanılmaktadır. İkincisi (أَلَا مَاءٌ أَشْرَبُ) “Keşke su olsa da içsem” ibaresinde olduğu üzere temennî olarak kullanılır. Hem istifhâm hem de temennî ifade eden “أَلَا”-dan sonra gelen isim mansûb olur. Temennî “أَلَا”-sından sonra gelen kelime lâû’n-nâfiye’den sonra gelen kelime gibi tenvin almaz. “أَلَا”-nın üçüncü şekli tahdîd ifade etmesidir. Bu durumda kendinden sonra gelen kelime tenvinli ve mansûb olur; (أَلَا زَيْدًا) “Haydi Zeyd!” örneğinde olduğu gibi. Dördüncü şekilde ise “أَلَا” tenbîh ve söze başlama manasını ifade eder. Bu durumda tam mana ifade eden cümlelerin başına gelir. (أَلَا زَيْدٌ أَقْبَلُ) “Hey Zeyd, gel!”, (أَلَا إِنَّ الْقَوْمَ خَارِجُونَ) “İşte insanlar çıkıyorlar”, gibi.⁵²

İbn Abdunnûr el-Mâlekî (ö. 702/1303)’ye göre “أَلَا” tenbîh ve istiftâh harfidir ve cümleden çıkarılması cümleye zarar vermez. “أَلَا” ard ifade ettiğinde sadece fiil cümlesinin başında bulunur. “أَلَا” nadiren de olsa soruya cevap olarak gelebilmektedir. Örneğin (أَلَمْ تَقُمْ) “Kalkmadın mı” veya (أَلَمْ تَخْرُجْ) “Çıkmadın mı” diyen birine (أَلَا) şeklinde olumlu cevap vermek mümkündür. Zira bu durumda “أَلَا” edatı “بَلَى” manası taşır. “أَلَا”-dan sonra gelen kelime mebnî olursa “أَلَا” temennî ifade eder.⁵³

Murâdî (ö. 749/1348) de İbn Abdunnûr el-Mâlekî gibi “أَلَا”-nın söze başlama ve muhatabın dikkatini çekme harfi olduğunu dile getirmiş ve isim ve fiil cümlesinin başına gelebileceğini söylemiştir. Ayrıca cümleden çıkarılınca cümlelerin sıhhatine hâlel gelmeyeceğini belirtmekte ve manasının “حَقًّا” ile eşdeğer olduğunu iddiasını yanlış bulmaktadır. O “أَلَا”-nın ard, tahdîd ve so-

⁵¹ er-Rummânî, *Meâni’l-hurûf*, 158.

⁵² ‘Alî b. Muhammed el-Herevî, *el-Uzhiyye fî ‘ilmi’l-hurûf*, thk. ‘Abdulmu’in el-Mellûhî (Dımeşk: Mecme’i’l-Luğati’l-‘Arabiyye, 1993), 163-165.

⁵³ Ahmed b. ‘Abdunnûr el-Mâlekî, *Rasfu’l-mebânî*, thk. Ahmed Muhammed Harrât (Dımeşk: Dâru’l-Kâlem, 2002), 165-166.

ruya cevap olarak kullanılabileceği görüşündedir. Öte taraftan Murâdî, İbn Hâcib'in ard ifade eden "أَلَا"-nın ismin başına gelip onunla terkip oluşturacağı fikrini reddetmiş ve bu tür "أَلَا"-nın fiil cümlesine has olduğunu iddia etmiştir.⁵⁴

"أَلَا" ile ilgili İbn Hişâm (ö. 761/1360) nispeten daha ayrıntılı izahat yapmıştır. İbn Hişâm'a göre "أَلَا", tenbîh dışında konumuna göre tevbiîh, inkâr, temennî, olumsuz soru, ard ve tahdîd ifade edebilmektedir. Tenbîh ifade ettiği zaman kendisinden sonra gelen cümle tahakkuk eder. "أَلَا", (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ) "Oysa asıl beyinsizler kendileridir"⁵⁵ örneğinde olduğu gibi isim cümlesinin, (أَلَا (يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ) "Doğrusu onlara azap geldiği gün artık geri çevrilmez"⁵⁷ örneğinde olduğu üzere fiil cümlesinin başına gelebilir. İbn Hişâm, "أَلَا"-nın konumunu açıklayıp manasını açıklamayan ve "أَلَا"-ya istiftâh harfi diyen âlimlere itirazda bulunmaktadır. "أَلَا"-nın hemze ile "لَا" harflerinden müteşekkîl olması sebebiyle tahkîk işlevi gördüğünü, istifhâm hemzesinin nefy ifadelerinin başına gelince tahkîk mahallinde kullanılacağını belirtmektedir. Öte yandan İbn Hişâm "أَلَا"-nın tevbiîh, temennî ve olumsuz soru ifade edince sadece isim cümlesinin başına geleceği ve lâu't-tebrie gibi amel edeceğini; temennî ifade edince lafzen veya takdiren haberinin olmayacağı, ismiyle beraber irab edilemeyeceği ve birden fazla cümlede tekrar edilse bile amel edeceği görüşündedir. Bununla beraber İbn Hişâm ard ve tahdîd ifade eden "أَلَا"-nın fiil cümlesine özgü olduğunu da beyan etmektedir.⁵⁸

İbn Manzûr (ö. 711/1311) "أَلَا"-nın istiftâh harfi olduğunu ve Sa'leb Seleme'den, Seleme Ferrâ'dan, Ferrâ ise Kisâi'den naklen "أَلَا"-nın tenbîh ifade ettiğini ve kendisinden sonra emir, nehy ve ihbârî ibarelerin bulunabileceğini aktarmaktadır. İbn Manzûr "أَلَا"-nın ard ifade edebileceğini ve ard ifade edin-

⁵⁴ el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî*, 381-384.

⁵⁵ el-Bakara 2/13.

⁵⁶ Bu ayette "أَلَا" edatı fiil cümlesinin başına gelmiştir. Zira ayetin takdiri "أَلَا لَيْسَ الْعَذَابُ مَصْرُوفًا" "لَيْسَ الْعَذَابُ مَصْرُوفًا" ifadesi "يَوْمَ يَأْتِيهِمْ" şeklindedir. "يَوْمَ يَأْتِيهِمْ" ifadesi "لَيْسَ مَصْرُوفًا" kısmının ma'mûlûdûr. "لَيْسَ مَصْرُوفًا" ifadesi ise nakıs fiille başlayan bir fiil cümlesidir. Dolayısıyla mevzu bahis ayette "أَلَا" edatı fiil cümlesinin başına gelmiş olmaktadır.

⁵⁷ Hûd 11/8.

⁵⁸ İbn Hişâm el-Ensârî, *el-Muğni'l-lebîb*, thk. 'Abdullatîf Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: Dâru't-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 1/439-449.

ce kendisinden sonra gelen fiil meczûm veya merfû olacağını öne sürmüştür. Her iki irab durumunun da Arap dilinde örnekleri vardır. Ayrıca ard ifade eden “أَلَا”, “لَا” ile istifhâm hemzesinden meydana gelmektedir. “أَلَا” tevbîh ifade edince kendisinden sonraki fiil sadece merfû gelir; (أَلَا تَنْدُمُ عَلَىٰ فِعَالِكَ) “Yaptıklarına pişman olmaz mısın!”, gibi. “أَلَا” istiftâh, istifhâm ve tenbîh olarak kullanılır. Fârisî “أَلَا”-nın tenbîh bildiren kelimelerin başına geldiğinde sadece istiftâh harfi olacağını belirtmektedir.⁵⁹ İbn Cinnî “أَلَا”-nın “يَا”-nın başına gelirse sadece kelama başlama ifade edeceğini ve bu durumda “يَا”-nın tenbîh ifade ettiğini savunmakla benzer bir görüş serdetmektedir.⁶⁰

İbn Akîl (ö. 769/1368) hemze-i istifhâm lâû’n-nâfiye lil-cins’in başına gelince lâû’n-nâfiye lil-cins’te amel etme ve diğer hükümler açısından bir değişiklik olmayacağını dile getirmekte ve bu görüşü İbn Mâlik’e dayandırmaktadır. “أَلَا”-nın tevbîh ifade etmesine örnek (أَلَا رُجُوعٌ وَقَدْ شَبَّتَ) “Kocamana rağmen hala (günahlardan) dönmüyor musun” cümlesini, olumsuz soruya ise (أَلَا رَجُلٌ فَائِئَةٍ) “Adam ayakta değil midir?” cümlesini örnek vermektedir. Mâzinî (ö. 249/863) hemze ile temennî kastedilirse lâû’n-nâfiye lil-cins’in bütün hükümlerinin aynı kalacağı görüşündedir. İbn Mâlik de bu görüşü benimsemiştir. Sîbeveyh ise sadece ismi üzerinde amel edeceği görüşündedir. Ayrıca lâû’n-nâfiye lil-cins’in amelinin iptal edilmesi ve kendisine sıfat veya herhangi bir kelimenin atfedilmesi de caiz değildir. “أَلَا”-nın temennî ifade etmesine örnek ise (أَلَا مَاءٌ مَاءٌ) “Keşke su soğuk bir su olsaydı” ibaresidir.⁶¹

“أَلَا” ile ilgili başka bir tartışma konusu da “أَلَا”-ın terkebî mi yoksa yalın bir kelime mi olduğu meselesidir. Bu konuda Zemahşerî “أَلَا”-nın istifhâm hemzesi ile nefy harfinin terkebinden meydana geldiğini ve bu şekilde tenbîh ifade ettiğini ve istifhâmı’n-nefy ibarelerinin başlarına geldiğinde tahkîk ifade ettiğini iddia etmiştir. Bu duruma örnek olarak ise (أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ) “Onun gücü yetmez mi?”⁶² ayetini vermiştir. Ayrıca “أَلَا”-nın tahkîk ifade edince kendisinden sonra kahir ekseriyetle yemin ifadelerinin geleceği görüşündedir.⁶³ Ebû

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 15/434.

⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/279.

⁶¹ Bahâuddîn ‘Abdullah b. ‘Akîl el-Hemadânî, *Şerhu İbn ‘Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd (Beirut: Dâru İhyâi Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 1/409-411.

⁶² el-Kıyâmet 75/40.

⁶³ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 2009), 47.

Hayyân (ö. 745/1344) Zemahşerî'ye muhalefet ederek “ألَا”-nın terkip olmadığını ve yalın bir kelime olduğunu savunmuştur. Nitekim Ebu Hayyân'a göre bir kelimenin terkip olduğunu iddia etmek aslına aykırıdır. “ألَا”-nın konumu, nefy özelliğini kaybetmiş olan “لَا”-nın konumudur. Örneğin (أَلَا إِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ) dediğimizde bu cümlemin aslının (لَا أَنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ) olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca bu iddiasına “ألَا”-dan sonra “رَبِّ - لَيْتَ” veya nidâ edatları gelebildiği için “لَا”-nın nefy ifade ettiğini düşünmenin yanlış olacağını eklemiştir. Ebu Hayyân, Zemahşerî'nin “ألَا”-nın tahkik ifade edince kendisinden sonra kahir ekseriyetle yemin ifadelerinin geleceğini tespitini de yanlış bulmaktadır.⁶⁴ Bu konuda Suyûtî “ألَا”-nın genellikle nidâ ifadelerinden önce bulunduğunu öne sürmüştür. Bu duruma da (أَلَا يَا عَبْدَ اللَّهِ قَلْبِي مُتَيِّمٌ) “Doğrusu ey Allah'ın kulları, kalbim vurgun” cümlesini örnek göstermektedir.⁶⁵

İbn Ya'îş “ألَا”-nın hemze ile lâû'n-nâfiye'den meydana geldiği görüşündedir. Fakat bu şekilde terkip olunca lâû'n-nâfiye'nin asli manasını kaybedip tenbih manası kazandığını, bu nedenle “ألَا”-dan sonra nefy ifade eden “لَا”-nın gelmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiasını (أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا) “Sakin kimse bizi bilmemezlik etmesin” ibaresiyle delillendirmektedir.⁶⁶

İbn Mâlik (ö. 672/1274) “ألَا”-nın istiftâh harfi olunca yalın bir kelime, ard ifade edince de hemze ile lâû'n-nâfiye'den oluşan terkebî bir kelime olduğu iddiasındadır.⁶⁷ İbn Mâlik diğer âlimlere aykırı olarak “ألَا”-nın takrîr (kesinlik/karar kılma) ifade edebileceğini de söylemiştir.⁶⁸

İbn Abdunnûr el-Malekî'ye göre “ألَا” yalın bir kelime olmayıp birleşik bir kelimedir ve başına hemze gelen lâû't-tebrie ve lâû'n-nefy'den mürekkep bir terkiptir.⁶⁹ Murâdî de bu görüşte olup “ألَا”-nın yalın bir kelime değil bilakis hemze-i istifhâm ile lâû'n-nâfiye'den mürekkep bir kelime olduğunu ve “ألَا”-

⁶⁴ Muhammed b. Yûsuf Ebî Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 2010), 1/100-101.

⁶⁵ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/586.

⁶⁶ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 8/115.

⁶⁷ el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî*, 381-383.

⁶⁸ İbn Hişâm, *el-Muğni'l-lebîb*, 1/439.

⁶⁹ el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî*, 166.

nın bu şekilde terkip olunca istifhâm, tevbîh ve temennî ifade edebildiğini belirtmiştir.⁷⁰

1.2. “أما”

Bir diğer tenbîh harfi “أما”-dır. Sükûn üzerine mebni olup irabtan mahalli yoktur. “أما” işlev açısından “ألا” ile eş değerdir. Zira “أما” da “ألا” gibi söze başlama ve muhatabın dikkatini konuşulan şeye çekmeyi ifade eder.⁷¹ “أما”-dan sonra genellikle yemin ibareleri bulunur.⁷²

أَمَّا وَالَّذِي أَبَى وَأَضْحَكَ وَالَّذِي أَمَاتَ وَأَخْيَا وَالَّذِي أَمَرُهُ الْأَمْرُ

“Şimdi! Ağlatan, güldüren, öldüren, diriltten ve sözü söz olan zata yemin olsun” örneğinde olduğu gibi.⁷³ Diğer tenbîh harfleri gibi “أما” da kendinden sonra gelen kelime üzerinde amel etmez.⁷⁴ “أما” tenbîh ve istiftâh dışında cümledeki yerine göre şu işlevlerde bulunmaktadır:

a) Ard: “أما” cümledeki pozisyonuna göre “ard” ifade edebilir.⁷⁵ (أَمَّا تَذْهَبُ) “Bizimle gelmez misin ki birinci sırayı kazanasın” örneğinde olduğu gibi. “أما” “ard” ifade edince kendinden sonra sadece fiil gelir.⁷⁶

b) “حَقًّا” Manasında Kullanılması: “حَقًّا” manası ifade eden “أما” hemze-i istifhâm ile isim olan “ما”-dan müteşekkildir. Buradaki “ما”, “حَقًّا” manası ifade etmektedir. (أَمَّا أَنْ جِئْنَا أَنْتَصَرَ) “Hakikaten ordumuz galip geldi” gibi.⁷⁷

c) Olumsuz Soru İfade Etmesi: Bu pozisyonadaki “أما” hemze-i istifhâm ile lâu’n-nâfiye’den oluşur.⁷⁸ Bu formdaki “أما”-da bulunan “ما” amel etmez. (أَمَّا قَابَلْتُكَ مِنْذُ مَدَّةٍ؟) “Bir zamandır karşılaşmadık değil mi?” örneğinde olduğu gibi.⁷⁹

⁷⁰ el-Murâdî, *el-Cenâ’id-dânî*, 384.

⁷¹ Tâhir Yûsuf el-Hatîb, *el-Mu’cemu’l-mufasssal* (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2007), 69-70; el-Ğalâyînî, *Câmiu’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/260-261.

⁷² Mes’ûd, *er-Râid*, 122.

⁷³ el-Antâkî, *el-Minhâc fi’l-kavâid ve’l-i-râb*, 163.

⁷⁴ Ahmed Muhtâr ‘Umer, *en-Nahvu’l-esâsî*, 311.

⁷⁵ el-Hinâî, *el-Muncidu’l-ebcedî*, 140.

⁷⁶ el-Hatîb, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, 70.

⁷⁷ İmîl Bedî’ Ya’kûb, *Mu’cemu’l-i-râb*, 100.

⁷⁸ el-Beyâtî, *Edâvâtu’l-i-râb*, 31.

⁷⁹ İmîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, 1/222.

Hâlîl b. Ahmed “أما”-nın olumsuz soru yönüne işaret etmiş ve (أَمَا تَسْتَجِي مِنْ) “Allah’tan utanmaz mısın?” örneğini vermiştir.⁸⁰ Sîbeveyh: “(أَمَا إِنَّهُ ذَاهِبٌ) ve (حَقًّا أَنَّهُ مُنْطَلِقٌ) cümlelerini Halîl b. Ahmed’e sordum. (أَمَا أَنَّهُ مُنْطَلِقٌ) ifadesi (أَمَا إِنَّهُ مُنْطَلِقٌ) manasında, (أَمَا إِنَّهُ مُنْطَلِقٌ) cümlesindeki “أَمَا” ise “أَلَا” gibidir. (أَمَا إِنَّهُ مُنْطَلِقٌ) demek (أَلَا إِنَّهُ) “قَدْ عَلِمْتُ وَاللَّهِ أَنَّهُ” demek gibidir”, diye cevap verdi. (أَمَا وَاللَّهِ أَنَّهُ ذَاهِبٌ) demek (أَلَا إِنَّهُ وَاللَّهِ ذَاهِبٌ) demekle aynıdır.⁸¹

Zeccâcî’ye göre “أَمَا”, “أَلَا” gibidir fakat sadece yemin ibarelerinin başına gelir. (أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ كَانَ كَذَا) “Vallahi şöyleydi” örneğinde olduğu gibi.⁸²

Cevherî (ö. 400/1010) “أَمَا”-nın kendinden sonraki cümlelerin tahkîkîni yani gerçekliğini ifade edeceğini söylemiştir. Mesela (أَمَا إِنَّ زَيْدًا عَاقِلٌ) “Doğrusu Zeyd akıllı biridir” dendiği zaman Zeyd’in mecazen değil gerçekten akıllı olduğu kastedilir.⁸³

Zemahşerî “أَمَا”-yı tenbîh harfleri arasında zikretmiş ve (أَمَا إِنَّكَ خَارِجٌ) “Şimdi! Sen dışardasın” cümlesini örnek olarak göstermiştir. Arapların “أَمَا”-nın sonundaki elifi düşürüp “أَمْ” şeklinde de ifade edebildiklerini ve bazı Arapların da “أَمَا”-nın hemzesi yerine “هَاء” ve “عَيْن” harflerini getirip “هَمْ-هَمْ” - “عَمْ - عَمْ” şeklinde kullandıklarını belirtmiştir.⁸⁴

Alevî (ö. 546/1151) “أَمَا”-nın hemze-i istifhâm ile zaid olan ve tek’id ifade eden “مَا”-dan müteşekkil olduğunu ve bu terkebî durumda “حَقًّا” ile “أَلَا” gibi kelama başlama için kullanılacağını öne sürmüştür. “أَمَا” yemin ibarelerinden sonra geldiği zaman genellikle elif harfi düşer. Bunun nedeni “أَمَا”-dan sonraki kısmın “أَمَا”-ya bağlı olduğunu göstermektir.⁸⁵

İbn Ya’îş’e göre “أَمَا”, “أَلَا” gibi tenbîh harfidir ve kendinden sonra gelen cümlelerin tahakkukunu ifade eder. “أَمَا” ile “أَلَا” arasındaki fark ise “أَمَا” şimdiki zaman için, “أَلَا” ise gelecek zaman için kullanılır. “أَمَا”, “حَقًّا” manası da taşıya-

⁸⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘ayn*, 1/84.

⁸¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/122.

⁸² ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-meânî*, 11.

⁸³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 52.

⁸⁴ İbn Ya’îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 8/113-116.

⁸⁵ ‘Alî b. Muhammed b. Hamza el-‘Alevî, *Emâlî İbni’s-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1992), 2/296-297.

bilir ve kendisinden sonra “إِنَّ” gelirse “أَنَّ” olur; (أَمَّا أَنَّهُ قَائِمٌ) “Gerçekten o ayakta-
dır” örneğinde olduğu gibi.⁸⁶

İbn Mâlik “أَمَّا”-nın tıpkı “أَلَا” gibi istiftâh harfi olduğunun altını çizmiş ve Zeccâcî, Zemahşerî ve Alevî gibi mütekaddimun ulemayla paralel şekilde genellikle yemin ifadelerinden önce geleceği görüşünü serdetmiştir. Ayrıca “أَمَّا”-nın hemzesi “هَاء” ve “عَيْن” harflerine dönüşebilmekte ve üç halde de sonundaki elif düşebilmektedir.⁸⁷

Esterâbâdî “أَمَّا”-nın “حَقًّا” manası ifade edebileceğini ve bu durumda kendisinden sonra “إِنَّ” gelirse “أَنَّ” olacağını beyan etmiştir. Ona göre “أَمَّا” ard ifade ederse fiil cümlesinin başına gelir ve inkarî hemze ile nefy harfinden mürekkep olur.⁸⁸

“أَمَّا” ile ilgili müteahhirun âlimleri mütekaddimun âlimlerine nispeten daha ayrıntılı açıklamalar yapmışlardır. İbn Abdunnûr el-Mâlekî’ye göre “أَمَّا” iki pozisyonda kullanılmaktadır. Birincisi “أَلَا” gibi ard ifade etmesidir. (أَمَّا تَقُومُ) – “Kalkar mısın, oturur musun” örneklerinde olduğu gibi. Bu fonksiyondaki “أَمَّا”-dan sonra sadece fiil gelir. İsim gelirse fiil takdir edilir. İkinci fonksiyonu ise yine “أَلَا” gibi tenbîh ve istiftâh ifade etmesidir. (أَمَّا زَيْدٌ قَائِمٌ) “İşte Zeyd ayakta-
dır”, (أَمَّا قَامَ زَيْدٌ) “İşte Zeyd ayağa kalktı” gibi. İsim ve fiil cümlesinin başına gelebilir, kendisinden sonra gelen “إِنَّ” kesreli kalır. Hemze, mâu’n-nâfiye’nin başına gelip “أَمَّا” şeklinde terkip oluşturabilir ve “أَلَمْ” ve “أَلَيْسَ”-de olduğu gibi takrîr ve tevbîh bildirebilir; (أَلَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا) “Zeyd ayakta değil midir?” ifadesinde olduğu gibi. Ard, tenbîh ve istiftâh özelliği taşıyan “أَمَّا” yalın haldedir, mâu’n-nâfiye’nin başına gelen hemze ise terkiibi haldedir.⁸⁹

Genellikle İbn Abdunnûr el-Mâlekî’nin görüşlerini benimsediği görülen Murâdî ise “أَمَّا”-nın üç kullanım şekli olduğunu söylemiştir. Birinci kullanım şekli “أَلَا” gibi istiftâh harfi olması ve çoğunlukla yemin ifadelerinden önce bulunmasıdır. “أَمَّا”-nın hemzesi “هَاء” ve “عَيْن” harflerine dönüşebilir. Bu üç durumda da sondaki elif hazfolabilir. (أَمَّ وَاللَّهِ – هَمْ وَاللَّهِ – عَمْ وَاللَّهِ) gibi. “أَمَّا”-nın

⁸⁶ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-mufasssal*, 8/115.

⁸⁷ Muhammed b. ‘Abdullah b. Mâlik, *Şerhu teshîli’-l-fevâid*, thk. ‘Abdurrahman es-Seyyid (Mısır: Hicr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1990), 4/115.

⁸⁸ el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-râdî*, 2/1358.

⁸⁹ el-Mâlekî, *Rasfu’l-mebânî*, 180-181.

ikinci kullanım formu ise “أَمَّا” manasında olmasıdır. Bu formdaki “أَمَّا” iki kelimededen oluşmaktadır. Bunlar harf olan hemze ile isim olan “ما”-dır. “أَمَّا”-nın ard ifade etmesi üçüncü kullanım şeklidir. (أَمَّا تَقُومُ، أَلَا تَقْعُدُ) “*Kalkar mısın, oturur musun*” cümlelerinde olduğu gibi. Ard ifade eden “أَمَّا”-dan sonra fiil gelir. Eğer isim gelirse fiil takdir edilir. Örneğin (أَمَّا زَيْدًا) cümlesinin takdiri (أَمَّا تَبْصُرُ زَيْدًا) şeklindedir. İstiftâh ve ard ifade eden “أَمَّا” yalın haldedir, terkiât de-ğildir.⁹⁰

İbn Hişâm'a göre de “أَمَّا”-nın iki kullanım şekli vardır. Birincisi “أَلَا” gibi istiftâh ve tenbîh harfi olmasıdır. Bu durumda “أَمَّا” genellikle yemin ibarele-lerinden önce bulunur. Yemin ibarelerinden önce bulununca hemzesi “هَاء” ve “عَيْن” harflerine dönüşebilir. Hemzesi “هَاء” ve “عَيْن” harflerine dönüşünce so-nundaki elif kalabilir veya düşebilir; “هَمَّا - عَمَّا” ve “هَمَّ - عَمَّ” gibi. Harf değişimi olmazsa bile “أَمَّا”-nın sonundaki elif düşebilir. (أَمْ وَاللَّهِ لَأَقُومَنَّ) “*Şimdi! Vallahi ayağa kalkacağım*” gibi. İstiftâh ve tenbîh ifade eden “أَمَّا”-dan sonra “إِنَّ” gelirse “أَنَّ” olmaz. “أَمَّا”-nın ikinci kullanım şekli ise “حَقًّا” manasında olmasıdır. Bu pozisyonadaki “أَمَّا”-dan sonra “إِنَّ” gelirse “أَنَّ” olur; “حَقًّا” kelimesinden sonra “أَنَّ” gelmesi gibi.⁹¹

Suyûtî yukarıda görüşleri zikredilen âlimlerden farklı olarak “أَمَّا”-nın ba-şındaki hemzenin de hazfolabildiğini iddia etmiş ve (مَا تَرَى الدَّهْرَ قَدْ أَبَادَ مَعَدًّا) “*İşte! Zamanın kemikleri bile yok ettiğini görüyorsun*” beytini örnek göstermiştir. Suyûtî'ye göre de “أَمَّا”, “هَمَّا” ve “عَمَّا” ibarelerinin sonundaki elif harfi de hazfo-labilir ayrıca “أَمَّا”, “حَقًّا” manasında da olabilir. Bu durumda kendisinden son-ra “إِنَّ” gelirse “أَنَّ” olur; (أَمَّا أَنْتَ ذَاهِبٌ) “*Gerçekten gidiyorsun*” gibi. “أَمَّا” ard da ifade edebilir ve bu durumda kendinden sonra fiil gelir; (أَمَّا تَقُومُ - أَمَّا تَقْعُدُ) “*Kal-kar mısın, oturur musun*” gibi.⁹²

1.3. “ها”

Diğer bir tenbîh harfi olan “ها” Arap dilinde şu mahallerde kullanılmak-tadır:

⁹⁰ el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî*, 390-392.

⁹¹ İbn Hişâm, *el-Muğni'l-lebîb*, 1/343-345.

⁹² es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/588-589.

a) **İsmi İşaretlerin Başına Gelmesi:** “ها” tenbîh harfi yakın ismi işaretlerin ve orta uzaklığı gösteren müfret ismi işaretlerin başına gelir; (هَذَا – هَذِهِ – هَؤُلَاءِ) ve (هَؤُلَاءِ – هَؤُلَاءِ) gibi.⁹³ Bu durumda “ها”-ın sonundaki elifin düştüğü görülmektedir; (هَذَا – هَذِهِ – هَؤُلَاءِ) örneklerinde görüldüğü gibi.⁹⁴ “ها” mekâna işaret eden ismi işaretlerin de başına gelebilir; (هَآ هُنَا) “İşte burada” gibi.⁹⁵

b) **Ref Haldeki Zamirlerin Başına Gelmesi:** Tenbîh “ها”-sı, (هَآ أَنْتُمْ أَوْلَادُ) “Hey! Siz çocuklar” örneğinde olduğu gibi ref haldeki zamirlerin başına gelebilmektedir. Başına tenbîh “ها”-sı gelen ref zamirlerinden sonra genellikle ismi işaret gelir; (هَآ أَنَا ذَا) ve (هَآ هُوَ ذَا) gibi.⁹⁶

c) **Nidâ İfade Eden “أَيُّ”-nun Sonuna Gelmesi:** (يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ) örneğinde olduğu gibi nidâ ifade eden “أَيُّ” ve “أَيُّ”-nun sonuna “ها” gelebilmektedir.⁹⁷ “ها” kendisinden sonra gelen ve nidâ ile kastedilen kelimeye dikkati çekmek için bu pozisyonda vucûben yer almaktadır.⁹⁸

d) **“الله” Lafzının Başına Gelmesi:** Başındaki yemin harfi düşen “الله” lafzının başına tenbîh “ها”-sı gelebilir, (هَآ اللهُ) “Vallahi” gibi.⁹⁹

e) **Mazi Fiillerin Başına Gelmesi:** Tenbîh “ها”-sının başında “قد” harfi bulunan mazi fiilin başına gelmesi de vakidir; (هَآ قَدْ فُرْتُ) “İşte! Başardım” gibi.¹⁰⁰

Tenbîh harfi “ها” sükûn üzerine mebni olup irabtan mahalli yoktur.¹⁰¹

Halîl b. Ahmed “هذا – هَذَا” kelimelerindeki “هَاء”-nın tenbîh harfi olduğu-nu ve (هَآ أَنَا ذَا) dendiği zaman buradaki “ها”-nın tenbîh ifade ettiğini söylemiştir. Halîl b. Ahmed’e göre (هَآ هُمْ هَؤُلَاءِ) denmesi caiz değildir çünkü “هَاء” iki defa tekrarlanamaz. Diğer taraftan “ها”, (هَآ هُنَا) sözünde olduğu gibi kelamın başında yer alır. (هَآ هُنَا لَكَ) ifadelerinin şiirde kullanımı caiz ise de kelam-

⁹³ el-Ğalâyînî, *Câmiu’l-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/261.

⁹⁴ el-Antâkî, *el-Minhâc fi’l-kavâid ve’l-i-râb*, 301.

⁹⁵ Ebû Bekr ‘Alî ‘Abdulalîm, *el-Mevsûatu’n-nahviyye* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 2004), 527.

⁹⁶ el-Ğalâyînî, *Câmiu’l-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/261.

⁹⁷ Mes’ûd, *er-Râid*, 828; el-Hinâî, *el-Muncidu’l-ebcedî*, 1102.

⁹⁸ el-Ğalâyînî, *Câmiu’l-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/261-262.

⁹⁹ el-Hinâî, *el-Muncidu’l-ebcedî*, 1102.

¹⁰⁰ el-Hatîb, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, 453; el-Ğalâyînî, *Câmiu’l-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/261.

¹⁰¹ İmîl Bedî’ Ya’kûb, *Mu’cemu’l-i-râb*, 544.

da kullanılmaz. Hicâz halkı “ها”-yı elif-i istifhâm yerine kullanıp (هَآ إِنَّكَ زَيْدٌ؟) “Sen Zeyd misin?” demektedirler.¹⁰²

Sîbeveyh'e göre (هَآ أَنتَ ذَا) “İşte, sen busun!” dediğimiz zaman “ها” cümle-
nin başına getirilmemiştir. Fakat “ها” tenbîh ifade etmekle beraber konumu
“هَآ” ismi işaretindeki konumu gibidir. Buna örnek (هَآ أَنتُمْ هَؤُلَاءِ) “İşte siz o kim-
sellersiniz”¹⁰³ ayeti gösterilebilir.¹⁰⁴ Zira “ها” cümlelerin ortalarında olup başa
getirilmiş olsaydı “هَؤُلَاءِ” ismi işaretinde tekrar tenbîh “ها”-sı bulunmazdı.
Ferrâ (ö. 207/823) Arapların zamirlerin başına “هَؤُلَاءِ - هَؤُلَاءِ” gibi ismi işa-
retler gelirse “ها” ile “ذَا”-yı ayırdıklarını ve aralarına zamir koyduklarını ifade
etmiştir.¹⁰⁵

Rummânî (هَآئِنَا) örneğinde olduğu gibi “ها”-nın tenbîh harfi olarak kulla-
nılabileceğini ve “ها”-nın tenbîh manası taşıdığı için kendinden sonra gelen
nekre kelimeyi hal olarak nasbedebileceğini öne sürmüştür; (هَآئِنَا بَعْلِي شَيْخًا) “Bu
kocam ihtiyar bir adamken”¹⁰⁶ örneğinde olduğu gibi. Ona göre hal kelimesinin
amilinin tenbîh manası veya işaret manası yapılması caizdir.¹⁰⁷

Cevherî'ye göre “ها” tenbîh harfidir ve “هَآئِي” edatından ayrılamaz; (يَا أَيُّهَا
الرَّجُلُ) gibi. Nidânın cevabı da olabilir. “ها” tenbîh harfiyle yemin de ifade edi-
lebileceğini söylemiştir; (هَآ اللَّهُ مَا فَعَلْتُ) “Vallahi yapmadım” gibi. (هَآ اللَّهُ) ibaresi-
nin takdiri (لَا وَاللَّهِ) şeklindedir. Buradaki “ها”, “و” harfinin yerine geçmiştir.
Arapların kullandıkları (لَا هَآ اللَّهُ ذَا) ibaresinin aslı (لَا وَاللَّهِ هَآ) şeklindedir. “ها” ve
“ذَا”-nın arasına isim getirilir ve tenbîh harfi ile mecrûr yapılır. Cümlelerin tak-
diri (لَا وَاللَّهِ مَا فَعَلْتُ هَآ) şeklindedir. Araplar bu tür cümleleri çokça tekrarladık-
ları için bazı kısımları hâzfederler. “ها” ise cümlelerin başına getirilir.¹⁰⁸

Zemahşerî “ها”-nın genellikle ismi işaretlerin ve zamirlerin başına geldiği
tespitinde bulunmaktadır; (هَآ - هَؤُلَاءِ - هَآ أَنَا ذَا) gibi.¹⁰⁹ Bununla beraber (هَآ أَنتُمْ

¹⁰² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/283-284.

¹⁰³ Âl-i 'İmrân 3/66.

¹⁰⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/355.

¹⁰⁵ 'Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî
(Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 1/231.

¹⁰⁶ Hûd 11/72.

¹⁰⁷ er-Rummânî, *Meâni'l-hurûf*, 69.

¹⁰⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1183.

¹⁰⁹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 8/115-116.

هُؤْلَاءِ) ayetinde “ها” tenbîh harfi, “أَنْتُمْ” mübteda ve “هؤْلَاءِ” ise haberdur.¹¹⁰ İbn Ya’îş ise “ها”-nın kendisinden sonra gelen mübhem isimlere dikkati çekmek için kullanıldığını ve bu şekilde muhatabın onlara dikkat ettiğini ve belirsizliklerin ortadan kalktığını vurgulamaktadır.¹¹¹

İbn Hâcib “ها”-nın kullanım mahallerine dikkat çekmiş ve ismi işaret ve zamir gibi kelimelerin başına gelmesiyle diğer tenbîh harflerinden ayrıldığını söylemiştir. “ها” da “أَلَا” ve “أَمَّا” tenbîh harfleri gibi cümlelerin başında bulunabilir fakat bununla beraber cümlelerin başında olmasa bile ismi işaret ve zamirlerin başına gelebilmektedir.¹¹² İbn Mâlik de benzer şekilde “ها”-nın genellikle merfû munfasıl zamirler ve ismi işaretlerle beraber kullanıldığını dile getirmiştir.¹¹³

Esterâbâdî’ye göre “ها” bütün kelimelerin başına gelebilir. Fakat çoğunlukla ismi işaretlerin başına gelir. İsmi işaretin başına gelince araya yemin ibareleri veya merfu munfasıl zamir girer.¹¹⁴

İbn Abdunnûr el-Mâlekî ise diğer âlimlerden farklı olarak “ها”-yı cümlede kullanım özelliklerine göre “mundabid”¹¹⁵ ve “mutferrak”¹¹⁶ olarak iki kısma ayırmıştır. Mundabid olarak kullanıldığı yerler şunlardır: Aslı şekilleri “ذَا - ذِي - ذَان - ذَيْن - تَان - تَيْن - أُولَى” olan ismi işaretlerin başına gelir. İsmi işaretlerle ancak hazır veya yakın olan nesneler kastedilince beraber bulunur; “هَذَا - هَذَان - هَذَيْن - هَاتَان - هَاتَيْن - هَؤْلَاءِ” gibi. Orta uzaklıktaki mesafeyi gösteren ve “كَ” harfine hâiz ismi işaretlerle de bulunabilir. “ها” nidâda “هَؤْلَاءِ”-ya bitişip onu başında “ال” takısı bulunan ve nidâ edilen şeye bağlama görevi de görebilir; (يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ) gibi. “ها” yemin harfi hazfolmuş “اللَّهُ” lafzının başına da gelebi-

¹¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 176.

¹¹¹ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-mufasssal*, 8/116.

¹¹² Ebû ‘Amr b. ‘Usmân b. ‘Umer İbn Hâcib, *el-İdâh fî şerhi’l-mufasssal*, thk. Mûsâ Bennây el-‘Alilî (Irak: Vizâratu’l-Evkâf, 1982), 2/220.

¹¹³ İbn Mâlik, *Şerhu teshîli’l-fevâid*, 4/115.

¹¹⁴ el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-râdî*, 2/1357-1358.

¹¹⁵ “المنضبط” ibaresiyle “ها”-nın düzenli ve kendine has olarak kullanıldığı yerler kastedilmektedir.

¹¹⁶ “المتفرق” ifadesiyle “ها”-nın düzensiz ve kendine has olmayan şekillerde kullanıldığı yerler kastedilmektedir.

lir; (هَآ اَللهُ لَفَعَلْنَ) "Vallahi bu işi yapacağım" gibi. "Muteferrak" olarak kullanıldığı yere ise (هَآ اَنْتُمْ اَوْلَآءِ) ayetini örnek vermektedir.¹¹⁷

Ebû Hayyân "هَآ"-nın tenbîh harfi olduğunu ve genellikle ismi işaret ile kendisinden haber verilen mübtada konumundaki merfu munfasıl zamirlerle veya uzağa işaret etmeyen işaret isimleriyle kullanıldığını ifade etmiştir. Ayrıca nidâ ibarelerinde "هَآ", "أَيُّ" ile kendinden sonra gelen merfû isim arasına girer; (يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ) gibi.¹¹⁸

Murâdî "هَآ" tenbîh harfinin dört kullanım yeri olduğunu tespit etmiştir. Birincisi ismi işaretlerle; (هَآ) gibi. Genellikle "ك" harfinden yoksun ismi işaretlerle kullanılır fakat nadiren de olsa "ك" harfi bulunan ismi işaretlerle kullanılabilir. "ك" ve "ل" harflerine sahip ismi işaretlerin başına gelmez. Örneğin (هَآ اَلِكْ) denmez. İkincisi nidâda "أَيُّ" ile kullanılmasıdır; (يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ) gibi. Buradaki tenbîh "هَآ"-sı zaruri olarak yer almaktadır. Zira bu mahaldeki "هَآ", muzafun ileyhini alamayan "أَيُّ"-un sılası gibidir. Bu nedenle irab ile iştilal eden âlimler buradaki "هَآ"-ya sıla ve tenbîh demektedirler. Üçüncü mahalli ise haberi ismi işaret olan mübtada konumundaki merfû munfasıl zamirlerle beraber kullanılmasıdır; (هَآ اَنَا ذَا - هَآ اَنْتُمْ اَوْلَآءِ) gibi. Bu durumdaki merfû zamirlerin haberleri ismi işaret olamaya da bilir; (هَآ اَنْتَ عَمُّ مُجَالِدٍ) "Ey Ebû Hakem, Sen ki Mucâlid'in amcasısın" örneğinde olduğu gibi. Bu durumun şaz olduğunu iddia edenler de vardır. Dördüncü istimal ise yemin ifadelerinde "الله" lafzı ile beraber kullanılmasıdır; (هَآ الله) gibi.¹¹⁹

İbn Hişâm da Murâdî'ye benzer şekilde "هَآ"-nın tenbîh harfi olarak kullanılınca dört isim grubunun başına geldiğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi uzağa işaret etmeyen ismi işaretlerdir; (هَآ) gibi. İkincisi ismi işaret ile kendisinden haber verilen ref zamirleridir; (هَآ اَنْتُمْ اَوْلَآءِ)¹²⁰ gibi. Üçüncüsü nidâda "أَيُّ"-nun sıfatı olmasıdır; (يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ) "Ey adam" örneğinde olduğu gibi. "هَآ" bu mahalde nidâ ile kastedilen şeye dikkati çekmek için zorunlu olarak yer almaktadır. "هَآ"-nın "أَيُّ"-nun hazfolmuş durumdaki muzafun ileyhinin yerine gelmiş olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Benî Esed lehçesinde "أَيُّ"-ya

¹¹⁷ el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî*, 468-469.

¹¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/151.

¹¹⁹ el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî*, 346-349.

¹²⁰ Âl-i 'İmrân 3/119.

bitişen “ha”-ın elif’inin düşmesi ve “ha” harfinin de bir önceki harfe uyarak damme alması caizdir. Nitekim İbn Âmir (أَيُّهُ السَّاجِرُ)¹²¹, (أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ)¹²² ayetlerini bu kıraat üzere okumuştur. “ha”-nın dördüncü kullanım biçimi ise yemin harfi düşmüş “الله” lafzının başına gelmesidir; (ها الله) örneğinde olduğu gibi. Bu durumda “الله” lafzının hemzesi kat’ veya vasl edilebilir.¹²³

Suyûtî tenbîh “ha”-sının ismi işaretlerden genellikle merfû munfasıl zamirler aracılığıyla ayrıldığını kayda geçmiştir; (ها أَنَا ذَا – هَا نَحْنُ أَوْلَاءُ) gibi. Suyûtî’ye göre “ha”, “هنا”-nın başına sıklıkla “هناك”-nin başına nadiren gelir. “هناك”-nin başına ise gelmez.¹²⁴

1.4. “ya”

“ya” edatı (يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أَنِي قَارُونَ) “Keşke Karun’a verilen servetin bir benzeri de bizim olsaydı”¹²⁵ ayetinde olduğu gibi kendisinden sonra gelen kelime münâda olmaya uygun değil ise tenbîh ifade edebilir.¹²⁶ Bu durumda “ya” edatından sonra gelen kelime harf, fiil veya fiil cümlesi olabilir; (يَا لَيْتَ الصَّنِيفُ يَعُودُ) “Keşke yaz geri gelse”, (يَا تُرَى نُعُودُ إِلَى الْمَاضِي) “Aceba geçmişe döner miyiz” örneklerinde görüldüğü gibi. Bazı âlimler bu durumda “ya”-nın tenbîh harfi olmadığı, nidâ harfi olduğunu ve münâdanın hazfolduğunu iddia etmektedirler.¹²⁷ “ya” edatı sükûn üzerine mebni olup irabtan mahalli yoktur.¹²⁸ “ya” da diğer tenbîh harfleri gibi amel etmez.¹²⁹

Sîbeveyh “ya” tenbîh ifade edebildiğini ve “ya” edatına nidâ ve emirde şahit olmanın mümkün olduğunu söylemiştir. Emirde emredilen şeye dikkat çekmeyi ifade etmektedir.¹³⁰ Rummânî “ya” tenbîh yönüne vurgu yaparak (يَا أَهْلَ يَا اسْجُدُوا) “Zeyd’i götür” cümlesini örnek göstermiştir. Bazı kâriler (أَذْهَبَ بِرَيْدٍ)

¹²¹ en-Nûr 24/31.

¹²² ez-Zuhruf 43/49.

¹²³ İbn Hişâm, *el-Muğni’l-lebîb*, 4/317-323.

¹²⁴ es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 1/299-304.

¹²⁵ el-Kasas 28/79.

¹²⁶ el-Beyâtî, *Edâvâtü’l-i’râb*, 275.

¹²⁷ el-Hatîb, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, 483.

¹²⁸ İmîl Bedî’ Ya’kûb, *Mu’cemu’l-i’râb*, 579.

¹²⁹ el-Antâkî, *el-Minhâc fî’l-kavâid ve’l-i’râb*, 309.

¹³⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/224.

ayetini bu minval üzere okumaktadırlar.¹³¹ Cevherî (أَلَا يَا اسْجُدُوا) ayetinin takdirinin (أَلَا يَا هَؤُلَاءِ اسْجُدُوا) olduğunu öne sürmüştür. Nidâ harfi münadânın yerine geçtiği için münadâ hazfolmuştur. Bu durum (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) “Yûsuf! Sen bunu olmamış say”¹³² ayetinde görülen münadâdan nidâ olgusu anlaşılması durumunda nidâ harfinin düşmesine eş değerdir. Bazı âlimler “يا”-nın bu durumda tenbîh ifade ettiğini iddia etmişlerdir.¹³³ İbn Mâlik ise “يا”-nın tenbîh harflerinden olduğunu ve “يا”-dan sonra genellikle nidâ, emir, temennî veya azlık ifade eden kelimeler geldiği görüşündedir. İbn Mâlik’e göre “يا”-dan sonra emir ve duâ ibareleri gelirse “يا” nidâ harfi olur ve münadâ hazfolur. Eğer “يا”-dan sonra “ليت”, “رب” ve “حبذا” ibareleri gelirse “يا” tenbîh harfi olur.¹³⁴

İbn Abdunnûr el-Mâlekî “يا”-yı tenbîh harflerinden biri olarak saymış ve kendisinden sonra münadâ yoksa tenbîh işlevi gördüğünü belirtmiştir; (أَلَا يَا اسْجُدُوا) ayetinde olduğu gibi. Bir grup âlim “يا”-dan sonra münadâ olmadığı zaman münadânın mahzûf olduğuna hükmetmişlerdir. Mesela (أَلَا يَا اسْجُدُوا) ayetinin takdiri (يَا قَوْمُ اسْجُدُوا) gibidir. Bu iddiayı İbn Abdunnûr iki sebepten zayıf bir görüş kabul etmektedir. Birinci sebep “يا”-nın hazfolması lazım gelen (أَدْعُو - أُنَادِي) gibi bir fiilin yerine geçmiş olmasıdır. Eğer münadâ mahzûf olsaydı cümlelerin tamamının hazfolması gerekirdi. İkincisi ise nidâda asıl maksat münadâdır ve münadâ hazfolursa nidâdaki kasıt belirsiz hale gelmektedir.¹³⁵ Murâdî de bu konuda İbn Abdunnûr ile aynı fikirdedir. Bununla beraber Murâdî “يا”-nın tenbîh harfi olması durumunda kendisinden sonra beş kelime grubunun geleceğini söylemiştir. Bu yerlerden birincisi (أَلَا يَا اسْجُدُوا) ayetinde olduğu gibi emir; ikincisi (يَا لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْأَقْوَامِ كُلِّهِمْ وَالصَّالِحِينَ عَلَى سَمْعَانَ مِنْ جَارٍ) “Allah’ın, insanların ve salih kimselerin laneti Sim’an gibi komşunun üzerine olsun!” örneğinde olduğu gibi dua; üçüncüsü (يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ) “Keşke onlarla beraber olsaydım”¹³⁶ örneğinde olduğu gibi “ليت”-den önce; dördüncüsü (يَا رَبِّ سَارِبَاتٍ مَا تَوْسَدَا) “Gece yolculuğu yapan nice kimseler vardır ki başlarını yastığa koymadan geceyi

¹³¹ er-Rummânî, *Meânî'l-l-hurûf*, 70-71.

¹³² Yûsuf 12/29.

¹³³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1275.

¹³⁴ İbn Mâlik, *Şerhu teshîli'l-fevâid*, 3/385, 4/115.

¹³⁵ el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî*, 513-514.

¹³⁶ en-Nisâ 4/73.

geçirirler” örneğinde olduğu gibi “رب”-den önce ve beşincisi (يَا حَبْدًا جَبَلُ الرَّيَّانِ مِنْ) “حبدا”-den önce gelmesidir. Bu mahallerde bulunan “يا” tenbîh harfidir, nidâ harfi değildir.¹³⁷ Ebû Hayyân “يَا لَيْتَ” ibaresindeki “يا”-yı tenbîh harfi saymaktadır. Ona göre bu ibarede “يا” nidâ harfi olmayıp, münadâsı mahzûf değildir. Eğer öyle olsa nidâ cümlesi ile ona bağlı olan şeylerin de mahzûf olduğunu kabul etmek gerekir ki, bu da hata olur.¹³⁸

İbn Hişâm “يا”-dan sonra (أَلَا يَا اسْجُدُوا) ayetinde olduğu gibi fiil, (يَا رَبِّ كَاسِيَةٍ فِي) “Dünyada nice giyinik vardır ki kıyamet günü çıplaktır” örneğinde olduğu gibi harf ve (يَا لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْأَقْوَامِ كُلِّهِمْ وَالصَّالِحِينَ عَلَى سَمْعَانَ مِنْ جَارٍ) “Allah’ın, insanların ve salih kimselerin laneti Sim’an gibi komşunun üzerine olsun!” örneğinde olduğu gibi isim cümlesi gelirse “يا”-nın nidâ edatı olup münadânın mahzûf olduğunu veya tenbîh harfi olarak irab edilebileceğini aktarmıştır.¹³⁹

Genel olarak bakıldığında zaman âlimler arasında tenbîh harfleri konusunda bir görüş birliği vardır. Bununla beraber bazı âlimler diğerlerinden farklı görüşler de öne sürmüşlerdir. Bazı âlimlerin tenbîh konusunu diğer âlimlere nazaran ayrıntılı incelemeleri ve zaman içerisinde konunun bilinmedik inceliklerine vakıf olmaları bu durumun sebebi olabilir. Nitekim dilbilgisel bir olgunun ilk keşfedildiğinde tüm yönleriyle bilinmesi pek olası değildir. Zamanla mevzu bahis olgunun incelikleri fark edilmektedir.

Tenbîh harflerinin özelliklerine ve âlimlerin bu konudaki görüşlerine değindikten sonra Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılma biçimlerini tespit etmek yerinde olacaktır.

2. Tenbîh Harflerinin Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanım Şekilleri

2.1. “أَلَا” Edatı

“أَلَا” edatı Kur’ân-ı Kerîm’de elli dört defa geçmektedir. Bunların kırk birinde istiftâh ve tenbîh harfi olarak, on üçünde ise ard ve tahdîd harfi olarak görev görmektedir. “أَلَا” dikkati başına geldiği ayetlerin manasına çeker ve

¹³⁷ el-Murâdî, *el-Cenâ’d-dânî*, 354-357.

¹³⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 4/476.

¹³⁹ İbn Hişâm, *el-Muğni’l-lebîb*, 4/449-451.

genellikle akâid, Allah'ın insanlar için koyduğu hükümler veya kâinattaki Allah'ın kanunları ile ilgili ayetlerin başında bulunur.¹⁴⁰ Zikredilen mahalleri şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

2.1.1. Talebî Cümlelerin Başına Gelmesi

Emir, nehiy, soru veya temennî bildirmekte olan talebî¹⁴¹ cümlelerin başında gelebilen “أَلَا”-nın Kur'ân-ı Kerîm'de bu bağlamda kullanıldığı görülmektedir.¹⁴²

(أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ) “İşte o Semûd kavmi, defolsun!”.¹⁴³

(أَلَا بُعْدًا لِّعَادِ قَوْمِ هُودَ) “Hûd'un kavmi Âd defolsun!”.¹⁴⁴

(أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِثْتَ ثَمُودَ) “Semûd defolup gittiği gibi Medyen de defolup git-sin”.¹⁴⁵

(أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ) “Dikkat edin! Yüklendikleri şeyler ne kötüdür”.¹⁴⁶

(أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) “Bak! Ne kadar kötü hüküm veriyorlar”;¹⁴⁷ şeklindeki ayetler bu düşünceyi desteklemektedir.

Yukarıdaki ilk üç ayette yer alan “بُعْدًا” kelimesiyle ilgili ihtilaf vardır. Zemahşerî “بُعْدًا” ifadesinin beddua olduğu görüşündedir.¹⁴⁸ Ebû Hayyân da

¹⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hasan eş-Şerîf, *Mu'cemu hurûfi'l-meânî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 1/319-320.

¹⁴¹ Talebî Cümle: İsteme anında var olmayan bir şeyin yapılmasını gerektiren inşâî cümledir. Diğer bir deyişle bir şeyin meydana gelmesini talep etmek demektir. Detaylı bilgi için bk. Celâluddîn Muhammed b. 'Abdurrahman b. 'Umer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 108; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, thk. Yûsuf es-Sumeyli (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 69; Cüneyt Eren – Vezih Uzunoglu, *Arapça Belağat* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012), 27.

¹⁴² el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-râdî*, 2/1356.

¹⁴³ Hûd 11/68.

¹⁴⁴ Hûd 11/60.

¹⁴⁵ Hûd 11/95.

¹⁴⁶ el-En'âm 6/31.

¹⁴⁷ en-Nahl 16/59.

¹⁴⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 488-489.

aynı görüşte olup “بُعْدًا” ifadesini “سُحْقًا” ifadesiyle eş tutmaktadır.¹⁴⁹ “بُعْدًا” ifadesi dua olarak kabul edildiği takdirde “أَلَا” talebî cümlelerin başına gelmiş olmaktadır. Bu durumda “بُعْدًا” emir manası ifade eden mansûb masdar mahallinde olmaktadır.

Muntecebuddîn el-Hemezânî (ö. 643/1246) bu ayette “بُعْدًا” mansûb masdarının (أَبْعَدَهُمُ اللَّهُ مِنْ رَحْمَتِهِ فَبَعِدُوا مِنْهَا بُعْدًا) “Allah onları rahmetinden uzaklaştırdı, onlarda uzaklaştıkça uzaklaştılar” takdiri üzere olduğunu ve uzak bir mekân manasında veya ölmek, helak olmak manasında olan “بَعْدَ” gibi değerlendirebileceğini belirtmektedir.¹⁵⁰ Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 962/1555) de Hemezânî’ye benzer bir şekilde “بُعْدًا” ifadesinden kastın (أَبْعَدَهُمُ اللَّهُ مِنْ جِهَتِهِ فَبَعِدُوا مِنْهَا بُعْدًا) “Allah onları yanından uzaklaştırdı, onlarda uzaklaştıkça uzaklaştılar” takdiri üzere olduğu iddiasındadır.¹⁵¹ Daha modern kaynaklarda bu ayetlerde yer alan “أَلَا”-nın mahzûf bir mazi fiilin başına geldiği ve “بُعْدًا” kelimesinin de bu fiilin mefulün mutlakı olarak irab edildiği görülmektedir.¹⁵² Bu açıdan ele alınca “أَلَا” talebî değil haberî cümlelerin başına gelmiş olmaktadır.

Son iki ayette ise “أَلَا”, “سَاءَ” zem fiilinin başında bulunarak gayri talebî cümlelerin başında gelmiştir.

2.1.2. Haberî Cümlelerin Başına Gelmesi

“أَلَا” isim ve fiil cümlesinden oluşan haberî¹⁵³ cümlelerin başına gelebilmektedir.

2.1.2.1. İsim Cümleleri

2.1.2.1.1. “إِنَّ” ile Başlayan İsim Cümlelerinin Başına Gelmesi

¹⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 6/204.

¹⁵⁰ Muntecebuddîn el-Hemezânî, *el-Ferîd*, thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Fetîh (Medine-i Münevvere: Dâru’z-Zamân, 2006), 3/485-516.

¹⁵¹ Musâ ‘Alî Musâ Mes’ûd, *İ’râbu’l-Kur’ânî’l-‘azîmi’l-mensûb li Zekeriyâ el-Ensârî* (Kahire: Câmiatu’l-Kâhire, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 332.

¹⁵² Mahmûd b. ‘Abdurrahîm Sâfi, *el-Cedvel* (Dimeşk: Dâru’r-Reşid, 1418), 12/299; Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’ân* (Dimeşk: Dâru’l-Yemâme, 1415), 4/420; Ahmed ‘Ubeyd ed-Da’âs, *İ’râbu’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Dimeşk: Dâru’l-Munîr, 1425), 2/62.

¹⁵³ Haberî Cümle: Doğru ve yalan ihtimali taşıyan cümledir. Haber bir hüküm bildirir. Bu hüküm doğru veya yalan olabilir. Detaylı bilgi için bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 55; Eren -Uzunoglu, *Arapça Belağat*, 20; el-Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, 1/166.

“أَلَا” haberî cümlelerin başına da gelebilir. Haberî cümle isim ve fiil cümlesinden oluşabilir.¹⁵⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de “أَلَا”-nın “إِنَّ” ile başlayan isim cümlelerinin başına geldiği görülmektedir. Şu ayetler bu cümlelere örnek verilebilir:

(أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ) “Dikkat edin! Bu onlar için bir yakınlık vesilesidir”.¹⁵⁵

(أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) “Yine iyi bilin ki, Allah'ın vaadi hakıdır”.¹⁵⁶

2.1.2.1.2. “إِنَّ” ile Başlayan ve Fâsıl Zamiri Barındıran İsim Cümlesinin Başına Gelmesi

(أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ) “Dikkat edin! Onlar bozgunların ta kendileridir”.¹⁵⁷

(أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ) “Şunu iyi bilin ki, Şüphesiz Allah bağışlayandır, merhamet edendir”.¹⁵⁸

2.1.2.1.3. İçinde Fâsıl Zamiri Barındıran İsim Cümlesinin Başına Gelmesi

(أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) “Bilin ki, Apaçık hüsrân işte budur”.¹⁵⁹

2.1.2.1.4. “إِنَّ” ve Fâsıl Zamiri Barındırmayan İsim Cümlesinin Başına Gelmesi

(أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) “Haberiniz olsun ki, Allah'ın laneti zalimlerin üzerindedir”.¹⁶⁰

(أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ) “Unutmayın ki Allah çok güçlüdür, çok bağışlayandır”.¹⁶¹

2.1.2.1.5. Haberî Öne Geçmiş İsim Cümlesinin Başına Gelmesi

¹⁵⁴ Ebû'l-Fedâ' 'İmâduddîn İsmâîl b. 'Alî b. Mahmûd b. Muhammed İbn 'Umer b. Şâhinşâh b. Eyyûb, *el-Kunnâş*, thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2000), 1/147.

¹⁵⁵ et-Tevbe 9/99.

¹⁵⁶ Yûnus 10/55.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/12.

¹⁵⁸ eş-Şûrâ 42/5.

¹⁵⁹ ez-Zumer 39/15.

¹⁶⁰ Hûd 11/18.

¹⁶¹ ez-Zumer 39/5.

(أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ) “Bilesiniz ki hüküm yalnızca O’nundur ve O, hesap görenlerin en hızlısıdır”.¹⁶²

(أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) “Bilesiniz ki; yaratma da, emretmek de O’na mahsustur”.¹⁶³

2.1.2.1.6. “من” Şart Edatının Başına Gelmesi

(إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ) “Ancak kim zulmeder, sonra da yaptığı kötülüğü iyilikle değiştirirse şüphesiz ben çok acıyan, çok bağışlanayım”.¹⁶⁴

Âlimler bu ayet hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ebû Hayyân bu ayetin munkatı’ istisnâ olduğu görüşündedir. Ayetin manası da (لَكِنْ مَنْ ظَلَمَ غَيْرُهُمْ) şeklindedir. Ferrâ ve bir grup âlim de ayetin bu manada olduğunu ifade etmişlerdir. Ferrâ bu ayet için mahzûf bir cümlelerin muttasıl istisnâsı demektedir. Ayetin takdiri de (وَأِنَّمَا يَخَافُ غَيْرُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ) üzeredir. Nehhâs (ö. 338/950) Ferrâ’ya itiraz ederek mahzûf bir cümlelerin istisnâsının olmasını muhal bulmuştur. İbn Cinnî’ye göre ayet munkatı’ istisnâ olup ayet-teki “من” şart edatı olarak mübtedadır, “ظَلَمَ” fiili ise haberdır. Bu ayeti Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ile Ebû Ca’fer (ö. 130/748) “أَلَا مَنْ ظَلَمَ” şeklinde okumuş ve “أَلَا”-yı istiftâh harfi saymışlardır.¹⁶⁵ Dolayısıyla bu kıraate göre “أَلَا” şart edatının başına gelmiş olmaktadır.

2.1.2.1.7. “إنما” Edatıyla Hasredilmiş İsim Cümlesinin Başına Gelmesi

(أَلَا إِنَّمَا ظَالِمُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ) “Dikkat edin! Onların uğursuzluğu Allah’tandır”.¹⁶⁶

2.1.2.2. Fiil Cümleleri

2.1.2.2.1. Muzari Fiilin Başına Gelmesi

(أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ) “Görmüyor musunuz, Ben ölçeği tam tutuyorum”.¹⁶⁷

2.1.2.2.2. Başına Zarf Gelmiş Muzari Fiilin Başına Gelmesi

¹⁶² el-En’âm 6/62.

¹⁶³ el-A’râf 7/54.

¹⁶⁴ en-Neml 27/11.

¹⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb* (Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1999), 2/136; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 8/214.

¹⁶⁶ el-A’râf 7/131.

¹⁶⁷ Yûsuf 12/59.

(أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُبْسُونَ وَمَا يُغْلَبُونَ) “Bilesiniz ki, elbiselerine büründükleri zaman dahi Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir”.¹⁶⁸

2.1.2.2.3. Başına Car-Mecrur Gelmiş Muzari Fiilin Başına Gelmesi

(أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) “Bilin ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur”.¹⁶⁹

(أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) “Bilesiniz ki bütün işler döner, varır”.¹⁷⁰

2.1.2.2.4. Başına Car-Mecrur Gelmiş Mutasarrıf Mazi Fiilin Başına Gelmesi

(أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا) “Oysa fitneye asıl onlar düştüler”.¹⁷¹

2.1.2.2.5. Başına Zarf Gelmiş “ليس”-nin Başına Gelmesi

(أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ) “Doğrusu onlara azap geldiği gün artık geri çevrilmez”.¹⁷²

2.1.2.3. Edatların Başına Gelmesi

2.1.2.3.1. “يا” Edatının Başına Gelmesi

“ألا”-nın “يا” edatının başına gelmesi Arap dilinde sıklıkla rastlanılan bir durumdur. Bu durumun örneği Kur'ân'da da görülmektedir. Neml suresinin 25. ayeti (أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ) bu duruma örnektir. Kisâî (ö. 189/805) ve Ebû Ca'fer bu ayeti (أَلَا يَا اسْجُدُوا) şeklinde okumuşlardır.¹⁷³ Ferrâ bu ayette münâdanın mahzûf olduğu görüşündedir.¹⁷⁴ İbn Mâlik bu konuda Ferrâ'yla hem fikir olup, münâdanın hazfolup nidâ harfinin cümlede bulunmasının caiz olduğunu söylemiştir. Nitekim İbn Mâlik emir ve dua ifadelerinden önce münâdanın hazfolabileceğini mütalaa etmektedir.¹⁷⁵ İbn Cinnî ise “ألا”-nın “يا” edatının başına

¹⁶⁸ Hûd 11/5.

¹⁶⁹ er-Ra'd 13/28.

¹⁷⁰ eş-Şûrâ 42/53.

¹⁷¹ et-Tevbe 9/49.

¹⁷² Hûd 11/8.

¹⁷³ Şemsuddîn Ebû'l-Hayr İbn Cezerî, *en-Neşr fî kırââtî'l-'aşr*, thk. 'Alî Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 2/337.

¹⁷⁴ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/290.

¹⁷⁵ İbn Mâlik, *Şerhu teshîli'l-fevâid*, 3/25-390.

geline sadece istiftâh harfi olacağını, tenbîh ifade etmeyeceğini ve bu durumda “يا” edatının tenbîh ifade edeceğini öne sürmektedir.¹⁷⁶

2.1.3. Aynı Ayet İçerisinde Tekrarlanması

“ألا”-nın aynı ayet içerisinde birden fazla tekrarlandığı da vakidir. Şu ayetler konuya örnek gösterilebilir:

(أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) “İyi bilin ki göklerde ve yerde olan her şey Allah’ındır, yine iyi bilin ki Allah’ın vaadi gerçektir”.¹⁷⁷

(أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادِ قَوْمِ هُودٍ) “Doğrusu Âd kavmi Rablerini inkâr etti, Hûd’un kavmi Âd’ın canı cehenneme!”.¹⁷⁸

Zemahşerî ve Ebû Hayyân bu ayetin tefsirinde Allah’ın Âd kavminin yaptıkları işlerin korkunçluğunu, iğrençliğini haber vermek, onların halinden ibret almaya sevk etmek ve onların durumlarına karşı uyarıda bulunmak için “ألا” edatıyla tenbîh olgusunu tekrar ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁷⁹ Öyle anlaşıyor ki “ألا”-nın aynı ayet içerisinde tekrar edilmesinin bir sebebi ayetlerde haber verilen durumların vehametine ya da ehemmiyetine dikkat çekmektir.

2.2. “أما” Edatı

“أما” tenbîh harfleri içerisinde yer alan bir edat olsa da Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilmediği görülmektedir. “أما” dışındaki diğer tenbîh harfleri Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilmektedir.

2.3. “ها” Edatı

“ها” tenbîh harfinin iki kullanım mahalli vardır. “هذا” örneğinde olduğu gibi müfret mübhem¹⁸⁰ isimlere bitişebilir ve kelimedede bir harf olarak bulunabilir. Bu nedenle (وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ) “Şunlardan da ona inananlar vardır”¹⁸¹ aye-

¹⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/281.

¹⁷⁷ Yûnus 10/55.

¹⁷⁸ Hûd 11/60.

¹⁷⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 488-489; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 6/171.

¹⁸⁰ Mübhem İsim: Kendi başlarına müsemmayaya delalet etmeyen isimlerdir. Zamirler, ismi işaretler ve ismi mevsuller mübhem isimlerdir. Mübhem isimler, zâhir isimlerin zıddıdır. Bk. (‘Abdulalîm, *el-Mevsuatu’n-nahviyye*, 53).

¹⁸¹ el-’Ankebût 29/47.

tinde olduğu gibi harfi cerlerden sonra gelebilmektedir. Ayrıca “ها” (لِمِثْلِ هَذَا), “Çalışanlar böylesi için çalışsınlar”¹⁸² ayetinde olduğu gibi muzâf ve muzâfun arasına da girebilir. Bu ayette “مثل” kelimesi muzâf, “ذا” kelimesi de muzâfun ileyhtir.

“ها” cümlelerin de başına gelebilmektedir; (هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ) “İşte siz öyle kimselersiniz ki onları seversiniz”¹⁸³ ayetinde görüldüğü gibi.¹⁸⁴ Elhasıl “ها” tenbîh harfi kelimelerin ve cümlelerin başına gelebilir.¹⁸⁵

“ها” tenbîh harfi Kur'ân-ı Kerîm'de sıklıkla yer alıp şu şekillerde kullanılmaktadır:

2.3.1. “أَيُّ” ve “آيَةٌ” Kelimelerine Bitişmiş Olarak Gelmesi

“ها” tenbîh harfi Kur'ân-ı Kerîm'de en fazla nidâ ibarelerinden olan “أَيُّ” ve “آيَةٌ” kelimelerinin sonunda kullanılmaktadır.¹⁸⁶ Şu ayetler örnek gösterilebilir:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم) “Ey insanlar, Rabbinize kulluk edin”.¹⁸⁷

(يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُظْمِنَةُ) “Ey huzura ermiş nefis”.¹⁸⁸

“ها” edatı Kur'ân-ı Kerîm'de üç ayetin sonunda elif harfi olmadan yazılır.¹⁸⁹ Bu ayetler şunlardır:

(تَوُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا آيَةَ الْمُؤْمِنِينَ) “Ey müminler, Hep birlikte Allah'a tövbe edin”.¹⁹⁰

(وَقَالُوا يَا آيَةَ السَّاحِرِ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ) “Dediler ki: Ey sihirbaz! Bizim için Rabbine dua et”.¹⁹¹

¹⁸² es-Saffât 37/61.

¹⁸³ Âl-i 'İmrân 3/119.

¹⁸⁴ Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 4/432.

¹⁸⁵ İbn Hâcib, *el-İdâh fî şerhi'l-mufasssal*, 2/220.

¹⁸⁶ eş-Şerîf, *Mu'cemu hurûfi'l-meânî*, 3/1140.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/21.

¹⁸⁸ el-Fecr 89/27.

¹⁸⁹ Muhammed 'Abdulhâlık 'Udayme, *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 10/240.

¹⁹⁰ en-Nûr 24/31.

¹⁹¹ ez-Zuhurf 43/49.

(سَتَفْرُغُ لَكُمْ آيَةَ النَّفْلَانِ) “Ey insan ve cin toplulukları! Yakında sizin de hesabınızı göreceğiz”.¹⁹²

Yedi kurrâdan biri olan İbn Âmir bu ayetlerdeki “آية” kelimesindeki “هـ” harfini dammeli, diğer kurrâlar ise fethalı okumuştur.¹⁹³

2.3.2. İsmi İşaretlerin Başına Gelmesi

(هَآ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ) “İşte siz öyle kimselersiniz”.¹⁹⁴

(هَذَا بَعْلِي شَيْخًا) “Bu kocam da yaşlı bir ihtiyardır”.¹⁹⁵

2.3.3. Ref Haldeki “أنتم” Zamirinin Başına Gelmesi

(هَآ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) “İşte siz öyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız”.¹⁹⁶

(هَآ أَنْتُمْ أَوْلَاءِ تُحِبُّونَهُمْ) “İşte siz öyle kimselersiniz ki onları seversiniz”.¹⁹⁷

2.3.4. İsim Fiil “هَلَمْ”-nin Başına Gelmesi

(قُلْ هَلَمْ شُهَدَاءُكُمْ) “De ki: Haydi şahitlerinizi getirin!”.¹⁹⁸

(وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلَمْ إِلَيْنَا) “Kardeşlerine (Bize gelin) diyenler”.¹⁹⁹

2.4. “يا” Edatı

“يا” edatı Kur’ân-ı Kerîm’de farklı formlarda karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki emir fiil ve temennî cümlelerinin başında gelip tenbîh ifade ettiği örnekler mevcuttur.

2.4.1. Emir Fiilin Başına Gelmesi

(أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ) “Allah’a secde etmeleri gerekmez mi”.²⁰⁰

¹⁹² er-Rahmân 55/31.

¹⁹³ Ebû'l-Hasan ‘Alî b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî es-Sefâkûsî, *Ğaysu’n-nef’*, thk. Ahmed Mahmûd ‘Abdussemî eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 422-531-568; ‘Udayme, *Dirâsâtun li uslûbi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 10/240.

¹⁹⁴ Âl-i ‘İmrân 3/66.

¹⁹⁵ Hûd 11/72.

¹⁹⁶ Âl-i ‘İmrân 3/66.

¹⁹⁷ Âl-i ‘İmrân 3/119.

¹⁹⁸ el-En’âm 6/150.

¹⁹⁹ el-Ahzâb 33/18.

2.4.2. Temennî İbarelerinin Başına Gelmesi

(يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُورٌ قَوْرًا عَظِيمًا) “Keşke ben de onlarla beraber olsaydım da büyük bir başarıya (ganimete) kavuşsaydım”.²⁰¹

(يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا) “Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak”.²⁰²

“يا” tenbîh harfi Kur'ân-ı Kerîm'de on üç yerde “ليت” ibaresinden önce,²⁰³ bir defa da (أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ) ayetindeki emir fiilden önce gelerek tenbîh ifade etmektedir. Öte yandan “رب”, “حبذا”, ve dua ifadelerinden önce geldiği zaman da tenbîh ifade etmesine rağmen Kur'ân-ı Kerîm'de bu mahallerde kullanılmamıştır.

Sonuç

Arap dilinde “ألا - أما - يا - ها” tenbîh harfleri olarak gruplandırılmaktadır. Bu harflerin temel işlevi muhatabın dikkatini söylenecek kelama çekmek olarak ifade edilmektedir. Bununla beraber her zaman tenbîh manası ifade etmemektedirler. Her birinin kendine has özellikleri olmakla beraber bazı yönlerden benzeştikleri ve ayrıştıkları da görülmektedir.

Tenbîh harflerine özellikle mütekaddimun âlimleri “tenbîh ve istiftâh” harfleri demektedirler. Tenbîh bu harflerin ifade ettiği mana ve işlevi, istiftâh ise bu harflerin mahallerini ifade etmektedir. Âlimlerin bu ayrımı yapmama-ları özellikle İbn Hâcib ve İbn Hişâm tarafından eleştirilmiştir. Bu âlimlere göre istifhâm harfleri, tahdîd harfleri ve benzeri harflerin de cümle başında yer almalarına rağmen “istiftâh” harfleri olarak isimlendirilmemeleri çelişkidir. Göze çarpan başka bir husus da genel olarak eski âlimlerin tenbîh harfleri olarak “ألا - أما - ها” harflerini zikretmeleri ve “يا” edatına bu edatlar içerisinde yer vermemeleridir.

Mebnilik durumu, irabtan mahalli olmama ve amel etmeme tüm tenbîh harflerinin ortak özelliğidir. Yani tenbîh harfleri cümlede genellikle bir mana-

²⁰⁰ en-Neml 27/25.

²⁰¹ en-Nisâ 4/73.

²⁰² el-En'âm 6/27.

²⁰³ 'Udayme, Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 3/599.

ya hâiz olmasına rağmen cümle içerisinde herhangi amelî bir fonksiyon icra etmemekte ayrıca kendileri üzerinde herhangi bir kelime etkide bulunmamaktadır. Fakat bu edatlar tenbîh-istiftâh dışında bir mana ifade edince sonra gelen kelimeler üzerinde amel edebilmektedirler. Tenbîh harflerinin hangi işlev ve manayı ifade ettikleri öncelikle bağlamdan anlaşılmaktadır.

Tenbîh harfleriyle ilgili ulaştığımız diğer sonuçları şöyle tasnif edebiliriz:

1. “أل” edatı tenbîh harfleri içerisinde en fazla kullanıma sahip edatlarıdır. Genel olarak tam mana ifade eden cümle başlarında gelmektedir. Cümle içerisinde “tenbîh”, “ard”, “tahdîd”, “tevbîh-inkâr”, “temennî” ve “olumsuz soru” manalarını ifade edebilmektedir. “أل” “tenbîh-istiftâh” ifade edince isim ve fiil cümlesinin başına gelebilir ve amel etmez. “Tevbîh-inkâr”, “temennî” ve “istifhâmun anî’n-nefy” ifade edince isim cümlesinin başına gelip amel eder. “Ard” ve “tahdîd” ifade edince fiil cümlesinin başına gelip amel etmez. “Tevbîh-inkâr” ifade edince fiil cümlesinin başına gelebileceğini ifade eden modern kaynaklar da mevcuttur. “أل” edatının mürekkep veya yalın olması başka bir ihtilaf konusudur. Âlimlerin çoğu “أل” için mürekkep ifadesini kullanırken Ebû Hayyân ve İbn Mâlik gibi bazı âlimler ise yalın bir kelime olduğu düşüncesindedir.

“أل”-nın Kur’ân-ı Kerîm’de en fazla Hûd suresinde yer aldığı görülmektedir. Hûd süresini sırayla Şuarâ, Şûrâ ve Yûnus sureleri izlemektedir. “أل” Kur’ân-ı Kerîm’de hem ayetlerin başında hem de ortasında gelebilmektedir.

2. “أما”-nın diğer tenbîh harflerine göre kullanımı daha azdır. “أل” ile işlev açısından benzerdir. Genellikle yemin ifadelerinin başında yer almaktadır. Cümle içerisinde “tenbîh-istiftâh”, “ard”, “حَقًّا” manası ve “olumsuz soru” ifade edebilmektedir. “Tenbîh-istiftâh” pozisyonunda bulununca isim ve fiil cümlesinin başına gelmektedir. “حَقًّا” manası taşıyınca kendisinden sonra gelen “إِنَّ” “أَنَّ” olur. İstiftâh mahallinde olursa kendinden sonra gelen “إِنَّ”-de bir değişiklik olmaz. “أما” hangi işlevde kullanılırsa kullanılsın kendinden sonra gelen kelimeler üzerinde amel etmez. “أما”-nın başka bir özelliği “أَمْ” şeklinde sonundaki “elif” harfinin hazfolabilmesi ve başındaki hemzenin “عَمَّا-عَمَّ” ve “هَمَّا-هَمَّ” şeklinde “ع” ve “ه” harflerine dönüşebilmesidir. Genel görüşe göre “أما” “tenbîh-istiftâh” ve “ard” ifade edince yalın, “olumsuz soru” ifade edince ise mürekkep haldedir.

“أما” edatı Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmemektedir.

3. “ها” tenbîh harfi ismi işaretlerin başında, ref haldeki zamirlerin başında, nidâ ifade eden “أَيُّ” ve “أَيَّة”-nun sonunda, “الله” lafzının başında ve mazi fiillerin başında kullanılmaktadır. “ها” hem cümle hem de kelimelerin başında gelebilmektedir. Aynı şekilde nidâ ifade eden “أَيُّ” ve “أَيَّة”-nun sonunda gelebilmesiyle kendine özgüdür. Kur'ân-ı Kerîm'de en çok “أَيُّ” ve “أَيَّة” kelimelelerinin sonunda kullanılmaktadır.

4. “يا” edatı genel olarak nidâ edatı olarak kullanılmasına rağmen bazı durumlar da tenbîh ifade edebilmektedir. “يا” kendinden sonra münâdâ olmaya uygun olmayan ibareler başında tenbîh manası taşımaktadır. Kendinden sonra harf veya cümle gelebilmektedir. Ayrıca “يا”-dan sonra “ليت”, “رب” ve “هذا” ibareleri gelirse “يا” edatı tenbîh ifade edebilmektedir. “يا”-nın tenbîh ifade edip etmediği hakkında âlimler arasında ihtilaf vardır. Ferrâ, İbn Mâlik ve Cevherî gibi bazı âlimler “يا”-nın tenbîh ifade etmediğini, nidâ harfi olduğunu ve münâdânın mahzuf olduğunu iddia etmelerine karşın Ebû Hayyân, Murâdî ve İbn Abdunnûr el-Mâlekî gibi bir kısım âlimler bu iddiaya itiraz etmektedir. Bu ihtilaf özellikle (أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ) ayeti özelinde “يا”-dan sonra emir fiil geldiğinde kendini göstermektedir. İbn Hişâm gibi bu konuda iddiaları aktarıp herhangi bir görüş beyan etmeyen âlimler de mevcuttur. “يا” edatının Kur'ân-ı Kerîm'de (أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ) ayeti (أَلَا يَا اسْجُدُوا) takdiri üzere alınırsa bir defa; on üç defa da “ليت” ibaresinden önce gelerek toplam on dört yerde tenbîh ifade ettiği görülmektedir.

Tenbîh harfleri her ne kadar “أَلَا - أَمَا - يَا - هَا” olarak ifade edilse de tenbîh olgusunu sadece bu harflerle sınırlamak yanlış olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm açısından bakıldığında bu olgu kendini daha da net göstermektedir. Zira Kur'ân'ın hayati öneme sahip noktaları mütemadiyen vurgulaması Kur'ân'ın tenbîh olgusundan bağımsız düşünölemeyeceğini ve tenbîh olgusunun “أَلَا - أَمَا - يَا - هَا” edatlarına hapsedilemeyeceğini göstermektedir.

Kaynakça

'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.

'Abdulalîm, Ebû Bekr 'Alî. *el-Mevsûatu'n-nahviyye ve's-sarfîyyetu'l-muyessere*. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 2004.

- ‘Alevî, ‘Alî b. Muhammed b. Hamza. *Emâlî İbni’ş-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1992.
- Antâkî, Muhammed. *el-Minhâc fî’l-kavâid ve’l-i’râb*. Pakistan: Mektebetu’l-Büşrâ, 2011.
- ‘Askerî, Ebû Helâl. *el-Furûku’l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Dâru’l-‘İlm ve’s-Sekâfe, 1997.
- Beyâtî, Zâhir Şevket. *Edâvâtu’l-i’râb*. Beyrut: el-Muessesetu’l-Câmiyyetu lî’d-Dirâsât, 2005.
- Câmî, ‘Abdurrahman b. Ahmed Nureddîn. *el-Fevâidu’d-diyâiyye*. thk. Ahmed ‘Azv ‘Înâye. Beyrut: Dâru İhyâ Turâsî’l-‘Arabî, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2009.
- Curcânî, ‘Abdulkâhir b. ‘Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu’l-i’câz*. Mısır: Matbaatu’l-Medenî, ts.
- Curcânî, ‘Alî b. Muhammed es-Seyyidu’s-Şerîf. *Mu’cemu’t-ta’rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşavî. Kahire: Dâru’l-Fadîle, 2004.
- Da’âs, Ahmed ‘Ubeyd. *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Dimeşk: Dâru’l-Munîr, 1425.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ. *İ’râbu’l-Kur’ân ve beyânihi*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Yemâme, 4. Basım, 1415.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru’l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2010.
- Ensârî, İbn Hişâm. *el-Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-eârîb*. thk. ‘Abdullatîf Muhammed el-Hatîb. 7 Cilt. Kuveyt: Dâru’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2000.
- Eren, Cüneyt – Uzunoğlu, Vezih. *Arapça Belağat*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012.
- Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu’r-râdî li kâfiyeti İbn Hâcib*. thk. Yahyâ Beşîr Mısırî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatu’l-İmâm Muhammed b. Suûdi’l-İslâmiyye, 1993.

- Eşmûnî, Ebû'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Îsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1955.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, 'Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî. *Meânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Fevzân, 'Abdullah b. Sâlih. *Delîlu's-sâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Medine: Dâru'l-Muslim, 1999.
- Ğalâyînî, Mustafâ. *Câmiu'd-durûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 28. Basım, 1993.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ. *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Hatîb, Tâhir Yûsuf. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 4. Basım, 2007.
- Hemezânî, Muntecebuddîn. *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Fetîh. 6 Cilt. Medine-i Münevvere: Dâru'z-Zamân, 2006.
- Herevî, 'Alî b. Muhammed. *el-Uzhiyye fî 'ilmi'l-hurûf*. thk. 'Abdulmu'în el-Mellûhî. Dimeşk: Mecme'î'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1993.
- Hinâî, 'Alî b. el-Hasan. *el-Muncidu'l-ebcedî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 5. Basım, 1986.
- Husays, 'Alî. *Mu'cemu mustalahât ve edavât'in-nahv ve'l-i'râb*. Amman: Dâru 'Âlemi's-Sekâfe, 2005.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîn 'Abdullah b. 'Akîl el-Hemadânî. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, 20. Basım, ts.
- İbn Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr. *en-Neşr fî kırââtî'l-'aşr*. thk. 'Alî Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, ts.

- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Usmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed 'Alî Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, ts.
- İbn Cinnî. *el-Muhteseb*. 2Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Eyyûb, Ebû'l-Fedâ' 'Îmâduddîn İsmâîl b. 'Alî b. Mahmûd b. Muhammed İbn 'Umer b. Şâhîngâh. *el-Kunnâş fî fenneyi'n-nahv ve's-sarf*. thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2000.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekerıyyâ. *es-Sâhibıyyu fî fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Hâcib, Ebû 'Amr 'Usmân. *Emâlî İbn Hâcib*. thk. Fahr Sâlih Suleymân Kaddâre. 2 Cilt. Amman: Dâru 'Ammâr, ts.
- İbn Hâcib. *el-Îdâh fî şerhi'l-mufasssal*. thk. Mûsâ Bennây el-'Alilî. 2 Cilt. Irak: Vizâratu'l-Evkâf, 1982.
- İbn Kemâl Bâşâ, Şemsuddîn Ahmed b. Suleymân. *Esrâru'n-nahv*. thk. Ahmed Hasan Hâmid. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 2002.
- İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullah b. Mâlik, *Şerhu teshîli'l-fevâid*. thk. 'Abdurrahman es-Seyyid. 4 Cilt. Mısır: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ya'îş b. 'Alî. *Şerhu'l-mufasssal*. 10 Cilt. Mısır: İdâretu't-Tibâa, ts.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. 'Abdurrahman b. 'Umer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb. *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 2003.
- Kurtubî, Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 24Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Mâlekî, Ahmed b. 'Abdunnûr. *Rasfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-meânî*. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dimeşk: Dâru'l-Kâlem, 3. Basım, 2002.

- Mes'ûd, Musâ 'Alî Musâ. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-'azîmi'l-mensûb li Zekerîyyâ el-Ensârî*. Kahire: Câmiatu'l-Kâhire, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Mes'ûd, Cubrân. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 7. Basım, 1992.
- Meydânî, 'Abdurrahman b. Hasan Habanneke. *el-Belâğatu'l-'Arabîyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Murâdî, el-Hasan b. Kâsım. *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1992.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdulkâdir. *Muhtârû's-sihâh*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1986.
- Rummânî, Ebû Hasan 'Alî b. 'Îsâ. *Meânî'l-hurûf*. thk. 'İrfân b. Selîm el-'Aşâ Hassûne. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2005.
- Sâfî, Mahmûd b. 'Abdurrahîm. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 31 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 4. Basım, 1418.
- Sefâkusî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî. *Ğaysu'n-nef' fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Ahmed Mahmûd 'Abdussemî' eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Suyûtî. *Hem'u'l-hevâmi fi şerhi cem'i'l-cevâmi*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 3Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.
- Şerîf, Muhammed Hasan. *Mu'cemu hurûfi'l-meânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.
- Şurrâb, Muhammed b. Muhammed Hasan. *Şerhu şevâhidi's-şerîyye fi emâti'l-kutubi'n-nahviyye*. 3Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2007.
- 'Udayme, Muhammed 'Abdulhâlık. *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- 'Umer, Ahmed 'Muhtâr vd.. *en-Nahvu'l-esâsî*. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 4. Basım, 1994.

- Ya'kûb, İmîl Bedî'. *Mu'cemu'l-i'râb ve'l-implâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Ya'kûb, İmîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî'l-luğati ve'l-edeb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs*. thk. 'Abdulkerîm el-'Azabâvî. 40 cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh eş-Şiblî. 5Cilt. Beyrut: Dâru 'Âlimi'l-Kutub, 1988.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İshâk. *Hurûfu'l-meânî*. thk. 'Alî Tevfîk el-Hemed. Beyrut: Dâru'l-Emel, 2. Basım, 1986.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.



**İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi
Tartışmalarındaki Yeri**

The Place of Ibn Al-Malâhimî's Theory of Ahkâm in the Discussions on
the Relationship between Essence and Attributes

Ziya ERDİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Kelam ABD,

Asst. Professor, Marmara University,

Faculty of Theology, Department of Kalam

zerdinc02@mail.com

ORCID: 0000-0001-5884-807X

DOI: 10.56720/mevzu.1315876

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Haziran / June 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Erdinç, Ziya. "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 149-188. <https://doi.org/10.56720/10.56720/mevzu.1315876>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz*

Kelam tarihinde zât-sıfât ilişkisi problemi, sadece ilâhî sıfatların zâtla ilişkisinin nasıl açıklanacağıyla sınırlı kalmamış aynı isim ve sıfatların günlük dilde insanlar hakkında kullanılan lafızlar olmasından dolayı insanların sıfatlarının zâtlarıyla ilişkisini incelemeyi zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla kelâm ekollerinin zât-sıfât ilişkisine dair açıklama teorilerini gâib ve şâhid âlemi göz önünde bulundurarak değerlendirmek oldukça önemlidir.

Bu çerçevede Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den önce Mu'tezilî âlimler tarafından ileri sürülen i) zâta özdeş sıfatlar teorisi ile ii) Ebû Hâşim'in haller teorisinde tevhide aykırı açıklamalardan kaçınma hassasiyeti ön plana çıkmakla birlikte bu meselede şâhid ve gâib âlem arasındaki istidlâl birliği sağlanamamıştır. Diğer taraftan Ehl-i sünnet kelâmcılarının geliştirdiği iii) hakikî mana sıfatları teorisi ile iv) Bâkılânî ve Cüveynî'nin haller teorisi ise iki âlem arasında uyumlu bir açıklama sunarken tevhide zarar verdiği eleştirisine maruz kalmıştır.

İbnü'l-Melâhimî ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den tevârus edip geliştirdiği ahkâm teorisi sayesinde Mu'tezile'nin temel hassasiyetinden taviz vermeden Ehl-i sünnet kelâmcılarında görüldüğü gibi her iki âlem hakkında geçerli bir açıklama ortaya koymuş ve böylece geleneği etkileyen farklı bir zât-sıfât ilişkisi teorisi kelâma kazandırılmıştır. Önceki teorilerde âlim, kâdir ve hay sıfatlarıyla nitelenen insanlarda ilim, kudret ve hayat manaları gerçek varlığa sahip arazlar olarak görülürken ahkâm teorisinde iki âlemde de bunların gerçek varlıkları nefyedilmiş; zâttan başka mana ve hallerin sübutu reddedilerek sadece izâfetten ibaret olan hükümlerin sübutu kabul edilmiştir. Fahreddîn Râzî'nin hayatının sonlarında telif ettiği eserlerinde benimsediği zât-sıfât ilişkisi teorisinin de İbnü'l-Melâhimî'nin ahkâm teorisiyle örtüştüğü görülmüştür.

Bu çalışmada, İbnü'l-Melâhimî'nin zât-sıfât ilişkisine dair kuşatıcı bir açıklama olarak sistematize ettiği ahkâm teorisinin mahiyeti, başlıca özellikleri ve kelâmî düşüncedeki yerinin belirlenmesi hedeflenmektedir. Çalışmada,

* Bu çalışmayı baştan sona kadar okuyup önerilerde bulunan meslektaşım Arş. Gör. Enes Durmuş'a, teklif ve değerlendirmelerinden ötürü derginin hakemlerine teşekkür ederim.

İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinde farklı boyutlarıyla mündemiç ahkâm teorisinin ana unsurları ve önceki teorilerden farkının ortaya konulması amacıyla karşılaştırmalı analiz ve gömülü teori yöntemleri takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İbnü'l-Melâhimî, Ahkâmın mahiyeti, Ahkâmın ontolojik statüsü, Şâhid ve gâib âlem

Abstract

Throughout the history of kalâm, the question of the relationship between essence and attributes has not been solely limited to explaining the connection between divine attributes and essence; it has also necessitated an examination of the relationship between human attributes and their essences, as same names and attributes are used to describe to human beings in language. Therefore, it is imperative to evaluate the theories of the kalâmîc schools concerning the relationship between essence and attributes while considering the realms of al-ghâib (the invisible) and al-shâhid (the visible).

In this context, Mu'tazilite scholars proposed two theories before Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī: i) the theory of attributes` being identical to the essence and ii) Abū Ḥāshim`s theory of aḥwāl. While these two theories emphasized the sensitivity of avoiding explanations that contradict tawḥīd, they did not achieve complete harmony between realms of al-shâhid and al-ghâib. On the other hand, the theories developed by Ahl al-Sunnah theologians, that are iii) the theory of true mana attributes and iv) theory of aḥwāl by al-Bāḳillānī and al-Juwaynī, provided a more cohesive explanation between the two realms, although they faced criticism for potentially undermining tawḥīd.

Ibn al-Malâhimî, , managed to establish a valid explanation of both realms, as seen in the theories of the Ahl al-Sunnah theologians, without compromising the core sensitivity of the Mu'tazilites, thanks to the theory of ahkâm that he inherited from Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī. Consequently, this Ḥusaynī scholar introduced a novel theory regarding the relationship between essence and attribute that significantly influenced the kalâmîc tradition. Unlike previous theories, wherein the ma'ānī (the meanings) like knowledge, power, and life were seen as real accidents of human beings that characterized by the attributes of 'ālim, qādir, and ḥayy, the ahkâm theory their real denies their real existence in both realms. In this theory, the existence of ma'ānī and

aḥwāl apart from essence is rejected and only aḥkām, consisting of relative attributes, are acknowledged. Fakhr al-Dīn al-Rāzī's theory on the relationship between essence and attribute, which he adopted in his later works, also bears a resemblance to Ibn al-Malāhimī's theory of aḥkām.

The aim of this study is to explore the nature and fundemantel features of Ibn al-Malāhimī's aḥkām theory, which he systematized as a comprehensive explanation of the relationship between essence and attributes, and to ascertain its place in kalāmīc thought. The study employs the grounded theory method to reveal the primary elements of the aḥkām theory as articulated with different dimensions in Ibn al-Malāhimī's works. Additionally, comparative analysis is utilized to highlight the distinctions between his theory and preceding ones.

Keywords: Kalām, Ibn al-Malāhimī, The nature of aḥkām, The ontological status of aḥkām, Al-shāhid and the al-ghāib realms

Giriş

Mu'tezile mezhebinin III./IX. yy.'da Bağdat-Basra ekollerine ayrışmasından sonraki yüzyıl içinde yaşadığı en önemli gelişmelerden biri, önde gelen temsilcilerinden Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) doktrinel düzeydeki görüş farklılıkları ile Basra ekolünden ayrışarak Behşemiyye'nin temellerini atmasıdır. Sonraki süreçte başta Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) olmak üzere birçok Mu'tezilî, Behşemiyye'nin görüşlerini devam ettirmiştir. Onun öğrencilerinden felsefeye eğilimiyle dikkatleri çeken Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de başlarda Behşemiyye'nin görüşlerini benimsemiş ancak daha sonra sistemsel eleştiriler ve izlediği yöntem farklılıklarından dolayı ondan ayrılarak kendi ismiyle özdeşleşen "Hüseyniyye" ekolünün kuruluşuna öncülük etmiştir.¹

¹ Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 31-37; Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 56-63; Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 122-124. Hüseyniyye ile Behşemiyye arasındaki görüş farklılıkları hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâdu'l-munîka*, thk. Es'ad Cum'a (Kayravan: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'i, 2004), 287-297; Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", 26-44; Mehmet Fatih

Ebü'l-Hüseyin'in yöntemi ve kelâmî görüşlerine ilişkin en doyurucu bilgiler, Hüseyniyye ekolünü belirli bir sistematığa kavuşturan İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) günümüze ulaşan eserlerinde yer almaktadır. Birçok kelâmî meselede Ebü'l-Hüseyin'in etkisinde kalan İbnü'l-Melâhimî, onun yönteminde eksik ve sorunlu gördüğü noktalarda gerekli düzeltmeleri yaparak kendi düşünce sistemini inşa etmiştir.² İbnü'l-Melâhimî'nin Hüseyniyye ekolüne ve genel olarak kelâma katkısının en dikkat çekici örneklerinden biri zât-sıfât ilişkisine dair görüşleridir. Bu konuda onun, esas itibarıyla Ebü'l-Hüseyin'in yöntemini takip etmekle birlikte gördüğü çelişkili ve tutarsız hususları ta'dil ederek yöntemini daha ileri noktalara taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'nin zât-sıfât ilişkisi yaklaşımında merkezi konumda yer alan âlim, kâdir ve hay sıfatlarının zâtla ilişkisi çerçevesinde teorisinin incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmanın temel iddiası şudur: Mu'tezilî kelâmcılar, zât-sıfât ilişkisini genelde şâhid ve gâib hakkında³ farklı teorilerle açıklamaya çalışırken İbnü'l-Melâhimî, Mu'tezile'nin temel hassasiyetlerini dikkate alarak Ehl-i sünnet kelâmcılarında görüldüğü gibi her iki âlem hakkında geçerli ve geleneği etkilemiş ahkâm teorisini Ebü'l-Hüseyin'den tevârüs ederek geliştirmiştir. Bu çerçevede, çalışmamızda İbnü'l-Melâhimî'nin, kuşatıcı bir zât-sıfât ilişkisi açıklaması olarak inşa etmeye çalıştığı ahkâm teorisinin başlıca özellikleri ve kelâmî düşüncedeki yerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu çalışmada, zât-sıfat ilişkisine dair kelâmcıların görüşleri arasındaki farklılıkların tespiti için karşılaştırmalı analiz yöntemi ve İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarında farklı yönleriyle ihtiva edilen ahkâm teorisini ortaya koymak için gömülü teori yöntemi kullanılacaktır.

Özerol, *Mu'tezile'de Tevhid: Son Büyük Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 26-44.

² Râzî, *er-Riyâdu'l-munîka*, 287. Bu çalışmada İbnü'l-Melâhimî'nin teorisi, yalnızca tartışmalarda merkezi konumda yer alan âlim, kâdir ve hay sıfatlarının zâtla ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır.

³ Kaynaklarda istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminde geçen şâhid lafzıyla duyu ve akılla doğrudan veya dolaylı olarak elde ettiğimiz bilgiler kastedilirken gâib lafzıyla doğrudan veya dolaylı olarak henüz bilinmeyen ancak bilinmesi amaçlanan alan kastedilir. Bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 187-189. Ancak bu çalışmada konunun gereği olarak şâhid kavramı, hâdis varlık alanı özellikle de insanlar ve insanlara ilişkin bilgilerimizle; gâib kavramı da kadîm varlık yani Allah'a dair bilinmesi amaçlanan hususlarla ile sınırlandırılmıştır.

Literatürde Hüseyniyye ekolünün kelâmî görüşlerine dair kaleme alınmış çalışmalardan özellikle Sabine Schmidtke'nin *The Theology of al-'Allâma al-Hillî* (d. 726/1325), O. Şener Koloğlu'nun *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Mehmet Fatih Özerol'un *Mu'tezile'de Tevhid: Son Büyük Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* ve Halil İbrahim Delen'in *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* başlıklı eserleri dikkat çekmektedir. Bu çalışmalarda ahkâm teorisine dair bazı önemli bilgiler yer almakla birlikte onun şâhid ve gâib âlemde zât-sıfât ilişkisine dair nasıl kuşatıcı bir açıklama sunduğu, dayandığı temeller ve kelâm tarihindeki yeri üzerinde yeterince durulmamıştır. Zât-sıfât ilişkisi teorilerinin aralarındaki farklılıkların belirgin bir şekilde ortaya konulabilmesi açısından ekollerin her iki âlem hakkındaki görüşlerinin karşılaştırmalı şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu yöntemi takip etmesi sebebiyle Mehmet Aktaş'ın "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi" başlıklı makalesi önem arz etmektedir. Bununla birlikte şâhid ve gâib âlemde sıfatların ontik yapısına dair görüşleri özetleyen Aktaş'ın çalışmasında yer verilen dört teori arasında Hüseyinî kelâmcıların ahkâm teorisi bulunmamaktadır. Mezkûr çalışmada Hüseyinî ahkâm teorisi göz ardı edildiğinden Râzî'nin benimsediği teorinin Ebû Hâşim'in ahvâl teorisine daha yakın olduğu şeklinde hatalı olduğunu düşündüğümüz bir çıkarımda bulunulmuştur. Araştırmamızda ise ahkâm teorisinin bu dört teoriden farkı ortaya konularak aslında Râzî'nin de hayatının sonlarında telif ettiği eserlerinde İbnü'l-Melâhimî'nin ahkâm teorisini savunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1. Hüseyniyye Öncesi Kelâmda Zât-Sıfât İlişkisi Teorileri

Zât-sıfât ilişkisi konusunda Hüseyinî âlimler tarafından geliştirilen teorianın farklılaştığı yönlerin daha iyi belirginleştirilmesi ve anlaşılabilmesi için onlardan önce ileri sürülmüş ve yaygınlık kazanmış teorilerin ana hatlarıyla ele alınması oldukça önem arz etmektedir.

Ebü'l-Hüseyin öncesi kelâm tarihinde genelde Ehl-i sünnet kelâmcılarının zât-sıfât ilişkisine dair teorileri tevhide zarar verdiği ve Mu'tezile'nin teorileri de şâhidle gâib arasındaki bağlantıyı (illet) ortadan kaldırdığı ve dolayısıyla da istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini geçersiz kıldığı şeklinde eleştirilerine maruz kalmıştır. İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi, mütekaddimîn

dönem kelâmcıları tarafından başta Allah'ın varlığının isbâtı olmak üzere birçok kelâmî meselenin temellendirilmesinde kullanıldığından onun geçersiz kılınmasının kelâma ciddi zarar vereceği endişesine yol açmıştır.⁴

Kelam tarihinde tartışmaların yoğunlaştığı âlim, kâdir ve hay gibi sübûtî sıfatlar söz konusu olduğunda şâhid ile gâib arasında istidlâlin kurulmasını sağlayan biri epistemolojik, diğeri ontolojik olmak üzere iki farklı illet bulunmaktadır. Kelâm ekolleri Allah'ın ve insanların bu sıfatlarla nitelendiği konusunda ittifak halindedir. Örneğin şâhid âlemde insanlar için âlim nitelemesinde bulunduğumuz gibi Kur'ân-ı Kerim'de de hem Allah Teâlâ hem de insanlar hakkında bu sıfat kullanılmaktadır. Kadîm ve hâdis varlıklarda bulunan ve "O âlimdir, kâdirdir, haydır" şeklinde bu lafızları onlara doğru olarak yüklem yapabilmemizi sağlayan sebebi "epistemolojik illet" şeklinde isimlendirebiliriz. Çünkü bu illet, bulunduğu öznenin âlim, kâdir ve hay olarak nitelenmesini gerektirdiğinden onun bulunduğu özneye bu sıfatların da olduğuna dair bilgi bizde meydana gelmektedir.⁵ Veyahut öznenin hakiki anlamda bu sıfatlarla nitelenebilmesi için onları gerektiren illetlerin özneye bulunduğu bilinir. Buna göre meselâ X illeti, A öznesinde bulunduğu ve B öznesi A'daki bu illeti bildiğinde B'de "A âlimdir" bilgisinin meydana gelmesini ve B'nin A hakkında "âlim" ismini kullanmasını gerektirdiği için X illeti "epistemolojik illet" şeklinde adlandırılmıştır.⁶ Epistemolojik illet, ya herhangi bir illete dayanmayıp doğrudan özneye kâim olur ve onun gereği olur ya da başka bir illete dayanır. Epistemolojik illetin dayandığı illeti ise "ontolojik illet" olarak isimlendirebiliriz. Buna göre örneğin epistemolojik illet olarak isimlendirdiğimiz X'in A'da sübut bulmasını gerektiren ve yine A'da veya A'nın parçalarında bulunan Y, "ontolojik illet"tir. Dolayısıyla kelâm ekollerinin konuyla

⁴ Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkıllânî, *Temhîdül-evâil ve telhîşu'd-delâil*, thk. 'Imâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 32; Hayrettin N. Güdeklî, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/280-283.

⁵ Bâkıllânî, *Temhîd*, 227-228.

⁶ Bazen B'nin A'nın "âlim olduğu"nu bilmesi (epistemoloji) ile onun hakkında "âlim" lafzını kullanmasının (dil) A'daki farklı illetler tarafından gerektirildiği de ifade edilmiştir. Nitekim makalenin ilerleyen bölümlerinde açıklanacağı üzere İbnü'l-Melâhimî; Behşemîyye ve Eş'âriler'in iki alandaki illeti birbirinden ayırdığını düşünerek onlara eleştiriler yöneltmiştir.

ilgili teorilerini tespit ederken öncelikle şâhid ve gâib âlemde âlim, kâdir ve hay nitelemelerinin epistemolojik illetleri, sonrasında ise epistemolojik illetlerin kendisine dayandığı ontolojik illetler açıklanacaktır. Böylece iki farklı âlem arasındaki istidlâlin hangi düzlemde kurulduğu belirlenmiş olunacaktır.

1.1. Mütেকaddimîn Mu'tezile'nin Zâta Özdeş Sıfatlar Teorisi

Ebû Ali ve Ebû Hâşim öncesi dönem, Mu'tezile mezhebinin mütেকaddimîn dönemi olarak görülmektedir. Mütেকaddimîn Mu'tezile'de zât-sıfât ilişkisi konusunda münferit farklı görüşler bulunsa da ilâhî sıfatların zâta özdeş olduğu yaygın bir şekilde mezhebin geneline nispet edilmiştir. Mütেকaddimîn Mu'tezilî âlimleri, Eş'ârî ve seleflerinin belirttiği anlamda Allah hakkında birtakım manaların kabul edilmesinin ezeli varlıkların çokluğuna (ta'addüd-i kudemâ) yol açması dolayısıyla tevhide zarar verdiğini ileri sürmüştür. Çünkü onlar, en özel sıfattaki (*eḥaṣṣu'l-evsâf*) benzerliğin zâtta benzerliği gerektirdiği ilkesinden hareketle ilim, kudret ve hayat manalarının kadim olmaları halinde Allah'ın en hususi sıfatı olan kîdem yönünden O'na benzecekleri ve dolayısıyla ilah olarak görülmeleri gerekeceğini düşünmüşlerdir.⁷ Bu yüzden mütেকaddimîn Mu'tezile, zât-sıfât ilişkisi konusunda şâhidle gâib arasında ayırım yapma gereği duymuştur.

Onlara göre, şâhid âlemde farklı öznelere âlim diyebilmemizi sağlayan şey onların her birinde bulunan hakikî tikel ilim manasıdır. Şâhid âlemde özneye âlim denilmesini sağlayan şeyin onunla kâim, hâdis, zâtın gayrı ve gerçek varlığı bulunan tikel ilim arazi olduğu konusunda mütেকaddimîn Mu'tezilî düşünürler Ehl-i sünnet ile benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ancak onlar, Allah'a âlim denilmesini gerektiren şeyin ne olduğu (epistemolojik illet)

⁷ Ebû'l-Hüseyn 'Abdürrahîm b. Muḥammed Ḥayyât, *el-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. H. S. Nyber (Beyrut: Mektebetü'd-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 111; Sa'düddîn Mes'ûd b. 'Ömer b. 'Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, *Tehzîbü'l-manṭık ve'l-kelâm*, nşr. Abdülkadir Kürdî (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912), 2: 76. Erken dönem Mu'tezile'nin bu yaklaşımı literatürde "Allah'ın sıfatlarının zâta özdeş olması" şeklinde ifade edilmiştir. Bk. Ziya Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar: Yaklaşımlar ve Delilleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 115-116; Nader Bizri, "Allah: Zât ve Sıfât İlişkisi Problemi", çev. Ziya Erdinç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 201-202; Mehmet Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (Haziran 2022), 46-47.

konusunda farklılaşmışlardır. Mu‘tezile’ye göre, kadîm ilâhî zât, yaratılmışların aksine âlim, kâdir, hay ve mevcut olmak üzere dört tane zorunlu sıfatı gerektirmektedir. Dolayısıyla âlim, kâdir ve hay olma insanların kendilerinde mevcut bulunan bir manadan dolayı nitelendikleri sıfatlar iken Allah’ın ise zâtı gereği nitelendiği zorunlu sıfatlardandır.⁸ Dolayısıyla Allah’ın bu sıfatlarla nitelenmesini gerekli kılan şey, zâtından ayrı olan herhangi bir mana değil bizzât ilâhî zâtın kendisidir.

Bu teoride, şâhid âlemden farklı olarak Allah’ta hakikî varlığa sahip tikel manaların sübutu reddedilmiştir. Bu yaklaşım, Allah’ın mecâzî anlamda âlim, kâdir ve hay olarak nitelenmesini gerekli kılacağı söylenerek eleştirilmiştir. Zira insanlarda ilim manasının varlığı âlim sıfatının illeti ve onun yokluğu âlim sıfatının yokluğunu gerektiriyorsa aynı şekilde Allah’ta ilmin yokluğu da âlim sıfatının yokluğu sonucunu doğuracaktır.⁹ Görüldüğü gibi bu teori taraftarları esas itibarıyla istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemiyle elde edilen bilgilere aykırı görüş benimsemekle suçlanmaktadır. Bu teoriyi benimseyen Mu‘tezilî âlimler ise bu konuda şâhid ile gâibin durumlarının farklı olduğunu savunmuştur. Onlara göre, illete ihtiyaç duymanın sebebi imkân olduğundan mümkün varlıkların âlim olmasında ilim manası illet olurken zorunlu varlık olan Allah’ın âlim olmasında illet aranmaz.¹⁰ Bu teoriye yöneltilecek diğer bir eleştiri ise Allah’ın âlim, kâdir ve hay olarak isimlendirilmesini gerektiren şeyin ilâhî zâtın kendisi kabul edilmesi halinde bu isimlerin tamamının birbirine eşit olacağıdır.¹¹ Aslında bu eleştirinin gündeme getirdiği en önemli sorun, birbirine eşit olan isimlerin ilâhî zâta nasıl yüklem yapılacağıdır. Zira

⁸ Ebü’l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Uşuli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 182, 199, 204-206; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazili Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), 32-37; Ebü’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl Eş‘ârî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-muşallîn*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1950), 1/224.

⁹ Ebü’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl Eş‘ârî, *el-İbâne ‘an uşûli’l-diyâne* (Beyrut: Dârü İbn Zeydûn, ts.), 142; Bâkıllânî, *Temhîd*, 227-229.

¹⁰ Sa’düddîn Mes‘ûd b. ‘Ömer b. ‘Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 2/75-76.

¹¹ Eş‘ârî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/157-158. Âlim, kâdir ve hay literatürde hem “isim” hem de “sıfat” kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bu çalışmada sıfatların dilsel boyutları hakkında konuşurken daha çok “isim” veya “lafız” kavramlarını tercih ettik.

eğer isimlerin tamamı Allah'ın zâtına özdeş ise "Allah âlimdir" ve "Allah kâdirdir" gibi önermeler "Allah'ın zâtı, Allah'ın zatıdır" önermesinden başka bir anlam ifade etmeyecektir.¹²

1.2. Ebû Hâşim'in Haller Teorisi

Zât-sıfât ilişkisi konusunda Ebû Hâşim'den önce, bazı münferit teorilerden sarf-ı nazar edilecek olursa iki teorinin yaygın olduğu söylenebilir: Birincisi, Küllâbiyye ve selef düşünürleri tarafından ileri sürülüp sonrasında ise Ehl-i sünnet kelâm ekolleri tarafından sistemleştirilen teoridir. İkinci ise Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından savunulan zâta özdeş sıfatlar teorisidir.¹³ Bu iki rakip teorinin karşılaştığı problemlerin farkında olan Ebû Hâşim, bir taraftan şâhidle gâib arasındaki istidlâli sağlayacak en azından epistemolojik düzlemde ortak bir illete alan açan ve diğer taraftan da tevhid düşüncesine halel getirmeyen bir teori ortaya koymaya çalışmıştır.

Ebû Hâşim'e göre; Ali ve Mehmet gibi şâhid âlemdeki fertler hakkında âlim gibi bir isimlendirmede bulunmamızı gerekli kılan şey (yani epistemolojik illet) ilim arazı olamaz. Zira eğer illet, ilim arazı olsaydı, her bir fertteki ilim arazı yerleştiği atomla özelleştikten sadece bu arazı taşıyan atomun bu sıfatla nitelenmesi gerekecektir. Halbuki âlim lafzı, insan fertlerinin belirli atomlarına değil bir bütün olarak fertlere dair bir isimlendirmedir. Bu durumda parçalardan oluşan bütünle kâim bir şey bulunmalı ki onların âlim şeklinde isimlendirilebilmesi mümkün olsun. Ona göre bu şey, ferdin bazı atomlarında bulunan tikel ilim manasının gerektirdiği âlimiyyet halidir. Âlimiyyet, kendisini gerektiren tikel ilimden farklı olarak atomlardan oluşan beden bütününe âlim olmakla nitelenmesini sağlayan bir haldir. Şu hâlde bizim bir ferdi âlim olarak nitelememizin veya onun için âlim lafzını kullanmamızın sebebi (epistemolojik illeti) bu tümel âlimiyyet halidir. Diğer taraftan

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/74-75; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/79. Ebû Hâşim'in haller teorisini geliştirmesindeki temel amaçlarından biri de buradaki totolojiden kurtulmaktır. Bk. Mehmet Aktaş, "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 63-64.

¹³ Erken dönem kelâmcıları tarafından benimsenen zât-sıfât ilişkisi yaklaşımlarının kapsamlı bir incelemesi için bk. Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar: Yaklaşımlar ve Delilleri*, 54-101.

bu tümel halin o fertte bulunmasını gerekli kılan şey (ontolojik illet) ise fertteki tikel ilim arazıdır.¹⁴

Tüm canlı cisimlerde, cismin bütün olarak belli bir halle nitelenmesini gerektiren arazlar vardır ve bu arazların gerektirdiği haller, bileşik bütüne uygun bir şekilde yüklem yapılır ve bu sebeple bütünün diğer cisimlerden ayrışmasını sağlar. Yani cismin belirli bir parçasına yerleşmiş olmaları dolayısıyla bu tikel arazlar (*a' râz/ma'ânî*), yerleştikleri mahalle ve kısma (*ba'd*) aittirler, ancak gerektirdikleri haller (sıfatlar) ise bütüne yüklem yapılırlar.¹⁵ Ebû Hâşim, şahid âlemde arazların halleri gerektirmesini arazların tamamına genellememiş, sadece hayat ve hayata bağlı olarak nesnede bulunan ilim ve kudret gibi manalar, oluş arazları ve te'lif arazına münhasır kılmıştır.¹⁶ Sonuç itibarıyla bir insan ferdinde: i) ona âlim denilmesini gerektiren, ne var ne de yok olmakla nitelenebilen tümel âlimiyyet hali, ii) âlimiyyeti gerektiren hakikî

¹⁴ Richard M. Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. Hayrettin N. Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2014), 228-229, 233-235; Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 38-53; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012), 433-477; Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûlî'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung (Tahran, 2012), 170-171. İlim arazından dolayı insanda meydana gelen âlimiyyet hali illetli (*mu'allel*) haller kısmına dahil olmaktadır. Bununla birlikte illetsiz haller diye isimlendirilen ikinci bir kısım daha bulunmaktadır. İletli haller, şeyin bir manadan dolayı kendisiyle nitelendiği haller iken illetsiz haller ise şeyin herhangi bir manadan dolayı değil zâtı dolayısıyla nitelendiği hallerdir. Bk. Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi", 233-234.

¹⁵ Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi", 230.

¹⁶ Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-irâde*, thk. C. Anawati (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, ts.), 6:2/162-163; Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-tevlîd*, thk. Tefvîk Tavîl - Saîd Zâid (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 9/87-88; Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi", 229. Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre, Ebû Hâşim, oluşların (*ekvân*) da tıpkı var olmak için hayat sıfatına ihtiyaç duyan ilim ve kudret manaları gibi halleri gerektirdiğini düşünüyordu. Ayrıca bu konuda o, te'lif arazını da oluşlar gibi kabul ediyordu. Renkler, kokular ve tatlar gibi oluşların dışındakiler ise mahalleri için halleri gerektirmeyen arazlardandır. Bk. İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli Ruknüddîn 'Abdûlmelik b. 'Abdillâh el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve diğerleri (İskenderiye: Münşeâtü'l-Ma'ârif, 1969), 630.

varlığa sahip nitelik kategorisindeki tikel ilim arazı ve iii) ilim arazının mahal-li olan cevher bulunmaktadır.

Şâhid âlemde ortaya konulan bu teoriden hareketle gâib alana intikal eden Ebû Hâşim, benzer şekilde Allah'ın da âlim olarak nitelenmesini gerektiren illetin de O'ndaki âlimiyyet hâli olduğunu ileri sürmüştür. Böylece âlim, kâdir ve hay isimlendirmelerinden her birinin âlimiyyet, kâdiriyyet ve hay-yyiyyet halleri olarak adlandırılan ilâhî zâtтан farklı birer epistemolojik illetleri bulunmaktadır. Ancak bu hallerin ontolojik illetlerinin belirlenmesi hususunda Ebû Hâşim, şâhid âlemdekinden farklı bir yol takip eder. Ona göre bu hallerin ontolojik illeti, ilâhî zâtta bulunan hakikî tikel ilim, kudret ve hayat manaları değil "ilâhlık" denilen başka bir haldir. İlâhlık, başka bir ontolojik illete ihtiyaç duymayan doğrudan zât tarafından gerçekleştirilen bir haldir. Böylece zât ilâhlık halini, o da âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet ve vücûdiyyet hallerini gerektirmektedir. Ebû Hâşim, ilâhlık hâlini bazen zât sıfatı olarak da isimlendirmiştir.¹⁷ Bu durumda Allah'ın zâtı tarafından gerçekleştirilen dört zorunlu sıfatın bulunduğunu iddia eden Ebû Ali Cübbâî'nin (ö. 303/916) aksine Ebû Hâşim, Allah'ın zâtının gerektirdiği bir zât sıfatının (ilâhlık hali) bulunduğunu, diğer dört (kıdem de dahil edildiğinde beş) halin de bu zât sıfatı tarafından gerçekleştirildiğini ve bu haller dolayısıyla ilâhî zâtın sıfatlarla nitelendiğini ileri sürmüştür. Zât sıfatı, kendisi sayesinde benzeşmenin ve farklılaşmanın gerçekleştiği bir haldir. Zât sıfatı (ilâhlık) ve bunun gerektirdiği diğer dört sıfat her zaman Allah hakkında gerekli olan hallerdir.¹⁸

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Uşuli'l-ḥamse*, 129, 199; Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bâri*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Guneymî - Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 4/270; Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi", 235-236; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 168, 171, 279, 303; Jan Thiele, "Abû Hâşim al-Jubbâî's (d. 321/933) Theory of 'States' (ahwâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2016), 370-371.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Uşuli'l-ḥamse*, 129, 182, 199; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 1963, 4/270; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 251; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/130; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/733. Koloğlu, Ebû Hâşim'in sisteminde yer alan zât sıfatının her ne kadar zâtî sıfatları yani halleri gerektirse de bir hâl olmadığını düşünmektedir. Ona göre, kaynaklarda zât sıfatının da hal olarak takdim edilmesi yanlış yorumlamadan kaynaklanmaktadır. Bk. Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar",

Sonuç itibariyle Ebû Hâşim ve takipçileri tarafından savunulan bu teoriye göre Allah'ta zât-sıfât ilişkisi çerçevesinde: i) kendisine âlim denilmesini gerektiren ne var olmakla ne de yok olmakla nitelenen tümel âlimiyyet hali, ii) bu halin illeti olan zât sıfatı yani tümel ilâhlık hali ve iii) ilâhlık halini gerektiren ilâhî zât bulunmaktadır.

Haller teorisiyle Ebû Hâşim, Allah'ın sıfatları konusunda mecazdan kurtulma imkânı bulmuştur. Kâdî Abdülcebbar'a göre, isimlendirmenin/vasıfların hakikati şâhid ve gâipte değişmez ve farklılaşmaz. Dolayısıyla kâdirin kâdir olarak isimlendirilmesi insanlarda ve Allah'ta kendisi sayesinde kâdirin diğerlerinden farklılaştığı bir hâlin bulunmasıyla mümkün olur. Ancak Ebû Ali Cübbâî, bu meselede şâhidle gâibi birbirinden ayırmıştır. Diğer bir ifadeyle o, kâdir sıfatının epistemolojik illeti konusunda şâhidle gâibin birbirinden farklı olduğunu düşünmüştür. Ona göre, Allah'ın kâdir olarak isimlendirilmesi zâtını ifade ederken insanın kâdir olarak isimlendirilmesi onda bulunan bir manaya delâlet eder. Bu şekilde o, teşbihten kaçınmaya çalışmıştır.¹⁹ Kâdî Abdülcebbar'a göre, belirli bir dili konuşmak istediğimiz zaman o dildeki sıfatların ve onların şâhid âlemdeki manalarının akledilmesi gerekir. Daha sonra gâipte bu anlam bulunduğunda bu isim ve sıfatlar ona da uygulanır.²⁰ Ebû Hâşim'in teorisinde, epistemolojik illet konusunda şâhid ile

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (2014), 205-207. Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın hem zât sıfatı hem de hallerin ontolojik statüsünü "zâtında üzerinde bulunduğu şey (*mā hüve 'aleyhi fi zâtihî*)" şeklinde ifade etmesi zât sıfatını da bir hal olarak kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim burada referansta bulunulan İbnü'l-Melâhimî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi âlimler de diğer halleri gerektirenin de "hal" olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Zira eğer zât sıfatı, hal olarak değerlendirilmeyip sübutu bulunmayan ve lafızdan ibaret bir sıfat olsaydı bu durumda sübut bulmuş olan dört hali gerektirmesi mümkün olmazdı. Bu gibi gerekçeler göz önünde bulundurularak bu çalışmada Ebû Hâşim'in teorisindeki zât sıfatının "zâtî hal" olduğu görüşü benimsenmiştir.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Ebyârî (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 7/53; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-aşlah, istiḥkâkū'z-zem ve't-tevbe*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1965), 14/13; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Fi'l-imâmeh*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Süleyman Dünyâ (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, ts.), 20:2/226; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırak gayri'l-İslamiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Hudayrî (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 5/205.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 1963, 5/186.

gâib âlem arasında birlik sağlansa da hallerin ontolojik illetleri hususunda iki âlemin birbirinden farklı kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hâşim'in haller teorisini kendisinden sonra takip edenler arasında yaşadığı dönemde Basra Mu'tezilesi'nin reisi ve tartışmasız en önemli ismi olan Kâdî Abdülcebbâr da bulunmaktadır. O da Ebû Hâşim'i takiben Allah'ta hakikî manaların varlığını reddedip hallerin sübutunu savunmuştur.²¹ İbn Metteveyh, Kâdî Abdülcebbâr'ın ilim arazının bir hâlin sübutunu gerektirdiğini bazen kabul ederken bazen de reddettiğini aktarır. İbn Metteveyh'in burada ele aldığı ilim, şâhid âlemdeki varlıklarda bulunan ilim manasıdır. İbn Metteveyh'in kendisi de Ebû Hâşim'in teorisini benimseyerek ilim manasının bir hali gerektirdiğini savunur.²²

1.3. Ehl-i sünnet'in Hakikî Mana Sıfatları Teorisi

Şâhid âlemde tek tek insan fertlerini (Ali, Mehmet vs.) âlim ismiyle isimlendirmemizin illeti (epistemolojik illet) ilim manasıdır. Zira dile bakıldığında ilim manasına sahip öznelere bu ismin verildiği görülür. İlim ile âlim arasındaki bu ilişkiden dolayı söz gelimi ilim manasına sahip olmayan bir kimseye dair bizde âlim mefhumu oluşmaz ve onu âlim diye isimlendirmeyiz. İlim manasının kendisinde bulunmadığı bir öznenin âlim olarak isimlendirilmesi hakikî değil, mecâzî anlamdadır.²³ Onlara göre şâhid âlemdeki varlıklarda bulunan ilim, kudret ve hayat manaları kâim olduğu özneyle hususileşmiş tikel arazlar olup nitelik kategorisinde yer alır. Mütekaddimîn kelâmında hayat ve ilim gibi hâdis varlıklarda mevcut olan arazlar için genelde "mana" kavramı kullanılırken müteahhirîn kelâmcılar bunları nitelik kategorisindeki arazlardan "nefsânî nitelikler (*el-keyfiyyâtü'n-nefsâniyye*)" altında değerlendirmişlerdir.²⁴

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Uşul'l-İlm*, 199; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 1963, 4/270.

²² Ebû'l-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkiretü fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hdu'l-İlmî el-Fransî li-Âsârî's-Şarkıyye, 2009), 2/590.

²³ Eş'ârî, *el-İbâne*, 147-148; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Enşârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 267; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Dârü Sâdır-Mektebetü İrşâd, 2007), 113-114, 197.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/224-248.

Müşâhede edilen âleme dair bu tahliller, Allah'ın manevî sıfatlarına ilişkin açıklamaların da temelini oluşturmuştur. Naslarda Allah hakkında şüpheye mahal bırakmayacak şekilde âlim, kâdir ve hay gibi isimler kullanıldığına göre bununla ne kastedildiğini anlamak için şâhid âlemde olduğu gibi dile başvurmak gerekmektedir. Öyleyse Allah'ın âlim, kâdir ve hay isimleriyle nitelenmesinin illeti (epistemolojik illet) de tıpkı insanlarda olduğu gibi O'nun ilim, kudret ve hayat gibi zatıyla hususileşmiş manalara sahip olmasıdır.²⁵

İbn Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) öncülük ettiği Sıfâtiyye'ye göre Allah ilim, kudret ve hayat gibi manalarla âlim, kâdir ve haydır. Eş'ârî ve Mâtürîdî gibi erken dönem Ehl-i sünnet bilginlerinin de savunduğu bu yaklaşıma göre, bu manalar zâta zâid, kadîm ve hakikî sıfatlardır. Ehl-i sünnet âlimleri ilâhî zâtta bulunan bu tikel manaların “zâtın ne aynı ne de gayrı” olduğunu söyleyerek bir taraftan tevhitle çelişecek diğer taraftan bu manaların inkarına yol açacak iki ayrı uç söylemden kaçınmaya çalışmışlardır.²⁶ Ancak “zâtın ne aynı ne de gayrı” ifadesi, bir şeyden belirli bir hüküm ile onun çelişğinin aynı anda olumsuzlanamayacağı ilkesiyle çeliştiği yönünde eleştirilere maruz kalmıştır.²⁷

Bu teoriye göre hem şâhit hem gâibte kendisini âlim diye isimlendirdiğimiz veya âlim yüklemesinde bulunduğumuz varlıkların tamamında böyle bir isimlendirmeyi sağlayan “ilim” denilen bir mana bulunmaktadır. Bu mana, itibarî bir şey olmayıp hem kadîm hem hâdis öznelere teşahhus etmiş olarak bulunan hakikî tikel bir mevcuttur ve özneye kâimdir. Ancak bu tikel mana insanlarda hâdis, zâtın gayrı ve -müteahhirîn kelâmcılarının tasnifiyle-nitelik kategorisinde bulunan bir araz iken ilâhî zâtta kadîm ve zâtın ne aynı

²⁵ Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il Eş'ârî, *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bide'*, thk. Abdülaziz İzzeddin (Lübnan: Dârü Lübnan, 1987), 28-29; Bâkıllânî, *Temhîd*, 227-228; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/72-75.

²⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 229, 325; 2: 202; Eş'ârî, *el-Luma'*, 87-89; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 351; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 279-280; Mehmet Aktaş, *Tanım ve Hakikat: Cüveynî'nin Kelâmî Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 161.

²⁷ Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 81; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/141; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/799.

ne gayrı olan bir manadır. Bu teoriye göre her iki âlemde de i) zât ve ii) gerçek varlığı haiz manalar bulunmaktadır.

1.4. Cüveynî'nin Haller Teorisi

Ebû Hâşim, şâhid âlemde halleri gerektiren arazların sadece bazı arazlar olduğunu ileri sürmüş, ayrıca halleri gerekli kılan ontolojik illetin şâhid ve gâib alanda farklı olduğunu ileri sürmüştür. Bâkılânî'yle (ö. 403/1013) başlayıp Cüveynî'yle olgunlaşan haller teorisi bu iki yönden Ebû Hâşim'in haller teorisinden farklılaşmaktadır. Birincisi, sadece belirli arazlar değil her bir araz belirli bir mahalde bulunduklarında bir halin sübutunu gerektirir. İkincisi şâhid ve gâibte bulunan belirli bir halin (âlimiyyet gibi) ontolojik illetinin bir mana (ilim) olduğunu ileri sürmüştür. Cüveynî'nin teorisine göre "illetli haller", her iki âlemde de bir mana tarafından gerekli kılınmaktadır. Diğer taraftan herhangi bir mana veya arazla illetlenmeyen "illetsiz haller" de bulunmaktadır. Manaların varlığında ve hallerin sübutunda teselsülden kaçınmak için "illetsiz haller" in onun teorisinde de önemli bir işlevi vardır.²⁸

Cüveynî'nin haller teorisine göre, örneğin Ali ve Mehmet gibi tek tek fertlerin âlim olduğunu bilmemiz ve onlar hakkında âlim lafzını kullanmamızın illeti (epistemolojik illet) onların her biriyle kâim ve mevcud bulunan tikel ilim manası olamaz. Çünkü tikel ilimler, kendilerini taşıyan şahıslarla hususileştiğinden ve hususileşen fertler de birbirinden farklı olduğundan "âlim" şeklinde ortak isimlendirme için uygun değildir. Bu durumda "âlim" ismini çok sayıda fert hakkında ortak olarak kullanabilmek için tamamında ortak olan tümel bir şeyin bulunması gerekir. İşte fertlerin her biri hakkında "âlim" lafzını kullanmamızı mümkün kılan ortak sıfat, öznelde bulunan âlimiyyet halidir. Âlimiyyet, illetlenen hallerden olduğu için bir illet (ontolojik illet) tarafından gerekli kılınmıştır. Fertlerdeki âlimiyyet halinin ontolojik illeti, onlarda ayrı ayrı bulunan hakikî varlığa sahip ilim manalarıdır. İlim manaları şâhid ve gâibte her ne kadar hâdis-kadîm, sınırlı-sınırsız gibi farklı hükümler-

²⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 630; Aktaş, *Tanım ve Hakikat*, 185-192; Thiele, "Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwāl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", 377-382. Cüveynî'nin haller teorisinin bu bağlamda bir incelemesi için Bk. Fedor Benevich, "The Classical Ash'ari Theory of Aḥwāl: Juwaynī and his Opponents", *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), 148-154.

le nitelense de “âlimiyyet” halini gerektirme açısından hepsi ortaktır. Her bir fertte ayrı ayrı bulunan bu tikel ilimler hakkında da “ilim” şeklinde ortak bir isim kullanmamızı gerektiren ortak bir illetin (epistemolojik illet) bulunması gerekir ki bu da “ilmiyyet” halidir. “İlmiyyet” hali illetsiz haller kategorisinde yer aldığından onun için ayrıca bir ontolojik illet aranmaz, fakat onu taşıyacak bir zâtın bulunması gerekir. “İlmiyyet” halini taşıyan zât, yine tikel ilim manasıdır. Diğer sübûtî bir anlam ifade eden sıfatlar hakkında da bu yöntem uygulanır.²⁹

Cüveynî, ilâhî zâtta manaların isbâtı, tanımın yapılabilmesi, kıyasın ve bilen öznenin birliğinin temellendirilmesi gibi konularda haller görüşünün kabul edilmesinin hayati bir işleve sahip olduğunu düşünür. Ona göre, haller teorisi; illetlerin hükümleri, delillerin asılları ve hakikatlerin kaynaklarının kendisine dayandığı çok önemli bir meseledir. Zikredilen meselelerde tutarlı açıklamalarda bulunabilmek için haller teorisinin kabulünü zorunlu gören Cüveynî, Eş’ârî’nin bazı ifadelerinden hareketle onun da haller teorisini kabul ettiği çıkarımında bulunan Bâkîllânî’yi haklı bulur.³⁰

2. İbnü’l-Melâhimî’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Ahkâm Teorisi

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, selefleri tarafından ileri sürülen hal ve mana üzerine inşa edilmiş sıfât teorilerini reddedip hüküm merkezli bir zât-sıfat ilişkisi teorisi ortaya koyar. Ebü’l-Hüseyin’in bu teoriyi ele aldığı eserlerinden sadece *Taşaffuhu’l-edille*’nin bazı bölümleri günümüze ulaştığından onunla ilgili detaylı bilgiyi teoriyi geliştirip sistematize eden İbnü’l-Melâhimî’nin eserlerinde görebiliyoruz. Ahkâm teorisi de ilk defa Ebü’l-Hüseyin tarafından ileri sürülmesine rağmen ona sistematik bir yapı kazandırması sebebiyle İbnü’l-Melâhimî’nin ismiyle anılmayı hak etmektedir.³¹

²⁹ İmâmü’l-Harameyn Ebü’l-Me’âlî Ruknüddîn ‘Abdûlmelik b. ‘Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - ‘Alî ‘Abdûlmün’im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950), 80-83; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 29-631; Aktaş, *Tanım ve Hakikat*, 58-62; Hüseyin Kahraman, *Cüveynî’de İlliyyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 190-222.

³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 631. Cüveynî’nin haller teorisinin temel özellikleri ve işlevleri hakkında detaylı bilgi için bk. Aktaş, *Tanım ve Hakikat*, 105-319.

³¹ İbnü’l-Melâhimî, eserlerinde Ebü’l-Hüseyin’in düşüncesini belirli bir sistematığa kavuşturması sebebiyle sonraki dönemlerde onun eserlerinin gölgede kalmasına neden

İbnü'l-Melâhimî, şâhid ve gâib âlemde zâta zâid olarak bulunduğu iddia edilen mana veya hallerin sübutuna dair bir delilin bulunmadığını, “delili olmayanın nefyedilmesi gerekir” ilkesinden dolayı onların nefyedilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca ona göre, bunların sübutunun kabul edilmesi teselsüle yol açmaktadır. Bu gibi gerekçelerden dolayı o, her iki âlemde de mana ve hallerin sübutunu nefyedip zâta zâid bulunan *emr*'in sadece hükümler olduğunu savunur.³² Burada onun düşüncesinde “hüküm” lafzının medlûlü ile diğer ekollerin mana veya hal kavramlarının delâlet ettiği anlam aynı şey mi yoksa farklı mıdır? şeklinde bir soru akla gelmektedir. Eğer bu kavramlarla aynı şey kastediliyor ise bu durumda mesele, sadece kavramların delâlet ettiği medlûlün nasıl isimlendirileceğine ilişkin lafzî bir tartışmaya dönüşecektir. Hükümlerin manalar ve hallerle bağlantısını tespit edebilmek için İbnü'l-Melâhimî'nin teorisinde hükümlerin mahiyeti, ontolojik statüsü ve illeti/kaynağının ortaya konulması gerekmektedir.

2.1. Hükümlerin Mahiyeti

İnsanların işledikleri fiillerden hareketle onlarda bazı anlamların bulunduğu bilgisi bizlerde oluşmuş, bu anlamlara karşılık gelecek şekilde dildiler tarafından isimler ve sıfatlar şeklinde bazı lafızlar vaz' edilmiştir. Fiillerden akledilen anlamlar farklı olduğunda onlar için vaz' edilen lafızlar da birbirinden farklı olmuştur. Böylece her ne zaman bir kişiden fiilin çıktığı görülürse onun failiyle ilgili akla bazı anlamlar gelmekte ve akabinde dilde onlar için vaz' edilmiş sıfatlar kullanılmaktadır. Bu sıfatlar, Allah'ın zâtı hakkında kullanıldığında da şâhid âlemde onlardan akledilen anlamlar anlaşılır. Buradan hareketle İbnü'l-Melâhimî âlim, kâdir ve hay isimlerinin mahiyet ve hakikatlerinin şâhid ve gâib âlemde aynı olduğunu düşünür.³³

olmuştur. Nitekim Schmidtke, Ebü'l-Hüseyn'in eserlerinin İslâm dünyasında aktarılmamış ve onlara başvurulmaya gerek duyulmamış olmasının ana sebebinin İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinin popüleritesi olduğunu belirtir. Bk. Sabine Schmidtke, “The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2016), 173.

³² İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'tamed*, 254-259, 311-312.

³³ Rüknuddîn Maḥmûd b. Muḥammed el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 68-69; Ebü'l-Hüseyn

Öznenin bir fiili görüldüğünde onun zâtının varlığından sonra ilk bilinen husus, “onun fiilde bulunmaya elverişli olması (*şihhat*)”dır. Burada geçen *şihhat* kavramı bir şeyin meydana gelmesi veya gelmemesinin mümkün olması yani elverişlilik anlamındadır. Bu durumda ezelden beri Allah’ta fiilde bulunmaya elverişlilik anlamı bulunmasına rağmen fiilin kendisi ezelde O’ndan meydana gelmemiştir. İkinci sırada ise öznenin meydana gelen fiilin sağlamlığından (*ihkâmü’l-fi’il*) hareketle “şeylerin onun zâtı için tebeyyün ettiği (aşikâr olduğu)” bilinir. İbnü’l-Melâhimî’ye göre, “fiilin çıkmasının mümkünlüğü” ve “şeylerin zât için tebeyyün etmesi” zâta zâid *emr*’ler olup “hüküm” diye isimlendirilir. Öznelere fiilleri müşahade edildiği zaman bu hükümler akledilir ve bunların öznelere zâtlarına izafe edilmesiyle birlikte “fiilde bulunmaya elverişli zât” anlamına karşılık gelecek şekilde “kâdir” lafzı, “şeylerin kendisi için tebeyyün ettiği zât” anlamına tekâbül eden “âlim” lafzı vaz’ edilmiştir. Öznenin kâdir ve âlim sıfatlarıyla nitelendiğinin bilinmesinden sonra üçüncü sırada onda “bilmesi ve güç yetirmesi imkânsız olmayan” şeklinde bir hükmün bulunduğu anlaşılır. Bu hükümle nitelendiğini ifade etmek için de öznenin zâtı hakkında “hay” lafzı kullanılmıştır. Dolayısıyla kâdir, âlim ve hay lafızlarının hükümlerle ilişkili dildeki bu anlamları hem şâhid hem de gâib âlemde bu sıfatların hakikatlerini meydana getirmektedir.³⁴

Öznelere bu hükümlere sahip olmaları (ontolojik) ile bizim onları bilmemizin (epistemolojik) birbirinden farklı süreçler olduğunu belirtmek gerekir. Öznenin söz konusu hükümleri haiz olduğunu bilmemizin yolu onun fiilini idrak etmemizden geçerken bu fiil ondan hiç çıkmasa bile özne bu hükümlere ontolojik olarak sahiptir. Ayrıca ontolojik açıdan bakıldığında önce hay olma daha sonra ona dayanan kâdir olma ve âlim olma gelirken bu hükümlerin öznenin bulunuşunun bizim tarafımızdan bilinmesi dikkate alındığında ise önce onun kâdir, sonra âlim olduğu ve bu ikisinden hareketle de hay olduğunun bilgisine ulaşırız. Ona göre, bir öznenin âlim, kâdir ve hay oldu-

Muhammed b. ‘Alî b. Tayyib el-Başrî, *Taşaffu’hu’l-edille fi uşûli’l-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke (Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2006), 29-31.

³⁴ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu’temed*, 169-170, 177-179, 279, 285, 287; Rüknuddîn Maḥmûd b. Muhammed el-Ḥârizmî İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-fâik fi uşûli’l-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 32; İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-mütekellimîn*, 44-4672.

ğunun bilinmesi ancak hükümler sayesinde gerçekleşir. Aslında İbnü'l-Melâhimî, bu noktada yani epistemolojik illetin ne olduğu konusunda diğer ekoller ile kendi benimsediği görüş arasında bir farklılığın bulunmadığını düşünüyor. Diğer bir ifadeyle ona göre, öznenin sıfatlarla nitelendiğinin bilinmesinin (epistemolojik) onda sübut bulan hükümler sayesinde olduğu diğer ekoller tarafından da kabul edilmektedir. Örneğin öznenin kâdir olduğunu "fiilde bulunmaya elverişli olması" hükmünün onda bulunması dolayısıyla biliyoruz. Hüseyniyye ekolü, dilde özneye kâdir isminin verilmesinin sebebinin de onda bu hükmün bulunması olduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle dildeki lafızların vaz'ının illeti ile bizdeki bilginin illeti bu hükümlerdir. İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemiyye ve Eş'âriyye ekollerinin teorilerine dair okuması incelendiğinde ona göre, bu ekoller de meselâ öznenin kâdir olduğunu bilmemizin illetinin daha sonra Hüseyniyye tarafından "hüküm" kavramıyla ifade edilen bir sıfat olduğunu kabul etmiştir. Yani ona göre aslında bu iki ekol de öznenin kâdir ismiyle nitelendiğini bilmemizi sağlayan şeyin, Hüseynî teorideki "hüküm" kavramının delâlet ettiği "emr" olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak onların farklılaştığı husus, dilde "kâdir" lafzının özne hakkında kullanılmasının illetinin başka bir şey (hal veya mana) olduğunu iddia etmeleridir. Halbuki onların ileri sürdüğü haller ve manalar dilde bu lafızları vaz' eden dildiler tarafından bilinmiyordu. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre, diğer ekoller, dil ile epistemolojiyi birbirinden ayırmak suretiyle hataya düşmüşlerdir.³⁵

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, fiillerden hareketle söz konusu hükümlerin zâtta sübut bulduğu Eş'ârîler ve Behşemiyye ekolleri tarafından da -her ne kadar bunları "hüküm" kavramıyla ifade etmemiş olsalar bile- kabul edilmektedir. Bununla birlikte onlar, bu hükümleri kâdir, âlim ve hay lafızlarının dildeki anlamları ve hakikatleri olarak görmeyip onların yerine herhangi bir epistemolojik yolla bilgilerine ulaşılmamış manalar ve hallerin sübutunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Eş'ârîler, söz gelimi kâdir sıfatının dildeki anlamı ve hakikatinin "kendisinde kudret manasının bulunduğu zât"; Behşemiyye ise "bir hale sahip olan ve bu hal sebebiyle fiilde bulunmaya elverişli olan (şıḥḥat) zât" şeklinde açıklamışlardır. İbnü'l-Melâhimî kendi teorisini ortaya koyarken

³⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâîk*, 68-71. Aşağıda gelecek tabloda İbnü'l-Melâhimî'nin diğer ekollerin teorilerine dair okuması karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuştur.

mütekaddimîn Mu'tezilî âlimlerin ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinden beslenir. Her ne kadar müteakaddimîn Mu'tezilî âlimlerin görüşleri ilâhî sıfatları zata özdeş kıldıkları şeklinde eleştirilere maruz kalsa da İbnü'l-Melâhimî, onların da hüküm lafzıyla ifade edilen sıfatların sübutunu kabul ettiklerini, dolayısıyla aslında zât ile sıfatlar arasındaki epistemolojik bir özdeşliğin onlar için söz konusu olmadığını düşünür. Diğer bir ifadeyle ona göre erken dönem Mu'tezilî âlimler, zât-sıfat ilişkisi problemi çerçevesinde "hüküm" şeklinde bir kavramsallaştırmaya gitmemiş olsalar da bu kavramın delâlet ettiği sıfatları kabul etmişlerdir. Allah'ın sıfatlarında hükümler dışında başka bir şey kabul etmeyen mütekaddimîn Mu'tezile, cisimlerin sıfatlarıyla ilgili konuştuklarında manaların varlığını kabul etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyin ve sonrasında İbnü'l-Melâhimî ise mütekaddimîn Mu'tezile'nin ilâhî sıfatların zâtla ilişkisi konusundaki teorilerini yeniden yorumlamış ve ardından bu yeni yorumu şâhid aleme de teşmil etmişlerdir. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî, önceki ekollerin ve âlimlerin hükümler dışında zâtta bulunduğunu iddia ettikleri haller ve manalar varlığını tamamen reddetmiş ve her iki âlemde de zâtta sadece hükümlerin sübutunu savunmuştur.³⁶ Nitekim müteahhir dönem Hüseyniyye âlimi Yahya b. Hamza da ilâhî sıfatların zâtla ilişkisi konusunda Hüseyniyye'nin mütekaddimîn Mu'tezilî kelamcılarla aynı görüşte olduğunu belirtir.³⁷

İbnü'l-Melâhimî, hal, hüküm ve sıfat kavramları arasındaki anlamsal ilişki hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre hal, zât olmaksızın akledilmeyen ve zâtan başkasının akledilmesinin itibara alınmadığı sübut bulmuş her "emr" dir. Buna göre hal, kendi başına akledilmeyip zâta dair bilginin kapsamına girmekle birlikte ondan dolayı zâtın dışında bulunan bir şeyin akledilmesi itibara alınmaz. Bu ikinci özelliği açısından hükümden farklılaşmaktadır. Zira hüküm de zât olmaksızın akledilmeyip ona ilişkin bilginin kapsamına girmekle birlikte akledilmesinde zâtan başka bir şeyin itibara alınabildiği "emr" dir. Örneğin kâdirin "fiilde bulunmaya elverişli olması" bir hükümdür. Bu hükmün akledilmesinde zâtan ayrı bir şeyin itibara alınması gerekir ki o da güç yetirilen fiildir. Bu sebeple hüküm, "zâta zâid olup ona dair bilginin

³⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 169-170, 279, 347-348; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 68-69.

³⁷ el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *Kitâbü't-temhîd fî şerhi Me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Hişâm Haneî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 198-199.

kapsamına giren ve kendisinin bilinmesinde zâttan başkasının itibara alındığı bir *emr*” şeklinde tanımlanmıştır. Ona göre hal ve hükme de içine alan genel bir kavram olan sıfat ise zâtı nitelemenin ve bilmenin kapsamına girip ona zâid olan her “*emr*” dir. Mu’tezilî kelâmcılar, nefiy veya isbât, hal veya hüküm, fiilin sübutu veya nefiyi ve zâta bir mananın yerleşmesi olsun zâta izâfe edilen her bir “*emr*”i “sıfat” olarak isimlendirmişlerdir. Vasıfla sıfat her ne kadar dilde aynı anlamda kullanılsalar da gerçekte sıfat, vasfın ifade ettiği şeydir. Yani vasıf nitelemede bulunan kişiyle (vâsıf) kâim bir söz iken sıfat nitelenen özneyle (mevsûf) kâim olan ve vasfın ifade ettiği “*emr*” dir.³⁸

Kelâm düşüncesinde şâhid âlemde cisimlerde hallerin sübutu konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte cisimlerde bulunan ilim, kudret ve hayat gibi nitelik kategorisinde yer alan arazların ve oluşların dışta gerçek varlığa sahip olduğu genel kabul görmüştür. Ancak Ebü'l-Hüseyin Basrî, çoğunluğun görüşünün aksine cisimlerde ilim, kudret, hayat gibi gerçek varlığa sahip manalara, arazların hakikî varlığının bulunduğu ve oluşların mana olarak görülmesine karşı çıkarak bunları izâfete inhisar etmiştir.³⁹ İbnü'l-Melâhimî de Ebü'l-Hüseyin’in yöntemini takip ederek oluşların (*ekvân*) mana olmadığını söylemiş ve cisimlerdeki ilim, kudret ve hayatın gerçek varlığının bulunmadığını savunmuştur.⁴⁰ Böylece İbnü'l-Melâhimî, sıfatların hakikatlerini her iki âlemde de sadece zâta zâid hükümlerle ilişkilendirmeye çalışmıştır.

³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 270-271, 279; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 69, 80; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 44-46.

³⁹ Delen, *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*, 117-126. İbnü'l-Melâhimî Behşemiyye'nin cisimlerin hudûsünü ortaya koymak için meânî yöntemini ahvâl yöntemine tercih ettiğini söyler. Zira hallerin sübutuna yönelik birtakım şüpheler yöneltilebilmekte ve bu şüphelerin ortadan kaldırılması ise ancak manaların sübutunu kabul etmekle mümkün olmaktadır. Zira zâtın bir durumda hükmü gerekli kılıp başka bir durumda gerekli kılmaması, ancak onları gerektiren manaların sübutunu kabul etmekle mümkün olabilir. Cisimlerin hudûsünün temellendirilmesi de Allah'ın hudûs delili yoluyla varlığının isbât edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, klasik hudûs delilini terk edip manaların varlığını kabul etmeden ahkâm metodundan faydalananarak Allah'ın varlığını isbât etmeye çalışmıştır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 26; Delen, *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*, 117-126; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 144.

⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 134-135, 369; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 12-23; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 17.

2.2. Hükümlerin Ontolojik Statüsü

Hükümlerin anlaşılması noktasında cevaplanması gereken en önemli sorulardan birisi onların ontolojik statülerinin ne olduğudur. Zira Eş‘ârîler’in manaları, dışta zâtla kâim gerçek varlığa sahip sıfatlar olduğundan tevhide zarar verdiği eleştirilerine maruz kalırken Behşemîyye’nin halleri ise varlık ve yoklukla nitelenmemeleri dolayısıyla üçüncü halin imkânsızlığı ilkesiyle çelişik görülmüştür.⁴¹ Şu hâlde hükümlerin ontolojik statülerinin mana ve halden farkı var mıdır? Eğer hükümler varlıktan daha geniş bir anlamda kullanılan “sübut” lafzının kapsamına dahil edilebiliyorsa bu durumda halden ne farkı kalmaktadır?

İbnü’l-Melâhimî, manalar ve hallerin yanı sıra hükümler için de “zâta zâid” ifadesini kullanır. Erken dönemde zât-sıfât ilişkisini açıklamak için bu nitelermeyi çok sık kullanan Ehl-i sünnet kelâmcıları, bu kaydı manaların dışta gerçek varlıklar olarak bulunduğunu ifade etmek için kullanmışlardır.⁴² Ancak İbnü’l-Melâhimî, hükümlerin zâta zâid olduğunu söylediğinde bunların dışta gerçek varlığa sahip olmasını değil zâtın sıfatlarla nitelendiğinde ondan başka şeylerin (*emr*) bilindiğini kasteder. Diğer bir ifadeyle onun terminolojisinde zâta zâidlik, zâtla hüküm arasında ontolojik bir ayrılıktan ziyade epistemolojik farklılığı ifade eder. Dışta gerçek varlığa sahip bulunan sadece zâttır.⁴³

İbnü’l-Melâhimî hükümlerin ontolojik statüsünün belirlenmesi konusunda filozofların teorilerinden faydalanır. Ona göre, filozoflar ilâhî zâtta çokluktan kaçınmak için izâfî ve selbî olmak üzere iki sıfat kategorisi kabul etmiş ve Allah’ın âlim, kâdir, hay ve mürid olması gibi hüküm bildiren sıfatlarını da zâta indirgemişlerdir. Filozofların hüküm bildiren bu sıfatları zâta indirgемelerine karşı çıkan İbnü’l-Melâhimî, bunların izâfî sıfatlar kapsamında değer-

⁴¹ Cüveynî, hallerin sübutunu kabul etmesine rağmen onları kabul etmeyi üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine aykırı görmez. Yine o, *Burhân* eserinde halleri reddetmesinin gerekçesi olarak teorinin bu ilkeye aykırı olduğuna değinmez. Bk. Aktaş, *Tanım ve Hakikat*, 184; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 139, 314.

⁴² Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar: Yaklaşımlar ve Delilleri*, 54-65.

⁴³ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-mütekellimîn*, 44-46; İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 279; Özerol, *Mu‘tezile’de Tevhid*, 258-259; Delen, *Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin Kelâm Sistemi*, 198.

lendirilmesinin daha doğru olduğunu düşünür.⁴⁴ Dolayısıyla hükümler zâtın izâfetleri veya taallukları olarak isimlendirilebilir. İzâfetin gerek Allah'ın sıfatları gerek insanların sıfatları hakkında kullanılabilen bir kategori olması, filozofların da Allah'ın bazı sıfatlarını izâfet kapsamında değerlendirmeleri öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Melâhimî'nin hükümleri izâfî varlıklar kabul etmesine zemin hazırlamıştır.⁴⁵

İbnü'l-Melâhimî'nin hükümleri ontolojik olarak izâfet kabul etmesini âlim sıfatı üzerinden örneklemek mümkündür. Ona göre âlimin âlim olmasının hakikati "şeylerin âlim için tebeyyün etmesi" hükmüdür. Bu tebeyyün âlimde maluma yönelik olarak bulunması gereken taalluk ile aynı şeydir. Âlim zât, ister dıştaki aynî varlıkları bilsin ister ma'dûm gibi sadece tasavvurda bulunanları bilsin mutlaka onunla malumu arasında bir taallukun sübutu akledilir. Tebeyyün ve taalluk zâta zâid tek bir şey olup sağlam fiilin öznenen çıkması, sadece zât dolayısıyla değil zâtın bu taallukla birlikte bulunması sayesinde. Âlim öznde bu taalluktan başka zâta zâid bir mana ve halin sübutunu kabul etmeye gerek yoktur.⁴⁶ Ona göre eğer hallerin sübutunu savunan Behşemiyye, âlim olma haliyle bu taalluktan başka bir şeyi kastemediğini iddia edecek olursa bu durumda aralarında anlam bakımından bir ayrışma kalmayacaktır. Fakat taallukun hal olarak isimlendirilmesi halin tanımını dikkate alındığında doğru değildir. Çünkü taalluk kavramında zâtle birlikte onun kendisine yönelik olduğu başka bir şey de (örneğin âlimin taallukunun yöneldiği malum, kâdirin taallukunun yöneldiği fiil (*makdûr*) akledilirken hal kavramında zâttan başkasının akledilmesi itibara alınmaz.⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla o, ahvâl ile ahkâmın ontolojik statüleri arasında bir benzerlik olduğunu kabul etmekle birlikte zâtta sübut bulan sıfatları ifade etmek için hal yerine hüküm kavramının kullanılmasının semantik açıdan daha doğru olduğunu düşünmektedir. Ona göre manaları ve halleri kabul edenlerin dil, epistemoloji, ontoloji ve teoloji alanın-

⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 43-44.

⁴⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 187-189, 328-329; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 70-71, 80; Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *Kitâbü't-temhîd*, 198-199.

⁴⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 187-189, 268-269, 312-314, 328-329; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 70-71, 80.

⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 185, 270-271; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 80.

daki sorunların çözümünde gerekli gördükleri manalar hallerin çoğu işlevini ahkâm yerine getirebildiği için mana ve hali kabul etmeye ihtiyaç yoktur.

2.3. Hükümlerin İleti veya Kaynağı

Öznenin hükümlerle nitelenmesini sağlayan illetin ne olduğu sorusu, Hüseyiniyye'nin ahkâm teorisinin anlaşılmasında oldukça önem arz eder. Hükümlerin bütün âlimler tarafından kabul edildiğini düşünen İbnü'l-Melâhimî, bunların illetinin belirlenmesi konusunda farklı görüşlerin ortaya çıktığını aktarır. Ona göre Behşemiyye, Allah'ın ve cisimlerin hükümlerle nitelenmesinin illetinin haller; hallerin illetinin ise şâhid âlemde manalar ve gâib âlemde ise Allah'ın zâtî hali olduğunu ve manalar ile zâtî halin illetinin bulunmayıp doğrudan öznelere zâtından geldiklerini ileri sürmüştür. Eş'ârîler de her iki âlemde de hükümlerin illetinin manalar olduğunu ve bu manaların da öznelere zâtlarıyla kâim olduğunu savunmuşlardır. Mütেকaddimîn Mu'tezilî âlimler ise hükümlerin illetlerinin şâhid âlemde cisimlerle kâim manalar olduğunu ancak gâib âlemde hükümlerin illetsiz olup doğrudan ilâhî zâta dayandığı düşünmüşlerdir.⁴⁸

İbnü'l-Melâhimî, mütেকaddimîn Mu'tezile'ye nispet ettiği "ilâhî sıfatlarda hükmün bir illetinin bulunmadığı, fakat zât tarafından gerektirildiği" görüşünün şâhid âlem hakkında da geçerli olduğunu savunur. Buna göre Allah'ın ve canlı cisimlerin nitelendikleri hükümlerin kaynağı olarak zâtın varlığı yeterli olup hal veya mana gibi başka bir şeyin sübutunu kabul etmeye gerek yoktur. Örneğin kâdirin hakikati, "kendisi sayesinde canlının fiilde bulunmaya elverişli olduğu şey" şeklindedir. "Canlının fiilde bulunmaya elverişli olması"nı gerekli kılan şey, gâib âlemde Allah'ın husûsî zâtı (*ez-zâtu'l-mahşûsetü*) iken şâhid âlemde cismin hususî bünyesidir (*el-bünyetü'l-mahşûsetü*). Allah zâtı dolayısıyla kâdir olduğundan O'nun kâdir olması anlamında "O'nun kudreti vardır" denilebilir. Şâhid âlemde sadece cismin zâtı kâdir olmak için yeterli olmayıp cismin belirli bir bünyede bulunması gerekir. Eğer cismin zâtı yeterli olsaydı tüm cisimlerin kâdir olmakla nitelenmesi ge-

⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 32, 68, 71, 230-231; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütেকellimîn*, 45-46; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 251, 260-261, 265, 279, 291. Yukarıda da ifade edildiği üzere mütেকaddimîn Mu'tezile dahil bütün ekollerin aslında İbnü'l-Melâhimî'nin kastettiği anlamda hükümleri kabul ettiği onun kendi yorumudur.

rekirdi. Şu hâlde canlı cismin kâdir olması veya kudretinin bulunması onun özel bir bünyeye sahip olması demektir. Özel bünyeyle de "soğukluk-sıcaklık, yaşlılık-kuruluk, sıklık-gevşeklikte sınırların karışımındaki denge (mizacın itidalı)" kastedilmektedir. Bu aynı zamanda "bedenin sağlıklı olması" şeklinde de isimlendirilmektedir. Benzer şekilde öznenin âlim olmasında "şeylerin kendisi için tebeyyün etmesi" hükmünü, hay olmasında "bilme ve güç yetirmeye elverişli olma (*şihhat*)" hükmünü gerekli kılan şey, gâibte Allah'ın zâtı ve şahitte canlı cisimlerin özel bünyeleridir.⁴⁹

Zât-sıfat ilişkisini ilk defa her iki âlem hakkında da hükümler teorisi merkezli açıklayan Ebü'l-Hüseyin, hükümlerin illetinin belirlenmesi konusunda bazı meseleleri teorisinin istisnası yapsa da İbnü'l-Melâhimî bu meseleleri de teoriye sadık kalarak açıklamaya çalışır. Âlim sıfatında hükmü gerekli kılan şeyin ne olduğu meselesi buna örnek verilebilir. Ebü'l-Hüseyin, diğer zâtî sıfatların aksine âlim sıfatında şahid ve gâib âlemde hükmü gerekli kılan bir halin sübutunu savunmuştur. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre bir öznenin âlim olduğu söylendiğinde onun zâtına zâid olarak bulunan "şeylerin özne için tebeyyün etmesi" hükmünden başka ayrıca onu gerektiren bir hal kabul etmeye gerek yoktur. Kabul edilen bu hüküm, aynı zamanda öznenin bilinenlere yönelik taallukunun kendisidir. Dolayısıyla âlim sıfatında da diğer sıfatlarda olduğu gibi zâttan başka olan ve hükmü gerektiren herhangi bir illet bulunmamaktadır.⁵⁰

Hükümlerin mahiyeti, kaynağı ve ontolojik statüsü açısından şahid ve gâibin ortak olması bu sıfatların iki âlemde her açıdan aynı olmalarını gerekli kılmaz. Örneğin İbnü'l-Melâhimî, "âlim olma" sıfatı açısından Allah ile insan-

⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 171, 184-187, 189, 192-193, 251, 254, 279, 287, 291, 296; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 60, 70-71, 77-80, 230-231; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 45-46, 80-81; Başrî, *Taşaffuh*, 11, 14-15. Nazzâm da Behşemiyye ve mütekaddimin Mu'tezile'nin genel kabulünün aksine insanın hay olmasını gerektiren hayat manası değil zâtî olduğunu savunmuştur. Ebû Sa'd el-Muḥassin b. Muḥammed b. Kerrâme el-Ḥâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâil fi'l-uşûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018), 350.

⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 187-189, 268; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 70-71, 80; Başrî, *Taşaffuh*, 7, 15. Râzî, Ebü'l-Hüseyin'in *Taşaffuh* eserinde Allah'ın âlim olmasında bir halin sübutunu kabul etmekle birlikte *Gurer*'de bu hali reddettiğini aktarır. Fakat şahit âlemde onun hali kabul edip etmediğiyle ilgili olarak Râzî bir açıklamada bulunmaz. Bk. Râzî, *er-Riyâdu'l-munîka*, 289.

lar arasındaki iki farklılığa değinir ki bunu diğer sıfatlara da uygulamak mümkündür. Birincisi, Allah'ın varlıkları bilmesi herhangi bir vasıta bulunmaksın gerçekleşirken bizde duyular ve akıl gibi bazı bilgi vasıtalarının varlığı gerekir. İkincisi, Allah'ın zâtı âlim olmasını gerektirirken bizim sadece zâtımız değil zâta zâid olarak bulunan aklımız gerekli bilgi vasıtası bulunduğunda âlim olmamızı gerektirir.⁵¹

Zât-sıfât ilişkisi konusunda ekollerin görüşlerine dair İbnü'l-Melâhimî'nin verdiği bilgilerden hareketle aşağıda kudret sıfatı örneğinde ekollerin teorilerini karşılaştırmalı olarak gösteren bir tablo sunulmuştur. İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinde Bâkılânî ve Cüveynî'nin haller teorisine dair bir bilgiye ulaşamadığı için onların teorisi diğer kaynaklardaki bilgiler dikkate alınarak İbnü'l-Melâhimî'nin genel yaklaşımı doğrultusunda tabloya yansıtılmıştır.⁵²

⁵¹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 72.

⁵² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 68-69, 230-231; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 260.

Tablo 1: Zât-Sıfat İlişkisi Teorilerinin Karşılaştırılması

B Öznesi (Vâsıf/Niteleyen)		A Öznesi (Mevsûf/Nitelenen)					
		Sıfat			Zat		
Bilgi	Dil	Hüküm	Hal	Mana			
Mevsûfün kâdır olduğunun bilinmesi	Mevsûf hakkında "kâdır" lafzının kullanılması	Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)				Allah'ın hususî zâtı ve canlı cismin hususî bünyesi	İbnü'l-Melâhîmî
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)				Allah'ın hususî zâtı	Mütekaddîmîn Mu'tezile
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)			Kudret manası	Canlı cismin hususî bünyesi	(Şâhid)
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)	Kâdır olma hali	zâtî hal (kadîm olma)		Allah'ın hususî zâtı	(Gâib)
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)	Kâdır olma hali		Kudret manası	Canlı cismin hususî bünyesi	(Şâhid)
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)			Kudret manası	Allah'ın hususî zâtı ve canlı cisim	Eş'ârîye
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)	Kâdır olma hali		Kudret manası	Allah'ın hususî zâtı ve canlı cisim	Bâkîllânî ve Cüveynî
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)					
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)					
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)					
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)					
		Fiilin çıkmasının mümkünlüğü (hüküm)					

3. Ahkâm Teorisinin Kelâm Geleneğine Etkisi: Râzî Örneği

İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerinin etkisinde kalan isimlerin başında Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gelir. Râzî'nin müteahhir kelâm geleneğindeki yüksek temsil kabiliyeti dolayısıyla bu çalışmada Hüseyinî ahkâm teorisinin sadece onun görüşlerine etkisi üzerinde durulacaktır. Eserlerinde "Mahmûd el-Harezmi" ismiyle İbnü'l-Melâhimî'ye sıkça atıfta bulunan Râzî'nin 560-570 (1164-1174) yılları arasında Hârizm ziyareti esnasında buradaki âlimlerle ilmî tartışmalar yaptığı ve tartıştığı kişiler arasında İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencilerinin de bulunduğu aktarılır. İbnü'l-Murtâzâ; Râzî'nin onu takip ettiğini, gerek kozmoloji konularında (*el-laîf*) gerek fizik dışındaki diğer meselelerde onun görüşlerine itimad ettiğini aktarmıştır. Diğer taraftan Râzî'nin "delilin yokluğunun medlûlün yokluğunu gerektirdiği" ilkesini reddederken cevap verdiği muhaliflerinden birinin de İbnü'l-Melâhimî olduğu ifade edilmektedir.⁵³

Râzî'de Hüseyiniyye ekolünün etkisinin görüldüğü meselelerden birisi ahkâm teorisidir. Özellikle âlim, kâdir ve hay sıfatları bağlamındaki görüşleri incelendiğinde onun Ebü'l-Hüseyin ve İbnü'l-Melâhimî'nin teorisini benimsediği anlaşılmaktadır.⁵⁴ Nitekim Tilimsânî de onun sadece zât ve taallukları kabul etmek suretiyle Ebü'l-Hüseyin'in görüşüne tabi olduğunu aktarır. Ancak Tilimsânî'nin burada incelediği konu ilâhî sıfatlar olduğundan o, Râzî'nin bu görüşünü şahid âleme teşmil edip etmediğini belirtmez.⁵⁵ Tilimsânî,

⁵³ Râzî, *er-Riyâdu'l-munîka*, 287, 290-291; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtaâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1988), 119; Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/615-616; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 51-52; Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 172-173; Ayman Shihadeh, "The Argument from Ignorance and its Critics in Medieval Arabic Thought", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 172-173.

⁵⁴ Râzî'nin zât-sıfât ilişkisi konusundaki görüşünün belirlenmesi üzerine yaptığı çalışmada Aktaş, onun Ebü Hâşim'in teorisine meylettiğini ifade etse de aşağıda da açıkladığımız üzere Râzî'nin son eserlerinde Hüseyiniyye'nin teorisini benimsediğini düşünüyoruz. Aktaş'ın ilgili açıklamaları için bk. Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", 49-60, 66.

⁵⁵ Ebü 'Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed et-, *Şerhu Me'âlimi uşûlî'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Amman: Dâru'l-Feth, 2010), 329, 333. Nitekim Schmidtke de Râzî'nin sıfatların ontolojik statüsü ve onların doğrudan zât tarafından gerektirildiği konusunda Ebü'l-Hüseyin ve İbnü'l-Melâhimî'nin görüşünü benimsediği kanaatindedir. Bk. Sabine

Râzî'nin Ebü'l-Hüseyn'in zât-sıfât ilişkisi görüşünü benimsediğini söylese de detaylı bir karşılaştırma yapıldığında onun görüşünün ahkâm teorisinin İbnü'l-Melâhimî tarafından geliştirilmiş formuna daha yakın olduğu görülmektedir.

İbnü'l-Melâhimî'de sistematik bir hüviyete bürünen ahkâm teorisi bütün sıfatların açıklanmasında başvurulmuş bir açıklama yöntemidir. Dolayısıyla teori çerçevesinde açıklanan diğer sıfatlarda ve teorinin uzantısı olan ilişkili meselelerde de Râzî'nin İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini benimsediğini ileri sürmek mümkün değildir. Örneğin İbnü'l-Melâhimî, rü'yettullah ve kelamullah gibi ahkâm teorisiyle ilişkili incelenen kelâmî problemlerde Mu'tezilî düşünceyle uyumlu bir yaklaşım ortaya koyarken Râzî, bu meselelerde Ehl-i sünnet'in görüşlerini benimsemiştir. Bununla birlikte bu çalışmada, Râzî'nin hayatının sonlarında telif ettiği *el-Me'âlibü'l-âliye* ve *el-Me'âlim fi uşûli'd-dîn* eserlerinde, sıfat tartışmaları bağlamında en fazla ön plana çıkan âlim, kâdir ve hay sıfatlarının zâtla ilişkisi konusunda ahkâm teorisini benimsediği sonucuna ulaşılmıştır. Onun ahkâm teorisini kabul ettiği, sıfatlarla ilgili üç meseledeki görüşlerinden hareketle ortaya konulacaktır:

i) sıfatların mahiyeti. Râzî; kâdiri "fiilde bulunmaya elverişli olan (*şihhat*) kimse", âlimi "bir şeye ilişkin şuuru bulunan ve şeyin kendisi için tebeyyün ettiği kimse" ve hayyı "bilmeye ve güç yetirmeye elverişli (*şihhat*) kimse" şeklinde tanımlar. Onun bu tanımları, bu sıfatların mahiyeti konusunda İbnü'l-Melâhimî'nin zikrettiği tanımlarla aynıdır. Râzî, burada zikrettiği tanımları şâhid ve gâib âlemde bütün âlim, kâdir ve hay olan kimseler hakkında geçerli olacak şekilde ortaya koymaya çalışır.⁵⁶

ii) sıfatların ontolojik statüsü. Râzî, farklı ekollerin görüşlerini dikkate alarak Allah'ın âlim ve kâdir olmakla nitelendiğinde dört "emr" in ileri sürül-

Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī* (d. 726/1325) (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), 177-179. Aktaş ise Tilimsânî'nin buradaki açıklamalarından hareketle Râzî'nin *el-Me'âlim* eserinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin sıfat teorisine yakın durmuş olabileceğini ifade etmekle birlikte Ebü'l-Hüseyn'in teorisini diğerlerinden farklılaşan ayrı bir yaklaşım değil, mütekaddimîn Mu'tezilî'nin teorisine yakın bir teori olarak zikreder. Bk. Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", 58-59.

⁵⁶ Ebü 'Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *el-Me'âlibü'l-âliye mine'l- 'ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabi, 1987), 3/9, 11, 217, 223.

düğünü belirtir: zât, zâtla kâim ilim sıfatı, âlimiyyet ve taalluk. Burada o, ilim sıfatı ile hakikî varlığa sahip ilim manasını; âlimiyyet ile Ebû Hâşim ve Cüveynî tarafından savunulan ne mevcud ne ma‘dûm olduğu söylenen hali kasdetmektedir. Taalluk ise üç şeyden (zât, ilim sıfatı ve âlimiyyet hali) herhangi biri ile malum arasında gerçekleşen nisbet ve izâfetten ibarettir. Ona göre ekoller arasındaki görüş farklılığı, zât ve taallukun dışındaki iki şeyin (*emr*) yani ilim ve âlimiyyetin sübutu konusundadır.⁵⁷

Erken dönem eserlerinden *Nihâyetü'l-ukûl*'da Râzî, Allah'ın âlim ve kâdir olması ile ilim ve kudret sıfatlarının O'nun zâtında mevcud olmasını anlamaktadır. Allah'ın âlim sıfatıyla nitelenmesi için taallukun bulunması yeterli olmayıp bir ilim sıfatının mevcudiyeti gerekir. Eğer sadece taallukun bulunduğu iddia edilirse Allah'ın ma‘dûmları bilmesi mümkün olmayacaktır. Zira bir izâfetten ibaret olan taallukun sübutu için aralarında izâfetin meydana geldiği iki tarafın da mevcudiyeti şarttır. Ona göre bu sıfat, bazılarının iddia ettiği üzere ne mevcud ne ma‘dûm, ne malum ne meçhuldür; aksine o, kendinde malum ve Allah'ın zâtında mevcud olan bir şeydir. Burada onun “ne mevcud ne ma‘dûm, ne malum ne meçhuldür” ifadesiyle reddettiği görüş halleridir.⁵⁸ Sonuç olarak onun bu eserinde Eş‘ârîler'in hakikî varlığa sahip mana teorisini kabul ettiğini açıkça söyleyebiliriz.

el-Meâlib ve *Me‘âlim* eserlerinde ise Râzî, ilâhî zât ve taalluktan başka bir şeyin sübutunu reddeder. Diğer bir ifadeyle o, dışta hakikî varlığa sahip ilim, kudret ve hayat şeklindeki manaların veya varlık ve yoklukla nitelenmeyen âlimiyyet, kâdiriyyet ve hayyiyyet gibi hallerin yer aldığı sıfat anlayışlarını doğru bulmaz. Zâta zâid olarak bulunan “*emr*”, sadece taalluklardır. Râzî, bu taallukları hükümler, nisbetler ve izâfetler şeklinde isimlendirmesinin yanı

⁵⁷ Râzî, *el-Meâlib*, 3/223-224; Ebû ‘Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. ‘Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/209-211.

⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/209-211. Hallerin “ne mevcud ne ma‘dûm” olduğunu söyleyenlerin bu cümleyle ne kastettikleri, bunun üçüncü şıkkın imkânsızlığıyla çelişip çelişmediği sonraki dönem kelâmcılar tarafından tartışılmaya devam etmiştir. Söz gelimi İbn Kemâl, haller teorisine ayırdığı risalesinde, mevcud ile ma‘dûmun iki zıt kutup olmadığını savunur. Bk. Mehmet Aktaş, “Kemalpaşazâde'nin Ahvâl Risâlesi Bağlamında Müteahhirin Kelâmcıların Hâller Problemine Bakışı”, *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri -1*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 265-278.

sıra onların sübûtî ve zâtta mevcud olduğunu da söyler. Ayrıca o, âlimiyyet ve kâdiriyyetin bulunduğunu söylerken de bununla Behşemiyye'nin hallerini değil yine bu taallukun kendisini kasteder.⁵⁹

Teftâzânî de Râzî'nin referansta bulunduğumuz kısımlardaki açıklamalarını alıntılayarak onun *Nihâyetü'l-uḫûl*'da izâfetten başka bir sıfatın varlığını kabul ettiğini ancak *Meṭâlib*'te onu nefyedip sadece izâfetin sübutunu ileri sürerek Mu'tezile'ye meylettiğini söyler.⁶⁰ Râzî sıfatların ontik yapısına dair görüşüyle uyumlu olarak *Meṭâlib* ve *Me'âlim* eserlerinde kâdir ve hay sıfatlarını tanımlarken İbnü'l-Melâhimî'deki gibi *şihhat* kavramına yer verir ve *şihhat*'ın sübûtî olduğunu belirtir. *Nihâyetü'l-uḫûl*'da ise kâdiriyyetin sübûtî olduğunu fakat *şihhat*'ın farazî ve itibarî olduğunu savunur.⁶¹

Sonuç olarak Râzî'nin ömrünün sonlarında bu sıfatları izafetlerden ibaret görmekle sıfatların ontolojik statüsü konusunda İbnü'l-Melâhimî'yle benzer bir yaklaşımı savunduğu anlaşılmaktadır. Onun İbnü'l-Melâhimî'nin yaklaşımını benimsediğini tam olarak söyleyebilmek için bu sıfatlar özelinde şâhid âlemde de hakikî varlığa sahip manaları kabul edip etmediğine bakmak gerekir. Bu bağlamda o, mana sıfatlarını savunanların gâibte manaların kabul edilmemesi halinde sıfatların hakikatlerinin iki alemde farklılaşacağı şeklindeki delillerine karşı şâhid âlemde de sadece taalluk ve nisbetin bulunduğunu söylenerek cevap verilebileceğini söyler. Ayrıca o, şâhid âlemde ilmin izâfetten ibaret olduğunu sıklıkla tekrar eder.⁶²

iii) sıfatların ontolojik illeti veya kaynağı. Râzî'ye göre ilim ve kudret şeklinde isimlendirilen nisbetler, hükümler ve izâfetler herhangi bir manayla illetlendirilmezler. Onları gerektiren şey kâim oldukları zâttır. Zira Râzî, manalar ve halleri nefyettiğinden sıfatlara kaynaklık teşkil edebilecek zâttan baş-

⁵⁹ Râzî, *el-Meṭâlib*, 3/223-224; Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muḥammed b. 'Ömer er-Râzî, *Me'âlimu uṣûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym (Beyrut: Dârü'l-Fikrî'l-Lübnani, 1992), 43, 45-46; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Ḥillî* (d. 726/1325), 178-179, 192-197.

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/73.

⁶¹ Râzî, *Me'âlimu uṣûli'd-dîn*, 44; Râzî, *el-Meṭâlib*, 3/217; Râzî, *Nihâyetü'l-uḫûl*, 1/403, 406.

⁶² Râzî, *el-Meṭâlib*, 3/103-104, 233-234.

ka bir şeyin bulunmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre, Eş'ârîler tarafından kabul edilen meânî sıfatlar yoktur.⁶³

İbnü'l-Melâhimî'nin ahkâm teorisini dayandırdığı "delilin yokluğunun medlûlün yokluğunu gerektirdiği" ve "şâhidle gâib arasında istidlâl birliği olduğu" ilkeleri Râzî tarafından zayıf yöntemler olarak nitelendirilse de bu durum onun İbnü'l-Melâhimî'nin görüşünü benimsemesine engel teşkil etmemiştir.⁶⁴

Sonuç

Kelam ilminde incelenen önemli konuların başında gelen zât-sıfât ilişkisi probleminin merkezinde ilâhî sıfatların zâtla ilişkisinin nasıl açıklanacağı sorusu yer almakla birlikte problemin bir ucunda nispeten daha az görüş ayrılıklarının bulunduğu insanlardaki sıfatların zâtlarıyla ilişkisi yer almaktadır. Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların günlük dilde insanlar hakkında da kullanılan lafızlar olması ve insanların fizik âlemden hareketle metafizik âlemi anlama çabası gibi hususlar, problemin bütüncül olarak ortaya konulabilmesi için insanların sıfatlarının da zâtlarıyla ilişkisini incelemeyi zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla kelâm ekollerinin zât-sıfât ilişkisini açıklama teorilerini gâib ve şâhid âlemi göz önünde bulundurarak değerlendirmek teoriler arasındaki farklılıkların belirginleştirilmesi açısından daha faydalı olacaktır.

Hüseyinye'nin kurucusu Ebü'l-Hüseyin Basrî'den önce Mu'tezilî âlimler tarafından i) zâta özdeş sıfatlar teorisi ile ii) Ebû Hâşim'in haller teorisi, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından ise iii) hakikî mana sıfatları teorisi ile iv) Cüveynî'nin haller teorisi olmak üzere dört farklı teori ortaya konulmuştur. Bu teorilerin tamamında âlim, kâdir ve hay sıfatlarıyla nitelenen insanlarda ilim, kudret ve hayat manalarının gerçek varlığa sahip araz olarak bulunduğu kabul edilmiştir.

⁶³ Râzî, *Me'âlimu uşûlî'd-dîn*, 43, 46; Râzî, *el-Me'âlib*, 3/218; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî* (d. 726/1325), 177-178.

⁶⁴ Râzî'nin bu yöntemlere yönelik eleştirileri için bk. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 23-28.

Ebü'l-Hüseyin Basrî, şâhid veya gâib âlemde mana ve hallerin sübutunu iddia eden mevcut teorileri reddedip sadece ahkâmın sübutuna dayanan bir teori ortaya koymuştur. Ahkâm teorisi, VI./XII. yy.'da Harizm bölgesinde yaşamış Hüseyinî âlim İbnü'l-Melâhimî tarafından sistematize edilmiş ve eksiklikleri giderilerek zât-sıfât ilişkisine dair kuşatıcı açıklama sunan bir teoriye dönüştürülmüştür. O, mütekaddimîn Mu'tezile'nin gâib âlem hakkında benimsediği zâta özdeş sıfatlar teorisini yeni bir yorumla dönüştürdükten sonra onu şâhid âleme de teşmil etmiştir. Buna göre, örneğin "kadir" ismi şâhid ve gâib âlemde "fiilde bulunmaya elverişli olan (şahhat) zât" anlamına gelir ve Allah'ın hususî zâtı veya insanın hususî bünyesi bu isimle nitelendiğinde onda "fiilde bulunmaya elverişli olma" hükmünün sübutu gerekir. Sübut ifade eden bu hükmün gerçek bir varlığı bulunmayıp taalluk veya izâfetten ibarettir. Dolayısıyla önceki teorilerin tamamından farklı olarak şâhid âlemde ilim, kudret ve hayatın gerçek varlığı bulunan araz olduğu görüşü reddedilmiş ve birer izâfet olduğu ileri sürülmüştür. Ona göre, müşahede edilen bir fiilden hareketle bu hükmün sübutunun bilindiği aslında diğer ekoller tarafından da kabul edilmektedir. Fakat onlar, hükmü gerektiren şeyin mana veya hal olduğunu iddia etmişlerdir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise her iki âlemde de kâdir olan öznenin zâtı dışında, hükmü gerektiren bir şeyi ileri sürmeye gerek yoktur.

Ahkâm teorisi ile ahvâl teorisi mukayese edilecek olursa İbnü'l-Melâhimî'nin teorisindeki hükümlerin ontolojik statü bakımından Behşemiyeyi'nin halleriyle benzerlik arz ettiği söylenebilir. Ancak Ebû Hâşim, hallerin ontolojik konumunu dilin sınırları içinde ifade etmekte zorlandığından onların "ne mevcud ne ma'dûm olduğunu" söylerken İbnü'l-Melâhimî felsefî düşüncedeki kavramlardan faydalanarak bu zorluğu aşmaya çalışmıştır. Diğer taraftan İbnü'l-Melâhimî'ye göre, hükümler ve haller ontolojik olarak aynı kabul edilseler bile zâta zâid olarak bulunan sıfatlar için "hâl" lafzını kullanmak yanlış olup onları "hüküm" kavramıyla ifade etmek semantik açıdan daha doğrudur.

Bu çalışmada hükümlerin mahiyeti, ontolojik statüsü ve kaynağı ele alınmış ancak ahkâm teorisinin dayandığı temeller üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'nin bu teorisinin dayandığı temellerin neler ol-

duğu ve kelâm sistemiyle uyumunu inceleyen başka çalışmaların yapılması teorinin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak Mu'tezilî kelâmcılar, zât-sıfât ilişkisini genelde şâhid ve gâib hakkında farklı teorilerle açıklamaya çalışırken İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyn'den tevârüs edip geliştirdiği ahkâm teorisi sayesinde Mu'tezile'nin temel hassasiyetlerinden taviz vermeden, Ehl-i sünnet kelâmcılarında görüldüğü gibi her iki âlem hakkında geçerli olan ve geleneği etkilemiş farklı bir zât-sıfât ilişkisi teorisini kelâma kazandırmıştır. Bu çalışmada Râzî'nin ömrünün sonlarında ahkâm teorisini benimsediği sonucuna ulaşılmasına rağmen düşünce sisteminde ne tür değişiklikler yaparak bu teoriyi kabul ettiğinin müstakil bir çalışma konusu olarak incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ayrıca bu teorinin Râzî sonrası kelâm geleneğinde zât-sıfât ilişkisi açıklamalarına etkileri de araştırılması gereken konular arasında zikredilebilir.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (Haziran 2022), 43-70.
- Aktaş, Mehmet. "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 53-82.
- Aktaş, Mehmet. "Kemalpaşazâde'nin Ahvâl Risâlesi Bağlamında Müteahhirîn Kelâmcıların Hâller Problemine Bakışı". *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri* -1. ed. Murat Demirkol vd. 258-280. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım ve Hakikat: Cüveynî'nin Kelâmî Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bâkıllânî, Qâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*. thk. 'İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.

- Başrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. 'Alî b. Tayyib. *Taşaffuhu'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Sabine Schmidtke. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2006.
- Benevich, Fedor. "The Classical Ash'ari Theory of Aḥwāl: Juwaynī and his Opponents". *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), 136-175.
- Bizri, Nader. "Allah: Zât ve Sıfât İlişkisi Problemi". çev. Ziya Erdinç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 199-217.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muḥassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûni'l-mesâil fî'l-uşûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Ruknüddîn 'Abdûlmelik b. 'Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâṭi 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - 'Alî 'Abdûlmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Ruknüddîn 'Abdûlmelik b. 'Abdillâh. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr ve diğeri. İskenderiye: Münşeâtü'l-Ma'ârif, 1969.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: Brill, 1994.
- Ebü 'Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Aḥmed. *Şerhu Me'âlimi uşûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Amman: Dâru'l-Feth, 2010.
- Erdinç, Ziya. *Sübûtî Sıfatlar: Yaklaşımlar ve Delilleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.

- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Beyrut: Dârü İbn Zeydûn, ts.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyği ve'l-bide'*. thk. Abdülaziz İzzeddin. Lübnan: Dârü Lübnan, 1987.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-muşallîn*. thk. Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1950.
- Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Frank, Richard M. "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi". çev. Hayrettin N. Güdekli. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2014), 225-236.
- Güdekli, Hayrettin N. "Kelamî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhîde Kıyası)". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/269-289. İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2021.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn 'Abdürrahîm b. Muḥammed. *el-İntişâr ve'r-red 'alâ İb-ni'r-Râvendî el-Mülhid*. thk. H. S. Nyber. Beyrut: Mektebetü'd-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muḥammed b Hasen el-Enşârî. *Mücerredü maḳâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Metteveyh, Ebü'l-Hasen b. Aḥmed. *et-Tezkiretü fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li-Âsârî's-Şarkiiyye, 2009.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Maḥmûd b. Muḥammed el-Hârizmî. *el-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung. Tahran, 2012.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Maḥmûd b. Muḥammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-fâik fi uşûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.

- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Maḥmûd b. Muḥammed el-Ḥârizmî. *Tuḥfetü'l-mütেকellimîn fî'r-red 'ale'l-felâsife*. thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- İbnü'l-Murtaḍâ, Aḥmed b. Yahyâ. *Tabaḳâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1988.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırak gay-ri'l-İslamiyye*. thk. Maḥmûd Muhammed Hudayrî. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: rü'yetü'l-bâri*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Guneymî - Muhammed Mustafa Hilmi. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-aşlah, istiḥkâkü'z-zem ve't-tevbe*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-irâde*. thk. C. Anawati. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-tevlîd*. thk. Tevfik Tavîl - Saîd Zâyd. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Fi'l-imâme*. thk. Abdülhalîm Maḥmûd - Süleyman Dünyâ. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Ḥalku'l-Ḳur'ân*. thk. İbrahim Ebyârî. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerḥu Uşuli'l-ḥamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 195-214.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/615-618. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Dârü Sâdır-Mektebetü İrşâd, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyiniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları". *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 121-143.
- Özerol, Mehmet Fatih. *Mu'tezile'de Tevhid: Son Büyük Mu'tezili İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *er-Riyâdu'l-munîka*. thk. Es'ad Cum'a. Kayravan: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î, 2004.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muhammed b. 'Ömer. *el-Meṭâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muhammed b. 'Ömer. *Me'âlimu uşûli'd-dîn*. nşr. Semih Dugaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1992.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muhammed b. 'Ömer. *Nihâyetü'l-uḫûl*. thk. Said Abdullatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Schmidtke, Sabine. "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 159-180. New York: Oxford University Press, 2016.

- Schmidtke, Sabine. *The Theology of al- 'Allāma al-Hillī (d. 726/1325)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arī Anthropology: Body, Life and Spirit". *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012), 433-477.
- Shihadeh, Ayman. "The Argument from Ignorance and its Critics in Medieval Arabic Thought". *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 171-220.
- Teftâzânî, Sa' düddîn Mes'ûd b. 'Ömer b. ' Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Makâşid*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- Teftâzânî, Sa' düddîn Mes'ûd b. 'Ömer b. ' Abdillâh el-Herevî. *Tehzîbü'l-manṭık ve'l-keḷâm*. nşr. Abdülkadir Kürdî. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912.
- Thiele, Jan. "Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwāl) and its Adaption by Ash'arite Theologians". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 364-383. New York: Oxford University Press, 2016.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 17-40. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, el-İmâm el-Müeyyed-Billâh. *Kitâbü't-temhîd fî şerhi Me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Hişâm Haneî Seyyid. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.

Hammâd er-Râviye: Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği

Hammâd al-Râwiya: Narrator and Literature Criticism

Hüseyin ERSÖNMEZ

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı,

Assist. Prof., Kahramanmaraş İstiklal University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric,

Kahramanmaraş, Turkey

huseyin.ersonmez@istiklal.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7875-9960

DOI: 10.56720/mevzu.1310078

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Haziran / June 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Ersönmez, Hüseyin. "Hammâd er-Râviye: Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 189-211. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1310078>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Eski Arap şiiri ilk zamanlar sözlü olarak muhafaza edilirken Emevî dönemi sonları, Abbâsî dönemi başlarında bu şiirlerin tedvinine geçilmiş, özellikle de Basra ve Kûfe şehirleri şiir rivayetine daha çok önem verilen ilim merkezleri haline gelmiştir. Kûfe’de şiir rivayetinin öncülüğünü Hammâd er-Râviye (öl. 160/776-77 [?]) yaparken Basra’da Halefu’l-Ahmer (öl. 180/796 [?]) daha çok ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda ele alınan bu çalışmada eski Arap şiirinin intikalinde önemli rol oynayan râvilerden birisi olan Hammâd er-Râviye’nin râviliği, rivayetlerinin sıhhati, kendi dönemindeki konumu ve edebî tenkitçiliği ele alınmıştır. Bu anlamda ilk olarak Hammâd’ın hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bazı genel bilgiler verilmiştir. Daha sonra Hammâd’ın eski Arap şiirinin intikalindeki rolüne temas edilmiş, kendisiyle ilgili yapılan olumlu ve olumsuz eleştiriler aktarılmıştır. Bu konuda öne çıkan bazı rivayetler ele alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre Hammâd’a yapılan ithamların başlıca sebeplerinden birisinin Basra-Kûfe çekişmesinden kaynaklı olabileceği gibi Hammâd’ın Emevîlere karşı meylinin de bu ithamlara maruz kalmasının nedenlerinden birisi olduğu söylenebilir. Buna ek olarak aktarılan rivayetlerdeki bazı tutarsızlıklara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Son olarak ise Hammâd’ın muallakaya dair tespitleri üzerinden edebî tenkitçiliği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Râvi, Rivayet, Edebî Tenkit, Hammâd er-Râviye.

Abstract

The old Arabic poetry was preserved orally in the early times, at the end of the Umayyad period and the beginning of the Abbasid period, these poems were written down. Especially the cities of Basra and Kufa became centres of knowledge where the narration of poetry was given importance. While Hammâd al-Râwiya (d. 160/776-77 [?]) was the pioneer of poetry narration in Kufa, Khalaf al-Ahmar (d. 180/796 [?]) was more prominent in Basra. In this study, the narratorship of Hammâd al-Râwiya, one of the narrators who played an important role in the transmission of ancient Arabic poetry, the correctness of his narrations, his position in his own period and his literary criticism are discussed. In this context, firstly, some general information about Hammâd’s life and scientific career is given. Later, the role of Hammâd in the

transmission of ancient Arabic poetry has been touched upon, and positive and negative criticisms about him have been conveyed. Some evaluations are made by considering some of the prominent narrations on this subject. According to this, it has been stated that one of the main reasons for the accusations made against Ḥammād might be due to the Basra-Kufe conflict. In addition, it can be said that Ḥammād's inclination towards the Umayyads is one of the reasons why he was exposed to these accusations. In this sense, it has been tried to draw attention to some inconsistencies in the narrations. Finally, the literary criticism of Ḥammād is examined through his determinations about Mu'allāqat.

Keywords: Poetry, Narrator, Narration, Literary criticism, Ḥammād al-Rāwīya.

Giriş

Eski Arap şiiri, Cahiliye döneminin en önemli sanat unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye Arapları, şiirlerinde toplumun bütün yönlerine temas etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla eski Arap şiiri, bir bakıma Cahiliye döneminin bilgi ve kültür hazinesini oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu şiirin korunması ve sonraki nesillere aktarılması onlar için büyük önem arz etmektedir.

Hicrî II. ve III. yüzyıllarda sözlü olarak nakledilen eski dilsel ve tarihî malzemeyi derleyen âlimlerin görüşlerine göre bugün güvenilir sayabileceğimiz eski Arap şiirlerini milâdî V. yüzyılın sonları ve VI. yüzyılın ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Bir sanat geleneği üzerine inşa edilmiş bu şiirler; mevcut yapıları, dilleri ve üslûp özellikleri ve nazmedilme yöntemleri gibi yönleriyle gelişimini çok uzun bir zamanda tamamlamıştır.¹

Eski Arap şiirinin Cahiliye döneminde derlenmiş olma ihtimali oldukça yaygın bir kanaattir. Bunun yanı sıra Cahiliye dönemi şiirini sonraki nesillere aktaran en önemli vasıtanın sözlü rivayet olduğu söylenebilir. Arap edebiyatı kaynakları söz konusu sözlü rivayetin üç şekilde gerçekleştiği bilgisini aktarmaktadır. İlki, şairlerin birbirlerinin şiirlerini rivayeti; ikincisi, her kabilenin kendi şairlerinin şiirlerini rivayeti; üçüncüsü ise farklı kabilelerden şiir râvile-

¹ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 8.

rinin meclislerde ve edebî toplantılarda daha önce ezberledikleri bazı şiirleri rivayet etmeleri şeklindedir.² Burada râvilere çok ciddi iş düşmektedir. Zira şiirin sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılması bir anlamda onların şiir rivayetini düzgün bir şekilde yapmalarına bağlıydı. Ayrıca eski şairlerin özel râvilerinin olduğu ve bunların da sadece şiir ezberleyip aktarmaktan ziyade kendileri de şiir nazmeden şairlerden oldukları görülmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız Hammâd da (öl. 160/776-77 [?]) önemli râvilerden biri olmasının yanı sıra şairlik ve edebî tenkitçilik yönüyle de ön plana çıkmaktadır.

Emevî döneminin sonları Abbâsî dönemi başlarında çoğunlukla sözlü olarak aktarılan şiirin, derlenme aşamasına geçildiği ve özellikle de Basra ve Kûfe'de şiir rivayetinin önemsendiği görülmektedir. Bu sebeple dil âlimlerinin oluşturduğu iki ayrı şiir rivayet ekolü ortaya çıkmış, Ebû 'Amr b. A'la (öl. 154/771) ve Halefu'l-Ahmer (öl. 180/796 [?]) Basra'da, Hammâd er-Râviye ise Kûfe'de bu ekollere öncülük etmişlerdir.³

İki ekol arasındaki metot farklılığından dolayı Kûfe'de rivayet edilen şiirin Basra'dakinden fazla olduğu görülmektedir. Ebu't-Tayyib el-Lugavî (öl. 351/962) en çok şiir rivayetinde bulunan kişinin Hammâd olduğunu ifade etmiştir. el-Asma'î (öl. 216/831), elimizde bulunan İmru'u'l-Kays'a (öl. 540 dolayları) ait olan şiirlerin çok az bir kısmı hariç tamamının Hammâd'dan nakledildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Hammâd'a karşı olumsuz eleştiriler de olmuştur. Bu anlamda Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Hammâd'ın güvenilir bir râvi olmadığını, bazı şiirler uydurduğunu ve bunları büyük şairlere nispet ettiğini aktarmıştır.⁴

Yûnus b. Habîb'in (öl. 182/798) "*Hammâd'ın şiiri bozup uydurması ve çokça hata yapmasına rağmen insanların ondan şiir alıp rivayette bulunmasına şaşıyorum*" dediği nakledilir.⁵

Her ne kadar Basra-Kûfe çekişmesinden kaynaklı olarak eleştiriler karşı taraftan gelse de aynı ekole mensup bazı âlimlerin de birbirlerini şiir uydurma ve yanlış isnatla suçladıkları görülmektedir. Kûfe dil ekolü mensubu el-

² Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014), 94.

³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 98.

⁴ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 86.

⁵ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 86.

Mufaddal ed-Dâbbî'nin (öl. 178/794 [?]) Hammâd'a yaptığı eleştirileri bu minvalde değerlendirmek mümkündür. ed-Dâbbî, Hammâd'ı şiirleri bir daha düzeltilmeyecek derecede bozmakla itham etmiştir. Bu itham karşısında şaşkınlıklarını gizleyemeyenler bununla rivayette yapılan hataların mı yoksa dilgamer hatalarının mı kastedildiğini sorduklarında ed-Dâbbî'nin *"Keşke öyle olsaydı. Âlimler hatadan doğruya yöneltir ama o Arap dilini ve şiirlerini şairlerin üsluplarını bilen birisidir. Sürekli herhangi bir şairin üslubuna benzer şiir söylüyor ve onun şiirine karıştırıyor. Bu şiirler de Hammâd'dan rivayet edilerek her tarafa yayılıyor. Böylece eski şairlerin şiirleri bozulmakta bunların doğru olanları ancak iyiyi kötüden ayırt edebilen birisi tarafından fark edilecek duruma gelmektedir. Ama böyle âlim nerede?"*⁶ dediği belirtilmiştir.

Bu bağlamda Kûfe rivayet ekolüne öncülük eden ve eski Arap şiirinin intikalinde önemli rol oynayan Hammâd'la ilgili ülkemizde müstakil herhangi bir çalışmanın yapılmadığı fark edilmiştir. Bununla birlikte Arap dünyasında ise bu çalışmaya benzerlik teşkil eden iki farklı araştırma tespit edilmiştir:

- el-Mehdî Me'mûn Ebşer, *"er-Rivayetu ve'n-Nakdu inde Hammâd er-Râviye"*
- Abdullatîf Hammûdî et-Tâî, *"Hammâd er-Râviye beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî"*

Zikredilen her iki çalışma da kıymeti hâiz olup, bu araştırmada istifade edilen kaynaklar arasında yerini almıştır. Bununla birlikte ortaya konulan bu çalışmada mezkûr eserlerde zikredilmeyen bazı rivayetler ele alınmış, bunların değerlendirilmesi yapılmıştır. Ayrıca Hammâd'a yapılan yalancılık ithamlarının nedenlerine yönelik bazı tespitler yapılmıştır. Öte yandan Hammâd'ın râvilik yönü ise nispeten daha detaylı incelenmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Kûfe ekolünün öncülerinden olan Hammâd'ın râviliğinin ve edebî tenkitçiliğinin ele alınacağı bu çalışmada ilk olarak Hammâd'ın hayatına ve ilmî kişiliğine dair bazı bilgiler aktarılacaktır. Daha sonra bazı rivayetler özelinde Hammâd'ın râviliği incelenecek, ilgili rivayetlere dair bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Son olarak ise Hammâd'ın edebî tenkitçiliği üzerinde durulacaktır.

⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*; thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 3/1204.

1. Hammâd er-Râviye

1.1. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Kâsım Hammâd b. Ebî Leylâ Sâbûr b. el-Mübârek er-Râviye ed-Deylemî el-Kûfî'dir. Doğumuyla ilgili kaynaklarda birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda hicrî 75 yılında,⁷ bazı kaynaklarda ise hicrî 95 yılında Kûfe'de doğduğu aktarılmaktadır.⁸ Bunun yanı sıra hicrî 155⁹ veya hicrî 156 yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Hammâd'ın ölümlü üzerine Muhammed b. Kurâse bir mersiye kaleme almıştır.¹⁰

Kaynaklarda Hammâd'ın nisbesiyle ilgili bazı rivayetler aktarılmaktadır. Benî Şeybân'ın veya Bekr b.Vâil'in azatlılarından olduğu söylenen Hammâd'ın babasının Ebû Leylâ lakaplı Meysere veya Sabûr isminde bir şahıs olduğu ifade edilmektedir. Hammâd'ın insanlar arasında şiir, ahebâr ve Arap savaşlarına dair en kapsamlı bilgiye sahip kişi olduğu söylenmektedir. Ezberinde özellikle Cahiliye dönemine ait çok fazla şiir olduğu için ona "Râviye" lakabı verilmiştir. Rivayet edildiğine göre Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd (öl. 126/744), Hammâd'a bu "Râviye" lakabını nasıl elde ettiğini sormuş, Hammâd ise birçok şaire ait şiirler ezberlediğini, tanınan bütün şairlerle ilgili şiir rivayet edebileceğini söylemiştir. Ayrıca kendisine okunacak bütün şiirlerin hangi şairin şiiri olduğunu bileceğini ifade etmiş ve alfabedeki her bir harf için Cahiliye dönemine ait en az 100 uzun kaside okuyabileceğini dile getirmiştir. Buna binâen Halife bu konuda kendisini imtihan edeceğini belirtmiş ve şiir okumasını emretmiştir. Velîd dinlemekten sıkılınca başka birisini dinlemek için görevlendirmiştir. Hammâd'ın Cahiliye dönemi şiirlerinden 2900 kaside okuduğu Velîd'e bildirilince kendisine 100.000 dirhem verildiği

⁷ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1997), 120.

⁸ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*; 3/1205; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 2/209.

⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*; 3/1205; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân*, 2/209.

¹⁰ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*; 3/1205.

nakledilmektedir.¹¹ Başka bir rivayette ise başı “Bânet Suâd” (بَانَتْ سُعَاد) olan 700 kaside rivayet edebileceği söylenmektedir.¹²

1.2. İlmî Kişiliği

Hammâd, hayatının gençlik dönemlerinde iki kurnaz hırsızla arkadaşlık yaparak eğlencelerle vakit geçirmiştir. Bir hırsızlık esnasında evden çaldığı eşyalar arasında ensâr şairlerinin şiirlerini bulmuş, bu şiirleri okuyunca çok hoşuna gitmiş ve hepsini ezberlemiştir. Daha sonraları edebiyata, şiire, Arap diline ve Eyyâmu'l-'Arab'a ilgi duymaya başlayan Hammâd, içinde bulunduğu kötü durumu terk etmiş ve bu ilimlerde belli bir seviyeye ulaşmıştır.¹³ Bu şiirleri bulması Hammâd'ın hayatında bir dönüm noktasıdır. Çünkü bundan sonra hırsızlığı bırakmış şiirle ilgilenmeye başlamış ve bu alandaki becerisi ortaya çıkmıştır.

Hammâd er-Râviye, Tırmıh (öl. 125/743 [?]), Kümeyt el-Esedî (öl. 126/744), Ömer b. Ebî Rebîa (öl. 93/711-12), Küseyyir 'Azze (öl. 105/723), el-Ferezdak (öl. 114/732), Cerîr b. 'Atıyye (öl. 110/728 [?]) ve Zürrümme (öl. 117/735) gibi şairlerle görüşmüştür. Ahbâr, ensâb, Eyyâmu'l-'Arab gibi mevzulara kendini geliştirerek Emevî dönemi halifelerinin, özellikle de II. Yezîd (öl. 105/724) ile II. Velîd'in (öl. 126/744) beğenisini kazanmıştır. Emevî halifelerinin Hammâd'ı çok sevdikleri, onu ziyaret edip Eyyâmu'l-'Arab'a dair aldıkları bilgilere karşılık ona hediyeler verdikleri aktarılmaktadır.¹⁴ Emevî Devleti'nin yıkılmasından çok etkilenen Hammâd, bir süre sonra Abbâsî Halifesi Mansûr'un (öl. 158/775) yanına gelmiş ancak halifeden beklediği ilgiyi göremeyince Kûfe'ye tekrar geri dönmüştür.¹⁵

Ebû Ca'fer en-Nehhâs'a (öl. 338/950) göre “Yedi Askı” şiirleri olarak bilinen *Muallakay-ı Seb'a*'yı ilk toplayan Hammâd er-Râviye olup bu seçkin şiirlerin Kâbe'nin duvarına asıldığı yönündeki rivayetlerdeki bilgi tam anlamıyla

¹¹ Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. Semîr Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/79-80; el-Hamevî, *Mu cemû'l-üdebâ*; 3/1201-1202.

¹² el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/101.

¹³ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/96.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A yân*, 2/206.

¹⁵ Zülfikar Tüccar, “Hammâd er-Râviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/487.

doğruluğu kanıtlanmış kesin bir bilgi değildir.¹⁶ Hammâd'ın, bu şiirlere "el-Meşhûrât" ismini verdiği bilinmektedir. Bu sebeple en-Nehhâs'ın bu şiirlere yazdığı şerh, son zamanlarda *Şerhu'l-Kasâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât* ismiyle basılmıştır.¹⁷

Hammâd'ın Arap şiirine ve rivayetine dair ilmî yetkinliği, yaşadığı dönemin önde gelen dildilerinin de ilgisini çekmiştir. Bu anlamda Hammâd'ı metheden ifadeler kullanmışlardır. Heysem b. Adî (öl. 207/822), Hammâd'la ilgili olarak şu ifadeleri kullanır: "*Arap kelimıyla ilgili Hammâd'dan daha bilgisini görmedim.*"¹⁸ Ebû 'Amr eş-Şeybânî'den de (öl. 213/828 [?]) Hammâd'la ilgili şu şekilde bir rivayet aktarılmaktadır: "*Ebû 'Amr b. A'lâ'ya Hammâd hakkında sorduğum zaman, o Hammâd'ı kendisinden önde tutardı. Aynı şekilde Hammâd'a da Ebû 'Amr hakkında soru sorduğumda o da Ebû 'Amr'ı kendisinden önde tutardı.*"¹⁹ Rivayetten de anlaşılacağı üzere Ebû 'Amr b. A'lâ'nın Hammâd'a karşı güveni tam olup, onun ilmine saygı duymaktaydı.

Başta Mısır halkı olmak üzere Halefu'l-Ahmer ve el-Asma'î Hammâd'ın talebeliğini yapmış ve ondan şiirler rivayet etmişlerdir.²⁰ Hammâd'ın günümüze ulaşan divanı olmamakla birlikte kaynaklarda bazı şiirleri aktarılmıştır.²¹ Bazı rivayetlerden Hammâd'ın şiirleri bir araya getirip yazdığı anlaşılmaktadır. İbnu's-Şecerî bu eserden bazı nakillerde bulunmuştur.²² Yine kaynaklara baktığımız zaman Hammâd'ın elinde bir takım yazılı metinler olduğu ve şiirlerin bir kısmını yazarak muhafaza ettiği anlaşılmaktadır.²³ Bununla ilgili olarak Hîre hükümdarı en-Nu'mân b. Munzir'in Hammâd'dan bazı şiirleri yazdırdığı sonra da sarayının altına gömdürdüğü, daha sonraları da bu

¹⁶ el-Hamevî, *Mu cemü'l-üdebâ*; 3/1205.

¹⁷ Süleyman Tülücü, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 3.

¹⁸ el-Hamevî, *Mu cemü'l-üdebâ*; 3/1204.

¹⁹ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/82.

²⁰ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 86.

²¹ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/92.

²² Ebû's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî İbnu's-Şecerî, *Muhtârâtü Şu'arâ'i'l-Arab*, thk. Mahmûd Hasan Zenâtî (Mısır: Matbaatu'l-İtimâd, 1925), 3/12, 16, 24.

²³ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 24/195.

şiiirlerin Muhtâr es-Sekafî (öl. 67/687) tarafından ortaya çıkarıldığı hususunda bir rivayet de nakledilir.²⁴

2. Râvi Olarak Hammâd er-Râviye

Emevîler dönemi sonları ile I. Abbâsî döneminin ilk zamanlarında Basra ve Kûfe’de şiiir rivayeti ile uğraşan iki ekol oluşmuştur. Basra ve Kûfe’de şiiir rivayeti ile meşgul olan bu iki ekol, şiiirlerin bir araya getirilip tedvin edilmesinde ayrı metotlar uygulamıştır. Basra ekolü, sözlü olarak aktarılan şiiirlerin alınmasında daha dikkatli, ihtiyatlı ve disiplinli hareket ederken, Kûfe ekolü ise Basra’ya nispeten daha rahat davranmış mevsukiyetine, gramer hatasına ve şiiirlerin uydurma olup olmamasına bakmaksızın her aktarılanı almıştır. İki ekolün uyguladığı metotlar arasındaki bu temel farktan dolayı Kûfe’de daha fazla şiiir rivayet edilmiştir. Söz konusu metot farklılığı, her iki ekolün birbirlerine “uydurma şiiir veya şiiir ilminde yetersizlik” gibi ithamlar yöneltmelerine yol açmıştır. Tüm bu tartışmalar ise Basra ekolünün önde gelen temsilcisi Halefu’l-Ahmer ile Kûfe ekolünün önde gelen temsilcisi Hammâd er-Râviye etrafında cereyân etmiştir.²⁵

Cahiliye dönemi şairlerinin şiiirleri kendi zamanlarında bir araya getirilmemiştir. Bununla birlikte Arap Yarımadası’nda yazı sanatının hiç bilinmediğini söylemek doğru değildir. Bu anlamda eski şiiirlerin çoğunun her zaman bizzat şairler tarafından yazılmasa bile çoğunlukla yanlarında bulundurdıkları râvileri tarafından kaleme alındığı bilinmektedir. Bu râvilerin görevleri kendi şairlerinin şiiirlerini aktarmaktan ibaret olmuştur. Ancak çoğu zaman bu şiiirler yazılmamış aksine sözlü geleneğe terk edilmiştir. Miladi VI. yüzyıldan önceki Arap şiiirinden geriye neredeyse hiçbir şey kalmayışının ve çoğunlukla kaybolmasının nedeni işte bu durumdur. Sanatsal değeri hâiz, miktar olarak oldukça fazla olan kasidenin uzun bir süre sözlü geleneğe dayalı bir şekilde muhafaza edilmesi ve daha sonraki dönemlere nakledilmesi pek mümkün değildir. Arap dehasının bir ürünü olan eski şairlerin edebî kalıntıları münev-

²⁴ Ebu’l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi’l-luga*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 1/197.

²⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 103.

ver Müslümanları cezb etmiş ve bu kişiler bu şiirleri antolojilerine alarak kalıcı olmalarını sağlamışlardır.²⁶

Şiir râvileri şiir tedvininin yanı sıra genellikle düşmanları olan diğer bazı kabilelerin geleneklerini de öğrenebiliyorlardı. Ayrıca râviler, Arapların arasında yaygın olan atasözlerini de (emsâlu'l-Arab) bir araya getirmişlerdir. Nihayetinde râviler, şehirli Araplarca pek bilinmeyen kelimelerin doğru kullanımını bedevi Araplardan öğrenmişlerdir. Bunun yanı sıra râviler bedevilerce kullanılan bazı atasözü ve şiirleri dönemin halifesine öğretmek için halifenin davetiyle sarayı sıkça ziyaret etmişler ve bunun karşılığında ödüllendirilmişlerdir.²⁷

Kûfe ekolünün önemli râvilerinden birisi olan Hammâd'ın şiirleri derlemesi yazılı olmayıp daha çok şifahi şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim hicretten sonraki bir buçuk asırlık dönemde sadece hâfızaya yardımcı olarak kullanılabilen Arap yazısı, günümüzde mevcut sisteminin temellerini hicrî II. asrın ortalarında elde ettiğinden dil ve edebiyata özellikle de şiire dair eserlerin yazıyla kayıt altına alınmasının hicrî III. asrın başından itibaren yaygın bir şekilde başladığı kabul edilir. Bundan dolayı ilk zamanlar bir şairin şiirleri, râvisinin hâfızası sayesinde derlenip korunmuş ve sonraki dönemlere intikali sağlanmıştır. Sadece tek bir şairin şiirlerini aktaran râviler dışında bir kabilenin yetiştirdiği kabile şairlerine ait tüm şiirleri ezberleyen ve rivayet eden râviler de yetişmiştir. Hammâd da bu râvilerin ilklerinden ve en önemlilerinden birisidir.²⁸

Eski şiirin inceliklerine vâkıf olan Hammâd'ın aynı zamanda güçlü bir şair olduğu, sadece Cahiliye dönemi şairlerine ait parçalar halindeki ezberlediği manzumelerin yanı sıra alfabenin her bir harfiyle başlayan yüzer kaside okuyabildiği ve Cahiliye'den sonraki dönemde yaşamış şairlerin şiirlerinden bildiklerini bu hesaba katmadığı yönünde bilgiler içeren bazı rivayetler aktarılmıştır.²⁹

²⁶ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 56.

²⁷ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 57.

²⁸ Tüccar, "Hammâd er-Râviye", 15/487.

²⁹ el-Hamevî, *Mu cemû'l-üdebâ*; 3/1202.

Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (öl. 158/775), İslamiyet öncesi dönem şairlerinin şiirleriyle ilgili bilgi almak istediğinde Yahya b. Selîm'i Hammâd'a gönderdiği, bu bağlamda dönemin şiirleriyle ilgili Hammâd'a sorular sorduğu ve Hammâd'ın da bu soruları cevaplayarak halifeye talep ettiği bilgileri ilettiği rivayet edilmiştir.³⁰

Hammâd, dönemin önde gelen râvilerinden biri olmakla birlikte kendisine karşı yapılan birtakım ithamlara da maruz kalmıştır. Son dönem Arap edebiyat tarihçileri ve eleştirmenleri arasında yer alan önemli isimlerden biri olan Tâhâ Hüseyin (öl. 1973), Hammâd'ın şiir rivayetinde Kûfelilerin önderi olmakla birlikte ahlakî ve dinî açıdan zayıf, sarhoş, yalancı ve fasık bir kişiliğe sahip olduğunu söylemiştir.³¹ Benzer şekilde Şevki Dayf da (öl. 2005) Hammâd'ın rivayetlerinin güvenilir olmadığını söyleyerek Cahiliye dönemi şiir tedvini hakkındaki rivayetleri efsane olarak değerlendirmiş, bu konuda elle tutulur bir delil olmadığını dile getirmiştir.³²

Türkiye'de Arap edebiyatı tarihi çalışmalarının öncü isimlerinden olan Nihat M. Çetin (öl. 1991) ise şairlerin eski Arabistan'da mevcudiyeti bilinen lehçeler ile değil, lehçeler üstü müşterek bir dille şiir söylemeleri nedeniyle bir Cahiliye dönemi şairinden kendi kabilesinin lehçe özelliklerini şiirlerine yansıttığını beklemenin doğru bir davranış olmadığını belirtmiştir. Hal böyleyken şairin her beytinin anlam bakımından olduğu gibi gramatik yönden de bir bütün teşkil edişinin, bu beyitlerden bazılarının atlanabilmesine veya şiirin bütünü içerisinde kolayca yer değiştirmesine imkân vermesi sebebiyle de eserlerin nazmedildikleri zamanki şekillerini ve beyit sırasını koruyamamış olmalarının bizzat nazmın yapısından kaynaklandığını ifade etmiştir. Ayrıca Tâhâ Hüseyin'in İmru'u'l-Kays'ın hayatı hakkındaki düşüncesini de çok cüretkâr bulduğu, bu düşüncenin en az eski sanatkarlara ve onların eserlerine dair şüpheler kadar muallakta kaldığı ve ihtimaller üzerine kurulu görüşlerden ibaret olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunmuştur. Halefu'l-Ahmer ve Hammâd er-Râviye'nin aktardıkları şiirlerde bazı tasarruflarının bulunduğu dahası bizzat kendilerinin yazdıkları bazı parçaları eski şairlere

³⁰ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 9/129-130.

³¹ Tâhâ Hüseyin, *Fi's-Şiri'l-Câhilî* (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1926), 119.

³² Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhilî)* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1960), 1/141.

isnat ettikleri gibi iddiaların kabul edilebileceğini belirtmiştir. Buna karşın Hammâd'ın örneğin çok farklı üsluplara sahip birtakım şairler icat ederek esasen olmayan bu şairler adına, kendisine ait şiirlerinden farklı şaheserler nazmedebileceğinin de düşünülmemeyeceğini vurgulamıştır.³³

Bu anlamda Hammâd'a yapılan olumsuz eleştirilerde kimi zaman aşırıya gidildiği söylenebilir. Bununla birlikte Hammâd'ın rivayetlerinin kimi dilciler tarafından daha güvenilir bulunduğu görülmektedir. Örneğin dil ve edebiyat âlimi İbnu's-Şecerî, çeşitli şairlerin şiirlerinden derlediği *Muhtârâtü Şu'arâi'l-Arab* adlı eserinde Hammâd'ın rivayetlerini kaliteli olarak değerlendirmiştir.³⁴

Hammâd'ın aleyhine konuşanların başında hiç şüphesiz el-Mufaddal ed-Dabbî gelmektedir. el-Mufaddal dışında Hammâd'a karşı gelenlerin çoğunluğunu Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824 [?]) ve Yûnus b. Habîb (öl. 182/798) gibi Basra ekolüne mensup dilciler oluşturmaktadır. Buna karşın Ebû 'Amr b. el-'Alâ', Heysem b. Adî ve Ebu't-Tayyib el-Lugavî gibi dilcilerin de Hammâd'ın rivayetlerine güvendikleri görülmektedir.

Genel bir ifadeyle Hammâd'ın rivayetlerine güvenen dilcilerin varlığıyla birlikte ona düşmanlık derecesinde karşı çıkanların da bulunduğunu dile getirmek mümkündür. Bu bağlamda Hammâd'la ilgili rivayetlerin bir kısmını burada paylaşarak bazı değerlendirmelerde bulunmak yerinde olacaktır.

el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) naklettiğine göre, Halife el-Mehdî'nin İsbâz Sarayı'nda pek çok âlim ve dilci bir araya gelmişti. Bir ara görevlilerden Hüseyin adında birisi dışarı çıkmış, el-Mufaddal ed-Dabbî'yi ve Hammâd'ı çağırarak onlarla beraber içeri girmişti. Bu sırada Hammâd'ın yüzünde üzüntü, el-Mufaddal'ın yüzünde ise sevinç vardı. Daha sonra adı geçen görevli orada bulunanlara "Ey buraya gelmiş ilim ehli! Halife sizlere şiirin kalitesi nedeniyle Hammâd'a yirmi bin dirhem verdiğini ve şiirlere onlarda olmayan şeyler ilave ettiğini için şiir rivayet etmesini yasakladığını, el-Mufaddal'a ise doğruluğu ve rivayetinin güvenilirliği nedeniyle elli bin dirhem verdiğini haber vermektedir. Bu itibarla kim güzel ve muhdes şiir dinlemek isterse Hammâd'ı dinlesin. Kim sahih rivayet isterse el-

³³ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 45-48; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 111-112.

³⁴ İbnu's-Şecerî, *Muhtârâtü Şu'arâi'l-Arab*, 2/7.

Mufaddal'dan alsın" diye hitap etmişti. Oradaki görevli bunun nedenini ise şöyle anlatır:

Halife el-Mehdi, el-Mufaddal'a Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın (öl. 609 [?]) دَعَا "Bunu bırak ve Herim hakkında söz et" şeklindeki sözleriyle kasidesine başladığını ve bu sözden önce bir şey söylemediğini bu nedenle onun دَعَا "bunu bırak" demekle neyi kastettiğini anlayamadığını söylemiştir. el-Mufaddal da bu konuda bir şey duymadığını ancak zannettiğine göre Züheyr'in herhangi bir konu üzerinde düşünürken دَعَا "düşündüğün şeyi bırak" demiş olabileceğini belirtmişti. Daha sonra el-Mehdî aynı soruyu Hammâd'a sorunca, Hammâd şiirin bu şekilde olmadığını aksine Züheyr'in kasideye;

لِمَنْ الدِّيارُ بَقَّةُ الحَجَرِ ... أَقْوَيْنَ مُدَّجَجٍ وَمُدَّ ذَهْرٍ

"(Semûd kavminin yaşadığı) el-Hacr'ın yüksek dağlarındaki bu yurt da kimin ki yıllardır ve bir asırdır boş kalmıştır" beyti ile başladığını belirtmiştir. Halife, Hammâd'a kendisi hakkındaki bazı dedikoduların ulaştığını belirtmiş, doğru söyleyip söylemediği hususunda Hammâd'a yemin ettirmiştir. İşin içine yemin girince Hammâd şiirin Züheyr'e ait olmadığını ve kendisinin uydurduğunu kabul etmiştir.³⁵

Nâsiruddîn el-Esed bu rivayetin doğruluğu konusunda bazı eleştirilerini dile getirmiştir. el-Esed, olayın Halife el-Mehdî'nin hicrî 158 yılında hilafete geçmesinden sonra gerçekleştiğini, oysa Hammâd'ın Yâkut el-Hamevî'ye göre hicrî 155³⁶, İbn Nedîm'e göre hicrî 156'da³⁷ vefat etmiş olduğunu, öte yandan olayın gerçekleştiği sarayın hicrî 164 yılında inşa edildiğini³⁸ öne sürerek bu eleştirileri kabul etmemiştir.³⁹

³⁵ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/99-101; Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhiliyye* (Beyrût: Dâru'l-Ciyl, 1988), 438-439; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 104-105.

³⁶ el-Hamevî, *Mu cemü'l-üdebâ*; 3/1205.

³⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 120.

³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târihu't-Taberî* (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387), 8/150.

³⁹ el-Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhiliyye*, 443.

Bunun yanı sıra ilgili rivayet, birkaç açıdan daha sorunlu görünmektedir. Örneğin, rivayette Hammâd'ın meclise şairlik vasfıyla girdiği ifade edilmektedir. Oysa Hammâd'ın ön plana çıkan özelliği şairliği değil râviliğidir. Bunun yanı sıra âlimlerin ve râvilerin kimlerden oluştuğu, Halife Mehdî'nin kapısının önünde neden toplandıkları ve niçin içeri alınmadıklarına dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Halbuki âlimler ve râvilerin olaya şahitlik etmeleri için içeri alınmaları daha makul bir hareket olabilirdi. Ayrıca ilgili rivayetin herhangi bir senedinin olmadığı görülmekte ve kimden geldiği bilinmemektedir.⁴⁰ Diğer yandan ilgili rivayette geçen şiirin Hammâd'ın rivayetiyle Züheyr'in divanında yer aldığı görülmektedir.⁴¹ Ayrıca diğer bazı kaynaklarda da Hammâd'ın bu rivayeti geçmektedir.⁴²

Emevîlere karşı ilgi duyan Hammâd'ın Abbâsî halifeleriyle bir ilişki içerisinde olmadığı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hammâd'ın, Emevîlerle birlikte kendi devletinin de gittiğini ve bu duruma çok üzüldüğünü ifade ettiği görülmektedir.⁴³ Tüm bu bilgiler doğrultusunda aktarılan rivayetin doğruluğunun mümkün görünmediği söylenebilir.

Bir başka rivayette el-Mufaddal ed-Dâbbî, Hammâd'ı şiirleri bir daha düzeltilmeyecek derecede bozmakla itham etmiştir. Bu duruma şaşırانlar bunun nasıl olabileceğini anlamaya çalışmış ve bununla rivayette yapılan hataları mı yoksa dil-gramer hatalarını mı kastettiğini sormuşlardır. ed-Dâbbî ise “Keşke öyle olsaydı. Âlimler hatadan doğruya yöneltir ama O Arap dilini ve şiirlerini şairlerin üsluplarını bilen birisidir. Sürekli herhangi bir şairin üslubuna benzer şiir söylüyor ve onun şiirine karıştırıyor. Bu şiirler de Hammâd'dan rivayet edilerek her tarafa yayılıyor. Böylece eski şairlerin şiirleri bozulmakta, bunların doğru olanları ancak iyiyi kötüden ayırt edebilen birisi tarafından fark edilecek duruma gelmektedir. Ama böyle âlim nerede?”⁴⁴ ifadesiyle kanaatini dile getirmiştir.

⁴⁰ Abdullatif Hammûdî et-Tâî, “Hammâd er-Râviye beyne yedey'il-Kadâ'il-Edebî”, *Mecelletu el-Mecmau'l-İlmî el-İrakî* 53 (2006), 150.

⁴¹ Züheyr b. Ebi Sülma, *Divanu Züheyr*, thk. Ali Hasan Fâûr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 54.

⁴² İbnu's-Şecerî, *Muhtârâtü Şu'arâ'i'l-'Arab*, 2/9.

⁴³ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/91.

⁴⁴ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*; 3/1204.

Bununla birlikte İbn Sellâm'ın, Yûnus b. Habîb'den naklettiği "*Hammâd'dan rivayet edene şaşıyorum. Zira o yalan söyler ve dilsel birçok hata yapar.*"⁴⁵ ifadelerine bakıldığında bu ifadelerin bir önceki verilen rivayetle çeliştiği görülmektedir. Bir önceki rivayette Hammâd'ın hata etmediği ve dil açısından lahna düşmediği aksine bu konularda çok iyi olduğundan bahsedilmiştir. Dolayısıyla Hammâd'la ilgili gelen rivayetlere karşı daha dikkatli davranmak gerekmektedir. Bu anlamda ikinci rivayetin Yûnus b. Habîb'den gelmesi, Basra-Kûfe çekişmesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ebû Ubeyde'nin Yûnus'tan rivayet ettiğine göre Hammâd, Bilâl b. Ebî Bürde'nin yanına gelmiş Bilâl b. Ebî Bürde Hammâd'a yeni bir şeyler yok mu şeklinde sorunca, Hammâd da Hutay'e'nin (öl. 59/678 [?]) Ebû Musâ el-Eşâri'yi (öl. 42/662-63) methettiği bir kasidesini okumuştur. Bunun üzerine Bilal b. Ebî Bürde "*Şuna bak Hutay'e hiç Ebû Musa'yı metheder mi, hiç zannetmiyorum*" demiştir.⁴⁶

Bununla birlikte el-Hutay'e'nin Ebû Musa'yı methettiği şiiri şairin divanında yer almaktadır.⁴⁷ Kezâ aynı şiirin pek çok eserde el-Hutay'e'ye nispet edildiği görülmektedir.⁴⁸ Aynı şekilde ilgili rivayete bakıldığında Yûnus b. Habîb'den gelmesi, yukarıda söz edilen ekol çekişmesinden dolayı sorunlu olarak görülebilir.

İbn 'Abdirabbih (öl. 328/940), Hammâd'a ait şöyle bir rivayet nakleder: "*el-A'sâ(öl. 7/629 [?]) hariç birçok şaire beyitler ekledim. Ancak el-A'sâ'nın şiirlerine sadece bir beyit ekledim.*"⁴⁹ diyerek şu beyti aktarmıştır:

وَأَنْكَرْتَنِي وَمَا كَانَ الَّذِي نَكَرْتُ ... مِنْ الْحَوَادِثِ إِلَّا الشَّيْبَ وَالصَّلَاةَ

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh el-Cumâhî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ*; thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/49.

⁴⁶ el-Cumâhî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ*; 1/48.

⁴⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbn Sikkî, *Dîvânü'l-Hutay'e bi-rivayeti ve şerhi İbn Sikkî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 172.

⁴⁸ et-Taî, "Hammâd er-Râviye beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî", 154-155.

⁴⁹ Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 6/157.

“(Sevgili) Beni tanıyamadı, beni tanıyamaması (yaşanmış) olaylardan değil ben-deki yaşlılık ve saçlarımın dökülmesindendi.”

Kaynaklarda ilgili rivayete bakıldığı zaman uydurularak el-A’sâ’ya nispet edilen beytin, Hammâd’ın değil de Ebû ‘Amr b. el-A’lâ’nın eklediği görülmektedir. Bu anlamda birçok kaynakta benzer bilgilere rastlamak mümkündür.⁵⁰

Bir başka rivayete göre Hammâd, Zürrumme (öl. 117/735) yanında bulunduğu esnada Bilâl b. Ebî Bürde’nin yanına gelmiştir. Hammâd’ın mecliste Bilâl b. Ebî Bürde’yi metheden bir şiir inşâd etmesi üzerine Bilâl, Zürrumme’ye dönerek şiirle ilgili görüşünü sormuştur. O da *“Şiir güzel fakat Hammâd’a ait değil”* demiştir. Bilâl şiirin kime ait olduğunu sorunca Zürrumme *“Kime ait olduğunu bilmiyorum fakat Hammâd’ın şiiri değildir”* şeklinde cevap vermiştir. Bunun akabinde Bilâl, Hammâd’a bazı hediyeler verdikten sonra şiirin kendisine ait olup olmadığını sormuş, Hammâd da kendisine ait olmadığını, Cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinden olduğunu ve kendisinden başkasının bunu rivayet etmediğini söylemiştir. Bilâl ise Zürrumme’nin bunu nasıl bildiğini Hammâd’a sormuş, o da Zürrumme’nin Cahiliye dönemi kela-mıyla İslamî dönem kela-mını ayırt edebilecek kadar iyi bildiğini ifade etmiştir.⁵¹ Rivayetten de anlaşılacağı üzere Hammâd, kendisine şiirin aidiyeti sorulduğunda bunu söylemekten geri durmamıştır.

Buna ek olarak *“Hammâd nasihat ettiği zaman insanların en bilginiydi”* ifadesi el-Asma’î’den nakledilmektedir.⁵² Bununla birlikte Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229), ilgili rivayete ekleme yaparak *“Yani şiirde ve haberde ekleme ve çıkarma yapmadığı zaman. Çünkü Hammâd şiir söyleyip bunları büyük şairlere nispet etmeyi önemseyen ve bu işi seven biriydi.”*⁵³ şeklinde aktarmıştır. el-Hamevî riva-

⁵⁰ Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *Mecâlisu’l-Ulema*, thk. Abdussamed Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1983), 180; Ebü’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis* (b.y.: el-Heyetu’l-Misriyyetu’l-Amme, ts.), 3/313; Ebû Ali Muhammed b. Hasen (Hüseyn) b. Muzaffer el-Bağdâdî Hâtimî, *Hilyetu’l-Muhadara*, thk. Cafer el-Kettânî (Irak: Dâru’r-Reşid, 1979), 2/39.

⁵¹ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/97-98.

⁵² el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/79.

⁵³ el-Hamevî, *Mu cemü’l-üdebe*; 3/1204.

yetle ilgili başka bir bilgi vermemiştir. Ayrıca bu ekleme başka kaynaklarda da geçmemektedir.

Öte yandan Halefu'l-Ahmar'ın Hammâd hakkında şöyle bir söz söylediği rivayet edilir: *"Hammâd'dan sahih şiirleri alır ona uydurduğum şiirleri verirdim. O da uydurduğum bu şiirleri kabul ederdi, onda büyük bir ahmaklık vardı."*⁵⁴ Aslında bu rivayet üzerinden şunları söylemek mümkündür:

Hammâd, Halef'in hocalığını yapmıştır. Halef, şiir ve şiir tenkidıyla ilgili bilgisini hocası Hammâd'dan almıştır. Bununla birlikte Basra'da semâ metodu ilk uygulayan kişi olarak Hammâd'a gelerek şiirleri dinlemiş ve o şiirleri bu metot üzere rivayet etmiştir. Yani Halef, Hammâd'dan şiir alırken ona güvenmiş ve aldığı şiirleri başkalarına nakletmiştir. Hal böyleyken Hammâd'a uydurma şiir verme ihtimali mümkün görünmemektedir. Zira böyle bir durum, Halef'in şiirlerini de sorgulanması gereken bir hale getireceğinden onun Hammâd hakkında böyle bir söz söylemesi uygun olmaz. Bunun yanı sıra Hammâd gibi şiir konusunda devrin önde gelenlerinden birisi olan bir âlimin uydurma şiir ile uydurma olmayanı birbirinden ayırt edemeyecek kadar bilgisiz olması da düşünülemez.

Genel olarak bakıldığında Hammâd aleyhine yapılan suçlamalar temelde Basra-Kûfe çekişmesine dayanmaktadır. Bu çekişme kimi zaman aynı ekole mensup Hammâd ve el-Mufaddal arasında olduğu gibi husumete dönüşmüştür. Hammâd'a yapılan ithamların bir diğer nedeninin siyasi asabiyet olduğu söylenebilir. Zira Hammâd, Emevîlere karşı muhabbet besleyen, onları seven, bunu söylemekten de çekinmeyen bir ilmî şahsiyet olmasının yanı sıra Emevî hanedan üyelerinin de kendisini sevdiği ve saygı duyduğu birisiydi. Bunun yanı sıra Hammâd'ın ezber gücünün fazlalığı, şiir rivayetlerinin çokluğu dolayısıyla da birçok râvinin rivayet etmediği şiirleri aktarması da ona karşı yapılan suçlamaların bir diğer nedeni olarak görülebilir.⁵⁵

3. Edebî Tenkitçiliği

Genel anlamıyla edebî tenkit ister nesir ister şiir olsun, edebî eserleri inceleyen bunları çeşitli yönlerden analiz eden ve bu eserlerin güzel olup olmadığını

⁵⁴ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/101-102.

⁵⁵ el-Esed, *Masâdiru's-Si'ri'l-Câhiliyye*, 450.

konusunda hüküm vererek iyi ve kötü taraflarını ortaya koyan edebî bir sannattır. Edebî tenkit, Arap toplumunda basit, sadece ve gerekçe belirtilmeksizin Cahiliye döneminden beri yapılmaktaydı.⁵⁶ Bu anlamda Cahiliye döneminde daha çok dilsel zevke dayanan bir edebî tenkit anlayışı vardı. Arapların en büyük şairi kimdir? Arapların söylediği en güzel şiir ve en güzel beyit hangisidir? Bu ve buna benzer sorular uzun zaman soruldu. Cahiliye döneminde aralarında sanatkarların da bulunduğu edebî zevkine, bilgisine ve görüşlerine güvenilir kişilerin bu sorulara verdikleri cevaplar çoğu zaman basit ve kısa cevaplardan ibaretti. Bu cevaplar ise genellikle هُوَ أَشْعَرُ الشُّعْرَاءِ “O en büyük şairdir” هُوَ أَشْعَرُ النَّاسِ “O insanlar arasında en iyi şairdir” ... هُوَ أَؤْ فَلَانٌ أَشْعَرُ مِنْ... “O veya filan ...dan/den büyük şairdir” gibi kalıplar içerisinde ifadesini bulmaktaydı.⁵⁷

Hammâd’ın rivayete olan ilgisi ve bu alanda güçlü olması, onun şiirin olduğu kadar şiir tenkidinin de önde gelen simalarından biri olmasını sağlamıştır. Bu anlamda edebî tenkitçiliği yönüne temas ederken başlıca değinilmesi gereken meselelerden birisi hiç şüphesiz Hammâd’ın muallakaya dair tespitleridir. Zira bu, onun edebî tenkitçiliğinin en güzel örneklerindendir.

Ebû Ca’fer en-Nehhâs’ın zikrettiğine göre *Muallakay-ı Seb’a’yı* ilk toplayan Hammâd er-Râviye olup, bu seçkin şiirlerin Kâbe’nin duvarına asıldığı yönündeki rivayetlerin tam olarak kesin olmadığı görülmektedir.⁵⁸ Hammâd’ın, bu şiirlere “el-Meşhûrât” ismini verdiği bilinmektedir. Bu sebeple en-Nehhâs’ın bu şiirlere yazdığı şerh, son dönemlerde *Şerhu’l-Kasâ’idi’t-Tis’i’l-Meşhûrât* ismiyle basılmıştır.⁵⁹

Muallaka şiirlerinin tespitiyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Ancak çalışmanın ana konusunu teşkil etmediği için muallaka şiirlerinin tespitiyle ilgili hususlara burada değinilmeyecektir. Yine de Hammâd’ın muallaka şairlerini tercih sebepleri üzerine bazı durumlardan söz edilecektir. Hammâd’a göre muallaka şairleri; İmru’u’l-Kays, Tarafe (öl. 564 [?]), Züheyr, Lebîd b. Rebîa

⁵⁶ Mehmet Akif Özdoğan, “Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı” 2/7 (2002), 142.

⁵⁷ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 86.

⁵⁸ el-Hamevî, *Mu cemû’l-üdebâ*; 3/1205.

⁵⁹ Tülücü, “Mu’allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I”, 3.

(öl. 40 veya 41/660 veya 661), Amr b. Külsûm (öl. 584 veya 600), Hâris b. Hillize (öl. 570 [?]) ve Hâris el-Bekrî'dir.⁶⁰

Hammâd'ın İmrû'u'l-Kays'ı muallakaya dahil etmesinin ardındaki nedinin, şairin şiir mukaddimelerinin hoşuna gitmesi ya da içerdiği konular itibarıyla Hammâd'ın ilgisini çekmesi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte teşbîh ve kinâye sanatının İmrû'u'l-Kays'ın şiirlerinde kendini göstermesi ve bu sanatların şair tarafından ustalıkla icra edilmesi muallaka şairleri arasında zikredilmesini sağlamıştır.⁶¹

Aynı şekilde Tarafe'nin şiirlerindeki deve tasvirleri ve hikmetli sözleri de Hammâd'ın ilgisini çekmiştir. Diğer edebî tenkitçilerde olduğu gibi Hammâd da şiirdeki hikmet temalarından hoşlanmaktadır. Tarafe ve Züheyr'in şiirleri bu açıdan örnek teşkil ettiğinden söz konusu iki şair Hammâd'ın muallaka tercihinde kendilerine yer bulmuşlardır. Amr b. Külsûm ise muallakasının girişindeki şiir temasıyla temayüz etmiştir. Bununla birlikte esas teması fahr olan Amr b. Külsûm, şarabı fahrın bir parçası olarak görmüştür. Benzer şarap mukaddimesi ve tasvirlerinin Hâris b. Hillize'nin şiirlerinde de olması nedeniyle bu şairler, Hammâd'ın muallaka tercihlerinde kendilerine yer bulmuşlardır.⁶²

Yine kaynaklarda Hammâd'ın döneminin şiirleri ve şairleri hakkında kendisine danışıldığından ve onun da bu hususlarda bazı fikirler beyan ettiğinden bahsedilmektedir. Örneğin, el-Ferezdak (öl. 114/732), Cerîr (öl. 110/728 [?]) ile kendisinden hangisinin daha iyi şair olduğunu Hammâd'a sormuştur. Bunun üzerine Hammâd, bazı konularda Cerîr'in, bazı konularda da el-Ferezdak'ın iyi olduğunu söylemiştir.⁶³ Hammâd'a, 'Amr b. Ebî Rebî'a'nın şiirleri hakkında sorulduğunda ise ذَاكَ الْفُسْتُقُ الْمَقْشَّرُ "kabuğu soyulmuş fındık gibi" ifadesini kullanmıştır.⁶⁴ Yani bu ifadeyle Amr b. Ebî Rebîa'nın

⁶⁰ el-Mehdî Me'mûn Ebşer, "er-Rivayetu ve'n-Nakdu inde Hammâd er-Râviye", *Mecelletu Câmiatu Sinnâr* 3/2 (2014), 113.

⁶¹ Ebşer, "er-Rivayetu ve'n-Nakdu inde Hammâd er-Râviye", 116.

⁶² Ebşer, "er-Rivayetu ve'n-Nakdu inde Hammâd er-Râviye", 117.

⁶³ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 8/40.

⁶⁴ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 1/84.

şiiirlerini beğendiğini, okuyanı hiç yormadan anlaşıldığını ve lafızlarının çok tatlı olduğunu ifade etmektedir.

Keza Hammâd bir gün Mehdî'nin yanına geldiğinde, Mehdî kendisinden sarhoşlukla ilgili en güzel beyitleri okumasını istemiş, bunun karşılığında bazı hediyeler vereceğini söylemiştir. Bunun üzerine Hammâd, el-Ahtal'a (öl. 92/710-11) ait bazı beyitler okumuştur.⁶⁵

Hammâd Cahiliye döneminde teşbîh sanatını en iyi uygulayan şairin İmru'u'l-Kays, İslamî dönemde ise Zürrumme olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Yine bir rivayette Muaviye b. Bekr el-Bâhilî, Hammâd'a "*Nabiğa (öl. 604 [?]) hangi özelliğiyle ön plana çıkıyor?*" şeklinde sormuş, Hammâd da "*Onun tek bir beytinin hatta çok daha azının sana yeterli gelmesidir.*" diyerek Nabiğa'nın şu beytini okumuştur:⁶⁷

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيَةً ... وَلَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبٌ

"Sende şüphesiz bırakmayacak şekilde yemin ettim. Bir kimseye Allah'a yeminden öte başka bir yol yoktur."

Hammâd'ın edebî tenkitçiliğiyle ilgili olarak genel anlamda sadece râviliğiyle ön plana çıkan birisi olmadığı, aynı zamanda rivayet ettiği şiiirleri değerlendiren bir edebî tenkitçi karaktere sahip olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda başta kendisinin hâkim olduğu Cahiliye dönemi şiiirleri olmak üzere, diğer bazı dönem şair ve şiiirleriyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Rivayete ve şiiire olan ilgisi bakımından Hammâd'ın bu değerlendirmeleri edebî tenkit açısından önem arz etmektedir.

Sonuç

Eski Arap şiiirinin günümüze aktarılmasını sağlayan faktör hiç şüphesiz şiiir râvileridir. Çalışmada ele alınan Hammâd er-Râviye de bu şiiir râvilerinin en önemlilerindendir. Abbâsî dönemi başlarında genellikle sözlü olarak aktarılan şiiirin tedvinine geçildiği ve bilhassa Basra ve Kûfe şehirlerinde şiiir riva-

⁶⁵ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 6/97.

⁶⁶ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 18/14.

⁶⁷ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 11/10.

yetine önem verildiği görülmektedir. Hammâd ise Kûfe'deki ekolün öncülüğünü yapmıştır.

Hammâd, ezberinde Cahiliye dönemine ait çokça şiir bulunmasından dolayı "er-Râviye" lakabıyla anılmıştır. Gençlik dönemini hırsızlık ve birtakım eğlencelerle geçiren Hammâd'ın yine bir hırsızlık esnasında bulduğu şiirler hayatında bir dönüm noktası olmuştur. O günden sonra şiire ilgi duymaya başlayan Hammâd, bu alanda yetkinleşmiştir.

Hammâd'ın şiire dair bu bilgisi halifelerin de dikkatini çekmiştir. Emevî ve Abbâsî halifeleri Hammâd'dan şiire ve Eyyâmü'l-'Arab'a dair bilgiler almış, bunlara karşılık olarak ona hediyeler vermişlerdir.

Halefu'l-Ahmer ve el-Asma'î gibi önemli dilcilere hocalık yapan Hammâd birtakım ithamlara maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Özellikle Cahiliye dönemi şairleri adına şiirler uydurduğu ve bunları o şairlere aitmiş gibi rivayet ettiği aktarılmıştır. Tüm bu ithamların tamamen asılsız olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte rivayetlerin arka planında bazı problemler olduğu da görülmüştür.

Hammâd'ın şiirlerinde birtakım tasarrufta bulunması mümkün görünmekle birlikte ayrı üsluplarla bazı şairlere nispet ederek mükemmel sayılacak derecede şiir nazmetmesi pek mümkün görülmemiştir. Ayrıca çalışmanın içeriğinde de değinildiği üzere Hammâd'a yapılan ithamların ana gerekçelerinden birisi Basra-Kûfe çekişmesi kaynaklıdır. Bu anlamda gelen eleştirilerin çoğunluğunun Basralı dилcilerden olması da bu durumu destekler niteliktedir.

Bununla birlikte yine çalışmada değinilen bazı rivayetlerde yer alan Kûfeli el-Mufaddal ed-Dabbî'nin Hammâd'a yaptığı eleştiriler kişisel husumet olarak değerlendirilmiştir. Buna ek olarak Hammâd'ın Emevîlere olan meylinin aksine el-Mufaddal'ın Abbâsîlere olan meyli, aralarındaki tartışmaları körüklemiştir. Tüm bunlara rağmen Hammâd, eski Arap şiirinin intikalinde önemli rol oynayan râvilerin başında gelmektedir. Kendisine yöneltilen ithamların bir kısmı sıhhat açısından bazı zayıf rivayetlere dayanmaktadır.

Hammâd, şiir rivayetinin yanı sıra edebî tenkitçilik yönüyle de ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda muallaka şiirlerine dair tespitleri, onun edebî tenkitçilik yönünün en önemli özelliklerindendir. Kezâ gerek Cahiliye dönemi ge-

rekse diğer dönem şair ve şiiirleriyle ilgili tespitleri ve değerlendirmeleri de onun edebî tenkit açısından önemli bir dilci olduğunun göstergelerindendir.

Kaynakça

- Cumâhî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Asru'l-Câhilî)*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1960.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014.
- Ebşer, el-Mehdî Me'mûn. "er-Rivayetu ve'n-Nakdu inde Hammâd er-Râviye". *Mecelletu Câmiatu Sinnâr* 3/2 (2014), 105-124.
- Esed, Nâsiruddîn. *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhiliyye*. Beyrût: Dâru'l-Ciyîl, 1988.
- Goldzîher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hâtimî, Ebû Alî Muhammed b. Hasen (Hüseyn) b. Muzaffer el-Bağdâdî. *Hilyetu'l-Muhadara*. thk. Cafer el-Kettânî. 2 Cilt. Irak: Dâru'r-Reşîd, 1979.
- Hüseyn, Tâhâ. *Fî's-Şi'ri'l-Câhilî*. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1926.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. 3 Cilt. b.y.: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-A'yan*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, ts.

- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1997.
- İbn Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Dîvânu'l-Hutay'e bi-rivayeti ve şerhi İbn Sikkît*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- İbnu's-Şecerî, Ebû's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâsimî. *Muhtârâtü Şu'arâi'l-Arab*. thk. Mahmûd Hasan Zenâtî. 3 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-İtimâd, 1925.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*. thk. Semîr Câbir. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Lugavî, Ebu't-Tayyib. *Merâtibu'n-Nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı" 2/7 (2002), 141-152.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-luga*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târihu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387.
- Tâî, Abdullatîf Hammûdî. "Hammâd er-Râviye beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî". *Mecelletu el-Mecmau'l-İlmî el-Irakî* 53 (2006), 138-169.
- Tüccar, Zülfikar. "Hammâd er-Râviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/486-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tülücü, Süleyman. "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Mecâlisu'l-Ulema*. thk. Abdussamed Muhammed Hârun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1983.
- Züheyr b. Ebi Sülma. *Divanu Züheyr*. thk. Ali Hasan Fâûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.



**İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Öfkeli Şahsın Talâkı Hakkındaki
Görüşleri ve Bunların Değerlendirilmesi**
Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on the Talaq of the Angry Person and
Their Evaluation

Fatih ÇİNAR

Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD
Associate Professor, Osmaniye Korkut Ata University,
Faculty of Theology, Department of Islamic Law
fatih11982@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5901-3135

DOI: 10.56720/mevzu.1327146

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Çınar, Fatih, "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Öfkeli Şahsın Talâkı Hakkındaki Görüşleri ve Bunların Değerlendirilmesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 213-238.
<https://doi.org/10.56720/mevzu.1327146>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışmada öfkeli şahsın talâkı meselesi araştırılmıştır. Konu, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) görüşleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kıyaslama amacıyla yer yer mezheplerin görüşlerine temas edilmiştir. Bu noktada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Başta İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserleri olmak üzere pek çok âlimin eseri tematik olarak gözden geçirilmiştir. Aile birliğinin korunması için nikâhın devam edebilmesi önem arz etmektedir. Aile birliğinin dağılmasına neden olan boşama şekillerinin açıklığa kavuşturulması da bir o kadar ehemmiyetlidir. Buna göre çalışma, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşleri merkezde olmak kaydıyla öfkeli şahsın talâkıyla sınırlandırılmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye boşamada öfkeyi üç şekilde değerlendirmiştir. Öfkenin birinci aşamasında şahsın kızgınlığı pek şiddetli değildir. Bu seviyedeki insanın öfkesi aklî melekelerine ciddi manada tesir etmez. Bu sebeple ilk aşamadaki öfkeli şahsın boşaması geçerlidir. Öfkenin ciddi oranda şiddetlendiği ikinci aşamada ise kişinin aklî melekeleri zayıflık gösterir. İnsanın irade ve kastı tam olarak bulunmadığından boşaması geçersizdir. Birinci ve ikinci aşamanın arasında kabul edilebilecek üçüncü durumdaki talâkın hükmü ihtilafa yol açmakla birlikte onun da geçersiz sayılması gerekir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Talâk, İbn Kayyim el-Cevziyye, Öfke, İrade, Kasıt.

Abstract

This study investigates the issue of the talaq of the angry person. The issue is evaluated within the framework of Ibn Qayyim al-Jawziyya's (d. 751/1350) views. The views of the sects are occasionally mentioned for comparison purposes. At this point, qualitative research method was used. The works of many scholars, especially those of Ibn Qayyim al-Jawziyya, were thematically reviewed. The continuation of marriage is important for the preservation of family unity. It is equally important to clarify the forms of divorce that lead to the breakdown of the family unit. Accordingly, the study is limited to the talaq of the angry person in the center of Ibn Qayyim al-Jawziyya's views. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya evaluated anger in divorce in three ways. In the first stage of anger, a person's anger is not very severe. The anger of a person at this level does not seriously affect his mental faculties. Therefore, the

divorce of the angry person in the first stage is valid. In the second stage, when the anger intensifies significantly, the person's mental faculties are weak. The divorce is invalid since the person's will and intentions are not complete. In the third case, which can be considered between the first and second stages, the provision of the talaq is controversial, however, it should also be considered invalid.

Keywords: Fiqh, Talaq, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Anger, Will, Intent.

Etik Beyan	* Bu çalışma Nasi Aslan danışmanlığında 2019 tarihinde tamamladığımız "İslam Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır/This study is based on the doctoral dissertation entitled "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views in the Context of Islamic Family Law", which we completed in 2019 under the supervision of Nasi Aslan.

Giriş

Evlenmek gibi boşanmak da İslam toplumlarında meşru bir olgudur. Bununla birlikte boşama eyleminde belli bir disipline uyulması önem arz eder. Sünnî olarak nitelenen boşama şekli bu disiplinin ideal yönünü temsil eder.

Çalışmamız öfkeli şahsın talâkı meselesini merkeze almaktadır. Bu konu İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Öfkelinin talâkı konusunda belki de derli toplu ilk müstakil eser olan *İğâsetü'l-lehfân fî hükmî talâkı'l-gadbân* adlı çalışmayı o kaleme almıştır. Bu eser yanında başta *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn* ve *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* gibi kitaplarında öfkelinin talâkı konusunda geniş açıklamalar yapmıştır. Ancak onun konu hakkındaki değerlendirmeleri birçok tekrar yanında dağınık bir görünüm arz etmektedir. Bu sebeple değerlendirmelerinin müstakil bir çalışmada tespit ve tahlil edilmesi önem arz etmektedir.

Öfkeli şahsın talâkı ile ilgili makalemizde istifade ettiğimiz bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

I- el-Cevziyye, İbn Kayyim, “İğâsetü'l-Lehfân fî Hükmi Talâkı'l-Gadbân (Öfkeli Şahsın Talâkının Geçersizliğine Dair)”, çev. Muhammet Ali Danışman, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9, ss. 247-281, 2007. Bu çalışma tercüme olduğundan değerlendirme ve tespit barındırmamaktadır.

II- Erturhan, Sabri, “İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talâkı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2, ss. 207-222, 2002. Bu çalışma konuyu genel manada ele aldığından İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini kifayet edecek ölçüde değerlendirmekten uzaktır.

III- Çınar, Fatih - Aslan, Nasi, “Öfkeli Şahsın Boşaması ile İlgili Rivayetin İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 29, s. 243-260, 2017. “İğlâk sırasında boşama ve köle azadı yoktur” hadisinin tespit ve değerlendirmesini teşkil eden bu çalışmanın nirengi noktası çalışmamızın konusundan ayrılmaktadır.

IV- Öztürk, Kevser, *Öfkeli Şahsın Talâkı*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale 2023. Bu çalışmada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerine kısmen temas edilmiştir.

Söz konusu çalışmalar genel olarak öfkeli şahsın talâkı konusunu ele almaktadır. Biz ise çalışmamızda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin öfkeli şahsın boşaması hususundaki görüşlerini tespit ve tahlil ederek ilgili literatüre katkı sağlamaktır.

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Asıl konu öncesinde bir girizgâh olması amacıyla talâk mefhumu, yetkisi ve ehliyeti hakkında kısa ama özlü bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Öfkelinin talâkı bahsinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin başta *İğâsetü'l-lehfân*, *İ'lâmu'l-muvakkı'în* ve *Zâdu'l-me'âd* gibi eserleri ve diğer eserleri araştırılmıştır. Keza konuyu genişletme adına diğer fakihlerin ve muasır dönemdeki araştırmacıların eserlerinden de istifade edilmiştir.

1. Talâk Mefhumu

Talâk sözlükte “bağı çözmek ve tahliye etmek” gibi manalara gelir (Râgıb el-İsfahânî, 2009, 523; Cürçânî, 2007, 130; Zebîdî, 1965, 16/102). İstilah olarak talâk, “Sahih nikah akdinin talâk ifade eden lafızlar kullanılarak hemen veya

gelecek bir vakitte sonlandırılmasıdır.” şeklinde tanımlanabilir (Nesefî, 1995, 144; Zeydan, 1993, 7/347).

Talâkın meşrûiyeti Kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir (Mâverdi, 1994, 10/111; İbn Kudâme, 1997, 10/323; Zeydan, 1993, 7/347) Kur’an’da zikredilen bazı naslar şöyle sıralanabilir: “Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden bir şey almanız size helal olmaz.” (el-Bakara 2/229). “Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğiniz vakit, iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın.” (et-Talâk 65/1) Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Abdullah b. Ömer’in (öl. 73/693) eşini âdetli olduğu halde boşamasıyla ilgili şu buyruğu sünnetten delildir: “Ona emret de karısına dönsün! Sonra kadın adetten temizlenip sonra adet kanı görünceye ve tekrar temizleninceye kadar onu bıraksın! Ondan sonra artık isterse nikâhunda tutsun dilerse cinsel ilişkiye girmeden boşasın!” (Müslim, 1991, “Talâk”, 1, 3). Rasûlullah’ın (s.a.v.) eşi Hafsa’yı (öl. 45/665) boşaması rivayeti de talâkın meşrû olduğuna dayanak kılınmıştır (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001, 25/271; Dârimî, 2000, “Talâk”, 2).

Sebepsiz olarak erkeğin eşini boşaması mekruh olarak telakki edilmiştir (Kurtubî, 1996, 4/225). Öte yandan İbn Kudâme (öl. 620/1223) talâkın câiz olduğu konusunda fakihlerin icmâ ettiğini belirtmiştir. Zira evliliğin sürmesi bazı zararları beraberinde getirir ki bu durumda evliliği sonlandırmak gerekmektedir (İbn Kudâme, 1997, 10/323). Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “Yüce Allah’ın en hoşlanmadığı helal, boşamadır.” (İbn Mâce, 2009, “Talâk”, 1) hadisini aktaran İbn Kayyim el-Cevziyye, talâkın ihtiyaca binaen mubah kılındığına vurgu yapmıştır. Fakat herhangi bir gerekçe olmadan talâka başvurma’nın hükmüne temas etmemiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/596). Onun talâkın mubah olmasını bir ihtiyaç ve gerekçeyle ilişkilendirmesinden sebepsiz yere boşamayı kerih gördüğü söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de bu görüştedir (İbn Teymiyye, 2004, 24/139). Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) talâkın helal olduğu şeklindeki ifadeyi şu şekilde izah etmiştir: Talâkın helal olması mubah bir fiil olduğu anlamına gelmez. Zira buradaki helal ifadesi vacip, mubah, mehrup ve mendubu kapsayacak anlamda kullanılmaktadır (Ali el-Kârî, 1997, 2/91). İlgili hadisi zikreden Nevevî (öl. 676/1277) herhangi bir gerekçeye dayanmayan boşamanın kerâhete hamledilmesi gerektiğini belirtmiştir (Nevevî, ts., 17/74).

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) eşi Hafsa'yı ciddi bir problem üzerine boşaması ve talâkı sevimsiz bir helal olarak zikretmesi boşamanın zaruret anında mu-bah olduğunu teyit etmektedir. Çünkü talâk sadece tarafları değil toplumu etkileyen sosyal bir olgudur. Binâenaleyh herhangi bir sorun olmaksızın bu yetkiyi kullanmak toplum düzenini sarsabileceğinden mekruhtur. Bu itibarla aile birlikteliği sarsılmadıkça boşamaya başvurmamak gerekir (Köse, 2016, 340; Nasrulcundî, 1984, 38).

2. Talâk Yetkisi ve Ehliyeti

İslam hukukunda talâk konusunda erkek yetkili addedilmiştir. Zira talâk lafzı fiil şeklinde Kur'an-ı Kerim'de hep müzekker/eril sığasıyla gelmiştir (Daha detaylı bilgi için bk. Fuâd Abdulbâkî, 1387, 565). Ayetler yanında Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) talâk yetkisinin kocaya ait olduğunu ifade eden hadisi (İbn Mâce, 2009, "Talâk", 31) sünnetten dayanaklardan birini ifade eder. Bu vb. delillerden hareketle talâk yetkisinin erkeğin uhdesinde olduğunda eski-yeni tüm âlimler görüş birliğine varmıştır (bk. Şeybânî, 2012, 4/381; İbn Hazm, 2003, 9/358; Hallâf, 1990, 131; Aydın, 1996, 169). Nitekim Şevkânî bu-nun aksini savunanların delil getirmeleri gerektiğini belirtmiştir (Şevkânî, ts., 2/340). Aslında bu ifadesiyle aksi bir delil olmadığını söylemiştir. Vakıada da aksi bir görüş bulunmadığını ifade etmek gerekir (Dalgın, 2001, 34).

Boşama yetkisinin erkekte olması aklî delillerle de izah edilebilir. Şöyle ki kadına kıyasla erkek daha soğukkanlı ve sabırlıdır. Nimet külfet dengesi de erkeğin yetkili olmasını gerektirir. Çünkü erkek mehir ve nafaka gibi maddî sorumlulukları yüklenmiştir.

Erkek talâk yetkisini sarîh ve kinayeli olarak izhar edebilir. Sarîh ifade, çokça kullanılması sebebiyle kendisinden ne kastedildiği açıkça anlaşılan la-fızdır. Talâk yanında firâk ve serâh lafzı da sarîh boşamayı ifade eder (Molla Hüsrev, ts., 1/361; Bilmen, 1985, 2/184-191; Zuhaylî, 1985, 378-379). Türkçede "seni boşadım, boş ol, senden ayrıldım" gibi ibareler sarîh boşamaya örnektir (Bilmen, 1985, 2/184; Yaman, 2012, 8). Sarîh lafızlarla verilen talâkta niyete itibar edilmez (Şevkânî, 1993, 6/289; Şelebî, 1983, 499-500). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yerine göre sarîh lafızda da niyetin tesiri olabileceği hususunda konuyu detaylandırdığı görülmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/78-90; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/291).

Esasında boşama için konulmamış olmakla beraber niyet veya bir karine nedeniyle talâka delalet eden lafızlar, kinayeli boşama lafızları olarak isimlendirilir. Bu şekilde gerçekleşen boşamaya “ailenin yanına git, benden kurtuldun” gibi cümleler örnek verilebilir (İbn Abdülber, 2002, 6/23-24; Bilmen, 1985, 2/184-185).

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) eşi Umeyme bint Numan’ı zifaktan önce kinaye ifade eden “الحقي بأهلك/ailenin yanına dön”(Buhârî, 1993, “Talâk”, 2) sözüyle boşadığı bilinmektedir. Bu lafızla boşama kastı olduğundan talâk gerçekleşmiştir. Diğer yandan Ka’b b. Mâlik (ö. 50/670) eşine -bir süre ailesinin yanına gönderme niyetiyle- “الحقي بأهلك” sözünü kullanmış, ancak talâk cari olmamıştır (Müslim, 1991, “Tevbe”, 53).

Verilen talâkın muteber olabilmesi için erkeğin mükellef olması gerekmektedir. Buna göre çocuk, deli, bunak ve uyuyan boşaması geçersizdir (Kudûrî, 1997, 155; Mergînânî, 2006, 2/19). Talâk yetkisini koca yanında bizzat kocanın yetkilendirdiği vekil de kullanabilir. Koca söz konusu yetkiyi vekâlete benzer bir şekilde kadına da verebilir ki bu, “tefvîzü’t-talâk” şeklinde nitelenmektedir. Ancak kocanın gerek bir başkası gerekse eşine verdiği bu yetki kendisinin yetkisini ilga etmez (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/273/274, 600; Şevkânî, ts., 2/340; Bilmen, 1985, 2/358).

Sarih lafızlarla gerçekleşse de gadbân/öfkeli, hâzil/şakacı, mükreh/baskı altında olan ve sekrânın/sarhoşun boşamalarının fikhî sonuç meydana getirip getirmediği noktasında fakihler arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır.

3. Öfkeli Şahsın Talâkı

Sözlükte saldırganlık tepkisi, kızgınlık, hışım, hiddet, gazap gibi kavramlarla ifade edilen öfke engelleme, incinme veya gözdağı karşısında ortaya çıkabilmektedir (Erturhan, 2003, 208). Öfkelinin talâkı konusunda fakihlerin iki gruba ayrıldıkları görülmektedir.

3.1. Öfkeli Şahsın Talâkını Geçerli Sayan Âlimler

Öfkenin talâka engel olmadığını ifade eden Mâlikî ve Şâfiî fakihler öfkeli şahsın boşamasını geçerli saymıştır (Mâverî, 1994, 10/155; İbn Rüşd, 1988, 3/151; İmrânî, 2000, 10/73; Kurtubî, 2003, 17/277; İbn Hacer el-Heytemî, 1983, 8/32). Hanbelî fakihlerinin bir kısmı bu görüşe muhalefet etse de çoğunluğun

bu fikri benimsediği görülmektedir (İbn Kudâme, 1997, 10/359-360; İbn Kudâme, 1983, 8/293; Buhûti, 1983, 5/235).

Öfkelinin talâkını geçerli addeden fakihler; “Üç şeyin ciddi olanı da şaka olanı da ciddidir. (Bunlar) nikâh, talâk ve ric’î talâktan dönmeydir.” (Tirmizî, 1962, “Talâk”, 9) hadisini görüşlerine dayanak kılmıştır (İmrânî, 2000, 10/73). Buna göre öfke hali, talâkın geçerli sayıldığı insanın ciddiyet durumunu ifade etmektedir. Bu âlimler öfkenin az veya çok olması gibi bir ayrıma gitmemiştir. Zira boşama hadisesi çoğunlukla öfke halinde vaki olduğundan öfkelinin talâkını geçerli saymamak neredeyse hiçbir talâkı geçerli saymamak manasına gelir. Bu fakihler daha başka delilleri de görüşlerine dayanak yapmıştır (Erturhan, 2003, 209-210).

3.2. Öfkeli Şahsın Talâkını Geçerli Saymayan Âlimler

Mükrehin ve sarhoşun talâkı gibi meselelerde değerlendirmeler yapan klasik Hanefî âlimler öfkeli şahsın talâkı konusunda pek açıklama yapmamıştır. Hanefi muhitte öfkeli şahsın boşaması konusunda kayda değer ilk açıklamayı İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) serdetmiştir (Çinar - Aslan, 2017, 253; Erturhan, 2003, 211). Yeni çalışmalarda konuya dair Hanefîlerin görüşleri başlığında sürekli ona atıfta bulunulması bu tespiti desteklemektedir. İbn Âbidîn, öfkeli şahsın talâkının geçerli olmadığını sarih bir şekilde söylemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserine atıfla öfke halinin üç aşaması olduğunu aktarmıştır. İbn Âbidîn'e göre öfkeli şahsın talâkının geçersiz olması için ne dediğini bilmeyecek düzeyde öfkelenmesi şart değildir. Burada kıstas, şakayla ciddiyeti birbirinden ayıramayacak oranda kişiye hezeyan hâkim olmasıdır (İbn Âbidîn, 1992, 3/244).

Öfkeli şahsın boşamasının geçerli olduğu fikri Hanbelî mezhebinde hâkim noktada da olsa da İbn Kayyim el-Cevziyye aksi görüştedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 38; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 4/40). Onun verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye de bu konuda mezhebe muhalefet etmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/195). Ayrıca Şemseddin b. Müflih (ö. 763/1362) de öfkeli şahsın talâkını geçersiz saymıştır. Onun aktarımına göre Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de bu görüştedir (İbn Müflih, 2003, 9/9-12).

Muasır dönem Hanbelî âlim İbn Useymîn de bu konuya temas etmiştir. Onun ifadeleri özetle şu şekildedir: “Nazarı/teorik olarak öfkelinin talâkını geçersiz kılmak râcih olsa da pratikte durum değişir. Zira erkeğin eşine bağlılığı bir yana birçok erkeğin öfkelenim ve eşimi boşadım demesi meseleyi sulandırır ve yaygınlaştırır. Bu sebeple gerçekten öfkelenip eşini boşama kastı olmayanla meseleyi oyun ve eğlence haline getireni ayırmak gerekir. Buna göre ikinci durumda olan erkeğin talâkını geçerli saymak elzemdir. Böyle bir ayrıma gitmek siyasetin gereğidir. Nitekim helal olan bir yiyeceğin zarar verdiği için bir kimseye yasaklanması da böyledir” (İbn Useymîn, 1422, 13/27-28).

4. Öfkenin Talâka Tesiri Konusunda İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Görüşleri

Yukarıda da geçtiği üzere İbn Kayyim el-Cevziyye nazarında öfkeli şahsın talâkı geçersizdir. Ancak o, bütün öfke hallerinin aynı hükmü gerektirdiğini ileri sürmemiştir. Şöyle ki ona göre öfke üç aşamada değerlendirilmelidir:

I- İlk aşama, öfkenin şiddetli olmadığı başlangıç noktasını ifade eder. Buna göre kişinin aklı melekeleri öfkeden -en azından ciddi oranda- etkilenmez. Bundan ötürü bu seviyedeki öfkeli kişinin sözlü bütün tasarrufları gibi boşaması da geçerlidir.

II- Öfkenin şiddetlendiği ikinci aşamada kişinin aklı melekeleri zayıflar. Hatta irade ve kastı ortadan kalktığından talâk gibi diğer sözlü tasarrufları da geçersizdir.

III- Birinci ve ikinci aşamanın arasında kabul edilebilecek üçüncü durumdaki talâkın hükmü ihtilafa yol açmakla birlikte onun geçersiz olması şer’î delillerin bir neticesidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 38-39; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/195-196; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 4/40).

Açıkça görüldüğü üzere İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre ikinci ve üçüncü seviyedeki öfke halini haiz şahsın boşaması muteber değildir.

4.1. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Zikrettiği Şer’î Deliller

İbn Kayyim el-Cevziyye görüşünü temellendirme adına başta, “İğlâk sırasında boşama ve köle azadı yoktur/إِغْلَاقٌ وَلَا عَتَاقٌ فِي إِغْلَاقٍ” (Ahmed b. Hanbel,

1995-2001, 43/378) hadisini istidlal etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 27; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 2/120; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 3/496; İbn Kayyim el-Cevziyye, 2002, 1/226). Bu rivayeti *İğâsetü'l-lehfân fî hükmi talâkı'l-gadbân* adlı eserinin hemen başında ve diğer pek çok eserinde aktarması bu rivayete verdiği önemi göstermektedir. Bu itibarla ilgili hadisin onun görüşü nazarında temel ve hâkim delil olduğu söylenebilir. Ayrıca o, görüşünü destekleme adına konuyla doğrudan ve dolaylı olarak bağlantılı birçok şer'î delil ve küllî kaide zikretmiştir. Bu bağlamda -onun ifadesine göre- öfkelinin talâkını geçersiz saymak başta Kitap ve sünnet nassı yanında sahabe, tâbiîn ve fakihlerin sözlerinin, ayrıca muteber sahih kıyas ve şeriatın kaidelelerinin bir gereğidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 30-31).

Aşağıda daha açık görüleceği üzere onun zikrettiği naslar ve küllî kaidelelerin bir kısmı, hatta çoğunluğu müstakil bir delil olmayıp “İğlâk sırasında boşama ve köle azadı yoktur” hadisindeki iğlâk lafzının öfke anlamına geldiği yönündeki görüşünü destekleme misyonu görmektedir. Nitekim bunu bizzat kendisi de beyan etmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 30-31). Konuya temel oluşturması ve konunun bütünlük arz etmesi için ilk olarak bu hadis konusundaki değerlendirmelerine yer vermek isabetli olacaktır.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hâkim'den (öl. 405/1014) yaptığı nakle göre iğlâk hadisi Müslim'in (öl. 261/875) şartlarına uygundur (Hâkim en-Nîsâbü'rî, 2002, 2/198), ancak Buhârî (öl. 256/870) gibi Müslim de onu tahrîc etmemiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 27-28). İbn Kayyim el-Cevziyye, bu rivayetin ravilerinden biri olan Ahmed b. Hanbel'e göre hadisteki “iğlâk” lafzının öfke anlamına geldiğini belirtir. Keza Ebû Dâvud (öl. 275/889) da bu görüştedir. Hatta Ebû Dâvud, ilgili rivayeti aktardıktan sonra şöyle demiştir: “Onun (iğlâkın) öfke olduğunu zannediyorum.” Ayrıca Ebû Dâvud'un bu rivayeti öfke babı altında nakletmesi de bunu göstermektedir (Ebû Dâvud, 2009, “Talâk”, 8). İbn Kayyim el-Cevziyye Buhârî'nin *Sahih*'inde “باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون” (Buhârî, 1993, “Talâk”, 10) şeklinde bir başlık tayin etmesinin de kendi görüşünü desteklediğini zikretmiştir. Bu başlığa göre Buhârî iğlâk ile “kürh/ikrâh” lafzını birbirinden ayırmıştır. Yani iğlâka ikrâh anlamı vermemiştir. Zira iğlâk, ikrâh anlamına gelseydi ondan ayrı olarak bu lafzı zikretmezdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/47; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/195; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 28-29).

Buhârî'nin ilgili bab altında mezkûr hadisi tahrîc etmediğini belirtmek gerekir. Bu duruma işaret eden İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) Buhârî'nin metnindeki "kürh" lafzının iğlâk anlamında olduğunu, dolayısıyla Buhârî'nin "öfke" anlamını kastetmek için kullanmadığını söyler (İbn Hacer el-Askalânî, 1960, 9/390). Buhârî'nin ilgili bab başlığı altında, "deli, sarhoş, vesveseci, zorlanan, bunağın vb." kimselerin talâkına temas eden rivayetleri zikretmesine rağmen öfkeli şahsın boşamasına dair bir rivayet tahrîc etmemesi İbn Hacer el-Askalânî'yi destekleyen bir veri olarak görülebilir (Çinar - Aslan, 2017, 248). Diğer yandan Buhârî'nin öfkeli şahsın boşamasına dair bir rivayet tahrîc etmemesinden hareketle iğlâkı ikrah olarak gördüğünü söylemek güçtür. Zira o, bu konuda -her ne kadar kendisi tahrîc etmemiş olsa da- bir hadis olduğunu ihsas ettirmiş olabilir. Bu açıdan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu durumu kendisine dayanak kılması yabana atılamaz.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin iğlâk konusundaki değerlendirmelerinin detaylarına girmeden önce bu konuda genel olarak mezheplerin görüşlerine temas etmek mukayese açısından yararlı olacaktır. Mâlikî ve Şâfiî fakihler yanında Hanbelî fakihlerin büyük çoğunluğu -Ahmed b. Hanbel'in aksine- iğlâk lafzının ikrâh manasına geldiğinde görüş birliğine varmıştır (İbn Kudâme, 1997, 10/351; Nevevî, ts., 17/67; Karâfî, 1994, 4/54; İsnevî, 1981, 165). Hanefî fakihler ise iğlâkın cünûn/delilik olduğunu ifade etmiştir (Nesefî, 1995, 155; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1987, 378-379).

Muhaddislerin kanaati Mâlikî ve Şâfiî fakihlerinkiyle örtüşmektedir. İğlâk lafzına "لَا طَلَّاقَ وَلَا عَتَاقَ فِي إِغْلَاقٍ" hadisi çerçevesinde temas eden hadis âlimleri mükrehin talâkı meselesine açıklık getirmiştir (Hattâbî, 1932, 3/242; Bâcî, 1332, 4/124; Begavî, 1983, 9/222; Kastallânî, 1323, 8/146). Diğer muhaddislerle aynı görüşe sahip olan Kâdî İyâz (öl. 544/1149) iğlâkın Irak ehli tarafından gazap olarak yorumladığını temriz sigasıyla aktarır (Kâdî İyâz, ts., 2/134). İbn Hacer el-Askalânî bu görüşün geç dönem bazı Hanbelî âlimlere nispet edildiğini belirtir (İbn Hacer el-Askalânî, 1960, 9/389). İbn Hacer el-Askalânî'nin kastettiği âlimlerden biri, hatta birincisinin İbn Kayyim el-Cevziyye olduğu aşikârdır.

İbn Kayyim el-Cevziyye, iğlâkın ikrâh anlamına geldiği şeklindeki âlimlerin çoğunluğunun tercihini göz ardı etmez. Nitekim mükrehin talâkını ele

aldığı esnada ikrâh durumunun iğlâk haline dahil/ tabi olduğunu belirtir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/87). Aslında iradeyi kapatan her durumu iğlâk kapsamına almaktadır. Hocası İbn Teymiyye'nin iğlâk lafzının anlamıyla alakalı ifade ettiği görüş üzerine ikisi arasında geçen şu konuşma da bunu teyit etmektedir: Üstadımız, şöyle demiştir: "İğlâk, kişinin kalbinin/gönlünün kapanması ve bir kelamı kasıtsız söylemesi veya konuştuğu kelamı bilmemesidir ki onun kastı ve iradesi kapanmıştır." Ben de Ebu'l-Abbas el-Müberred (öl. 286/900), iğlâk hakkında göğsün sıkışması ve sabırsızlıktır ki kişi bu durumdan kurtuluş yolu bulamamaktadır diyor, dedim. Üstadımız cevaben şunu dedi: "İğlâk haline mükreh ve mecnun yanında sarhoşluk ve öfkeden aklı başından giden de girer, hatta söylediği hakkında kastı ve bilgisi olmayan herkes de bu lafız kapsamındadır" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/195).

İbn Teymiyye'nin sözlerini, "gerçekte iğlâk hali sarhoş, mecnun, mübersem (zâtü'l-cenb/plörezi olarak da ifade edilen zâtü'l-cenb, iradede olumsuz etki bırakan bir tür akciğer iltihaplanmasıdır) mükreh ve gadbân gibi niyet ve tasavvuru olmayan bütün durumlardaki kişileri ihtiva etmektedir" ibâresiyle tasdik eden İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çerçeveyi genişlettiği aşikârdır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 4/40; İbn Kayyim el-Cevziyye, 2002, 1/226). O, bu muhtelif kimi durumlarla iğlâk halini birlikte değerlendirir. Şöyle ki onun ibaresine göre iğlâk lafzı öfke şeklinde nitelenmelidir. Zira öfke, şahsın kastını anlamaya engel teşkil ettiğinden onun bu hali tam da iğlâka örnektir. Ayrıca kişi bu halde sarhoş gibi hatta ondan daha fazla bilinç kaybına uğrar. Sarhoş kendisine veya çocuklarına zarar vermezken öfkeli şahıs zarar verebilir. Bu açılardan öfkeli şahsın durumu mükreh gibidir. Hatta mükrehin ondan evla olduğu söylenebilir. Çünkü mükreh az şerri çok şerre tercih ederek kasıtlı bir davranış sergileyebilir, yani sağlıklı denilebilecek bir tercihte bulunabilir. Bu yönden mükreh gerçek niyet sahibidir ki mükrehin talâkını geçerli sayanlar buna dayanmaktadır (İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hanefî ve onlara muvafakat eden Iraklı fakihleri kastettiği açıktır, bk. Şeybânî, 2012, 7/298; Cessâs, 1995, 2/429; Serahsî, 1989, 24/40-41; Kâsânî, 1986, 3/100). Keza öfkeli şahısta, sarhoş ve mecnunda olduğu gibi kasıt ve ilim kapalıdır. Öfke, mecnunluğun bir şubesi sayılır. Bu sebeple fakih bir kişiliğe sahip olan kimse öfkelinin talâkının geçerli olmayacağına şüphe etmez (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/47; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 38). İbn Kayyim el-Cevziyye bu ifadeleri

ile öfkeli şahısta talâk isteği, niyeti vb. bilinci ifade eden bir gerçeklik olmadığını vurgulamış olur.

İbn Kayyim el-Cevziyye ikrah ve öfke manası yanında bazı âlimlerin iğlâk kavramının bir lafızda verilen üç talâka işaret ettiği görüşünde olduklarını belirtir. Buna göre ilgili hadis, eşini iğlâk, yani bir lafızla üç talâk verme şeklinde boşayan erkeğin artık başka bir talâk yetkisi bulunmadığını ifade etmektedir. Bu fikre karşı çıkan İbn Kayyim el-Cevziyye erkeğin sünnete aykırı böyle bir tasarrufunun geçerli olmayacağı savından hareketle yine meseleyi öfke bağlamına getirmektedir. Özetle kişi için kapanan şey başka bir boşama yetkisinin olup olmadığı değil, öfkenin tesiriyle irade ve isteğidir ki bu durumda erkeğin bilinçli tercihten söz edilemez (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 36-38).

İbn Kayyim el-Cevziyye, iğlâk lafzı çerçevesinde şekillendirdiği görüşüne şu ayeti delil olarak zikretmiştir: *“Allah, sizi lagv tarzı yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz. Ancak (kasıtlı olarak) kalben yaptığınız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutar.”* (el-Bakara 2/225) O, İbn Abbas (öl. 68/687-88), Tâvûs (öl. 106/725) ve Atâ’nın (öl. 103/721) yemin-i lağvı, kişinin öfkeli olarak yemin etmesi şeklinde açıkladığını dile getirmiştir. Hz. Âişe (öl. 58/678) ise kasıtsız yere söylenen sözler olarak yorumlamıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 30-31). İbn Kayyim el-Cevziyye Iraklı Mâlikî Kâdî İsmâîl b. İshak el-Cehdamî’nin (öl. 282/896) İbn Abbas’la aynı görüşte olduğunu kaydetmiştir. Onun değerlendirmesi özetle şöyledir: *“Kâdî İsmâîl, öfkelinin yeminini lagv yemini ve iğlâk yemini kapsamında değerlendirmiştir. Hz. Ali (öl. 40/661) ile İbn Abbas da bu kanaattedir. İbn Abbas’ın merfu olarak naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), “Öfke halinde talâk ve sahip olmadığın şeyi azat etmek yoktur”, buyurmuştur. Bu hadis merfu olmasa da (yani Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait olmasa da) İbn Abbas’a aittir. Keza Mesrûk (öl. 63/683) ve İmam Şâfiî (öl. 204/820) de iğlâkı öfke olarak değerlendirmiştir. Bütün bu sahabîlerin ve fakihlerin iğlâkı öfke olarak yorumlanması en güzel tefsirdir”* (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/47).

İbn Kayyim el-Cevziyye İmam Şâfiî’nin nezru’l-lecâc ve’l-gadâb yeminü’l-galak ve nezru’l-galak kavramlarıyla tartışma ve kızgınlık halinin kastedildiği şeklinde sözlerinin de bunu gerektirdiğini aktarır. Onun ifadelerine

göre pek çok dil alimi de iğlâk lafzını kızgınlık şeklinde beyan etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 29-30). Tespitlerimize göre Halil b. Ahmed'in (öl. 175/791) ifadeleri onu desteklemektedir. Halil b. Ahmed "احتد فلان فنشب في حدته / Falan hiddetlendi, hiddetinden parladı ve kilitlendi, yani öfkelenildi." ibaresi ile "إغلاق" lafzının türediği sözcük olan "غلق" fiiline bu örnekte "gazap" anlamı vermiştir (Halil b. Ahmed, 1988, 4/355). İbn Sîde'nin (öl. 458/1066) de "غلق في حدته غلقاً نشب / Hiddetiyle kapandı/kilitlendi, (öfkeden) parladı/kendinden geçti." ibaresi de İbn Kayyim el-Cevziyye'yi tasdik eder niteliktedir (İbn Sîde, 2000, 5/386). Diğer yandan tespitlerimize göre birçok dil âlimi "iğlâk" lafzının ikrâh manasına geldiğini belirtmiştir (Ezherî, 2001, 6/218; Sâhib b. Abbâd, 1994, 4/530; Mutarrizî, 1979, 2/109; İbn Manzûr, 10/291; Fîrûzâbâdî, 2005, 1/915).

Sonuç olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, zikri geçen yemin ayeti bağlamında öfkeli şahsın talâkını kasıtsız bir şekilde konuşma anlamına gelen yeminler kapsamında değerlendirdiği açıktır. Ona göre Allah lafzı kullanılmasına rağmen lagv yemininin geçerli olmadığından Allah lafzı zikredilmeyen yeminle verilen talâk da geçerli değildir. Bu itibarla öfkelinin boşaması da geçerli olmamalıdır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/48; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 31/32).

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin zikrettiği ayetlerden biri de şudur: "*Musa, öfkeli ve üzgün bir halde kavmine döndüğünde, 'Benden sonra arkamdan ne kötü işler çevirdiniz. Rabbinizin emri konusunda aceleci mi davrandınız?' dedi. Tevrat levhalarını yere attı ve kardeşinin başını tutup kendine doğru çekmeye başladı. (Harun), 'Anamın oğlu! Bu kavim beni cidden zayıflattı/hurpaladı ve nerede ise öldürecekti. Sen de düşmanları bana güldürme ve beni bu zalim kavimle bir görme!' dedi.*" (el-Araf, 7/150). O, bu ayete dair özetle şöyle bir açıklama yapmıştır: Hz. Musa'nın Tevrat levhalarını atması ve kardeşin saçını-sakalını çekiştirmesi eyleminin altında öfke yattığından Hz. Musa, kınanmamıştır. Zira bu denli olumsuz davranışları, kulun tercih ve rızasıyla bağdaştırmak mümkün değildir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 34/35).

Onun kaydettiği bir diğer ayet şöyledir: "*Eğer şeytandan sana bir kıskırtma gelirse derhal Allah'a sığın. Çünkü O, işitendir ve bilendir.*" (el-Araf 7/200) İbn Kayyim el-Cevziyye bir kimsenin öfke halindeki boşaması ve hakarette bulunması gibi şeylere neden olan şeyin ayetin de ifade ettiği gibi şeytanın kış-

kırtması olduğunu zikreder. Şeytan faktörünün tesirini vurgulama adına bazı hadisler nakleder. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), öfkelenip birbirleriyle şiddetli tartışma sonucu yüzü kızaran kişilere, “*Kovulmuş şeytandan Allah’a sığınırım.*” (Buhârî, 1993, “Edeb”, 76) demeleri tavsiyesinde bulunmuştur. Keza, “*Şüphesiz öfke şeytandandır ve kuşkusuz şeytan ateşten yaratılmıştır. Ateşi ise ancak su söndürür. Bundan ötürü biriniz öfkelenildiğinde abdest alsın.*” (Ebû Dâvud, 2009, “Edeb”, 4) hadisi de bu minvaldedir. Öfkenin sebebi ve tesiri şeytandan kaynaklandığına göre kulun tercihi olamaz. Buna göre kulun öfkeli sözü üzerine hüküm bina edilemez (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 35/36).

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin zikrettiği bir başka nas delili şu şekildedir: “*Öfke halindeki adaklar geçerli olmaz. (Onun) kefâreti ise yemin kefâretidir.*” (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001, 333/118, 168, 174). O, bu hadisin sahih olduğunu belirtir. Onun ifadeleri özetle şöyledir: Allah’a itaat amacıyla yapılan adaklara bağlı kalınması emredilmesine karşılık öfke halindeki adaklar geçerli sayılmamıştır. Bu sebeple öfkeli boşamaların geçersizliği evladır. O, öfke halindeki adakların geçersizliğine rağmen hadiste de ifade edildiği gibi yemin kefâretinin neden gerekli kılındığı hususuna da açıklık getirir. Ona göre yemin kefâretinin gerekli olması kişinin sorumlu olduğuna delâlet etmez. Misalen küçüğün ve akıl hastasının cinayetine karşılık mali tazminatlar bu kişilerin malından ödenir. Keza unutarak veya hata yoluyla cinayet işleyen kimseye de kefâret gerekir. Yine âlimlerin çoğunluğuna göre Ramazan ayında oruçluyken uyku halinde hanımıyla cinsel ilişkiye giren kişiye de kefâret gerekir. Öfkeli haldeyken adak yapan kişiye yemin kefâretini gerekli kılmak bu kişinin sözlü tasarruflarının muteber olduğu anlamına gelmez. İmam Şâfiî’ye göre bu çeşit adaklar nezru’l-galak cinsinden sayılır. Nitekim bir kimse iğlâk halinde adakta bulunsun veya yemin etse, adak ve yeminini yerine getirmekle kefâret ödeme arasında muhayyer olur. İmam Şafii’nin diğer bir görüşünde ise bu kimse kefâretle yükümlü olur. Bir üçüncü görüşe göre bir kimse yeminini bozduğunda boşama ve köle azadı gibi adak ve yeminleri geçerli sayılıp hükme bağlanır. Bu son görüş İmam Malik’in (ö. 179/795) ve iki görüşünden meşhur olana rivayete göre Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) de kanaatidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 39-41).

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin naklettiği bir başka rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şu şekilde buyurmuştur: “*Hâkim, öfkeliyken iki kişi arasında hüküm vermesin.*” (İbn Mâce, 2009, “Ahkâm”, 4). Şayet öfke hali, sağlıklı bir hüküm vermede hâkimin kastı ve ilmi etkilenmesiydi hüküm vermesi yasaklanmazdı. Ona göre öfkeli halde hâkimin hüküm vermesinin yasaklanması öfkelinin talâkının da geçersizliğini gerektirir. İbn Kayyim el-Cevziyye İbn Abbas'ın şu sözünü delil olarak zikreder: “*Talâk bir hacetten ötürü yapılır.*” (Buhârî, 1993, “Talâk”, 10). Ona göre bu söz, kızgınlık ve öfke halinde eşini boşayanın talâkını geçersiz kılar. Zira öfkeli şahsın bir ihtiyacı ve gerekçesi yoktur (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 43; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/47).

4.2. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Zikrettiği Küllî Kaideler

İbn Kayyim el-Cevziyye öfkelinin talâkının muteber olmadığına dair şer'î-küllî kaideler ve kıyas çerçevesinde yirmi beş madde bağlamında çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Ancak onun burada yaptığı açıklamaların pek çoğu daha önce yaptığı değerlendirmelerle paralellik arz ettiği sadece birkaç maddeye temas etmenin meramını aktarmaya kifayet edeceğini düşünmekteyiz.

İbn Kayyim el-Cevziyye dokuzuncu maddede “*Ukuddaki maksûd muteberdir*” (Söz konusu kaide *Mecelle'*de *ukudda itibar maksat ve meâniye göredir, elfâz ve mebeniye göre değildir*, md. 3 şeklindedir.) küllî kaidesinin öfkelinin talâkının geçersizliğini gerektirdiğini belirtir. Çünkü öfkelinin lafzının literal anlamının aksine boşama kastı bulunmamaktadır. O, hâzilin/şakacının talâkının muteber olduğu şeklindeki görüşüyle bu görüşünün çeliştiği iddiasına açıklık getirir. Ona göre eşini şakayla boşayan kimse, talâk lafzını kullanmaya sevk eden herhangi bir şey/saik bulunmadığı halde bizzat rıza ve istek doğrultusunda boşama lafzını kullanır. Diğer yandan boşamanın şer'î tesiri olan hükümleri talep etmemektedir. Şâriin dikkate aldığı husus boşamaya sevk eden herhangi bir sebep olmadığı halde bizzat irade ve istek dahilinde talâk lafzını kullanmaktır. Dolayısıyla öfkelinin talâkıyla hâzilin talâkını birbirine kıyaslamak doğru olmaz. Allah'ın ayetlerini alaya alan öfkeli şahsı hâzile kıyaslama efsedü'l-kıyas örneğidir. Ezcümle bu konuda ciddi ve şaka

aynı hükme tabidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/186-187; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/101-102; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 52).

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu görüşünün temelinde “Üç şeyin ciddi olanı da şaka olanı da ciddidir: (Bunlar) nikâh, talâk ve ric'î talâktan dönmektir.” (Ebû Dâvud, 2009, “Talâk”, 9) hadisinin olduğu aşıkardır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerin de içinde bulunduğu fakihlerin pek çoğu niyete bakılmaksızın ciddi olmayan şahsın boşamasının muteber olduğunu ifade etmiştir (Şeybânî, 1983, 3/203; Cessâs, 2010, 5/7; Semerkandî, 1984, 2/196; Şîrâzî, 1995, 3/9; Gazzâlî, 1997, 5/386). İbnü'l-Münzir'in aktarımına göre bu kanaat cumhurun görüşünü yansıtmaktadır (İbnü'l-Münzir, 1999, 113). Ahmed b. Hanbel'in diğer görüşüne göre ise hâzilin boşamasında belirleyici unsur niyet olduğundan niyet bulunmayan talâk cari olmaz (Şevkânî, 1993, 6/278).

Konumuz hâzil değil ama İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu çerçevede yaptığı açıklamaların çelişkiden uzak olmadığını belirtmek gerekir. Zira öfkeli olduğu gibi esasında hâzilde de kasıt bulunmamaktadır (Aslan, 2022). Buna göre hâzilin talâkı muteber ise öfkelinin talâkının da geçerli olması gerekir. Hâzilin talâkı muteber değilse öfkelinin talâkı da geçerli sayılmamalıdır. Kanaatimizce İbn Kayyim el-Cevziyye'ye bu çerçevede yapılan eleştirilerde haklılık payı bulunmaktadır.

İbn Kayyim el-Cevziyye yirmi birinci maddede ise hükmün şer'î olması için delilin varlığına vurgu yapar. Bu noktada öfkelinin boşamasının geçerli olduğunu beyan eden Kitap, sünnet, icmâ yahut kıyas gibi şer'î bir delil bulunmasının gerekliliğine temas eder. Onun nazarında bunlar bulunmadığına göre öfkeli şahsın talâkını geçerli kılacak herhangi bir aslî veya ferî hüküm yoktur. Yirmi ikinci maddede bunun devamı niteliğindedir. Şöyle ki nikâhın varlığı icmâ ile sabittir. İcmâ ile sabit olan bir meselenin hükmü ancak kendisi gibi güçlü bir delille ortadan kalkar. Öfkeli şahsın boşamasının geçerli olduğu hususunda icmâ olmadığına göre nikah devam ediyor, demektir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 66).

İbn Kayyim el-Cevziyye yirmi beşinci maddede özetle hata, yani dil sürçmesiyle boşamayla öfkeli halde boşamayı kıyaslayarak öfkenin talâka engel olduğunu delillendirmeye çalışır. Hata ile eşini boşayan kişinin talâkının geçersiz olduğunu ifade eden âlimler “Şüphesiz Allah ümmetimden hata

ederek, unutarak ve zorlama/ikrâh altında yaptığı şeylerin (günahı veya sorumluluğu) kaldırılmıştır." (İbn Mâce, 2009, "Talâk", 16) hadisini istidlal etmiştir. Fakihlerin cumhuruna göre hata ile verilen talâk muteber değildir (İbn Hacer el-Askalânî, 1960, 9/390). Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de bu görüştedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, 3/78-79). Hanefilerin ise aksi görüşte olduğu bilinmektedir (Kâsânî, 1986, 2/310; İbn Nüceym, 1997, 3/450).

Fakihlerin hata ile gerçekleşen talâk görüşlerine atıfta bulunan İbn Kayyim el-Cevziyye öfkeli şahsın boşamasının kasıttan uzak bir şekilde sadece dil sürçmesiyle sâdır olduğundan hareketle hukuken evliliğin sonlanmayacağını ifade eder. Ona göre meselenin dini boyutu kişiyle Allah Teâlâ arasındadır. Boşama eyleminde bulunan şahsın talâkının geçerli olması için bir karine gerekir. Öfkesi dinen kişinin, Allah adına yemin ederek aslında boşamayı kasdetmediğini söylemesi boşamanın geçersizliğine bir karinedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 68-70). Belirtmek gerekir ki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hatalı şahsın talâkı konusunda kendisine dayanak kıldığı Mâlikî, Şâfiî ve Hanbeli fakihler öfkeli şahsın sözlerini dil sürçmesiyle değil kasıtlı nitelemiş, dolayısıyla geçerli saymıştır. Yani bu fakihler öfkeli şahsın boşamasını hatalı boşama meselesinden ayrı değerlendirmiştir. Bu itibarla bu fakihlerin hatalı boşama hususundaki görüşlerinin kendisine dayanak olamayacağı açıktır.

İbn Kayyim el-Cevziyye, öfkeli şahsın talâkının geçersiz olduğuna dair fikre detaylı inceleme ve uzun düşünce neticesinde vardığını ifade etmiştir. Aksi yönde bir delil getirilmesi halinde bu delilin gereğine tabi olacağını, doğru olarak nitelediği kendi fetvasına karşılık hevaya uyarak inat edenlerin ise karşısında olduğunu belirtmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1986, 71). Söz konusu sözleriyle muarızlarının bu konuda isabetsiz bir fikre sahip olduklarını açıkça izhar etmiş olur.

4.3. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Etkileri

Öfkeli şahsın boşaması meselesinde muasır pek çok âlim ve araştırmacı onun görüşünden etkilenmiştir. Yukarıda da geçtiği gibi onun taksimini aktaran İbn Âbidîn'de de bu tesirler görülür. Keza öfkeli şahsın talâkının geçerli olmaması için ne dediğini veya ne yaptığını bilmeyecek ölçüde öfkelenmesini şart koşan Vehbe Zuhaylî de bu minvalde zikredilebilir (Zuhaylî, 1985, 7/365). Karadâvî de Zuhaylî'ye benzer bir kıtas belirler. Karadâvî'nin açık-

lamalarında, İbn Kayyim el-Cevziyye'ye bizzat atıfta bulunması bu hususta ondan etkilendiğini açıkça göstermektedir (Karadâvî, 1996, 2/214-215). Abdülkerim Zeydan, Şelebî, Abdurrahman Sâbûnî, Hayreddin Karaman, H. İbrahim Acar, Ahmet Yaman, Sabri Erturhan ve daha başka birçok araştırmacı onun görüşünü benimsemiştir (Zeydan, 1993, 7/384-385; Şelebî, 1983, 502; Sâbûnî, 2007, 2/41-42; Karaman, 2014, 1/362-363; Acar, 2000, 271; Yaman, 2012, 81; Erturhan, 2003, 216; Tarık b. Enver, 2004, 26-27; Adevî, 1999, 26-27).

Günümüzde pek çok fetva komisyonunun da İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşü doğrultusunda karar vermesi tesirlerinin açık tezahürlerindendir.

Sonuç

Tespitlerimize göre öfkeli şahsın talâkının muteber veya gayr-ı muteber olduğunu ifade eden açık bir delil bulunmamaktadır. Cumhurun öfkeli şahsın talâkının muteber olduğu noktasında zikrettiği, “Üç şeyin ciddi olanı da şaka olanı da ciddidir: (Bunlar) nikâh, talâk ve ric'î talâktan dönmedir.” rivayeti onları kısmen haklı çıkarmaktadır.

Cinnet getirecek ölçüde aşırı öfkelenme veya dehşete kapılmış olma gibi hallerde kişi akli melekelerini kontrol edemediğinde bu şahısların irade ve kastının bulunmadığı izahtan varestedir. Bu insanların talâkının muteber olmadığı şeklindeki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşü isabetli gözükmemektedir. Söz konusu görüş -her zamankinden daha fazla tehdit altında olan- aile kurumunun korunması adına olumlu bir yaklaşım olarak nitelenebilir. Onun bu görüşe varmasında zikrettiği delillerin tesiri büyüktür. Ancak belirtmek gerekir ki istidlal ettiği en güçlü delil “İğlâk sırasında boşama ve köle azadı yoktur” hadisidir. Getirdiği diğer deliller daha çok bu hadis bağlamındaki fikrini destekleme vazifesi görmüştür. Bunlardan olan Hz. Musa'nın Tevrat levhalarını atması, istiâze ayetleri gibi bazı deliller zorlama görüntüsünden uzak değildir. Diğer yandan o, sadece naklî delillerle yetinmemiş, bilhassa küllî şer'î kaideler çerçevesinde kıyasa ve diğer aklî delillere de önem vermiştir. Onun öfkeyi taksim etmesi de zikre değer bir tavır olmuştur. Bu sahada müstakil denilebilecek ilk eseri kaleme almış olmasının da etkisiyle muasır âlim ve araştırmacılar tarafından görüşleri dikkate alınan bir âlim olmuştur.

Orta derece öfke olarak nitelenen kızgınlık hali neredeyse bütün boşama türlerinde görülmektedir. Bu seviyedeki talâka itibar etmemek boşama ameliyesini doğal mecrasından çıkarmak anlamına gelir. Bu konuda cumhurun kanaatinin tercihe şayan olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2000.
- Adevî, Mustafa. *Câmiu ahkâmi'n-nisâ*. Kahire: Dâru İbni Affân, 1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddin. *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâyê*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Aslan, Nasi. "Boşamaya Yönelik Nasların Makâsıd Eksenli Yorumu -Hâzilin Talâkı Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 256-269.
- Aydın, Mehmet Âkif. *İslâm ve Osmanlı Aile Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1332.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-kınâ 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Muhtasarı İhtilâfî'l-'ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1995.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Çınar, Fatih - Aslan, Nasi. "Öfkeli Şahsın Boşaması İle İlgili Rivayetin İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 243-260.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân. *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Erturhan, Sabri. "İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talâkı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2003), 207-222.
- Ezherî, Muhammed el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Nu'aym el-'Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fuâd Abdalbâkî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-elfâzi'l-Ku'r'ân'il-Kerîm*. Kum: Mektebetü Nüveyd İslâm, 1387.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrâhim. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1988.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye fî's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.

- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: el-Matbbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetü'l-lehfân fî hükmî talâkı'l-gadbân*. Beyrut-Riyad: Muhammed Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî-Mektebetü Ferkad el-Hânî, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke nesteîn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî' (el-Muğnâ içinde)*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1983.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû. Riyad: 'Âlemu'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Müflih, Şemseddin Muhammed b. Müflih. *Kitâbu'l-Fürû' (Tashîhu'l-Fürû' ile birlikte)*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcma'*. thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf. Ac mân: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. Tunus-Kahire: el-Mektebetü'l-Atîke-Dâru't-Türâs, ts.

- Karadâvî, Yusuf. *Çağdaş Meselelere Fetvâlar*. çev. Veysel Bulut vd. İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.
- Karâfî, bü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el Emûriyye, 1323.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed. *Muhtasaru'l-Kudûrî fî'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim li-mâ eşkele min Tellîsi kitâbi Müslim*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mergînânî, Burhâneddin Ali. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. Dımaşk: Dâru'l-Farfûr, 2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*. Halep: Mektebetü Usâme b. Zeyd, 1979.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.

- Nasruldindî, Ahmed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fî'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.
- Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fî'l-ıstılâhâtî'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'atî'l-Müniriyye, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Sâbûnî, Abdurrahman. *el-Ahvâlü's-şahsiyye es-Sûrî et-talâk ve âsâruh*. b.y.: Müdiriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbûâtî'l-Câmi'iyye, 2007.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd. *el-Muhît fî'l-lüga*. thk. Muhammed Hasan Âlû Yâsîn. Bayrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994.
- Semerkandî, Alâeddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *İsârü'l-insâf fî âsârî'l-hilâf*. thk. Nâsır el-Alî en-Nâsır el-Halîfî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1987.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-usra fî'l-İslâm*. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *es-Seylû'l-cerrâri'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*. thk. Mahmud İbrâhim Zayed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*. thk. İsmâüddin es-Sabâbitî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu'l-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Tarık b. Enver. *el-Vadıh fî ahkâmi't-talâk*. İskenderiye: Dâru'l-Kımmeti'l-Îmân, 2004.

Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.

Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965.

Zeydan, Abdulkerim. *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Hadislerde İtikâf

Itikaf in the Hadith

Fatih Mehmet YILMAZ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Hadis ABD

Associate Professor, Hitit University,

Faculty of Divinity, Department of Hadith

fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5416-3986

DOI: 10.56720/mevzu.1335617

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Yılmaz, Fatih Mehmet. "Hadislerde İtikâf". *Mevzu: Sosyal Bilimler*

Dergisi, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 239-270.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1335617>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

İslâm, insanların toplumdan uzaklaşmaları ve kendilerini tümüyle ibadete vermeleri şeklindeki ruhbanlığı yasaklamış, onlardan dünya ve ahiret dengesini gözetmelerini isteyerek bu doğrultuda bir hayat sürdürmelerini salık vermiştir. Hz. Peygamber de bi`set öncesi ve sonrası yaşadığı çevreye ilgisiz kalmamış; peygamber olmadan önce Hilfû'l-fudûl ve Kâbe hakemliği gibi önemli işlerde görev almıştır. Bu arada da Cahiliye Dönemi'nde yaygın olan kötülüklerden ve günahlardan uzaklaşmak ve tefekkür etmek amacıyla belirli günlerde Hira'da tahannüs (itikâf) yapmıştır. İtikâf, Hz. İbrâhîm ve oğlu İsmâîl (as.) zamanından bu tarafa devam eden bir sünnet olarak bilinmektedir. Hz. Peygamber de Medine'ye hicret ile birlikte şehrin merkezinde bulunan Mescid-i Nebevî'de bir yıl ramazanın ilk on gününde, sonra da birkaç sene aynı ayın orta on gününde olmak üzere her yıl itikâf yapmıştır. Daha sonra ise vefat edinceye kadar ramazan ayının son on gününde söz konusu ibadeti ifa etmiştir. Vefat ettiği yılın ramazan ayında ise yirmi gün itikâfa çekilmiştir. Sahâbe ve Resulullah'ın (sav.) eşleri de hem Hz. Peygamber hayatta iken hem de vefatından sonra itikâf ibadetini gerçekleştirmişlerdir. Allah Resulü (sav.), mescitte ve on gün şeklinde itikâf yapmışken sahâbe ve tâbiîn arasında itikâf mahalli ve süresi ile alakalı farklı görüş ve uygulamalar varid olmuş, aynı durum itikâf âdâbları hakkında da cereyan etmiştir. İşte bu makalede itikâfın İslâm öncesi durumu, kadınların itikâfı, itikâf mahalli ve süresi ayrıca itikâf âdâbı konuları rivayetlere yansıyan tarafları ile ele alınıp incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ramazan, Hira, Tahannüs, İtikâf.

Abstract

Islam forbade the priesthood, which means that people stay away from society and worship themselves and it asks to take care of the life of this world and the hereafter and advises them to lead a life in this direction. The Prophet did not remain indifferent to the environmet the lived in before and after the bi`set; before he became a prophet, he took part in important jobs such as Hilfû'l-fudûl and the Kaaba arbitrator. In the meantime, he made tahannus (itikaf) in Hira on certain days in order to get away from the evils and sins that were common in the Age of Ignorance and to contemplate. Itikaf, it is known

as a sunnah that has continued since the time of Prophet Ibrahim and his son Prophet İsmâil. The Prophet Muhammed also performed itikaf every year, in the first ten days of Ramadân one year, and then in the middle ten days of the same month for a few years, in the Masjîd an-Nabawî, located in the center of the city, together with the migration to Medina. Afterwards, he performed the worship in the last ten days of Ramadân until his death. In the month of Ramadân of the year in which he died, he retired for twenty days. The sahâbah and the wives of the Messenger of Allah Prophet performed itikaf while he has alive and after his death. While the Messenger of Allah performed itikaf in the masjîd and for ten days, there were different views and practies between the sahâbah and the tâbiîn the place and duration of itikaf and the same situation occurred about the manners of itikaf. In this aricle, the pre-Islamic state of itikaf, women's itikaf, the place of itikaf and its duration, as wel as the issues of itikaf etiquette are discussed and examined with their aspects reflected in the narrations.

Keywords: Hadith, Ramadân, Hira, Tahannus, Itikaf.

Giriş

İslâm, sosyal bir varlık olan insandan toplum içinde yaşamasını bu arada kulluk vazifelerini de ihmal etmemesini istemiştir.¹ Nitekim Hz. Peygamber, ibadet amacıyla kendisini tamamen sosyal hayattan soyutlayarak sorumluluklarını ihmal eden kimseleri uyarmış,² buna karşılık belirli bir süre kişinin ibadetle meşguliyetini çoğaltmasına olanak sağlayan itikâfı ise tatbik ve tavsiye etmiştir.

¹ bk. Ahmet Canan Karakaş - Ömer Faruk Habergetiren, İtikâfın Maneviyat ve Psikopatoloji İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma, *Türk Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2020), 1/104.

² Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 2/158, 3/241, 259, 285, 5/409, 6/268; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Nikâh", 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (yy.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Nikâh", 1; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Nikâh", 5; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.), "Nikâh", 4.

İtikâfın, insanı dünyevî meşgalelerden uzaklaştırıp daha fazla ibadete sevkeden özelliğinin yanında ona³ geçmiş seneleri gözden geçirme, tövbe, özellikle Kadir Gecesi'nde günahların bağışlanması için Allah Teâlâ'ya ya-karma⁴ ve hayatın manası üzerinde tefekkür etme imkânı sunan bir tarafı da mevcuttur.⁵ Zira Allah'a tam bir teslimiyet içerisinde ibadet ve taatte bulunmak amacıyla zamanın belirli bir kısmını ayırmak ve bu esnada meşru bile olsa her türlü nefsanî arzulardan uzak durmak manen olgunlaşmak için önemli vesilelerden biri kabul edilmiştir.⁶

Allah Teâlâ'nın, Hz. İbrâhîm ve oğlu İsmâîl'e (as.), ibadet etmek isteyenler için Kâbe'yi temiz tutmaları emri⁷ ile başlayan ve Cahiliye Dönemi'nde de farklı şekillerde tezahür eden itikâf uygulamasının Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir yeri vardır. Allah Resulü (sav.), bi'set öncesi, toplumda yaygın olan günahlardan uzak kalmak ve tefekkür için Hira'da; Medine'ye hicret ile birlikte ise özellikle Kadir Gecesi'ni ihya etmek ve vaktinin çoğunu rabbine ibadete ayırmak amacıyla itikâfa girmiştir.⁸

İşte bu çalışma itikâf uygulamasının İslâm öncesi durumu, kadınların itikâfı, itikâf mahalli, süresi ve itikâf âdâbı olmak üzere mezkûr hususların hadislerdeki durumunu konu edinmektedir. Bu amaçla öncelikle itikâf ve mahiyeti hakkında bilgi verilecek sonra da sözü edilen meseleler Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn söz ve uygulamaları çerçevesinde irdelenecektir.

1. İtikâf Kavramı ve Mahiyeti

Alıkoymak, bir şeyin etrafında dönmek,⁹ bir yere yerleşip oraya bağlanıp kalmak,¹⁰ kalbin dünyevî meşgalelerden arındırılması ve nefsin Mevlâ'ya tes-

³ bk. Komisyon, *İlmihal* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 1/405.

⁴ Abdüllatif b. Muhammed Bâltû, *el-İ'tikâf nazratün terbeviyyetün* (yy.: b.y., ts.), 40.

⁵ bk. Komisyon, *İlmihal*, 1/405.

⁶ bk. Mehmet Şener, "İ'tikâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/458.

⁷ bk. el-Bakara, 2/125.

⁸ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif fî mâ li-mevâsimi'l-âm mine'l-vezâif*, thk. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1420/1999), 348.

⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 9/255.

lim edilmesi¹¹ anlamlarına gelen itikâf, kişinin sıradan davranışlardan uzaklaşarak oruçlu bir hâlde, cemaatle namaz kılınan bir mescitte ibadet amacıyla beklemesi ve oradan ayrılmaması demektir.¹²

İtikâfın meşruiyeti, “... Mescitlerde itikâfa çekilmişken kadınlarınıza yaklaşmayın...”¹³ ayeti ile sabit olmuş¹⁴ ve böylece Hz. Peygamber’in hayatında mühim bir yer tutan itikâf uygulaması vahiy tarafından onaylanmıştır.¹⁵

Allah Teâlâ’ya ibadet etmek için insanlarla alakayı kesmek şeklinde de tanımlanan itikâf,¹⁶ toplumdan tamamen uzaklaşarak bir köşeye çekilme, tek başına yaşama hâli veya inziva anlamlarına gelmediği gibi bir çeşit ruhbanlık da değildir.¹⁷ Zira Allah Resulü (sav.), bi`set öncesi Hira’da sayılı günlerde kalmış,¹⁸ Medine Dönemi’nde ise şehrin merkezi olan mescitte itikâfa girerek beşerî ilişkilerini sürdürmüştür.¹⁹

İtikâf, Resul-i Ekrem tarafından Medine Dönemi boyunca uygulanmış ve bu itibarla müekked sünnetler²⁰ arasında sayılmıştır.²¹ Nitekim İbn Şihâb ez-

¹⁰ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî, *Mecmau bihârî'l-envâr fî garâibi't-tenzîl ve letâifi'l-ahbâr* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meârifî'l-Osmânî, 3. Basım, 1387/1967), 3/651.

¹¹ Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta`rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003), 31.

¹² Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/129; Sa`di Ebû Habîb, *el-Kâmûsü'l-fikhî lügaten ve's-tîlâhen* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1402/1982), 259-260.

¹³ el-Bakara, 2/187.

¹⁴ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi Bulûği'l-merâm*, thk. Subhî b. Muhammed Ramazân - Ümmü İsrâ bt. Arafe Beyûmî (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1427/2006), 3/297.

¹⁵ bk. Komisyon, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/436.

¹⁶ İbn Receb, *Letâifü'l-meârif*, 349.

¹⁷ Komisyon, *Hadislerle İslam*, 2/437.

¹⁸ Muhammed b. İzziddîn Abdüllatîf b. Abdilazîz İbn Melek, *Şerhu mesâbilhi's-sünne li'l-İmâm el-Begavî*, thk. Nureddîn İtr vdğr. (yy.: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 6/246.

¹⁹ Komisyon, *Hadislerle İslam*, 2/437.

²⁰ İtikâf ibadetinin ancak nezr/adak yoluyla vacip olacağı belirtilmiştir. bk. Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim* (yy.: Dâru's-Şurûk, 1423/2002), 5/73.

²¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 4/181.

Zühri (ö. 124/742), “Hayret! Müslümanlar itikâfı terk ettiler. Hâlbuki Allah Resulü (sav.), Medine’ye gelişinden vefat edinceye dek itikâfa devam etmiştir.”²² ifadesiyle mezkûr ibadetin bu durumunu dile getirmiş ve itikâfın Allah Resulü (sav.) tarafından devamlı bir şekilde yapıldığını söylemiştir.²³ Bu bağlamda birçok sahâbî de onunla beraber itikâfa girmiş,²⁴ vefatından sonra da söz konusu sünnetini devam ettirmişlerdir.²⁵

2. İslâm Öncesi İtikâf

İtikâf, yalnızca bu ümmete mahsus bir ibadet olmayıp²⁶ vahiy geleneğine sahip hemen tüm dinlerde muhtelif şekillerde gerçekleştirilen köklü bir gelenek özelliği taşımakta, İslâmî öğreti içinde de Hz. İbrâhîm ve oğlu İsmâîl (as.) zamanından bu tarafa devam eden bir sünnet olarak bilinmektedir.²⁷ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de,²⁸ “İbrâhîm ve İsmâîl’e de ‘evimi ziyaret edecekler, orada ibadete

²² Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî* (yy.: el-Mektebetü’s-Selefiyye, ts.), 4/285.

²³ İmam Mâlik, Hz. Peygamber’in sünnetine tabi olmalarına rağmen Ebû Bekir b. Abdurrahman hariç Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Saîd b. Müseyyeb de dâhil olmak üzere hiçbir kimsenin itikâf yaptığı bilgisinin kendisine ulaşmadığını belirtmiş ve bu durumu yasaklanan visal orucuna benzeterek izah etmiş, sahâbenin zorluğu sebebiyle itikâf yapamadıklarını ifade etmiştir. Buna rağmen İmam Mâlik’in söz konusu açıklamasıyla belirli vasıfları haiz itikâfı kastetmiş olma ihtimalinin olduğu da belirtilmiştir. Zira rivayetlerde bir grubun sahâbinin itikâf yaptıkları varid olmuştur. İlgili değerlendirmeler için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2. Basım, 1423/2002), 3/397; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh li şerhi’l-Câmi’s-sahîh*, thk. Hâlid er-Rebbât - Cuma Fethî vdğr. (Katar: Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Şuûnü’l-İslâmiyye, 1429/2008), 13/668; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/272; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *et-Tevşîh şerhu’l-Câmi’s-sahîh*, thk. Rıdvân Câmi` Rıdvân (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1419/1998), 4/1487; Hüseyin b. Muhammed el-Mağribî, *el-Bedrü’t-temâm şerhu Bulûğî’l-merâm*, thk. Ali b. Abdillâh ez-Zebn (yy.: b.y., 1428/2007), 5/142-143.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, 3/7, 24; Buhârî, “Ezân”, 135; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/272.

²⁵ Abdülkerîm b. Sınîtân el-Umerî, *Safahâtün ramazaniyyâtün* (Medîne: Dâru’l-Meâsir, 1421/2001), 69.

²⁶ Umerî, *Safahâtün ramazaniyyâtün*, 69.

²⁷ bk. Şener, “İtikâf”, DİA., 23/458.

²⁸ Kur’an-ı Kerim’de itikâf kavramı, İbrâhîm’in (as.), kavminin putlara tapmalarına itiraz ettiği, “... Şu tapmakta olduğunuz putlar da ne oluyor?” (el-Enbiyâ, 21/52) ve Hz. Mûsâ’nın (as.), İsrâiloğulları’nı Kızıldeniz’den sağ salım geçirdiği bir sırada putlara tapan Lahm oğullarıyla karşılaştıklarının anlatıldığı, “İsrâiloğulları’nı denizden geçirdik; derken kendilerine

kapanacaklar (itikâfa girecekler), rükû ve secde edecekler için tertemiz tutun' diye talimat verdik."²⁹ beyanı ile söz konusu gerçeğe vurgu yapılmış ve Beytullah'ta itikâfa girecekler için³⁰ oranın hazır hâle getirilmesi istenerek itikâfın varlığına işaret edilmiştir.³¹

Cahiliye Dönemi'nde hanîf denilen kişiler, Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmak üzere ibadet nevinden bazı davranışlarda bulunmuşlardır.³² Bu bağlamda Cahiliye Arapları arasında bilinmekte olan itikâf geleneği³³ mağaralar, ıssız bölgeler, dağlar,³⁴ Kâbe ve kişilerin kendilerine özgü evlerde ifa edilmiştir.³⁵ Onlar sözü edilen yerlerde ibadet etmişler, varlıklar/kâinat hakkında düşünerek doğruyu ve gerçeği aramışlar, bu arada acil ve zorunlu ihtiyaçlar

mahsus birtakım putlara tapan bir kavimle karşılaştılar..." (el-A'râf, 7/138) ayetlerinde "tapmak" ve "ibadet etmek" manalarında kullanılmıştır. Zira her iki olayda da kendilerinden bahsedilenler putlara tapmaya devam edip bu alışkanlıklarını sürdürmüşlerdir. Nitekim itikâf kelimesinin muhtevasında kişinin iyi veya kötü bir şey için kendini adaması, bir şeye bağlanması ve onu yapmaktan vazgeçmemesi anlamları da mevcuttur. İlgili açıklamalar için bk. Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlîhî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Zührî (Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1414/1994), 2/954; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz vdğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994) 2/403; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (yy.: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 14/349; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (yy.: Dâru'l-Fikr, ts.), 15/302; Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-azbû'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Eymen Mahmûd Hattâb (yy.: b.y., 2. Basım, 1394), 10/228; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *Kitâbü Tarhi't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 4/166; Muhammed b. Abdillâh el-Alevî el-Herevî, *el-Kevekebü'l-vehhâc şerhu Sahîh-i Müslim* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 13/223; Useymîn, *Fethu zî'l-celâli ve'l-ikrâm*, 6/141.

²⁹ el-Bakara, 2/125.

³⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1304), 3/142.

³¹ Saîd b. Ali b. Vehf el-Kahtânî, *es-Sıyâmü fî'l-İslâm fî davi'l-kitâb ve's-sünne* (Riyâd: b.y., 1428), 455.

³² İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh* 14/548.

³³ Komisyon, *Hadislerle İslam*, 2/435.

³⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-arab kable'l-İslâm* (yy.: b.y., 2. Basım, 1413/1993), 12/85.

³⁵ Emrah Dindî, *Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, (2017), 3/35.

haricinde de bulundukları yerlerden ayrılmamışlardır.³⁶ Bu doğrultuda ibadet etmek isteyen Kureyşliler, ramazan ayı girdiğinde Hira'ya çıkmışlar ve orada şevvâl ayı hilâli gözükünceye kadar da kalmışlardır.³⁷ Kureyş'ten Hira'da inzivaya çekilen (tahannüs)³⁸ ilk kişinin, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmüttalib (ö. 577) olduğu belirtilmiş,³⁹ Varaka b. Nevfel (ö. 610 [?]), Ebû Ümeyye b. el-Muğîre (ö. ?) ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl de (ö. 606) sözü edilen mekânda ibadet edenler arasında zikredilmiştir.⁴⁰ Rivayete göre Zeyd b. Amr, kabilesi tarafından dışlandığında bir süre,⁴¹ Hâlid b. Hâris de (ö. ?) Mekke'ye geldiğinde üç gün boyunca Hira'da kalarak ibadet etmişlerdir.⁴² Hz. Ömer de (ö. 23/644) İslâm'a girmeden önce Mescid-i Harâm'da bir gece⁴³/gün itikâfa gireceğine dair adakta bulunmuş, Müslüman olduktan sonra ise Huneyn dönüşü Cirâne mevkiinde⁴⁴ bunu Hz. Peygamber'e sormuş, Allah Resulü de (sav.)

³⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 12/86.

³⁷ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Kitabü Cûmel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkeli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/105.

³⁸ Cahiliye Dönemi'nde bazı kimseler ibadet kabilinden yaptıkları iyilikleri "tahannüs" diye isimlendirmişlerdir. Nitekim Hakîm b. Hizâm, yüz köle azat etmiş ve fakirlere de yüz deve bağışlamıştı. Müslüman olunca da sadaka vermek, köle azat etmek ve akrabaya yardım etmek kabilinden Allah'a yaklaşma amacıyla yaptığı bazı iyilikler hakkındaki görüşünü öğrenmek ve bunlardan dolayı sevap alıp almayacağını sormak üzere Hz. Peygamber'e müracaat etmiş Resulullah da (sav.), "*Sen geçmişte yaptığın hayırlar sayesinde Müslüman oldun.*" yanıtını vermişti. İlgili rivayet ve açıklamalar için bk. Buhârî, "Zekât", 24, "Buyû", 100, "İtk", 12, "Edeb", 16; Müslim, "İmân", 194-196; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/65; Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *Minhatü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Süleymân b. Dürey` el-Âzimî (Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 3/522, 5/322.

³⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/84; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 10/119; Hüseyin b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis* (yy.: b.y., ts), 1/159.

⁴⁰ Ebû'l-Ferec Ali b. İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427), 1/339.

⁴¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/469; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/181.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa`d b. Menî el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/58.

⁴³ İbn Hibbân, gece kelimesinin mutlak olarak kullanılması durumunda bununla gündüzünün de kastedildiğini belirterek ilgili ifadenin "bir tam gün" anlamına geldiğini söylemiştir. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/274.

⁴⁴ Abdüsselâm b. Muhammed el-Âmir, *Fethu's-selâm şerhu Umdeti'l-ahkâm* (yy.: b.y., ts.), 4/332.

ona, “*Nezrini yerine getir.*”⁴⁵ emrini vermiş bunun üzerine Ömer de (ra.) bir gece itikâfta bulunmuştur.⁴⁶

Yukarıda zikredilenlerden de anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ’nın, Hz. İbrâhîm ve İsmâîl’e (as.) yönelik ibadete kapanacaklar için Kâbe’yi temiz tutmalarına dair emri ile başlayan itikâf uygulaması, farklı şekillerde de olsa Cahiliye Dönemi’nde bazı kimseler tarafından devam ettirilmiştir.

3. Hz. Peygamber ve İtikâf

H. Peygamber, itikâfın günahları engelleyeceğini ve mu`tekifin de tüm iyilikleri işlemiş gibi sevap kazanacağını ifade etmiş,⁴⁷ ramazan ayının son on günü yapılan itikâfın iki hac ve iki umre sevabına denk olduğunu belirterek⁴⁸ söz konusu ibadetin önemine vurgu yapmıştır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kureyş’ten Hira’da inzivaya çekilen ilk kişi Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmüttalib’tir. Allah Resulü de (sav.) bu hususta dedesinin uygulamasını takip ederek özellikle cahiliyenin kötü alışkanlıklarından, akliselime ters düşen âdet, gelenek ve göreneklerinden uzak kalmak maksadıyla⁴⁹ belirli bir süre de olsa aynı yerde uzlete çekilmiştir.⁵⁰

⁴⁵ Ebû Dâvûd’un rivayetinde, “*İtikâfa gir ve oruç tut.*” ifadesi yer almaktadır. Ancak bu haber İbn Adî ve Dârekutnî tarafından zayıf addedilmiş, İbn Hazm ise onun sahih olmadığını söylemiştir. bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş`as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2. Basım, 1425/2004), “Sıyâm”, 81; İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 13/629.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, 2/20, 53; Buhârî, “İtikâf”, 5, 16, “Eymân”, 29; Müslim, “Eymân”, 27, 28; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 30; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977), “Nüzûr”, 12; Nesâî, “Eymân”, 36.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnâûd vdğr. (Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Sıyâm”, 67.

⁴⁸ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu`cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 3/128 (No: 2888).

⁴⁹ Ünal Kılıç, Hz. Peygamber’in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası’nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar, *İstem*, (2014), 24/5.

⁵⁰ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, 10/119.

Rivayete göre Resul-i Ekrem, bi'set öncesi her yıl⁵¹ ramazanda bir ay⁵² boyunca yalnız kalmak üzere Hira'da tahannüs⁵³ yapmıştır. Nitekim Hz. Âişe (ö. 58/678), vahyin başlangıcıyla ilgili anlatmış olduğu olayda⁵⁵ Allah Resulü'ne (sav.) düşünmeye yardımcı ve kalbin huzura ulaşmasını sağlayan

⁵¹ Hz. Peygamber'in Hira'da tek başına kalması hadisesinin Hz. Hatice ile evlenmesi zamanına denk geldiği; nübüvvetten üç yıl önce; otuz beş yaşlarında veya "salih rüya" şeklindeki ilk vahyin akabinde başladığı belirtilmiştir. bk. Muhammed b. İshâk el-Muttalibî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (yy.: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 121; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/339; Herevî, *el-Kevebü'l-vehhâc*, 4/131; Ebû Esmâ Muhammed b. Tâhâ, *el-Ağsânü'n-nediyye şerhu'l-hulâsati'l-behiyye bi tertibi ehâdîsi's-sîreti'n-nebeviyye* (Kâhire: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1433/2012), 58; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1414/1993), 1/74.

⁵² Söz konusu sürenin, Mûsâ'nın (as.) rabbi ile buluştuğu süreye kıyasla kırk gün olmasının da mümkün olduğu belirtilmiştir. bk. Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 10/103.

⁵³ "Tahannüs" kavramını "ibadet etmek" ve "tahannüf" (putlara tapmaktan uzak durmak ve Hz. İbrâhîm'in dinine yönelmek) anlamında kullananların yanı sıra ilgili kelimenin "günahlardan uzak durup iyilik yapmak" manasına geldiğini söyleyenler de olmuş ve bu doğrultuda söz konusu kelime itikâf şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak Hira Mağarası'nın mescit özelliği taşıması nedeniyle orada itikâfın olamayacağı da belirtilmiştir. Nitekim Atâ b. Ebî Rebâh'a, Allah Resulü'nün (sav.) Hira'daki inzivaya çekilişine dair, "Mücâvere ile itikâf aynı şeyler midir?" diye sorulduğunda o, "Bu ikisi farklı şeylerdir. Resulullah'ın (sav.) evleri mescide bitişikti. O (sav.), ramazan ayında itikâfa girdiğinde mescitte itikâf yapmıştır." cevabını vermiştir. Amr b. Dînâr ise mücâvere ile itikâfın aynı şeyler olduğunu belirtmiştir. Nitekim "mücâvere" sözcüğü "mescitte itikâf" anlamında da kullanılmış ve buradan hareketle Hz. Peygamber'in Hira'da kalması itikâf olarak değerlendirilmiştir. İlgili görüş ve değerlendirmeler için bk. Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1, "Edeb", 16; Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A`zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983), 4/345 (No: 8003, 8004); İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/151; Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986), 49; İbnü'l-Mülâkkın, *et-Tavzîh*, 2/251-252; Irâkî, *Kitâbü Tarhi't-tesrîb*, 4/166; M. J. Kister, *et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma*, çev. Ali Aksu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, (2000), 4/215-216.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/235; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/425; Muhammed es-Sûyânî, *es-Sîretü'n-nebeviyye kemâ câet fi'l-ehâdîsi's-sahîha* (Riyâd: Mektebetü'l-Abyekân, 1424/2004), 1/62.

⁵⁵ Söz konusu rivayetin sahâbe mürseli olduğu ifade edilmiştir. bk. İbnü'l-Mülâkkın, *et-Tavzîh*, 2/235.

bir özelliğe sahip olan⁵⁶ yalnızlığın sevdireldiğini, bu konuda herhangi bir vahiy veya inen bir emir olmadığı halde⁵⁷ ailesine dönünceye dek gecelerce⁵⁸ Hira Mağarası'nda tahannüs (ibadet)⁵⁹ ile meşgul olduğundan bahsetmiştir.⁶⁰ Söz konusu rivayet, kavramsal açıdan değerlendirildiğinde tahannüsün daha iyi ibadet edebilmek amacıyla dünya hayatı ve sosyal çevreden uzaklaşarak ıssız bir yerde belli bir süre inzivaya çekilmek anlamında itikâf özelliği taşıdığı söylenebilir.⁶¹ Nitekim Resulullah da (sav.), kendisine ilk vahyin geldiği anı anlatırken Hira'da bir ay boyunca inzivaya çekildiğini belirtmiş⁶² ve bu durum vahiy meleğinin gelişine kadar da devam etmiştir.⁶³ Fakat Hz. Peygamber'in bu süre zarfında nasıl ibadet ettiğine dair bir açıklama yapılmamıştır. Bu çerçevede onun (sav.) tek başına kalma, günahlardan uzak durma, Kâbe'yi seyretme⁶⁴ ve tefekkür ederek ibadet ettiği söylenmiş⁶⁵ burada kalma süresini

⁵⁶ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A`lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âl-i Süüd (yy.: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988), 1/127.

⁵⁷ Her ne kadar Resul-i Ekrem'in bi'set öncesi sergilediği söz konusu hâlin kendisinden önceki ilâhî dinlere uyararak, Allah Teâlâ'nın ona bahsettiği bir hikmet veya kavminin putlara tapma ve kötü yaşayışına olan öfkesinden kaynaklandığına dair farklı görüşler serdedilse de Allah Resulü'nün (sav.) bu yalnızlığının dinî bir referansının olduğu aksi takdirde bu hususta ona izin verilmeyeceği de söylenmiştir. bk. el-A`râf, 7/142; es-Saffât, 37/99; Hattâbî, *A`lâmü'l-hadîs*, 3/1661; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 2-255; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/717; Herevî, *el-Kevkebî'l-vehhâc*, 4/133; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/62; Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/522; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2021), 21/71.

⁵⁸ Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981), 1/32.

⁵⁹ Tahannüs kavramına "ibadet" anlamını veren Hz. Âişe veya İbn Şihâb ez-Zühri olabilir. Buna göre her iki durumda da rivayete "idrâc" da bulunulmuş ve böylece mezkûr kavrama açıklık getirilmiştir. İlgili açıklama için bk. İbn Melek, *Şerhu mesâbilî's-sünne*, 6/246; Herevî, *el-Kevkebî'l-vehhâc*, 4/131; Ahmed b. İsmâil b. Osmân b. Muhammed el-Kûrânî, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâdi ehâdisi'l-Buhârî*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008), 1/38; Nûreddîn İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmî'l-hadîs* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979), 440.

⁶⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/321 (No: 9719); Ahmed b. Hanbel, 6/232; Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1, "Tefsîr" (96), 1; Müslim, "İmân", 160.

⁶¹ bk. Şükran Adıgüzel, *İlk Vahiy* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 81.

⁶² Ahmed b. Hanbel, 3/306; Müslim, "İmân", 257.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/356.

⁶⁴ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/62.

tamamladıktan sonra da evine girmeden önce Kâbe'ye gidip tavaf ettiği,⁶⁶ eşi Hatice'nin (ö. 620) yanına vardığında ise bir o kadar süre için yine yiyecek tedarik ederek tekrar Hira'ya gittiği belirtilmiştir.⁶⁷ Böylece Allah Resulü (sav.), belirli bir süre de olsa toplumda var olan olumsuz durumlardan uzaklaşmış ve kendisini günahlardan uzak tutarak hanifliğe tabi olmuştur.⁶⁸

Oruç, hicrî 2. yılda farz kılınmış ve o sene ramazan ayında Bedir Gazvesi meydana geldiği için Hz. Peygamber itikâfa girememiştir.⁶⁹ Bu aşamadan sonra ise Resul-i Ekrem, öncelikle ramazanın ilk on günü daha sonra ise ilgili ayın ikinci on gününde bir Türk çadırının içinde itikâf yapmış ve bu sırada kapıdan başını uzatarak, *"Ben, Kadir Gecesi'ni aramak üzere ramazanın ilk on gününde itikâf yapardım. Sonra ayın ortasındaki on günde itikâf yaptım. Ancak daha sonra bana Kadir Gecesi'nin ramazan ayının son on gecesinde olduğu söylendi."*⁷⁰ Bu durumda sizden kim itikâfa girmek isterse girsin." diye seslenmiş ve sahâbe de onunla birlikte son on günde itikâfa girmiştir.⁷¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber, bir yıl ramazanın ilk on gününde sonra da birkaç yıl aynı ayın orta on gününde itikâf yapmış⁷² daha sonra ise vefat edinceye dek ramazan ayının son on gününde itikâfa girmiştir.⁷³ Böylece o (sav.), âdeti olduğu üzere her ramazan ayında⁷⁴ on gün, vefat ettiği yılın ramazanında ise yirmi gün⁷⁵ itikâfa çekil-

⁶⁵ Muhammed el-Hıdır el-Cekîni eş-Şinkîti, *Kevserü'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ sahlîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995), 1/232-233; Herevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 7/8.

⁶⁶ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1991), 3/12.

⁶⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/321 (No: 9719); Ahmed b. Hanbel, 6/232; Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1, "Tefsîr" (96), 1; Müslim, "İmân", 160.

⁶⁸ bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 2/251-252.

⁶⁹ Ahmed b. Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (Suudi Arabistan: Mecmû'u'l-Melik Fehd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1425/2004), 25/296.

⁷⁰ Buhârî'nin rivayetinde, bu ifadeyi Cibrîl'in (as.) Hz. Peygamber'e söylediği nakledilmiştir. bk. Buhârî, "Ezân", 135.

⁷¹ Buhârî, "Ezân", 135, "İtikâf", 1; Müslim, "Sıyâm", 215; Ebû Dâvûd, "Şehru ramazân", 319.

⁷² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 5/57-58.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, 2/133, 281, 336, 344, 6/50, 92, 168, 233, 279; Buhârî, "İtikâf", 1, 6; Müslim, "İtikâf", 2, 5; İbn Mâce, "Sıyâm", 58, 61; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 78; Tirmizî, "Savm", 71.

⁷⁴ Buhârî, "İtikâf", 14, 17.

⁷⁵ Hz. Peygamber'in vefat ettiği yılda yirmi gün itikâfa girmesi ile ilgili şu sebepler sayılmıştır: 1. Cibrîl'in (as.), daha önceki yıllarda Hz. Peygamber'e Kur'an-ı Kerim'i bir defa arz ederken söz konusu sene iki defa arz etmesi.

miştir.⁷⁶ Allah Resulü'nün (sav.) itikâf için gösterdiği bu hassasiyetin temelinde bin aydan daha hayırlı olduğu bildirilen⁷⁷ Kadir Gecesi'ni ihya etme⁷⁸ düşüncesi yer aldığı ifade edilmiştir.⁷⁹ Nitekim Hz. Peygamber'in bu amaçla⁸⁰ ramazanın son on günü girdiğinde yatağını topladığı, evinden uzaklaştığı,⁸¹ sözü edilen geceleri ihya ettiği, kulluk vazifesini artırdığı ve aile fertlerini de ibadet etmeleri için uyandırdığı belirtilmiştir.⁸²

Resul-i Ekrem, itikâf yapmak istediğinde ramazan ayının yirminci günü⁸³ akşam namazından önce mescide girer,⁸⁴ sabah namazından sonra da insanlardan ayrılarak kendisi için mescitte Tövbe Sütunu'nun⁸⁵ arkasında bir sedir konularak hazırlanan⁸⁶ itikâf mahalline geçerdi.⁸⁷ Hatta Nâfi` (ö. 117/735), Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693)⁸⁸ kendisine Allah Resulü'nün (sav.) itikâfa

2. Resul-i Ekrem'in bir önceki sene Mekke'nin fethi için seferde olması hasebiyle itikâf yapamaması. Nitekim "Allah Resulü (sav.) ramazanın son on gününde itikâf yapardı. Bir yıl sefere çıktı. Ancak gelecek yıl yirmi gün itikâf yaptı." rivayeti de bu açıklamayı desteklemektedir. İlgili haber ve açıklamalar için bk. İbn Mâce, "Sıyâm", 58; Süyûtî, *et-Tevşîh*, 4/1495; Sübkî, *el-Menhel*, 10/239.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, 2/355; Dârimî, "Savm", 55; Buhârî, "İtikâf", 17; İbn Mâce, "Sıyâm", 58; Ebû Dâvûd, "İtikâf", 78; Tirmizî, "Savm", 78.

⁷⁷ Kadr, 97/3.

⁷⁸ Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm*, 3/294.

⁷⁹ Komisyon, *Hadislerle İslam*, 2/437.

⁸⁰ Ali b. Ahmed b. Nûriddîn b. Muhammed b. İbrâhîm el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-münîr şerhu'l-Câmii's-sağîr fi hadîsi'l-beşîri'n-nezîr* (yy.: b.y., ts.), 1/234.

⁸¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed - Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 6/13 (No: 5653).

⁸² Müslim, "İtikâf", 7; İbn Mâce, "Sıyâm", 57; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 17.

⁸³ Irâkî, *Kitâbü Tarhi't-tesrîb*, 4/168; Herevî, *el-Kevebü'l-vehhâc*, 13/229.

⁸⁴ Herevî, *el-Kevebü'l-vehhâc*, 13/229; Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm*, 3/300.

⁸⁵ Bu direk, Ebû Lübâbe Sütunu diye de isimlendirilmiştir. bk. İbn Zebâle, *Ahbâru Medîne*, çev. Fatih Mehmet Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 55.

⁸⁶ İbn Mâce, "Sıyâm", 61.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, 6/84, 286; Buhârî, "İtikâf", 18; Müslim, "İtikâf", 6; İbn Mâce, "Sıyâm", 59; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 78; Tirmizî, "Savm", 71; Nesâî, "Mesâcid", 18.

⁸⁸ Abdullah b. Ömer de itikâfa girmek istediğinde bir çadır kurmuş ve söz konusu ibadet süresince ailesinin yanına gitmemiştir. bk. Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 2/336 (No: 9653).

çekildiği yeri gösterdiğini söylemiştir.⁸⁹ Hz. Peygamber'in itikâf süresince tek başına kalması, Kur'an-ı Kerim'e, tefekküre, ibadete yoğunlaşması, huşuunun bozulmaması ve dağılmaması amacıyladır.⁹⁰ İşte bu sebeple itikâfta bulunduğu bir sırada yüksek sesle Kur'an okuyanları, "Dikkat edin! Hepiniz rabbinize münacaatta bulunuyorsunuz. Birbirinizi rahatsız etmeyin! Kur'an okurken ya da namaz kılarken seslerinizi fazla yükseltmeyin!"⁹¹ şeklinde uyarmak zorunda kalmıştır.

4. Kadınların İtikâfı

Hz. Peygamber'in eşleri hem onun hayatında hem de vefatı sonrasında mescitte itikâfa girmişlerdir.⁹² Bu bağlamda Hz. Peygamber ramazan ayının son on gününde itikâfa girmek istediğinde bunun için bir çadır kurulmasını emretmişti. Bunun üzerine Hz. Âişe, itikâf yapmak üzere Resul-i Ekrem'den izin istemiş ve onun için de bir çadır kurulmuştu. Bu olaydan haberdar olan Hz. Hafsa (ö. 45/665 [?]),⁹³ Âişe'nin (ra.) müsadeseyle, yaşananlara dair bilgi edinen Zeyneb bt. Cahş da (ö. 20/641)⁹⁴ kendisi için bir çadır kurmuştu. Resul-i Ekrem, sabah namazından çıktığında mescidin avlusundaki söz konusu çadırları görünce onların kimlere ait olduğunu sormuş, konuya dair bilgi verildiğinde ise eşlerini bu davranışa sevk eden amilin kıskançlık, kendisine yakın olma isteği⁹⁵ veya mescit alanın yetersizliği olduğunu düşünerek⁹⁶ onların yaptıklarını uygun görmemiş ve çadırların kaldırılmasını emretmişti.⁹⁷

⁸⁹ Müslim, "İtikâf", 2; İbn Mâce, "Sıyâm", 61; Ebû Dâvûd, "İtikâf", 79.

⁹⁰ Komisyon, *Hadislerle İslam*, 2/436.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, 3/94; Ebû Dâvûd, "Salât", 314.

⁹² Kahtânî, *es-Sıyâmü fi'l-İslâm*, 466.

⁹³ Bir başka rivayette Hafsa'nın (ra.), Hz. Peygamber'den itikâfa girmek üzere çadır kurmak için izin istediği belirtilmiştir. bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/352 (No: 8031).

⁹⁴ Rivayete göre Zeyneb'in de (ra.) yaşananlar üzerine Allah Resulü'nden (sav.) izin istediği nakledilmiştir. bk. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 3/381 (No: 3333).

⁹⁵ bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. İmrân el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 4/155; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/439.

⁹⁶ bk. Süyûtî, *et-Tevşîh*, 4/1489; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/439; Herevî, *el-Kevekbü'l-vehhâc*, 13/231.

⁹⁷ Hz. Peygamber'in bu tavrını, kadınların mescitlerde itikâf yapmalarının mekruh olduğu yönünde yorumlayanların yanı sıra söz konusu ifadenin bu yönde açık bir delaletin bulunmadığını söyleyenler de olmuştur. bk. Herevî, *el-Kevekbü'l-vehhâc*, 13/231;

Kendisi de itikâfa girmeyerek mezkûr ibadeti şevvâl ayı⁹⁸ içinde⁹⁹ yerine getirmişti.¹⁰⁰ Söz konusu olayda da görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in eşlerinden bazılarının mescitte itikâfa girmek üzere ondan izin istemeleri¹⁰¹ Allah Resulü'nün de (sav.) buna olumlu yaklaşımı kadınların camide itikâf yapabileceklerine dair bir delil teşkil etmektedir.¹⁰² Yine Hz. Âişe (ra.), Resulullah'ın (sav.) eşlerinden birinin¹⁰³ onunla beraber itikâfa girdiğini de belirtmiştir.¹⁰⁴

Rivayete göre Hz. Peygamber'in eşleri onun (sav.) vefatından sonra da itikâf yapmaya devam etmişlerdir.¹⁰⁵ Nitekim Hz. Âişe, mescitte¹⁰⁶ itikâf

Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Etyûbî el-Vellevî, *Şerhu süneni'n-Nesâî (Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ)* (Suudi Arabistan: Dâru Âl Berûm, 1424/2003), 8/691; Ahmed Abdürrezzâk el-Kübeysî, *el-İ'tikâf ahkâmühü ve ehemmiyyetühü fî hayatî'l-müslim* (yy.: b.y., 1407), 36.

⁹⁸ Rivayetlerde Hz. Peygamber'in, "şevvâl ayında on gün", "şevvâl ayının ilk on günü" ve "şevvâl ayının son on günü" itikâfa girdiğine dair birbirinden farklı haberler nakledilmiştir. Ancak Allah Resulü'nün (sav.), birinci günü ramazan bayramına denk gelen şevvâl ayının ilk on gününde itikâfa girmiş olmasının mümkün olamayacağı zira Resulullah'ın (sav.) ilgili zaman diliminde bayram namazı ve hutbesiyle meşgul olduğu belirtilmiştir. Buhârî ise bu mevzuda el-Câmiu's-sahîh isimli eserinde Hz. Peygamber'in, şevvâl ayının son on günü itikâfa girdiğine dair bir rivayeti tahrir etmiştir. bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/352 (No: 8031); Ahmed b. Hanbel, 6/84; Buhârî, "İ'tikâf", 6, 14, 18; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 78; Tirmizî, "Savm", 79; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (yy.: b.y., ts.), 11/199; Sübkî, *el-Menhel*, 10/233; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/97.

⁹⁹ Hz. Peygamber'in, şevvâl ayında yaptığı itikâfın söz konusu yıl ifa edemediği itikâfın kazası niteliğinde olduğu zira mezkûr ibadetin her vakit yapılmasının meşru olması hâlinde bunun Allah Resulü (sav.) tarafından ümmetine açıklanacağı belirtilmiştir. bk. Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm*, 3/306.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, 6/84, 226; Buhârî, "İ'tikâf", 18; Müslim, "İ'tikâf", 6; İbn Mâce, "Sıyâm", 59; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 78; Nesâî, "Mesâcid", 18.

¹⁰¹ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 13/641.

¹⁰² Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed b. Emânillah el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbih* (Hindistan: İdâretü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1404/1984), 7/144-145; Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/281; Kahtânî, *es-Sıyâmü fî'l-İslâm*, 467.

¹⁰³ Hz. Peygamber'in sözü edilen eşinin Ümmü Seleme (ra.) olduğu ifade edilmiştir. bk. Süyûtî, *et-Tevoşîh*, 1/407-408; Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, 1/351; Ensârî, *Minhatü'l-bârî*, 1/631, 4/467.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, 6/131; Buhârî, "Hayz", 10, "İ'tikâf", 10; İbn Mâce, "Sıyâm", 66; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 82.

¹⁰⁵ Buhârî, "İ'tikâf", 1; Müslim, "İ'tikâf", 5; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 78.

yapmış, bu sırada zorunlu ihtiyaçlar haricinde¹⁰⁷ oradan ayrılmamıştır.¹⁰⁸ Bu durum, itikâfın Allah Resulü'ne (sav.) mahsus fiillerden olmadığını ayrıca mezkûr ibadetin kadınlar da dâhil olmak üzere herkes için devam ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁰⁹ İlgili rivayetlerden Allah Resulü'nün (sav.) eşlerinin, Hz. Peygamber Dönemi'nde evlerinde değil mescitte itikâfa girdikleri anlaşılmaktadır.¹¹⁰

Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere Hz. Âişe, Mescid-i Nebevî'de itikâfa girdiği gibi söz konusu ibadeti Sebîr Dağı'nda¹¹¹ ifa edeceğine dair de bir adakta bulunmuştur. Hatta o, kardeşi Abdurrahman'ın (ö. 53/673) bu davranışın sünnet olarak algılanabileceği endişesini dile getirmesine rağmen mezkûr yerde itikâfa girmiştir.¹¹²

Yukarıda anlatılanlara rağmen sonraki zamanlarda kadınların mescitlerde itikâfa girmelerine çeşitli sebeplerle mani olunmuştur. Nitekim Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673), kendi döneminde bir ay boyunca itikâf yapacağına dair adakta bulunan bir kadının itikâfa girmesini Havâric sebebiyle engellemiş, neticede mesele Kâdî Şüreyh'e (ö. 80/699 [?]) intikal etmiş o da kadının söz konusu adağı karşılığında bir ay oruç tutup her gün bir yoksulu doyurması gerektiği yönünde fetva vermiştir.¹¹³

¹⁰⁶ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A`zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 3/348 (No: 2230).

¹⁰⁷ İbn Melek, *Şerhu mesâbilî's-sünne*, 2/563.

¹⁰⁸ bk. İbn Huzeyme, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, 3/348 (No: 2230); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/357 (No: 8055), 4/358 (No: 8056); Müslim, "Hayz", 7; İbn Mâce, "Sıyâm", 63.

¹⁰⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11/143; Herevî, *el-Kevkebî'l-vehhâc*, 13/228.

¹¹⁰ bk. Ebü'l-Hasen el-Hanefî es-Sindî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce el-Kazvîni* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 1/542; Ensârî, *Minhatü'l-bârî*, 1/632.

¹¹¹ Sebîr Dağı, Mekke ile Arafat arasında Mina'ya yakın Mekke'nin büyük dağlarındandır. Ayrıca oranın İsmâil'in (as.) yerine kurban edilecek koçun indirildiği bir bölge olduğu da söylenmiştir. bk. Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *el-Emâkin* (yy.: Dâru'l-Yemâme, 1415), 172; Sirâcüddîn b. el-Verdî, *Harîretü'l-acâib ve ferîdetü'l-garâib*, thk. Enver Mahmûd Zenâtî (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1428/2008), 277.

¹¹² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/34 9 (No: 8021), 4/3 50 (No: 8022).

¹¹³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/354 (No: 8040).

5. İtikâf Mahalli ve Süresi

“...Mescitlerde itikâfa çekilmişken kadınlarınıza yaklaşmayın...”¹¹⁴ ayetinde yer alan “mescitler” ibaresinden hareketle itikâfın tüm mescitlerde yapılabileceği söylenmiş¹¹⁵ ve Hz. Peygamber’in de Medine’de mescit dışında bir başka yerde itikâfa girdiğine dair bir rivayet sabit olmamıştır.¹¹⁶ Bu bağlamda Allah Resulü’nün eşleri ve sahâbe de tüm zorluğuna rağmen mescitte itikâfa girmişlerdir.¹¹⁷

İtikâfın nerede yapılacağına dair sahâbe ve tâbiîn arasında ise farklı görüşler serdedilmiştir. İtikâf mahallerinin en faziletlisinin sırasıyla Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebvî, Mescid-i Aksa ve cemaatle namaz kılınan camiler olduğu belirtilmiştir.¹¹⁸ Nitekim Hz. Ali (ö. 40/461) itikâfın büyük camide (Ulu Cami),¹¹⁹ Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53)¹²⁰ ve İbn Abbâs (ö. 68/687-88)¹²¹ ise cemaatle namaz kılınan mescitlerde olacağını söylemişler,¹²² aynı kanaat Urve b. Zübeyr (ö. 94/713),¹²³ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),¹²⁴ Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)¹²⁵ ve İbn Şihâb ez-Zühri¹²⁶ tarafından da paylaşılmıştır.¹²⁷ İbn Abbâs, Allah Teâlâ’nın en çok sevmediği şeyin bidat olduğunu belirterek evlerde yapılan itikâfı da bidat kapsamında değerlendirmiş¹²⁸ böylece ilgili ibadet mahallinin evler olamayacağını söylemiştir. Rivayete göre Kûfe Ulu

¹¹⁴ el-Bakara, 2/187.

¹¹⁵ Sübkî, *el-Menhel*, 10/235; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 11/141; Âmir, *Fethu’s-selâm*, 4/235.

¹¹⁶ bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi şerhi’n-Nevevî* (Ezher: el-Matbaatü’l-Misriyye, 1349/1930), 8/68; Sübkî, *el-Menhel*, 10/235.

¹¹⁷ Sübkî, *el-Menhel*, 10/235.

¹¹⁸ bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 4/607-608.

¹¹⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/346 (No: 8009, 8010); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (9670), 2/337 (No: 9673).

¹²⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/347 (No: 8015); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No: 9671).

¹²¹ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003), 4/519 (No: 8572).

¹²² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/346 (No: 8009).

¹²³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/3 57 (No: 8054).

¹²⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/347 (No: 8011); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/519 (No: 8572).

¹²⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/348 (No: 8018), 4/349 (No: 8020).

¹²⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/348 (No: 8017); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No: 9673).

¹²⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/346 (No: 8010).

¹²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/519 (No: 8573).

Camii'nde kurduğu bir çadırda itikâfa giren bir kişinin bu davranışı insanlar tarafından yadırganmış hatta onlar söz konusu şahsı taşlamışlardı. Mevzu, İbn Mes'ûd'a taşınınca o, hemen olay mahalline intikal etmiş ve tepki gösterenleri oradan uzaklaştırarak mezkûr kişinin davranışını uygun bulmuştur.¹²⁹

Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656)¹³⁰ itikâfın Mescid-i Nebevî, Mescid-i Harâm ve Mescid-i İliyâ (Mescid-i Aksâ) olmak üzere sadece üç mescitte yapılabileceği kanaatini serdetmiş hatta Kûfe Ulu Camii'nde itikâfa giren kişileri gördüğünde İbn Mes'ûd'a, "Neden onlara engel olmuyorsun? Onların yaptıklarına şaşırmıyor musun?" deme gereği duymuştur.¹³¹ Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Mescid-i Nebevî haricinde başka bir yerde itikâf yapılamayacağını;¹³² Mescid-i Aksâ'da itikâfa girmeyi adayan kimsenin ise bu ibadeti Mescid-i Nebevî'de yerine getirmesinin yeterli olacağını belirtmiştir.¹³³ Atâ b. Ebî Rebâh da kendisine Mescid-i İliyâ'da itikâfa girilip girilemeyeceği sorulduğunda itikâfın ancak Mescid-i Harâm veya Mescid-i Nebevî'de yapılacağını söylemiştir.¹³⁴ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), harem bölgesinin tümünün mescit hükmünde olduğunu belirtmiş bundan dolayı kişinin orada istediği yerde itikâfa girebileceğini hatta söz konusu sınırlar içerisinde bulunan evinde de ilgili ibadeti yerine getirebileceğini söylemiştir.¹³⁵ Şâ'bi¹³⁶ de (ö. 104/722) kişinin evinde itikâfa girmesinde bir sakınca olmadığını ifade etmiştir.¹³⁷

¹²⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/347 (No: 8015); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No: 9671).

¹³⁰ Huzeyfe b. Yemân (ra.), Hz. Peygamber'den, "İmam ve müezzini olan her mescitte itikâfa girilir." şeklinde bir nakilde bulunmuş ve ilgili ibadetin sadece cemaatle namaz kılınan mescitte yapılabileceğine dair görüş belirtmiştir. bk. Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâûd - Hasan Abdülmünim Şelebi vdğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 3/185 (No: 2357); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/301 (No: 9509).

¹³¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/347 (No: 8014), 4/348 (No: 8016); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/301 (No: 9509).

¹³² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/346 (No: 8008); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No: 9672).

¹³³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/13 2 (No: 9160), 8/454 (No: 15889).

¹³⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/348 (No: 8018), 4/349 (No: 8020).

¹³⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/34 5 (No: 8005).

¹³⁶ Şâ'bi, mahalle mescitlerinde de itikâfa girilebileceğini söylemiştir. bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No: 9668).

¹³⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/34 5 (No: 8005).

İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714) mahalle mescitlerinde itikâfa girilebileceğini belirtmiş,¹³⁸ Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?])¹³⁹ ve Ebû Kılâbe de (ö. 104/722)¹⁴⁰ kendi mahalle mescitlerinde itikâf yapmışlardır. Buna karşılık Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]) Kûfe ve Basra mescitlerinde itikâfın olmayacağı kanaatini dile getirmiştir.¹⁴¹

Allah’a ibadet etmek kastıyla kısa veya uzun bir süre mescitte beklemek anlamında da kullanılan itikâfın en faziletlisinin ramazan ayının son on günü yapıldığı belirtilmiştir.¹⁴² Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere Hz. Peygamber, Medine’ye hicretinden itibaren âdeti olduğu üzere her yıl ramazan ayında on gün itikâfa girmiş, bir defasında yapamadığı bu ibadetini şevvâl ayında on gün şeklinde¹⁴³ kaza etmiş;¹⁴⁴ bir yıl da Mekke’nin fethi için sefere çıkması sebebiyle ifa edemediği itikâfı¹⁴⁵ vefat edeceği sene ramazanda yaptığı itikâfa birleştirerek yirmi gün şeklinde yerine getirmiştir.¹⁴⁶

İtikâfın bir gün hatta mescitte kısa bir süre beklemek şeklinde de yerine getirilebileceği yönünde rivayetler varid olmuştur. Nitekim Hz. Ömer ile alakalı daha önce bahsettiğimiz olayda o, İslâm’a girmeden önce bir gece Mescid-i Harâm’da itikâf yapacağına dair adakta bulunmuş ve Hz. Peygamber de ona bu nezrini yerine getirmesi yönünde mücade etmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca Ya`lâ b. Ümeyye (ö. 60/679-80 [?]) ibadet niyetiyle mescitte kısa bir süre beklemeyi itikâf kapsamında değerlendirmiş¹⁴⁸ ve arkadaşına, “Bizimle beraber mescide gel,

¹³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/337 (No: 9665).

¹³⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/3 50(No: 8024); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/336 (No: 9662), 2/337 (No: 9663).

¹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/336 (No: 9660).

¹⁴¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/348 (No: 8018).

¹⁴² Muhammed Sâlih el-Müneccid, *el-Keşşâf fî âdâbi'l-î tikâf* (Riyâd: Mecmûatü Zâd, 1435/2014), 10.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, 6/84; Buhârî, “İ tikâf”, 14, 18; Müslim, “İ tikâf”, 6.

¹⁴⁴ Irâkî, *Kitâbü Tarhi't-tesrîb*, 4/169.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-barî*, 4/285; Sindî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, 1/538.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, 2/355; Dârimî, “Savm”, 55; Buhârî, “İ tikâf”, 17; İbn Mâce, “Sıyâm”, 58; Ebû Dâvûd, “İ tikâf”, 78; Tirmizî, “Savm”, 78; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/285.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, 2/20, 53; Buhârî, “İ tikâf”, 5, 16, “Eymân”, 29; Müslim, “Eymân”, 27, 28; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 30; Tirmizî, “Nüzûr”, 12; Nesâî, “Eymân”, 36.

¹⁴⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/345 (No: 8006).

orada bir süre itikâfa girelim.”¹⁴⁹ demiştir. Atâ b. Ebî Rebâh da Cenâb-ı Hak’tan hayır bekleyerek mescitte bir müddet beklemeyi itikâf kapsamında saymıştır.¹⁵⁰

6. İtikâf Âdabı

Bir ibadet olması hasebiyle itikâfın uyulması gerekli bazı kuralları vardır. Bu bağlamda mu`tekiften mezkûr ibadetin ruhuna yakışacak şekilde namaz kılmak, Kur’an okumak, Resulullah’a (sav.) salât-u selâm getirmek ve ilim öğrenmek gibi ibadetlerle meşgul olması ayrıca her türlü istenmeyen söz ve davranışlardan da uzak durması beklenir.¹⁵¹

Hiz. Âişe, hasta ziyaretinde bulunmama, cenazeye katılmama, eşyle beraber olmama ve zarurî durumlar hariç itikâf mahallinden ayrılmamayı itikâf sünnetleri¹⁵² arasında saymış ayrıca itikâfta olan kimsenin oruç tutması ve cemaatle namaz kılınan bir mescitte itikâfa girmesi gerektiğini de söylemiştir.¹⁵³ Nitekim Hiz. Peygamber, eşleri ve sahâbe¹⁵⁴ itikâfta bulundukları süre zarfında yalnızca insanî ihtiyaçları için mescitten çıkmışlardır.¹⁵⁵ Resul-i Ekrem, mescitten ayrılmadan Hiz. Âişe’nin odasına açılan pencereden başını uzatmış, Âişe de (ra.) onun (sav.) saçını yıkayıp taramıştır.¹⁵⁶ Zira mu`tekifin tuvalet, abdest, gusûl, mescidin yıkılması, hem kendisi hem de ailesine zarar

¹⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/336 (No: 9652).

¹⁵⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/346 (No: 8007).

¹⁵¹ Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî, *el-İnsâf fî ahkâmî'l-i`tikâf* (Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987), 20.

¹⁵² Hiz. Âişe’nin, ilgili rivayette kullandığı “sünnet” sözcüğü mezkûr rivayetin merfu hükmünde olduğunu göstermektedir. Ancak Ebû Dâvûd, bazılarının bu haberi Âişe’nin (ra.) sözü kabul ettiklerini söylemiştir. bk. Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 81; Useymîn, *Fethu zi’l-celâli ve’l-ikrâm*, 3/304.

¹⁵³ Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 81.

¹⁵⁴ Sindî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, 1/540; Herevî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 6/108; Lâşîn, *Fethu’l-mün`im*, 2/281.

¹⁵⁵ Müslim, “Hayz”, 7; İbn Mâce, “Sıyâm”, 63.

¹⁵⁶ Müslim, “Hayz”, 6, “Sıyâm”, 7; İbn Mâce, “Sıyâm”, 63; Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 80; Tirmizî, “Savm”, 80.

geleceği endişesi gibi¹⁵⁷ zorunlu haller dışında bulunduğu yeri terk etmesi itikâfın ruhuna aykırı bir davranış olarak addedilmiştir.¹⁵⁸

Yukarıda anlatılanlara karşılık bazı zorunlu hâllerde itikâftan çıkmak da uygun görülmüştür. Rivayete göre Resul-i Ekrem, itikâfta iken aralarında Safiyye'nin de (ra.) (ö. 50/670 [?]) bulunduğu eşleri¹⁵⁹ ziyaret etmek üzere gece vakti onun yanına gelmişler ve belli bir müddet sonra ayrılmak üzere ayağa kalkmışlardı. Bu sırada Resulullah (sav.), Safiyye'nin (ra.) evinin mescide uzak olması sebebiyle¹⁶⁰ evine girinceye¹⁶¹ kadar ona eşlik etmiştir.¹⁶² Söz konusu rivayet, gerekli durumlarda itikâf mahallinden ayrılabilceğini gösterdiği gibi itikâf yapan kimseyi ziyaret etmenin ve ibadetten alıkoymadan onunla sohbet etmenin caiz olduğunu da ifade etmektedir.¹⁶³

Sahâbe ve tâbiîn arasında mu'tekifin hangi davranışları yapıp yapamayacağına dair farklı görüşler serdedilmiştir. Bu bağlamda Âişe (ra.), itikâfta bulunduğu bir sırada zarurî durumlarda evine gitmiş, bu esnada Hz. Peygamber'in konuya dair davranışına¹⁶⁴ tabi olarak ailesinden orada bulunan hastanın halini sorarak¹⁶⁵ tekrar mescide dönmüştür.¹⁶⁶ Buna karşılık Hz. Ali, mu'tekifin çirkin sözler söyleyemeyeceğini, insanlarla kavgaya edemeyeceğini

¹⁵⁷ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1352/1934), 2/140; Sübkî, *el-Menhel*, 10/247-248.

¹⁵⁸ Sübkî, *el-Menhel*, 10/242.

¹⁵⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/360 (No: 8066); Buhârî, "İ'tikâf", 11.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/278; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/445; Ensârî, *Minhatü'l-bârî*, 3/522, 4/468.

¹⁶¹ Buhârî söz konusu rivayeti, "İtikâfta olan kimse ihtiyaçları için mescidin kapısına çıkabilir mi?" şeklindeki bâb başlığı altında tahrir ederek, Hz. Peygamber'in itikâfta bulunduğu sırada mescitten çıkmadığına ancak Ümmü Seleme'nin oda kapısı önüne kadar geldiğine işaret etmiştir. bk. Buhârî, "İ'tikâf", 8; Sübkî, *el-Menhel*, 10/245.

¹⁶² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/360 (No: 8066); Ahmed b. Hanbel, 6/337; Buhârî, "İ'tikâf", 11, "Bedü'l-halk", 11; Müslim, "Selâm", 24; İbn Mâce, "Sıyâm", 65; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 80, "Edeb", 91.

¹⁶³ Herevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 22/133.

¹⁶⁴ bk. Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 81.

¹⁶⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "İ'tikâf", 2; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/357 (No: 8055), 4/358 (No: 8056); Müslim, "Hayz", 7; İbn Mâce, "Sıyâm", 63.

¹⁶⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/281.

belirtmiş fakat Cuma ve cenaze namazlarına katılabileceğini, hasta ziyareti yapabileceğini ve ailesinin yanına gidip onlara ihtiyaçlarının olup olmadığını sorabileceğini söylemiştir.¹⁶⁷

Hasan-ı Basrî, itikâfta bulunanın Cuma namazına iştirak edebileceğini,¹⁶⁸ Şa`bî, hasta ziyareti yapabileceğini,¹⁶⁹ Katâde b. Diâme (ö. 117/735) cenazeyi teşyî edebileceğini,¹⁷⁰ Saîd b. Cübeyr ise bu sayılanların yanı sıra idarecinin çağırması hâlinde onun yanına gidebileceğini de belirtmiştir.¹⁷¹ Buna karşılık İbn Şihâb ez-Zühri, onun zorunlu ihtiyaçlar dışında¹⁷² itikâftan çıkamayacağını, cenazeye iştirak edemeyeceğini, hasta ziyaretinde bulunamayacağını, alış veriş yapamayacağını ve davetlere icabet edemeyeceğini ifade etmiş,¹⁷³ Urve b. Zübeyr de benzeri bir görüş serdetmiştir.¹⁷⁴ Mücâhid b. Cebr¹⁷⁵ ve Amr b. Dînâr¹⁷⁶ da mu`tekifin alış verişte bulunamayacağını söylemişlerdir. Atâ b. Ebî Rebâh ise mu`tekifin ibadet yaptığını belirterek¹⁷⁷ bu duruma aykırı davranışlar sergileyemeyeceğini¹⁷⁸ ancak mescit içinde olması koşuluyla davaya taraf olabileceğini, borç ödeyip alacağını isteyebileceğini, ailesine nasihatlerde bulunabileceğini, ihtiyacını bildirmek üzere mektup yazabileceğini¹⁷⁹ ve sohbetlere katılabileceğini belirtmiştir.¹⁸⁰ Buna karşılık İbrâhîm en-Nehaî ve Hasan-ı Basrî bu durumdaki kimsenin cenazeye katılması, hasta ziyaretinde bu-

¹⁶⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/356 (No: 8049); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/334 (No: 9631).

¹⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/335 (No: 9637).

¹⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/335 (No: 9636).

¹⁷⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/358 (No: 8058).

¹⁷¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/356 (No: 8050); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/334 (No: 9632).

¹⁷² İbn Şihâb ez-Zühri, zarûrî durumları küçük ve büyük abdest bozma şeklinde açıklamıştır. bk. Sübkî, *el-Menhel*, 10/240.

¹⁷³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/357 (No: 8051), 4/361 (No: 8068).

¹⁷⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/357 (No: 8054).

¹⁷⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/361 (No: 8072).

¹⁷⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/362 (No: 8073).

¹⁷⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/36 4 (No: 8087).

¹⁷⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/357 (No: 8053), 4/358 (No: 8060), 4/359 (No: 8061), 4/361 (No: 8069).

¹⁷⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/361 (No: 8070), 4/363 (No: 8078).

¹⁸⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/362 (No: 8076).

lunması veya Cuma namazı için mescitten ayrılması hâlinde itikâfının bozulacağı yönünde görüş belirtmişlerdir.¹⁸¹

İtikâf âdâbı arasında zikredilen hususlardan biri de mu`tekifin oruçlu olmasıdır. Zira Hz. Peygamber oruç tutmaksızın itikâf yapmamıştır.<sup>182</sup> Ancak sahâbe ve tâbiîn arasında mu`tekifin oruç tutup tutmayacağına dair farklı görüşler serdedilmiştir. İbn Abbâs,¹⁸³ itikâf adağını yerine getirmeden ölen annesinin durumunu soran Ubeydullah b. Abdillâh'a (ö. 98/716) onun yerine itikâfa girmesini ve oruç tutmasını emretmiş,¹⁸⁴ Hz. Ali,¹⁸⁵ İbn Ömer,¹⁸⁶ Hz. Âişe,¹⁸⁷ Urve b. Zübeyr,¹⁸⁸ İbrâhîm en-Nehaî,¹⁸⁹ Şa'bi¹⁹⁰ ve İbn Şihâb ez-Zührî¹⁹¹ de itikâfın oruçsuz olmayacağını söylemişlerdir.¹⁹² Nâfi ve Kâsım b. Muhammed de (ö. 107/725 [?]), "... Sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescitlerde itikâfa çekilmişken kadınlarınıza yaklaşmayın...."¹⁹³ ayetinde Allah Teâlâ'nın itikâfı oruçla beraber zikrettiğini¹⁹⁴ belirterek aynı kanaatini paylaşmışlardır.¹⁹⁵

İtikâfın oruçsuz gerçekleşmeyeceğini belirtenlerin yanı sıra orucun itikâfın sıhhat şartı olmadığına dair görüş beyan edenler de olmuştur. Nitekim

¹⁸¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/273; Âmir, *Fethu's-selâm*, 4/330.

¹⁸² Eserî, *el-İnsâf*, 15.

¹⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/333 (No: 9619); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/353 (No: 8033-8036).

¹⁸⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/353 (No: 8032); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/339 (No: 9694).

¹⁸⁵ Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un itikâfa giren kimsenin şart koşması hariç oruç tutmasının zorunlu olmadığına dair bir yaklaşım sergilediklerine dair rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/333 (No: 9620), 2/33 4 (No: 9624).

¹⁸⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/353 (No: 8033).

¹⁸⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/35 4 (No: 8037); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/333 (No: 9621); Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 81.

¹⁸⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/35 4 (No: 8041).

¹⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/334 (No: 9627).

¹⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/334 (No: 9630).

¹⁹¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/35 4 (No: 8038, 8039).

¹⁹² İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîl*, 13/632.

¹⁹³ el-Bakara, 2/187.

¹⁹⁴ Muvatta, "İtikâf", 4.

¹⁹⁵ Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1436/2015), 2/309.

Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Atâ b. Ebî Rebâh, Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720), Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Müseyyeb, mu'tekifin oruç tutmasının zorunlu olmadığını söylemişlerdir. Bu bağlamda onlar, "Mu'tekif, kendisine oruç tutmayı vacip kılmadıkça oruç tutması gerekmez."¹⁹⁶ rivayetini, daha önce zikrettiğimiz Hz. Ömer'in Müslüman olmadan önce Mescid-i Haram'da bir gece itikâf yapmak üzere adakta bulunması olayını ve Ya'lâ b. Ümeyye'nin mescitte kısa bir süre beklemesini itikâf saymasını¹⁹⁷ delil olarak kullanmışlardır.¹⁹⁸ Ayrıca İbn Şihâb ez-Zührî ile Ömer b. Abdilazîz arasında geçen şu konuşma da mezkûr düşünceyi savunanların lehine bir durum arz etmektedir. Rivayete göre İbn Şihâb, Ömer b. Abdilazîz'in huzurunda bulunduğu bir sırada, "Oruçsuz itikâf olmaz." deyince Ömer b. Abdilazîz, "Bu (rivayet), Nebi'den mi?" diye sormuş İbn Şihâb da "Hayır." cevabını vermişti. Yine Ömer b. Abdilazîz, "Ebû Bekir'den mi?, Ömer'den mi?, Osman'dan mı?" diye sorulmuş, İbn Şihâb da her defasında, "Hayır." demişti. Bunun üzerine Ömer b. Abdilazîz, ona, öyleyse dediği gibi bir şeyin olamayacağını belirterek¹⁹⁹ itikâf için orucun şart olmadığını ifade etmiştir.

Sonuç

Bir yere yerleşip oraya bağlanıp kalmak, kalbin dünyevî meşgalelerden arındırılması gibi anlamlara gelen itikâf oruçlu bir hâlde, cemaatle namaz kılınan bir mescitte ibadet amacıyla beklemek ve oradan ayrılmamak demektir.

Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir yeri olan itikâf hemen tüm ilâhî dinlerde muhtelif şekillerde gerçekleştirilen köklü bir gelenek özelliğine sahip olup Hz. İbrâhîm ve oğlu İsmâîl (as.) zamanından bu tarafa devam eden bir sünnet olarak bilinmektedir. Resul-i Ekrem tarafından da bi'set öncesinde Hira'da, Medine Dönemi boyunca da mescitte her ramazan ayında uygulanmış ve bu itibarla müekked sünnetler arasında sayılmıştır. Sahâbeden bir grup ve Hz. Peygamber'in eşleri de hem Allah Resulü'nün (sav.) hayatı boyunca hem de onun (sav.) vefatı sonrasında itikâf yapmaya devam etmişlerdir.

¹⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/523 (No: 8587).

¹⁹⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/345 (No: 8006).

¹⁹⁸ bk. Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, 4/112.

¹⁹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/522 (No: 8587).

Hız. Peygamber'in Medine'de mescit dışında bir başka yerde itikâfa girdiğine dair bir rivayet sabit olmamıştır. Fakat sahâbe ve tâbiîn arasında itikâf mahallinin neresi olacağı konusunda; Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksa ve cemaatle namaz kılınan camiler ayrıca mahalle mescitleri ve kişilerin kendilerine ait evler de dâhil olmak üzere farklı görüşler serdedilmiştir. Ayrıca itikâf âdâbı konusunda da Allah Resulü'nün (sav.) uygulamalarının yanı sıra sahâbe ve tâbiîn de çeşitli görüşler serdetmişlerdir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî. *el-Musannef*. Thk. Habîbürrahmân el-A`zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Adıgüzel, Şükran. *İlk Vahiy*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Âmir, Abdüsselâm b. Muhammed. *Fethu's-selâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*. 7 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. *Avnü'l-ma`bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990.
- Azîzî, Ali b. Ahmed b. Nûriddîn b. Muhammed b. İbrâhîm. *es-Sirâcü'l-münîr şerhu'l-Câmi's-sağîr fî hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. 4 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Bâltû, Abdüllatîf b. Muhammed. *el-İtikâf nazratün terbeviyyetün*. yy.: b.y., ts.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Kitabü Cümel min ensâbi'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Mugîre el-Cu`fî. *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. Thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. yy.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târîhi'l-arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. yy.: b.y., 2. Basım, 1413/1993.
- Cürcânî, Ebû'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseyinî. *Kitâbü't-Ta`rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Thk. Şuayb el-Arnâûd - Hasan Abdülmünim Şelebî vdğr. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl b. Berâm. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000/1421.
- Dindi, Emrah. Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, (2017), 3/35.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş`as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1425/2004.
- Ebû Habîb. Sa`dî. *el-Kâmûsü'l-fikhî lügaten ve's-tılâhen*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1402/1982.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ. *Minhatü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Süleymân b. Dürey` el-Âzimî. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1426/2005.
- Eserî, Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî. *el-İnsâf fî ahkâmî'l-i`tikâf*. Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1407/1987.

- Etyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellevî. *Şerhu süneni'n-Nesâî (Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ)*. 40 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Âl Berûm, 1. Basım, 1424/2003.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali. *Mecmau bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzîl ve letâifi'l-ahbâr*. 5 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meârifi'l-Osmânî, 3. Basım, 1387/1967.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Ali b. İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1414/1993.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1352/1934.
- Hâzimî, Muhammed b. Mûsâ. *el-Emâkin*. yy.: Dâru'l-Yemâme, 1415.
- Herevî, Muhammed b. Abdillâh el-Alevî. *el-Kevkebü'l-vehhâc şerhu Sahîh-i Müslim*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1430/2009.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin. *Kitâbü Tarhi't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*. Thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Zührî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1414/1994.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî*. 13 Cilt. yy.: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Sahîh-i İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk el-Muttalibî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*. Thk. Süheyl Zekkâr. yy.: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1413/1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Şuayb el-Arnâûd vdğr. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Melek, Muhammed b. İzziddîn Abdüllatîf b. Abdilazîz. *Şerhu mesâbîhi's-sünne li'l-İmâm el-Begavî*. Thk. Nureddîn İtr vdğr. 6 Cilt. yy.: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1433/2012.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Letâîfü'l-meârif fîmâ li-mevâsimi'l-âm mine'l-vezâif*. Thk. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1420/1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Zebâle. *Ahbâru Medîne*. Çev. Fatih Mehmet Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1418/1997.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi's-sahîh*. Thk. Hâlid er-Rebbât - Cuma Fethî vdğr. 3 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1429/2008.
- İbn Teymiyye, Ahmed. *Mecmû'u fetâvâ*. 37 Cilt. Suudi Arabistan: Mecmûu'l-Melik Fehd li Tabâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1425/2004.
- İbnü'l-Verdî, Sirâcüddîn. *Harîretü'l-acâib ve ferîdetü'l-garâib*. Thk. Enver Mahmûd Zenâtî. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1428/2008.
- Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. İmrân el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu`lim bi fevâidi Müslim*. Thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1419/1998.
- Kahtânî, Saîd b. Ali b. Vehf. *es-Sıyâmü fi'l-İslâm fî davi'l-kitâb ve's-sünne*. Riyâd: b.y., 1. Basım, 1428.
- Karakaş, Ahmet Canan - Habergetiren, Ömer Faruk. İtikâfın Maneviyat ve Psikopatoloji İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2020), 1/104.
- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1304.
- Kılıç, Ünal. Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar. *İstem*, (2014), 24/5.
- Kister, M. J. *et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma*. Çev. Ali Aksu. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, (2000), 4/215-216.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.

- Komisyon. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Komisyon. *İlmihal*. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kûrânî, Ahmed b. İsmâîl b. Osmân b. Muhammed. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*. Thk. Ahmed Azv İnâye. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1429/2008.
- Kübeysî, Ahmed Abdürrezzâk. *el-İ'tikâf ahkâmühü ve ehemmiyyetühü fî hayati'l-müslim*. yy.: b.y., 1407.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim*. 10 Cilt. yy.: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 1423/2002.
- Mağribî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Bedrü't-temâm şerhu Bulûği'l-merâm*. Thk. Ali b. Abdillâh ez-Zebn. 10 Cilt. yy.: b.y., 1. Basım, 1428/2007.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mübârekfurî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed b. Emânillah. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Hindistan: İdâretü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1404/1984.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Ezher: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1. Basım, 1349/1930.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1401/1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986.
- Sindî, Ebü'l-Hasen el-Hanefî. *Şerhu Sünen-i İbn Mâce el-Kazvînî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Sûyânî, Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye kemâ câet fi'l-ehâdîsi's-sahîha*. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Abyekân, 1. Basım, 1424/2004.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Eymen Mahmûd Hattâb. 10 Cilt. yy.: b.y., 2. Basım, 1394.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *et-Tevsîh şerhu'l-Câmi's-sahîh*. Thk. Rıdvân Câmi` Rıdvân. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1419/1998.
- Şener, Mehmet. "İ'tikâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/458. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şinkî, Muhammed el-Hıdır el-Cekînî. *Kevserü'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ sahîhi'l-Buhârî*. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu`cemü'l-evsat*. Thk. Târık b. Ivazillâh b. Muhammed - Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu`cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Taberî, Ebû Ca`fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1422/2021.
- Tâhâ, Ebû Esmâ Muhammed. *el-Ağsânü'n-nediyye şerhu'l-hulâsati'l-behiyye bi tertibi ehâdîsi's-sîreti'n-nebeviyye*. Kâhire: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1433/2012.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977.
- Umerî, Abdülkerîm b. Sînâtân. *Safahâtün ramazaniyyâtün*. Medîne: Dâru'l-Meâsir, 1. Basım, 1421/2001.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi Bulûğ'i'l-merâm*. Thk. Subhî b. Muhammed Ramazân - Ümmü İsrâ bt. Arafe Beyûmî. 6 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1427/2006.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz vdğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1436/2015.

**İslâm'da Ribâ Yasağının Makâsıd ve Hikmet-i Teşrî' Açılarından
Değerlendirilmesi**

The Prohibition of Interest in Islam with Regard to Maqâşıd al-sharīa
(Goals of Sharīa) and Hikmat al-tashrī' (Philosophy of the Law)

Abdurrahman POYRAZ

Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,
Res. Asst., Sivas Cumhuriyet University,
Faculty of Theology, Department of Islamic Law
apoyraz@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7400-095X

DOI: 10.56720/mevzu.1318978

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Haziran / June 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Poyraz, Abdurrahman. "İslâm'da Ribâ Yasağının Makâsıd ve Hikmet-i Teşrî' Açılarından Değerlendirilmesi ". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 271-312. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1318978>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

İslâm iktisadî, diğer beşerî sistemlerle pek çok yönden ayrışan nevi şah-sına münhasır bir sistemdir. Bu sistemin en başat özelliği olarak *ribâ* yasağı zikredilebilir. Sosyal adaletin tesisi bağlamında İslâm'da haksız kazanç yolları yasaklanmıştır. Ribânın haram kılınmasındaki en temel gerekçe de onun bir haksız kazanç türü oluşudur. Usûlcülerin beyanı üzere, teşrî' kılınan tüm hü-kûmler *maslahatın celbi* ve *mefsedetin def'i* ile mualleldir. Ribâ yasağında da ak-lın idrak edebileceği maslahat ve hikmetler mevcuttur. Bunların başında İslâm'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği beş küllî asıldan birisi olan *malın korun-ması* ilkesi gelmektedir. Öyle ki İslâm, her türlü haksız kazanç yolunu, malın korunması maksadına raci bir şekilde haram kılmıştır. Bu bağlamda modern iktisadî düşüncede, ribânın *sermayenin kirası* veya *sermaye sahibinin sermayesin-den bir müddet mahrum kalmasının bedeli* şeklinde tanımlanması İslâmî perspek-tiften bakıldığında son derece sorunludur. Aynı şekilde, bazı âlimler tarafın-dan ribâ hilkate aykırı olarak değerlendirilmiştir. Ribânın pek çok iktisadî, ahlâki ve toplumsal zararlarının mevcut olduğu da yine birçok âlim ve iktisat-çı tarafından dile getirilen hususlardandır. Bu çalışmada öncelikle ribânın tanımı ve illeti üzerinde kısaca durulup uygun başlıklar altında konu, *makâsîd* ve *hikmet-i teşrî'* açılarından değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam İktisadî, Makâsîd, Hikmet-i Teşrî, Ribâ, Faiz, Haksız Kazanç, Malın Korunması.

Abstract

Islamic economics is a unique system that differs from other economic systems in many ways. Its defining characteristic can be said to be the prohibi-tion of interest. Unfair means of earning are forbidden in Islam to ensure so-cial justice. The prohibition of interest is motivated by the fact that it repre-sents an unfair means of earning. According to the statements of scholars of Islamic legal theory (*uşûl*), all legal provisions are justified by attracting bene-fits (*jalb al-manâfi'*) and avoiding harms (*daf' al-mafâsîd*). There are benefits and reasons that can be comprehended by the human mind in the prohibition of interest. Foremost among them is the principle of preserving wealth, which is one of the five universal principles that Islam aims to achieve. Islam unequivocally prohibits all forms of unfair means of earning in order to pre-

serve wealth. In this regard, the definition in modern economic thought that describes interest as *the rental price of capital or the price paid for the deprivation of the capital owner from his/her capital for a certain period* is highly problematic from an Islamic perspective. Similarly, some scholars consider interest as contrary to creation. Many scholars and economists also argue that interest has financial, moral, and social damages. This study firstly mentions the definition of interest and its causes briefly, and then evaluates the issue with regards to *maqâşid* and *hikmat al-tashrî'*.

Keywords: Islamic Law, Islamic Economics, *Maqâşid*, *Hikmat al-tashrî'*, Interest, Usury, Unfair Profit, Preserving Goods.

Giriş

İslâm'ın ortaya koyduğu ve toplumda gerçekleştirmeyi hedeflediği iktisadî düzen, kendine özgü yapısıyla ne kapitalizm ne de sosyalizmle birebir örtüşen, bilakis adına *İslâm iktisadı* denilmesi gerekli olan nevi şahsına münhasır bir sistemdir.¹ Bu sistemin temel gayesi, sosyal adaletin sağlanması, buna dönük olarak servet ve mülkiyetin toplum düzeyinde yaygınlaştırılması (adil gelir bölüşümü), böylelikle toplumda güven ve refahın hâkim kılınmasıdır.² Böyle bir toplumda adâlet, takvâya ulaşmanın da en önemli şartlarından sayılır.³

Sosyal adâletin tesisi bağlamında Kur'ân'da bâtil ve haksız yollarla kazanç elde etme yasaklanmıştır.⁴ Bu kazanç yollarının başında ise *ribâ* gelir. Zira "İslâm bir zenginleşme davası değil, öncelikle bir *kul hakkı* ve *ahlâk* davasıdır."⁵ Sınırsız para kazanmak değil, helal kazanmak esastır. Âyette de vurgu-

¹ Sezai Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2022), 12.

² Necmeddin Güney, *Bir Müslüman Ekonomi ve Faiz'e Nasıl Bakmalı?* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 118.

³ "Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur." *Kur'ân Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2023), el-Mâide 5/8.

⁴ Sabri Erturhan, "İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 220.

⁵ Ahmet Tabakoğlu, "Nurettin Topçu ve İslâm Sosyalizmi", *Toplu Makaleler I: İktisat Tarihi* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 462.

landığı üzere, âhirette kişinin mal-mülk ve evlat sahibi olmasına bakılmayacak, ondan *kalb-i selîm* istenecektir.⁶

Kur'ân'ın, "*Allah alışverişi helâl, faizi ise haram kılmuştur.*"⁷ açık beyanı ile İslâm iktisat sisteminin temel prensiplerinden biri olan *ribâ* yasağı topluma deklare edilmiştir. Âyetin ortaya koyduğu bu ölçüye aykırı olarak kapitalizmde hem ticaret hem *ribâ* meşrudur. Sosyalizmde ise ticaret de *ribâ* da yasaktır. İslâm ise ticareti helal, *ribâyı* haram kılmuştur. Böylelikle, ticareti helal kılmasıyla sosyalizmden, *ribâyı* haram kılması ile de kapitalizmden ayrılmıştır. Zira biri insan tabiatını görmezlikten gelmiş, diğeryse bu tabiata kontrol ve sınır koymayarak, insanın eşya karşısında ilahlaşmasına yol açmıştır. Bu iki uç ekonomik sisteme karşılık İslâm, itikad temelinde yükselen, insan tabiatıyla uyumlu, ona özel mülkiyet alanı açan, ancak bu alana çeşitli ahlakî ve iktisadî sınırlar koyan bir sistem getirmiştir.⁸

Şâri' Teâlâ fiilleri itibariyle hikmetsiz olmaktan münezzehtir.⁹ O vaz'ettiği tüm hükümlerde belirli gaye ve hikmetler gözetmiştir. Usûlcülerin beyanı üzere esasen tüm hükümler maslahatın celbi ve mefsedetin defi ile mualleldir.¹⁰ Bu sebeple *ribânın* haram kılınışında da çeşitli maslahat ve hikmetler mevcuttur. Akıl bunların tamamını kavramada yetersiz olsa da onun idrak edebileceği hikmetler de mevcuttur.

Çalışmada *makâsıd* ve *hikmet-i teşrî'* kavramları arasında ayrıma gidilmiştir. Zira klasik litüratürde bu kavramlar zaman zaman birbirinin yerine kullanılmış olsa da yaygın bir şekilde *makâsıd* kavramı ile bütün hükümleri kapsayan genel amaçlar, *hikmet-i teşrî'* ise belirli bir hükmün özel amaçlarıyla alakalıdır.¹¹

⁶ eş-Şuarâ 26/88; Güney, *Bir Müslüman Ekonomi ve Faiz'e Nasıl Bakmalı?*, 117.

⁷ el-Bakara 2/275.

⁸ Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 47.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrût - İstanbul: Dâru Sâder - Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 300.

¹⁰ Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, çev. Harun Işık (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 88.

¹¹ Ertuğrul Boynukalın, "*Makâsıdü's-Şerîa*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423.

Ribâ ile ilgili muhtelif çalışmalar mevcut olsa da onu *makâsîd* ve *hikmet-i teşrî'* açılarından temellendiren müstakil çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Zira İslâm ahkâmının makâsîdî boyutlarının keşfedilmesi büyük önem arz etmektedir. Ribâ gibi hassas bir konunun çeşitli açılardan maksad ve hikmetlerinin ortaya konulması da bu anlamda önemlidir. Bu çalışmada, "İslâm'da ribâ/faiz neden haram kılındı?" sorusunun cevabı aranacak, ribânın tanımı ve illetine dair bazı giriş bilgilerine değinildikten sonra uygun başlıklar altında mesele *makâsîd* ve *hikmet-i teşrî'* açılarından değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Konu hakkında İslâm âlimlerinin yanı sıra iktisatçıların görüşlerine de yer geldikçe müracaat edilecektir.

1. Ribânın Tanımı ve İleti

Ribâ, lügat itibariyle bir şeydeki artış ve fazlalığı ifade eder. Istilahta ise "alışverişlerde şart koşulan karşılıksız fazlalık"¹² anlamına gelir. Fıkıh kitaplarında genellikle bu tanım tercih edilmiştir.¹³ Ribâ, borca karşılık bir fazlalığın, akdin başında şart koşulması (kredi) şeklinde olabileceği gibi ödeme günü gelen bir borcun ödenmemesi durumunda borcun ertelenmesi için ek bir fazlalığın şart koşulması (yeniden yapılandırma) şeklinde de olabilir.¹⁴

İslâm geldiğinde ribâ, Câhiliye Arapları arasında biliniyor ve sıklıkla uygulanıyordu. Araplar, ribâyı genellikle borcun vadesini artırmaya karşılık miktarında artış yapma şeklinde uyguluyorlardı. Borcunu zamanında ödeyemeyenler için süre uzatılıyor, buna binaen ödenecek miktar da katlanarak artıyordu. Kur'ân'da ribâyı, vâkıa dikkate alınarak Arapların bildiği şekliyle bir anlam verilmiş ve "Katlanarak artan ribâ" ifadesiyle¹⁵ câhiliye Araplarının uyguladığı bu ribâ türü kastedilmiştir. Sünnet ise Kur'ân'daki hükmü tafsîl ederek, daha önce Arapların ribâ olarak görmediği bazı muameleleri de ribâ

¹² Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2017), 12/127.

¹³ Servet Bayındır, "Faizin Tanımı Meselesi", *İslam İktisadî Perspektifinden Faiz*, ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 65.

¹⁴ Güney, *Bir Müslüman Ekonomi ve Faiz'e Nasıl Bakmalı?*, 87.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/130.

kapsamına dahil etmiştir. Sünnette ribâ kapsamına dahil edilen uygulamalar genellikle alışverişlerde söz konusudur.¹⁶

İslâm'da ribâ hemen yasaklanmamış, içkide olduğu gibi aşamalı (*tedrîcî*) bir yol takip edilmiştir. Çünkü insanların sermaye ihtiyaçları için alternatif çözümler getirmeden ribânın doğrudan yasaklanması toplumda ciddi krizlere sebebiyet verebilir, bundan da yine en çok fakirler zarar görürdü. Buna göre Kur'ân'da ribâ yasağının dört aşamada nihâyete erdiği görülmektedir. Birinci aşamadaki âyetlerde; ribâyâ yönelik kesin bir yasaktan ziyade ribâ ile iştigal etmeme tavsiye edilmekte, ribâ ile zekât mukayesesı yapılarak ribânın Allah katında artmadığı, asıl katlanarak artanın zekât olduğu vurgulanmaktadır.¹⁷ İkinci aşamadaki âyetlerde; önceki ümmetlerde de ribânın haram olduğu, haramlığına rağmen ribâ alarak insanların mallarını batıl yollarla yiyen Yahudilerin başına gelen musibetler hatırlatılmış, aynı duruma düşmemeleri için Müslümanlar uyarılmıştır. Üçüncü aşamadaki âyetlerde ribâyâ yönelik sarâhaten yasaklama getirilmiştir. Buna göre, toplumda vakıa olarak mevcut olan ve bugünkü *mürekkab faize* karşılık gelen kat kat ribâ yeme kesin bir dille yasaklanmıştır. Dördüncü ve son aşamadaki âyetlerde ise ribâ bütün türleriyle haram kılınmıştır.¹⁸

Ribâ hakkında varit olan hadisler iki grupta mütalaa edilmektedir. Birinci gruptaki hadislerde ribâyâ bulaşanların dünya ve âhirette uğrayacakları akıbet haber verilmekte, ikinci gruptaki hadislerde ise yukarıda da işaret edildiği gibi ribânın kapsamına yönelik tafsîle gidilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ribâyâ yönelik açıklamalarından, onun iki tür ribâ üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, *fazlalık ribâsı* (*ribe'l-fadl*) ve *vade ribâsıdır* (*ribe'n-nesîe*). Fazlalık ribâsı, aralarında ribâ cereyan eden mallardan aynı cins iki malı peşin

¹⁶ Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 430-431; Soner Duman, "İllet ve Makâsîd Açısından Fıkıh Mezheplerinde Ribâ", *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz*, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 373.

¹⁷ "İnsanların mallarında artış olsun diye faizli ödünç verdikleriniz Allah katında artmaz. Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte (mânevî kârlarını) kat kat arttıranlar onu verenlerdir." er-Rûm 30/39.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Özsoy, *Faiz ve Problemleri* (İzmir: Nil Yayınları, 1994), 62-80.

olarak biri diğerinden fazla olması şartıyla mübâdele etmektir.¹⁹ Vade ribâsı ise aralarında ribânın cari olduğu malları eşit de olsa vadeli olarak mübâdele etmekle veya aldığı borcu vadesinde ödeyemeyen kimsenin vadesini uzatma karşılığında alacaklının ek bir meblağ istemesiyle olur.²⁰

Mezhep imamları ribânın illeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onların bu ihtilâflarının hareket noktası, farklı tarîklerle Ubâde b. Sâmit (öl. 34/654) ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693-94) gelen ve *eşyâ-i sitte* (altı eşya) hadisi olarak meşhur olan "Altın ile altın, gümüş ile gümüş, buğday ile buğday, arpa ile arpa, hurma ile hurma, tuz ile tuz misli misline ve eşit bir şekilde peşin satılırlar. Ancak bu malların cinsleri değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın."²¹ hadisidir. Daha sonra bu hadisi yorumlayan fukahânın çoğunluğuna göre ribâ hadiste sayılan bu altı maddeye münhasır olmayıp, illetin bulunması koşuluyla diğer maddelerde de cereyan eder. Çoğunluk bu görüşte ittifak halinde olsa da ribânın illetinin ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir.²² Hanefî ve Hanbelîlere göre ribânın illeti, *cins* ve *ölçü* (keyl/ölçek veya vezn/tartı) birliğidir. Şâfiîlere göre fazlalık ribâsında illet, gıda maddelerinde *cins birliği* ve *yiyecek* (*tu'm*) olması, vade ribâsında ise sadece *yiyecek* (*tu'm*) olmasıdır. Altın ve gümüşte, fazlalık ribâsında *cins* ve *semeniyyet* (nakit olma), nesîe ribâsında ise sadece *semeniyyettir*. Mâlikîlere göre altın ve gümüşte ribânın illeti Şâfiîlerin tespit ettiği illet ile aynıdır. Gıda maddelerinde ise Mâlikîler ayrıca bu gıda maddelerinin *azık* (*kût*) ve *depolanabilir-saklanabilir* (*iddihâr*) özellikte olmasını şart koşmuşlardır.²³

2. Ribânın Hikmeti Bilinebilir mi?

Usûlcüler şer'î hükümleri, hikmetinin bilinebilmesi bakımından iki kısma ayırmışlardır. Buna göre, bir kısmının hikmetleri akılla kavranabilirken bir

¹⁹ Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 222.

²⁰ Abdullah Kahraman, *40 Soruda Faiz* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), 47.

²¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Müsâkât", 82.

²² Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Faizin İleti", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2018), 116.

²³ Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 268-270; Ayrıntılı bilgi için bk. Duman, "Fıkıh Mezheplerinde Ribâ"; Alkış, "İslâm Hukukunda Faizin İleti".

kısımının hikmetleri ise bilinemez.²⁴ İlkine *ta'lîlî hükümler*, ikincisine *taabbüdî hükümler* denilmiştir. İzz b. Abdüsselâm'ın (öl. 660/1262) şu sözleri meseleye ışık tutmaktadır:

"Şer'î hükümler iki kısımdır: Birincisi, bizim için bir maslahatı celbettiği, bir mefsedeti defettiği veya hem bir maslahatı celbedip hem de bir mefsedeti defettiği açık olan hükümlerdir. Bunlara *manası akılla kavranabilen hükümler* (*ma'kûlû'l-ma'nâ*) denilir. İkinci kısımdaki hükümlerinse bizim için bir maslahatı celbettiği veya bir mefsedeti defettiği açık değildir. Bunlara da *taabbüdî hükümler* denilir."²⁵

Allah Teâlâ fiillerinde hikmetsiz olmaktan münezzeh olsa da insan aklı her zaman bu hikmetleri kavramaya müsait değildir. Öyle hükümler vardır ki akıl onların neden ve niçinini idrakten acizdir. Bu hususta istenilen teslimiyet ve hükmün ifasıdır.²⁶

Usûlcüler hükümlerin taabbüdî ve ta'lîlî olduğu konusunda ittifak halinde olmakla birlikte hangi hükümlerin taabbüdî, hangilerinin ta'lîlî olduğunda görüş birliği bulunmamaktadır. Bazıları taabbüdî hükümlerin sahasını dar tutarken, bazıları bu sahayı oldukça genişletmiştir.²⁷ Bu meyanda ribâ da kimi usûlcülerce taabbüdî görülürken, kimileri onu ta'lîlî hükümler kategorisine dahil etmiştir.

Şâfiî usûlcü Cüveynî'ye (öl. 478/1085) göre ribânın ta'lîlî hususunda asıl olan *tevkîf* ve *nastır*. Çünkü yapılan ta'lillerdeki *münâsebet*²⁸ açık değildir. Söz gelimi ribânın illetini tespit sadedinde, bu illetin altın ve gümüşte semeniyet, diğer dört sınıfta da tu'm olduğunu söylemek isabetli değildir. Bu itibarla

²⁴ Mansûr Abdurrahman el-Gâmidî, *el-Hikemü'r-ribeviyye: dirâse nakdiyye li-ehemmi mâ kile fi hikmeti tahrîmi'r-ribâ* (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2017), 13.

²⁵ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dîmaşkî İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1994), 1/22.

²⁶ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2017), 108. Muvafakat 2/308.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 113-143.

²⁸ "Kıyas işleminde hüküm ile gerekçe (illet) arasındaki ilişki. Şöyle ki kendisine binaen hükmün konulması ile insanlar için bir maslahat sağlanmış veya onlardan bir mefsedet giderilmiş olmalıdır." Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), "Münâsebet", 421-422.

nakitlerde ribâ altın ve gümüşle sınırlıdır. Diğer dört sınıf malda ise hüküm tüm gıda maddelerine şamildir. Ancak bu, illetin tu'm olması sebebiyle değil, hadis sebebiyledir. Nitekim hadiste "Gıda maddelerini gıda maddeleri karşılığında satmayın." buyurulmaktadır.²⁹ Cüveynî'nin bazı ifadeleri ise ribâ meselelerinde asıl olanın *şebah kıyası*³⁰ olduğunu düşündüğü izlenimini vermektedir.³¹ Ancak ifadelerinden hareketle ağırlık kazanan görüş ribânın illetini tevkîfî³² gördüğüdür.³³ Öğrencisi Gazzâlî de (öl. 505/1111) *Şifâ'ü'l-galîl* isimli eserinde Cüveynî ile benzer kanaatler taşımaktadır. Ribânın ta'lîlindeki münâsebeti değerlendiren Gazzâlî, yapılan ta'lîli zayıf bulur ve reddeder.³⁴ Ancak Gazzâlî *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinde ileride temas edileceği üzere ribânın bazı hikmetlerine değinmiş, bu hikmetlere binaen Şâfiî mezhebinin ribâyı ta'lîl etmede diğer mezheplerden üstün olduğunu söylemiştir.³⁵ *İhyâ'yı*, *Şifâü'l-galîl*'den sonra yazdığı düşünüldüğünde Gazzâlî'nin ribânın ta'lîli hususundaki önceki görüşlerinden rücû ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de söz konusu hikmetlere fıkıh ilminden ayrıldıktan sonra ulaştığını söylemektedir.³⁶ İzz b. Abdüsselâm³⁷ ve Şâtıbî (öl. 790/1388)³⁸ gibi usûlcüler de benzer kanaatleri taşıyarak ribânın ta'lîline sıcak bakmamışlardır.

²⁹ İmâmü'l-Haremeyn Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/38-39.

³⁰ Şebah kıyası çeşitli şekillerde tanımlanmış olsa da Âmidî (öl. 631/1233) usûl kâidelerine en uygun tanımın "Ehli tarafından yapılan tam bir araştırma neticesinde münâsebeti ortaya çıkmaya da Şâfiî'nin bazı hükümlerde iltifat ettiği vasıftır." şeklinde yapılan tanım olduğu kanaatindedir. Âmidî'ye göre muhakkik usûlcülerin çoğu bu tanımı tercih etmiştir. bk. Seyfüddin Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyâd: Dâru's-Samî, 2003), 3/371-372. Şebah kıyasının farklı tanımları için bk. Abdurrahman Candan, "İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 122-127.

³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/149.

³² "Akılla belirleme imkânı olmayan, bizzat şeriat tarafından ne ve nasıl olacağı belirlenen şeyler". Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Tevkîfî", 577.

³³ Gâmidî, *el-Hikemü'r-ribeviyye*, 19-20.

³⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl fî beyânî's-şebah ve'l-muhayyel ve mesâlikî't-ta'lîl*, thk. Hamed el-Kebisî (Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971), 154.

³⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 4/93.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/93.

³⁷ İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/194.

Yukarıda yer verilen görüşler bazı fakîh ve usûlcüler tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Söz gelimi Takıyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328) kıyasın ribânın helallliğini gerektirdiğini,³⁹ ribânın hikmetlerinin bilinemeyeceğini, bu hususta gerekenin nassa ittibâ olduğunu söyleyenlerin bu düşüncelerini eleştirir, ardından onları ribâ âyeti⁴⁰ üzerinde düşünmeye davet eder ve şu soruyu sorar: “Ribâ yiyenlere isâbet eden bu *tahabbut* (şeytanın çarpması) onların salt ribâ yemelerinden midir, yoksa ribâyı alım satıma benzeterek meşrû saymalarından mı? Nitekim onlar, “*alım satım da ancak ribâ gibidir*” demişlerdi.” İbn Teymiyye’ye göre onlar böyle bir kıyasa teveccüh ederek ribâyı terk etmeyi salt Allah Teâlâ’nın emrine ittibâ olarak gördüler. Onların bu düşünceleri, görüşlerinin ne denli bâtil ve dinî hükümleri kavramaktan uzak olduklarını göstermektedir.⁴¹ İbn Teymiyye konuya doğrudan temas edip söz konusu usûlcüleri eleştirdiği için burada görüşlerine yer verilmiştir. Ribâyı bazı *zâhir* ve *munzabıt*⁴² vasıflarla ta’lîl ederek onun için çeşitli hikmetler ortaya koyan ulemânın çoğunluğu da zımnen bu ikinci görüşe dahil edilmelidir.

Öyle görünüyor ki tercihe şayan görüş de bu ikincisidir. Çünkü Allah Teâlâ’nın her fiilinde bir hikmet vardır.⁴³ Onun, şer’î ahkâmı kullarının maslahatına binaen vaz’etmesi *vücûb anillah*’tır. Burada kastedilen vâciplik, başkasının Allah’a vâcip kılması değil, Allah’ın hikmetinin gereği olan bir vücûbi-

³⁸ Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât fî usûli’s-şer’i’a* (Beyrût: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 2004), 746-747.

³⁹ Ribâ âyetindeki (el-Bakara 2/275) “*Alım satım da ancak ribâ gibidir*” ifadesi de bir kıyastır. Buna göre nasıl ki alışveriş kâr etmek kastıyla bir malın mübâdelesiyse, aynı mana ribâda da vardır. Ribâ veren de bu mübâdelesiyse kâr etmeyi amaçlar. bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Atâ - Mustafa Abdülkâdir el-Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 1987), 6/119-120.

⁴⁰ “Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, “*Alım satım da ancak faiz gibidir*” demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır. Artık kime Allah’tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişteki kendisidir, durumunun takdiri Allah’a aittir. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir.” el-Bakara 2/275.

⁴¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, 6/119-120.

⁴² Zâhir asıldaki vasfın, akılla kavranılıp duyu organlarıyla hissedilecek şekilde açık olmasıyken munzabıt ise illetin objektif olup kişiden kişiye durumdan duruma değişen bir vasf olmamasıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 102-103.

⁴³ İbnü’l-Hümâm, *Kitâbu’l-Müsâyere*, 88.

yettir. Yani Allah'ın bir şeyi kullarının maslahatına uygun bir şekilde yaratması onun için bir zorunluluk değil, kullarına lütfu ve ihsânıdır. Ribâ da bu durumda Allah'ın, kullarının maslahatına uygun bir şekilde vaz'ettiği hükümlerdendir. Ondaki birtakım maksatları insan aklının idrak etmesi ise muhal değildir. Buna binaen âlimler ribânın hikmetleri konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Makalenin ilerleyen bölümlerinde bu görüşlere yer verilecektir.

3. Makâsıd Açısından Ribâ: Hıfzu'l-Mâl (Malın Korunması)

Klasik dönem fakîh ve usûlcüler makâsıdın önemini vurgulayıp genel teorisini inşa etme yolunda ciddi emekler sarf etseler de ayrıyeten bir makâsıd tanımı yapma gereği hissetmemişlerdir. Bilindiği kadariyle makâsıd ilk defa tanımlayan İbn Âşûr'dur (öl. 1284/1868). Ancak o da toplu bir tanım vermek yerine, makâsıdı genel ve özel kısımlarına ayırarak her ikisini ayrı ayrı tanımlamıştır. Çalışmada makâsıdın genel anlamı dikkate alındığı için onun makâsıda yönelik şu tanımı tercih edilmiştir: "Şâri'in, şer'î hükümlerin özel bir kısmına has olmayacak şekilde tümünde veya çoğunda dikkate aldığı mana ve hikmetlerdir."⁴⁴

İslâm hukukunun en temel gayesi insanların dünya ve âhiret saadetlerini temin etmektir. Bu gayeye dönük olarak insanların maslahatlarını celbedip onlardan mefsedetleri giderecek hükümler ortaya konulmuştur. Öyle ki maslahat ve makâsıdın temelinde *insanın ihtiyaç sahibi bir varlık oluşu* gerçeği yatmaktadır. Ezcümle maslahatın celbi ve mefsedetin defi *insanın ihtiyacı* gereğidir.⁴⁵

Usûlcüler, temellerini nasslardan alıp geliştirdikleri maslahat teorisinde korunmasını zarûrî gördükleri beş küllî asıl tespit etmişlerdir. Bunlar; *dinin, canın, aklın, neslin* ve *malın* korunmasıdır. Bu beş asla *makâsıd-ı hamse* denil-

⁴⁴ Boynukalın, "Makâsıdü's-Şerîa", 27/423; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kâhire - Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri - Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2011), 82.

⁴⁵ Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 119.

mektedir.⁴⁶ Bu beş küllî asıl esasen, makâsîd teorisinde *zârûriyyât* olarak adlandırılan ve ihlal edilmeleri halinde düzenin sağlanamayacağı şekilde, ümetin tümü veya fertleri için elde edilmesi zarûrî olan olan gâyelerdir.⁴⁷

İslâm'ın *zarûriyyât* kapsamında gördüğü gâyelerden biri de *malın korunması*dır. Mal fikhî istilahta, insan tabiatının kendisine meylettği ve ihtiyaç için saklanması mümkün olan şeylerdir.⁴⁸ Bu sebeple mal, insan hayatında büyük bir öneme sahip olup onsuz yaşam mümkün değildir. İslâm, mala insan hayatını kolaylaştıran bir unsur olması hasebiyle kıymet verir. Malın vasıta olmaktan çıkarılıp hayatın en önemli gayesi haline getirilmesini ise yasaklar.⁴⁹ Nitekim Kur'ân'da malın *dünya hayatının süsü*⁵⁰ ve *insan için imtihan vesilesi*⁵¹ olduğunu vurgulayan âyetler bulunmaktadır. İslâm her ne kadar mala büyük bir önem atfetse de ahlakî esaslar ve dinî hükümler daha değerlidir. Bu sebeple mal ve maddî servetin manevî değerleri koruyup geliştiren bir vasıta olarak görülmesi İslâm'ın ve onun hayat nizamı olan fikhın en önemli hedefidir.⁵²

Malın korunması ilkesi ile sadece malı olduğu şekliyle koruma anlaşılmalıdır. Bu ilke, çalışıp emek sarfederek mal üretilmesi ve servet kazanılmasını, bunların meşrû yollarla geliştirilmesini ve sahip olunan maddî varlığın hukuken korunmasını da ihtiva eder.⁵³

İslâm hukukuna göre insan, sadece meşrû yollarla mal sahibi olabilir. Sebepsiz mülkiyet, mal sahibi olma yollarından sayılmamıştır. İslâm'ın mal için meşrû kıldığı sebepler ise iki türdür: *İradî sebepler* ve *mal sahibinin iradesi*

⁴⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. İbrâhim Muhammed Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/636; Ahmed Mahmûd Abdülvehhâb eş-Şînkîti, *el-Vaşfu'l-münâsib li-şer'i'l-hükm* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1415), 194.

⁴⁷ İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 134.

⁴⁸ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 1/267.

⁴⁹ Pekcan, *Gâye Problemi*, 195-197.

⁵⁰ "Mal ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır." el-Kehf 18/46.

⁵¹ "Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah'ın katındadır." et-Teğâbün 64/15.

⁵² Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 186; Pekcan, *Gâye Problemi*, 213.

⁵³ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 183.

dışında, Şâri'in vaz'etmesine dayanan sebepler. İradî sebepler; bir malın hem kendisine hem menfaatine sahip olmak gibi *tam mülkiyet* ve sadece kendisine veya sadece menfaatine ya da ondan yararlanma hakkına sahip olmak gibi *nâkis mülkiyet*dir. Mal sahibinin iradesi dışında gerçekleşen sebeplerse miras, tazminat, diyet vb. hususlardır.⁵⁴ Bu meşrû kazanç yollarına mukabil İslâm; *gasp*, *hırsızlık* ve *gulûl*⁵⁵ gibi başkasının malını rızası olmaksızın haksız bir şekilde alma anlamına gelen fiil ve faaliyetleri; *rüşvet*, *falcılık* ve *fuhuş* gibi haram bir iş karşılığında elde edilen kazancı ve her türlü haram akdi yasaklamıştır.⁵⁶ Tüm bu yasaklar, İslâm'ın idealize ettiği dünya nizamı ve bu nizamın temel unsuru olan İslâm toplumunun sağlıklı bir şekilde ayakta kalmasının ve bu sayede insanların dünya ve âhîret saadetlerini temin etmesinin bir aksiyomu olan *malın korunması* gayesi ve küllî aslına racidir.

İslâm ribâyı da sebepsiz zenginleşme yollarından saymış ve malın korunması prensibine aykırı görmüştür. İslâm iktisad düşüncesinde sermaye, bağımsız bir üretim enstrümanı olarak görülmemiştir. Bundan dolayı sadece sermayesini işleterek geçinen bir sınıf İslâm'ın tesis etmeye çalıştığı iktisadî sistem içerisinde kendine yer bulamaz. Zira sermaye, üretim faktörü bakımından daima emekle birlikte anılmış ve konumlandırılmıştır. Emek ile sermayenin üretim sürecinde birbirlerine eşlik etmelerinin İslâm iktisadındaki şekli ise ribâ değil, *müdârabe* ve *müşâreke* gibi uygulamaların temelini oluşturduğu birtakım ortaklıklardır. Nitekim sermayenin, emekten ayrı bir üretim aracı olarak görülmemesiyle, üretime emeğiyle dahil olanlar ile sermayesiyle dahil olanlar arasındaki olası çatışmanın önüne geçmek hedeflenmiştir. Riske girmeden kazanç sağlayan ve üretime emek olmaksızın dahil olan sermayenin başlıca getirisi ise ribâdır. Böyle bir üretim faaliyetinde emek sahipleri yer almak istemezler. İşte bu durum, sermaye ve servetin belirli grupların tekeline girmesi yasağı ile zıtlık arz etmektedir. Kişi veya grupların sadece sahip oldukları sermaye ile risk olmaksızın kazanç sağlaması, sermaye sahiplerine

⁵⁴ Ali Muhyiddin Karadâğî, *İslam İktisadına Giriş*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 163.

⁵⁵ Gulûl; "ganimet mallarından çalmak, taksimden önce hıyanet yoluyla zimmetine bir şey geçirmek. Devlet malını zimmetine geçirmek." anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Gulûl", 160.

⁵⁶ Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 251-264.

sürekli bir mal ve para akışına sebep olacak, bu da zamanla toplumda günbegün zenginleşen ve bu zenginliğini alt sınıfları sömürerek elde eden bir zenginler zümresi doğuracaktır. Böylece faize dayalı kapitalist ekonomilerde olduğu gibi zengin malına mal katarken, fakir emeğinin karşılığını alamayarak zor hayat şartları altında günden güne daha da fakirleşecektir.⁵⁷ Bunun, toplumu fesada sürükleyeceği ise izahtan varestedir.

Şer'î hükümler birtakım maslahatlara mebni olsa da hükümlerin hikmetle ta'lili birçok usûlcü tarafından kabul görmemiştir. Onların bu konudaki temel dayanakları, ta'lilin *zâhir* ve *munzabıt* vasıflarla gerçekleşmesinin, hikmetle mümkün olmamasından kaynaklandığı düşüncesidir.⁵⁸ Zira hikmetle ta'lil mümkün olsaydı Şâri' hükümleri illetlere değil, hikmetlere bağlardı. Şâri'in maksadı zaten hükümdeki hikmettir. İllet ise hikmetin *mazınnesi*⁵⁹ konumunda olup, onu taşıyan bir zarf veya ona delalet eden bir emaredir. Bir başka ifadeyle hikmet kavramı, her durumda ve herkese açık olmayan gizli ve değişken, yapısında sübjektiflik barındıran birtakım manaları içerir. Dolayısıyla hikmeti objektif bir şekilde tespit etme imkânı bulunmamaktadır. Bu sebeple Şâri' hükmü hikmete değil, *zâhir* ve *munzabıt* vasıflara bağlamıştır. Öyle anlaşıyor ki usûlcüler, zikredilen nedenlerin yanı sıra, konunun hassas, dünyevî arzu ve çıkarlar için istismar edilmeye elverişli olması gibi bazı haklı kaygılara binaen hikmetle ta'lili caiz görmemişler, şer'î hükümleri esneklik, kapalılık ve değişkenlik gibi birtakım vasıflar içeren hikmetler yerine; açıklık, somutluk ve sabitlik gibi vasıfları haiz olan illetlere bağlamayı tercih etmişlerdir.⁶⁰ Ribâda da her ne kadar mesele malın korunması gibi üst bir ilkeye matuf olsa da mezhep imamları onda birtakım *zâhir* ve *munzabıt* illetler tespit etmeye çalışmışlar ve hükmün başka meselelere ta'diyesini bu illet üzerinden yapmışlardır. İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) mesele hakkındaki ifadeleri konuya

⁵⁷ Cem Korkut, *İslâm İktisadında Sermaye* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 106; Ahmet Tabakoğlu, "İslâm'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme", *Para, Faiz ve İslâm*, ed. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 142.

⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/254-258.

⁵⁹ Mazınne; "bir şeyin bilinme noktası" ve "bir şey hakkındaki bilginin potansiyel kaynağı" anlamına gelmektedir. bk. Mustafa Çağrı, "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/120.

⁶⁰ İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 391-392.

ışık tutacak niteliktedir. Ribânın illeti konusunda mezheplerin görüşlerini nakleden İbnü'l-Hümâm, konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapar:

“Bize göre illet; insanların mallarını koruma kastıdır. Bu kastın; miktar ve karşılıklı malların kabzında *mümâseletin* icap etmesinde zahir oluşu, fakihden ziyade asgarî akıl seviyesindeki kimselere gizli kalmasından daha iyidir. (...) Ne var ki illetin, malın korunması olduğunun kabul edilmesi halinde bir kölenin iki köle karşılığında veya bir devenin iki deve karşılığında satılmasının caiz olmaması gerekir. Oysaki bu satışın peşin olması halinde caiz olduğu üzerinde ittifak bulunmaktadır. Buna binaen denilirse ki ‘ribâ konusunda malı korumak bir hikmettir. Hüküm, bu hikmetle değil, onun *muarrifi* (göstergesi) olan illetle ta’lil edilir. Bu da ölçü ve tartıdır.’ Buna şu cevabı verilir: ‘Bu ancak hikmetin gizli ve değişken (gayr-ı munzabıt) olduğu durumlarda gereklidir. Malın korunmasıysa zâhir ve munzabıttır. Mümâseletin olup olmaması bilinebilen, somut bir durumdur. Malın korunup korunmadığı bu somut durumla bilinebilmektedir. Mamafih mezhep imamları bu hikmeti ölçü ve tartı ile zapt altına almak istemişler, bununla, bir köleyi iki köle karşılığında veya bir Herat kumaşını, iki Herat kumaşı karşılığında satmak gibi örneklerde olduğu gibi nakza uğramaktan kaçınmayı amaçlamışlardır.”⁶¹

İbnü'l-Hümâm'ın da vurguladığı gibi fakihler ribâyı, zâhir ve munzabıt (süreklî) illetlere bağlamayı amaçlamışlardır. Bu illetler, malın korunması olan hikmeti de içerir. Çünkü esas maksat bu illet değil, malın korunmasıdır. Esasen bu hikmet de zahir ve munzabıttır. Ancak fakihler tutarlılık ve olası itirazlardan sakınmak adına meseleyi bu hikmetle ta'lilden kaçınmışlar, bu hikmeti içeren objektif vasıflarla ta'lil yoluna gitmişlerdir. Söz gelimi Hanefî fakihler bu hikmetle meseleyi ta'lil etmiş olsalardı, bir deveyi iki deve karşılığında satma vb. örneklerde olduğu gibi mezhep görüşü nakza uğramış olacaktı. İbnü'l-Hümâm'ın da belirttiği gibi bunun, peşin olması durumunda caiz olduğunda ise ittifak vardır.

4. Hikmet-i Teşrî' Açısından Ribâ

Hikmet-i teşrî', İslâm hukukunda şer'î hükümlerin gaye ve hedeflerinin söz konusu edildiği bir kavram olup, “her hukukî hükmün konuluşunda, asil itibariyle adalet ve maslahat temeline dayalı olarak amaçlanan hedefler ve

⁶¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/8-10.

gayelerdir" şeklinde tanımlanmaktadır.⁶² Giriş'te de değinildiği üzere *hikmet-i teşrî'* ve *makâsıd* kavramları zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da aralarında küllîlik-cüz'îlik ayrımı bulunmaktadır. Buna göre *makâsıd* bütün hükümleri kapsayan genel amaçlarken, *hikmet-i teşrî'* belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgilidir.⁶³

Yukarıda ribânın, makâsıd açısından *malın korunması* gayesine dönük hikmetlerine yer verilmişti. Bu başlık altında ise konu alt başlıklara ayrılarak çeşitli açılardan ribânın haram kılınmasının teşrî' hikmetlerine değinilecektir.

4.1. Haksız Kazanç: Ribâ Sermayenin Kirası mıdır?

Ribânın haram kılınma gerekçeleri zikredilirken en çok üzerinde durulmuş ribânın haksız bir kazanç türü oluşudur.⁶⁴ Nitekim Fahreddîn er-Râzî de (öl. 606/1210) ribânın haram kılınmasının hikmetlerini sıralarken en başta bu gerekçeye yer vermiştir. Ona göre ribâ bedelsiz ve karşılıksız bir mal edinme türüdür. Çünkü bir dirhemi iki dirhem karşılığında satan kimse karşılıksız şekilde bir dirhem elde etmiş olur. Mal insan ihtiyacına taalluk ettiği için yüce bir dokunulmazlığa sahiptir. Öyle ki Hz. Peygamber (s.a.v.) "İnsan malının dokunulmazlığı, kanının dokunulmazlığı gibidir"⁶⁵ buyurmuştur. İşte bu sebeple insana ait bir malı bedelsiz bir şekilde almak haram kılınmıştır.⁶⁶

Râzî, ribânın haksız bir kazanç olmasına yöneltilebilecek olası bir itirazdan bahseder. Bu itiraz şöyledir:

"Denilirse ki ribâ, sermayenin uzun müddet borç alanın yanında kalmasının bir bedeli olarak niçin caiz görülmesin? Sermaye bu müddet zarfında sahibinin elinde kalsaydı, onun bu parayla ticaret yapması ve bu ticaretiyle kâr elde etmesi pek tabi mümkündü. O ise sermayesini borç olarak vermeyi tercih etti, borç alan da bu serma-

⁶² Pekcan, *Gâye Problemi*, 36, 37.

⁶³ Boynukalın, "Makâsıdü's-Şerîa", 27/423.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 261.

⁶⁵ Râzî'nin "İnsan malının dokunulmazlığı..." şeklinde naklettiği bu hadis, hadis kaynaklarında "Mü'minin malının dokunulmazlığı..." şeklinde geçmektedir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehlâh*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 5/117.

⁶⁶ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 7/94.

yeden istifade etti. Bu istifadesinin karşılığı olarak sermaye sahibine ek bir meblağ ödemesi ise gayet tabidir.”⁶⁷

Bu itiraz, esasen modern iktisadî düşüncenin faize bakışıyla da örtüşmektedir. Modern iktisadî düşünceye hâkim olan faiz teorisi, Yeni Çağ’ın sonlarına doğru *merkantalist akımın* iktisadî düşüncedeki etkinliğinin artmasıyla oluşmuştur. Bundan sonra faiz “sermayenin kirası” olarak tanımlanmış ve devletin belirlediği düşük faizin faydalı ve meşrû olduğu savunulmuştur. Daha sonra Alfred Marshall (öl. 1924) faizi sermayenin değil “beklemenin bedeli” olarak tanımlamıştır.⁶⁸ Râzî, kendisinden asırlar sonra ortaya atılan bu teorilere adeta öngörmüşçesine şu cevabı vermiştir:

“Biz de deriz ki zikrettiğiniz bu istifade mevhum bir şeydir, olabilir de olmayabilir de. Ek bir meblağ talep etmek ise kesindir. Mevhum bir şey için kesin olan bir fazlalığı elden çıkarmak ise her hâlükârda zarara yol açar.”⁶⁹

Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942), Râzî’nin bahsettiği ribânın *mevhum olma* olgusunu “altınların şingirtisini satmaktan daha hayali bir mübadele” şeklinde tasvir etmektedir. Zira o, ribânın *sermayenin kirası* veya *beklemenin bedeli* anlamına gelecek izahları şiddetle reddeder ve ribâcılarının “ribâ bey’ gibidir” sözlerinin bu bühthan görüşlere nispetle ehven-i şer kaldığını ifade eder.⁷⁰

Görüldüğü üzere ribâ, şeklen bir karşılığı varmış gibi görünse de hakikatte haksız bir kazanç olmanın ötesine geçememektedir. Bu şekliyle ribânın mevhum bir menfaati önceden satmak şeklinde bir aldatmaca olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca onun icâreye benzetilmesi de ilmî dayanaktan yoksundur. Zira icârede aynın menfaati kesin iken ribâda sermayeden menfaat temin etmek mevhumdur. Ayrıca kira, kiralanan eşyadan temin edilen menfaatin karşılığı olması itibarıyla ribâdan ayrılır. Kiralanan eşyanın temel özelliği kendi maddesi tüketilmeden menfaatinden yararlanılmasının mümkün olmasıdır. Para ise maddesi itibarıyla menfaati olmayan ve faydası, ancak

⁶⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/94.

⁶⁸ Murat Ustaoglu - Servet Bayındır, “Faiz Meselesine Giriş”, *Faiz Meselesi Tarihinde Örnek Uygulamalar*, haz. Murat Ustaoglu - Ahmet İncekara (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 12-13.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/94; Uludağ, *Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 291-294.

⁷⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ts.), 2/236.

harcama yoluyla hasıl olan eşyadır. Buna binaen, bu paraya mukabil ödenen ücret, şer'an muteber bir menfaatin karşılığı değildir. Zira kendisinden yararlanma, ancak maddesinin tüketilmesiyle mümkün olan bir şey, şayet kiralanırsa mislini ödemek üzere kiralayanın zimmetine borç olarak intikal eder. Böyle bir durumda, karşılıksız bir biçimde ödenen ücret, karz olarak zimmete geçen meblağdan fazla bir şekilde ödenmiş olup, adına ister kira denilsin ister başka bir ad verilsin, ribânın ta kendisidir. Kiralanan eşyanın hem menfaati kesin hem de maddesi baki kaldığı halde borca konu olan paranın faydası kesin olmadığı gibi, zimmete borç olarak intikal eden miktarının bile baki kalacağı belli değildir. Borç verilen paradan kesin bir şekilde menfaat sağlansa bile kârın miktarı yine belirsizdir. Sonuç olarak, borç paraya tahakkuk ettirilen ve oranı önceden tespit edilen ribâ her halükârda haksız bir kazançtır.⁷¹

Ribâyı borç olarak verilen zamanla alınan zaman arasında geçen vadenin karşılığı olarak görmek de aynı şekilde kuru bir vehimdir. Zira zaman mülkiyete konu olamayacağı gibi kendisine işaret edilen bir varlığı da söz konusu değildir. Bu sebeple ribâdaki fazlalığın karşılığı olması da düşünülemez.⁷²

4.2. Hilkat ve Fitrat Açısından Ribâ

Hilkat ve *fitrat* kavramları, aralarında bazı nüanslar bulunmakla birlikte her ikisi de *yaratılışı* ifade etmek üzere kullanılan eş anlamlı kelimelerdir. Bu iki kavramla ifade edilen yaratılışın maddî ve manevî iki veçhesi bulunmaktadır. Maddî yönü yaratılmış her şeyin fizikî, somut ve görünen halini; manevî yönü ise varlıkların görevlerini, işlevlerini ve varoluş amaçlarını ifade eder. Bu itibarla, literatürde yaratılışı bozma, amacı dışında kullanma gibi fiiller olumsuz bir şekilde nitelenmiş ve bu olumsuzluğu ifade etmek üzere *fitratı tağyir/değiştirme*, *hilkatî tağyir/değiştirme* gibi kavramlar kullanılmıştır.⁷³

Makâsîd ve *fitrat* birbiriyle ilişkili iki kavramdır. Bu ilişkiye işaret eden İbn Abdüsselâm'a göre Allah insanları, dünyevî maslahat ve mefsedetlerin birçoğunu bilip, onları elde etme veya terk etme fitratıyla yaratmıştır. İyi incelendiğinde pek az şey Allah'ın mizaçlara yerleştirdiği bu yetinin dışına çıkar. Bu

⁷¹ Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, 144-145.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/98.

⁷³ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 12-19.

itibarla, şeriatlar tabiatların/insan fıtratının kendisiyle uyumlu olduğu pek çok şeyi teşvik etmiştir.⁷⁴ *Makâsıdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye* isimli eserinde makâsıd-fıtrat ilişkisine değinen İbn Âşûr, makâsıdın İslâm şeriatının en yüce vasfı olan *fıtrat* üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ Zira fıtrat, yaratılış demek olup, Allah'ın her bir mahlukta var ettiği düzenin ismidir. Dolayısıyla insan fıtratı da insanın zâhiren ve bâtınen yani beden ve aklen üzerinde bulunduğu duruma işaret eder.⁷⁶ Sonuç olarak, kâinata her şey bir fıtrat üzere yaratılmıştır. Canlı ve cansız tüm nesneler bir amaç ve gayeye dönük olarak yaratıldıklarından, şeriat fıtrata müdahaleden veya ona aykırı fiillerden insanları nehyetmiştir.

Ribâ ile hilkat kavramları arasında bağlantı kuran Gazzâlî'ye göre altın ve gümüşle ribâ muamelesi yapan kimseler nimete karşı nankörlük etmiş ve ona zulmetmiş olurlar. Zira altın ve gümüş, bizzat kendileri için değil, başkaları için yaratılmıştır. Zatlarında bir gaye yoktur. Dolayısıyla onların bizatihi kendilerinde ticaret yapan kimse, yaratışlarındaki hikmetin aksine onları maksat edinmiş olur. Çünkü bir parayı, konulduğu gayenin dışında kullanmak isteyen kimse ona zulmetmiş sayılır. Gazzâlî'ye göre paranın yaratılış amacı insanların elinde tedavülde bulunarak, mallar üzerinde adaletle hükmedici bir nesne olması ve insanların bu yolla ihtiyaç duyduğu eşyalara ulaşmalarını temin etmesidir. Bu sebeple parayı parayla satmak caiz olursa para üzerinden onu çalıştırma teamül edinilir, böylece o para mukayyet hale gelerek, piyasaya arz edilmeksizin biriktirilen bir *kenze* dönüşür. Sonuç olarak, parayı para karşılığında satmanın tek gayesi onu biriktirip, stoklamak olarak görülürse bu ona karşı zulümdür.⁷⁷ Aynı şekilde gıda maddelerinde ribâ muamelesi yapmak da onların yaratılış gayeleri olan bu hilkatin dışına çıkmak sayılır.⁷⁸

Görüldüğü üzere Gazzâlî ribâyı, hilkate aykırı bir şekilde, paranın yaratılış amacının dışında kullanılması olarak değerlendirmiş, onu nimete karşı

⁷⁴ İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/60.

⁷⁵ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 91.

⁷⁶ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 93.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/91-92.

⁷⁸ Gâmidî, *el-Hikemü'r-ribeviyye*, 87.

nankörlük olarak görmüş ve şeriatla yerilen bir fiil olan *kenze*/mal stoklamaya yol açacağını söylemiştir.

4.3. İktisadî Hikmetler

Ribâ İslâm'da haksız ve bâtıl yollarla elde edilen bir kazanç olarak değerlendirilmiştir. Böyle bir kazancın iktisadî açıdan pek çok olumsuzluklara sebebiyet vereceği açıktır. Zira iktisadî gelişimin önündeki en büyük engellerden biri *ribâ*dır. Ribânın olduğu bir toplumda, sağlıklı bir ekonomiden bahsetmek mümkün değildir. Bazı gelişmeler yaşansa dahi, pek çok çarpıklık zuhur edecek ve nihayetinde elde edilen tüm kazanımlar ekonomik krizlerle heba olup gidecektir. Bu sebeple ribâyaya dayalı bir ekonomik sistemde, istikrarlı bir şekilde sosyal ve iktisadî refahın sağlanması neredeyse imkansızdır.⁷⁹

Ribânın haram kılınmasının iktisadî hikmetlerini çeşitli faktörler üzerinden açıklamak mümkündür. Bunların en önemlileri uygun başlıklar altında ele alınacaktır.

4.3.1. Sermaye ve Risk Faktörü

İslâm iktisadında sermaye bağımsız bir üretim faktörü olarak görülmemiş, daima emekle birlikte konumlandırılmıştır. Ribâ, toplumda risk almadan kazanç elde eden ve üretime emek ile ortaklık etmeksizin dahil olan bir zümre meydana getirir. Bu zümre sermayeyi tekelinde tutarak emeği sömürür ve hiçbir riske girmeden sermayesini her geçen gün daha da artırmak ister. Böylece üretime emeğiyle dahil olanlar ile sermayesiyle dahil olanlar arasında bir uçurum meydana gelir. Bu da toplumda emek-sermaye çatışmasına yol açar ve toplumu günden güne fesada sürükler. İslâm ribâyı haram kılarak toplumda emek-sermaye arasındaki olası çatışmayı en baştan önlemiş, *müddârabe* ve *müşâreke* gibi ortaklıklar tesis ederek emek ile sermayenin birlikte üretime katılmasını amaçlamıştır.⁸⁰

Faize dayalı kapitalist sistemlerde emek üretkenliği artışı kapitalizmin temel dayanağıdır. Bu, onun tabiatındaki *rekabet* ve *birikim* üzerine kurulu bir sistem olmasının dışavurumudur. Rekabet her kapitalisti üretim koşullarını

⁷⁹ Mahmut Özdemir, "Faiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım", *Eskiye: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 18 (2010), 72.

⁸⁰ Korkut, *İslâm İktisadında Sermaye*, 106.

iyileştirmeye zorlar ve biriktirmeyen kapitalisti ademe mahkûm eder.⁸¹ Bu birikimin en temel kaynağı ise ribâdır. Zira kapitalist, içerisinde bulunduğu sistemde ayakta kalmak için sermayesini artırmak zorundadır. Bunu yaparken de işçiye hakkını vermeyerek emeğini sömürür. Böyle bir toplumda sağlıklı bir iktisadî düzenden söz etmek çok zordur. Çünkü sömürü toplumda keskin bir sınıflaşma doğurur: Sömüren ve sömürülenler. İşte İslâm, bedenî ve zihnî her ne şekilde olursa olsun kazanç ve mülkiyetin temeline emeği ve çalışmayı koymuş, ribâ gibi haksız kazanç yollarını da bu prensibe aykırılıklarından ötürü yasaklamıştır. Zira ribâ emeksiz bir karşılıktır.⁸² İslâm'da sermaye, emeğin rakibi değil sonucudur.⁸³ Bu sebeple İslâm'ın öngördüğü âdil ekonomik düzenin en temel özelliği ribâ yasağıdır demek yanlış olmaz. Böyle bir ekonomik düzende özel mülkiyetin, teşebbüsün ve ölçülü rekabetin meşruluğu devletin özel hayata yıkıcı baskısını önler. Kâr faktörü ekonomik şevki yaşatır. Ribâ yasağı emeksiz kazanca ket vurur. Zekât başlı başına sosyal bir regülatör olarak kapitalizmde beliren sınıflar arası uçurumun oluşmasına engel olur. İsrâf yasağı tüketimi dizginler. Üretim ise toplumun ve bütün insanlığın hayrına desteklenir.⁸⁴ Sonuç olarak İslâm'da ribânın haram kılınması, sermayenin tek başına üretim faktörü olarak kabul edilmediğinin önemli bir göstergesidir. Sermaye ancak üretkenliği ve verimliliği ile mükafatı hak eder. Buna bağlı olarak diğer ekonomik sistemlerde olduğu gibi İslâm iktisadında da girişimci önemli bir konuma sahiptir. Zira o, sermayeyi emek ile birleştirip üretim elde eden kişidir. Bu üretimin sonucunda oluşan fazlalık ise ribâ değil kârdır. Öyle görünüyor ki İslâm iktisadında emek ile sermayeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Emek üretim için sermayeye, sermaye de elde ettiği gelirin meşruluğu için emeğe muhtaçtır.⁸⁵ Bu sebeple emeksiz üretim olan ribâ meşru bir kazanç yolu değildir.

İslam İktisadında kazancın meşruluğu risk faktörüne bağlanmış ve bu durum *risk-getiri dengesi* ilkesiyle ifade edilmiştir. Bu ilkenin aslını, İslâm'ın

⁸¹ Michel Husson, *10 Derste Kapitalizm*, çev. Osman Serhat Binatlı (İstanbul: Habitus Yayıncılık, 2013), 63.

⁸² Seyyid Kutub, *İslâm-Kapitalizm Çatışması*, çev. Kamil M. Çetiner (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 53.

⁸³ İhsan Şenocak, *Küresel Krizden Çıkış İslâm İktisâdî* (İstanbul: Hüküm Kitap, 2021), 37.

⁸⁴ Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 27.

⁸⁵ Korkut, *İslâm İktisadında Sermaye*, 110.

adalete verdiği önem teşkil eder. Zira hak ve sorumluluklardaki denge ve nimet-külfet paylaşımı adaletin gereğidir. Adil paylaşım, külfete katlananların nimetten aldıkları payın külfetle orantılı olmasını gerektirir ve bu dengenin ihlalini adalete aykırı sayar.⁸⁶ İslâm ribâyı yasaklayarak zarar riskini sadece sermayeyi işleten girişimcilerin üstlenmesini meşrû görmemiştir. İktisadî teşebbüslerin finansmanında risk transferine yol açan faizli krediler yerine sermaye sahibi ve girişimci arasında risk paylaşımını sağlayan ortaklıklar teşvik edilmiştir. Zira bu tür ortaklıklarda kâra ortak olunduğu gibi muhtemel zarar riski de ortaklar tarafından beraberce üstlenilir. Bu bağlamda ribâ, riske katlanmadan ve emeksiz olarak elde edilen sermaye kazancıdır.⁸⁷

4.3.2. Borç Faktörü

Ribâyı doğuran nedenlerin başında, ticarî hayatta borç alıp vermenin, başka bir ifadeyle kredi ilişkisinin zorunluluğu gelir.⁸⁸ Zira ribâ, genellikle sosyal hayatta insanların çeşitli şekillerde borçlanmalarıyla tahakkuk eder.⁸⁹

Ribânın tarihine bakıldığında, en yaygın şeklinin *tefecilik* olarak adlandırılan, belirli bir zamana kadar kişilere yüksek faizle borç verme olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, insanların finansman ihtiyaçlarını faizsiz yollarla temin edecekleri bir sistemden yoksun olmalarıdır. Bunun sonucu olarak da geçmiş toplumlarda dar ve orta gelirli kesim tefecilere muhtaç hale gelerek faiz ağının içine düşmüş ve ekseriyetle bu ağdan bir daha da çıkamamıştır. Her ne kadar günümüzde tefecilik kanunen yasaklanmış olsa da faizci kapitalist sistem bu sefer de bankalar, kredi kartları gibi yasal yollarla insanları faize muhtaç hale getirmiş ve çoğu insanın faizin çarkları arasında ezilmesine yol açmıştır. Bunun iktisadî zararlarını ise tüm toplum yüklenmektedir. Öyle ki milyonlarca insan kazandığı parayı kendi ihtiyaçları için kullanamamakta, bu kazancın önemli bir bölümü faize gitmektedir. Faiz geliri elde edenler ise bunu topluma mal ve hizmet olarak arz etmek yerine, topluma daha çok faizli

⁸⁶ Temel Kacır, "İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örneğinde)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 142.

⁸⁷ Güney, *Bir Müslüman Ekonomi ve Faiz'e Nasıl Bakmalı?*, 77; Risk faktörünün eleştirisi için bk. Uludağ, *Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 290-291.

⁸⁸ Kahraman, *40 Soruda Faiz*, 12.

⁸⁹ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *er-Ribâ* (Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1958), 59.

borç yükleme amacına dönük kullanmaktadır. Bu da kazancın ve sermayenin ekonomik üretime dönmesi şöyle dursun daha çok faizli kredinin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Neticede insanlar borç-faiz-borç sarmalı içerisinde çırpınmakta, ülkenin üretken enerjisi faiz ödemeye harcandığı için milli ekonomiye bir katkısı da olmamaktadır.⁹⁰ Aynı şekilde tüccar ve sanayi erbabının edindiği faizli krediler de büyük zararlara yol açabilmektedir. Faizli borç batağına sadece bireyler değil, devletler ve hükümetler de düşebilmektedir. Nitekim yakın tarihimiz bunun acı tecrübeleriyle doludur. IMF gibi kuruluşlardan edinilen borçlar uzun yıllar en hafif tabirle ekonomik durgunluklara ve krizlere yol açmış, insanlar hak ettikleri refah ve huzurlu yaşamdan mahrum bırakılmıştır. Devlet ve hükümetler itibarlarını yitirmiş, tüm kazanımlar ekonomik kalkınma, üretim ve hizmet kalemleri yerine faiz yolunda heba olup gitmiştir.

Faizi haram kılan İslâm, insanların finansman ihtiyaçlarını gidermek için alternatif yollar sunmaktan da geri durmamıştır. Söz gelimi; *karz-ı hasen*, çeşitli ortaklıklar ve selem gibi akitler faize alternatif olma bakımından İslâm iktisat sisteminin önemli araçlarıdır. Günümüzde faizli işlemlerdeki artışın sebeplerinden birisi de karşılıksız borç vermenin toplumda yaygınlığını yitirmesidir. Bu sebeple, faizi önleme bakımından *karz-ı hasen* toplumda yeterince etkili olamamaktadır. Bunun sebepleri olarak; dünyada hâkim olan bencil yaşam anlayışının Müslümanları da etkisi altına alması, manevî kazancı maddî kazanca tercih edecek bir dinî duyarlılık ve şuur eksikliği, enflasyonun yaygın olduğu toplumlarda borç verilen paranın değer kaybına uğraması, verilen borcu vaktinde ve tastamam geri alamama endişesi sayılabilir. Söz konusu engellerin ortadan kaldırılmasına yönelik gösterilecek gayretler, toplumda tekrar *karz-ı hasen* kültürünün güçlenmesini sağlayacak ve faizli işlemlerin asgariye indirilmesinde atılmış önemli bir adım olacaktır.⁹¹ Aynı şekilde emek-sermaye ortaklığı gibi çeşitli ortaklıkların da toplumda yaygınlaşması ve buna yönelik kurum ve kuruluşların işlevsel hale getirilmesi faizsiz bir toplumun garantörleridir.

⁹⁰ Mevdûdî, *er-Ribâ*, 59-64.

⁹¹ Ahmet Özdemir, “Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 141.

4.3.3. Fiyat İstikrarı ve Enflasyon

Fiyat istikrarı, ribânın haram kılınmasının hikmetlerinden biri olarak dile getirilmiştir. Ribâ yasağında böyle bir hikmet bulunduğunu ilk defa söyleyenler İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'dir (öl. 751/1350). Onlara göre dinar ve dirhem, alım satımı yapılan malların değerleridir. Para ise malların değerlerinin kendisiyle bilindiği ölçü birimidir (mi'yâr). Bundan dolayı paranın sınırlı ve sürekli bir şekilde, iniş çıkış göstermeyen, güncel ifadeyle manipülasyonlara kapalı bir yapıda olması gerekir. Çünkü para da ticaret malları gibi iniş çıkışlara müsait olsaydı ticaret mallarının değerlerini takdir edebileceğimiz bir ölçüden yoksun kalırdık. Hatta tamamı ticaret malına dönüşürdü. İnsanların, malların kıymetinde ölçüt olacak bir paraya ihtiyaç duymaları zaruri ve genel bir ihtiyaçtır. Paranın iniş çıkışlara müsait olması ise ticarî muamelelerde fesada yol açar, ihtilafları doğurur ve toplumda önü alınamaz zararlara sebebiyet verir. Bunlara binaen şayet *ribe'l-fazl* caiz olsaydı para bir ticaret metaı haline gelir, bu durum kaçınılmaz olarak *ribe'n-nesîye* de yol açardı. Sonuç olarak, para bizzat kendi zatından ötürü talep edilmez. Paranın temel gayesi onunla ticaret malları elde etmektir. Bu gayenin aksine paranın bizzat kendisi ticaret metaı haline gelirse insanların işleri bozulur ve toplum böyle bir ekonomik sistem içerisinde refaha ulaşamaz.⁹² Yukarıda yer verildiği üzere paranın maksadının dışında kullanılması Gazzâlî tarafından da dile getirilmişti. Ancak o, meseleye fiyat istikrarı zaviyesinden bakmamış, ribânın söz konusu hikmete aykırı bir şekilde fıtrat ve hilkat ile tezat teşkil ettiğine değinmekle iktifa etmiştir.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'ın ifade ettiği bu durum, fiyatların genel olarak ve sürekli bir biçimde yükselme eğiliminde olması anlamına gelen *enflasyon* olgusuna da işaret etmektedir. Zira enflasyon, fert ve toplum hayatını

⁹² Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin eşkelet 'alâ kesîrin mine'n-nâs*, thk. Abdülazîz b. Muhammed el-Halife (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd - Şeriketü'r-Riyâd, 1996), 2/614-616; Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî 'în 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2/105.

yakından ilgilendiren önemli bir iktisadî problemdir.⁹³ Fiyat artışıyla kastedilen, sadece belli bir malın veya hizmetin fiyatının tek başına artması değil, fiyatların genel düzeyinin sürekli bir artış göstermesidir. Yüksek enflasyon paranın alım gücünü azalttığı gibi fiyat değişimlerini anlamayı da güçleştirir.⁹⁴

Enflasyonun tek sebebi faiz olmasa da faize dayalı ekonomik sistemlerin bünyesel bir hastalık olarak yüksek enflasyona yol açtığı çokça dile getirilen bir husustur. Esasen her ikisi de birbirini tetikleyerek ekonomiyi fasit bir dairenin içerisine sürükler. Buna döviz kuru da eklendiğinde ekonomi, enflasyon-kur-faiz sarmalının esiri haline gelmektedir. Zira enflasyonun önceden tahmin edilemeyen değişikliklere neden olarak ortaya çıkardığı belirsizlik, yatırımcının kendini garantiye almak ve riskten korunmak için fazladan bir getiri talep etmesine ve dolayısıyla reel faizlerin yükselmesine yol açar.⁹⁵ Bundan dolayıdır ki üretim, gelişme ve kâra dayanan bir para politikası yerine faizi esas alan ekonomik sistemler sık sık ekonomik krizlerle karşı karşıya kalırlar.⁹⁶ Ayrıca faiz üretim maliyetini artırmakta, faiz oranları arttıkça girişimciler uzun vadeli ve riskli yatırımlar yerine kısa vadeli ve kârlı yatırımlara yönelmektedirler. Böylece faiz, toplumun kalkınmasında yararlı olan yatırım alanlarının âtil kalmasına ya da istenen seviyeye gelememesine sebep olmaktadır. Bu da faizin enflasyonu körükleyici diğer bir yönüdür.⁹⁷ Sonuç olarak, faiz piyasada sun'î fiyat artışlarına sebep olarak enflasyonu körükleyen unsurların başında gelir. İslam iktisat sisteminde faizin yeri olmadığı için, toplumu ifsada sürükleyen, parayı değersizleştirip, insanların emeklerini hiçe sayan enflasyon gibi unsurlar da minimize edilmiş olacaktır.

⁹³ Enflasyon hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahfi Eğilmez, *Örneklerle Kolay Ekonomi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2022), 112; Hamdi Döndüren, "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *Para, Faiz ve İslâm*, ed. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 243-278.

⁹⁴ *Enflasyon* (PDF: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, 2004), 5.

⁹⁵ *Enflasyon*, 7.

⁹⁶ Karadâğî, *İslam İktisadına Giriş*, 46; Şenocak, *İslâm İktisâdı*, 29.

⁹⁷ Hamza Aktan, "Enflasyon ve İslâm Ekonomi Politikası İçinde Enflasyona Karşı Alınabilecek Tedbirler", *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 140.

4.3.4. İşsizlik

Ribânın sebep olduğu bir başka problem de işsizliktir. Zira ribâ, sermaye sahiplerini çalışmaksızın ve riske girmeksizin kâr elde etmeye teşvik ettiği için yeni istihdam alanlarının oluşmasını önler. Sermaye, emekle birlikte üretime dahil edilmesi yerine faizde bekletilir ve bu yolla emeksiz ve risksiz bir kazanç elde edilir. Bu da yeni istihdam alanlarının oluşmamasına, var olanların da âtıl kalmasına yol açacağından toplumda önemli bir iktisadî problem olan işsizliğe sebep olur.⁹⁸ Nitekim Şah Veliyyulah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) bu probleme işaret sadedinde şunları söyler:

“Ribâ toplumda büyük çekişmelerin ve düşmanlıkların kaynağıdır. İnsanlar bu yolla mallarını artırmak istediklerinde bu durum, asıl kazanç yolları olan ziraat ve zanaatın terkedilmesine yol açar. Ribâdan daha hassas davranılan, azına dahi özen gösterilen ve husumetlere yol açan bir akit yoktur.”⁹⁹

Benzer fikirler batıda da dile getirilmiştir. Yüksek faizin insanları teşebbüsten alıkoyacağını, cesaretlerini kıracağını, dolayısıyla iktisadî verimsizliğe yol açacağını ifade eden Sir Thomas Culpeper, İngiltere’de faiz oranının düşürülmesini teklif etmiştir.¹⁰⁰ Faizin işsizliğe yol açtığı, yirminci yüzyılın en büyük iktisatçısı¹⁰¹ sayılan John Maynard Keynes (öl. 1946) tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre faiz oranlarını, sermayenin marjinal etkinliği şedülüne/çizelgesine oranla, tam istihdam düzeyine ulaşıncaya kadar düşürmek oldukça avantajlıdır.¹⁰²

Görüldüğü üzere hem doğuda hem batıda benzer kanaatler dile getirilmiştir. Açıktr ki çağımızın da en büyük iktisadî ve toplumsal problemi olan işsizliğin en önemli sebebi, faiz nedeniyle sermayenin üretim ve istihdama katılmaması, emeksiz bir şekilde faizle çoğaltılma yoluna gidilmesidir. Faiz ortadan kalktığında girişimciler sermayelerini iş sektörüne kanalize edecek,

⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/94-95; Mevdûdî, *er-Ribâ*, 66-67.

⁹⁹ Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetüllahî'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrût: Dâru'l-Cil, 2005), 2/164-165.

¹⁰⁰ Mustafa Özel, “İktisadî Düşüncenin Laikleşmesi”, *Bilgi, Bilim ve İslam (I-II)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 2/273.

¹⁰¹ Hüsnü Bilir, “Entelektüel Bir İktisatçı: John Maynard Keynes”, *Dört Öge* 16 (2019), 85.

¹⁰² John Maynard Keynes, *Genel Teori -İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi-*, çev. Uğur Selçuk Akalın (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 317.

bu da yeni istihdam alanlarının oluşmasıyla işsizliğin asgari düzeye indirilmesi sonucunu doğuracaktır.

4.4. Ferdî ve Ahlakî Hikmetler

Ribânın ferdi ve ahlakî ilgilendiren pek çok zararından söz etmek mümkündür. Aşağıda, başlıklar halinde en önemlilerine değinilecektir.

4.4.1. Tembelliğe Sevk Eder

İslâm'da kazanç talep etme de ilim talebi gibi her Müslüman üzerine farzdır.¹⁰³ Zira çalışıp helal yollarla kazanç elde etme peygamberlerin yoludur. Her peygamber maişetini temin için mutlaka bir meslek icra etmiştir.¹⁰⁴ Ribâ ise bunun aksine helal kazanç yollarıyla meşgul olmaktan insanları alıkoyar. Çünkü sermaye sahipleri ribâ ile mallarını artırma imkânı bulduklarında bu yol onlara kolay gelir ve ticaret, zanaat gibi meşakkatli kazanç yollarına girmezler. Bunun toplumun zararına olduğu açıktır. Zira alemin; ticaret, çeşitli meslekler, zanaatlar ve imar ile nizama kavuştuğu herkesçe malumdur.¹⁰⁵

İnsanlar herhangi bir emek ve meşakkate katlanmadan, ribâ yoluyla mallarını artırdıklarında bu, onları zamanla tembelliğe sevk eder. Atalet ve rehavete kapılırlar. Girişimci ruhları gitgide körelir ve ölür.¹⁰⁶ Tembellik insana sirayet ettiğinde onu ibadetlerinden ve topluma faydalı işlere yönelmesinden alıkoyar. Bu sebeple Allah Teâlâ “Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul.”¹⁰⁷ buyurmuştur. Âyetle Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun şahsında Müslümanlara bütün vakitlerini hayırlı ve yararlı işlerde kullanmaları, ibadet, dua, tebliğ ve irşad gibi dinî faaliyetlerin yanı sıra; çalışma, üretme, öğrenme-öğretme, yardımlaşma ve dayanışma gibi dünyevî faaliyetlerin de hakkını vermeleri istenmiştir.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere ribânın yol açtığı tembellik, toplumu yararlı

¹⁰³ Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Kesb*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1997), 71.

¹⁰⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Kesb*, 74-80.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 7/94.

¹⁰⁶ Uludağ, *Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 263.

¹⁰⁷ el-İnşirâh 94/7.

¹⁰⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 5/644.

işlerden mahrum bırakır, iyiliğin ve adaletin yayılmasını engeller. Birey ve toplumun geri kalmasına yol açar.

4.4.2. Mala Olan Tamahı Artırır

Yukarıda yer verilen tanımında malın “insan tabiatının kendisine meylettiği şey”¹⁰⁹ olduğu ifade edilmişti. Bu tanım insandaki mal temayülüne işaret etmekte ve bu temayülün tabîliğine vurgu yapmaktadır. İnsanın tabiat itibarıyla böyle bir temayüle sahip olması normal karşılanırsa da İslâm bu temayülü dizginlemek ister. Bu sebeple kazanç yollarının şer’î esaslara uygun olması gerekir. Ribâ ise tersine İslâm’ın mala yüklediği anlamla tezat teşkil eden gayri meşru bir kazanç şeklidir. Zira İslâm’da mal kazanma Allah’a itaat ve yakınlaşma için bir vesileyken,¹¹⁰ ribâ malın vesile olmaktan çıkarılıp amaç haline getirilmesidir. İslâm, kapitalizm gibi özel mülkiyete yer açar. Ancak bu mülkiyete çeşitli sınırlar koyarak onun, infak, sadaka, zekât ve karz-ı hasen gibi müesseseler yordamıyla toplumsal tabana yayılmasını amaçlar. Kapitalizm ise mal kazandıran her yolu mubah görür ve malı insanın tahakküm aracı haline getirir. Bu, bir anlamda *İktisadî İnsanın* (*homo economicus*) bir vasfıdır. Çünkü İktisadî İnsanı harekete geçiren sebepler ekonomik sebeplerdir; yani mevcut şartlar altında faydasını maksimize etme güdüsüdür. İktisadî İnsan kendisi için mümkün olan en yüksek değerli durumu seçmek amacıyla mevcut enformasyonu en etkin şekilde kullanarak faydasını maksimuma çıkaran bencil bir bireydir.¹¹¹ Öyle ki menfaatini geliştirmede tam bir serbestiye sahiptir. “Bırakınız yapınlar” prensibini ve iktisadî liberalizmi esas alır.¹¹² Malı kendi menfaati için kullanmaktan ve bu yolla diğer insanların hakkını gasp etmekten imtina etmez. Bu yüzden emeği değil ribâyı esas alır. Ribâ onun mala olan tamahını artırdıkça daha da çok kazanmak ister. Bazı hadislerde de işaret edildiği üzere insandaki bu fitrî temayül onu, elindekiyle yetinmeyip malını mütemadiyen artırmaya teşvik eder. Bu temayülü dizginlemenin başlıca yolu ribâ gibi haksız kazanç yollarının yasaklanmasıdır. Çünkü ribâ emek

¹⁰⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/267.

¹¹⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Kesb*, 136.

¹¹¹ Numan Kurtulmuş, “İki Farklı İnsan Modelinin Analizi: Ekonomik İnsan - Davranışçı İnsan”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 47/1-4 (1989), 174.

¹¹² Sabahattin Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, haz. Adem Esen vd. (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, ts.), 32.

sarf etmeksizin sermayenin katlanıp çoğalmasının en kestirme yoludur. *Müslüman İnsan* ise ribâ gibi haksız kazanç yollarından uzak durur, malını emeğiyle kazanır. Malı Allah’a itaat ve yakınlaşma vesilesi bilir.¹¹³ Nitekim Hz. Ali’nin şu sözü de malın bu aslî fonksiyonuna işaret etmektedir: “Dünyaya sövmeyiniz. Mü’minin dünyayı âhirete vesile yapması ne güzeldir.”¹¹⁴

4.4.3. Bencillik ve Cimriliğe Yol Açar

Ribâ insanlarda bencillik ve cimriliğe sebep olduğundan, karz-ı hasen gibi yollarla insanların birbirlerine iyilik ve ihsanda bulunmasını engeller. Çünkü ribâ borca karşılık ek kazanç temin ettiği için nefse hoş gelir. Zengin, fakirden borcuna mukabil fazlalık talep ettiğinde ve bunu mubah gördüğünde; yardımlaşma, iyilik ve ihsanda bulunma duyguları körelir. Böyle bir insan zamanla sadece kendi menfaatini düşünür hale gelir.¹¹⁵ Bu, dinin birey ve toplumda hâkim kılmaya çalıştığı değerlerle tezat teşkil eder. Zira din, birey ve toplumda sevgiyi, barışı, yardımlaşma ve dayanışma şuurunu geliştirmek ister. Bunun için de çeşitli tedbirlere başvurur. Zekât, fitre, sadaka ve kurban gibi emir ve tavsiyeler bu amaca dönük işlev görür. Sonuç olarak, zenginin fakire karşılıksız borç vermesini salık veren bir dinin, bunun tam tersi olan yani zenginin fakirden borcuna mukabil ek meblağ talep etmesini gerektiren ribâyâ cevaz vermemesi gerekir. Aksinin çelişkiye sebep olacağı açıktır.¹¹⁶

4.4.4. İsrâf ve Lüks Tüketime Yol Açar

Ribâ yoluyla zahmetsiz ve meşakkatsiz elde edilen gelirin harcanması da emek sarfederek elden edilen gelire nispetle daha kolaydır. Bu da israfa, lüks tüketime ve sefahate yol açar.¹¹⁷ İslâm israfı yasaklamış, bu yolla aşırı tüketimin önüne geçmek istemiştir. Nitekim âyet-i kerimede “*Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmeyiz.*”¹¹⁸ buyurulmuştur. Bir başka âyette de “*Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik*

¹¹³ Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, 70.

¹¹⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Kesb*, 136.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 7/94.

¹¹⁶ Uludağ, *Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 264.

¹¹⁷ Dihlevî, *Hüccetüllahi'l-bâliğa*, 2/165; Uludağ, *Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 263.

¹¹⁸ el-A'râf 7/31.

ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur."¹¹⁹ buyurularak israf ve cimrilik arasında orta bir yol tutulması teşvik edilmiştir. Ayrıca israf birçok kötü hasletin de kaynağıdır. Zira o, kanaatsizliğe yol açar. Kanaatsizlik ise çalışma şevkini kırar, tembelliğe yol açar, insanı şükürsüzlüğe sürükler ve mütemadiyen şikayetçi bir halet-i ruhiyeyi doğurur. Hem ihlası yok eder ve uhrevî amellerini zedeleyip riya kapısını açar hem de insanın izzetine halel getirir, onu dilencilik yoluna sevk eder.¹²⁰

Ribânın yol açtığı bir diğer zarar da lüks tüketimdir. Ribâ gelirlerindeki artış, zekât, sadaka gibi servetin tek elde toplanmasını önleyici faktörlerin azalması ile bozulan gelir dengeleri, aşırı zengin rantıye sınıfların lüks ve israf temayülünü artırmaktadır. Üretim kaynaklarının bu sınıfların talebini karşılayacak şekilde kullanılması, üretim arzının da bu istikamette gelişmesine yol açmaktadır. Buna mukabil, geliri düşük kitlelerin temel ihtiyaçlarını karşılayacak malların üretimine yeterli kaynak ayrılmadığı için bu mallarda arz ve talep dengesi bozulmakta, üretim yeterli olmadığından da fazla talep karşısında fiyatlar artmaktadır.¹²¹

İşte tüm bu dengesizlikler ribâ gibi birey ve toplum fıtratına aykırı faktörlerle ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın ortaya koyduğu Müslüman İnsan modelinde tüketime dönük tüm davranışlar Kur'ân ve sünnetin vaz'ettiği prensiplerle belirlenir. Bu insan israftan, cimrilikten, aşırı lüks tüketimlerden kaçınır. Kazandığını paylaşmayı bilir. Yoksulu, yetimi, darda kalmış gözetir. Ribâ yiyen birey ise kanaatsiz, mala karşı tamahkar ve çevresine duyarsızdır. Onun tek motivasyonu daha fazla mal ve tüketimdir. Sonuç olarak, İslâmî perspektiften bakıldığında, ribâdan kaçınmak dünya ve âhiret sermayesiyken, ribâ yemek hem dünya hem âhiret bedbahtlığıdır.

4.5. Sosyal ve Toplumsal Hikmetler

Ribânın toplum üzerindeki menfi tesir ve zararları, fertler üzerindeki zararların bir sonucudur. Zira toplum fertlerden oluşur. Bu sebeple ribânın fertlere verdiği zarar da aynıyla topluma yansır. Söz gelimi yukarıda zikrettiğimiz ferdî ve ahlakî zararlar toplumda yaygın hale gelse, insanlar salt ekono-

¹¹⁹ el-Furkân 25/67.

¹²⁰ Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, 59.

¹²¹ Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, 46.

mik saiklerle hareket etse ve kimse birbirini gözetmese sağlıklı bir toplum yapısından bahsedilemeyeceği gibi bu toplumun insana dünya ve âhiret saadeti temin etmesi de düşünülemez. Ancak *iyilik, yardımseverlik, infak, îsâr* gibi kavramların hâkim olduğu bir toplum insana saadet getirir. Bunlar ise toplum tabanına ancak dinî saiklerle yayılır. Bu yüzden ekonominin de temelinde din ve inanç vardır.¹²² Zira toplum tabanındaki iyilik ve yardımlaşma ekonomiye de yansiyacak ve iktisadî gelişme ve ilerlemenin önü açılacaktır.

4.5.1. Sosyal Adaletin Tesisi

İslâm'da ribâ yasağının önemli bir fonksiyonu da İslâm iktisadının temel gayelerinden birisi olan sosyal adaletin tesisi ve buna dönük olarak adil gelir dağılımıdır. Zira ribâ, adalet duygusunu yok ettiği gibi, millî gelirin adil bir şekilde bölüşümüne engel olarak, toplumun bir kesiminde bolluğa ve israfa, diğer kesiminde ise yoksulluğa ve kıtlığa sebep olur.¹²³ Bu sebeple adil gelir dağılımı ve sosyal adaletin tesisinin en önemli ve ilk merhalesi ribâ yasağıdır denilebilir. Bu merhaleden sonra zekât, infak ve sadaka gibi müesselerle toplum tanzim edilir; zulüm, haksızlık, haksız kazanca yol açan her türlü muamele yasaklanır. Bunların yeterli olmadığı durumlarda devlet kendi aşırı harcamalarını kısma ve zenginler üzerine ek vergiler koyma gibi yollara başvurabilir. Öyle ki Müslüman ülkelerde asgarî geçimin devlet güvencesi altında olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.¹²⁴

Seyyid Kutub'a (öl. 1966) göre İslâm'ın sosyal adalet anlayışı şu üç esasa dayanır: Mutlak vicdan hürriyeti, kâmil insanî eşitlik ve sağlam sosyal dayanışma.¹²⁵ Ribâ bu üç esasa da aykırılık teşkil eder. Zira vicdan hürriyeti sağlanmadan hak garanti edilemez. Hakkın değil de iktisadî özgürlüklerin ege-men olduğu bir toplumda adaletten söz etmek anlamsızdır. Ayrıca ribâ, ferdî hürriyetleri büyük oranda sınırlar ve baskılar. Tüm insanlar mal kazanma konusunda aynı yetenek düzeylerine sahip değildir. Böyle kişileri, ribâ ile maddeci ve muhteris zenginlerin sömürmesine imkân tanımak fert ve toplu-

¹²² Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 48-49.

¹²³ Uludağ, *Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 271; Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, 52.

¹²⁴ Zafar Iqbal, *Adalet: İslamî ve Batılı Perspektifler*, çev. Lütfi Sunar (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), 60.

¹²⁵ Seyyid Kutub, *el-Adâletü'l-ictimâ'îyye fî'l-İslâm* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1995), 32.

mun zararınadır.¹²⁶ Ribânın cari olduğu bir toplumda eşitlikten de söz edilemez. Zengin ayrıcalıklı ve yasalar üstü konumdadır. Ribâ ile ekonomik olarak sömürülen fakir ise her zaman ezilen ve ötelenendir. Sosyal dayanışma ise ribânın en çok zarar verdiği kavramların başında gelir. Zira ribâ ile had safhaya ulaşan tamah ve ihtiras sosyal dayanışmanın önündeki en büyük engellerdir. Bencilliğin tavan yaptığı böyle bir toplumda fakirlerin gözetilmesi bir yana üst sınıfların sömürüsü altında daha da düşkün hale getirilir.

Sonuç olarak İslâm emeğe ne değerini yaratıcısı gözüyle bakar ne de onu arz-talep kanunlarına tabi bir piyasa malı olarak görür. Kabiliyetleri, zevkleri ve ömürleri farklı olan insanların eşit servete sahip olması gibi ütöpik ideallere iltifat etmez, *hayat şartı* olarak gördüğü servetten hiç kimseyi mahrum bırakmaz. Herkese dünya nimetlerinden nasibini verir, ribâ gibi servetin belli ellerde dolaşan bir devlet olmasını sağlayan tüm haksız kazanç türlerini yasaklar. Bu yasakla kalmayıp birey bazında zekât, fitre, sadaka ve her türlü hayır yolları ve devlet bazında da fey, humus, öşür vb. vergileri toplumun ihtiyaçlarına kanalize eder.¹²⁷ Sosyal adaletin sağlandığı âdil bir toplum bu değerler üzerinde yükselir.

4.5.2. Sınıf Çatışması

Daha önce de temas edildiği gibi ribâ servetin belirli ellerde temerküzüne sebep olacağı için, bu durum zamanla zengin ve fakir arasında uçurum meydana getirir. Çünkü en yaygın şekli ile ribâ veren genelde zengin, alan da fakirdir. Ribâyı meşrû görmek zengininin fakirden haksız ve karşılığı olmayan bir mal almasına imkân vereceğinden bu durum, zengini daha zengin, fakiri daha fakir hale getirecektir.¹²⁸

Temelinde ribâ olan kapitalist ekonomilerde, sınırsız kazanç prensibi hâkimdir. Üretimde kârın sınırı olmadığı için, üretici rekabete bağlı olarak kârını maksimize etmeye çalışır. Bu rekabet ahlak temelinde olmadığı için gerektiğinde tekelliliğe ve rakibini yok etme yollarına başvurur. Çünkü onun temel hedefi sadece gelirini artırmaktır. Bu sebeple ribâ, ihtikâr, çeşitli spekülasyonlar, kumar vb. her türlü haksız kazanç vasıtalarını mubah görür.

¹²⁶ Uludağ, *Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 268.

¹²⁷ Demir, *Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, 320, 335.

¹²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/94-95.

İslâm'da ise esas olan maksimum kazanç değil, helal kazançtır. Kazanç ancak helal yollarla meşru ve mubahtır. Bu sebeple kâra, meta ekonomik sınırlar getirilmiştir. Gabn-i fâhiş haram kılınmış, haksız rekabetin tüm yolları kapatılmıştır. Aynı şekilde ihtikâr/karaborsacılık, parayı stoklayıp kenz haline getirme yasaklanmıştır. Her türlü kumar, baht oyunu haram kılınmıştır. Para ve sermaye birikimine zekât gibi yollarla negatif faiz konulmuştur. Böylece sermayenin üretime teşviki hedeflenmiştir.¹²⁹ Görüldüğü üzere İslâm, servetin sadece belirli bir kesimin elinde tekelleşmesinin önüne geçmek istemiş, bunun için pek çok hüküm ortaya koymuştur. Bu durum şu âyette de ifadesini bulur: *"Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp Resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir."*¹³⁰

Servetin belirli ellerde toplanması zorunlu olarak sınıf çatışmalarını doğurur. Çünkü ribâ emeğin sömürüsü olduğu için zamanla sömüren ve sömürülen sınıflar arasında çatışmaların vuku bulması kaçınılmazdır. Bunu, sosyalist düşünürler de dile getirmiş olsalar da¹³¹ ortaya koydukları çözümler daha büyük problemlere yol açmış, bilhassa Karl Marx (öl. 1883) ve Vladimir Lenin (öl. 1924) gibi düşünürlerin ürettiği teoriler pratikte karşılık bulamamıştır. Esasen dünyanın çeşitli ülkelerinde gerçekleştirilen sosyalist devrimler de bu sınıf çatışmalarının bir neticesidir. Ancak bu devrimler sonucunda istenilen refah düzeyi yakalanamamış,¹³² komünizm ideali bir ütopya olarak sadece kitaplarda varlığını devam ettirebilmiştir. Zira ahiret tasavvurunun olmadığı bir adalet fikri çoğu kez ütöpik bir mekanizmadan ibarettir.¹³³ İslâm'ın ortaya koyduğu idealler ise bir ütopya değil, aksine devlet tecrübeleriyle sınanmış, tarihin çeşitli dönemlerinde adaleti tesis etmede esas alınmış ve başarı sağlamıştır.

¹²⁹ Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, 34.

¹³⁰ el-Hasr 59/7.

¹³¹ "Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir." bk. Karl Marx - Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 52.

¹³² Seyyid Kutub, *Me'âlim fi't-tarîk* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1979), 3-4.

¹³³ Lütfi Sunar, "Takdim", *Adalet: İslamî ve Batılı Perspektifler*, mlf. Zafar Iqbal (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), xii.

Sonuç

Fıkıh kitaplarındaki en yaygın tanımıyla “alışverişlerde şart koşulan karşılıksız fazlalık” anlamına gelen ribâ, İslâm'da yasak olan bir muamele şeklidir. Öyle ki İslâm iktisadının en bariz özelliği temelde faizsiz bir yapıyı esas almasıdır.

Bu makalede İslâm'da ribâ yasağı makâsıd ve hikmet-i teşrî' açılarından değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Ribâ makâsıd açısından değerlendirildiğinde onun makâsıd-ı hamse olarak ifade edilen beş küllî asıldan malın korunması ilkesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Zira İslâm, ribâyı sebepsiz zenginleşme yollarından saymış ve malın korunması ilkesine aykırı olarak değerlendirmiştir. Ribâ bir haksız kazanç türü olduğu için onunla bir taraf malını katlayıp çoğaltırken diğer taraf ciddi zararlar görür. İslâm iktisat düşüncesinde sermaye, üretim faktörü bakımından daima emekle birlikte anılmış ve konumlandırılmıştır. Emek ile sermayenin üretim sürecinde birbirlerine eşlik etmelerinin İslâm iktisadındaki şekli ise ribâ değil, müdârabe ve müşâreke gibi uygulamaların temelini oluşturduğu birtakım ortaklıklardır.

Ribâ temelde bedelsiz ve karşılıksız bir mal edinme olarak nitelendirilmiştir. Modern iktisadî düşüncede ribânın, sermayenin kirası veya beklemenin bedeli şeklinde tanımlanması isabetli değildir. Zira Râzî'nin de vurguladığı üzere sermayeden elde edilmesi düşünülen istifade mevhum bir şeyken ek meblağ talebi kesindir. Mevhum bir istifadeye karşılık kesin bir fazlalık talep etmenin zarara yol açacağı kuvvetle muhtemeldir. Aynı şekilde ribâyı borç olarak verilen zamanla alınan zaman arasında geçen vadenin karşılığı olarak görmek de isabetsizdir. Zira zamanın mülkiyete konu olması düşünülemediği gibi somut bir varlığı dahi yoktur. Dolayısıyla onun, ribâdaki fazlalığın karşılığı olarak düşünülmesi de abestir.

Ribâ bazı İslâm âlimleri tarafından hilkate aykırı olarak değerlendirilmiş, onun parayı yaratılış amacı dışında kullanma olduğu vurgulanmıştır. Bunun sonucunda da ribânın nimete nankörlük olduğu, şeriatla yerilmiş olan kenze/stokçuluğa yol açacağı dile getirilmiştir.

Ribânın pek çok iktisadî zararından söz etmek mümkündür. Bu zararları çeşitli faktörler üzerinden temellendirmek gerekmektedir. Bunlardan ilki sermaye faktörüdür. İslâm iktisadında emek ile sermayeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Emek üretim için sermayeye, sermaye de elde ettiği gelirin meşrûluğu için emeğe muhtaçtır. Bu sebeple emeksiz üretim olan ribâ meşru bir kazanç yolu sayılmamıştır.

Bir diğer faktör ise risktir. İslâm ribâyı haram kılarak, zarar riskini sadece sermayeyi işleten girişimcilerin üstlenmesini meşrû görmemiş, iktisadî teşebbüslerin finansmanında risk transferine yol açan faizli krediler yerine sermaye sahibi ve girişimci arasında risk paylaşımını sağlayan birtakım ortaklıkları teşvik etmiştir.

İktisadî hikmetler bağlamında öne çıkan bir diğer faktör de borçtur. Zira ribâ en çok sosyal hayatta insanların çeşitli şekillerde borçlanmalarıyla tahakkuk eder. İslâm, ribâ şartı taşıyan borç ilişkilerini yasaklamış, insanların finansman ihtiyaçlarını temin edecek alternatif yollar ortaya koymuştur. Bunların başında karz-ı hasen gelir. Günümüzde faizli işlemlerdeki artışın sebeplerinden birisi de karşılıksız borç vermenin toplumda yaygınlığını yitirmesi olarak gösterilebilir. Çünkü İslâmî anlayışta malda fakirin de hakkı vardır. Bu sebeple mal; infak, sadaka, zekât, karz-ı hasen gibi müesseseler yardımıyla toplum tabanına yayılır. Aynı şekilde çeşitli ortaklıklar ve selem gibi akitler de ribâdan çıkış yolları olarak teşvik edilmiştir.

Bazı âlimler ribânın haram kılınmasının hikmetlerinden biri olarak fiyat istikrarını öne sürmüştür. Zira İslâm'da, paranın sınırlı ve sürekli bir şekilde, iniş çıkış göstermeyen güncel ifadeyle manipülasyonlara kapalı bir yapıda olması gerekmektedir. Para da ticaret malları gibi iniş çıkışlara müsait olursa ticaret mallarının değerlerini takdir edecek bir ölçüden yoksun kalınır. Sonuç olarak ribe'l-fazlın caiz olması parayı bir ticaret metaı haline getirecek, bu da kaçınılmaz olarak ribe'n-nesîeye de yol açacaktır.

Faiz-enflasyon ilişkisi tartışmalı bir mesele olsa da faizin hâkim olduğu ekonomilerin bünyesel bir hastalık olarak enflasyona neden olduğu, bunun da sık sık ekonomik krizlere yol açtığı bir vakiadır.

Ribânın sebep olduğu problemlerden biri de işsizliktir. Zira ribâ, sermaye sahiplerini çalışmaksızın ve riske girmeksizin kâr elde etmeye teşvik ettiği için yeni istihdam alanlarının oluşmasını önler. Bu da işsizliği doğurur.

Ribâ yasağının pek çok ferdî ve ahlakî hikmetlerinden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda ribânın tembelliğe sevk ettiği, mala olan tamah ve ihtirası körüklediği, bencillik, cimrilik, israf ve lüks tüketimlere yol açtığı ifade edilebilir.

Ribânın fertler üzerindeki menfi tesir ve zararları, sosyal ve toplumsal sorunlara da kapı aralamıştır. Zira ribâ yasağının önemli bir fonksiyonu da İslâm iktisadının temel gayelerinden birisi olan sosyal adaletin tesisi ve buna dönük olarak adil gelir dağılımıdır. Ribâ, adalet duygusunu yok ettiği gibi, millî gelirin adil bir şekilde bölüşümüne engel olarak toplumun bir kesiminde bolluğa ve israfa, diğer kesiminde ise yoksulluğa ve kıtlığa sebep olur. Sosyal adaletin sağlanamaması ve servetin belli ellerde toplanması da zamanla sınıf çatışmalarına yol açar.

Görüldüğü üzere İslâm'da ribâ yasağı çok geniş bir hikmetler manzumesine sahiptir. Onun iktisadî, ferdî ve ahlakî pek çok olumsuz etkileri ve zararları bulunmaktadır. Bu sebeple ribânın cari olduğu bir toplum günden güne yozlaşır, ahlakî ve ekonomik buhranların da etkisiyle toplumsal çöküşlere maruz kalır. İslâm'da birey ve toplum birbirlerinin mütemmim cüzleridir. Dolayısıyla ekonomi dahi inanç temellidir. Toplum bu temel üzerine yükselmedikçe en temel gaye olan dünya ve âhiret saadetinden söz etmek de anlamını yitirecektir. Buna binaen ribânın dinin hedef ve gayeleriyle pek çok yönden tezat teşkil ettiği rahatlıkla ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "Enflasyon ve İslâm Ekonomi Politikası İçinde Enflasyona Karşı Alınabilecek Tedbirler". *İslâm Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*. 129-144. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Faizin İleti". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2018), 113-160.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Samîi, 2003.

- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bayındır, Servet. "Faizin Tanımı Meselesi". *İslam İktisadı Perspektifinden Faiz*. ed. Taha Eğri - Zeyneb Hafsa Orhan. 53-67. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Bahrü'z-zehlâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Bilir, Hüsnü. "Entelektüel Bir İktisatçı: John Maynard Keynes". *Dört Öge* 16 (2019), 83-97.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makāsıdü's-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Nâcî es-Süveyd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.
- Candan, Abdurrahman. "İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi". *Diyanet İlmi Dergi* 48/1 (2012), 121-143.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Çağrıçı, Mustafa. "Zan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/120-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Demir, Fahri. *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2012.

- Dihlevî, Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm ed-. *Hüccetüllahî'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cıl, 2005.
- Döndüren, Hamdi. "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri". *Para, Faiz ve İslâm*. ed. İsmail Kurt. 243-278. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.
- Duman, Soner. "İllet ve Makâsıd Açısından Fıkıh Mezheplerinde Ribâ". *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz*. ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. 369-393. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Eğilmez, Mahfi. *Örneklerle Kolay Ekonomi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 29. Basım, 2022.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 10. Basım, 2017.
- Erturhan, Sabri. "İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 213-246.
- Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Gâmidî, Mansûr Abdurrahman el-. *el-Hikemü'r-ribeviyye: dirâse nakdiyye li-ehemmi mâ kîle fî hikmeti tahrîmi'r-ribâ*. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. nşr. İbrâhim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Şifâ'ü'l-galîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhayyel ve mesâliki't-tâlîl*. thk. Hamed el-Kebîsî. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971.
- Güney, Necmeddin. *Bir Müslüman Ekonomi ve Faiz'e Nasıl Bakmalı?* İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

- Husson, Michel. *10 Derste Kapitalizm*. çev. Osman Serhat Binatlı. İstanbul: Habitus Yayıncılık, 2013.
- Iqbal, Zafar. *Adalet: İslamî ve Batılı Perspektifler*. çev. Lütfi Sunar. İstanbul: İktisat Yayınları, 2. Basım, 2021.
- İbn Abdüsselâm, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdu's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kâhire - Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî - Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2011.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvoakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Atâ - Mustafa Abdülkâdir el-Atâ. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Tefsîru âyâtin eşkelet 'alâ kesîrin mine'n-nâs*. thk. Abdülazîz b. Muhammed el-Halîfe. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd - Şeriketü'r-Riyâd, 1996.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Kitâbu'l-Müsâyere*. çev. Harun Işık. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kacı, Temel. "İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örneğinde)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 139-152.
- Kahraman, Abdullah. *40 Soruda Faiz*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2021.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *İslam İktisadına Giriş*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Karakoç, Sezai. *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 19. Basım, 2022.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Keynes, John Maynard. *Genel Teori -İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi-*. çev. Uğur Selçuk Akalın. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Korkut, Cem. *İslâm İktisadında Sermaye*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 21 Mayıs 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtulmuş, Numan. "İki Farklı İnsan Modelinin Analizi: Ekonomik İnsan - Davranışçı İnsan". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 47/1-4 (1989), 167-187.
- Kutub, Seyyid. *el-Adâletü'l-ictimâ' iyye fi'l-İslâm*. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1995.
- Kutub, Seyyid. *İslâm-Kapitalizm Çatışması*. çev. Kamil M. Çetiner. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.
- Kutub, Seyyid. *Me'âlim fi't-tarîk*. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 6. Basım, 1979.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrût - İstanbul: Dâru Sâder - Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ el-. *er-Ribâ*. Dimaşk: Dâru'l-Fikrî'l-İslâmî, 1958.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Özdemir, Ahmet. "Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 125-145.

- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özdemir, Mahmut. "Faiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım". *Eskiye: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 18 (2010), 62-76.
- Özel, Mustafa. "İktisadi Düşüncenin Laikleşmesi". *Bilgi, Bilim ve İslam (I-II)*. 2/253-273. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Özsoy, İsmail. *Faiz ve Problemleri*. İzmir: Nil Yayınları, 1994.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2017.
- Sunar, Lütfi. "Takdim". *Adalet: İslamî ve Batılı Perspektifler*. mlf. Zafar Iqbal. İstanbul: İktisat Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'i'a*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Şenocak, İhsan. *Küresel Krizden Çıkış İslâm İktisâdı*. İstanbul: Hüküm Kitap, 2. Basım, 2021.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *Kitâbu'l-Kesb*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Şînkîti, Ahmed Mahmûd Abdülvehhâb eş-. *el-Vasfu'l-münâsib li-şer'i'l-hükm*. Medine: el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, 1415.
- Tabakoğlu, Ahmet. "İslâm'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme". *Para, Faiz ve İslâm*. ed. İsmail Kurt. 133-144. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Nurettin Topçu ve İslâm Sosyalizmi". *Toplu Makaleler I: İktisat Tarihi*. 462-477. İstanbul: Kitabevi, 2005.

- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2013.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Ustaoglu, Murat - Bayındır, Servet. "Faiz Meselesine Giriş". *Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar*. haz. Murat Ustaoglu - Ahmet İncekara. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Yalçın, İsmail. *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fıtratı Bozma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ts.
- Zaim, Sabahattin. *İslâm Ekonomisinin Temelleri*. haz. Adem Esen vd. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, ts.
- Enflasyon*. PDF: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, 2004.

**İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine
Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi**
A Study of Faculty of Divinity Students' Motivation For The Qur'an Course

Münir ECER

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,
Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl University,
Faculty of Divinity, Department of Religious Education
munirecer2010@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0486-1460

DOI: 10.56720/mevzu.1343542

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Ecer, Münir . "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 313-335.
<https://doi.org/10.56720/mevzu.1343542>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Motivasyon, psikoloji ve eğitim bilimlerinin yakın bir araştırma konusudur. Bu kapsamda birey ya da öğrencinin bir olay, durum ya da eyleme karşı yüksek bir motivasyona sahip olmasının etkili ve kalıcı öğrenme için önem arz ettiği kabul edilmektedir. Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışma, nicel araştırma yöntemlerinden keşitsel tarama desenine göre tasarlanmıştır. Araştırmanın örneklemi 2022-2023 eğitim ve öğretim yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 284 öğrenciden oluşmaktadır. Verileri toplamak amacıyla örneklem grubuna bir kişisel bilgi formu ve 18 madde ile 3 boyuttan oluşan Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeği uygulanmıştır. Veriler çevrimiçi bir form aracılığıyla öğrencilere ulaştırılmış ve veriler toplanmıştır. Çalışmada ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's Alpha) değeri hesaplanmış ve içsel motivasyon için .84, dışsal motivasyon için .42, işbirliğine dayalı motivasyon için .74 ve motivasyon toplam puanı için .88 değerleri elde edilmiştir. Elde edilen değerler, söz konusu ölçeğin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarını belirlemek için güvenilir olduğunu göstermektedir. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları cinsiyet, yaş, mezun olunan lise türü, kariyer planlaması, fakülte dışında Kur'an eğitimi alma, yarıyıl başarı puanı ve dersin seçmeli olması halinde tercih edilme ihtimaline göre analiz edilmiştir. Analizler SPSS 26 programı aracılığıyla yapılan analizlerde farklılaşma testleri (ilişkisiz örneklem - t testi), tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve korelasyon analizi kullanılmıştır. Elde edilen veriler sonucunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine karşı yüksek bir motivasyon düzeyine sahip olduğu, bu motivasyonun cinsiyet ve yaş değişkenine göre farklılaşmadığı, diğer değişkenlerde alt boyutlar ve toplam motivasyon puanında ise farklılıkların olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Dersi, Motivasyon.

Abstract

Motivation is a subject of close research in psychology and educational sciences. In this context, it is accepted that the individual or student's high motivation towards an event, situation or action is important for effective and permanent learning. In this study, it is aimed to examine the motivation of the students of the faculty of divinity towards the Qur'an lesson in terms of various variables. The study was designed according to the cross-sectional scanning design, which is one of the quantitative research methods. The sample of the research consists of 284 students studying at Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity in the 2022-2023 academic year. In order to collect the data, a personal information form and the Motivation Scale for Elective Qur'an Lesson consisting of 18 items and 3 dimensions were applied to the sample group. The data were delivered to the students via an online form and the data were collected. In the study, the internal consistency (Cronbach's Alpha) value of the scale was calculated and values of .84 for intrinsic motivation, .42 for extrinsic motivation, .74 for cooperative motivation and .88 for total motivation score were obtained. The obtained values show that the scale in question is reliable for determining the motivation of the students of faculty of divinity towards the Qur'an lesson. The motivations of the students for the Qur'an course were analyzed according to gender, age, type of high school graduated, career planning, receiving Qur'an education outside the faculty, semester success score and the probability of being preferred if the course is elective. Analyzes Differentiation tests (independent samples - t-test), one-way analysis of variance (ANOVA) and correlation analysis were used in the analyzes performed through the SPSS 26 program. As a result of the data obtained, it was revealed that the students of the faculty of divinity had a high level of motivation towards the Qur'an lesson, this motivation did not differ according to the gender and age variable, while there were differences in the sub-dimensions and total motivation score in other variables.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Faculty of Divinity, Qur'an Lesson, Motivation.

Etik Beyan	Veri toplamak için Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırmalar Yayın Etik Kurulu'na başvurulmuştur. İlgili kurulun 13.06.2023 tarih ve 2023/16 sayılı kararı uyarınca çalışmanın yürütülmesinde sosyal ve beşeri etik kuralları ve ilkeleri çerçevesinde herhangi bir sakınca olmadığı bildirilmiştir.

Giriş

Psikoloji ve eğitim bilimlerinin yakından ilgilendiği motivasyon, en temel anlamıyla bir olgu, durum veya davranışa karşı hareket etmek anlamına gelmektedir (Adair, 2013, s. 9). Bireyin bir duruma karşı itici bir güç ya da ilham duyması ve bu duruma yönelmesi motive olması; aksi bir şekilde ilham duymayıp yönelmemesi ise motivasyonsuzluk ile açıklanmaktadır (Ryan & Deci, 2000, s. 54). Psikolojik olarak bir bireyin belli bir olay veya duruma karşı istekli olması, uyarımlarını harekete geçirmektedir. Uyarımların harekete geçmesi, hedef davranışın gerçekleşmesi ve başarı ile sonuçlanmaktadır. Böylece başarıya karşı istekli olma ve bu durumun bir ihtiyaca dönüşerek uyarılıp harekete geçmesi, bireyin motivasyonunun sağlanması anlamını taşımaktadır (Cüceloğlu, 2018, s. 227).

Bir uyara karşı istekli olma, hedef davranışını belirleyip gerçekleştirmek için yönelme gibi durumlar, eğitimde sıklıkla kullanılan ve ihtiyaç duyulan bir husustur. Nitekim öğrencilerin öğrenmeye karşı isteklilik hali, kazanımların gerçekleşmesi için uyarıcıların canlı tutulmaya çalışılması, eğitimcilerin hedefleri arasında yer almaktadır. Eğitimciler, kasıtlı davranış değişikliğini hedeflediğinden bireyin kazanımları elde etmesinde veya öğrenme etkinliklerini değerli ve faydalı bulmasında etkili faktörlerden biri olan motivasyonu da göz önünde bulundurmak durumundadır (Akbaba, 2006, s. 343; Martin, 2001, s. 3). Zira motivasyonu sağlanmış bir öğrenci derse karşı ilgili; dikkat melekeleri canlı; özveri, çaba ve kararlılığı sürekli (Fidan, 2012, s. 116). Böyle öğrenme ve öğretme sürecinde hedef davranışların gerçekleşme düzeyi de yüksektir.

Eğitimde öğrenci motivasyonunun sağlanmasında sadece tek bir yaklaşımın benimsenmesi söz konusu değildir. Zira bütün bireylerin her zaman aynı duruma ortak bir şekilde motive olması beklenemez (Doğan, 2020, s. 28). Bu sebeple motivasyon için farklı yaklaşımlar ve motivasyon türleri üzerinde

durulmaktadır. Eğitim alanında öğrenci motivasyonunun sağlanmasında iki tür öne çıkmıştır. Bunlar; içsel ve dışsal motivasyondur. İçsel motivasyon, öğrencinin öğrenmeye karşı istekli olmasının kaynağının herhangi bir dış beklentiye bağlı olmaksızın ilgi ve merakı dayanmasıdır. Dışsal motivasyon ise, öğrencinin öğrenme yöneliminin içe dönük ihtiyaçlardan ziyade not, ödül, hediye gibi dış beklentilere bağlı olmasıdır (Akbaba, 2006, s. 344; Ryan & Deci, 2000, s. 55; Ulusoy, 2006, s. 39).

Etkili bir öğrenmenin gerçekleşmesinde hangi motivasyon türünün etkili olacağı hususu tartışmalıdır. Öğrenme kuramları bu konuda farklı görüşler savunmaktadır. Örneğin davranışçı öğrenme kuramı dışsal motivasyonun etkili olduğunu çeşitli deney ve gözlemler neticesinde kabul ederken, bilişsel kuram etkili öğrenme için içsel motivasyonun önemine dikkat çekmektedir (Akbaba, 2006, s. 355; Başaran, 2005, s. 411; Ulusoy, 2006, ss. 313-317). Bolat, dışsal motivasyonun öğrenci başarısını kısmen artırmakla beraber bunun kalıcı olmayacağı, yanı sıra davranış merkezli bazı problemlere de sebep olacağı üzerinde durmaktadır. Böylece öğrencinin içsel motivasyonun kalıcı öğrenme için daha etkili olduğunu savunmaktadır (Bolat, 2018, s. 39). Bununla beraber özellikle bilişsel öğrenme kuramının savunulduğu çevrelerde her iki motivasyon türünün de etkili olduğuna işaret edilmektedir. Zira her bireyin istek, ihtiyaç ve beklenti yönüyle farklı eğilimlere ve yetiştirme tarzına sahip olduğu da gözden uzak tutulması gereken bir gerçekliktir. Öte yandan insanoğlu tamamen psikolojik, fiziksel, ekonomik ya da politik bir varlık değil, istek ve beklentileri yönüyle karmaşık bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla öğrenci motivasyonunu belli bir türle sınırlı tutmanın etkili bir yaklaşım olmadığı vurgulanmaktadır (Williams & Williams, 2011, s. 2). Martin, öğrenci motivasyonunun belirlenmesinde eğitimcilerin üç sorgulama biçimini benimsemesinin etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Bunlar sırasıyla öğrencinin bir davranışı niçin gerçekleştirdiği, nasıl gerçekleştirdiği ve gerçekleştirmeye yönelik özgüvenlerinin ne seviyede olduğudur (Martin, 2001, s. 3). Bir davranışın niçin ve nasıl gerçekleştirildiği, motivasyonun kaynağını ortaya çıkarmaktadır. Özgüven ise davranışa yönelik gerekli motivasyonun sağlandığını ya da mevcut olduğunu haber vermektedir (Işık, 2014, s. 37). Ayrıca öğrenci motivasyonu sadece içsel anlamda geliştirilen istek veya merak duygusuna değil; diğer öğrenciler, öğretmen, içerik, süreç ve fiziksel/sosyal çevreye de bağlıdır

(Williams & Williams, 2011, s. 2). Dolayısıyla eğitimde sadece bir motivasyon türünün etkisini vurgulamaktan ziyade hem içsel hem de dışsal motivasyonun bir arada, bireyden bireye farklılık gösteren etki ve boyutlara sahip olduğunu, böylece kalıcı öğrenmeyi sağlama yolunda birlikte işlev gördüğünü ileri sürmek mümkündür.

Genel eğitimde etkili bir öğrenme ve öğretme süreci için gerekli olan motivasyon, din eğitimi için de söz konusudur. Bu konu akademik çevrelerce dikkate alınmış ve 14-15 Mayıs 2016 tarihinde Balıkesir’de “Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu” gerçekleştirilerek konu temel dinamikleri kapsamında teorik ve sahadan toplanan verilerle tartışılmıştır. Genel olarak bakıldığında motivasyon, insanların din ve inanç sistemi ile de iç içedir. İnanmak, içsel ve fitrî bir olgu olarak inananları motive edici bir güce sahiptir (Tosun, 2017, ss. 359-360). Bununla beraber genel eğitimde kazanımların elde edilmesi ve öğrenciye yönelik etkili öğrenmenin gerçekleşmesi için gerekli olan bütün stratejiler din eğitiminde de etkilidir. Dolayısıyla din eğitiminin gerçekleştirildiği ortamlarda da psikoloji ve eğitim bilimlerinin verilerine bağlı olarak ortaya çıkan öğrenmeye ilişkin motivasyon stratejilerinin dikkate alınması ve uygulanması önem arz etmektedir.

Literatür incelendiğinde Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrenci motivasyonunun sağlanması, incelenmesi ve değerlendirilmesine ilişkin çalışmaların mevcut olduğu görülmektedir. Bu kapsamda ilk olarak Çakmak ve Ecer, 2012 yılında alınan kararla birlikte ortaokul ve liselerde yürürlüğe konulan seçmeli Kur'an-ı Kerim derslerine yönelik öğrenci motivasyonunu çeşitli değişkenler açısından incelemişlerdir (Çakmak & Ecer, 2020). Ay ve Pingov, Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin öğrenci motivasyonunu, yine bu dersin yoğun bir şekilde yer aldığı imam-hatip lisesi özelinde ele alıp araştırmışlardır (Ay & Pingov, 2022). Yüksek din öğretimi kurumları olan ilahiyat fakültelerine gelindiğinde ise Kur'an-ı Kerim dersi motivasyonuna ilişkin herhangi bir saha araştırmasına literatürde rastlanmamıştır. Bu çalışmada ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin motivasyonları incelenmiştir. Çalışmanın amacı “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin motivasyonlarını çeşitli değişkenler bağlamında incelemek”tir. Bu temel amaç çerçevesinde irdelenen alt amaçlar şunlardır:

- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının cinsiyete göre farklılaşmasının anlamlılığını belirlemek,
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının yaşa göre farklılaşmasının anlamlılığını belirlemek,
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının mezun olunan lise türüne göre farklılaşmasının anlamlılığını belirlemek,
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının kariyer planlamasına göre farklılaşmasının anlamlılığını belirlemek,
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının fakülte dışında Kur'an dersi alma durumuna göre farklılaşmasının anlamlılığını belirlemek,
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları ile yarıyıl başarı puanı arasındaki ilişkiyi belirlemek,
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının dersin seçmeli olması halinde tercih edilme isteğine göre farklılaşmasının anlamlılığını belirlemek.

Öğrencilerin motivasyon düzeylerinin belirlenmesinin yüksek din öğretimi kurumlarındaki Kur'an-ı Kerim derslerinin mevcut durumunun devam ettirilmesine ya da geleceğe dönük muhtemel içerik ve program geliştirme süreçlerine katkı sunması beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Desen

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama deseni kullanılmıştır. Tarama araştırması, belirlenen bir konuyla ilgili evrenin görüş, tutum, inanç vb özelliklerini tespit etmek amacıyla evrenden seçilmiş ve evreni temsil eden bir örneklem grubuna sorular sorarak verilerin toplanmasına dayanan bir yöntemdir. Bu araştırmalarda örneklem üzerinde elde edilen bilgilerden hareketle evren ile ilgili çıkarımlarda bulunmak mümkündür (Sezgin Selçuk, 2019, s. 140). Çalışmada tarama araştırması türlerinden biri olan ve araştırmanın verileri anlık topladığı kesitsel tarama araştırması kullanılmıştır.

1.2. Evren-Örneklem

Araştırmanın evreni, 2022-2023 Eğitim-Öğretim yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerdir. İlgili fakülte- de 850 öğrenci öğrenim görmektedir. Fakültedeki erkeklerin kızlara göre oranı ise 1/5'tir. Krejcie ve Morgan'ın .05 hata paylı örneklem hesaplamasında ev- rendeki 850 katılımcı için 265 örneklem evreni temsil ettiği belirtilmiştir (Krejcie & Morgan, 1970, s. 608). Bu çalışma ise 241 kız ve 43 erkek olmak üze- re toplam 284 kişilik bir örneklem grubundan oluşmaktadır. Verileri toplamak amacıyla katılımcılara çevrimiçi olarak kişisel bilgi formu ve Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeği uygulanmıştır.

1.3. Veri Toplama Aracı

Verilerin toplanmasında araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu ile Çakmak ve Ecer tarafından geliştirilen Seçmeli Kur'an-ı Kerim Der- sine Yönelik Motivasyon Ölçeği kullanılmıştır. İlgili ölçek 3 boyutlu (içsel mo- tivasyon, dışsal motivasyon ve işbirliğine dayalı motivasyon) 18 maddeden oluşmaktadır. Ölçek geliştirildikten sonra yapılan uygulamada iç tutarlılık (Cronbach's Alpha) değerleri; içsel motivasyon boyutunda .84, dışsal moti- vasyon boyutunda .58 ve işbirliğine dayalı motivasyon boyutunda .77 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin toplamı için ise bu değer .88 olarak tespit edilmiştir (Çakmak & Ecer, 2020, s. 683). Bu çalışmada ölçeğin iç tutarlılığını hesaplamak amacıyla ölçeğin alt boyutları ve ölçeğin tamamının iç tutarlılık (Cronbach's Alpha) değerleri hesaplanmıştır. Yapılan bu hesaplamada içsel motivasyon alt boyutu .84, dışsal motivasyon alt boyutu .42, işbirliğine dayalı motivasyon alt boyutu .74 olarak hesaplanırken ölçeğin tamamı için bu değer .88 olduğu tespit edilmiştir. Bu değerler incelendiğinde içsel motivasyon ile işbirliğine dayalı motivasyon alt boyutlarıyla ölçeğin tamamından elde edilen puanın oldukça güvenilir, dışsal motivasyon alt boyutunun ise düşük güvenilirlikte olduğu sonucuna ulaşılmaktadır (Kazım Özdamar'dan aktaran: Tavşancıl, 2005, s. 29).

Söz konusu ölçek aracılığıyla veri toplamak için Van Yüzüncü Yıl Üni- versitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırmalar Yayın Etik Kurulu'na başvurulmuştur. İlgili kurulun 13.06.2023 tarih ve 2023/16 sayılı kararı uya-

rınca çalışmanın yürütülmesinde sosyal ve beşeri etik kuralları ve ilkeleri çerçevesinde herhangi bir sakınca olmadığı bildirilmiştir.

1.4. Veri Analizi

Çalışmanın verilerinin analizinde güvenilirlik analizi, normallik analizi, farklılaşma testleri (ilişkisiz örneklem - t testi), tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve korelasyon analizi kullanılmıştır. Bu analizler SPSS 26 programı aracılığıyla yapılmıştır.

Veri analizinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin cinsiyet, yaş, mezun olunan lise türü, kariyer planlaması, fakülte dışında Kur'an-ı Kerim dersi alıp almama durumu, yarıyıl akademik başarı puanı ve dersin seçmeli olması halinde tercih edilip edilmeyeceğine göre bu derse ilişkin motivasyonlarının anlamlı bir farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Analizler sonucunda arasında anlamlı bir farklılık bulunmayan yaş (t testi analizi) ve cinsiyet (korelasyon analizi) değişkeni raporlandırılmamış, diğer değişkenler raporlandırılmıştır.

Tablo 1: Ölçeğin toplam puanları ve normallik değerleri

Ölçek	N	$\bar{X}$	Ss	Çarpıklık	Basıklık
İçsel Motivasyon (İM)	284	4,19	,68	-1,216	1,536
Dışsal Motivasyon (DM)	284	3,86	,70	-,630	,353
İşbirliğine Dayalı Motivasyon (İDM)	284	3,94	,73	-,962	1,038
Toplam	284	4,05	,60	-1,028	1,265

Ölçeğin alt boyutları ve toplam puanına ilişkin ortalama, ss ve normallik değerleri tabloda verilmiştir. Ortalamanın tamamına bakıldığında “kesinlikle katılıyorum” seçeneğine denk geldiği görülmektedir. Bu durum öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine karşı motivasyonlarının yüksek olduğunu göstermektedir. Normallik değerleri ise parametrik test kullanmaya imkân tanımaktadır (Seçer, 2015, s. 25). Bu sebeple çalışmada parametrik testler kullanılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Mezun Olunan Lise Türüne Göre Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon

Öğrencilerin mezun oldukları lise türü değişkenine göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerinin anlamlı bir şekilde farklılaşmalarını belirlemek amacıyla tek faktörlü ANOVA analizi yapılmış ve sonuçlar tablo 2'de verilmiştir:

Tablo 2: Mezun olunan lise türüne göre Kur'an-ı Kerim dersine karşı içsel motivasyon düzeyinin farklılaşma durumu

		N	$\bar{X}$	Ss	F	Sd	p	Anlamlı fark
İM	Meslek Lisesi	34	4,38	,48	3,700	3-280	.012	Anadolu Lisesi Meslek Lisesi
	ÂİHL	108	4,25	,69				
	Anadolu Lisesi	111	4,03	,73				
	Proje İmam-Hatip Lisesi	31	4,34	,45				
DM	Meslek Lisesi	34	4,06	,51	3,246	3-280	.022	Anadolu Lisesi Meslek Lisesi
	ÂİHL	108	3,93	,67				
	Anadolu Lisesi	111	3,71	,74				
	Proje İmam-Hatip Lisesi	31	3,93	,74				
	Meslek Lisesi	34	4,27	,47	3,907	3-280	.009	Anadolu

İDM	AİHL	108	3,99	,80				Lisesi Meslek Lisesi
	Anadolu Lisesi	111	3,80	,71				
	Proje İmam-Hatip Lisesi	31	3,94	,66				
Toplam	Meslek Lisesi	34	4,28	,42	4,632	3-280	,004	Anadolu Lisesi Meslek Lisesi
	AİHL	108	4,11	,64				
	Anadolu Lisesi	111	3,90	,62				
	Proje İmam-Hatip Lisesi	31	4,14	,46				

Öğrencilerin mezun olduğu lise türüne göre içsel motivasyonlarının farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan analizde aradaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($p<.05$). Aradaki farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Scheffe analizi sonucunda da bu farkın meslek lisesi ($\bar{X}=4,38$) ile Anadolu lisesi mezunları ($\bar{X}=4,03$) arasında olduğu, Anadolu lisesinden mezun olanların meslek lisesinden mezun olanlara göre daha az içsel motivasyon puanına sahip olduğu bulunmuştur ($F_{3-280}=3,700$). Bu durumda meslek lisesi mezunlarının daha yüksek içsel motivasyona sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Öğrencilerin mezun olduğu lise türüne göre dışsal motivasyonda da farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($p<.05$). Aradaki farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Scheffe analizi sonucunda da bu farkın meslek lisesi ($\bar{X}=4,06$) ile Anadolu lisesi mezunları ($\bar{X}=3,71$) arasında olduğu, Anadolu lisesinden mezun olanların meslek lisesinden mezun olanlara göre daha az dışsal motivasyon puanına sahip olduğu bulunmuştur ($F_{3-280}=3,246$). Bu durumda meslek lisesi mezunlarının daha yüksek dışsal motivasyona sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Mezun olunan lise türüne göre işbirliğine dayalı motivasyonda da anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır ($p<.05$). Aradaki farkın hangi gruplar arasında ol-

duğunu belirlemek amacıyla yapılan Scheffe analizi sonucunda da bu farkın meslek lisesi ($\bar{X}=4,27$) ile Anadolu lisesi mezunları ($\bar{X}=3,80$) arasında olduğu, Anadolu lisesinden mezun olanların meslek lisesinden mezun olanlara göre daha az işbirliğine dayalı motivasyon puanına sahip olduğu bulunmuştur ($F_{3-280}=3,907$). Bu durumda meslek lisesi mezunlarının daha yüksek işbirliğine dayalı motivasyona sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Son olarak öğrencilerin mezun olduğu lise türüne göre toplam motivasyon puanında da anlamlı farklılık tespit edilmiştir ($p<.05$). Aradaki farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Scheffe analizi sonucunda da bu farkın meslek lisesi ($\bar{X}=4,28$) ile Anadolu lisesi mezunları ($\bar{X}=3,90$) arasında olduğu, Anadolu lisesinden mezun olanların meslek lisesinden mezun olanlara göre daha az toplam motivasyon puanına sahip olduğu bulunmuştur ($F_{3-280}=4,632$). Bu durumda meslek lisesi mezunlarının daha yüksek toplam motivasyon puanına sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

2.2. Kariyer Planlamasına Göre Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon

Öğrencilerin hedeflemiş oldukları meslek değişkenine göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını kontrol etmek amacıyla tek faktörlü ANOVA analizi yapılmış ve elde edilen sonuçlar tablo 3'te verilmiştir:

Tablo 3: Kariyer planlamasına göre Kur'an-ı Kerim dersine karşı motivasyon düzeyinin farklılaşma durumu

		N	$\bar{X}$	Ss	F	Sd	p	Anlamlı Fark
İM	MEB	244	4,16	,67	3,885	2-277	,022	
	Diyanet	28	4,48	,57				
	Akademisyen	8	3,84	1,06				
	Toplam	280	4,19	,68				
DM	MEB	244	3,84	,69	2,143	2-277	,119	
	Diyanet	28	4,10	,71				
	Akademisyen	8	3,65	,84				

	Toplam	280	3,86	,70				
İDM	MEB	244	3,93	,72	2,913	2-277	,056	
	Diyanet	28	4,18	,67				
	Akademisyen	8	3,52	,97				
	Toplam	280	3,94	,73				
Toplam	MEB	244	4,02	,60	4,134	2-277	,017	Diyanet Akademisyen
	Diyanet	28	4,31	,54				
	Akademisyen	8	3,71	,88				
	Toplam	280	4,04	,61				

Öğrencilerin kariyer planlanmalarına göre motivasyonlarının farklılaşma durumuna ilişkin yapılan analizde dışsal motivasyon ($F_{2-277}=2,143$) ve işbirliğine dayalı motivasyonda ($F_{2-277}=2,913$) anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>.05$). Buna karşılık içsel motivasyon ($F_{2-277}=3,885$) ve toplam motivasyon puanlarında ($F_{2-277}=4,134$) anlamlı bir farklılığa rastlanmıştır ($p<.05$).

Mevcut anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek amacıyla yapılan Scheffe analizinde bu farklılığın içsel motivasyon alt boyutunda Diyanet, MEB ve Akademisyenlik; toplam motivasyon puanında da Diyanet ve Akademisyenlik kariyerlerine ilişkin planlamada yer aldığı bulunmuştur. Bu analizde içsel motivasyon alt boyutunda tespit edilen anlamlı farklılığa göre kariyerinde Diyanet'i ($\bar{X}=4,48$) planlayan öğrencilerin motivasyon düzeyi MEB ($\bar{X}=4,16$) ve Akademisyenliği ($\bar{X}=3,84$) planlayanlardan daha yüksek çıkmıştır. MEB ve Akademisyenlik kariyer planlaması arasındaki anlamlı farklılıkta da MEB'i hedefleyenlerin içsel motivasyon düzeyleri daha yüksektir. Toplam motivasyon puanında ise Diyanet'e ($\bar{X}=4,31$) bağlı birimlerde kariyer planlaması yapan öğrencilerin Akademisyen ($\bar{X}=3,71$) olmak isteyen öğrencilere göre daha yüksek motivasyona sahip olduğu tespit edilmiştir. Her iki boyuta ilişkin veriler bir arada değerlendirildiğinde Diyanet'i kariyer planı olarak hedefleyen öğrencilerin daha yüksek motivasyona sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.3. Fakülte Dışında Kur'an Eğitimi Alma Durumuna Göre Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon

Öğrencilerin fakülte dışında aldıkları Kur'an eğitimine göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını tespit edebilmek amacıyla t testi analizi yapılmış ve elde edilen sonuçlar tablo 4'te listelenmiştir:

Tablo 4: Fakülte dışında Kur'an eğitimi alma durumuna göre Kur'an-ı Kerim dersine karşı motivasyonun farklılaşma durumu

	Fakülte Dışında Alınan Kur'an Eğitimi	N	$\bar{X}$	Ss	t	P
İM	Evet, Alıyorum	73	4,35	,57	2,290	,023
	Hayır, Almıyorum	211	4,14	,70		
DM	Evet, Alıyorum	73	3,98	,71	1,772	,083
	Hayır, Almıyorum	211	3,82	,69		
İDM	Evet, Alıyorum	73	4,09	,71	2,050	,042
	Hayır, Almıyorum	211	3,89	,73		
Toplam	Evet, Alıyorum	73	4,20	,55	2,549	,012
	Hayır, Almıyorum	211	4,00	,61		

Öğrencilerin fakülte dışında Kur'an eğitimi alma durumlarına göre yapılan ilişkisiz örneklem - t testi analizinde içsel motivasyon puanları incelendiğinde fakülte dışında eğitim alma durumuna göre içsel motivasyonun anlamlı bir şekilde farklılaştığı bulunmuştur ($t=2.290$, $p<.05$). Buna göre fakülte dışında Kur'an eğitimi alanların ($\bar{X} = 4,35$) almayanlara göre ($\bar{X} = 4,14$) daha yüksek içsel motivasyona sahip oldukları söylenebilir. Anlamlı farklılık, aynı şekilde işbirliğine dayalı motivasyon ($t=2.050$, $p<.05$) ile toplam motivasyon puanlarında ($T=2.549$, $p<.05$) da ortaya çıkmıştır. Buna göre fakülte dışında Kur'an eğitimi alanların işbirliğine dayalı motivasyon ve toplam motivasyon puanları da bu eğitimi almayanlardan daha yüksektir ($p<.05$).

Öğrencilerin fakülte dışında Kur'an eğitimi almalarının derse karşı dışsal motivasyona etkisi için yapılan t testi analizine göre ise bu eğitimi almak dışsal motivasyon üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya etki etmemektedir ($p>.05$).

2.4. Yarıyıl Başarı Puanına Göre Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon

Öğrencilerin yarıyıl akademik başarı puanına göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını tespit edebilmek amacıyla korelasyon analizi yapılmış ve elde edilen sonuçlar tablo 5'te verilmiştir:

Tablo 5: Yarıyıl başarı puanına göre Kur'an-ı Kerim dersine karşı motivasyonun farklılaşma durumu

		Yarıyıl Başarı Notu	İM	DM	İDM	Toplam
Yarıyıl Başarı Notu	r	1	,169**	,164**	,080	,163**
	p		,004	,006	,179	,006
	N	284	284	284	284	284

Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının yarıyıl akademik ortalaması ile ilişkisini belirlemek için yapılan korelasyon analizi sonucunda akademik ortalamasının içsel motivasyon, dışsal motivasyon ve motivasyon toplam puanı ile pozitif ve düşük düzeyde anlamlı ilişkiye sahip olduğu bulunmuştur ($p<.05$). İşbirliğine dayalı motivasyon alt boyutunda ise yarıyıl başarı puanına göre anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ($p>.05$). Burada öğrencilerin yarıyıl başarı puanları yükseldikçe Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının da arttığı yorumunu yapmak mümkündür.

2.5. Seçmeli Olması Halinde Seçilme İhtimaline Göre Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon

Öğrencilerin "bu ders seçmeli olsa seçer miydiniz?" sorusuna verdikleri cevaplara göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını tespit edebilmek amacıyla tek faktörlü ANOVA analizi yapılmış ve elde edilen sonuçlar tablo 6'da verilmiştir:

Tablo 6: Seçmeli olması halinde seçilme ihtimaline göre Kur'an-ı Kerim dersine karşı motivasyonun farklılaşma durumu

		N	$\bar{X}$	Ss	F	Sd	P	Anlamlı Fark
İM	Evet	183	4,46	,46	65,549	2-281	.000	Evet-Hayır Evet-Kararsızım Hayır-Kararsızım
	Hayır	63	3,53	,76				
	Karar-sızım	38	4,00	,61				
	Toplam	284	4,19	,68				
DM	Evet	183	4,07	,56	30,848	2-281	.000	Evet-Hayır Evet-Kararsızım Hayır-Kararsızım
	Hayır	63	3,36	,82				
	Karar-sızım	38	3,66	,60				
	Toplam	284	3,86	,70				
İDM	Evet	183	4,19	,53	43,129	2-281	.000	Evet-Hayır Evet-Kararsızım Hayır-Kararsızım
	Hayır	63	3,34	,90				
	Karar-sızım	38	3,74	,58				
	Toplam	284	3,94	,73				
Toplam	Evet	183	4,30	,41	73,304	2-281	.000	Evet-Hayır Evet-Kararsızım Hayır-Kararsızım
	Hayır	63	3,44	,67				
	Karar-sızım	38	3,85	,48				
	Toplam	284	4,05	,60				

Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersinin seçmeli olması halinde seçip seçmeyecekleri ilişkin içsel motivasyon ($F_{2-281}=65.549$, $p<.05$), dışsal motivasyon ($F_{2-281}=30.848$, $p<.05$), işbirliğine dayalı motivasyon ($F_{2-281}=43.129$, $p<.05$) ve toplam motivasyon puanında ($F_{2-281}=73.304$, $p<.05$) anlamlı bir farklılaşmanın mevcut olduğu görülmüştür. Farkın hangi yanıtlar arasında olduğunu tespit

edebilmek amacıyla yine korelasyon analizinde Scheffe çoklu karşılaştırma yapılmıştır.

İçsel motivasyon alt boyutunda “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,46$) ile “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,53$) arasında; “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,46$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,00$) arasında; yine “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,53$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,00$) arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur.

Dışsal motivasyon alt boyutunda “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,07$) ile “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,36$); “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,07$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,66$); yine “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,36$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,66$) arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir.

İşbirliğine dayalı motivasyon alt boyutunda “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,19$) ile “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,34$) arasında; “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,19$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,74$); yine “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,34$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,74$) arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur.

Son olarak motivasyon toplam puanında “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,30$) ile “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,44$); “evet” yanıtını verenler ($\bar{X} = 4,30$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,85$); yine “hayır” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,44$) ile “kararsızım” yanıtını verenler ($\bar{X} = 3,85$) arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir.

3. Tartışma ve Sonuç

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının incelendiği bu çalışma, çeşitli değişkenler bağlamında yürütülmüştür. Bu kapsamda öğrencilerin yaş ve cinsiyet değişkenleri ile derse karşı motivasyon durumlarında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Ay ve Pingov'un çalışmasında da cinsiyet değişkenine göre bir analiz yapılmış ve Kur'an-ı Kerim dersi ile cinsiyet arasında anlamlı farklılık tespit edilmemiştir (Ay & Pingov, 2022, s. 119). Ayrıca İlahiyat Fakültesinde başka bir ders olan Arapça üzerinde yapılmış bir çalışmada da cinsiyet değişkeninin tutum düzeyinde anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı bulunmuştur (Arpaçukuru & Üzümcü,

2020, ss. 874-875). Aralarında anlamlı farklılık bulunan mezun olunan lise türü, kariyer planlaması, fakülte dışında Kur'an eğitimi alma durumu, yarıyıl başarı puanı ve dersin seçmeli olması halinde alınma durumu değişkenlerinde anlamlı farklılıklar bulunmuş ve raporlandırılmıştır.

Mezun olunan lise türü değişkeninde Anadolu lisesi ile meslek lisesi mezunu olup İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine karşı motivasyonları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Bu farklılık, Anadolu lisesi mezunlarının meslek lisesi mezunlarına göre daha düşük düzeyde içsel, dışsal, işbirliğine dayalı ve toplam motivasyon puanına sahip oldukları yönündedir. Bu durumun çeşitli sebepleri üzerinde durulabilir. Meslek lisesinin kendine has derslerinin olması ve mesleğe doğrudan hazırlayıcı bir nitelik taşımasının burada etkili olduğu düşünülmektedir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim dersinin de öğrenci açısından belli bir mesleğe hazırlayıcı özellik taşıması, söz konusu anlamlı farklılığı açıklayabilir. Çakmak ve Ecer tarafından yapılan çalışma da bu yönde bir sonuç elde edilmiştir. Ortaöğretim seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi için yapılan bu çalışmada meslek lisesinde öğrenim gören öğrencilerinin içsel motivasyon, işbirliğine dayalı motivasyon ve motivasyon toplam puan düzeylerinin Anadolu lisesi öğrencilerinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Çakmak & Ecer, 2020, s. 704). Burada meslek lisesi okuyan öğrenci profili de etkili olabilir. Ancak bu husus araştırılmaya muhtaçtır.

Öğrencilerin kariyer planlaması değişkenine göre dışsal motivasyon ve işbirliğine dayalı motivasyon alt boyutları arasındaki anlamlı fark bulunmakla beraber içsel motivasyon ve toplam motivasyon puanında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Bu farklılık içsel motivasyon alt boyutunda Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesinde kariyer planlaması yapan öğrenciler ile MEB bünyesinde çalışmak ve akademisyen olmak isteyenler arasında; toplam motivasyon puanında ise DİB ve akademisyenlik kariyer planlaması arasında; her iki boyutta da DİB'i kariyer olarak hedefleyenlerin lehine ortaya çıkmıştır. Bu durum, DİB bünyesindeki istihdam alanlarının Kur'an-ı Kerim'e dönük yeterliği daha yüksek düzeyde beklediği ile açıklanabilir. Nitekim DİB'in personel yeterliklerine ilişkin raporunda vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin kayyımların Kur'an ile ilgili bilgi ve becerilerine ilişkin belirli bir yetkinlik aranmaktadır (Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri, 2014, ss.

17-27). Bu doğrultuda DİB'in istihdam alanları temel anlamda Kur'an-ı Kerim yeterliği gerektirmekte, bu durum da motivasyonun yüksek olmasını sağlayabilmektedir. Benzer gereklilik cami için din hizmetlerinin bütününde mevcuttur (Keyifli, 2017, s. 237). Coştu ve Sancak tarafından yürütülen çalışmada da din görevlilerinin bilgi ve becerilerinin mesleki doyumu etkilediği ortaya çıkmıştır (Coştu & Sancak, 2019, ss. 507-508). Bu bilgi ve beceriler arasında Kur'an-ı Kerim'in bulunması ve bu durumun mesleki doyumu da etkilemesi, motivasyonun da yüksek olmasını anlaşılır kılabilir. Sonuç olarak İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasında DİB bünyesinde kariyer planlaması yapanların bu istihdam alanında Kur'an-ı Kerim'e ilişkin yeterlik beklentisi ile açıklanabilir bir motivasyona sahip olduğunu ortaya koymak mümkündür.

Öğrencilerin fakülte dışında Kur'an eğitimi alma durumlarına ilişkin değişken kapsamında bu eğitimi alanların içsel, işbirliğine dayalı ve toplam motivasyon puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Bu durum, dışarıda eğitim alanların fakülte'deki Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin motivasyonlarının yüksek olduğunu göstermektedir. Ay ve Pingov tarafından İmam-Hatip lisesinde okuyan öğrenciler için uygulanan motivasyon ölçeğinde de bu yönde bir değişken yer almış ve sadece işbirliğine dayalı motivasyonda anlamlı bir ilişki çıkmıştır. Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim dersindeki motivasyonda belirleyici olan hususun fakülte dışındaki eğitimden ziyade ders esnasındaki deneyim olduğuna vurgu yapılmıştır (Ay & Pingov, 2022, ss. 127-128). Ancak bu çalışmadaki veriler öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonu ile fakülte dışında alınan Kur'an eğitimi arasında anlamlı bir farklılaşma ortaya koymaktadır.

Yarıyıl başarı ile puanı ile öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonuna ilişkin analizde içsel motivasyon, dışsal motivasyon ve motivasyon toplam puanı arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu durum yarıyıl başarı puanı arttıkça öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonunun da arttığını; yarıyıl başarı puanı azaldıkça motivasyonun da azaldığını ortaya koymaktadır. Çakmak ve Ecer'in çalışmasında ise öğrencilerin akademik başarı puanı ile derse yönelik motivasyonları arasında düşük ve negatif yönde anlamlı bir farklılık bulunmuş; bunun sebepleri öğrencilerin ortaöğretim kademesindeki durumlarına bağlanmıştır (Çakmak & Ecer, 2020, s. 704). Ay ve Pingov'un çalışmasında da

İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin akademik başarı puanları ile motivasyon düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin yer almadığı bulunmuştur (Ay & Pingov, 2022, s. 124). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin yarıyıl başarı notu ile motivasyonu arasındaki anlamlı ilişki, bu dersin söz konusu fakültelerde zorunlu olmasında aranabilir. Ortaöğretimde Kur'an-ı Kerim dersi seçmeli iken burada zorunludur. Öte yandan Kur'an-ı Kerim dersi, İlahiyat fakültesinin hemen her yarıyılında okutulmaktadır. Bu durum derse karşı başarı puanını, dolayısıyla motivasyonu yüksek düzeyde tutmayı gerektirmektedir. Dersin zorunluluğu imam-hatip liselerinde de söz konusu olmakla birlikte ilgili çalışmada anlamlı bir ilişkinin bulunmamış olması göze çarpan bir farklılıktır. Bu çalışmada elde edilen veriler ile literatürdeki diğer çalışmaların verileri arasındaki farklılığı örneklem grubu ile açıklamak mümkündür. Nitekim söz konusu çalışmalar ortaöğretim ve imam-hatip liselerinden örneklem grubu seçmişken bu çalışmanın örneklemini İlahiyat Fakültesi öğrencileridir.

Kur'an-ı Kerim dersinin seçmeli olması halinde seçilip seçilmeyeceği ihtimali ile öğrencilerin bu derse karşı motivasyonunda içsel motivasyon, dışsal motivasyon, işbirliğine dayalı motivasyon ve motivasyon toplam puanları arasında tüm düzeylerde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Bu durum öğrencilerin derse karşı motivasyonlarının yüksek olduğunu ortaya çıkarmıştır. İmam-Hatip liselerinde okutulan genelde tüm meslek dersleri özelde de Kur'an-ı Kerim dersleri için yapılan çalışmalarda da bu yönde bir değişken üzerinde analiz yapılmış ve benzer sonuçlar elde edilmiştir (Ay & Pingov, 2022, ss. 125-126; Mücahit, 2017, s. 76). Ortaöğretim için yapılan çalışmada da öğrencilerin imkân olması halinde Kur'an-ı Kerim dersini alıp almayacakları sorulmuş, alınan cevapların analizinde dersi almak isteyenlerin, almak istemeyenlerden ve fikri olmayanlardan daha yüksek motivasyona sahip oldukları tespit edilmiştir (Çakmak & Ecer, 2020, s. 701).

Sonuç olarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları yüksek bulunmuştur. Nitekim ölçeğin toplam puan ve normallik değerleri analizinde ortalama cevapların "kesinlikle katılıyorum" seçeneğine denk geldiği ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin bu derse karşı motivasyonlarının yüksek olduğunu destekleyen bir diğer bulgu, Acar ve Genç tarafından tespit edilmiştir. Bu çalışmada ilahiyat öğrencilerinin söz konusu derse karşı ilgilerinin yüksek olduğu bulunmuştur (Acar & Genç, 2022, s. 617). Bu

ilgi ve motivasyonun başlıca sebebi, yukarıda da ifade edildiği gibi bu derslerin fakültenin zorunlu ve hemen her dönem tekrar eden dersleri arasında yer almasıdır. Öğrenciler ilahiyat fakültelerini tercih ettiklerinde bu dersi yoğun bir şekilde alacaklarının bilincine sahiptirler. Bu dersin benzer bir ağırlığa sahip olduğu İmam-Hatip Lisesi özelinde yapılan çalışmada da motivasyonun yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir (Ay & Pingov, 2022, s. 126). Öte yandan Kur'an-ı Kerim dersi, ilahiyat fakülteleri ve mezun olunduktan sonra hedeflenen meslekler için önem arz eden bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla gerek ilahiyat fakültesinde öğrenci olmak gerekse bu alanda bir istihdam alanını veya kariyer gelişimini hedeflemek, öğrencilerin derse karşı motivasyonunu etkilemektedir.

Elde edilen sonuçlar bağlamında çeşitli önerilerde bulunmak mümkündür. Bu kapsamda öğrenciler ve öğretim elemanları ile Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin nitel desenli, bireysel ya da grup görüşmelerine dayalı çalışmalar tasarlamak bu derse ilişkin yaklaşımların anlaşılmasını daha çok pekiştirecektir. Zira nitel ve görüşmeye dayalı çalışmalarda öğrenme ve öğretme sürecini detaylı bir şekilde ele alma ve bu sürece mercek tutma olanağı yüksektir. Öte yandan Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenci ve öğretim elemanlarının beklentilerinin tespit edilmesi de önem arz etmektedir. Bu tespitlerin öğrenci motivasyonuna yönelik araştırmaların bulgu ve sonuçlarını desteklemesi beklenmektedir. Kur'an-ı Kerim dersinin yanı sıra ilahiyat fakültelerinde mesleğe hazırlayıcı diğer alan dersleri için öğrenci motivasyonunu çeşitli değişkenler bağlamında ele alan saha çalışmalarına da ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynakça

- Acar, M. M., & Genç, M. F. (2022). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği). *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI(2), 605-630.
- Adair, J. (2013). *Etkili Motivasyon* (S. Uyan, Çev.; 4. Baskı). Babıali Kültür Yayınları.
- Akbaba, S. (2006). Eğitimde Motivasyon. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, 343-361.
- Arpaçukuru, O., & Üzümcü, M. (2020). İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğ-

rencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği). *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6(2), 853-886.

Ay, M. F., & Pingov, N. Z. (2022). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI(1), 105-132.

Başaran, İ. E. (2005). *Eğitim Psikolojisi* (6. Baskı). Nobel Yayınları.

Bolat, Ö. (2018). *Beni Ödülle Cezalandırma* (120. Baskı). Doğan Kitap Yayıncılık.

Coştu, K., & Sancak, S. (2019). Mesleki Doyum Açısından Din Görevlileri (Bartın-Bayburt Örneği). *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 7(14), 488-509.

Cüceloğlu, D. (2018). *İnsan ve Davranışı*. Remzi Kitabevi.

Çakmak, A., & Ecer, M. (2020). Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 679-707.

Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri. (2014). DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Documents/Diyanet%20İşleri%20Başkanlığı%20Personel%20Yeterlikleri.pdf>

Doğan, M. (2020). Ortaokullarda Görev Yapan Branş Öğretmenlerinin Motivasyon Etkenleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(5), 27-37.

Fidan, N. (2012). *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (3. Baskı). Pegem Akademi Yayınları.

Işık, Y. (2014). *Motivasyon Mucizesi*. Sis Yayıncılık.

Keyifli, Ş. (2017). Cami Merkezli Din Eğitiminin Boyutları. İçinde M. A. Orak (Ed.), *VI. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu* (ss. 234-249). Konya Büyükşehir Belediyesi.

Krejcie, R. V., & Morgan, D. W. (1970). Determining Sample Size For Research Activities. *Educational And Psychological Measurement*, 30, 607-610.

- Martin, A. J. (2001). The Student Motivation Scale: A Tool For Measuring and Enhancing Motivation. *Australian Journal of Guidance and Counselling*, 11, 1-20.
- Mücahit, M. (2017). Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği). *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 41(1), 73-99.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions. *Contemporary Educational Psychology*, 25, 54-67.
- Seçer, İ. (2015). *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma*. Anı Yayınları.
- Sezgin Selçuk, G. (2019). Tarama Yöntemi. İçinde H. Özmen & O. Karamustafaoğlu (Ed.), *Eğitimde Araştırma Yöntemleri* (ss. 140-161). Pegem Yayınları.
- Tavşancıl, E. (2005). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Nobel Yayınları.
- Tosun, C. (2017). Din Eğitiminde Motivasyon. İçinde M. Bahçekapılı, M. Özkan, A. A. Çanakçı, & S. Asri (Ed.), *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu* (ss. 355-364). Balıkesir Büyükşehir Belediyesi.
- Ulusoy, A. (2006). Güdülenme. İçinde A. Ulusoy (Ed.), *Gelişim ve Öğrenme* (5. Baskı, ss. 307-324). Anı Yayınları.
- Williams, K. J., & Williams, C. C. (2011). Five Key Ingredients for Improving Student Motivation. *Higher Education Journal*, 11, 1-23.



19. Yüzyılda Klasik Bir *Minhâc* Şerhi: Abdurrahman b. Hâmid ve *Bidâyetü's-su'ûl ilâ ilmi'l-usûl* Adlı Eseri

A 19th Century Classical *Minhâj* Commentary: Abdurrahman b. Hâmid and His Work Entitled *Bidâyat al-su'ûl ilâ ilm al-usûl*

Muhammed Usame ONUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,

Asst. Prof., Marmara University,

Faculty of Theology, Department of Islamic Law

usame.onus@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4464-0742

DOI: 10.56720/mevzu.1344728

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Onuş, Muhammed Usame. "19. Yüzyılda Klasik Bir *Minhâc* Şerhi:

Abdurrahman b. Hâmid ve *Bidâyetü's-su'ûl ilâ ilmi'l-usûl* Adlı Eseri". *Mevzu: Sosyal*

Bilimler Dergisi, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 337-365.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1344728>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz*

İslamî ilimlerde şerh-haşiye türü yazım tarzı ve kaleme alınan eserlerin içeriğine dair eleştiriler Osmanlılar'ın son döneminde giderek yoğunlaşmıştır. İstanbul ve Kahire gibi bölgelerde cereyan eden yazım tarzı ve içeriğe dair bu tartışmaların izi söz konusu dönem ve coğrafyadaki neşriyattan takip edilebilmektedir. Fakat merkeze uzak bölgelerde böyle bir gündemin var olup olmadığını sorgulayan ve tartışmaların hangi mecrada devam ettiğini gösteren bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada Mardin'de yaşayan Abdurrahman b. Hâmid'in (ö. 1328/1910), klasik usul-i fıkıh geleneğini en iyi şekilde yansıtan eserlerden biri olan Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâc*'ı üzerine kaleme aldığı *Bidâyetü's-su'ûl* adlı eseri incelenerek dönemindeki tartışmalara dair tavrı tespit edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle dönem hakkında genel bilgi verilmiş ardından akademik çevreler tarafından yeterince bilinmeyen müellif tanıtılmıştır. Daha sonra eserin yazılış amacı, yazım türü açısından özellikleri ve kaynakları incelenmiştir. Böylece eserin kaleme alındığı dönemdeki tartışmaların neresinde durduğu, bu dönemde böyle bir eserin telif edilmesinin anlamı ve nasıl bir işlev gördüğü ile ilgili bir değerlendirme yapılmıştır. Buna göre yazılı kaynaklarda eserden çok bahsedilmediği fakat eserin özellikle Abdurrahman b. Hâmid'in yaşadığı bölgedeki öğrenciler arasında yaygın bir kullanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, yaşadığı dönemde usul-i fıkha dair tartışmalara müdahil olmamış fakat bu tartışmalara rağmen klasik usul-i fıkıh geleneğini en iyi yansıtan eserlerden *Minhâc* üzerine bir şerh kaleme almıştır. Bu sebeple klasik usul-i fıkıh anlayışı ile şerh-haşiye şeklindeki yazım geleneğini devam ettirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usul-i Fıkıh, Şerh, Osmanlı, Beyzâvî, İsnevî, *Minhâc*

Abstract

In the last period of the Ottoman Empire, criticisms regarding the style of writing in the form of commentary-hashia and the content of the written works in Islamic sciences intensified. The traces of these discussions on the

* Çalışma fikrinin oluşum aşamasında teşvik ve tavsiyelerini esirgemeyen Prof. Dr. Tuncay Başoğlu'na ve çalışmayı baştan sonra okuyarak katkı sağlayan Müddesir Demir'e teşekkür ederim.

form and content of writing in regions such as Istanbul and Cairo can be traced in the publications of the period and geography in question. However, no study has been conducted to question whether such an agenda existed in regions far from the center and to show in which channel the discussions continued. In this study, the attitude of Abd al-Rahman b. Hāmid (d. 1328/1910), who lived in Mardin, towards the debates of his period is analyzed by examining his work *Bidāyat al-su'ūl* on al-Baydāwī's (d. 685/1286) *Minhāj*, one of the works that best reflects the classical usul al-fiqh tradition. First, general information about the period is given and then the author, who is not sufficiently known by the academic circles, is introduced. Then, the purpose of writing the work, its characteristics in terms of writing form and its sources are analyzed. Thus, an evaluation was made about where the work stood in the discussions of the period in which it was written, the meaning of composing such a work in this period and what kind of function it served. Accordingly, it is understood that the work is not mentioned much in the written sources, but it was widely used especially among the students in the region where Abd al-Rahman b. Hāmid lived. The author did not intervene in the debates on usul al-fiqh during his lifetime, but despite these debates, he wrote a commentary on *Minhāj*, one of the works that best reflects the classical usul al-fiqh tradition. For this reason, he tried to continue the classical usul al-fiqh understanding and the tradition of writing in the form of commentary-hashīya.

Keywords: Usul al-fiqh, Commentary, Ottoman, Baydāwī, Isnawī, *Minhāj*

Giriş

Osmanlı'nın son iki yüzyılının aydınları arasında yaygın bir şekilde yer eden Avrupa karşısında geri kalmış olma düşüncesi birçok alanda sorgulama ve tenkitlerin yapılması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu tartışmalar genel itibarıyla tecdid ve ıslah kavramları etrafında şekillenmiştir. Fakat mezkûr tartışmaların homojen bir şekilde süregeldiğini söylemek zordur. Bazı değerlendirmeler toplumda, ulema sınıfında veya yönetimde görülen problemlerin çözümüne yönelik insaflı öneriler içerirken, bazıları ise külli bir yok saymayı teşvik eden ve geçmişe dair ne varsa bunları görmezden gelen bir tavra dönüştürmüştür. Söz konusu tartışmalar sadece siyasi ve kültürel alanlarla sınırlı

kalmamış, aynı zamanda Osmanlı'daki hukukî uygulamaların temelini teşkil eden fıkıh, fıkıh literatürü ve eğitimi için de geçerli olmuştur. Aslında literatür ve eğitimi merkeze alan tartışmalar sadece fıkıh ilmi için söz konusu edilmemiş, İslamî ilimlerin tamamını içine alacak şekilde daha külli bir mahiyet arz etmiştir. Fıkha dair sorgulamalar ise fıkıhın pratik yönüne işaret eden fûrû-i fıkıh üzerinde yoğunlaşmasına rağmen fikhî hükümleri ortaya koymada takip edilmesi gereken metodolojiyi ifade eden usul-i fıkıh da içine alacak şekilde geniş tutulmuştur.

Usul-i fıkıh üzerine yapılan tartışmalar genel hatlarıyla “yeni bir usul-i fıkıh teklifi” veya “klasik usul-i fıkıh anlayışının devamı” şeklindeki iki temel görüş etrafında şekillenmiştir. İki görüş üzerine tartışmalar yapılmış, yazılar yazılmış ve örnek metinler ortaya çıkarılmıştır.¹ Literatür ve eğitim ile ilgili tartışmalar ise daha ziyade şerh ve haşiye şeklinde gelişim gösteren klasik yazım tarzı etrafında şekillenmiştir. İslamî ilimler literatüründe kaleme alınan şerh ve haşiye türü eserlerin aslında İslam dünyasında gerilemenin ve donukluğun temel müsebbibi olduğu savunulmuştur.² Zira bu kanaatin savunucularına göre söz konusu yazım tarzı, merkeze aldığı metinleri tekrardan öteye geçemediği için ulemanın yeni meselelere çözüm bulmasını imkânsız hale

¹ Yeni bir usul-i fıkıh teklifi yapan çevrelerin başında Ziya Gökalp'in başını çektiği bir grup gelmektedir. Gökalp'in “ictimâî usul-i fıkıh” olarak isimlendirdiği düşünceleri hakkında bir özet ve bu düşüncenin destekçileri için bkz. Kaşif Hamdi Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”, *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 12-14. Buna karşın klasik usul-i fıkıh anlayışının devamını savunan isimlerin başında ise İzmirli İsmail Hakkı gelmektedir. İctimâî usul-i fıkıh düşüncesine karşı verilen cevaplar ve kendi görüşlerinin bir özeti için bkz. Şevket Topal, “Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 7-25; Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”, 14-15. Bu konuda yapılmış ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2003), 116-249.

² Bkz. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (London: The University Of Chicago Press, 1984), 37, 45, 70, 150-151. (Mustafa Macit Karagözoğlu, “Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış”, *Hadis Şerh Literatürü-I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 19-20'den naklen.) Ayrıca bkz. Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 256, 258.

getiriyordu. Üstelik şerh ve haşiyeler, aslında -en az ıslah ve tecdid kavramları kadar yoğun bir şekilde kullanılan ve Müslümanların kurtuluşu için anahtar kavram olarak resmedilen “ictihad”ın tam karşısında konumlandırıldığı- “taklid”in asırlarca yaygınlaşmasını sağlamıştı.³

İstanbul ve Kahire gibi merkezî coğrafyalarda bu tür tartışmalar devam ederken gündemdeki tartışmaların merkeze uzak bölgelerde özellikle bu ilimlerin eğitim-öğretimiyle birinci derecede alakadar olan müderris ve öğrenciler arasında nasıl karşılık bulduğu henüz vuzuha kavuşturulamamıştır. 19. asrın ikinci yarısında yaşayan Abdurrahman b. Hâmid el-Halidî el-Mardinî'nin (ö. 1328/1910) usul-i fıkıh alanında kaleme aldığı *Bidâyetü's-su'ûl şerhu Minhâcî'l-vusûl*⁴ adlı eseri bu hususta bazı ipuçları verebilir. Zira bu eser iki açıdan yukarıda zikri geçen tartışmaların bir tarafında konumlandırılmaya müsait görünmektedir. Birincisi, eser eleştirilerin odağındaki yazım türleri arasında yer alan şerh formatındadır ve üstelik klasik usul-i fıkıh anlayışının en önemli temsilcileri arasında yer alan Beyzâvî'nin *Minhâcû'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*⁵ adlı eserini merkeze almıştır. İkincisi ise içerik açısından mevcut eleştirilere göre şekillenmemiş bir eser görünümündedir.

Eserin müellifi hem yaşadığı bölgede hem de başta İstanbul olmak üzere Osmanlı'nın farklı coğrafyalarında tanınan bir isim olmasına rağmen *Bidâyetü's-su'ûl*'ün beklendiği kadar yaygın bir şöhrete kavuştuğunu söylemek zor-

³ Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam* (London: I. B. Tauris Publishers, 2009), 24-25. (Karagözoğlu, “Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış”, 19-20'den naklen.) Şerh ve haşiyeler üzerindeki algılar hakkında yapılmış iki değerlendirme için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 5-8; 13-16; Karagözoğlu, “Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış”, 19-20.

⁴ Bundan sonra *Bidâyetü'l-su'ûl* olarak anılacaktır. Eserin adı müellifin mukaddimesinde *Bidâyetü'l-mes'ûl şerhu Minhâcî'l-vusûl fî ilmi'l-usûl* olarak kaydedilmiştir. Fakat kitabın sonunda yer alan hata-savâb cetvelinde buradaki “mes'ûl” kelimesi “su'ûl” olarak tashih edilmiştir. Benzer şekilde *Minhâc*'ın İsnevî'ye ait diğer bir şerhi olan *Nihâyetü's-sûl de Nihâyetü'l-mes'ûl* olarak kaydedilmiş ve söz konusu ifade “su'ûl” olarak tashih edilmiştir. Abdurrahman b. Hâmid'in eseri bu çalışmada tashih edildiği şekliyle *Bidâyetü's-su'ûl* olarak anılacak olsa da İsnevî'nin eserine yaygın kullanıldığı şekliyle *Nihâyetü's-sûl* şeklinde işaret edilecektir. Abdurrahman İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl şerhu Minhâcî'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1303), 2-3; 265.

⁵ Bundan sonra *Minhâc* olarak anılacaktır.

dur. Bu esere neredeyse hiçbir usul eserinde veya akademik çalışmada atfı yapılmamış, bibliyografik eserlerde de nadiren yer verilmiştir. Meselâ *Minhâc'*ın Türkçe tercümesinin mütercim tarafından kaleme alınan giriş yazısında,⁶ eser için yazılan ansiklopedi maddesinde,⁷ *Minhâc* ve şerhleri için yapılan tahkiklerin mukaddimelerinde⁸ Abdurrahman b. Hâmid'in bu eserinden bahsedilmemektedir. Muhtemelen sadece Bağdatlı İsmail Paşa bu şerhi görmüştür. Zira *Îzâhu'l-meknûn'*da eserin zikriyle yetinilmemiş, ne zaman tamamlandığından bahsedilmiş ve eserin ilk cümlelerine de yer verilmiştir.⁹ Feyyaz Özel ise *Bidâyetü's-su'ûl'*ü *Minhâc* şerhleri arasında zikretmiş fakat eserin varlığı ile ilgili bilgiyi nereden aldığına dair herhangi bir atf yapmadığı gibi eser hakkında bir bilgiye de yer vermemiştir.¹⁰ Tuncay Başoğlu esere *Minhâc* şerhlerini listelediği bölümde yer vermiş ve yazım tarihiyle ilgili eserin kendisine atıfta bulunmuştur.¹¹ Ömer Rıza Kehhâle ve Abdullah b. Ahmed el-Habeşi ise esere *Îzâhu'l-meknûn'*e atıfla yer vermektedir.¹² *Minhâc* literatürü üzerine ka-

⁶ Kâdi Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü: Minhâcü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl*, trc. Mansur Koçinkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 16-18.

⁷ Ferhat Koca, "Minhâcü'l-vusûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/113.

⁸ Abdülkadir Muhammed Ali, "Mukaddime", *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl fî ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3-4; Ahmed Cemâl Zemzemî - Nureddin Abdülcebbâr Sağırî, "Mukaddimetü'l-muhakkikîn", *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc: Şerh alâ Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, mlf. Ali b. Abdülkâfi Sübkî - Tacüddin Abdülvehhâb b. Ali Sübkî (Dubai: Dârü'l-Buhûsî'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve İhyâ't-Türâs, 2004), 1/9-357; Şaban Muhammed İsmail, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Mi'racü'l-minhac şerhi Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, mlf. Şemseddin Muhammed b. Yusuf Cezerî (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993), 1/3-44.

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn* (Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/168.

¹⁰ Feyyaz Özel, *Kâdi Beydâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri (Minhâcu'l-Vusûl Adlı Eseri Bağlamında)* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 14.

¹¹ Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2022), 242.

¹² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 5/136; Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî* (Ebûzabî: el-Mecma'u's-sekâfi, 2004), 3/1940.

leme aldığı yazısında Metin Yiğit, Bağdatlı İsmail Paşa ve Habeşî'ye atıfta bulunarak *Bidâyetü's-su'ûl'ü Minhâc* şerhleri arasında saymıştır.¹³

Bu çalışmada usul-i fıkıh ve şerh türü eserlerle ilgili yukarıda özetlenen tartışmaların olduğu bir ortamda bir şerh geleneği oluşturmuş olan *Minhâc*'a şerh yazan Abdurrahman b. Hâmid'in ilmî serüveni ortaya konmaya çalışılacaktır. Zira daha önce hayatı hakkında yapılan çalışmalar oldukça kısıtlıdır. Ardından eser hakkında bilgi verilecek, bu çerçevede eserin yazılış amacı, bir şerh olarak özellikleri, kaynakları, yaşadığı dönemdeki tartışmalara dair söyledikleri, bu tartışmaların eserin içeriğine ve etki alanına dair yansımaları hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır. Böylece Osmanlı son döneminde İstanbul ve Kahire gibi merkeze uzak bir yerde kaleme alınan bir usul-i fıkıh eserinin ne anlama geldiği ve usul-i fıkıh geleneğinde nerede konumlandığı da ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Abdurrahman b. Hâmid el-Mârdînî'nin İlmî Serüveni

Abdurrahman b. Hâmid, hicrî 1268 yılının Ramazan ayında (Haziran 1852) Mardin'de ve muhtemelen bugün Savur olarak bilinen bölgede doğmuştur. Zira Savur Kapı Camii imamı Molla İbrahim'den Kur'an dersleri aldığı ve yedi yaşında Kur'an'ı hatmettiği nakledilmektedir.¹⁴ Kendisine Hz. Peygamber'in (sav) soyundan geldiği için "el-Hüseynî", tasavvufta Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolu ile Kâdiriyye tarikatından icazetli olduğu için "el-Hâlidî", "el-Kâdirî" ve "en-Nakşibendî", fıkıhta Şâfiî mezhebini taklit ettiği için de "eş-Şâfiî" nisbesi verilmiştir.¹⁵ Abdurrahman b. Hâmid, ilerleyen dönemlerde Şeyh Abdülgafûr es-Sûfî'den tecvid, sarf ve nahiv ilimleri, Diyarbakır Rüşdiyesi eski hocalarından Molla Mahmud Efendi'den mantık ilmini, bölgenin tanınmış alimleri arasında yer alan Molla Fethullah b. Abdullah Siir-

¹³ Metin Yiğit, "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 718.

¹⁴ Muhammed Sadık Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar, Dini Topluluklar*, haz. İbrahim Özçoşar (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2007), 49.

¹⁵ Bu nisbeler için bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, İç Kapak, 1; Abdurrahman İbn Hâmid el-Hüseynî, *Kitabü Sevâdi'l-basar fî usûli'l-hadîs ve'l-eser* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1303), İç Kapak, 4.

dî'den¹⁶ vaz' (الوضع), meânî ve matematik ilimlerini, Şeyh Abdülaziz el-Mağzilî'den ise akaid, felsefe ve usul ilimlerini tahsil etmiştir.¹⁷ Babasından hadis, tefsir ve fıkha dair birçok eser okumuş ve kendisinden hem ilim hem de irşad icazeti almıştır.¹⁸

Abdurrahman b. Hâmid'in babası, Mardin ve çevresinde etkili nakşibendî şeyhleri arasında yer alan Hâmid b. Abdullah'tır (ö. 1299/1882). Van, Erzurum, Dimaşk, Siirt ve Bağdat'taki birçok hocadan ders almıştır. Yaşadığı bölgede sadece ilmî ve tasavvufî açıdan etkili olmamış aynı zamanda gerek Müslümanların kendi aralarında gerekse gayrimüslimlerle olan toplumsal birçok anlaşmazlıkta arabulucu rolü üstlenerek kanaat önderi konumunda olmuştur.¹⁹ Abdurrahman b. Hâmid'in üç defa evlendiği ve bu evliliklerinden altı erkek ve iki kızı olduğu nakledilmektedir.²⁰ *Bidâyetü's-su'ûl* için kaleme aldığı mukaddimedeki ifadelerinden 1296-1300 (1879-1883) yılları arasındaki bir dönemde fizikî ve psikolojik bazı rahatsızlıklar geçirdiği anlaşılmaktadır.²¹ Fakat bu rahatsızlıkların neden kaynaklandığı ve ne kadar sürdüğü ile ilgili bir bilgi verilmemektedir.

Abdurrahman b. Hâmid yönetici zümreleriyle iyi ilişkiler geliştirmiştir. *Bidâyetü's-su'ûl* adlı eserinin mukaddimesinde dönemin padişahı Sultan Abdülhamid'e (ö. 1336/1918) ve Diyarbakır valisi Hasan Sâmih Paşa'ya (ö. 1306/1890) methiyelerde bulunması eserini tamamladığı 1300 yılında en

¹⁶ Molla Fethullah, İslamî ilimlerin neredeyse her alanında eser kaleme almış ve yaşadığı dönemin ilmî atmosferine önemli katkılar sunmuş olan Molla Halil Siirdî'nin (ö. 1259/1843) torunlarından. Ayrıca Bediüzzaman Said Nursî'nin hocaları arasında yer almaktadır. Bkz. Mustafa Öncü, *Molla Halil es-Siirdî'nin "Basîretü'l-kulûb fî kelâmi allâmi'l-ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 19-39.

¹⁷ Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 49. Abdurrahman b. Hâmid'in hicri 13. asrın sonu ile 14. asrın başlarında yaşayan hocalarının vefat tarihlerini tespit etmek mümkün olmamıştır.

¹⁸ Abdülhalim b. Musa Mardîni, *eş-Şeceretü'd-dürriyye fî menâkıbi's-sâdeti'l-hâmidîyye*, nşr. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî, 1413, 321; Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 50.

¹⁹ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 39-48.

²⁰ Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 54.

²¹ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 3.

azından Diyarbakır valisi ile olan ilişkisi hakkında ipuçları vermektedir.²² *Bidâyetü's-su'ûl*'ün²³ ve hadis usulü ile ilgili olan kitabı *Kitabü sevâdi'l-basar fi ilmi'l-hadîsi ve'l-eser*'in 1303'te Maarif Nezâretî'nin izniyle Beyrut'ta bulunan el-Matbaatü'l-Edebiyye'de basılması Abdurrahman b. Hâmid'in İstanbul seyahatinden önce de itibarını göstermesi açısından önemlidir. Üstelik *Kitabü sevâdi'l-basar*'ın basım masraflarını Hasan Sâmiḥ Paşa üstlenmiştir.²⁴ Her iki eserin aynı tarihlerde ve aynı matbaada basılmış olması ve ayrıca *Bidâyetü's-su'ûl*'ün mukaddimesinde Hasan Sâmiḥ Paşa'dan övgüyle bahsedilmesi usul-i fıkıh eserinin basım masraflarının da Hasan Sâmiḥ Paşa tarafından karşılanmış olabileceğini akla getirmektedir. İstanbul'da gitmeye niyetlendiği zaman dönemin Diyarbakır valisi Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895) kendisine eşlik etmeyi teklif etmiş fakat kendisi bunun uygun olmadığını ifade ederek bu teklifi reddetmiştir.²⁵ 1312'de (1894) İstanbul'a gitmiş ve orada yaklaşık beş ay kalmıştır. Bu süreçte Sultan Abdülhamid'e yakın isimler arasında yer alan ve Rumeli kazaskerliği payesine sahip olan Rifâî şeyhi Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'nin²⁶ (ö. 1850/1909) tekkesindeki kısa süreli ikametinin ardından devlet misafirhanesinde ağırlanmıştır. Dönemin padişahı Sultan Abdülhamid ile üç defa görüşmüş, Mardin bölgesinin Nakşibendî, Kâdirî ve Rifâî postnişini²⁷ olarak tayin edilmiştir.²⁸ Abdurrahman b. Hâmid'in postnişin olarak tayin edildiğini haber veren gazeteler kendisini "Mardin meşâyihî izamdan" ve "ulema-yı zevî'l-ihdiramdan" şeklinde tavsif etmişlerdir.²⁹ Ayrıca orada bu-

²² İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 4.

²³ Abdurrahman b. Hâmid'in bu eseri Maarif Nezâretî'nin 25 Rebiülahir 1302 (11 Şubat 1885) tarihli 1048 numaralı izinle basılmıştır. İzin ve basım tarihiyle ilgili bilgiler için bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, İç Kapak.

²⁴ Bu eser, Maarif Nezâretî'nin 1048 numaralı izniyle basılmıştır. Bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Kitabü Sevâdi'l-basar*, İç Kapak.

²⁵ Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 50.

²⁶ Bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Sayyâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/217-218; Fatma Arslan, *Ebü'l-Hüdâ Sayyâdî'nin Kalâidü'z-zeberced İsimli Eseri Özelinde Ahmed er-Rifâî'nin Hikmetleri* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 15-19.

²⁷ Postnişin, bir tekkenin başına geçen ve o tekkenin temsil ettiği tarikatın müşşidi olan kişiler için kullanılmaktadır. Bkz. Safi Arpaguş, "Post", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/332-333.

²⁸ Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 51.

²⁹ Bkz. Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 53.

lunduğuna dair bir bilgi olmamasına rağmen Mısır'da kendisinin “ulema reisi” unvanına layık görüldüğü nakledilmektedir.³⁰ Vefatından sonra kendisi için yazılan mersiyeden halka vaaz ve irşad faaliyetinde bulunma hususunda önemli bir konumda olduğu, insanların problemlerinin çözümünde öncü bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.³¹ İstanbul'da bulunduğu süre boyunca ulema-dan kimlerle görüştüğü, buradaki ilmî gündem ile ne kadar irtibatlı olduğu ve Mısır'da kendisine “ulema reisi” unvanının verilmesini sağlayan hususiyetlerin ne olduğu ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır. Fakat mevcut bilgilerden hareketle en azından kendisinin sadece mukim olduğu Mardin ve çevresinde değil İstanbul ve Mısır'da da tanınan ve saygın bir alim olduğu ifade edilebilir.

Abdurrahman b. Hâmid'in toplumun farklı tabakalarından ve kesimlerinden, Mardin ve Diyarbakır'da yüzlerce öğrenci yetiştirdiği, birçoğuna ilmî ve tasavvufî icazet verdiği nakledilmektedir.³² Bu öğrencilerinin bir kısmı Mardin ve Diyarbakır'da müftülük ve müderrislik yapmıştır.³³ Muhammed Sadık Hamidî, İslamî ilimlerin farklı alanlarına dair elliye aşkın eser kaleme aldığını aktarmaktadır.³⁴ Bunlardan ikisi matbu halde bulunan *Sevâdü'l-basar fi ulûmi'l-hadîs ve'l-eser*³⁵ ile bu çalışmaya konu ettiğimiz *Bidâyetü's-su'ûl fi şerhi Minhâci'l-usûl* adlı eserlerdir. Ayrıca Muhammed Sadık Hamidî, kendisinde Abdurrahman b. Hâmid'e ait *en-Nûrû'l-lâmi ve'l-feyzü'l-câmi* adında akaid ve tasavvuf'a dair bir eser ile bir mevlid-i şerifin yazma nüshalarının bulundu-

³⁰ Bkz. Hamidi, “Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi”, 53.

³¹ Mardîni, *eş-Şeceretü'd-dürriyye*, 322.

³² Hamidi, “Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi”, 51-52.

³³ Öğrencilerinin bir listesi için bkz. Hamidi, “Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi”, 53.

³⁴ Muhammed Sâdık Hâmidî, tahkik ettiği *eş-Şeceretü'd-dürriyye* adlı eserin Abdurrahman b. Hâmid ile ilgili kısmında dipnotta Abdurrahman b. Hâmid'in 27 eserinin olduğunu ifade etmiştir. Kaleme almış olduğu makale daha sonra kaleme alındığı için bu bilginin tashih edildiğini varsayarak makalesindeki bilgi esas alınmıştır. Mardîni, *eş-Şeceretü'd-dürriyye*, 321.

³⁵ Bu eser hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Ahmet Keleş, “Abdurrahman Zihni b. es-Seyyid eş-Şeyh Hâmid el-Mardîni el-Hüseyinî'nin 'Kitâbu sevâdi'l-basari fi usûli'l-ehâdis ve'l-eser' Kitabı Bağlamında Hadis İlmindeki Yeri”, *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, ed. İbrahim Özcoşar; Hüseyin H. Güneş (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2006), 239-244.

ğunu, yazdığı bazı mektuplara ulaştığını ve bunları neşredeceğini belirtmiştir.³⁶ Bunların dışında hadis ilmiyle alakalı *Talebü'l-hasîs fî ilmi'l-hadîs*, *Fevzü'l-lisân fî tahkiki "kul huvellahu ahad"* ve *Vukûatü'l-idrâk fî levlâke levlâk*; belagat ilmiyle alakalı *Merke'l-menare ala İsam el-istiâre* adlı eserlerinin olduğu nakledilmektedir.³⁷ Eseriyle ilgili bilgi veren kaynaklar Abdurrahman b. Hâmid'in vefat tarihini *Bidâyetü's-su'ûl*'ün tamamlanma tarihini esas alarak "1300'den sonra" şeklinde kaydetmektedir.³⁸ Fakat Muhammed Sâdık Hâmidî, onun 23 Muharrem 1328'de (4 Şubat 1910) Mardin'de vefat ettiğini ve babasının yanına defnedildiğini nakletmektedir.³⁹ Vefatının ardından kendisi için birçok mersiye kaleme alınmıştır.⁴⁰

2. *Bidâyetü's-su'ûl şerhu Minhâci'l-vusûl*

Abdurrahman b. Hâmid bu eserini *Minhâc*'ı şerh etmek amacıyla kaleme almıştır. Müteahhir dönemde Râzî merkezli oluşan usul-i fıkıh geleneği ve Osmanlı son döneminde mezkûr gelenek ve şerhler üzerine yapılan eleştiriler dikkate alındığında Abdurrahman b. Hâmid'in eserinin bu bağlamda önemli ipuçları içerdiği söylenebilir. Usul-i fıkıhta müteahhir dönemin başlangıcının sembolü olarak kabul edilen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) usul düşüncesi ve *el-Mahsûl*'ü etrafında daha sonra "Râzî mektebi" olarak anılan bir gelenek oluşmuştur. *el-Mahsûl*, Râzî sonrası dönemin neredeyse en etkili fıkıh usulü eseri olmuş ve üzerine birçok ihtisar, şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Beyzâvî de *Minhâc*'ı büyük oranda *el-Mahsûl*'den istifade ederek kaleme al-

³⁶ Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 52. Bu mektuplaşmaların kimler arasında olduğunun tespiti ve bunların neşredilmesi, Abdurrahman b. Hâmid'in hem ilmî düşünceleri hem de kendi döneminde cereyan eden tartışmalardaki konumu hakkında daha sağlıklı yorumlar yapılmasına yardımcı olabilir.

³⁷ Keleş, "Abdurrahman Zihni b. es-Seyyid eş-Şeyh Hâmid el-Mardîni el-Hüseynî'nin 'Kitâbu sevâdi'l-basari fî usûli'l-ehâdis ve'l-eser' Kitabı Bağlamında Hadis İlmindeki Yeri", 242; Muhammed Sadık Hamidi, "Mardin ve İlçelerinde Hâmidîyye Medreseleri", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 446.

³⁸ Kehmâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 5/136; Habeşî, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*, 3/1940; Özel, *Kâdî Beydâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*, 14; Yiğit, "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi", 718.

³⁹ Hamidi, "Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi", 54.

⁴⁰ Bir mersiye örneği için bkz. Mardîni, *eş-Şeceretü'd-dürriyye*, 322-323.

makla beraber *Minhâc* kendisinden sonra bir şerh geleneği oluşturmuş ve müteahhir dönem usul-i fıkıh geleneğinin en önemli eserleri arasında yer almıştır. Hatta Başoğlu, Râzî'nin usul düşüncesinin *Minhâc* üzerinden Şâfiî mezhebine taşındığını iddia etmektedir.⁴¹ Abdurrahman b. Hâmid'in, eserini *Minhâc*'a şerh yazmak amacıyla kaleme alması *Bidâyetü's-su'ûl*'ü de doğal olarak bu geleneğin bir parçası haline getirmektedir.⁴²

2.1. Bidâyetü's-su'ûl'ün Yazılış Serüveni ve Amacı

Abdurrahman b. Hâmid, mukaddimede bu eseri yazma serüvenini anlatırken İsnevî'nin (ö. 772/1370) *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vusûl*⁴³ adlı şerhinden bahsetmektedir. Abdurrahman b. Hâmid bu eseri "benzersiz" bir şerh olarak tavsif etmiş ve usul-i fıkıh ile ilgili meseleleri etraflıca ele aldığını ifade etmiştir. Fakat gerek hacimli olması gerekse "zamane" öğrencilerinin bu eseri okuma konusundaki motivasyonlarının kaybolması sebebiyle *Nihâyetü's-sûl*'ün artık okunmamasından ve hatta esere karşı bir "nefret" gelişmeye başlamasından yakınmıştır. Kendisinin ifadelerinden bu eseri defalarca okuduğu ve okuttuğu anlaşılmaktadır. *Nihâyetü's-sûl*'e olan hakimiyeti sebebiyle bu eseri ihtisar etmesi talep edilmiş fakat kendisi bu talepleri reddetmiştir. Israrlı taleplerin devam etmesi ve reddedemeyeceği kişilerin de ricacı olması sebebiyle eseri şerh etmeye ikna olmuştur.⁴⁴ Fakat kendisi bu kişilerin kim olduğunu açıklamadığı gibi *Nihâyetü's-sûl*'e dair herhangi bir ihtisardan bahsetmeden *Minhâc*'ı "şerh etmeye" başladığını ifade eder.

Abdurrahman b. Hâmid eserini kaleme almasındaki amacını açık bir şekilde zikretmez. Fakat öğrencilerden dert yanması ve *Minhâc*'ın en önemli şerhleri arasında yer alan *Nihâyetü's-sûl*'e karşı olan isteksizliklerini vurgulayarak yakınması eseri kaleme almasındaki temel amacının öğrencilerin usul-i fıkıh ile ilgili meseleleri etraflı bir şekilde anlamasını temin etmek olduğu an-

⁴¹ Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 257.

⁴² *Minhâc* etrafında oluşan telif geleneği ve Râzî mektebi için bkz. Yiğit, "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi", 707-736; Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 2022, 239-245.

⁴³ Bundan sonra *Nihâyetü's-sûl* olarak anılacaktır.

⁴⁴ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 2-3.

laşılmaktadır.⁴⁵ Bu şerhin “ihtisar kalıbında” olduğunu ifade etmesi, öğrencilerin “himmetinin” azlığından bahsetmesi ile birleştirilince eserin öğrenciler tarafından daha kolay bir şekilde hüsnü kabul görmesini sağlama amacı da taşıdığını göstermektedir.⁴⁶ Ayrıca bu eserin *Minhâc*’da anlaşılmayan yerleri vuzuha kavuşturduğunu ve karmaşık ifadelerden uzak olduğunu vurgulaması eserin öğrencilere bir tür ders kitabı olmak üzere kaleme alındığı ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁷

Bidâyetü’s-su’ûl’ün yazma nüshasının bulunduğu dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Zira eserin yazıldığı tarih artık eserlerin daha yaygın bir şekilde basıldığı bir döneme denk gelmektedir.⁴⁸ Bu eser de Abdurrahman b. Hâmid’in henüz hayatta olduğu 1302/1885 yılında Maarif Nezaretî’nin izniyle Beyrut’ta yer alan el-Matbaatü’l-Edebiyye’de basılmıştır.⁴⁹ Dolayısıyla elimizdeki bu baskının müellifin kontrolünden geçtiğini varsayabiliriz.

2.2. *Bidâyetü’s-su’ûl*’ün Yazım Türü Açısından Özellikleri

Klasik bir usûl-i fıkıh eserinin içerdiği bütün başlıklara yer veren *Bidâyetü’s-su’ûl*, müellifi tarafından şerh olarak nitelendirilmiş ve yöntem açısından herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bu sebeple müellifin *Bidâyetü’s-su’ûl*’de, merkeze aldığı *Minhâc*’ın bütün ifadelerini ve meselelerini açıkladığı izlenimi verir. Fakat Abdurrahman b. Hâmid, Arapça olarak kaleme aldığı eserin üst tarafında *Minhâc*’ın tam metnini verirken şerh kısmında bu metin içerisindeki bazı ifadeleri seçerek açıklama yoluna gitmiştir. Eserin yarısından daha fazla bir bölümünde bu açıklamaların büyük bir çoğunluğu Abdurrahman b. Hâmid’in kendi yöntemini ve üslubunu yansıtmaktadır. Fakat icmâ bahislerinin sonlarından başlayıp kıyas bahisleriyle beraber yoğunlaşan ve eserin sonuna kadar yapılan açıklamalarda *Nihâyetü’s-sûl*’ün doğrudan etkisini görmek mümkündür.

⁴⁵ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü’s-su’ûl*, 3.

⁴⁶ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü’s-su’ûl*, 3.

⁴⁷ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü’s-su’ûl*, 3.

⁴⁸ Arapça eserlerin basımının matbaa ile beraber yaygınlaşmasına dair bir değerlendirme için bkz. Ahmed El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020), 71-79.

⁴⁹ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü’s-su’ûl*, İç Kapak.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere *Bidâyetü's-su'ûl*'e yer veren kaynakların tamamı bu eseri şerh olarak kaydetmişlerdir. Müellifin eserine uygun gördüğü isim de bu kanaati teyit etmektedir. Fakat aynı zamanda Abdurrahman b. Hâmid mukaddimesinin ilk cümlelerinde *Minhâc* ve bunun şerhi olan *Nihâyetü's-sûl*'e atıf yapmaktadır. Sonrasında da *Nihâyetü's-sûl*'e olan vurguyu devam ettirmektedir. Eserin yazma sürecini anlattığı cümlelerde de benzer gitgelleri görmek mümkündür:

Buna ehil olmasam da Allah'tan beni bu işe muvaffak kılması için istiharede bulundum. 2 Cemaziyelevvel 1296 tarihinde bu eserin **şerhine** başladım. Fakat kıyas hakkındaki dördüncü bölüme ulaştığımda hastalıklara, musibetlere, kederlere, yorgunluklara, hayatın getirdiği zorluklara düşer oldum ve şevkim kırıldı. Bu haller içinde, çocukların elindeki top gibi bir süre yuvarlanıp durdum. Bendeki bu belirtilerin çoğu gidince elde edemedikleri şeyden dolayı taleplerini yinelemeye teşebbüs ettiler. Sağlığımın düzelmesi üzerine tekrar geldiler ve teklifleri konusunda beni cesaretlendirdiler. [...] Allah'a hamdolsun bu kitap onların isteklerine muvafık oldu. İstekleri yerine gelince beni bıraktılar. Çünkü bu **şerhimiz** kitabın [*Minhâc*'ın] problemlerini çözme konusunda yeterli, karmaşa ve sözü uzun uzadıya anlatmaktan uzak, **ihtisar kalıbında** meydana getirilmiş ve başkasına ihtiyaç bırakmayacak kadar amaca uygun bir kitap oldu.⁵⁰

Abdurrahman b. Hâmid, öğrenci ve hocalardan gelen *Nihâyetü's-sûl*'ü ihtisar etme yönündeki ısrarlı taleplere kayıtsız kalmadığını söylemesine rağmen eserini “şerh” olarak tanımlamaktadır. Nitekim kitabını kaleme almaya başladığını ifade ederken özellikle “şerhe” başladığını vurgulamaktadır. Sonraki ifadelerinde eserin bazı özelliklerinden bahsederken de esere “şerhimiz” diyerek atıfta bulunmakta fakat bu şerhin muhtasar bir şerh olduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca eserine *Bidâyetü's-su'ûl şerhu Minhâci'l-vusûl fi ilmi'l-usûl* adını verdiğini söyleyerek bu eseri kaleme alırken güttüğü amacın Beyzâvî'nin *Minhâc*'ına şerh yazmak olduğunu ifade etmiştir. Eserinin “şerh” mahiyetinde olduğunu ısrarla vurgulamakla beraber *Nihâyetü's-sûl* ile olan bağlantısını da göz ardı etmek istememektedir. Zira eserine neden bu ismi

⁵⁰ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 3. (Vurgular bana aittir.)

verdiğini açıklarken *Nihâyetü's-sûl* müellifinin adının Abdurrahim⁵¹ olduğunu ve besmelede Allah'ın Rahim sıfatının en sonda gelmesinden hareketle eserinin adının *Nihâyetü's-sûl* olduğunu söylemektedir. Kendi adının ise Abdurrahman olduğunu, besmelede de Rahman sıfatının ilk sırada gelmesinden hareketle eserine *Bidâyetü's-su'ûl* adını verdiğini belirtmektedir.⁵² Buna rağmen *Nihâyetü's-sûl* ile kendi arasındaki bağlantının mahiyetine dair bir şey söylememekte ve eserinin hiçbir yerinde *Nihâyetü's-sûl* ü ihtisar ettiğini açıkça zikretmemektedir. Abdurrahman b. Hâmid, kendisinden *Nihâyetü's-sûl* ün ihtisar edilmesine dair taleplere rağmen ısrarlı bir şekilde eserini “şerh” olarak nitelemekte ve fakat neredeyse aynı ısrarla eserinin *Nihâyetü's-sûl* olan bağlantısını vurgulamaya devam etmektedir. Nitekim eser incelendiğinde de kıyas bahislerinin öncesi ile sonrası arasında *Minhâc*'ı şerh etme ve *Nihâyetü's-sûl* ü ihtisar etme ikilemi açısından üslup, yöntem ve meseleleri ele alma hususunda bazı farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.

2.2.1. Şerh Olarak *Bidâyetü't-su'ûl*: Kıyas Bahislerinden Önce *Bidâyetü's-su'ûl* ün Konuları Ele Alma Biçimi

Abdurrahman b. Hâmid'in *Nihâyetü's-sûl* e dair vurguları eserini yazarken bu şerhten istifade ettiğini göstermektedir. Fakat bu istifadenin seviyesi ve Abdurrahman b. Hâmid'in kendi katkıları muğlak kalmaktadır. Mezkûr iki eseri birbiriyle karşılaştırarak *Nihâyetü's-sûl* ün *Bidâyetü's-su'ûl* için sadece bir kaynak konumunda olup olmadığı veya daha öte anlamlar içerip içermediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Eserlerde yer alan konuların karşılaştırılmasının yapıldığı misallerden bazıları şunlardır:

Hüsün ve kubuh meselesinin işlendiği bölümde İsnevî şer'in yasakladığı şeylerin kabih olduğunu ifade ederken bunu teklifî hükümlerden haram ve mekruh ile örneklendirmekte fakat “mekruh” hükmün literatürde açık bir şekilde kabih ve hasen olarak değerlendirildiğini gösteren bir ifade olmadığını söylemektedir. Bununla beraber kabih için yapılan tanımdaki “nehiy/yasaklama” ifadesinin mutlak olarak kullanılmasından ve teklifî hüküm-

⁵¹ *Nihâyetü's-sûl* ün müellifi İsnevî olarak bilinen Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdurrahim İbnü'l-Hüseyni'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Saffet Köse, “İsnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/160-161.

⁵² İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 3-4.

lerden hangisinin hasen olup olmadığını gösteren örnekler arasında mekruhun yer almamasından hareketle mekruh olarak nitelenen fiillerin de kabih olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek konu ile ilgili literatürü değerlendirmektedir.⁵³ Abdurrahman b. Hâmid ise kabih benzer şekilde örneklenmesine rağmen İsnevî'den farklı olarak mekruhu herhangi bir ihtilafa yer vermeden kabih olarak kabul etmektedir.⁵⁴ Bununla beraber hasen kategorisinin örnekleri arasında yer alan bülüğa ermemiş çocuk ve hayvanların fiilleri için İsnevî herhangi bir ayrıntıya yer vermezken Abdurrahman b. Hâmid bu hususta ihtilafın olduğundan bahsederek kısa bir değerlendirmede bulunmakta ve daha sonra Mutezile'nin bu husustaki görüşüyle bağlantısını kurmaktadır.⁵⁵

Vacip kılınan bir şeyin şart ve sebebinin de vacip kılınması ile ilgili meselede Abdurrahman b. Hâmid ilk olarak "mutlak vacib"i tanımlayıp Beyzâvî'nin metninde ifade ettiği görüşün dışına çıkan durumları tespit etmeye çalışmaktadır. Öncelikle "her mükellef için takyîd olmaksızın her durum ve vakitte geçerli olan vacip" şeklinde yapılan tanım ile Beyzâvî'nin kastettiği mutlak vacibin aynı olmadığını göstermek istemektedir. Zira bu tanım esas alındığında başta namaz ve zekât olmak üzere birçok vacip, mutlak vasfına sahip olmamış olur. Dolayısıyla Abdurrahman b. Hâmid mutlak vacibi "bir mâni olmadığı sürece Şâri'in her mükellefin eda etmesi için belirlediği vakitte vacip olan" şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶ Ardından mesele ile ilgili genel çerçeveyi çizdikten sonra Beyzâvî'nin kendi görüşüne muhalif olarak verdiği görüşleri inceleyerek bunlara cevaplar verir. Beyzâvî, görüşlerden ilki için cevap vermez. Sonrasındaki görüşler ise aslında ikinci sırada zikredilen "bir şeyin vücûbu hem sebep hem şartın vücûbunu gerektirmez" şeklindeki görüşün uzantısı olan sorular ve Beyzâvî tarafından verilen cevapları içermektedir. Abdurrahman b. Hâmid ise "vacip olan şey sebebinin vacip olmasını sağlar ama şartının vacip olmasını sağlamaz" şeklindeki ilk sırada zikredilen muhalif görüşü Mutezile'ye atfeder ve sebep ile şartın bu anlamda birbirinden fark-

⁵³ Cemâlüddin Abdurrahman b. Hasan İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*, thk. Abdülkadir Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 26.

⁵⁴ İbn Hâmid el-Hüseyinî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 26.

⁵⁵ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 26; İbn Hâmid el-Hüseyinî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 26-27.

⁵⁶ İbn Hâmid el-Hüseyinî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 37.

sız olduğunu ifade ederek bu görüşe karşı cevaplar verir.⁵⁷ İsnevî'nin eserinde ise Abdurrahman b. Hâmid ile ortak bazı ifadeler olmasına rağmen mesele farklı bir şekilde ele alınmıştır. İsnevî, meselenin literatürdeki yansımalarına yer vermiş, zikredilen görüşlere örnekler zikretmiş fakat meselâ Abdurrahman b. Hâmid'in yaptığı gibi "mutlak vacib"i tanımlama ihtiyacı hissetmemiş ve Beyzâvî tarafından ilk sırada zikredilen görüşün Mutezile ile olan bağlantısına değinmemiştir.⁵⁸

Muhassısı zahir olmayan âmm bir lafzın delaleti konusunda Beyzâvî, muhassısı aramadan âmm lafız ile amel edilebileceğini, fakat İbn Süreyc'in buna itiraz ettiğini ifade etmektedir. İsnevî, öncelikle konuyla ilgili ihtilafın taraflarından bahseder ve birçok usul âlimine atıfta bulunarak meseleyi ortaya koymaya çalışır. Sayrafî (ö. 330/941), Gazzâlî (ö. 505/1111), Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) görüşlerini nakletmekte fakat Fahreddin Râzî'ye yaptığı özel vurgu dikkat çekmektedir. Râzî'nin bu hususta açık bir kanaat bildirmediğini, bununla beraber İbn Süreyc'e cevap vermesinin aslında âmm lafız ile muhassıs araştırılmadan amel edilebileceği şeklindeki görüşe "meylettigini hissettirme" anlamı taşıdığını ifade ederek yorumda bulunmaktadır.⁵⁹ Abdurrahman b. Hâmid ise değerlendirme yapmadan doğrudan meseleyi vazetmekte ve Râzî'den hiç bahsetmemektedir. Hatta kıyas sonrası meselelerde İsnevî'nin özellikle Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e yaptığı atıfları kendisi de sıklıkla tekrar ederken bu meselede hiçbir isme atıfta bulunmamıştır.⁶⁰

2.2.2. Muhtasar Olarak *Bidâyetü't-su'ûl*: Kıyas Bahislerinden Sonra *Bidâyetü's-su'ûl*'ün Konuları Ele Alma Biçimi

Abdurrahman b. Hâmid'in eserini yazmaya ara verdikten sonra kaleme almaya başladığı kıyas ve sonrasındaki bölümlerin gerek yazım üslubunda gerekse konuların işleniş mahiyetinde öncesine göre farklılıkların olduğu gözlenmektedir. Eser dikkatlice incelendiğinde bu farklılığın keskin bir şekilde kıyas bahisleriyle başlamadığı, daha öncesinde yer alan icmâ bahislerinin son-

⁵⁷ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 38.

⁵⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 45-47.

⁵⁹ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 199-200.

⁶⁰ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 115-116.

larına doğru kendini gösterdiği ve kıyas başlığı ile beraber yoğunlaştığı görülmektedir.

Meselâ Abdurrahman b. Hâmid mezkûr bölümlerin birçoğunda neredeyse İsnevî'nin ifadelerini birebir iktibas etmektedir. Bu örneklerden birisi mesâlih-i mürsele bölümüdür. Mesâlih-i mürsele ile ilgili bahsin neredeyse tamamı İsnevî'nin cümlelerindeki bazı ifadelerin atılarak özetlenmesi mahiyetindedir.

<i>Bidâyetü's-su'ûl</i>	<i>Nihâyetü's-sûl</i>
بأننا لو امتنعنا عن التترس لصدموننا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى التترس ولو رمينا التترس لقتلنا مسلما من غير ذنب صدر منه فان هذه مصلحة مرسله حيث لم يعهد في الشرع جواز قتل المسلم بلا ذنب ولم يقم دليل على عدم جواز قتله اذا اشتمل على مصلحة عامة كما ذكرنا فصح اعتبارها فيجوز أن يقال هذا الأسير مقتول بكل حال وحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع في حفظ مسلم واحد⁶¹	بأننا لو امتنعنا عن التترس لصدموننا، واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى التترس، ولو رمينا التترس لقتلنا مسلما من غير ذنب صدر منه، فإن قتل التترس والحالة هذه مصلحة مرسله؛ لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب، ولم يقم أيضا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين، لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية؛ فلذلك يصح اعتباره أي: يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد⁶²

Tercihle ilgili genel kaidelerin işlendiği bölümde de benzer bir durumun olduğu görülmektedir. Bu bölümde küçük farklılıklar dışında neredeyse bölümün tamamı *Nihâyetü's-sûl*'deki cümlelerden oluşturulmuş fakat bazı takdim ve tehirler yapılmıştır. Meselâ eşit kuvvetteki iki delilin tearuz etmesi halinde mutlak olarak daha hâs durumunda olan delille amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Abdurrahman b. Hâmid konuyla alakalı olarak İsnevî ile paralel bir şekilde hâs olan delilin zannî ve âmm olan delilin katî olmasının bu hususta bir farklılık ortaya koymayacağını söylemektedir.⁶³ Fakat birkaç

⁶¹ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 236.

⁶² İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 364. *Bidâyetü's-su'ûl*'de tekrar eden ifadelerin altı çizilmiştir.

⁶³ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 244; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 378.

satır sonra İsnevî'nin bir önceki mesele ile ilgili ifadelerini tekrar ederek meselelerin sıralamasında farklılaşmaktadır.⁶⁴

Fetva konusunda da vefat eden bir kişinin taklid edilip edilmeyeceği ile ilgili meselede İsnevî, Beyzâvî'nin "zamanımızda bu hususta icmâ vuku bulunduğu için tercih edilen görüşe göre ölüyü taklit etmek caizdir" şeklindeki görüş için öne sürmüş olduğu "icmâ" delilinin zayıf olduğunu ifade etmiş ve bu husustaki iddialarını sıralamıştır.⁶⁵ Abdurrahman b. Hâmid de aynı meselede benzer ifadelerle itirazını dile getirmiştir.⁶⁶

Abdurrahman b. Hâmid, mukaddimede *Nihâyetü's-sûl* ile ilgili yaptığı değerlendirme dışında eserinde İsnevî'den bahsetmemektedir. Yukarıda örnekleri verilen nakilleri yaparken de İsnevî'ye atıfta bulunmamaktadır. Fakat aynı zamanda naklettiği ifadeleri herhangi bir süzgeçten de geçirmediği anlaşılmaktadır. İsnevî'nin atıfta bulunduğu isim ve kaynakları doğrudan tekrar etmiş, hatta zaman/dönem ile ilgili bazı atıfları bile olduğu gibi aktarmıştır. Örneğin İsnevî'nin birçok yerde usûl-i fıkıh âlimleri Âmidî⁶⁷ ile İbnü'l-Hâcib⁶⁸ ve Mâlikî fakihlerinden Kayrevânî'ye (ö. 380/990)⁶⁹ yaptığı atıflar olduğu gibi *Bidâyetü's-su'ûl*'de de yer almaktadır. Bunların dışında Abdurrahman b. Hâmid'in zaman ile ilgili yaptığı atıflar daha dikkat çekicidir. Zira İsnevî'nin kendi dönemine işaret eden ifadelerini Abdurrahman b. Hâmid herhangi bir revizyona tabi tutmadan bahsettiği meselenin kendi dönemiyle ilgili olduğunu hissettirecek şekilde vermiştir. Meselâ kıyasın farklı ilim dallarına göre nasıl tanımlandığı ile ilgili meseleye yer verirken İsnevî kendi yaşadığı döneme işaret ederek "bu zamanın ehli"nin kıyas-ı şerîyi telâzum anlamında kullandığını belirtmiştir.⁷⁰ Abdurrahman b. Hâmid de aynı meselede kendi yaşa-

⁶⁴ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 244; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 377. Başka bir örnek için bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 263; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 405.

⁶⁵ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 403-404.

⁶⁶ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 260.

⁶⁷ Sırasıyla bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 225, 261, 263; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 350, 404, 405.

⁶⁸ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 261, 263; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 404, 405.

⁶⁹ "Kayrevânî, *el-Müstev'ib*'de Şafiî'den naklen ..." İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 257; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 398. Kayrevânî hakkında bilgi için bkz. Hayrüddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/325.

⁷⁰ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 359.

dığı döneme işaret ederek “bu zamanda” kıyasın telâzüm ile eşitlendiğini belirtmektedir.⁷¹ Farklı bir yerde İsnevî, cerh ve tadil ile ilgili “uzun süre geçmesinden ve vasıtaların artmasından dolayı zamanımızda ricalin ahvalini araştırmak neredeyse imkansız olmuştur” şeklindeki cümleyi Râzî'ye (ö. 606/1210) atıfta bulunarak alıntılanmakta⁷² ve bu cümlede geçen “zamanımızda” ifadesini aynen korumaktadır.⁷³ Abdurrahman b. Hâmid ise ilgili cümleyi herhangi bir atıfta bulunmadan kısaltıp naklederken “bu zamanda” diyerek Râzî'nin kendi dönemine işaret eden ifadeyi korumuş, böylece anlamın kendi zamanına işaret etmesine sebep olmuştur.⁷⁴

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere *Nihâyetü's-sûl*'ün baskın etkisi söz konusu olmakla beraber nadiren de olsa Abdurrahman b. Hâmid değerlendirmelerde bulunup yaşadığı dönemden örnekler vererek konuya müdahil olmaktadır. Bunlardan birisi ictihadda hata ve isabet meselesindedir. Bu hususta doğrunun tek olduğunu fakat içtihadında hata eden müçtehidin musîb olmasa da günahkâr olmadığı görüşü esas alınmıştır. Bu görüşe yapılan bir itiraz için Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) birçok meselede kendisine muhalif olan Hz. Zeyd b. Sabit'i (r.a.) kadı olarak ataması şeklinde verilen örneğe Abdurrahman b. Hâmid de muhtemelen padişahın atamalarını kastederek “Dârüssaâde'de⁷⁵ meskûn Müftî'l-İslâm lakaplı müçtehidin kendi mezhebi dışındaki kişileri kâdî ve müftî olarak ataması” örneğini eklemiştir.⁷⁶ Benzer

⁷¹ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 231.

⁷² Fahreddîn er-Râzî'nin ifadeleri için bkz. Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 6/25.

⁷³ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 398.

⁷⁴ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 257.

⁷⁵ Dârüssaâde, Topkapı Sarayı'nın harem dairesi ve bazı kaynaklarda doğrudan sarayı ifade etmek için kullanılmıştır. Ülkü Altındağ, “Dârüssâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/1.

⁷⁶ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 258. Yukarıda söz konusu edilen itiraz özetle şu şekildedir: Şayet müçtehidler musîb olmasaydı, tek olan doğru olan hükme ulaşamama ihtimalinden dolayı yöneticinin kendisine muhalif olan kişiyi kadı olarak ataması caiz olmamalıydı. Halbuki Hz. Ebu Bekir (r.a.), Hz. Zeyd b. Sâbit'i (r.a.) birçok meselede muhalif olduğu halde kadı olarak tayin etmiş ve bu atamaya sahabe tarafından herhangi bir itiraz yapılmamıştır. Buna göre müçtehidin musîb olduğu görüşünü kabul etmek gerekir. Beyzâvî bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir: “Caiz olmayan şey hükmü batıl kılan kişinin atanmasıdır. İctihadında hata eden kişi [zannıyla hüküm verme sorumluluğunu yerine

bir durum vefat eden kişilerin görüşlerinin taklidi meselesinde de mevcuttur. İhtilafa konu olan bu meselede Beyzâvî'nin, hilafına icmâ gerçekleşebileceği için vefat edenlerin görüşlerinin itibara alınmaması gerektiğini naklettiği yerde Abdurrahman b. Hâmid bunu destekleyen bir icmâ örneği olarak Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'yi vermektedir:

Bu zamanda Mecelle-yi Celile üzerinde oluşan icmâ gibi. Zira Mecelle'deki bazı görüşler vefat eden imamların görüşlerine muhalefet etmektedir. Onların görüşleri geçerli olsaydı bu zamanda [Mecelle üzerinde] icmâ vuku bulmazdı.⁷⁷

Beyzâvî bu meselede vefat eden kişilerin görüşlerinin geçerli olması gerektiğini, zira bu hususta icmâ vuku bulduğunu savunmaktadır. Abdurrahman b. Hâmid eserinde bu argümanın zayıf olduğuna işaret etmekte fakat bu itirazını da *Nihâyetü's-sûl*'deki ifadeleri naklederek yapmaktadır.⁷⁸

Abdurrahman b. Hâmid'in kendi değerlendirmesine yer verdiği diğer bir örnek itikâdî meselelerde fetva talebiyle ilgilidir. Bu hususta dikkat çekici olan ilk husus itikâdî meselelerin örneklendiği yerdedir. İsnevî bunun için yaratıcının varlığı ve birliğini, sıfatlarının isbatını ve nübüvvetin delillerini sayarken Abdurrahman b. Hâmid bunlara yöneticinin tayini ve ona itaati de ekleyerek bu hususa da dikkat çekmektedir.⁷⁹ Diğer husus ise mezkûr meselelerde fetva talebinin cevazı ile ilgilidir. Beyzâvî bu hususta tevakkuf etmiş görünmekle

getirdiği için] hükmü iptal etmiş olmaz." Ayrıntılı açıklama için bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 400-401.

⁷⁷ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 260.

⁷⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 403-404.

⁷⁹ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 404; İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 261. Yöneticinin taşıması gereken şartlar ve yetkiler gibi meseleler önceki dönemlerde de kelim kitaplarının "imâmet" bahislerinde müstakil bir yer bulmuştur. Örnek için bkz. Ebû Bekir Muhammed İbnü't-Tayyib Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessestü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 470-558; Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Usûlül'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 183-204; Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed Neseî, *el-Akâidü'n-Neseîyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1988), 94-101 (Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye ile beraber); Nasırdin Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbâs Süleymân (Lübnan; Kahire: Dârü'l-Cil; el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991), 235-247.

beraber İsnevî gibi Abdurrahman b. Hâmid de itikâdî konularda fetva talebini caiz görmemektedir. Zira bu meseleler hakkında bilgi sahibi olmak bütün Müslümanlar üzerine farzdır. Bu noktada Abdurrahman b. Hâmid kendi dönemine ait bir serzenişte bulunmaktadır. Yöneticinin, halkı özel olarak itikâdî konularda bilgilendirecek alimleri görevlendirmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira “bu beldede ve bu zamanda insanların çoğu itikâdî meseleleri göz ardı etmişlerdir. Bu hususları sorgulamak ve fetva talep etmek günah olmasına rağmen, mezkûr meseleleri onlara öğretecek bir görevli olmadığı için soru sormakla yetiniyorlar.”⁸⁰

2.3. *Bidâyetü's-su'ûl*'ün Kaynakları

Abdurrahman b. Hâmid, eserini kaleme alırken hangi kaynaklardan istifade ettiğini belirtmemiştir. Bu sebeple ancak yapmış olduğu atıfları takip ederek eserinin kaynaklarına dair bir sonuca ulaşmak mümkündür. Bu atıflar incelendiğinde yukarıda bahsi geçen diğer hususlarda olduğu gibi bu konuda da kıyas bahsi öncesi ve sonrası arasında bir ayrım göze çarpmaktadır. Kıyas bahislerinden önceki bölümlerde Abdurrahman b. Hâmid nadiren atıflarda bulunmaktadır. Fakat icma bahislerinin sonlarına doğru bu atıflar yoğunlaşmakta, müellif neredeyse eserin her sayfasında bir isim veya esere atıf yapmaktadır.

Kıyas öncesi bahislerde en fazla atıf yapılan isimler Âmidî, İbnü'l-Hâcib,⁸¹ Gazzâlî⁸² ve Ebu İshak el-İsferâyînî'dir (ö. 418/1027).⁸³ Bu atıflar incelendiğinde İsnevî'nin de aynı meselelerde aynı isimlere atıflarda bulunduğu görülmektedir. Kıyas öncesi meselelerde en dikkat çekici atıflar Efdalüddin el-Hûnecî'ye (ö. 646/1248) yapılanlardır. Abdurrahman b. Hâmid'in birkaç yerde Hûnecî'ye atıfta bulunmakla beraber İsnevî'nin tek bir atfı tespit edilebilmiş ve İsnevî'nin bu atfı da *Bidâyetü's-sûl*'de yapılan atıfların ait olduğu mese-

⁸⁰ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 261-262.

⁸¹ Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e genelde birlikte atıfta bulunulmuştur. Örnek için bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 18, 148, 152, 160; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 17, 256, 260, 269.

⁸² Gazzâlî'ye “Hücce” veya “Hüccetü'l-İslam” şeklinde de atıf yapılmıştır. Bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 43, 98; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 39, 169.

⁸³ Ebu İshak el-İsferâyînî'ye “el-Üstaz” şeklinde de atıf yapılmıştır. Bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü's-su'ûl*, 56, 73, 99; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 83, 121, 172.

leler ile uyuşmamaktadır.⁸⁴ Benzer şekilde İsnevî’de yer almadığı halde Merâğî’ye de *Bidâyetü’s-su’ûl*’de atıf yapılmıştır.⁸⁵

Abdurrahman b. Hâmid kıyas bahislerinden önceki meselelerde nadiren bir esere atıfta bulunmaktadır. Tespit edilebilen tek atıf *Minhâc*’ın müellif tarafından yazılan mukaddimesini şerh ederken Urmevî’nin (ö. 653/1255) *el-Hâsıl*’ına yaptığı atıftır. Abdurrahman b. Hâmid bu atıfla aslında *Minhâc*’ın kaynağını göstermeyi amaçlamaktadır.⁸⁶ İsnevî ise bu kısmı şerh etmemekte fakat farklı bir yerde Urmevî’yi aynı amaçla zikretmektedir.⁸⁷

Kıyas bahislerinden sonra ise İsnevî’nin baskın etkisi görüldüğünden dolayı atıfların neredeyse tamamı *Nihâyetü’s-sûl* ile uyuşmakta ve özellikle Âmidî ile İbnü’l-Hâcib’in yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu hususlar dikkate alındığında Abdurrahman b. Hâmid’in kaynak olarak *Nihâyetü’s-sûl* dışında hangi eserleri kullandığını tespit etmek mümkün görünmemektedir. Zira atıfta bulunduğu isim ve eserleri bizzat görerek onlardan istifade ettiğine dair bir işaret bulunmadığı gibi meselelerin ortaya konmasında İsnevî ile olan yoğun benzerlikler bu atıfların da İsnevî’den nakledildiği izlenimi vermektedir. Bu değerlendirme ile ilgili tek istisna Efdalüddin Hûnecî için söz konusu edilebilir. Zira Hûnecî’ye yapılan atıflar ve bu atıfların içerdiği meseleler İsnevî’de yer almamaktadır. Bu sebeple *Bidâyetü’s-sûl* için kesin olarak zikredilebilecek tek kaynak İsnevî’nin eseridir.

Sonuç

Osmanlı’nın son iki asrında dönemin aydınlarının zihninde yer edinen Avrupa karşısında geri kalmışlık düşüncesi İstanbul ve Kahire gibi merkez coğrafyalarda birçok sorgulamayı da beraberinde getirmiştir. Bu sorgulamalardan birisi de İslamî ilimlerin içeriğine ve yazım tarzına yönelik olmuş ve usul-i fıkıh ilmi de bunlardan nasibini almıştır. Usul-i fıkıhın içeriğine yönelik tartışmalar “yeni usul-i fıkıh ortaya koymak” ile “usul-i fıkıh geleneği içinden çözümler üretmek” fikirleri arasında cereyan ederken, yazım tarzına yönelik

⁸⁴ Bkz. İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü’s-su’ûl*, 24, 67, 97; İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 86.

⁸⁵ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü’s-su’ûl*, 48.

⁸⁶ İbn Hâmid el-Hüseynî, *Bidâyetü’s-su’ûl*, 11.

⁸⁷ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 6.

tartışmalar İslamî ilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi şerh-haşiye türü yazım geleneği çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Usul-i fıkıh ve şerh-haşiye geleneğine yönelik bu eleştirilerin yapıldığı bir dönemde merkeze uzak bir bölge olan Mardin'de yaşayan fakat İstanbul'da da tanınmış bir isim olan Abdurrahman b. Hâmid *Bidâyetü's-su'ûl* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser sonraki dönem usul-i fıkıh eserlerinde ve bibliyografik kaynaklarda kendisine yeterince yer bulamasa da müellifin bu eseri kaleme alması için kendisine gelen ısrarlı talepler ve bu taleplerin yazıma ara verdiği dönemde bile devam etmesi *Bidâyetü's-su'ûl*'ün ilim çevresinde rağbet gören bir eser olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca o dönem ve coğrafyadaki öğrenciler arasında eğitim amacıyla yaygın bir şekilde kullanıldığını da göstermektedir.

Çalışmaya konu alınan eser yazım türü ve içerik açısından incelendiğinde yazım türü açısından ikili bir yapıya sahiptir. Müellif eserine "şerh" adını koymasına rağmen, mukaddimede İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl*'ü ile olan sıkı bağlantısına işaret etmektedir. Eser, müellifinin çeşitli rahatsızlıklar sebebiyle yazmaya ara verdiği kıyas bahsine kadar *Minhâc*'ın şerhi görünümündedir. Abdurrahman b. Hâmid kendi üslubunu eserinin bu kısmında yansıtmış ve meseleleri doğrudan ortaya koyma amacında olduğu için ihtilaflara ve farklı usul-i fıkıh eserlerine nadiren atıfta bulunmuştur. Kıyas bahislerinden itibaren ise eser daha ziyade İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl* adlı eserinin muhtasarı mahiyetindedir. Zira meselelerin büyük çoğunluğu İsnevî'nin cümleleri ile vazedilmiştir. Bununla beraber *Nihâyetü's-sûl*'ün kıyas öncesi bahislerde tamamen etkisiz olduğu söylenemez. Fakat bu etki doğrudan ifadelerin iktibas edilmesi kadar baskın değildir. Buna rağmen her halükârda gerek şerh gerekse ihtisar olmak açısından klasik yazım tarzını devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

Eser içerik açısından incelendiğinde de *Nihâyetü's-su'ûl*'ün etkisi dikkat çekmektedir. Kıyas öncesi bahislerde bu etki daha soyut kalırken, kıyas sonrası bahislerde doğrudan İsnevî'nin ifadeleri iktibas edilmiş, isim ve eserlere yapılan atıflar ve hatta İsnevî'nin kendi dönemine işaret etmek için kullandığı "zamanımızda" gibi ifadeler bile olduğu gibi bırakılmıştır. Bu sebeple İsnevî'nin eseri *Bidâyetü's-su'ûl* için tespit edilebilen tek kaynak konumundadır.

Buna rağmen Abdurrahman b. Hâmid, nadiren de olsa yaşadığı dönemdeki bazı gelişmelere atıfta bulunmaktadır. Fakat bu atıfların hiçbiri Osmanlı'nın son döneminde usul-i fıkıhın içeriğine dair yapılan eleştirilerle alakalı değildir. Müellif bunların birisinde ictihadda hata ve isabet meselesiyle ilgili olarak padişaha, diğerinde ise icma ile ilgili olarak Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'ye atıf yapmaktadır. En dikkat çekici atıf ise Abdurrahman b. Hâmid'in yaşadığı bölge için itikadî konularda insanları bilgilendirecek görevlilerin atanması gerektiğiyle ilgili tavsiyesidir. Zira insanların itikadî meselelerde dikkatli davranmadığını söyleyerek böyle bir tavsiyede bulunması atanması gereken görevli olarak kendisini işaret ediyor olma ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim bir süre sonra Abdurrahman b. Hâmid bölge halkının itibar ettiği bir unvan olan Nakşibendî, Kâdirî ve Rifâî postnişini olarak tayin edilmiştir. Abdurrahman b. Hâmid'in Osmanlı'nın son dönemiyle ilişkilendirilebilecek tek atıf itikadî meseleleri örneklendirirken yöneticiye itaati de vurgulamasıdır. Fakat bu atıf da usul-i fıkıh ile ilgili tartışmalardan ziyade yaşadığı dönemde Osmanlı siyasetinin içinde bulunduğu durum ile ilgili olmalıdır.⁸⁸

Abdurrahman b. Hâmid'in, İstanbul'a gidip gelmesi ve tanınmış bir olmasından hareketle usul-i fıkıh ve şerh-haşiye geleneğine dair yapılan tartışmalardan haberdar olmama ihtimali yoktur. Dolayısıyla kaleme aldığı *Bidâyetü's-su'ûl*'de bu tartışmalara müdahil olmaması bilinçli bir tercihin sonucu gibi görünmektedir. Osmanlı'nın son dönem aydınları tarafından sürdürülen söz konusu tartışmalar canlılığını korumasına rağmen klasik usul-i fıkıh geleneğinin en belirgin eseri olan Beyzâvî'nin *Minhâc*'ı üzerine bir şerh kaleme alınmış olması ve bunun ısrarlı talepler sonucunda gerçekleşmesi en azından merkeze uzak bir bölge olan Mardin ve çevresinde gerek klasik usul-i fıkıh anlayışının gerekse şerh yazım geleneğinin devam ettiğinin göstergelerinden birisidir.

Kaynakça

Ali, Abdülkadir Muhammed. "Mukaddime". *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâc'il-vusûl fî ilmi'l-usûl*. 3-4. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Altındağ, Ülkü. "Dârüssâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/1-3.

⁸⁸ Eser, II. Abdülhamid'in 13 Şubat 1878'de (1295) birinci meşrutiyeti kaldırmasından sonra kaleme alınmıştır.

İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Arpaguş, Safi. "Post". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/332-333. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Arslan, Fatma. *Ebü'l-Hüdâ Sayyâdî'nin Kalâidü'z-zeberced İsimli Eseri Özelinde Ahmed er-Rifâî'nin Hikmetleri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed İbnü't-Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessestü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.

Başoğlu, Tuncay. "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Osman Demir. 243-263. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım., 2022.

Beyzâvî, Kâdî Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü: Minhâcü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl*. trc. Mansur Koçinkağ. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Beyzâvî, Nasıreddin. *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbâs Süleymân. Lübnan; Kahire: Dârü'l-Cil; el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991.

Buzpınar, Ş. Tufan. "Sayyâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Erdem, Sami. *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Gesink, Indira Falk. *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London: I. B. Tauris Publishers, 2009.

Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*. Ebûzabî: el-

Mecma‘u’s-sekâfî, 2004.

Hamidi, Muhammed Sadık. “Mardin ve İlçelerinde Hâmidîyye Medreseleri”. *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler*. ed. İsmail Narin. 427–457. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.

Hamidi, Muhammed Sadık. “Mardini Şeyh Hamid ve Oğlu Şeyh Abdurrahman Zihni Efendi”. *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar, Dini Topluluklar*. haz. İbrahim Özcoşar. 37–55. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2007.

İbn Hâmid el-Hüseyinî, Abdurrahman. *Bidâyetü’s-su‘ûl şerhu Minhâcî’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*. Beyrut: el-Matbaatü’l-Edebiyye, 1303.

İbn Hâmid el-Hüseyinî, Abdurrahman. *Kitabü Sevâdi’l-basar fî usûli’l-hadîs ve’l-eser*. Beyrut: el-Matbaatü’l-Edebiyye, 1303.

İsmail, Şaban Muhammed. “Mukaddimetü’t-tahkîk”. *Mi’racü’l-minhac şerhi Minhaci’l-vusûl ila ilmi’l-usûl*. mlf. Şemseddin Muhammed b. Yusuf Cezerî. 1/3–44. Kahire: Matbaatü’l-Hüseyin el-İslâmiyye, 1993.

İsnevî, Cemâlüddin Abdurrahim b. Hasan. *Nihâyetü’s-sûl şerhu Minhâcî’l-vusûl*. thk. Abdülkadir Muhammed Ali. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. “Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış”. *Hadis Şerh Literatürü-I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 19–52. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu‘cemü’l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ, ts.

Keleş, Ahmet. “Abdurrahman Zihni b. es-Seyyid eş-Şeyh Hâmid el-Mardîni el-Hüseyinî’nin ‘Kitâbu sevâdi’l-basari fî usûli’l-ehâdis ve’l-eser’ Kitabı Bağlamında Hadis İlmindeki Yeri”. *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. ed. İbrahim Özcoşar; Hüseyin H. Güneş. 239–244.

İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat. "Minhâcü'l-vüsûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/113. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Köse, Saffet. "İsnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Mardînî, Abdülhalim b. Musa. *eş-Şeceretü'd-dürriyye fî menâkibi's-sâdeti'l-hâmidiyye*. nşr. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî, 1413.

Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *el-Akâidü'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1988.

Okur, Kaşif Hamdi. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar". *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 9-31.

Öncü, Mustafa. *Molla Halil es-Siirdî'nin "Basîretü'l-kulûb fî kelâmi allâmi'l-ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Özel, Feyyaz. *Kâdı Beydâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri (Minhâcu'l-Vusûl Adlı Eseri Bağlamında)*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. London: The University Of Chicago Press, 1984.

Râzî, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Shamsy, Ahmed El. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

Topal, Şevket. "Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 2 (2012), 7-25.

Yiğit, Metin. “Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. 707-736. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Zemzemî, Ahmed Cemâl - Sağîrî, Nureddin Abdülcebbâr. “Mukaddimetü'l-muhakkikîn”. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc: Şerh alâ Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. ed. mlf. Ali b. Abdülkâfi Sübkî - Tacüddin Abdülvehhâb b. Ali Sübkî. 1/9-357. Dubai: Dârü'l-Buhûsi'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2004.

Ziriklî, Hayrüddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



Kur'an'da İlim-Amel İlişkisi ve Sahâbe Pratiğine Yansıması:

Abdullah b. Ömer Örneği

The Relationship Between Knowledge and Practice in the Qur'an and its
Reflection on the Practice of the Companions: The Example of Abdullah b.
'Umar

Ceyda GÜRMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,

Assistant Professor, Sinop University

Faculty of Theology, Department of Tafsir

cey827@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4136-9766

DOI: 10.56720/mevzu.1346721

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Ceyda, Gürman. "Kur'an'da İlim-Amel İlişkisi ve Sahâbe Pratiğine Yansıması: Abdullah b. Ömer Örneği". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 367-395. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1346721>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Sahâbenin önde gelen isimlerinden Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ilmi, takvası ve sünnete bağlılığıyla temayüz etmiş mühim bir şahsiyettir. İlim yolculuğunda bir müddet ehl-i suffe ile birlikte Mescid-i Nebevî'nin ilmî ve manevî ikliminden istifade etmiş, bizzat Hz. Peygamber'in tedrisinden geçmiştir. Başta babası Hz. Ömer (ö. 23/644) olmak üzere İslâm'ın öncü nesli ashâbın büyükleri ile bir arada bulunma imkânı elde etmiştir. Yaşadığı dönemin fitne ve siyâsî karışıklıklarından uzak duran, idarecilerin kadılık ya da valilik gibi görev tekliflerini de geri çeviren Abdullah b. Ömer, tüm vaktini ilme ve bu ilmin gerektirdiği şekilde ibadete hasretmiştir. Onun Kur'an öğrenmeye yüklediği anlamı, Bakara sûresinin hüküm ve haberlerini öğrenmek için sekiz yıl çaba sarf ettiği rivayetiyle birlikte düşünmek gerekir. Böylece asıl amacının sadece kıraat ya da hıfz değil bilakis tefekkür ve tedebbür etmek ve aynı zamanda âyetlerdeki emir ve yasakları uygulamak olduğu anlaşılabacaktır. Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) sonra en çok hadis rivayet eden muksirûn sahâbeden ve en çok fetva veren yedi fakihten biridir. Ülkemizde onun ilgili ilimlerdeki yeri hakkında muhtelif çalışmalar kaleme alınmış, tefsir ilmindeki yerine münhasır müstakil bir çalışma ise telif edilmemiştir. Bu makale, onun Hz. Peygamber'in sünnetini tefsirine yansıtıp yansıtmadığı, verdiği fetvalarda Kur'an'a nasıl başvurduğu ve içtihatla bulunduğu, tefsirde re'yi tercih edip etmediği gibi konulara eğilerek, kaynaklardaki tefsir rivayetlerini incelemektedir. Onun Kur'an anlayışını tespit, özellikle âyetleri yorumlarken vurguladığı ilim-amel birlikteliğine odaklanılmış ve İslâm'ın öngördüğü şekilde örnek Müslüman modeli sunması açısından, bizzat hayatında nasıl icra ettiği değerlendirilmiştir.

Sahâbe Kelimeler: Tefsir, Abdullah b. Ömer, Sahâbe, İlim, Amel.

Abstract

'Abd Allâh b. 'Umar (d. 73/693) one of the important figures of the companions, was a prominent person distinguished, for his knowledge, taqwa, and adherence to the sunnah. On his journey of knowledge, he benefited from the scholarly and spiritual climate of Masjid al-Nabawî together with the ahl al-suffah for a while, and was personally educated by the Prophet himself. He had the opportunity to be together with the greats of the pioneering genera-

tion of the companions of Islam, especially his father ‘Umar (d. 23/644). ‘Abd Allāh b. ‘Umar, who kept away from the fitna and political conflicts of his time and did not accept the administrators’ offers of duties such as judge or governor, devoted all his time to knowledge and worship as required by this knowledge. The meaning he attached to learning the Qur’an should be considered in conjunction with the narration that he spent eight years learning the rulings and news of sūra al-Baqara. Thus, it will be understood that his main purpose was not only reading or recitation, but also considering, contemplating, and practicing the commands and prohibitions of the verses. ‘Abd Allāh b. ‘Umar was one of the most numerous hadith narrators (al-muksirūn) after Abū Hurayra (d. 58/678) and one of the seven jurists who gave the most fatwas. Ibn ‘Umar, about whom there are various studies in our country in terms of related sciences, has not written an independent study exclusively on his place in the science of tafsir. This article examines the tafsir narrations in the sources by focusing on issues such as whether he reflected the sunnah of the Prophet (pbuh) in his tafsir, how he applied to the Qur’an in his fatwās and ijtihād and whether he preferred ra’y in tafsir. In determining his understanding of the Qur’an, this study focuses on the unity of knowledge and practice that he emphasized in his interpretation of the verses and evaluates how he practiced it in his own life in order to present an exemplary Muslim model as envisaged by Islam.

Keywords: Tafsir, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, Companions, Knowledge, Practice.

Giriş

Kur’an’ın en temel konularından biri imandır. İman; ilim, tasdik ve amel etmeyle hasıl olan bir teslimiyettir. İman için evleviyetle iman edilecek şeyi bilmek gerekir. Bu sebeple ilim, iman için şarttır. Ardından bu ilme müstenid hakikati tasdik ve bu tasdik lüzûmunca emredilenleri uygulama gelir. Böylece imanının tezahürü olan amel yerine getirilmiş olur.¹ Allah’a hakkıyla iman edenlerin âlimler olduğunu bildiren Kur’an (ez-Zümer 39/9), Müslüman’ın dünya-ahiret saadeti için davranışlarını ilim-amel birlikteliğinde sürdürmesini istemiştir. Bilginin sorumluluk doğurduğu ve bu sorumluluğa göre hayatın

¹ Musa Bilgiz, *Kur’an’da Bilgi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 249.

tanzim edilmesinin gerekliliği hem Kur'an'ın bütününde hem sünnette vurgulan hususlardan biri olmuştur.

Kur'an'ın doğrudan muhatapları olan sahâbenin ilmi, bir ilgi alanı olarak telakki ettiklerini ya da dünyevî bir menfaat beklentisiyle tahsil ettiklerini düşünmek bir tarafa, Kur'an'ın öngördüğü gibi hayata tatbik edilmeyen ilmin, öğrenilmemiş addedildiği bir bakış açısına sahip oldukları görülür. İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) "Bizden biri on âyet öğrendiğinde, bu on âyetin mânasını iyice öğrenmeden ve onunla amel etmeden yeni âyet öğrenmeye geçmezdi."² sözü, sahâbenin talim edilen ilmin ameli boyuta geçirilmesini zaruret addettiklerine işaret eder. Sahâbe sonrasında âlimler, bu mirası nesiller boyu aktarmış, rihleler yaparak ilmî canlılığı sürdürmüşlerdir. Konuyla ilgili eserler kaleme alan Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *İktizâü'l-ilm el-amel* ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Zemmu men la ya'mel bi ilmihi* adlı eserleri de geleneğimizde ilim-amel birlikteliğine verilen önemi ortaya koyan eserlerdir.

Bu çalışmada Abdullah b. Ömer'in tefsir ilmindeki yerine ve Kur'an anlayışına odaklanılmış özellikle Kur'an bilgisini hayatına nasıl tatbik ettiği örneklerle açıklanmıştır. Çalışmanın adına yansıtılan "ilmiyle âmil olmak" ifadesi pek tabi sadece Abdullah b. Ömer'e has değildir. Aslında sahâbilerin hepsi sırf bilgi edinmiş olmak için ya da öğretici konumunda bulunmak gibi saiklerle değil bizzat hayatlarına tatbik etmek, yaşamlarını tertip ve tanzim etmek için Kur'an ve sünneti öğreniyorlardı. Onların Kur'an ile kurdukları diyalog "ben ve öteki" diyalogu değildir. Kur'an'ı hayat kitabı kılma ve içselleştirme üzerine kurulmuş bir diyalogdur. Bu sebeple Abdullah b. Ömer'in Kur'an'a yaklaşımı, sahâbenin vahiyle kurdukları bağı anlamak açısından da önemlidir. Ancak sahâbenin hepsinin aynı bilgi seviyesine sahip olmadıklarını da ifade etmeliyiz. Beşeri özelliklerden kaynaklanan muhakeme ve idrak gücü cihetiyle eşit olmadıkları gibi³ ilmî seviyeleri ve Kur'an'ı fehmetme kabiliyetleri açısından da müsâvi değillerdi. Yine ticaret ya da hayvancılıkla uğraşp

² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001), 1/74.

³ Burada oruca başlama vaktiyle ilgili nâzil olan "*Sabahın beyaz ipliği, siyah ipliğinden ayrılıncaya kadar yiyin, için.*" (el-Bakara 2/187) âyetindeki mecâzı anlamadığı için Hz. Peygamber'in açıklamasına ihtiyaç duyan Adî b. Hâtim (ö. 67/ 686) hatırlanabilir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/250.

Medine merkezden uzak bulunanlarının nüzûle şahitlikleri, ashâb-ı suffeden pek tabi farklıdır. Arap asıllı olmayan, geç dönem İslâm'a giren sahâbîlerle daha çocuk yaşta Hz. Peygamber'in hane-i saadetinde bulunma şerefine nail olan ve bizzat dinî kâideleri ondan öğrenenleri, ilmî açıdan eşit görmek mümkün değildir. Burada kastedilen, imanî teslimiyet ve takva açısından kimin kimden üstün olduğunu araştırmak değildir ki zaten bu konuda tek karar merci Allah'tır. Söylemek istediğimiz, feraset, ilmî merak, vahyin nüzûlüne yakinen şahitlik gibi sebeplerle bazı sahâbînin ön plana çıktığıdır. Bu sahâbe arasında Abdullah b. Ömer'in ayırt edici vasfı, ilmiyle âmil olmaktır. Tıpkı Hz. Ömer'in re'ye'de olan isabetli muhakeme gücüyle, Hz. Ebû Bekir'in çok tasadduk etmesiyle, Hz. Osman'ın hilim sahibi ve yumuşak huyuyla temâyüz etmeleri gibi Abdullah b. Ömer de sünnet hassasiyeti ve ilmiyle âmil olma özelliğiyle temayüz etmiştir. İlgili başlıklar altında zikredileceği üzere bu hususu teyit eden birçok misal vardır ve ilim-amel birlikteliğini yansıtmada temsil kabiliyeti en güçlü isimlerden biri olması hasebiyle konu onun örnekliğinde işlenmiştir.

Onun tefsir ilmindeki yeri hakkında Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde İsmail b. Abdüssettâr el-Meymenî tarafından 1410/1990'da *Abdullah b. Ömer ve âsâruhü'l-vâride fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Meşhur rivayet tefsirlerinden İbn Ömer rivayetleri taranarak bir araya getirilmiştir. Bin sayfayı aşkın hacimli bu tez, esas konuya doğrudan taalluk etmeyen tefsir tarihine ve çeşitlerine, taranan eserlerin tanıtılması gibi malum bilgilere, rivayetlerin tahricine ve iki yüz sayfalık hacimli bir fihriste yer ayırması sebebiyle istifadeyi azaltmaktadır. Bu tezde İbn Ömer'in iki yüz on üç tefsir rivayeti, sûre sıralamasına göre verilmiş, onun tefsirdeki metodu kısa bir değerlendirmeye tabi tutularak (s. 929-930) özetlenmiştir. Bu makalede ise amaç Abdullah b. Ömer'in tefsir rivayetlerini derlemek değil, tefsir ilmindeki yerine değindikten sonra Kur'an bilgisini yaşantısına nasıl aktardığını incelenmektir. Ülkemizde hadis, fıkıh ve İslam tarihindeki yeriyle ilgili çalışmalar yapılmış⁴ ancak tefsir ilmindeki yerine hasredilmiş müstakil bir ça-

⁴ İbn Ömer hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şöyledir: Aynur Uraler, *Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019); Ali Karakaş, *Abdullah b. Ömer'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Ahmet Canbek, *Abdullah b. Ömer'in Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri*

lışma kaleme alınmamıştır. Erken dönem tefsiri hakkındaki araştırmalar, ekseriyetle belli isimlere yoğunlaşmakta bu durum da tefsir tarihine dair sınırlı bir bakış açısı geliştirilmesine sebep olmaktadır. Sahâbe ve tâbiûn tefsirini ekol merkezli anlama hatasının da bu durumda payı vardır. Mesela Medine deyince akla genellikle sadece Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654) gelmesi bu sınırlılığa bir örnektir. Bu makaleyle Medine ilim merkezinde tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin hepsi için çok önemli bir isim olan Abdullah b. Ömer'in ilmî hayatına ışık tutulması hedeflenmiştir.

1. Kur'an'da İlim-Amel İlişkisi

Kur'an'da "ilim" kavramı ve türevleri sekiz yüz elli dört, "amel" ve türevleri ise üç yüz elli altı yerde geçmektedir. İlim, bir şeyi olduğu hal üzere hakikatiyle idrak etmek; amel ise bilinçli olarak bir hedefe matuf iş yapmaktır.⁵ İsfahânî (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) ilmi, nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmış, nazarî ilmin âlemdeki mevcûdatları bilmek olduğunu, amelî ilmin ise bu ilme göre ibadet etmek anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁶

Kur'an'da "Biz, kimi dilersek onu (ilim ve irfanla) derece derece yükseltiriz. Zira her ilim sahibinin üzerinde daha iyi bilen biri vardır. (Yûsuf 12/76); "Rabbimin ilmi herşeyi kuşatmıştır." (el-En'âm 6/80); "(Hûd da!) İlim ancak Allah'ın katındadır. Ben size, bana gönderilen şeyi duyuruyorum." (el-Ahkâf 46/23); "De ki: O bilgi, ancak Allah'a mahsustur. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım" (el-Mülk 67/26) âyetleriyle gerçek ilim sahibinin Allah olduğu ve ancak onun dilediği taktirde insanların bilgiye ulaşabileceği ifade edilir. "İşte biz, bu misalleri insanlar için

(Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Ahmet Turan Yüksel, "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer", *İSTEM* 3/6 (2005), 59-86; Mehmet Özkan, "Fakih Sahâbilerden Abdullah b. Ömer'in İctihad Anlayışı", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018) 267-291.

⁵ Cemâlüddin b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sâdır, 1414), "alm" 12/417; "aml", 11/475; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfreh li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-hadis, 1364), "alm" 469-481; "aml" 483-488. Ayrıca bk. Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 14-17; Yusuf Yurt, *Kur'an'da Amel* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 4; Ziyad Al-Rawashdeh, *Kur'an'da İlim Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 3.

⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1430/2009), 580.

getiriyoruz; fakat onları ancak ilim sahipleri düşünüp anlayabilir. “(el-Ankebût 29/43) âyeti ile “(Resûlüm) ‘Benim ilmimi artır’ de!” (Tâhâ 20/114) âyetleri de ilme verilen değeri gösterir.

Kur’an’ın üzerinde durduğu bu ilim, Allah’ın varlığı ve birliğine iman ile hak ve hakikati tasdik etmeye götüren ilimdir. “Gece saatlerinde secde ederek ve kıyamda durarak ibâdet eden, âhiret azabından sakınan ve Rabbinin rahmetini dileyen mümin, inkâr eden gibi olur mu? De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak gerçek akıl ve idrâk sahipleri düşünüp ders çıkarırlar.” (ez-Zümer 39/9); “Kulları içinden ancak âlimler, Allah’tan (gereğince) korkar.” (el-Fâtır 35/28) âyetleri, iman edenleri, bilenler; kâfirleri ise bilmeyenler olarak tavsif etmiş ancak âlim olanların hakka ulaşabileceğini belirtmiştir. Ehl-i kitap, “Hadi hakkında bilgi sahibi olduğunuz konuda tartıştınız da bilgi sahibi olmadığınız konuda niçin tartışıyorsunuz!” (Âl-i İmrân 3/66) âyetiyle ilme dayanmadan iddialaşmaları sebebiyle kınamıştır. Benzer uyarı “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.” (el-İsrâ 17/36) âyetinde herkese yapılmış ve ilme dayanmayan amelin, sorumluluk doğuracağı, kişinin bilgi edinme vasıtası kılınan kulak, göz ve kalbi nasıl kullandığından sorguya çekileceği zikredilmiştir.⁷

Dünya hayatını ıslah etmediği gibi âhiretini kazanmaya da tesiri olmayan ilim, faydasız ilim kabul edilmiş ve ilmin salih amel ile hayata geçirilmesi emredilmiştir. Kur’an perspektifinden ve Hz. Peygamber uygulamalarını esas alarak bakıldığında ilim ve amelin ayrı düşünülemez iki husus olduğunu, ilmiyle amel edenlerin övüldüğü şu âyette görmek mümkündür: “Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar (râsihûn) ile, sana indirilene ve senden önce indirilen kitaplara iman eden mü’minlere; özellikle namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, Allah’a ve âhiret gününe iman edenlere pek büyük bir mükâfat vereceğiz.” (en-Nisâ 4/162).⁸ İlmin amel şartına bağlandığı bu âyetteki vurguyu Râzî (ö. 606/1210), râsihûnun Allah’ın ahkâmını bilmelerinin “sana indirilene ve senden önce indirilen kitaplara iman edenler” tabiriyle; bu bildikleri ahkâma uygun amel etmelerinin ise, ‘özellikle namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren’ ifadesiyle zikredildiğini

⁷ Ayrıca bk. Yâsîn 36/65; Fussilet 41/20. Kur’an’da ilim-iman münasebetini inceleyen şu çalışmaya bakılabilir: Hüseyin Polat, “Kur’an Âyetleri Işığında İman-İlim İlişkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 181-199.

⁸ İlimde derinleşmiş olanlar (râsihûn) için bk. Âl-i İmrân 3/7.

söyler.⁹ Diğer taraftan Ehl-i kitap'ın bildikleriyle amel etmemeleri ise "Oysa ki, onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi." (el-Bakara 2/75) buyrulurak yerilmiştir.¹⁰

"Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir." (el-Cum'a 62/5) âyeti ile önceden dinin esaslarını bilen ancak sonradan bu bildiğini inkâr edip uygulamayanın durumunu haber veren "Dileseydik, onu bu âyetler sayesinde yüceltirdik; fakat o dünyaya saplandı ve nefsinin isteklerine uydu. Onun hâli, köpeğin hâline benzer; üzerine varıp kovalasan da dilini çıkarır solur, kendi hâline bıraksan da." (el-A'râf 7/176) âyeti, ilmin amele dökülmediğinde ehemmiyetsiz olduğunu göstermekte; imanlarının gereği hemen ibadete yönelenlerin halinin zikredildiği "Daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur'an kendilerine okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar." (el-İsrâ 17/107) âyeti ise bu birlikteliğin övgüyle karşılandığına dikkatleri çekmektedir.

Kur'an'da âlim olma, Allah'a iman edenlerin vasfı kılınmıştır. "Şimdi düşünün, bu cehennemlik kimse mi daha iyidir; yoksa gece saatlerinde secde ederek ve ayakta durarak ibâdet eden, âhiret azabından sakınan ve Rabbinin rahmetini uman tertemiz bir mümin mi? De ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?'" (ez-Zümer 39/9) âyeti, gerçek ilim sahiplerinin Allah'a iman edenler olduğunu gösterir. Zira geceleri ibadetle geçirenler, ilim sahipleri; bilmeyenler ise cehennemlikler yani iman etmeyenler olarak vasıflanmıştır. Âyette çizilen mümin portresinin "amel etme" sıfatıyla birlikte geldiği de gözden kaçırılmamalıdır.¹¹

Hz. Peygamber'in mescide gittiği bir gün bir halkanın Kur'an kıraati ve dua ile diğer bir halkanın ise ilimle meşgul olduklarını görünce her birini övdükten sonra "Ben öğretici olarak gönderildim." deyip ilimle meşgul olanların yanına oturması,¹² onun ilme verdiği değeri gözler önüne sermekte "Ne âlimlere karşı övünmek ne cahillerle tartışmak ne de meclislerde seçkin olmak için

⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401/1981), 11/109.

¹⁰ Ayrıca bk. el-Bakara 2/75, 146; Âl-i İmrân 3/70-71; en-Nisâ 4/46.

¹¹ İman-amel birlikteliğini inceleyen şu çalışmalara bakılabilir: Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Ömer Aydın, *Kur'an-ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru ihyâü'l-kütübü'l-'Arabiyye, ts.), "Mukaddime", 17 (No. 229).

ilim öğreniniz. Kim buna rağmen böyle yaparsa ateştedir, ateşte!”¹³ hadisi ise ilimle amel etmenin önemini vurgulamaktadır.¹⁴

2. Abdullah b. Ömer’in Hayatı ve İlmî Durumu

Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Ömer b. Hattâb el-Kureşî, Hz. Peygamber’in risaletinin üçüncü yılında (613) Mekke’de dünyaya gelmiştir. Annesi Zeyneb bint Maz’ûn (ö. 1/622’den sonra), babası Hz. Ömer’dir (ö. 23/644), evzâc-ı tâhirattan Hz. Hafsa (ö. 45/665) da ablasıdır. Henüz buluğa ermeden babasıyla birlikte Müslüman olmuş, onunla Medine’ye hicret etmiş, küçük yaşta olduğu için Hz. Peygamber, Uhud ve Bedir’e katılmasına müsaade etmemiş, Hendek savaşından itibaren gazve ve fetihlerde yer almıştır. Bey’atürriğvân’da ilk biat edenlerdendir.¹⁵

Fitne dönemi karışıklıklarında taraf olmamış, sonradan Hz. Ali’nin (ö. 40/661) yanında yer almadığı ve yine Haccâc’a (ö. 95/714) karşı savaşmadığı için pişmanlığını dile getirmiştir.¹⁶ Hz. Ömer’den sonra hilafete geçmesi için zaman zaman ashâb tarafından yöneltilen tekliflere ve valilik ya da kadılık görevlerine müspet yaklaşmamıştır. Hz. Ali’nin Şam valilik teklifini de kabul

¹³ İbn Mâce, “Mukaddime”, 23 (No. 253); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şü’abü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1423/2003), 3/269.

¹⁴ Kur’an’da ilim-amel ilişkisi hakkında bir tez çalışması bulunmaktadır: Muhammed Sadık Subaşı, *Kur’an’da İlim-Amel İlişkisi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁵ Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1421/2001), 4/133; Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstîâb fî ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Adil Mürşid (Amman: Dârü’l-a’lâm, 1423/2002), 419; Ebü’l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1415/1995-1421/2000), 31/79; İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.), 3/337; Cemâlüddin Ebü’l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1403/1983-1413/1992), 15/333, 340; Şemsüddin Muhammed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1417), 3/204, 209; Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, ts.), 2/389.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1416/1995), 8/9; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kebîr*, 4/173; İbn Abdilber, *İstîâb*, 419, 421; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 3/339; Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 3/231-232.

etmeyerek siyasî ve idarî işlerden uzak durmuştur.¹⁷ Tabi ki sahâbenin, onu bu görevlere layık bulması, onun sahâbe arasındaki mümtaz yerine işaret etmektedir.¹⁸

Yöneticilere baş kaldırmamakla birlikte hatalarını söylemekten de çekinmediği görülür. Haccâc'ın Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) hakkında "O, Kelâmullah'ı değiştirdi" sözünden çok müteessir olmuş ve "Yalan söylüyorsunuz! Ne o ne de sen buna güç yetirebilirsiniz!" diyerek karşı çıkmıştır. Onun bu tutumunun, daha sonraları Mekke'de hac esnasında Haccâc tarafından şehit edilmesine sebep olduğu düşünülmüştür. Nitekim İbn Ömer, Haccâc'ın bir askeri tarafından zehirli kılıcın ayağına düşürülmesiyle hasta olmuş ve bir süre sonra vefat etmiştir.¹⁹ Sade giyinen ve yumuşak huylu olan Abdullah b. Ömer, Mekke'de seksen dört yaşlarında 73/693 yılında vefat etmiştir.²⁰

Hz. Hafsa sayesinde ve küçük yaşlarda bir müddet Mescid-i Nebavî'de ashâb-ı suffe arasında kalması sebebiyle²¹ Hz. Peygamber'le kurduğu ilişki

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/136, 153; Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1409/1988), 1/292-293; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/224, 226-228.

¹⁸ Mesela İbn Mesud "İbn Ömer, Kureyş gençleri içerisinde dünyaya karşı nefesine en çok hâkim olanlardandır." der. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/134; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/294; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/105; İbn Abdilber, *İstîâb*, 420; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/339; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/211-212.

¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/139, 149, 172; İbn Abdilber, *İstîâb*, 420; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/341; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/230; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 1/311.

²⁰ İbn Abdilber, *İstîâb*, 420; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/87; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/340; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/341; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/209, 232; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/390. İbn Sa'd, 74 yılında vefat ettiğini söyler (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/174.) Hz. Peygamber'in veda haccında Mekke'de vefat eden Sa'd b. Havle için "Allah'ım sahâbilerimin hicretlerini tamamla onları gerisin geriye döndürme" (İbn Abdilber, *İstîâb*, 420) buyurduğunu bilmekte ve muhtemelen hicret sevabı umarak Mekke'ye defnedilmemeyi vasiyet etmiştir ancak Haccâc izin vermediğinden buraya defnedilmiştir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/175; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/122.

²¹ Babası Hz. Ömer'in evi mescide uzak olduğundan ve Hz. Peygamber'in Suffe'deki derslerinden de istifade etmek istediğinden orada kalmış olabilir. Gerçi onun "Resûlullah zamanında bekarken mescidden başka kalacak yerim yoktu." ifadesi geçim sıkıntısı çektiği için orada kaldığına işaret eder. İlgili yorumlar için Bk. Uraler, *Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti*, 48.

daha husûsî olmuştur. Peygamber'i yakından müşahade etme fırsatı yakalamış böylece sünneti çok iyi öğrenmiştir. Bizzat Peygamber tarafından "salih, hayırlı kişi" olarak tavsif edilmiştir.²² Bir gün Hz. Peygamber ona "Abdullah, sen bu dünyada bir garip gibi yahut yolcu gibi ol, kendini ölü say!" buyurmuştur.²³ Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi ve onun sünnetine gösterdiği bağlılıkla tanınan İbn Ömer'in, mescide Hz. Peygamber'in gittiği yoldan gitmesi, onun oturduğu ağacın altında oturması, kıldığı yerde namaz kılması gibi hassasiyetleri ve Hz. Peygamber'in beşer vasfıyla yapıklarına dahi dikkat etmesi²⁴ onun Hz. Peygamber'e duyduğu sevgiyi göstermektedir.

Tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinin her birinde önemli bir yere sahip olan İbn Ömer, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr (ö. 65/684) ile birlikte Abâdile olarak isimlendirilen dördüncü sahâbîdir.²⁵ Onun babasından, sahâbe ve bazı tâbiin-i kiramdan rivayetleri bulunmaktadır. Özellikle oğlu Sâlim (ö. 106/725) ve azatlı kölesi Nâfi' (ö. 117/735) onun ilminin aktarıcısı olmuşlardır.²⁶ İmam Mâlik (ö. 179/795) "Nâfi'nin İbn Ömer'den aldığı bir hadis duyarsan başkasından duymana gerek yok." demiştir²⁷ ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Mâlik'ten, onun Nâfi'den onun da İbn Ömer'den aktardığı tarik, en sahih sened kabul edilmiş ve "altın silsile" olarak

²² Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru tavkî'n-necât, 1422), "Ta'bir", 35 (No. 7028); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/82; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/137; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/338; İbn Abdilber, *İstiâb*, 419; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/339; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/210; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/390.

²³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/341.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/7; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/310; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/338.

²⁵ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 12/426; Ya'kût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru sâdır, 1397/1977), 2/354.

²⁶ Mizzî, *Tehzîb*'de iki yüzden fazla ravisini sıralamış, Ahmed b. Hanbel de *Müsned*'de mükerrerleriyle iki binden fazla rivayetine yer vermiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/8; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/333-338.) Rivayet aldığı ve aktardığı isimler için ayrıca bk. İbn Asâkîr, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/80; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/340; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/204-207; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/389.

²⁷ İbrâhim b. Ebûbekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zaman* (Beyrut: Dâru sâdır, 1900), 5/367.

isimlendirilmiştir.²⁸ Ebû Hüreyre'den sonra en çok hadis rivayet eden muk-sirûn sahâbîdir.²⁹ Hadisleri "sema yoluyla aldığını belirtmesi, lafzen rivayete dikkat etmesi, idracı önlemesi, hadise ilave ve takdim-tehir yapmaması açı-sından güvenilirirdir.³⁰

Hız. Peygamber'in gece namazına dikkat etmesini söylemesi üzerine te-heccüdü hiç aksatmadığı, geceleri az bir kısmı hariç ibadetle meşgul olduğu³¹ gençlik dönemlerinde sıkıntı çekse de ilerleyen zamanda zengin olup³² malını çokça tasadduk ettiği kaydedilmiştir. İbn Ömer, iyi ve dindar kölelerini azad eder, bu köleler hakkında "Sırf sen azad et diye camiye gidiyorlar." denildi-ğinde "Bizi, Allah ile aldatmak isteyenlere aldanmaya razıyız." diyerek yanıt verirdi.³³

Aynı zamanda fakih olan Abdullah b. Ömer, en çok fetva veren yedi sahâbeden biridir.³⁴ Nispeten genç olduğundan birçok sahâbenin vefat ettiği, ağırlıklı olarak tâbiûnun yaşadığı dönemde de kendisine gelip danışılmış ve Medine'de altmış yıl fetva vermiştir.³⁵ İmam Mâlik'e göre Zeyd b. Sâbit'ten (ö. 45/665) sonra insanların imamı odur.³⁶ Zaman zaman babasının fetva ve hü-kümlerini Saîd b. Müseyyeb'e (ö. 94/713) sorduğu da olmuştur. Çünkü Saîd, hem Hz. Peygamber'in hem ilk üç halifenin fetvalarına en hâkim tâbiîn âlimi-

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/367.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/8; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/237; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, 1/314.

³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/134. Ebû Cafer Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) "İbn Ömer Resûlullah'tan hadis işittiğinde ne ziyade yapar ne noksan bırakır, bu konuda onun gibisi yoktur" demiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/213. Ayrıca bk. Uraler, *Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti*, 196-201.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 4/137; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/303; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/99; İbn Abdilber, *İstîâb*, 419; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/210.

³² Uraler, *Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti*, 61-62.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/8; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/294; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/340.

³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/237.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/8; İbn Abdilber, *İstîâb*, 420.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/8; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/221.

dir.³⁷ İbn Ömer'in fetvaları, babası Hz. Ömer'in fetvalarıyla çoğu zaman örtüşürdü. Kesin bilgisi olmadığı durumlarda hüküm vermezdi.³⁸

3. Tefsir İlmindeki Yeri ve Tefsirinin Özellikleri

İbn Ömer, tefsir tabakatlarında tefsir ilminde meşhur sahâbîler arasında zikredilmiş âlim, zâhid, vera sahibi ve Kur'an manalarına hâkim olarak tanıtılmıştır.³⁹ Bizzat Peygamber'den (s.a.s.) Kur'an öğrenen ve tefsir bilgisini ondan alan İbn Ömer'in, "Resûlullah bize Kur'an okur, secde âyetlerine geldiğinde secde ederdi. Biz de onunla secdeye gider kalabalıktan başımızı koyacak yer bulamazdık."⁴⁰ rivayeti, bizzat Peygamber'in taliminden geçtiğini gösterir. Resûlullah'ın Kâbe'yi yedi kez tavaf ettiğini, makamın arkasında namaz kıldığını ve Merve ile Safa arasında sa'y yaptığını söylemiş ve "Allah resûlünde sizin için güzel bir örnek vardır." (el-Ahzâb 33/21) âyetini okumuştur.⁴¹ Bir gün Hz. Peygamber, sahâbesi ile otururken "Görmüyor musun Allah nasıl bir misal veriyor! Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti)." (İbrâhim 14/24) âyetindeki güzel ağaç hakkında "Ağaçlardan bir ağaç vardır ki yaprakları dökülmez, bu ağaç müminin misalidir." demiş ve hangi ağaç olduğunu sormuştur. İbn Ömer doğru cevabı bildiğini ancak oradakilerin en küçüğü olduğu için utandığını ve söylemediğini ifade etmiştir.⁴²

Tefsir kaynaklarında farklı Kur'an âyetlerine dair hatırı sayılır rivayeti bulunmaktadır. *Câmiu'l-beyan*'da mükerrerleriyle üç yüzden fazla rivayeti vardır. Mevlâsı Nafi'nin bu tefsirdeki yüz elli iki rivayetten yüz otuz dokuzu kendisindendir.⁴³ Oğlu Medine fakihlerinden Sâlim⁴⁴ ve müfessir tâbiî Saîd b.

³⁷ M. Yaşar Kandemir, "Saîd b. Müseyyeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/564.

³⁸ Onun fetvaları alfabetik olarak ve konularına göre bir araya getirilmiştir. Bk. Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsûatü fihî Abdillâh b. Ömer* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1406/1986).

³⁹ Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1417/1997), 4; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, 1/310.

⁴⁰ Buhârî, "Sücutü'l-Kur'ân", 9 (No. 1076); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/295.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/265.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/205.

⁴³ Taberî tefsirindeki rivayetleri genellikle mevlâsı Nâfi'den merfû olarak gelmektedir Misal olarak; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/360, 372, 380, 424-425; 4/99; 6/206; 9/265. Nâfi'nin tefsir

Cübeyr (ö. 94/713)⁴⁵ ile Mücâhid (ö. 103/721)⁴⁶ de onun tefsirini aktaran isimlerdendir. Medineli tâbiî müfessir Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/754) ise İbn Ömer'den rivayetleri sınırlıdır.⁴⁷ Bu durum yani Saîd ve Mücâhid gibi Mekkelî müfessirler olarak tanınan isimlerin Medineli bir sahâbeden nakletmeleri ve Medineli tâbiîlerin beklendiği ölçüde ondan rivayet almamaları dönemi, ekol eksenli okumamak gerektiğini de hatırlatmaktadır.

İbn Ömer'in tefsirinde üç özellik öne çıkmaktadır; sünnete hâkimiyeti sayesinde âyetleri hadis ve sünnetle tefsiri, nüzule şahit olması hasebiyle sebebi nüzule dair açıklamaları ve fıkhîteki engin bilgisinin ahkâm âyetlerinin tefsirine yansıması. Kur'an'ı tefsir ederken bilmediği konularda susması, aşağıda zikredileceği üzere âyetler hakkında fazlaca yorum yapmayı hoş karşılamaması ve bir bilgiye dayanmayan re'ye karşı mesafeli durması onun tefsir anlayışını gösterir.

3.1. Kur'an'ı Sünnet ile Tefsiri

İbn Ömer'in tefsir rivayetlerinde beklendiği gibi merfû olanlar çoktur ve Hz. Peygamber tefsirini aktarması açısından da önemlidir. Hadis rivayetinde gösterdiği hassasiyeti Peygamber tefsirini aktarırken de göstermiş ve onun tefsirine sahih olarak ulaşmamızı sağlamada önemli bir isim olmuştur. Örneğin; "Ben eşimi hayızlı iken bir ya da iki kez boşamıştım. Resûlullah da bana eşime geri dönmemi, eşimin tekrar hayız olup da temizleninceye kadar ona mühlet vermemi sonra onunla ilişkiye girmeden boşamamı emretti ve 'Ey Peygamber! Eşlerinizi boşayacağınız zaman, iddetlerini dikkate alarak onları boşayın; iddet günlerini de iyice hesap edin.' (et-Talâk 65/1) âyetini okudu" buyurmuş-

ilmindeki yeri hakkında kapsamlı bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, *Tâbiîn Döneminde Kur'an Tefsiri -Nâfi Mevlâ İbn Ömer Örneği-* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017).

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/343; 3/208, 371; 425; 4/173, 344; 16/557.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/453; 3/520; 4/69; 17/286; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin lemâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1467/2006), 10/313; 15/159; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru tayyibe, 1420), 1/392; 4/55.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/354, 447; 5/133; 13/641; 17/241; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 18/183; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/356; 8/506.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/753; 11/543.

tur.⁴⁸ Bu rivayet Hz. Peygamber'in, verdiği hükmü âyet ile tefsir ettiğini gösterirken diğer taraftan İbn Ömer'in bizzat kendi yaşantısını tanzim etmede Peygamber'in gözetimi altında olduğunu da göstermektedir. "Resûlullah, gaybın anahtarları beştir buyurup 'Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez.'" (Lokmân 31/34) âyetini okudu."⁴⁹ rivayeti de yine onun merfû olarak aktardıklarına misaldir.

Kur'an ve sünneti bir bütün olarak görmesine, "Biz mukim iken kılacağımız namazı ve korku namazını Kur'an'da buluyoruz ama sefer namazını bulamıyoruz." diyen kimseye "Biz hiçbir şey bilmez iken Allah, bize Muhammed'i (s.a.s.) gönderdi. O nasıl yapıyorsa ondan gördüğümüz gibi yaparız."⁵⁰ şeklindeki cevabı örnek verilebilir. Bu cevap, onun Kur'an anlayışını sarıh bir şekilde yansıtmakta, dinin iki temel unsuru olan Kur'an ve sünneti birini diğerine tercih etmeden özümsemişliğini ortaya koymaktadır.

Sünnete hakimiyetinin Kur'an tefsirine yansıdığıyla ilgili bir misal de şöyledir: Bir gün meclisinde bulunan Yemen'den gelen birini iyi bir şekilde karşılayıp yanına oturtuktan sonra "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, Allah onların yerine yakında öyle bir nesil getirecek ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler." (el-Mâide 5/54) âyetini okumuş ve üç kere yemin ederek "Siz onlardansınız." demiştir. Hz. Peygamber bu âyetle ilgili "Yemenli Ebû Mûsa'ya bu sizin kavminizdir." buyurmuştur.⁵¹ İbn Ömer, muhtemelen Hz. Peygamber'in bu sözünü duymuş ve onu örnek alarak davranmıştır.

3.2. Tefsirinde Sebeb-i Nüzûl Rivayetleri

İbn Ömer, âyetlerin nüzûlüne şâhid olmuş ve birçok sebeb-i nüzûl rivayeti aktarmıştır. Her sahâbî, nüzûl bilgisine hâkimiyet açısından eşit değildir. Hayatının belli bir dönemini Suffe'de geçirmesi ve ablası Hz. Hafsa sayesinde

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/90-91.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 4/435.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/495.

⁵¹ Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru tayyibe, 1409), 3/71; Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424), 5/354.

Hiz. Peygamber'in hanesine yakın bulunması, İbn Ömer'in âyetlerin indiriliş sebeplerini daha iyi bilmesini sağlamıştır. Örneğin; "Benî Teym'den bir adam Abdullah b. Ömer'e gelip 'Ey Ebû Abdurrahman! Biz kiralama işi yapan bir topluluğuz. Bu sebeple bizim haccımızın olmadığını iddia ediyorlar' dedi. İbn Ömer 'Siz ihrama girenler gibi ihrama girmiyor musunuz, onların tavaf ettiği gibi tavaf etmiyor ve şeytan taşlamıyor musunuz?' diye sordu ve muhatabından müspet cevap alınca 'Öyleyse sen haccını yapmışsın, hacısın.' dedi ve 'Nebî'ye (s.a.s.) bir adam gelip bana sorduklarını sordu, bunun üzerine '*Hac mevsiminde ticâret yaparak Rabbinizden rızık talep etmenizde hiçbir günah yoktur.*' (el-Bakara 2/198) âyeti indi.' dedi" rivayetini nakletmektedir.⁵² Onun bu bilgisi, doğrudan İslâm'ın temel bir ibadeti hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.

"Resûlullah, Nadîroğullarına ait hurmalığı kestirince '*Hurma ağaçlarından, herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir.*' (el-Haşr 59/5) âyeti indi." demiş, Hiz. Peygamber'in âyetten istidlâline örnek vermiştir.⁵³ İçkinin haramlığıyla ilgili şu rivayeti aktarmıştır: "Allah, içki hakkında üç kez âyet indirdi. Bu âyetlerden ilk inen '*Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır.*' (el-Bakara 2/219) âyetidir. Onlar, 'Ey Allah'ın elçisi, Allah'ın (c.c.) kitabında buyurduğu gibi biz ondan faydalaniyor ve onu içiyoruz.' dediler. Sonra '*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusûl edinceye kadar namaza yaklaşmayın.*' (en-Nisâ 4/43) âyeti indi. Onlar, 'Ey Allah'ın elçisi, biz namaz vaktine yakın zamanda içmiyoruz.' dediler. Ardından '*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*' (el-Mâide 5/90) âyeti nâzil oldu ve Resûlullah 'İçki, haramdır.' buyurdu."⁵⁴

3.3. Ahkâm Âyetlerini Tefsiri ve Fıkîhî İzahları

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/509; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/185.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/511.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/681; Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsneiden 'an Rasûlillah ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Meketebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/ 1997), 2/389.

İbn Ömer'in tefsirinin bir diğer özelliği, fikhî izahlara çokça yer ayrılmasıdır. Medine'de uzun yıllar fetva vermesi, ahkâm âyetlerini tefsire yansımıştır. Tefsir rivayetleri içerisinde en çok fikhî açıklamaların olduğu görülür. Mesela; *"Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer (bunlardan) alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin."* âyetinde bu kurbanın "deve ya da sığır" olduğunu⁵⁵ *"Sabah akşam Rablerinin rızasını dileyerek O'na yalvaranlarla beraber sen de sabret."* (el-Kehf 18/28) âyetinde bahsedilenin ise "farz namazlar olduğunu" söylemiştir.⁵⁶

Oruca güç yetiremeyenlerin fidye verebileceği ruhsatından bahseden *"Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca (zar zor) güç yetirenler ise bir yoksul doyumu fidye verir."* (el-Bakara 2/184) âyetindeki ilgili hükmün ardından gelen *"Öyle ise sizden kim Ramazan ayına erişirse oruç tutsun."* (el-Bakara 2/185) hükmünü neshedildiğini söyler.⁵⁷

O'na göre *"el-Meş'ari'l-haram"* (el-Bakara 2/198) *"Müzdelife'nin tamamı";*⁵⁸ *"kelâle"* (en-Nisâ 4/176) *"çocuğu ve babası olmayan kimse"*⁵⁹ *"Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler (îlâ) dört ay beklerler."* (el-Bakara 2/226) *"âyetindeki emrin mucibince "dört ay dolduğunda gerçekleşen talâk, bâin talâktır."*⁶⁰

3.4. Tefsirde Re'ye Başvurma Konusundaki Tutumu

Âyetleri tefsir ederken mutlak re'yi ve bir delile dayanmadan Kur'an'ı yorumlamayı hoş karşılamamıştır. Kur'an tefsiri konusunda Abdullah b. Abbas'ı cüretkâr bulmuş ve kendisi birçok soruya "bilmiyorum" diyerek yanıt vermeyi tercih ederek temkinli davranmıştır. Bununla birlikte İbn Abbas'ın ilmini takdire şayan bulduğunu ifade etmesi, re'ye tamamen karşı olmadığını gösterir. Mesela *"İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve*

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/355.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/265.

⁵⁷ Âyetler arasında nesh olmadığıyla ilgili görüşler de vardır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/420; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/499.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/176; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/ 353; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/ 554.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/57.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/485.

bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?" (el-Enbiyâ 21/30) âyetini İbn Abbas, "Gökler kapalıydı yağmur yağmıyordu, yer örtülüydü ürün yetişmiyordu. Sonra gökler yağmurla, yer nebâtat ile açıldı ve düzenlendi." şeklinde açıklayınca İbn Ömer, "Önceden onun tefsir hakkındaki cüretini beğenmiyordum. Ancak şimdi anladım ki ona ilim verilmiştir." demiştir.⁶¹

"Abdullah b. Abbas insanların âlimi, Abdullah b. Ömer ise en vera sahibi olanıdır." ⁶² şeklindeki söz ve Nafi''den gelen bir rivayette "Hacda İbn Ömer ve İbn Abbas, insanların önüne otururdu. Ben de bir gün birinin, diğer gün birinin yanında oturdum. İbn Abbas sorulan her soruyu cevaplarken, İbn Ömer fetva verdiklerinden daha çok soruları cevapsız bırakıyordu" haberi⁶³ onun ilmî tutumunun dinî hassasiyetlerden kaynaklandığını göstermektedir. "İlim üçtür, Kitâb-ı nâtık (Kur'ân), sünnet-i mâziye (geçmişten beri uygulanan yürürlükte olan sünnet) ve bilmiyorum demek." sözü de bu durumu yansıtır.⁶⁴

Emin olmadığı konularda fikir yürütmemekle birlikte bilmediğini sormaktan da çekinmemiştir. Bir gün üzgün bir halde iken İbn Abbas'la karşılaşmış ve ona "Gerçek, ne sizin boş temennîleriniz ne de Ehl-i kitabın asılsız kuruntularına bağlıdır. Gerçek şudur ki; kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görecektir" (en-Nisâ 4/123) âyetini sormuş o da cevaben "Size ne oluyor? (Ne diye üzülüyorsunuz) Burada bahsedilen Kureyş müşrikleri ve Ehl-i Kitap'tır." demiştir.⁶⁵ Emin olduğu hususlarda ise bilgisini açıkça paylaşmıştır. Mesela "mâûn" (el-Mâûn 107/7) kelimesinin, zekât anlamına geldiğini belirtmiştir.

⁶¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/320. İbn Ömer de dahil sahâbe, re'y ile tefsire karşı topyekûn menfî bir tutum sergilememiş bilakis âyetleri doğru anlama için sahih bilgiye dayanan yoruma müsamahalı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı", *Eskiye* 42 (2020), 851-880.

⁶² İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 31/115.

⁶³ Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/222.

⁶⁴ Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilmî ve fazlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414/1994), 1/753.

⁶⁵ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 5/54.

Kendisine bazı ulemanın “Mâûn, insanlar arasında alıp verdikleri mallardır.” dedikleri haber verildiğinde “Mâûn, benim sana söylediğimdir.” demiştir.⁶⁶

Bu rivayetlerden onun hal, hareket, dinî yaşantı ve ilmî yaklaşım gibi hususlarda tutarlı ve ciddi olduğu, sağlam ve tahkik edilmiş bilgiyi esas aldığı anlaşılmaktadır. Kur’an anlayışı sünnet eksenli gelişmiştir ve bu anlayış tefsirine yansımaktadır. Kısaca, onun tefsirinin en temel özellikleri; Hz. Peygamber tefsirini içermesi, ahkâm âyetlerinin izahı ve fikhî açıklamalar ile sebeb-i nüzul bilgisi ihtiva etmesi olarak özetlenebilir.

Çalışmanın bu kısmına kadar, onun ilmî durumu ve Kur’an tefsirindeki yeri ele alındı. Kur’an bilgisini ameline nasıl yansıttığını anlayabilmek için onun ilmî donanımını bilmek önemlidir. Kaynaklarda yer verilen merviyâta yeterince başvurmadan yorum yapmak, asâr ve ahhârı yeterince okumadan birtakım genellemelerde bulunmak, hatalı ve keyfî çıkarımlara sebebiyet verebilir. Ancak bu okumadan sonra Kur’an bilgisini hayatına tatbiki sağlıklı değerlendirilebilir.

4. Kur’an Bilgisini Hayatına Tatbiki

Kur’an-ı Kerîm’in okunması, öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunun üzerinde ciddiyetle duran İbn Ömer, hatalı Kur’an okunduğunu duyduğunda hemen düzeltir, kendisi de çok Kur’an okur ve kıraat esnasında kimseyle konuşmazdı.⁶⁷ İlme verdiği değeri “Kişi ilimde belli bir konuma ancak kendisinden üstün olana haset etmeden, daha düşük olanı küçümsemeden ve ilmi karşılığında bir bedel istemeden gelir.”⁶⁸ sözünde ortaya koymaktadır. Nafi’yi azat edip ona Kur’an ve sünneti öğretmesinde de ilme verdiği değeri görmek mümkündür.⁶⁹

Onun, Bakara sûresinin tefsirini, ahkâm ve ahhârını öğrenmek için sekiz yıl uğraştığı belirtilir. İmâm Mâlik’in “Kur’ân” babında yer verdiği ve sonraki kaynaklarda sıklıkla tekrar edilen rivayet şöyledir: “أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، مَكَثَ عَلَى

⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/668.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb, *Tefsîrû’l-Kurân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Dârû’l-garbi’l-İslâmî, 2003), 3/40-43; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 1/591.

⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 1/306.

⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 3/218.

يَتَعَلَّمَهَا “سُورَةُ الْبَقَرَةِ، ثَمَانِي سِنِينَ” “Abdullah b. Ömer Bakara sûresini öğrenmek için sekiz sene uğraştı.”⁷⁰ Kimi kaynaklarda “قَرَأَ ابْنُ عُمَرَ الْبَقَرَةَ فِي ثَمَانِ سِنِينَ” “İbn Ömer, Bakara sûresini sekiz yılda okudu.” olarak da kaydedilmiştir.⁷¹ Bu haber, onun âyetleri hızlıca okuyup geçmediğinin bilakis âyetler üzerinde düşündüğünün, tefekkür ve tedebbür ettiğinin aynı zamanda âyetlerdeki emir ve yasakları hayatına tatbik etmeye çalıştığının göstergesidir. Zira onun gibi ilimle iştigal eden zeki bir sahâbînin o kadar uzun bir süreyi, sadece okuma veya hıfz etmeyle ya da tefsirini öğrenmekle geçirdiği düşünülemez. Benzer bir rivayette İbn Ömer, babası Hz. Ömer hakkında “Bakara sûresini on iki yılda öğrendi, onu tamamladığında deve kurban etti.” bilgisini aktarır.⁷² Bu rivayetlerden hareketle İbn Ömer’in de tıpkı babası gibi vahyin mânasına muttali olmak için çabaladığı ve onların bu yönleriyle benzeştikleri söylenebilir.

Hz. Ömer’in, temennisi üzerine bazı âyetlerin nâzil olması (muvâfakat-ı Ömer) ya da hilafeti döneminde Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenilmesini yasaklaması, hırsızlık cezasını uygulamaması gibi ahkâm âyetlerine yönelik bazı şahsî tercihleri,⁷³ onu Kur’an tefsirinde özel kılmış, re’ydeki isabeti ve maslahat eksenli yaklaşımları takdir edilmiştir. Diğer taraftan Abdullah b. Ömer’in hayatı başlığında yer verdiğimiz “mescide Hz. Peygamber’in gittiği yoldan gitmesi, onun oturduğu ağacın altında oturması, kıldığı yerde namaz kılması” gibi hassasiyetlerinden hareketle onun babasının aksine âyetleri zahiri boyutuyla anladığı ve basit bir taklide düştüğü minvalinde ileri sürülecek bir yorum hatalıdır. Zira İbn Ömer’in bu hassasiyeti sevgiye dayalı olup beşerî yönüyle ortaya koyduğu bir tercihtir. Bu tercihinin sünnet olarak öğretse ya da dayatsa idi, o zaman zikredilen yorum haklı olabilirdi. Burada belirleyici noktanın, bahsedilenleri dinî bir uygulama olarak mı yaptığı yoksa Hz. Peygamber’e duyduğu sevgisinden dolayı kişisel bir tercih olarak mı ortaya koyduğudur. Onu, sadece kendisini bağlayan uygulamalarını esas alıp mukallitlike suçlamak, kıyasa konu olamayacak iki ayrı konuyu kıyas etmektir ve mantık

⁷⁰ İmam Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Ebûzabî: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 1425/2004), “Kur’ân” 695, (2/287); Beyhakî, *Şü’abü’l-îmân*, 3/345. İbn Sa’d, süreyi dört yıl olarak kaydetmektedir. Bk. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kebîr*, 4/153.

⁷¹ Beyhakî, *Şü’abü’l-îmân*, 3/345.

⁷² Beyhakî, *Şü’abü’l-îmân*, 3/345.

⁷³ Mustafa Fayda, “Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/46-47.

ilmi muvacehesinden de hatalı bir kıyastır. Bir Müslüman'ın kişisel tercihleri, bu tercihlerini sünnet olarak sunmadıktan sonra diğer insanları ilgilendirir mi? Sırf Hz. Peygamber'e böyle bir muhabbeti var diye ilmini yok saymak, onu basit bir mukallid hatta bidatçi görmek mümkün müdür? Kısaca bu iki ayrı hususu birbirine karıştırmanın, ilmî ve akademik bir tutum olmadığı kanaatindeyiz.

İbn Ömer'in kaynaklarımızda âyetler üzerinde tefekkür etmesiyle ilgili misaller çoktur. *"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. İçinizden geçenleri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir."* (el-Bakara 2/284) âyetini okuduğu, ardından *"Bu âyetten hesaba çekilsek helak oluruz"* dediği ve ağladığı aktarılmıştır.⁷⁴

Sahip olduğu bilgiyi öğretme ve buna göre hareket etme konusundaki titizliğiyle ilgili; *"Her türlü günahattan temizlenen, Rabbinin ismini anıp namaz kılan kuşkusuz kurtuluşa ermiştir."* (el-A'lâ 87/14-15) âyetlerinin, fıtır sadakasının bayram namazından önce verilmesi hakkında nâzil olduğunu söylemesi ve Nafî'ye bayram namazından önce verip vermediğini sorup verdiyse namaza çıktığı davranışı örnek verilebilir.⁷⁵

Öğrenme ve ilim kesbetme ameliyesin onun nazarında pratiğe döküldüğü ölçüde kıymetli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir mektupla bildiklerini yazıp göndermesini isteyen bir kişiye *"İlim çoktur, ancak sen güç yetirebilirsen Allah'ın huzuruna insanların kanını dökmemiş, mallarını haksız yere yememiş, namuslarına dil uzatmamış ve cemaatle birlik içinde olmaya devam etmiş bir halde varmaya çalış!"* demesi bu hususa dikkat çeker.⁷⁶ Ona göre ilim öğrenmekten maksat, ihlas ve samimiyete dayanan eylemdir. İlim, sahibini gücü yettiğince uygulamaya sevk etmeli, kişi mesul olduğunu bilmeli, bu mesuliyete göre davranmalıdır.

"Yoksa geceleyin secde ederek ve kıyamda durarak ibadet eden, âhiretten çekinen ve Rabbinin rahmetini dileyen kimse (o inkârcı gibi) midir?" âyetindeki ibadeti

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/132. el-Mutaffifîn 83/6. âyette de ağladığı kaydedilmiştir. Bk. Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422), 29/44.

⁷⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/249.

⁷⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/222.

“Kur'an okumak ve geceyi ibadetle ihyâ etmek” olarak açıklamakta⁷⁷ ve yurakıda değinildiği üzere kendisi de bu sözüne mutabık, geceleri ilim ve ibadetle geçirmektedir. Gece namazı kılmasıyla ilgili Hz. Peygamber'in kendisi hakkındaki temennisi ve onun bunu duyduktan sonra teheccüdü aksatmaması “...Onlar seher vakitlerinde Allah'tan bağışlanma dileyenlerdir. (Âl-i İmrân 3/17) ve “Geceleri pek az uyurlardı. Seher vakitleri de Allah'tan bağışlanma dilerlerdi.” (ez-Zâriyat 51/17-18) âyetlerini de hayatına tatbik ettiğini göstermektedir.

“Resûlüm! Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onları elem verici bir azap ile müjdele!” (et-Tevbe 9/34) âyetindeki altın ve gümüş biriktirmenin mânası sorulunca “Altın ve gümüşü biriktirip de zekâtını vermeyenlere yazıklar olsun! Onun için azap vardır. Mal biriktirmeyi yasaklayan bu âyet, zekât âyetinden önce nâzil olmuştur. Zekât farz olunca, Allah zekâtı malların temizleyici kıldı.” demiştir.⁷⁸ Onun âyetteki uyarıdan ibret alması, tefsirine yansıdığı gibi malını çokça tasadduk etmesindeki ameline de yansımaktadır.

İbn Ömer, herhangi bir yaradan şikâyet etmez, çıban bile olsa bal sürer, çıbanı balla mı tedavi ettiği sorulunca “Allah ‘Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkarır ki, onda insanlar için şifa vardır.’ (en-Nahl 16/69) buyurmuyor mu?” diyerek yaptığı âyetle izah ederdi.⁷⁹ Kendisine kaliteli kumaştan bir elbise getirilince “Kibirlenenlerden olmak istemem” diyerek “Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri sevmez.” (Lokmân 31/18) âyetini okumuş⁸⁰ ve yine yaptığı bir işte Kur'an'dan referans almıştır. Sünnetten referans almasına ise Minâ'da tekbir getirip tekbirin vacip olduğunu söylediği şu rivayet misaldir: “Sayılı günlerde (eyyam-ı teşrikte telbiye ve tekbir getirerek) Allah'ı anın. Kim iki gün içinde acele edip (Mina'dan Mekke'ye) dönmek isterse, ona günah yoktur. Kim geri kalırsa ona da günah yoktur.” (el-Bakara 2/203) âyetini Peygamber'den öğrendiğini söyleyerek ve uygulayarak fiilen tefsir ederdi.⁸¹

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/176.

⁷⁸ Buhârî, “Zekât”, 4 (No. 1405).

⁷⁹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 9/75-76.

⁸⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/302.

⁸¹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/360.

Halinden razı ve memnun olduğu kölesi Nafi'yi yüksek ücretle isteyen birine satmak yerine azat etmiş ve “*Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça gerçek iyiliğe erişemezsiniz.*” (Âl-i İmrân 3/92) âyetinin gereğini yerine getirdiğini söylemiştir.⁸² Çok sevdiği bir devesini ne diye sattığı sorulunca “*Kalbimi meşgul ediyordu, bir şeyin kalbimi meşgul etmesini istemiyorum*” cevabını vermiştir.⁸³ Esasen bu tavır, özellikle günümüz Müslümanlarının ve ilimle iştigal edenlerin üzerine uzunca îmâl-i fikirde bulunması gereken bir tavidir. Hayatın her alanını tanzim etmek üzere gönderilen bir dinin, münteziplerince hayatın neredeyse tamamından soyutlanarak yaşanmaya çalışılması ne yazık ki kendi içerisinde çelişkili bir haldir.

İbn Ömer'in içinde bulunduğu dönemin sorunlarından bigâne yaşadığı da düşünülmemelidir. Bilakis hakkı söylemekten hiçbir zaman çekinmemiştir. Bununla birlikte herkesin olaylara yüklediği anlam ve problemleri okuma biçimi farklıdır. “*Fitne tamamen yok edilinceye ve din (kulluk) de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın.*” (el-Bakara 2/193) âyetini, kendisini eleştirenlerden farklı anlamış ve savaşa niçin katılmadığı, cihaddan niye geri durduğu sorulup da “*Müminlerden iki grup birbiriyle çarpışacak olursa, derhal müdahale ederek aralarını düzeltin. Buna rağmen biri ötekine saldırırsa, saldırıda bulunan taraf Allah'ın hükmüne boyun eğinceye kadar onlarla savaşın.*” (el-Hucurât 49/9) âyeti hatırlatılınca o da “*Yanlışıklıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz.*” (en-Nisâ 4/92) âyetiyle cevap vermiştir. “*Sen fitnenin ne olduğunu biliyor musun? Hz. Peygamber döneminde, Müslümanlar az sayıdaydı, bir kişi dini için savaşıyordu. Şimdi Müslümanların sayısı arttı ve artık fitne yok.*” diyerek⁸⁴ Kur'an'a dayandırdığı bilgisine göre hareket emiş ve hiçbir siyasî çekişmeye dahil olmamıştır.

İlim ve dindeki bu samimiyeti ashâb ve tabiiler tarafından övgüyle karşılanmış, uygulamaları esas alınmıştır. Onlar, bazı âyetleri İbn Ömer'in yaptıklarına bakarak tefsir etmişlerdir. Mesela “*Evlere girdiğiniz zaman birbirinize, Allah katından mübarek ve hoş bir esenlik dileği olarak, selâm verin.*” (en-Nûr 24/61) âyetinin tefsirinde “*O, evde kimse yokken eve girdiğinde ‘Selâm bizim*

⁸² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/218. Ya da hoşnut olduğu bir cariyesini azat ettiği ifade edilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/295.

⁸³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/153.

⁸⁴ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/214; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/229.

üzerimize ve Allah'ın salih kulları üzerine olsun' derdi" demişlerdir.⁸⁵ "Ellerinizin altında bulunanlardan (köleler ve câriyelerden) mükâtebe yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir hayır (kabiliyet ve güvenilirlik) görüyorsanız hemen mükâtebe yapın." (en-Nûr 24/33) âyetini de "İbn Ömer köleleri ile mükâtebe yaparak onları serbest bırakmıştır" şeklinde onu örnek vererek tefsir etmişlerdir.⁸⁶ Yine bir gün hastayken canı çok istediği halde kendisi için alınan üzümün dilenciye verilmesini emretmiş bu durum, "Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler." (el-İnsân 76/8) âyetinin tefsirinde nakledilmiştir.⁸⁷ Kendisi de "Müslüman olduğumdan beri doyasıya yemedim" demiştir.⁸⁸

Sonuç

İlim-amel birlikteliğinin önemine dikkatleri çeken Kur'an, ilmin salt zihinsel bir bilgi ve ilgi alanı olarak kalmasını hoş karşılamamış, tahsil edilen bu ilmin hayata yansıtılmasını emretmiştir. Bu itibarla örnek alınacak bir şahsiyet olarak karşımıza çıkan Abdullah b. Ömer'in yaşantısında, ilim-amel birlikteliği sarıh bir şekilde görülür. O, sahâbe arasında Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbet, saygı ve sünnetine bağlılığıyla temayüz etmiş gerek muasırları gerekse takip eden nesiller tarafından örnek alınmıştır.

Rivayet ağırlıklı tefsirlerin hemen hemen hepsinde onun tefsir rivayetlerini görmek mümkündür ve azımsanmayacak sayıda rivayeti vardır. Merfû olanlar açısından da zengin olan bu rivayetlerin çoğunluğu mevlası Nâfî' tarihiyle gelmektedir. Tâbiûnun çok büyük bir kısmı ondan rivayette bulunmuştur ki Mizzî (ö. 742/1341), iki yüzden fazla ravisine yer verir. Bu sayı, onun kendi zamanındaki ilmî mevkiine işaret ederken diğer taraftan görüş ve tercihlerinin intişar edip farklı senedlerle kaynaklarda yer almasına da imkân sağlamıştır. Muksirûn ve fakih olan İbn Ömer'in hadis ve sünnete vukûfiyeti, Kur'an tefsirine yansımış, Peygamber tefsirine ulaşmada ilk akla gelen isim olmuştur. Âyetleri, Resûlullah'ın (s.a.s.) uygulamalarında gördüğü ve öğrendiği şekilde açıklamıştır. Hakkında yapılan bir çalışmada 213 tefsir rivayetine

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/383.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/286; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/54.

⁸⁷ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/288.

⁸⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/299.

yer verilirken araştırmamız kapsamında yaptığımız okumalarda *Câmiu'l-beyân*'da mükerrerleriyle 300'den fazla rivayeti tespit edilmiştir. Bu rivayetler, örneğin İbn Abbas'tan gelen tefsir rivayetleriyle mukayese edildiği takdirde sayıca az olsa da muhtemelen merfû rivayet oranı açısından daha yüksek çıkacaktır. Tefsirinin bu hususiyeti onun peygamber tefsirine ulaşmada önemini ortaya koyar. Diğer taraftan fıkıh ilmindeki donanımı sayesinde uzun yıllar Medine'de fetva mercî olması ahkâm âyetlerinin tefsirinde tezahür eder. Tefsirde, zaman zaman kendi re'yine başvursa da genel itibariyle re'ye karşı temkinli ve ihtiyatlı bir tavır sergilemiştir. Tefsirinin bir diğer temel özelliği de sebeb-i nüzûl rivayetlerini kapsamasıdır.

Son olarak Medineli âlim sahâbenin tefsir ilmine katkıları açısından çalışılmayı bekleyen Abdullah b. Selâm (ö. 43/663), Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) gibi isimlerin mevcudiyetine dikkat çekmek isteriz. Bu isimler hakkında bazı tefsir tarihi kitaplarında belli başlı malumat verilse de ilgili çalışmaların mahiyeti itibariyle verilen bilgiler yüzeysel kalmaktadır. Yeni çalışmalarla, kimi zaman karşılaşılan eksik ya da hatalı bilgilerin tashihi ile daha sağlıklı bir tefsir tarihi okumasının imkânı da sağlanacaktır. Mesela Abdullah b. Selâm'ın umumiyetle İsrâiliyât konusunda zikredilmesi ve İsrâiliyat'ta meşhur sahâbî olarak tanıtılmasıyla onun tefsir rivayetleri arasında İsrâili bilginin azlığı hususunun nasıl bağdaştırılacağı önemlidir. Belki sahâbîlerin tefsir ve Kur'an anlayışlarından hareketle tıpkı bu çalışmada Abdullah b. Ömer'in "ilmiyle âmil olması" vasfının öne çıkarıldığı gibi her birinin mümeyyiz vasıflarının vurgulandığı bir araştırma serisinin hazırlanması da mümkündür.

Kaynakça

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1364.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416/1995.
- Al-Rawashdeh, Ziyad. *Kur'an'da İlim Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Aydın, Ömer. *Kur'an-ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları,

2016.

Begavî, Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şü'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru tavrî'n-necât, 1422.

Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Canbek, Ahmet, Abdullah b. Ömer'in Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1409/1988.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih. 1 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1. Basım, 1417/1997.

Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Gördük, Yunus Emre. *Tâbiîn Döneminde Kur'an Tefsiri -Nâfi` Mevlâ İbn Ömer Örneği-*. İstanbul: Sıyer Yayınları, 2017.

Hamevî, Ya'kût . *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1397/1977.

İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Adil Mürşid. Amman: Dâru'l-a'lâm, 1423/2002.

İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilmi ve fazlihî*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüd-din Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr,

1415/1995- 1421/2000.

İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm müsne-den 'an Rasûlillah ve's-sahâbe ve't-tâbi'în*. thk. Esad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/ 1997.

İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.

İbn Hallikân, İbrâhim b. Ebûbekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zaman*. Beyrut: Dâru sâdır, 1900.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 1420.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru ihyâü'l-kütübî'l-'Arabîyye, ts.

İbn Manzûr, Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1414.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah. *Tefsîrû'l-Kurân*. thk. Miklos Muranyi. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Muhammed Muavvîd - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.

İmam Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Ebûzabî: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 1425/2004.

İsfehânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1430/2009.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsûatü fıkhi Abdillâh b. Ömer*. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1406/1986.

Kandemir, M. Yaşar. "Saîd b. Müseyyeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansi-klopedisi*. 35/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Karakaş, Ali. *Abdullah b. Ömer'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin lemâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1467/2006.
- Meymenî, İsmail b. Abdüssettâr. *Abdullah b. Ömer ve âsâruhü'l-vâride fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1410/1990.
- Mizzî, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983-1413/1992.
- Özkan, Mehmet. "Fakih Sahâbîlerden Abdullah b. Ömer'in İçtihad Anlayışı". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri Sempozyumu*. 267-291. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Polat, Hüseyin. "Kur'an Âyetleri Işığında İman-İlim İlişkisi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 181-199.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Süyûtî, Celâlüddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424.
- Subaşı, Muhammed Sadık. *Kur'an'da İlim-Amel İlişkisi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.

- Uraler, Aynur. *Abdullah b. Ömer ve Sünnet Hassasiyeti*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Yurt, Yusuf. *Kur'an'da Amel*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer", *İSTEM* 3/6 (2005), 59-86.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı". *Eskiye* 42 (2020), 851-880.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417.



İrem Belde Miydi Yoksa Kabile Mi? Tefsirde Nazarî Yöntemin İmkânı
A Town or A Tribe? The Possibility of Theoretical Method in Tafsîr

Sümeyye SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD,

Assistant Professor, Kutahya Dumlupınar University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsîr

sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3083-6453

DOI: 10.56720/mevzu.1346760

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Sevinç, Sümeyye. “İrem Belde Miydi Yoksa Kabile Mi? Tefsirde Nazarî Yöntemin İmkânı”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 397-427. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1346760>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

İlimler tasnifinde naklî ilimler arasında addedilen tefsir açısından dil ve rivayet, müfessirlerin yorumlarını ortaya koyarken müracaat ettikleri başlıca veri kaynaklarındandır. Ancak tefsirin tedvin edilmesinden sonra telif edilen eserlerdeki bazı bilgiler, erken dönemde müfessirlerin yaptıkları yorumların önüne geçmiştir. Bu araştırmada söz konusu durumun örneklerinden birini incelemek üzere Fecr sûresinde geçen İrem kelimesi incelenmiştir. Kelimeye gerek dilsel açıdan gerekse lafız ve anlam açısından farklı anlamlar yüklenmesine rağmen kelimenin anlamı “şehir” olarak yaygınlaşmıştır. Oysa muteber tefsir kaynaklarında kelimenin “kabile” anlamına geldiğine dair tercihler söz konusudur. Bu araştırmada tefsir rivayetlerinin hadis, dil ve tarihten de istifade ederek nazarî bir yöntemle tahlil edilmesine yönelik bir hazırlık yapılması amaçlanmaktadır. Araştırmanın ilk aşamasında kelime hakkındaki tefsirlerdeki veriler dilsel ve kronolojik ölçütlere göre tasnif edilmiştir. Bu aşamada eserlerde geçen tekrar içerikli bilgiler bir araya getirilmiştir. Ardından ikinci aşamada bu verilerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Araştırma esnasında doküman inceleme, tarihi araştırma ve yorumlayıcı içerik analizi yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma neticesinde sonradan kabul gören bazı tefsir yorumlarının, erken dönemlerde daha farklı bir ya da birden daha fazla anlam ifade edecek şekilde anlaşılabildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rivayet, Nazarî Yöntem, İrem, Âd.

Abstract

Language and narration are two of the main sources of data that commentators refer to in their interpretations. Nevertheless, some of the data found in the works compiled after the tafsir was edited the observations made by the early commentators. The word “İrem” in Surah al-Fajr is examined in this research to investigate one of the examples of this predicament. The meaning of the word has become widespread as “city” despite the different meanings attributed to the word both linguistically and in terms of wording and meaning. However, there are preferences in the authoritative sources of tafsir that the word means “tribe”. The goal of this research is to prepare for the theoretical examination of tafsir narrations by the use of hadith, language, and history. The facts in the tafsirs on the word were categorised according to lin-

guistic and chronological criteria in the first stage of the study. This data was then analyzed in the second stage. During the research, document analysis, historical research, and interpretative content analysis techniques comparative methodologies were applied. The study revealed that several tafsir interpretations that were later adopted could have had more than one or a different meaning in the earlier ages.

Keywords: Tafsir, Rivayah, Theoretical Method, Irem, Aad.

Giriş

Tefsirin temel argümanlarından olan rivayetler, Kur'ân-ı Kerim'deki geçmiş kavimlerin kıssaları hakkında zikredilen âyetlerin yorumlanmasında müracaat kaynağıdır. Âyetleri anlama konusunda bu rivayetlerin önemli bir işlevi olduğu kadar söz konusu rivayetlerin sened ve metin açısından durumu da dikkate değerdir. Ancak tefsir eserlerinde rivayetlerin sıhhatinden ziyade yorumların çeşitliliğine odaklanılmıştır. Bu ise tefsir eserlerine güvenilir olmayan rivayetlerin girmesine neden olmuştur. Üstelik söz konusu rivayetlerin etkisiyle bazı âyetler hakkındaki erken dönemdeki yorumlar gözden kaçırılmış veya itibar görmemeye başlamıştır. Oysa tefsir eserlerinde âyetleri açıklamak üzere zikredilen rivayetlerin imkân nispetinde hadis ilmindeki gibi hassas bir değerlendirme sürecinden geçirilmesi beklenir. Ayrıca tefsirde rivayetlere bağlı olarak öne çıkan yorumlar ele alınırken dil ve tarihten de destek alınabilir. Böylelikle naklî addedilen tefsir ilmindeki rivayetler değerlendirilirken dil ve hadis ilimlerinin yanı sıra tarih ilminden de istifade etmek suretiyle nazarî bir analiz gerçekleştirilebilir. Daha açık bir ifade ile tefsirlerdeki rivayetler, sadece naklî değil aynı zamanda nazar, tahkik ve ta'lil yöntemleri¹ ile incelendiğinde tefsir yorumlarının daha nesnel bir şekilde değerlendirilmesi mümkün olabilir. Bu araştırmada tefsirlerdeki rivayetlerin nazarî yöntemle incelenmesine yönelik bir hazırlık yapılması amaçlanmaktadır. Bu minvalde Fecr sûresinin 7. âyetinde geçen "İrem" hakkında tefsir eserlerinde zikredilen rivayetler konu edilmektedir.

¹ Nazar kavramı ile nakil yönteminden farklı olarak bir mesele hakkında bakış açısı sunan ve muhakemeye dayalı olan aklî yöntem; tahkik ile verilerin doğruluğunun araştırılıp soruşturulması; ta'lil ile ise verilerin analizi kastedilmektedir.

Tefsir araştırmalarında gerek rivayetlerin değerlendirilmesi genelinde gerekse Fecr sûresi özelinde bazı çalışmalar bulunmaktadır. Buna göre tefsir rivayetlerinin değerlendirildiği çalışmalarda daha çok Kitâb-ı Mukaddes ve İsrâîliyât konusu üzerinde durulmaktadır. Bu hususta “Tefsirde Tahsis: Mukâtil b. Süleyman’ın Kitâb-ı Mukaddes’in Tahrifine Dair Âyetleri Hz. Muhammed’in Tebşiri Özelinde Yorumlaması” isimli makale, ilk dönem müfessirlerinin konuya bakışını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.² Diğer taraftan rivayetleri ele alan çağdaş dönem çalışmalarında bu rivayetler ya bir kusur sebebi olarak sunulmakta ya da mesele İslâm’ın daha önceki şariatlerle örtüştüğü hususlar açısından değerlendirilmektedir. Söz gelimi Muhammet Vehbi Dereli’nin *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* adlı eseri, yanılgıların sadece rivayet değil modern yaklaşımlardan kaynaklanan sebeplerini de konu edinmektedir.³ Ancak söz konusu eserde rivayetlerden kaynaklanan yanılgıların ortadan kaldırılmasına yönelik sarih bir yorum bulunmamaktadır. Bu araştırmada rivayetlerdeki hataların nazarî yöntemin imkânlarından faydalanarak tashih edilmesi amaçlandığından araştırmamız konu ve amacı açısından söz konusu eserden farklıdır. Öte yandan “İrem” lafzı Kur’ân-ı Kerim’de tek yerde geçmektedir. Fecr sûresinde geçen bu kelimeye Kur’ân meal ve tefsirlerinde genellikle belde bazen de kavim olarak anlam verilmiştir. Konuyla ilgili akademik çalışmalarda sadece Fecr sûresinde değil Kur’ân’da farklı yerlerde zikredilen “fecr” kelimesine dair çalışmalar da mevcuttur. Buna örnek olarak “Kur’ân’da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler” makalesi dikkat çekmektedir.⁴ Ancak “İrem” lafzı söz konusu çalışmanın konusu dışında kalmaktadır. Fecr sûresi özelinde hazırlanan çalışmalarda ise sûrenin bazı âyetleri üzerinde durulmuştur. Bu hususta örnek olarak “Aksâmu’l-Kur’ân: 98/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi” başlıklı makale verilebilir. Söz konusu çalışmada “İrem” lafzı “toplum” olarak izah

² Ayşe Uzun, “Tefsirde Tahsis: Mukâtil b. Süleyman’ın Kitâb-ı Mukaddes’in Tahrifine Dair Âyetleri Hz. Muhammed’in Tebşiri Özelinde Yorumlaması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1001-1020.

³ Muhammet Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014).

⁴ Fatih Tok, “Kur’ân’da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 149, 150.

edilmektedir. Ancak zikri geçen araştırmada “İrem” kelimesinin anlamına İrem’in Âd boyu değil, Âd kavminin İrem kolu olarak muhtasar bir şekilde yer verilmiş ve konu gereği sûredeki yemin ifadeleri tahlil edilmiştir.⁵ Aynı şekilde “Nefs-i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”⁶ ve “Fecr Sûresinin 27-30. Âyetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine”⁷ başlıklı makalelerde nefs-i mutmainne ibaresi ele alınmıştır. Ne var ki bu çalışmalar da konusu itibarıyla bizim araştırmamızda üzerinde duracağımız meseleden ayrı kalmaktadır.

Diğer taraftan doğrudan “İrem” lafzının anlamını inceleyen çalışmalar da bulunmaktadır. Bu hususta *İram Zâti’l-İmâd: Min Mekke ilâ Urşelîm el-Bahs_ani’l-Cenne* isimli kitapta İrem bir belde olarak konu edilir.⁸ Bununla birlikte İrem’i mistik ve tarihsel olarak ele alan “Koranic Iram, Legendary and Historical”⁹ isimli makalede Kur’ân’daki İrem’in, son arkeolojik gelişmelere göre Semûd kavmi ile yakın ilişkisi olan Âd kabilesinin başkenti olarak ifade edilmesi tartışmayı geliştirmektedir. Buna mukabil İbn Haldûn dünya tarihinin mukaddimesinde, müfessirlerin bu konuda hatalarını genellemeler üzerinden eleştirmesi dikkat çekmektedir.¹⁰ Onun meseleye dair tenkidine temas eden Paul Neuenkirchen “Biblical Elements in Koran 89, 6-8 and Its Exegeses: A New Interpretation of ‘Iram of the Pillars’” isimli çalışmada “İrem” ile ilgili olarak tefsirlerde anlam karışıklığı bulunduğunu ve her ne kadar Müslümanlar çağdaş dönemde İsrâîliyâta dair rivayetlere itibar etmeseler de bazı meselelerde Kitâb-ı Mukaddes’le yapılacak karşılaştırmanın Kur’ân’da

⁵ Muhammed Coşkun, “Aksâmu’l-Kur’ân: 98/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 65.

⁶ Murat Sülün, “Nefs-i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009), 1-24.

⁷ Süleyman Gezer, “Fecr Sûresinin 27-30. Âyetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Şubat 2015), 49-60.

⁸ Fâdıl Rubey’î, *İram Zâti’l-İmâd: Min Mekke ilâ Urşelîm el-Bahs_ani’l-Cenne* (Beyrut: er-Reyyis li’l-Kütüb ve’n-Neşr, 2000).

⁹ Harold W. Glidden, “Koranic Iram, Legendary and Historical”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 73 (1939), 13-15.

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi (Mısır: Nehdatü Mısır, 2013), 1/13.

kapalı kalan kısımların anlaşılmasında etkili olabileceğini ileri sürer. Bu hususta Kur'ân'daki İrem lafzının Kitâb-ı Mukkaddes'ten atfedildiğini iddia eden yazar, tefsir eserlerinde kelimenin farklı anlamlarına temas ettikten sonra Eski Ahid'in Krallar bahsinde geçen "Hiram" lafzının fonetik olarak İrem kelimesine benzediği kadar aynı şekilde anlatılan kıssaların benzerliğinin de kendisini aralarında bağlantı kurmaya sevk ettiğini belirtmiştir. Buna göre Hiram, Hz. Süleyman'ın kendisinden mabed inşa etmesini istediği bir kraldır. Bu kral yüksek ve geniş bir mabed inşa eder. Zikredilen ikinci Hiram ise bir kral değildir ancak Süleyman mabedini metalden ve yüksek olarak yapan bir ustadır.¹¹ Bu mukayeselerinin ardından Neuenkirchen, İrem'in Allah'ı inkâr ederek binalar inşa eden ve bu nedenle cezalandırılan bir kişi veya halk olduğunu ve aslında bir kişinin ismi olduğunu ileri sürer.¹² Ne var ki bu çalışmada İrem'in anlamı Kitâb-ı Mukaddes'e dayandırıldığından konunun tefsir rivayetleri merkezinde ele alınması ayrı bir çalışma konusudur. Esasında bu mesele, *İbn Haldûn'da Tarih, Toplum ve Kur'ân*¹³ başlıklı eserde İbn Haldûn'un ulaşması muhtemel olan birkaç tefsir ve İbn Haldûn'un umrânla ilgili eleştirileri özelinde muhtasar olarak ele alınmıştır. Ancak konunun İbn Haldûn özelinde değil erken dönem tefsir faaliyetleri açısından kapsamlı bir şekilde incelenmesi, müstakil olarak araştırılması gereken bir husustur. Bu çalışmada müfessirlerin "İrem" hakkındaki rivayetlere nasıl yer verdikleri ele alınacaktır. Böylelikle "İrem" lafzı hakkındaki tefsir rivayetlerinin nazarî yöntem açısından değerlendirilmesi amaçlanmakta ve nazarî yöntemden nasıl istifade edilebileceğine bir örnek sunulması hedeflenmektedir.

Bu çalışmada Kur'ân'daki İrem kelimesi hakkındaki tefsir yorumları nitel araştırma yöntemleri ile incelenmektedir. Araştırmanın bu kısmında araştırma deseni, veri toplama araçları, verilerin analizi ve araştırma etiği üzerinde durulmaktadır. İrem kelimesi hakkındaki tefsir rivayetleri incelenirken

¹¹ Paul Neuenkirchen, "Biblical Elements in Koran 89, 6-8 and Its Exegeses: A New Interpretation of 'Iram of the Pillars'", *Arabica* 60/6 (2013), 690-692.

¹² Neuenkirchen, "Biblical Elements in Koran 89, 6-8 and Its Exegeses: A New Interpretation of 'Iram of the Pillars'", 693, 700.

¹³ Sümeyye Sevinç, *İbn Haldûn'da Tarih, Toplum ve Kur'ân* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), 169-179.

nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme, tarihi araştırma ve yorumlayıcı içerik analizi yöntemleri kullanılmaktadır. Dokümanlar, literatürde “fiziksel veri” olarak kabul edilir.¹⁴ Araştırma esnasında ilgili âyet hakkındaki ilk dönemdeki filolojik veriler, hadis rivayetleri ve tarih kaynakları doküman inceleme yöntemiyle analiz edilmektedir. Dokümanların analizinde yorumlayıcı içerik analizi kullanılmaktadır. Yorumlayıcı içerik analizi materyaldeki konuların ve olguların belirlenmesi ve tanımlanmasını içermektedir.¹⁵ Doküman inceleme sürecinde dokümana ulaşp, verileri analiz etmenin yanı sıra verilerin kullanılması ve tefsir yorumlarının değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Araştırmanın veri toplama sürecinde araştırma konusunun geçmişine dair çıkarımlarda bulunmak üzere tarihsel veri toplanmaktadır.¹⁶ Buna göre İrem hakkındaki âyetin yorumunun bulunduğu genel ve özel nitelikli kaynaklar, kronolojik olarak incelenmektedir. Araştırmadaki veriler, belirli kategorilere ayrılmakta ve kronolojik olarak oluşturulan tablolara eklenmektedir. Böylece araştırmada veri toplamak için İrem’le ilgili âyetin yorumunun bulunduğu tefsir kaynakları kronolojik olarak incelenmektedir.

Bu araştırmanın konusu ile ilgili olan Fecr sûresi ve bağlamındaki âyetlerin lafızlarına dair veriler ele alınırken müfessirlerin bu yorumları ne zaman ortaya koydukları ve kaynakların tespiti üzerinde durulmaktadır. Ayrıca veriler analiz edilirken birincil ve ikincil kaynaklar arasındaki tutarlılıklar dikkate alınmaktadır. Analiz süreci verilerin organizasyonunu, sunumunu ve bunları yorumlamayı içermektedir.¹⁷ Nihayetinde veriler tablolardan çıkan sonuçlara göre değerlendirilmektedir. Araştırmada öncelikle tefsir rivayetleri, doküman inceleme ve tarihi araştırma yöntemleri ile gözden geçirilecek ardından mukayese yöntemiyle değerlendirilecektir.

1. Fecr 89/7. Âyetinde Zikredilen “İrem” Hakkında Tefsirlerde Geçen Rivayetlerin Durumu

¹⁴ Türker Baş - Ulun Akturan, *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017), 119.

¹⁵ Baş - Akturan, *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Araştırma Yöntemleri*, 123.

¹⁶ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 121, 122.

¹⁷ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 179.

Geçmiş kavimlerin helak edilişi hakkındaki kıssalar kapsamında, Kur'ân'da "İrem" (إِرَم) lafzı sadece Fecr sûresinin 7. âyetinde bir defa yer alır. Dolayısıyla Kur'ân'da doğrudan "İrem" lafzının geçtiği başka bir âyet bulunmamaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) konuyla ilgili nakledilen sahih bir rivayetin bulunmaması, mesele hakkında sahabe ve daha sonraki nesillerden aktarılan bilgilere odaklanılmasını gerekli kılmaktadır. Her ne kadar konuyu Kitâb-ı Mukkaddes'te geçen benzer bilgiler açısından açıklamaya çalışanlar olsa da bu bölümde tefsirlerde meselenin ele alınışı üzerinde durulmaktadır.

Araştırmanın temel konusu olan "İrem" lafzının geçtiği 7. âyet ile ondan önceki ve sonraki âyetler şu şekildedir:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (6) إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (7) الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ (8) وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ (9) وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (10) الَّذِينَ ظَعَنُوا فِي الْبِلَادِ (11) فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ (12) فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾

*Rabbinin Âd'a; (daha açık bir ifade ile) beldeler içinde benzerinin yaratılmadığı direkli (direklerle yükseltilmiş çadırlarda yaşayan) İrem'e, vadide kayaları oyan Semûd'a ve kazıklı (askeri çok olan) Firavun'a ne yaptığını görmedin mi? Onlar beldelelerde azgınlık edip orada çokça bozgunculuk eden kimselerdi. Bu nedenle Rabbin onların üzerine azap kamçısı yağdırdı.*¹⁸

Allah Teâla bu âyetlerde azgınlık ve bozgunculuk yapmaları nedeniyle helak olan kavimler hakkında haber verir. Bütün âyetleri Mekki olan Fecr sûresi, nüzûl tertibine göre onuncu sırada yer alır. Vahyin başlangıç yıllarında nâzil olan Fecr sûresi hakkındaki rivayetlerde Allah Resûlü'nün Hz. Muâz'a tavsiyesi zikredilir. Nitekim Hz. Peygamber, namazı uzun kıldırdığı için bir kimsenin cemaate uymamasına neden olan Hz. Muâz'a, cemaatle namazda okuyabileceği kısa sûreler arasında bu sûreyi belirtmiştir.¹⁹ Buhârî ve Müslim'de buna benzer olarak nakledilen rivayetlerde Fecr sûresi doğrudan zikredilmemiştir. Fecr sûresinin kaydedildiği rivayet Nesâî'nin *es-Sünenü'l-Kübra'* sında bulunur. Bununla birlikte sûrenin başında geçen "aşr", "vetr" ve "şef" kelimeleri hakkında Allah Resûlü'ne isnâd edilen rivayetler de

¹⁸ el-Fecr 89/7-12.

¹⁹ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10/335.

aktarılır.²⁰ Mücâhid'den nakledilen rivayete göre (إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ) âyeti (الْقَدِيمَةِ) “eski bir ümmet” şeklinde açıklanırken (الْعِمَادِ) lafzı “çadır ehli, yerleşik olmayanlar” ve (سَوْطَ عَذَابٍ) lafzı “kamçı dahil azap edildikleri her şey” anlamına gelir.²¹ Öte yandan tefsir eserlerinde kelimenin “belde ismi” anlamına geldiğine dair rivayetler de yer alır.²² Dolayısıyla âyetteki “İrem” kelimesinin izahı hakkında Allah Resûlü’nden sahih bir rivayet nakledilmemiştir. Ancak İbn Ebî Hâtim, Mikdâm b. Ma’dîkerib (ö. 87/705-796) kanalıyla Allah Resûlü’nden (إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ) âyeti hakkında bir rivayet nakleder. Rivayete göre İrem ehlinde bir kimsenin bir kayayı kaldırıp bir mıntıkaya atmasıyla orayı perişan edecek kadar güçlü olduğu anlatılır.²³ Ayrıca kelimenin anlamı hususunda “kabile” ve “belde” olmak üzere temelde iki farklı yorumun yapıldığı görülür. Başka bir ifade ile kelimenin mekânı mı yoksa insanı mı ifade ettiği hususu ihtilaf konusudur.

Bu sûredeki tartışma konusu olan “İrem” kelimesi, sözlükte kelime yapısı itibarıyla hem “işaret” anlamında hem de özel isim olmak üzere genel olarak iki şekilde açıklanır.²⁴ Kelimenin çoğulu (الْأَعْلَامِ) ise “işaretler” anlamına gelir. Kelimenin işaret anlamı ile ilgili olarak “taş dikilerek koyulan işaret” izahı yapılır.²⁵ Buna göre kelime “çölde (yolu bulmak için) işaret olarak dikilen taş” anlamında kullanılır.²⁶ Nitekim Araplar yolda bir şey bulup da

²⁰ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 10/334, 335.

²¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl (Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989), 727; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), 727.

²² Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 15/300, 301.

²³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, 1997), 10/3425, 3426; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba; Mektebetu Evladi'sh-Şeyh li't-Türas, 2000), 14/343.

²⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/85.

²⁵ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/68.

²⁶ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 5/1859; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/65.

onu yanlarında götürme imkânına sahip olmadıklarında o şeyi bulabilmek için üzerine taş bırakırlardı.²⁷ Ayrıca (آد) kelimesinin çoğulunun “Âd kavminin kabirleri, alametleri” anlamına geldiği de rivayet edilir.²⁸ Dolayısıyla kelime sözlükte “taştan dikilen işaret” ve özel isim anlamında açıklanır.²⁹ Buna ilaveten kelimenin (آد) “yedi, helak etti, kökünü kazıdı, yok etti” şeklinde fiil kullanımı olduğu da aktarılır.³⁰ Kelimeye yüklenen anlamlara bağlı olarak İrem’in sıfat olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim Mücâhid (ö. 103/721) kelimenin “kadim” anlamında; Kâtâde (ö. 117/735) ve Dahhâk (ö. 105/723) ise “helak olan” anlamında sıfat olduğunu ileri sürmüştür.³¹ İlkine göre anlam “Kadim Âd kavmine”³² ikincisine göre ise “Helak olan Âd kavmine”³³ şeklinde olur. Ayrıca Süddî’nin (ö. 127/745) çürüyüp bozulma anlamına gelen (آد) fiili ile bağlantılı olarak Allah’ın o kavmi helak etmesinden dolayı bu şekilde isimlendirildiklerini ileri sürdüğü nakledilir.³⁴ Böylece İrem lafzına “kadim” ve “helak olan” olmak üzere iki farklı anlam yüklenmiş olur.

Öte yandan İrem kelimesi özel isim ve lakap olmak üzere iki şekilde yorumlanmıştır. Kelimeye özel isim anlamında Âd kavminin atasının adı, Âd kavminin kabilesinin adı ve Âd kavminin beldesinin adı olmak üzere üç farklı anlam verilir.³⁵ İrem kelimesinin kavmin atasının adı olması bağlamında Âd

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, ts., 1/65, 66.

²⁸ İbn Dureyd, *Cemheratu’l-Luğa*, 2/1068; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥiṭ fi’l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsin (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1994), 10/289.

²⁹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Garibi’l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.), 16.

³⁰ Ezherî, *Tehzibu’l-Luğa*, 15/1860; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu’l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 1/65.

³¹ el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty.), 6/268; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Tevîli Âyi’l-Kurân*, thk. Abdulmuhsin Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 24/362-364.

³² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, 727.

³³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kurâni’l-Azîm*, 10/3426.

³⁴ el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 6/268.

³⁵ Mâturidî, *Tevîlâtü’l-Kurân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 17/191; Ahmed Muhtâr ‘Umer, *el-Mu’cemu’l-Mevsu’i li Elfâzi’l-Kurâni’l-Kerîm ve Delâletihî* (Riyad: Mu’essesetu’r-Turâs, 2002), 68.

b. Ūs b. İrem b. Sam b. Nûh'un soyundan gelenlere Âd denildiği rivayet edilir.³⁶ Bu kelime ile aynı maddeden türeyen (الأرومة) kelimesi de "asıl, kök, ağaç kökü" anlamına gelir.³⁷ Bu da kelimenin bir soydan gelenler hakkındaki anlamını pekiştirir. Ayrıca bu anlamların kökeninde "İrem" kelimesinin kavmin ilk atası olan kişiyi ifade ettiği de ileri sürülür. Buna göre İrem, Âd'ın dedesi ve Hz. Nûh'un oğlu Sam'ın oğludur.³⁸ Sonra bu kavme ilk atalarına nispetle İlk Âd³⁹ ve İrem; kavmin sonradan gelen nesillerine ise Son Âd denilmiştir.⁴⁰ Bu verilere dayanarak İrem kelimesinin, ilk atalarına nispet edilerek Âd'ın lakabı olduğu ileri sürülür.⁴¹

İkinci olarak İrem lafzının kabilenin özel ismi olması bağlamında bir ümmetin veya kabilenin adı olduğu rivayet edilir.⁴² Bu hususta kelimenin ümmetin⁴³ ve kabilenin adı olduğuna dair Mücâhid'den ayrı rivayetler nakledilir.⁴⁴ Bununla birlikte rivayetlerde Âd kavminin kabilelerinden birinin adının İrem olduğu da belirtilir.⁴⁵ Rivayetlerde Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın oğlu olduğu rivayet edilen İrem'in soyundan iki kabilenin helak olduğu aktarılır. Söz konusu kabilelerden biri Âd b. Ūs b. İrem b. Sâam b. Nûh ikincisi

³⁶ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, 2/1068; Ebû'l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hağâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu'avvad (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6/368; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf* (Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed, 1340), 23/500.

³⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/65; Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsin (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994), 10/290; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, ts., 1/65.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kurân*, 24/363; Ḥasen el-Muştafavî, *et-Taḥkîk fi Kelimâti'l-Kurâni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/80.

³⁹ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 1340, 23/501.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hağâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevîl*, 6/368.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hağâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevîl*, 6/368.

⁴² Begavî, *Meâlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kurân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1412), 8/417; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6/267.

⁴³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, 10/3425.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kurân*, 24/362, 363.

⁴⁵ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf* (Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed, 1340), 14/344.

ise Semûd b. Câser b. İrem b. Sâm b. Nûh'tur.⁴⁶ Âd kavmine kendi dönemlerinde (عَادُ إِرَمَ) "İrem'in Âd'ı" denildiği ancak kavim helak olduktan sonra Semûd kavmi hakkında (ثَمُودُ إِرَمَ) "İrem'in Semûd'u" ifadelerinin kullanıldığı da zikredilir.⁴⁷ Bütün bunlar İrem kelimesinin, bir kabilenin ismi olarak izah edildiğini gösterir. O halde kelimenin genel olarak kabile veya topluluk; özel olarak İlk Âd kavmi veya Âd kavminin yaşadığı yerdeki topluluk anlamına geldiği ifade edilir.

Üçüncü olarak "İrem" kelimesinin şehrin özel ismi olması hususunda tefsir eserlerinde bazı rivayetler nakledilir. Rivayetler şehrin bina edilişi ve sahabeden Abdullah b. Kılâbe'nin (ö. 73/692) bu şehre rastladığı hakkındadır. Bir rivayete göre Âd'ın Şedîd ve Şeddâd adlı iki oğlu hükümdardı ve Şedîd ölünce Şeddâd tek başına dünyaya hâkim oldu. Şeddâd cennetten bahsedildiğini duyunca onun benzerini yapacağını ileri sürdü ve üç yüz senede kendisi 900 yaşındayken İrem'i Aden sahralarından birinde inşa ettirdi. Burası köşkleri altın ve gümüşten, sütunları zebercet ve yakuttan olan büyük bir beldeydi ve türlü türlü ağaçları, sürekli akan nehirleri bulunuyordu. Şehrin inşası tamamlanınca Şeddâd halkıyla birlikte şehre doğru yola çıktı. Ancak şehre bir gün bir gecelik mesafe kaldığında Allah, üzerlerine gökten korkunç bir ses gönderdi ve helak oldular. Abdullah b. Kılâbe'nin devesini aramaya çıktığında bu şehre rastladığı hatta oradan alabildiği kadar şeyi yüklediği rivayet edilir. Rivayete göre haberi Muâviye'ye ulaştığında Muâviye Abdullah b. Kılâbe'yi huzuruna çağırtnmış ve o da meseleyi Muâviye'ye anlatmıştır. Ardından Muâviye'nin bunu Ka'b'a (ö. 32/652-53 [?]) sorması üzerine Ka'b onun sütunlu İrem şehri olduğunu, Muâviye devrinde Müslümanlardan devesini aramak üzere çıkan kızıl, mavi gözlü, kısa boylu, kaşında ve arkasında beni bulunan bir adamın oraya

⁴⁶ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 1/216; Hasan el-Muştafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/79, 80.

⁴⁷ Begavî, *Meâlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 8/418; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 1/27.

gireceğini ileri sürmüş ardından Abdullah b. Kılâbe'yi görünce kastettiği adamın o olduğunu söylemiştir.⁴⁸

İrem'i belde ismi olarak kabul edenler bu beldenin neresi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre bu şehrin Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/727 [?]) İskenderiye; Ebû Saîd el-Makbûrî (ö. 100/718-719) ve İkrime ise Dimaşk olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁹ Ayrıca bu şehrin Yemen, Irak ya da başka yerler olduğuna dair aktarılanlar, İsrâîliyât kabilinden de kabul edilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla İrem'in belde anlamı ile ilgili olarak ihtilaf söz konusudur. Buna mukabil İrem'in belde değil kabile olması gerektiğini tercih edenler, Âd kavminin yaşadığı bölgenin Ahkâf sûresinde "Âd kavminin kardeşini (Hûd'u) hatırla, hani Ahkâf'taki kavmini"⁵¹ mealindeki ayette zikredildiği üzere Ahkâf bölgesi olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵²

İrem lafzı, âyetin devamındaki (ذَاتِ الْعِمَادِ) ibaresi üzerinden daha açık bir şekilde anlaşılabilir. "İşaret" anlamına bağlı olarak İrem kelimesi, âyetteki (ذَاتِ الْعِمَادِ) ibaresi ile birlikte "yüksek süslü sütunlara işaret" olarak izah edilir.⁵³ Aynı şekilde "işaret" anlamına göre İrem kelimesi, Âd kavminin kabirleri kabilinden alametlerinden biri olarak açıklanır.⁵⁴ (ذَاتِ الْعِمَادِ) ibaresini İbn Abbâs (ö. 68/687-688), Mücâhid, Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Zeccâc (ö. 311/923) "uzun boylu";⁵⁵ yine İbn Abbâs, Katâde, Mücâhid ve Ferrâ (ö. 207/822) "bedevi";⁵⁶ Dahhâk (ö. 105/723) "güçlü, kuvvetli"⁵⁷ ve İbn Zeyd (ö. 71/690) ise

⁴⁸ Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, 1/219; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 9/112-116; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 31/168.

⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 10/3426; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/361, 362; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6/267; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 14/344.

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 14/344.

⁵¹ el-Ahkâf 46/21.

⁵² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/368.

⁵³ Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, 16.

⁵⁴ Sâhib b. Abbâd, *el-Muĥîṭ fî'l-Luġa*, 10/289.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/364, 365.

⁵⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, 727.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 10/3426.

“yüksek binalı, sütunları sağlam, yüksek” olarak izah etmiştir.⁵⁸ Buna göre âyetin devamındaki “benzeri yaratılmamış” anlamına gelen ve âyette sıfat görevinde bulunan (الَّذِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلَهَا) âyetindeki zamir ya Âd’a ya İrem’e ya da sütunlara gönderilir. Zamir Âd’a gönderilirse kabilenin veya şehrin benzerinin yaratılmadığı, sütunlara gönderilirse sütunların benzerinin yaratılmadığı ileri sürülür. Genel olarak bu sıfatın Âd’a ait olduğu anlaşılmasına rağmen İbn Zeyd bunun sütunların niteliği olduğu görüşünü benimser. Öte yandan kavimler içinde Âd kavminin, Âd kavmi içinde ise İrem’in benzerinin olmadığı şeklinde zaminin her iki kelimeyi de kapsayacak şekilde yorumlanması da söz konusudur.⁵⁹ O halde İrem kelimesine dair tefsirlerde geçen açıklamalara göre kelime isim, sıfat veya lakap olarak yorumlanmıştır. Rivayetlerde kelimenin isim anlamının öne çıkmasına rağmen özel isim olup olmadığına dair iki farklı yorum dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kelimenin özel isim olduğu hakkındaki görüşler daha fazladır. Ancak kelimenin kavmin atasının mı, kabilenin mi yoksa beldenin mi özel ismi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

2. “İrem” Hakkında Tefsirlerde Geçen Rivayetlerin Değerlendirilmesi

“İrem” kelimesi, Arapçaya sonradan geçirilen kelimelerdendir.⁶⁰ Kelime hakkında tefsirlerde isim, sıfat ve lakap olmak üzere üç farklı yorum dikkat çeker. Bu farklılıklar kelimenin özel isim kabul edilip edilmemesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Tefsir eserlerinde kelimenin özel isim addedilmesine yönelik izahlar daha fazladır. Kelime hakkındaki en bariz tartışma, kelimenin kabilenin mi yoksa şehrin mi özel isim olduğu hakkındadır.

“İrem” kelimesi, ister kabile isterse mekân olarak kabul edilsin marife ve müennes olduğundan gayr-i munsarif bir kelimedir.⁶¹ Kelimenin gerek kabile gerekse belde anlamına geldiğine dair yorumların kıraat, dil ve rivayetlere

⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 4/687, 688; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kurân*, 24/366.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 4/688.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kurân*, 24/364; Hasan el-Muştafavî, *et-Taḥkîk fi Kelimâti'l-Kurâni'l-Kerîm*, 1/81.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ḥakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevîl*, 6/369.

bağlı gerekçeleri ileri sürülmüştür. Buna göre Âd kelimesi İrem lafzına izâfe edilmeden okunduğunda İrem lafzı isim olarak kabul edilir ve gayr-i munsarif olarak (esra harekesinin yerine üstünle) okunur. Bu durumda Âd, babalarının ismi olarak kabul edilir ve İrem kelimesi, Âd'ın soyundan bir kabilenin ismi olup bu kabile babalarının adıyla isimlendirilmiştir. Aynı şekilde İrem, atalarının adıyla isimlendirilmiş bir kabilenin ismidir.⁶²

Öte yandan İrem kelimesi, dilsel olarak Âd kelimesinin bedeli⁶³ veya atf-ı beyânı⁶⁴ olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar bazı dilcilere göre herhangi bir kelimenin bedel veya atf-ı beyân olması arasında Arapça açısından farklılık bulunsu da bu iki tür kelime Türkçe'ye genellikle aynı şekilde tercüme edilmektedir.⁶⁵ Bu durumda anlam, "İrem'e yani Âd'a" şeklinde olacaktır. Ancak İrem ve Âd kelimelerinin özel isim olması nedeniyle bunu tercih etmeyenler de bulunur.⁶⁶ Buna mukabil kelime izâfet terkibi ile okunursa İrem, kavmin beldelerinin ismi olur.⁶⁷

Kelime hakkındaki dilsel tercihler temelde iki gerekçeye istinaden farklılaşmaktadır. "İrem" kelimesi Âd kelimesinden atf-ı beyân olarak kabul edildiğinde kelime kabile anlamında yorumlanır. Bu minvalde Kur'an'da çeşitli âyetlerde bahsi geçen İrem kelimesiyle Âd kavmi daha yakından tanıtılmış olur. Kur'an'da Allah'ın onları Nûh kavminden sonra yeryüzünde halifeler olarak tayin ettiği ve yaratılış itibarıyla güçlü kıldığı⁶⁸ ancak onların "Bizden daha güçlü kim var?"⁶⁹ diyerek yeryüzünde böbürlendikleri anlatılır. (الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا) âyetinde ise onların benzeri yaratılmayan bir kavim oldukları

⁶² el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6/268; Hasan el-Muştafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/81.

⁶³ el-Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1860.

⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-Azîm*, 14/343.

⁶⁵ Buna göre bedelin bu türünde, mübdelün minh bedel ile tamamen örtüşmekte; atf-ı beyânda ise kelime hakkında birden fazla seçenekten biri kastedilmektedir. Söz gelimi tek kardeşi olan bir kimse, kardeşinden bahsediyorsa bu durumda kelime bedel; birden fazla kardeşi bulunan bir kimse kardeşlerinden hangisini kastettiğine açıklık getiriyorsa atf-ı beyân olur.

⁶⁶ Hasan el-Muştafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1/81.

⁶⁷ el-Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1860.

⁶⁸ el-A'râf 7/69.

⁶⁹ Fussilet 41/15.

ifade edilir.⁷⁰ Nitekim Allah Kur’ân’da peygamberleri Hûd’u (a.s.) yalanlamaları nedeniyle onları, sarsıcı bir rüzgarla helak ettiğini haber verir.⁷¹ Buna mukabil Âd ve İrem ayrılarak İrem lafzından sonraki kelime İrem lafzının sıfatı olarak kabul edildiğinde kelimeye belde anlamı verildiği de görülmüştür. Bu minvalde âyette geçen (ذَاتِ الْعِمَادِ) ibaresi, İrem’in sıfatı olarak “sütunlu” anlamında yorumlandığında İrem’in sütunlu bir şehir olduğu ileri sürülmüştür. Bu hususta bazı tefsir eserlerinde aktarılan rivayetlerde İrem ismiyle olağanüstü bir şehri tasvir edilmektedir. Ne var ki söz konusu şehri gördüğünü söyleyen tek kişi Abdullah b. Kılâbe de şehri göstermeye gittiğinde ona ulaşamamıştır. Ne var ki devamındaki (الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ) âyetinde geçen “beldeler” ifadesi İrem’in şehir olduğu yönündeki iddiaları pekiştirmiş ve özellikle müteahhir dönemde İrem’in şehir olduğu kanısı yaygınlaşmıştır. Rivayetleri daha sistematik bir şekilde değerlendirmek üzere şu tabloda verileri toplamak mümkündür:

Tablo 1. Rivayetlerin İstatistiksel Durumu

	Müfessir	(إِرمَ ذَاتِ الْعِمَادِ)	إِرمَ	Sıfat
1.	Mücâhid (ö. 103/721)	Kadim Âd kavmine	Kadim	
2.	Kâtâde (ö. 117/735)	Helak olan Âd kavmine	Helak olan	
3.	İbn Abbâs (ö. 68/687-688)			
4.	Dahhâk (ö. 105/723)			
5.	İbn İshâk (ö. 151/768)	Âd kavmine yani ataları İrem’e	Ata	İsim
6.	Mücâhid (ö. 103/721)	Âd kavmine yani İrem ümmetine	Ümmet	
7.	Mücâhid (ö. 103/721)	Âd kavmine yani	Kabile	

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 14/343.

⁷¹ el-Hakka 69/7, 8.

8.	Kâtâde (ö. 117/735) >Saîd'den	İrem kabilesine		
9.	Kâtâde (ö. 117/735) >Ma'mer'den			
10.	Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)			
11.	Taberî (ö. 310/923)			
12.	İbn Ebî Hâtim (ö. 397/938)			
13.	Zemahşerî (ö. 538/1144)			
14.	Begavî (ö. 516/1122)			
15.	İbn Kesîr (ö. 774/1373)			
16.	Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713)	Âd kavmine yani İrem şehrine: Dımaşk	Belde/yer adı	
17.	Ebû Saîd el-Makbürî (ö. 100/718-719)			
18.	İkrime (ö. 105/723)			
19.	Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/727 [?])	Âd kavmine yani İrem şehrine: İskenderiye		
20.	Begavî (ö. 516/1122)			
21.	Zemahşerî (ö. 538/1144)			
22.	İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)			
23.	Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344)			

24.	Zemahşerî (ö. 538/1144)			Lakap

Müfessirlerin görüşleri mukayese edildiğinde erken dönemdeki âlimlerin daha çok kabile anlamına meylettiği ancak Mâturîdî ve sonrasında Mâverîdî, Vâhidî, Begavî, Zemahşerî ve Râzî'nin hem kabile hem de belde anlamına gelen rivayetleri aktardığı görülür. Bundan sonraki tefsirlerde ise İrem kelimesinin ata, kabile ve belde anlamına geldiğine dair görüşlerin dile getirilmesine rağmen bazılarının tercihte bulunduğu tespit edilmiştir. Nitekim hem belde hem de kabile anlamını değerlendirmelerine rağmen İbnü'l-Cevzî belde; İbn Kesîr ise kabile anlamında tercihini dile getirmiştir. Diğer taraftan bazı tefsirlerde belde anlamı ile ilgili rivayete temas edilmiştir. Her hâlükarda müfessirlerin izahlarını daha çok kabile anlamı çerçevesinde gerçekleştirdiği görülmüştür. Bütün bunlara mukabil Ebû Hayyân el-Endelüsî cumhur ulemânın “şehir” anlamını tercih ettiğini ileri sürmüştür.⁷²

Gerek zikri geçen rivayet gerekse dilsel olarak (ذَاتِ الْعِمَادِ) âyetinin İrem kelimesine sıfat olarak kabul edilmesi, İrem kelimesinin belde anlamında yorumlanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Abullah b. Zübeyr'e isnâd edilen (بَعْدَ إِزْمٍ) şeklindeki kıraata istinaden İrem lafzı, Âd'ın muzâfın ileyhi olarak kabul edildiğinde ibâre “İrem (şehri) halkının Âd'ına” şeklinde takdir edilerek yorumlanmış ve bu hususta (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ) “kente (halkına) sor”⁷³ âyetindeki kullanımla istişad edilmiştir.⁷⁴ Ne var ki kelimeyle genel olarak şehrin kastedildiğini ileri sürenler özelde bunun hangi belde olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İrem kelimesinin “belde” anlamına göre (ذَاتِ الْعِمَادِ) âyetinin beldeye sıfat olmasına mukabil, kelime “kabile” anlamında yorumladığında kabileye sıfat olarak açıklanmıştır. (ذَاتِ الْعِمَادِ) ibaresi sütunlarının yüksekliğini ifade etmek üzere “sütunlu”, göçebe olup çadır kurduklarını ifade etmek için “çadır direkli, bedevi”, boyları direklere benzetilerek “uzun boylu” ve çok kuvvete sahip olduklarını

⁷² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Bahru'l-Muḥîṭ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 8/464.

⁷³ Yûsuf 12/82.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ḥakāiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekāvîl fi Vucûhi't-Tevîl*, 6/369.

belirtmek için “güçlü” olmak üzere dört farklı şekilde yorumlanmıştır.⁷⁵ Bu durum şu tabloda açıklanabilir:

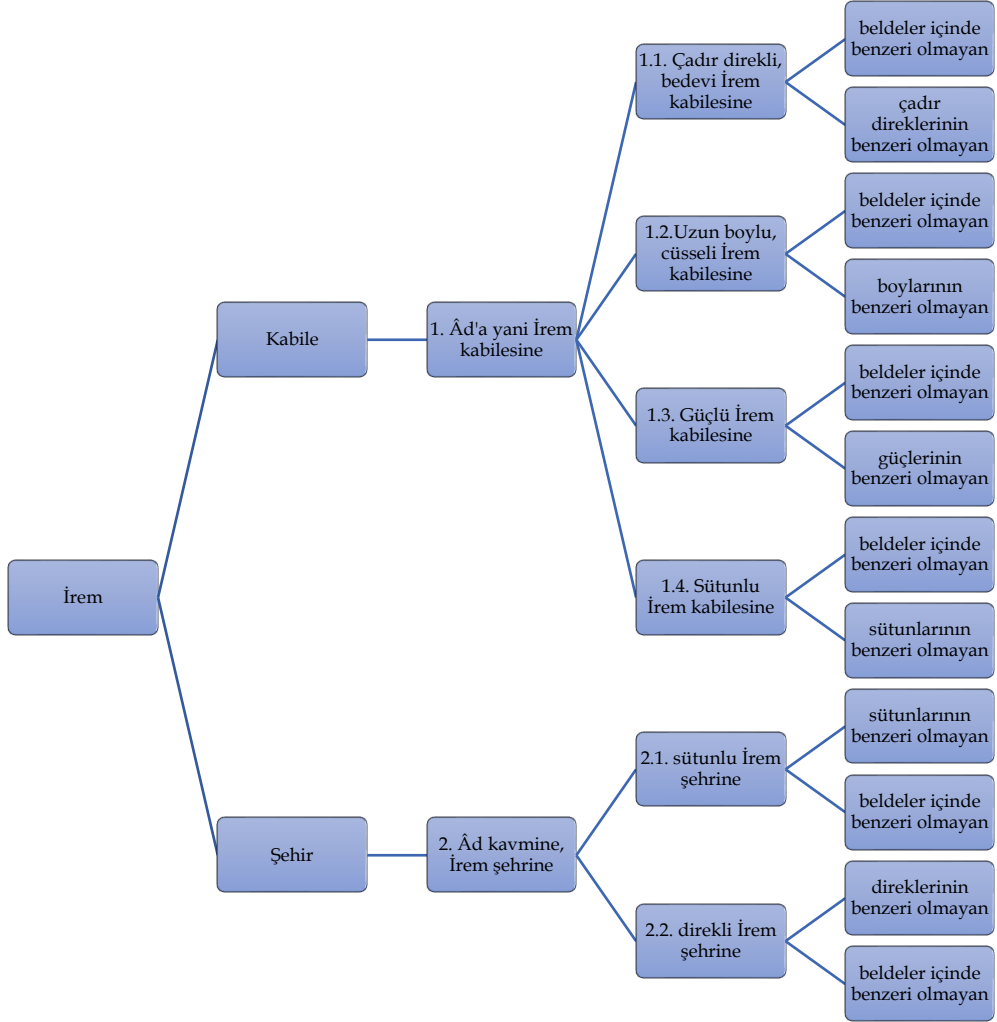
Tablo 2. (ذَاتِ الْعِمَادِ) Âyeti Hakkındaki Yorumlar

	Müfessir	(ذَاتِ الْعِمَادِ)
1.	İbn Abbâs (ö. 68/687-688)	Uzun boylu
2.	Mücâhid (ö. 103/721)	
3.	Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?])	
4.	Zeccâc (ö. 311/923)	
5.	Dahhâk (ö. 105/723)	Güçlü, kuvvetli
6.	Mücâhid (ö. 103/721)	Göçebe
7.	Kâtâde (ö. 117/735)>Saîd'den	
8.	Kâtâde (ö. 117/735)>Ma'mer'den	
9.	Ferrâ (ö. 207/822)	
10.	Taberî (ö. 310/923)	Sütunlu
11.	İbn Zeyd (ö. 71/690)	

Yedinci âyetteki (ذَاتِ الْعِمَادِ) ibaresi “sütunlu” olarak yorumlanırken sekizinci âyette zikredilen (الْبِلَادِ) ifadesi, İrem'in belde anlamı kapsamında “beldeler içinde benzeri kurulmamış olan İrem'e” olarak açıklanmıştır. Sekizinci âyette geçen (مِثْلُهَا) ibaresindeki zamir ise ya “İrem” lafzına ya da zamire daha yakın olan (الْعِمَادِ) kelimesine gönderilmektedir. İlkine göre anlam ya “beldeler içinde İrem kabilesinin bir benzeri yaratılmamıştır” ya da “beldeler içinde İrem şehrinin bir benzeri yaratılmamıştır” olur. İkincisine göre ise anlam ya “direklerinin benzeri olmayan” yahut “sütunlarının benzeri olmayan” şeklinde izah edilir.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kurân*, 24/364-366; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 1340, 23/501; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Haqâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, 6/369.

Şekil 1. Âyetteki İbarelerin Muhtemel Anlamları



Tablo 3. Âyetteki İbarelerin Muhtemel Anlamları

Kabile	1.	Âd'a, yani beldeler içinde benzeri olmayan, çadır direkli (bedevi) İrem kabilesine
	2.	Âd'a, yani beldeler içinde çadır direklerinin (bedevi) benzeri olmayan İrem kabilesine
	3.	Âd'a, yani beldeler içinde benzeri olmayan, uzun boylu İrem kabilesine
	4.	Âd'a, yani beldeler içinde uzun boylarının benzeri olmayan İrem kabilesine
	5.	Âd'a, yani beldeler içinde benzeri olmayan, güçlü İrem kabilesine
	6.	Âd'a, yani beldeler içinde güçlerinin benzeri olmayan İrem kabilesine
	7.	Âd'a, yani beldeler içinde benzeri olmayan, sütunlu İrem kabilesine
	8.	Âd'a, yani beldeler içinde sütunlarının benzeri olmayan İrem kabilesine
Belde	9.	Âd'a, beldeler içinde benzeri olmayan, sütunlu İrem şehrine
	10.	Âd'a, beldeler içinde sütunlarının benzeri olmayan İrem şehrine
	11.	Âd'a, beldeler içinde benzeri olmayan, direkli İrem şehrine
	12.	Âd'a, beldeler içinde direklerinin benzeri olmayan İrem'e

Bu tablodaki muhtemel anlamlardan bir kısmı tefsir eserlerinde belirtilmiş olmasına rağmen bir kısmına hiç temas edilmemiştir. Ancak bazı rivayetlerin mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesi neticesinde dilsel açıdan ihtimal dâhilindeki anlamları Tablo 3'te belirtildiği üzere toplamak mümkündür. Ancak bu ihtimaller kesin bir delile dayanmadığı müddetçe bağlayıcı olmayacaktır. Diğer taraftan âyetler hakkındaki kıraat farklılıklarının da anlama tesir

ettiği tespit edilmiştir. Bu minvalde âyetle ilgili tefsirlerde dikkat çeken bazı kıraat farklılıklarını şu şekilde yorumlamak mümkündür:⁷⁶

Tablo 4. Âyetle İlgili Kıraat Farklılıkları I

Kıraati	Okunuş Şekli	İ'râbı	Anlamı
Resmü'l-Mushaf	بَعَادِ إِرَمَ	İrem Âd'ın atf-ı beyânı	Âd'a yani İrem'e
Abdullah b. Zübeyr	بَعَادِ إِرَمَ	İrem Âd'ın muzâfın ileyhi (izâfet terkibi)	İrem'in Âd'ına (İrem şehri halkının Âd'ına)

Tablo 5. Âyetle İlgili Kıraat Farklılıkları II

بَعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ		
ذَاتِ الْعِمَادِ	إِرَمَ	بَعَادِ
Şehrin Adı (Anlamı: Direkli/Sütunlu)	Alem (Alametlerin halkı)	Âd'a
Zâti'l-İmâd isimli şehrin alametler halkı olan Âd'a		

Tablo 6. Âyetle İlgili Kıraat Farklılıkları III

بَعَادِ أَرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ		
ذَاتِ الْعِمَادِ	أَرَمَ	بَعَادِ
Şehrin Adı (Anlamı: Direkli/Sütunlu)	(فَعَلَ رَيْكُ) cümlesinin bedeli olarak "küle çevirdi"	Âd'a
Zâti'l-İmâd şehrini küle çevirdiği Âd'a		

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf ün Hakkâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevîl*, 6/368, 369.

Öte yandan Fecr sûresinin sekizinci âyetinde geçen “beldeler içinde” ibaresinin etkisiyle İrem kelimesinin yorumunda “belde” anlamına temayül edilmiştir. Ancak âyetin devamındaki “beldeler içinde” ibaresi İrem lafzını belde olarak kabul etmek için yeterli değildir. Bu hususta İrem lafzının belde manasına geldiğini desteklemek üzere (ذَاتِ الْعِمَادِ) âyetinin “sütunlu” olarak yorumlanması beklenir. Oysa bu ibareyi “sütunlu” olarak yorumlayanların sayısı azdır. Nitekim ibareyi “sütunlu” olarak açıklayan İbn Zeyd dahi İrem’in belde olduğunu iddia etmemiştir. Bilakis İbn Zeyd, Âd’ın Hûd’un (a.s.) kavmi olduğunu ve âyette yaşadıkları şehrin Ahkâf olarak belirtildiğine dikkat çekmiştir.⁷⁷ Bu durumda Âd kavmi İskenderiye veya Dımaşk’ta değil Hadramut’da Ahkâf bölgesinde yaşamış olmalıdır.⁷⁸

Abdullah b. Zübeyr’in (بِعَادِ إِزْمَ) şeklindeki kıraatine göre izâfet terkindeki “İrem” kelimesinin anlamı, (بِعَادِ أَهْلِ إِزْمَ) “İrem (şehrinin) halkının Âd’ına” olarak (أَهْلٍ) kelimesinin takdir edilmesi suretiyle belde anlamında izah edilmiştir. Hâlbuki Arapçada anlamdaki eksikliğe bağlı olarak lafız takdir edilmektedir. Burada (بِعَادِ إِزْمَ) izâfet terkihi “kabile” olarak anlaşılmış olsaydı takdire mahal kalmadan ibarenin “İrem kabilesinin Âd’ı” şeklinde yorumlanması mümkün olabilirdi.

Esasında bu âyette yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlarla ilgili olarak üç isme dikkat çekilir. Buna göre ilki Âd kavmi, ikincisi Semûd kavmi üçüncüsü ise Firavun’dur.⁷⁹ Bunlardan ilk ikisi için doğrudan kavimlerin isimleri zikredilmiş sonuncusunda ise sadece şahsın ismi vurgulanmıştır. İlk iki kavim her ne kadar soyları itibarıyla bir ataya dayansa da tarihte isimleri ile bilinen kavimlerdir. Daha önce ifade edildiği üzere Âd kavmi Hûd’un (a.s.) kavmi olup İrem lafzı ise âyette ayrı bir grup olarak değil Âd’a bağlı bir şekilde ifade edilmiştir.

Hz. Salih’in (a.s.) kavmi olan Semûd ise dağları oyup kendilerine ev inşa etmesi ile bilinir.⁸⁰ Semûd kelimesi Âd kelimesine atıf olup bu kelimenin Âd

⁷⁷ el-Ahkâf 46/21.

⁷⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Tevîli Âyi’l-Kurân*, 24/366.

⁷⁹ Mâturîdî, *Tevîlâtü’l-Kurân*, 17/189, 190.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/688.

ile bağlantısı söz konusudur.⁸¹ Kur'ân'da Hz. Salih'in (a.s.) kavmi Semûd hakkında birçok âyet bulunur. Bu âyetlerde Semûd kavmi ya Firavun'la bir arada⁸² yahut Âd kavmi ile bir arada⁸³ ya da hem Âd hem de Hz. Nûh'un kavmi ile bir arada⁸⁴ zikredilir. Bu durum, kavimlerin ortak özelliklerini gösterdiği kadar birbiri ile bağlarına da işaret edebilir. Nitekim bu araştırmanın birinci başlığında, tefsirlerde geçen rivayetlerde İrem kelimesinin özel isim olması ile ilgili rivayetler ele alınırken Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın oğlu olduğu rivayet edilen İrem'in soyundan gelmeleri açısından Semûd ve Âd kavmi arasındaki nesep ilişkisine dair bilgilere de temas edilmiştir. Ayrıca Necm sûresinde "ilk Âd" ibaresinin, rivayetlerden anlaşıldığı kadarı ile İrem olması muhtemeldir. Bu da İrem kelimesinin kabile anlamını destekler niteliktedir.

Diğer taraftan ülkenin hükümdarı için kullanılan Firavun kelimesi ise esas itibarıyla ismi zikredilmemesine rağmen isyankâr bir hükümdarı temsil etmektedir. Nitekim Firavun hakkındaki onuncu âyetteki (ذِي الْأَوْتَادِ) ibaresi "orduları olan (askerinin çokluğu takdirinde)", "çadır kazıklı (kazık ve iplerle oyun oynamak üzere oyun yerleri yapan)" ve "kazıkla işkence yapan" olmak üzere üç farklı şekilde yorumlanmıştır.⁸⁵ İbn Abbâs âyetteki bu ibareyi "orduları olan" anlamında; Mücâhid ve Katâde çadır kazıklarından oyun alanları olan manasında; Sa'id b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ve Mücâhid ise insanlara kazıkla işkence yapan anlamında açıklamıştır. Ayrıca Ebû Râfi' (ö. 40/660 [?]) Firavun'un hanımına kazıkla işkence yaptığı için bu şekilde nitelendiğini ileri sürmüştür.⁸⁶ Rivayete göre Firavun, hanımı için dört kazık yaptırıp üzerine değirmen taşı koyarak kadını ölüme terk etmiştir.⁸⁷ Nitekim

⁸¹ Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadisiyye, ty.), 5/529.

⁸² el-Burûc 85/18.

⁸³ el-Furkân 25/38; el-Ankebût 29/38; Fussilet 41/13; en-Necm 53/51; el-Hâkka 69/4.

⁸⁴ et-Tevbe 9/70; İbrâhim 14/9; el-Hac 22/42; el-Mü'min 40/31.

⁸⁵ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 10/3426, 3427; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/370-373.

⁸⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/688, 689; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/372.

⁸⁷ Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 8/419; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 14/345.

Kur'ân'da⁸⁸ da Firavun'un hanımının Firavun'un zulmünden dolayı Allah'a yakardığı zikredilir.⁸⁹

Her ne kadar âyetteki (ذِي الْأَوْتَادِ) ibaresinin anlamı konusunda farklı rivayetler bulunsa da nihâyetinde Firavun'un ordularının çokluğu, askerlerine ve diğer insanlara hatta hanımına kazıklarla işkence edecek kadar ileri gitmesi, kazıkları iplerle birlikte oyun amacıyla kullandırması dikkate alındığında Firavun dünyada askeri bir güç ve otoriteye ve türlü imkânlarla sahip olmasına rağmen bu nimetleri görmezden gelip Allah'ı inkârı, düzeni ifsâdı ve bu yüzden cezaya müstahak olmasıyla temayüz etmiştir.⁹⁰

Netice itibarıyla bahsi geçen her üç kavim de peygamberlerini yalanlamaları ve yeryüzünü ifsat etmeleri nedeniyle cezaya müstahak olmuşlardır. Ayrıca bu âyetlerin indirildiği dönemde Hz. Peygamber'in risaletini inkâr edenlere bir uyarı bulunur.⁹¹ Zira onlar her ne kadar kendilerinden önceki atalarının dini ile övünseler de peygamberlerini yalanlayan kavimlerin nasıl kötü bir sonla karşılaştıklarından ve övündükleri babalarının nasıl helak edildiklerinden haberdar olmaktadır. Böylece âyette Mekkelilerden daha güçlü olan bu kavimlerin inkârları nedeniyle nasıl azaba uğradıklarına dikkat çekilir.⁹² Böylelikle dil, hadis ve tarihle ilgili veriler değerlendirildiğinde âyette Âd, Semûd ve Firavun olmak üzere üç temel özneye işaret edildiği ve İrem lafzının Âd kelimesi ile aynı mevkide olduğu görülmektedir. İki kelime arasındaki ilişki muhakeme edildiğinde kelimenin ata, ümmet ve kabile anlamına geldiğine dair açıklamaların birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu tespit edilmektedir. Bu minvalde birbirinden farklı bu yorumların ortak bir anlam merkezinde gelişmiş olması muhtemeldir.

⁸⁸ et-Tahrîm 66/11.

⁸⁹ Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 8/420.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 14/345-346.

⁹¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/190.

⁹² Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 8/417; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 1340, 23/500.

Sonuç

Nüzûl dönemine yakın dönemlerde âyetlerle ilgili bilgi kaynaklarına daha kolay ulaşılabilmekteydi. Ancak Hz. Peygamber'den sonra gelişerek devam eden tefsir faaliyetleri esnasında özellikle tedvin döneminden sonra herhangi bir rivayetin senedinden ziyade muhtevası merkeze alınmıştır. Bu süreçte âyetler hakkındaki bazı bilgilerin geçerli delilleri bulunmamasına rağmen bu bilgiler yaygınlaşmışlardır. Yaygınlaşan bu yorumların bir süre sonra meşru bilgiler haline gelmesi, söz konusu yorumların sorgulanmasına mâni olmuştur. Her ne kadar âyetin belirli bir anlam ifade etmesi önem arz etse de bu anlamın sonradan yaygınlaşan değil en iyi ihtimalle nüzûl dönemine yakın olan bilgi kaynaklarından elde edilmesi beklenir. Bu aşamada erken dönemdeki anlamların bir kısmının tefsirin gelişim döneminden sonra çok dikkate alınmadığı görülmüştür. Bu araştırmada söz konusu soruna çözüm üretmek üzere yaygınlaşan bir bilginin erken dönemdeki izdüşümü üzerinde durulmuştur. Buna göre tefsirle ilgili rivayetler doküman inceleme, tarihi araştırma ve yorumlayıcı içerik analizi yöntemleri incelenmiştir.

Naklî ilimlerden biri olarak bilinen tefsir için sadece naklî yöntem yeterli olmamaktadır. Araştırma esnasında rivayetleri değerlendirmek üzere nazarî yöntemin imkânlarına müracaat edilmiştir. Bu hususta Fecr sûresindeki İrem kelimesi farklı açılardan incelenmiştir. Bu minvalde İrem hakkındaki ilk tartışma, kelimenin özel isim olup olmadığı hususundadır. Araştırmada her iki durumdaki manalar incelenmiş ve bu anlamlara dair yorumların kaynakları belirli kategorilere göre tasnif edilmiştir.

İrem lafzına dair sadece “şehir” ve “kabile” değil aynı zamanda kelimenin yapısı itibarıyla farklı yorumların da yapıldığı görülmüştür. Araştırmada İrem lafzının sonradan Arapçaya giren kelimelerden biri olmasına yönelik verilerin daha kuvvetli olduğu tespit edilmiştir. Bu minvalde kelimenin sıfat olmasına dair yorumlar öne çıkarılmamıştır. Buna mukabil İrem lafzı özel isim olarak kabul edildiğinde bu kelimenin kavmin atalarının, kabilelerinin ve beldelerinin ismi olmak üzere üç farklı şekilde yorumlandığı görülür. Burada kelimenin “ümme” olarak ifade edilmesi de kabile ile ilgili yorumları desteklemiştir. Esasında kelimenin isim anlamlarından olan belde/şehir anlamının en son aşamada tercih edilmesi söz konusu olabilirdi. İrem hakkında aktarılan

rivayetlerde İrem'in bir şahsın ismi ve onun da Âd kavminin atası olduğuna dair bilgilere ulaşılmıştır. Üstelik bazı kaynaklarda İrem'in kavmin atası olmasına rağmen sonradan kabile için bu ismin tercih edildiği vurgulanmaktadır. Elbette kabileye verilen ismin şehir için de kullanılması mümkün olabilir ancak rivayetlerde temel anlam daha çok ataya bağlı olarak kabilenin de aynı isimle anıldığına yöneliktir. Ne var ki belde ile ilgili erken dönemden nakledilen çok sınırlı anlama rağmen tefsir eserlerinde İrem'in olağanüstü bir şehir olarak nitelendiğine dair rivayetlerin nakledilmesi, İrem lafzında "şehir" anlamının öne çıkmasına neden olmuştur. Âyetin devamında geçen "belde" ibaresi, bu anlamın daha vurgulu bir şekilde ifade edilmesiyle sonuçlanmıştır. Üstelik gelişim döneminden sonra telif edilen eserlerde her iki anlam da aktarılmış ve çoğunluğun "şehir" anlamını tercih ettiğine dikkat çekilmiştir. Oysa gelişim döneminden sonra "şehir" anlamına dair tercihlerin niceliksel olarak artması, erken dönemde itibar edilen tefsir kaynaklarının "kabile" anlamını tercih etmelerindeki gerekçeleri karşısında pek muteber kalmamaktadır. Her ne kadar İrem lafzı, tek bir âyette geçse de İrem ile birlikte zikredilen Semûd ve Firavun lafızlarının ortak geçtiği diğer âyetlerde Âd ve İrem arasındaki alaka ortaya çıkmaktadır. Bu hususta Necm sûresinde geçen "İlk Âd" ibaresinin rivayetlerle örtüşmesi İrem'in Âd kavmine atf-ı beyân olduğu yönündeki dilsel tercihi desteklemektedir. Ayrıca İrem lafzı, Âd kavmiyle tamamen aynı anlama gelmediğinden bedel değildir.

İrem kelimesinin ata, ümmet, kabile gibi anlamlarının birbirine yakın olmasına rağmen belde anlamı, bu anlamlardan daha farklı kalmaktadır. İrem'in görkemli bir belde olduğuna dair aktarılan rivayetlerin hakikat ifade etmesi sorunlu görülmektedir. Ayrıca rivayetlerde bu kadar görkemli belde- nin nerede olduğu hususunda da bir birlik söz konusu değildir. Bütün bunların yanı sıra Kur'ân'da Hûd'un yaşadığı bölge için Ahkâf ismi zikredilir. Dolayısıyla onların yaşadığı belde için İrem gibi bir başka isim aramaya ihtiyaç duyulmamaktadır.

Öte yandan âyette Âd, Semûd ve Firavun olmak üzere bozgunculuk yapan üç isme işaret edilir. Bunlar arasında atıf olmasına rağmen İrem lafzı atıfsız bir şekilde Âd'a bağlı olarak ifade edilmiştir. Yeryüzünde bozgunculuk çıkardıkları için azabı hak edenlerin en azından bir ya da daha fazla kimseden oluşan insan topluluğu olması beklenir. Nitekim Âd kavminin yaşadığı belde

Kur'ân'da zikredildiğinden İrem lafzının yeniden aynı kavmin beldesi olarak ifade edilmesinden ziyade kelimeye "kabile" anlamını açıklayıcı bir mana yüklenmesi muhtemeldir. Âyetin devamına bağlı yapılan yorumlar "kabile" anlamını pekiştirmektedir.

Netice itibarıyla Hz. Hûd'un Âd kavmi hakkındaki âyetler ve rivayetler, onların çok güçlü olduklarını gösterir. Rivayetlerde bu kavmin, İrem isimli ataları ile bağı ortaya koyulmuş ve atalarından ziyade kabilelerinin daha fazla tanındığı görülmüştür. Nüzûl ortamındaki muhataplar tamamen vakıf olmasalar da bu kabileden bir şekilde haberdardır. Kavmin yaşadığı bölgeye, kavme nispetle aynı ismin verilmesi suretiyle İrem'e belde anlamının yüklenmesi ise delile muhtaç küçük bir ihtimalden ibarettir. Sonuç olarak âyetin bağlamı ve rivayetler değerlendirildiğinde, İrem lafzının kabileyi ifade ettiğine dair yorum daha muteber olabilir.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar 'Umer. *el-Mu'cemu'l-Mevsu'î li Elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve Delâletihî*. Riyad: Mu'essesetu'r-Turâs, 2002.
- Baş, Türker - Akturan, Ulun. *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017.
- Begavî. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1412.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şaḥîhu'l-Buḥârî*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *eş-Şîḥâh*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Coşkun, Muhammed. "Aksâmu'l-Kur'ân: 98/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 37-68.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

- Dereli, Muhammet Vehbi. *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Ebû Hayyân el-Endelusî. *Baḥru'l-Muḥîṭ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu's-Suûd. *İrşâdu'l-Âklı's-Selîm*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîsiyye, ty.
- el-Mâverdî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luġa*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1967.
- Gezer, Süleyman. "Fecr Sûresinin 27-30. Âyetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Şubat 2015), 49-60.
- Glidden, Harold W. "Koranic Iram, Legendary and Historical". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 73 (1939), 13-15.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ḥasen el-Muştafavî. *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Dureyd. *Cemheratu'l-Luġa*. thk. Remzî Munîr Be'albekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, 1997.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Meḳâyîsi'l-Luġa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Haldûn. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Ali Abdolvâhid Vâfî. Mısır: Nehdatü Mısır, 2013.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba; Mektebetu Evladi's-Şeyh li't-Tûras, 2000.

- İbn Manzûr. *Lisānu'l-Arab*. thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sa'd. *Kitābu't-Tabakāt*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî. *Zādu'l-Mesîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Mâturîdî. *Te'vîlātu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mukātil b. Süleyman. *Tefsîru Mukātil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mucâhid*. thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989.
- Nesâî. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Neuenkirchen, Paul. "Biblical Elements in Koran 89, 6-8 and Its Exegeses: A New Interpretation of 'Iram of the Pillars'". *Arabica* 60/6 (2013), 651-700.
- Râgıb el-İsfehânî. *el-Mufredât fî Ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rubey'î, Fâdıl. *İram Zâtî'l-İmâd: Min Mekke ilâ Urşelîm el-Bahs anî'l-Cenne*. Beyrut: er-Reyyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 2000.
- Sâhib b. Abbâd. *el-Muḥiṭ fî'l-Luġa*. thk. Muhammed Hasan Âli Yâsin. 11 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- Sevinç, Sümeyye. *İbn Haldûn'da Tarih, Toplum ve Kur'ân*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021.
- Sülün, Murat. "Nefs-i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009), 1-24.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Tok, Fatih. "Kur'ân'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 141-165.
- Uzun, Ayşe. "Tefsirde Tahsis: Mukâtil b. Süleyman'ın Kitâb-ı Mukaddes'in Tahrifine Dair Âyetleri Hz. Muhammed'in Tebşiri Özelinde Yorumlaması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1001-1020.
- Vâhidî. *et-Tefsîru'l-Basît*. 25 Cilt. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed, 1340.
- Zemahşerî, Ebû'l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tevîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.



Kelâmcılar Teorileri Neden Bağdaştırır?

Why Do Kalâm Scholars Associate Theories?

Mehmet AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD,

Asst. Prof, Mardin Artuklu University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies

aktashmehmet@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4058-9791

DOI: 10.56720/mevzu.1343580

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Aktaş, Mehmet. "Kelâmcılar Teorileri Neden Bağdaştırır?". *Mevzu:*

Sosyal Bilimler Dergisi, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 429-455.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1343580>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Bu makale, kelâm ilminde farklı teoriler arasında yapılan bağdaştırmaların nedenlerini incelenmektedir. Düşünce tarihi boyunca sıkça rastlanan durumlardan biri herhangi bir düşünür veya gruba ait bir teorinin yabancı hissedilen başka bir teori veya inançla bağdaştırılmasıdır. Makalede yabancılık hissi; birincisi 'uzak yabancılık', ikincisi 'orta yabancılık', üçüncüsü 'yakın yabancılık' olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Bu yabancılık hissi diğer dinlere karşı hissedilen uzak, klasik felsefeye karşı hissedilen orta ve İslâm düşüncesinin birer mimarı olan akımlara karşı hissedilen yakın yabancılık olmak üzere üç gruba ayrılır. Herhangi bir düşüncenin farklı nedenlerle yabancı inançlarla bağdaştırılması sonucu 1- ithal, 2- itham, 3- meşruiyet arayışı ve 4- analiz olmak üzere dört bağdaştırma türünün ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bunlardan ithal, yabancı olarak addedilen bir kültür ve düşünce sisteminde yer alan bir bağdaştırmayı aynıyla benimsemektir. İtham, rakip teoriyi değersizleştirmek için onu yabancı bir teori veya inanca dayandırmaktır. Meşruiyet arayışı, bir teoriyi kendi grubuna kabul ettirmek için kabul edilmiş başka bir teori veya inançla uyumlu göstermektir. Analiz, herhangi bir amaç güdülmeksizin iki teori arasında benzerlikler kurma girişimidir. Zikredilen kategorilerin her birisi için klasik kelâm eserlerden temsili yüksek örnekler sunulmuştur. Makalede ayrıca, kelâmcıların teori bağdaştırmalarının altında yatan sebepler tespit edilmeye çalışılmıştır. Her bağdaştırmaya aynı şekilde yaklaşım gösterilmemesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kelâm, Felsefe, Teori, Bağdaştırma, İthal, İtham, Meşruiyet Arayışı, Analiz.

Abstract

This paper examines the reasons for associations made between different theories in the science of theology (Kalâm). Throughout the history of thought, a common phenomenon has been the association of a theory belonging to a particular thinker or group with another theory or belief that feels foreign. The article divides the sense of foreignness into three parts: first, 'distant foreignness', second, 'middle foreignness', and third, 'close foreignness'. This sense of foreignness is divided into three groups: distant foreignness, which is felt against other religions such as Christianity and Zoroastrianism, middle fore-

ignness, which is felt against classical philosophy, and close foreignness, which is felt against the currents that are the architects of Islamic thought. As a result of associating any thought with foreign beliefs for different reasons, it has been determined that four types of associations have emerged: 1-import, 2-accusation, 3-legitimacy seeking and 4-analysis. Importation means adopting a reconciliation found in a culture and thought system considered foreign. Accusation involves attributing a rival theory to a foreign theory or belief in order to devalue it. Searching for legitimacy involves demonstrating that a theory is consistent with another accepted theory or belief to gain acceptance within its group. The analysis attempt to establish similarities between the two theories without any specific intention. Representative exemplary texts from classical literature have been used to determine each of the four categories. This paper will highlight that the reasons underlying theologians' theory of reconciliations are varied, and therefore, one should not approach every reconciliation in the same manner.

Keywords: 'İlm al-kalām (Islamic Theology), Philosophy, Theory, Association, Import, Indictment, Legitimacy Search, Analysis.

Giriş

Kelâm ilminde teorilerin başka teorilerle bağdaştırılması yaygın bir uygulamadır. Teoriler arasında benzerlikler kurma ve daha da ötesine geçip bunları eşitleme girişimlerinin altında yatan birtakım nedenler bulunmaktadır. Bazı kelâmcılar yabancı saydıkları bir kesimden bağdaştırılmış teoriler alarak kendi fikri yapılarını zenginleştirirler. Bazıları ise rakip gördükleri kelâmcıları başka bir kesimden etkilenmekle suçlarlar. Bazıları da iki teori arasında sadece benzerlik kurarlar. Ancak sıkça karşılaşılan uygulamanın meşruiyet arayışı olduğu söylenebilir. Bu arayış, bir mezhep mensubunun, düşüncesini kendi ekolünde kabul gören bir doktrine benzetme çabasıdır. Makalede söz konusu ayrımlar örnekleriyle beraber ortaya konmaya çalışılmıştır.

Makalenin temel iddiası olan bağdaştırma türleri sosyal bilimlerin tamamı için uygulanabilir olsa da çalışmada kelâm ilmiyle sınırlı tutulmuştur. Makalenin savunduğu tez, bağdaştırma türlerinin kelâm eserlerindeki varlığının tespiti olduğundan zikredilen türlerle ilgili temsili yüksek birkaç örnek ver-

mekle yetinilmiştir. Nitekim çalışmanın bütün literatürü kuşatır nitelikte olmasının imkânı bulunmamaktadır.

Kelâmcılar tarafından teorilerin bağdaştırılmasının nedenleri doğrudan kategorilere ayrılarak ele alan modern bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak *fırak* literatürü dikkate alındığında, itikadî mezheplerin birbirlerini küfür ve bidatle suçlama gerekçelerini inceleyen, bu bağlamda ihmal, terminoloji değiştirme, görüşleri çarpıtma, tahrif ve genelleme gibi yöntemleri ortaya koyan modern çalışmalar mevcuttur.¹ Doğrudan bu başlık ve içeriğe benzer herhangi bir çalışmaya rastlamadığımızdan dolayı literatür taramamız sadece klasik eserlerle sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla teorileri bağdaştırma usulünü ilgili literatürün satır aralarındaki temsili yüksek örneklerle dayandırmaktayız.

Çalışmamız, kelâm literatüründe çeşitli teorilerin uyumlu gösterilmeye çalışıldığı durumlarda bu çabanın arka planının sorgulanmasına katkı sağlayacaktır. Böylece bir teori başka bir teori ile bağdaştırıldığında, bağdaştırmanın nedenine daha sistematik bir şekilde yaklaşılması mümkün olacaktır.

Beş başlık ve sonuçtan oluşan bu makalenin birinci başlığında bağdaştırma girişiminde bulunan kelâmcının “öteki” olana karşı hissettiği yabancılık kısaca ele alınacaktır. Yabancılığın derecelerine ve bağdaştırmaya konu olan düşüncenin kökenine göre dört bağdaştırma türü genel anlamda bu bağlamda ortaya çıkacaktır. Bu türler de birer başlık olarak makalede yerini alarak, örneklerle beraber neden A düşünürü tarafından X teorisi Y teorisi ile bağdaştırılmak istendiği irdelenecektir.

¹ Söz konusu çalışmalardan bazıları için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler* (İzmir, 1985), 369-377; Mehmet Kubat, “Öteki’nin Tanımlama Bağlamında Mu’tezile’nin Sünnî Okunuşu”, *EKEV Akademi Dergisi* 21 (2004), 53-78; Mehmet Kubat, “Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet’in Mu’tezile Tanımlamaları”, *EKEV Akademi Dergisi* 25 (2005), 25-52; Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’esi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 391-440; Ümüt Toru, “Mezhep Taassubunun Fırka Tasvirine Etkisi (Kitâbu’l-Fırak Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 157-183; Ahmet Mekin Kandemir, “Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak: İbnü’r-Râvendî’nin Mu’tezile Eleştirisi ve Bunun Fırak Eserlerine Kaynaklık Etmesi”, *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2022), 89-123.

Teori Bağdaştırmalarının Arkasında Yatan “Yabancılık” Hissi

Girişilen bağdaştırmaları kategorize edebilmek için öncelikle “yabancı” kavramının ne anlama geldiğini ve bunun kelâmcıların zihin dünyasında nasıl bir karşılığının bulunduğunu izah etmek gerekir.

Üç yabancılık türünden bahsedebiliriz. Bunlar *uzak*, *orta* ve *yakın* yabancılıklardır. Uzak yabancılık, başka din ve kültürlerdir. Buna Hristiyanlık ve Mecûsîlik örnek verilebilir. Kelâmcıların herhangi bir teorisinin bu inanç ve kültürlerle bağdaştırılması uzak bir yabancılıktır ve buradaki bağdaştırma genelde itham amaçlı bir girişimdir. Nitekim Müslümanlar ile bu inanç kesimlerinin ortak paydaları asgari düzeydedir. Orta yabancılığın, kelâmcılar tarafından klasik felsefenin² düşünce dünyasına karşı hissedildiği söylenebilir. Bu düşünce dünyasına kelâmcılar süreç içerisinde daha ılımlı yaklaşmış ve oradaki yapıyı alımlayarak İslâmîleştirmeye çalışmışlardır. Buradaki yabancılık hissini diğer dinlere karşı duyulan yabancılık düzeyinde olmadığı kaydedilebilir. Çünkü klasik felsefeyle İslâm düşüncesi arasında asgari müşterekler nispeten daha fazla sayılmaktadır. Özellikle de klasik mantık buna örneklik teşkil etmektedir. Dolayısıyla kelâmcıların teorilerinin felsefi teorilere dayandırılması önceleri itham amaçlı bile olsa zamanla bu tür bağdaştırmalar ithal, meşruiyet arayışı ve analiz olarak da değerlendirilebilir hale gelmiştir.

İslâm düşüncesi için önemli bir konumda bulunan kelâmcılar birbirine karşı yakın yabancılık hissi duyduğu belirtilebilir. Aralarında ilmî rekabet bulunan Mu'tezile, Şîa ve Eş'ariyye-Mâtürîdiyye kelâmcıları söz konusu yakın yabancılığın aktörleridir. Dolayısıyla bir teorinin hasım kabul edilen kesimin teorisine bağdaştırılması bazen itham bazen de analiz içerikli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teori bağdaştırmalarının temelinde genel itibariyle yabancılık hissi yatmaktadır. Bu bağdaştırmalar yapılırken, metinlerdeki üslup ve dayanak alınan yabancı unsurlar önem arz eder. Söz konusu kelâm literatüründeki dört bağdaştırma çeşidini, örnekleriyle birlikte şöyle açıklayabiliriz.

² Bu makaledeki “klasik felsefe” tabiri, kelâmcıların “felsefe, felâsife ve hükemâ” tabirleriyle ifade ettikleri düşünce akımını belirtmektedir. Bu akım, Meşşâilik olarak da bilinir.

1. İthal Bağdaştırma

İthal, yabancı düşüncede yer alan bir bağdaştırmayı aynıyla benimsemektir. Bu tür bağdaştırmaların üç aşamadan oluştuğu söylenebilir. Birinci aşamada yabancı düşünce sisteminde bir teori ortaya çıkar. İkinci aşamada başka bir yabancı kültür bu teoriyi kendi inancıyla bağdaştırır. Son aşamada ise kelâmcılardan biri bu bağdaştırmayı olduğu gibi kendi düşüncesine alarak, o düşünceyi ithal etmiş olur.

Bu alandaki en belirgin örnek Yeni Eflâtûnculuk'ta yer alan akıllar teorisi ile İslâm akâidindeki melekler inancının bağdaştırılmasıdır. Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere birçok kelâmcı Grek felsefesinden tevarüs edilen ve İslâm coğrafyasında gelişim göstererek güçlenen düşüncelere karşı pozisyon almış, yer yer de bu düşünceleri tevil ederek İslâm akâidine uygun şekilde alımlamışlardır. Bunlardan birisi de akıllar teorisi ve Platon'un (ö. MÖ 347) ideaları gelmektedir. Bu teoriler müteahhir kelâmcılar tarafından büsbütün reddedilmediği gibi aynı şekilde kabul edilmek de istenmemiştir. Ancak Müslüman filozofların etkisiyle yer yer bu teoriler ile melekler inancının aynı şeyler ama farklı ifade biçimleri olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. *Hikmetü'l-'ayn* adlı eserin önemli şarihlerinden Mübâreksâh'ın (ö. 784/1382'den sonra) yorumları bu kategori için ideal bir örnek sayılabilir:

"... oysa Platon'un ideaları cismani olan türleri tedbir eden soyut akıllardır. Çünkü o, felekler, yıldızlar, basit ve birleşik unsurlardan her bir cismani türün bir rabbinin bulunduğu ve bu rabbin de zatiyla kaim maddeden soyut nur olduğunu savunur. (...) bu tür fiillerin tümü rablerden kaynaklıdır. Peygamberimiz de her şey için bir meleğin var olduğuna işaret edip 'her bir yağmur damlasıyla beraber bir melek iner' diye buyurmuşlardır. İşte bu nuranî rabler Platonik ideaların bizzat kendisidir. (...) Sözü bu kadar uzatmamızın nedeni Platon ve diğer gözde filozoflardan aktarılanların onların (zihnî varlığı savunan, buna imkansızın anlamını da dahil eden Müslüman filozoflarını kastediyor) savunduklarıyla uyuşmadığını göstermekti. Bunlara (Antik filozofları kastediyor) yöneltilen eleştiriler onlardan aktarılan sözlerin zahirine uygun düşse de onların asıl maksadına uygun düşmemektedir. Çünkü onların kullandığı kelimeler rumuzludur ve rumuzlara da eleştiri yöneltilemez (ve lâ

redde 'ale'l-mermûzi). Bu açıklamanın aynısını Suryanus (ö. MS 437), Aristot'un Platon'a yönelttiği eleştirilerde zikretmiştir."³

Yukarıdaki pasajın bütünlüğünden idealar (*müsül*) ile meleklerin aynı varlıklar olduğu belirtilir. Bu düşünce her ne kadar müteahhir kelâmcılar tarafından topyekûn benimsenmiş olmasa da buna meyledenler çıkmıştır. Melekler ile idealar veya melekler ile akıllar teorisinin bağdaştırılması esasen ithal bir düşünceye dayanmaktadır. Nitekim düşünce tarihindeki kaynaklar tarandığında -alıntıladığımız metin de bunu ima etmektedir- Hristiyan olmayan felsefeciler idealar ve Yeni Eflatunculuk'taki akılları "Tanrılar" şeklinde tabir etmişlerdir (birinci aşama). Süreçle bu düşünce dünyası Hristiyanlaşınca literatürdeki "Tanrılar" ifadesinin yerini "melekler" almıştır (ikinci aşama). Aynı şekilde bu düşünce dünyasına ait eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle beraber akıllar ve ideaların (*müsül*) "melekler" diye kabul edilmesi birtakım Müslüman düşünürlerce de aynıyla kabul edilmesine yol açmıştır (üçüncü aşama).⁴ Ancak Müslümanların Arapça çevirilerden bu düşünceleri "melekler" şeklinde görmesi ve yer yer bunu benimsemeleri ithal teori bağdaştırması şeklinde kabul edilebilir.

³ Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhanesi, 1892), 22-23.

"(...) ومثل أفلاطون عقول مجردة مديرة للأنواع الجسمانية ، فإنه ذهب إلى أن لكل نوع جسماني من الأفلاك والكواكب والبيسائط العنصرية ومركباتها رباً وهو نور مجرد عن المادة قائم بذاته، (...) فجميع هذه الأفعال من الأرباب ، وإليه أشار نبينا بأن لكل شيء ملكا حتى قال: إن لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك ، وتلك الأرباب النورية هي المثل الأفلاطونية والمثال ، (...) ، وانما طولنا في ذلك ليعلم أن ما نقل عن أفلاطون وغيره من الحكماء الكبار أولى الأيدي والابصار ، ليس مطابقاً لما ذهبوا إليه ، وما وردوا عليهم وإن كان متوجهاً على ظاهر أقوالهم لم يتوجه على مقاصدهم ، فإن كلماتهم مرموزة ولا رد على المرموز ، وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سوريانوس في مناقضة أرسطو لأفلاطون"

⁴ İdealar, "tanrılar" şeklinde Grek felsefesinde yer alır. Hristiyan teologlar ise "tanrılar" ifadesini "Melekler" şeklinde değiştirir. Mesela Hristiyan bir felsefeci ve teolog olan Ebü'l-Ferec b. Tayyib'in (ö. 435/1044) eserinde de "melekler" ifadesinin geçtiğini görmekteyiz Ebü'l-Ferec Tayyib, *Tefsîrû Kitâbi İshâğü'lî li-Furfûriyûs*, thk. Kwame Gyekye (Beyrut: Dârü'l-meşriq, 1986), 124, 134, 150; Alaattin Tekin, *Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Eîsagoge ve Categorias Şerhi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 147; Mahmut Kaya, "İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).. Ayrıca bu ifadeler Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının eserlerinde yer aldığı gibi İshrâkîliğin kurucusu Sühreverdi el-Maktûl'un (ö. 587/1191) eserinde de yer almaktadır. Bu konu etrafında geniş bilgi için bkz. Yunus Eraslan, "İslam Filozoflarında Melek İnancı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 167-190..

İthal bağdaştırmayı diğer bağdaştırmalardan ayıran esas nokta burada bir kesimi itham etmek veya “yabancı” bir anlayışı kabul ettirmek ve ona meşru bir zemin bulmak için herhangi bir iç referansa ihtiyaç duyulmamasıdır. İthal bağdaştırma daha çok analiz bağdaştırmaya benzemektedir. Ancak bu bağdaştırma türünü analizden ayırt eden temel nokta analizde bağdaştırıcı herhangi bir amaç gütmeksizin iki düşüncüyü birbirine benzetmektedir. İthal bağdaştırmada ise bağdaştırıcı gerçek anlamda bir bağdaştırıcı değildir. İkinci aşamadaki bağdaştırmayı (Hristiyanların melekler ile idealar/akılları bağdaştırması gibi) olduğu gibi kelâm literatüre almasıdır. Bu durumda analiz başlığının irdelenmesi de göz önünde bulundurulursa; analizde A ile B teorileri bağdaştırıldığında tarihi arka plana gidilme gereği hissedilmemektedir. Ancak ithal teori bağdaştırmasında var olan bir uygulamanın (idealar veya akılların melek kabul edilmesi) olduğu gibi benimsenmektedir. Dolayısıyla Hristiyan teologlarının melekler ile ideaları aynı ama farklı ifade biçimleri olarak kabul etmesi bu aşamada analizdir. Ancak kelâmcının bunu Hristiyan teologların çevirilerinden almış olması üçüncü kademedir ve bu durumu ithal olarak değerlendirmemize yol açmıştır.

2. İtham Bağdaştırma

İtham, bir teoriyi değersizleştirmek için onun yabancı inançtan alındığını iddia etmektir. Bağdaştırmada bulunan kelâmcı kendi ekolünden veya rakip ekolden birinin teorisini yabancı saydığı bir kesime dayandırması sonucu ortaya çıkar. Söz gelimi bir Eş’arî kelâmcısı başka bir Eş’arî kelâmcısının teorisini hasım saydığı Mu’tezile’den alındığını iddia edebilir (yakın yabancı). Aynı şekilde herhangi bir kelâmcı başka bir kelâmcının teorisini klasik felsefeden (orta yabancı) veya diğer dinlerden (uzak yabancı) alındığını öne sürebilir. Bu tür bağdaştırmalar “Mu’tezile’den aldı”, “Mu’tezile bu düşüncüyü felsefecilerden işitip sistemlerine uyarladı” ya da “buradaki düşünce Hristiyanlık veya Mecûsîlik ile aynıdır” gibi ibarelerden anlaşılmaktadır. Bu başlık altında bağdaştırmalarda bulunan kelâmcıların ne derece haklı olduğu müstakil ve derin akademik çalışmaları beklemektedir. Ancak şu kadarı açıktır ki itham içeren bağdaştırmaların öncesinde bir analiz yatmaktadır. Bağdaştırmada bulunan kelâmcı önce iki teori arasında benzerlikler kurar. Bu benzerlik kurgusu bir analizdir. Ne var ki bağdaştırmada bulunan kelâmcının bununla yetinmeyip “yabancılardan aldı” gibi bir üsluba başvurması ve teori için yabancı bir orijin

tespit etme çabası bağdaştırmayı analiz kategorisinden itham kategorisine taşımaktadır.

Teori bağdaştırmaları kapsamında itham başlığı için seçilecek en ideal örneklerden biri Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) ilâhî sıfatlar görüşü noktasındaki bağdaştırmasıdır. Ona göre Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar konusundaki görüşleri klasik felsefe ve Aristoteles'ten (MÖ 384-322) alınmıştır. Eş'arî'nin *Maḳālât*'taki ifadeleri şöyledir:

“Dediler ki yüce ve isimleri mukaddes olan Allah'ın sıfatları var değildir. O'nun ilmi de kudreti de hayatı da işitmesi de görmesi de azameti de ve kibriyâsı da var değildir. Ayrıca Allah'ın -azze ve celle- geri kalan sıfatlarla da nitelenmediğini söylediler. Bu görüşü 'Alemin ezelden beri bir yaratıcısı vardır. O yaratıcı ne âlim ne kâdir ne hay ne işiten ne gören ne de kadîmdir'⁵ **iddiasında bulunan felsefeci kardeşlerinden elde etmişlerdir.** Onlar da (Mu'tezile'yi kastediyor) bu görüşü şöyle dönüştürüp ifade ettiler: 'O bir zât'tır ve hep aynıdır ('aynün lem yezel)'. Ne var ki sıfatlar konusunda görüşlerini çerçevelediğimiz Mu'tezile'den bu kesim tam olarak felsefedeki bu anlayışı aynıyla açıklama gücü bulamadılar. Böylece [felsefeden aldıkları] bu görüşü Yaratıcı'nın ilim, kudret, hayat, işitme ve görmesinin var olmadığını olumsuz bir ifade biçimiyle (bi nefyihim) açıklayabildiler. Şayet içlerinde korku olmasaydı felsefede olduğu şekliyle aktarımda bulunur ve açıklarlardı. Ne var ki kılıçtan geçirilme korkusu onların bu şekilde bir açıklamada bulunmalarının önüne geçmiştir”.⁶

⁵ Buradaki kadim olma durumundan muhtemelen ontik değere sahip bir kıdem manâsıyla kadim olmama durumu kast edilmektedir. Aksi durumda pasaj kendi içerisinde çelişkiye düşmüş olur. Nitekim Eş'arî bir cümle evvelinde zikretmiş olduğu “Âlemin ezelden beri bir yaratıcısı vardır” cümle bu çıkarımı destekler niteliktedir.

⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Na'im Zerkûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015), 2/363.

"قالوا أن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له وأنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له وكذلك قالوا في سائر صفات الله -عز وجل- التي يوصف بها لنفسه وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل ولم يزدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ولأفصحوا به غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك."

Yukarıdaki pasajda Eş'arî, ilâhî sıfatların ontik değerini yok sayan Mu'tezile'yi açık bir şekilde kelâm ilmi için yabancı olan felsefecilerden etkilenmekle suçlar. Bununla da yetinmeyip onları *gizli felsefeciler* olarak niteler. Mu'tezile'nin büyük bir kesimini felsefeden etkilenmekle itham eden Eş'arî özel olarak Ebü'l- Hüzeyl Allâf'ın görüşü üzerinde durup onu Aristoteles'ten etkilenmekle itham eder:

"Ebü'l- Hüzeyl bu görüşü Aristoteles'ten aldı. Şöyle ki Aristoteles bazı kitaplarında Yaratıcı'nın tamamıyla ilim, kudret, hayat, işiten ve gören olduğunu söyler. Böylece bu söz ona cazip göründü ve Yaratıcı'nın ilmi ve kudreti bizzat kendisidir ('ilmuhu hüve hüve ve kudretuhu hiye hüve)' dedi."⁷

Mu'tezile'nin ilâhî sıfatların ontik değeri hususundaki yaklaşımları ve sarf etmiş oldukları ifadeler ne ölçüde klasik felsefi söylemle paralel olduğu belirgin değildir. Bunun en iyi göstergesi müteahhir Eş'arî kelâmcıların konuya dair yorumlarıdır. Nitekim müteahhir kelâmcılar genel itibariyle seleflerinin aksine ilâhî sıfatlara tikel ontik değer biçmemektedirler.⁸ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) açık beyanları buna örnek gösterilebilir.⁹ Ayrıca kaderin bir cilvesi olsa gerek, Eş'arî'den yaklaşık üç asır sonra Râzî seleflerinin ve bilhassa Eş'arî'nin ilâhî sıfatlara bakışı ile klasik felsefenin akıllar anlayışı arasında fark olmadığına dair kanaat belirtir¹⁰. Bu bağlamda kimin haklı olduğu göz ardı edilirse Eş'arî'nin yukarıda alıntıladığımız pasajlarda bağdaştırmada bulunarak Mu'tezile ve Ebü'l-Hüzeyl'e ithamda bulunduğunu söylememiz mümkündür.

⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 2/364.

"وهذا أخذ أبو الهذيل عن أرسطاطاليس، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه أن الباري علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه وقال: علمه هو هو وقدرته هي هو."

⁸ Bu konuya dair geniş bilgi için şu çalışmamıza bakılabilir Mehmet Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", *Kader* 20/1 (2022), 43-70..

⁹ Örnek için bkz. Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (Beyrut, ts.), 81; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/219.

¹⁰ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-uşûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/239.

Bir diğer örneği Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (ö. 333/944) aktaralım. Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar teorisini klasik felsefeye dayandıran Eş'arî gibi İmâm Mâtürîdî de Mu'tezile'nin "Kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır" genel kabulünden hareketle bu görüşün Mecûsîlik'ten alındığını ifade eder. Hem Mecûsîliğin inanç sistemini hem de Mu'tezile'nin konu özelindeki düşünce yapısını uzun uzun tahlil eden Mâtürîdî, şöyle bağdaştırmada bulunur:

"Bunu anlatmamızın sebebi i'tizâl mezhebine ait temel görüşün Mecûsî ve Zenâdika görüşünden **örnek alınarak tesbit edildiğinin herkes tarafından bilinmesini sağlamaktan ibarettir**. Zira Kur'an'dan ve İslâm'ın genel anlayış çizgisinden uzaklaştıkları durumlarda Mu'tezile âlimlerinin sığınağı sözü edilen görüştür."¹¹

Yukarıdaki ifadelerde açık bir dille Mu'tezile'nin "kulların fiilleri" konusunda Mecûsîlik ile aynı fikre sahip olduğu, buna ilave olarak Mu'tezile'nin bu fikri Mecûsîlik'ten aldığı kaydedilir. Mâtürîdî burada İslâm düşüncesi için uzak yabancı konumundaki Mecûsîlik inancı ile Mu'tezile'nin söz konusu teorisini bağdaştırmaktadır. Bu bağdaştırma elbette analiz içeriklidir. Ancak "Mecûsî ve Zenâdika görüşünden örnek alınarak" kaydı bu bağdaştırmayı analiz kategorisinden itham kategorisine taşımaktadır. Ayrıca bu konu sadedinde Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri birbirine yakın durur. Ne var ki, Mâtürîdîliği iyi bilen ve bu literatür üzerine şerh kaleme alan Eş'arîyye'nin müteahhir âlimlerinden Teftâzânî (ö. 792/1390) bu tür bir bağdaştırmanın doğru olmadığını kanaatindedir¹². Onun bu kanaati söz konusu bağdaştırmanın itham olduğunu destekler niteliktedir.

İtham bağdaştırmaya dair bir diğer örnek Mu'tezile'nin benimsediği *eş-sü'l-evşâf* (en özel vassıf) teorisi çerçevesindedir. Mu'tezile'nin bu teoriyi gündemine alması ve işlevsel hale getirmesinin ardında yatan saik Eş'arîlerin savunduğu Tanrı'nın sıfatlarına ontik değer atfetmesine karşı çıkmaktır. Bu teo-

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 372; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdır, 2001), 327-328.

"لَقَوْلُهُ ذَكَرْنَا ذَلِكَ لِيَعْلَمُوا أَنَّ أَصْلَ الْإِعْتِزَالِ مُقْتَرَنٌ بِذَلِكَ إِذْ إِلَيْهِ فَرَعُهُمْ عِنْدَ مَخَالَفَتِهِمُ الْمَفْهُومَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِمَّا جَرَى عَلَيْهِ قَوْلُ الْإِسْلَامِ."

¹² Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesebiyye*, thk. Claude Salame (Dimaşk: İhyâu türâsî'l-Arabiyye, 1974), 79-80.

rinin içeriği özetle bir varlığın -ki bu varlık alanına Mu'tezile'nin bakış açısına göre Eş'arilerin savunduğu ilâhî sıfatlar da dâhil olmalıdır- sahip olduğu en dar kapsamlı sıfat diğer varlıklarda da sabit ise daha geniş kapsamlı sıfatlarda da ortaklık sağlanır. Bu kapsamda Mu'tezile, Tanrı'nın zâtı için sabit olan en dar kapsamlı sıfatı *kıdem* olarak belirler. Eğer Eş'ariler kıdem alanına ilâhî sıfatları da dâhil ediyorsa bu durumda söz konusu ilâhî sıfatların tanrılaşması gerekir. Böylece Allah'ın zâtı gibi söz konusu sıfatların da ulûhiyet niteliğine sahip olması anlamına gelir. Bu açıdan Mu'tezile eḥessü'l-evşâf teorisi üzerinden söz konusu ilâhî manâların olmadığı sonucuna varmaya çalışır.

Mu'tezile'nin eḥessü'l-evşâf teorisini klasik mantıktan aldığı yönünde iddia bulunmaktadır. Nitekim yapı itibariyle bu teori Furfûriyûs'un (ö. 304) ağacını andırır. Şöyle ki; bir zât "insan olma" ile nitelenirse o zât daha geniş kaplama sahip canlı olma ve cevher olma gibi niteliklere de sahip olur. Bu benzerliği tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa yakalayan Ebü'l-İzz el-Mukṭeraḥ'tır (ö. 612/1215). Mukṭeraḥ söz konusu düşüncenin klasik mantıktan mülhem olduğunu şu ifadeleriyle bildirir:

"Mu'tezile'ye gelince, onlar aynı olmayı en özel vasıfta ortaklığa ve farklı olmayı da en özel vasıfta ayırmaya bağlamışlardır. Bu konudaki dayanakları ise en özel vasıftaki ortaklığın geri kalan sıfatlar için illet olmasıdır. **Bunlar mantıkçılardan bir söz işitmişlerdir.** O da en özel zâtide ortak olmanın genel zâtîlerde de ortak olmayı gerektirdiğidir. Dolayısıyla Mu'tezile, [mantıktaki] ifadeleri değiştirerek bunu [kelâma] uygulamıştır. Böylece zâtî kaydında bulunmaksızın 'ilzâm' ibâresini 'vücûb' ibâresiyle değiştirmişlerdir."¹³

Yukarıdaki pasajda Mukṭeraḥ, eḥessü'l-evşâf teorisinin kökeni hakkında sadece itham ile kalmamaktadır. Bununla birlikte klasik mantıkta yer alan zâtî-arazî ayrımlarının Mu'tezile tarafından değiştirilerek kullanıma sokulduğunu da iddia etmektedir.

¹³ Ebü'l-İzz el-Mukṭeraḥ, *Şerḥu'l İrşâd*, thk. Nezihe Ma'ric (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2014), 1/234.

"وأما المعتزلة فربطوا التماثل والاشتراك في الأخص، والاختلاف بالافتراق فيه. ومعتمدهم في ذلك أن الاشتراك في الأخص علة للاشتراك في بقية الصفات. وهؤلاء سمعوا كلاماً من المنطقيين، وهو: أن الاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتي، فأخذ ذلك المعتزلة، وبدلوا العبارة، فبدلوا لفظ الإلزام بالوجوب، ولم يقيّدوا بالذاتي."

3. Meşruiyet Arayışı İçin Bağdaştırma

Bir teoriyi kendi grubuna kabul ettirmek için herhangi bir otoriteye referansta bulunmaktır. Muhatap Müslümanların geneli olduğunda eldeki teorianın Kur'an ayetleriyle uyumlu olduğu gösterilmeye çalışılır. Muhatap mezhepdaşlar olunca mezhebin kurucu liderinin veya mezhep içerisinde karizmatik konuma sahip âlimlerin görüşleriyle paralelliklere işaret edilir. Söz gelimi kelâm ilminde biriken teorilere "Bunlar İslâm dışı ve bidattır" diyerek karşı çıkanlara kelâm ilmini benimsetmek ve onlardan gelen eleştirileri geçersiz kılmak için Kur'an ayetlerinden örnekler getirilerek bağdaştırmada bulunmaktır. Ya da herhangi bir kademedeki yabancından esinlenildiği iddia edilen teoriyi "Hayır! Bu teori örtük şekilde geleneğimizde de mevcuttur." şeklindeki ifadelerle bağdaştırmalar da bu kategoriye dâhildir.

Kelâm ilmi ile uğraşanlar genelde bir ekole intisap ederler. Bu bakımdan her müntesip aidiyet hissettiği ekolün resmi kimliğini taşımak ister. Ancak kelâmcılar doğal olarak seleflerinin söylediklerini tekrar ederek eser telifinde bulunmazlar. Çünkü çoğunlukla eserler kendi içerisinde bir yazım amacı barındırır. Ne var ki kelâmcılar süreç içerisinde farklı ekol ve disiplinlerin teorilerinden haberdar olup kimi zaman bunları kelâm içerisine alıp bu alanda eritmeye çalışırlar. Bu bakımdan yabancılardan teori alınması bir nevi "Mensup olduğunuz ekolde eksiklik var da onun için mi yeni teorilere kapı aralamaktasınız?" gibi bir sorunu gündeme taşır. Eğer bu sorunun yanıtı "evet" ise bu durumda söz konusu kelâmcının ne denli ekolünün resmi kimliğini taşıdığı sorgulanır hale gelir. İşte bu çetin sorulara muhatap olan kelâmcılar "yabancı" teorilerin aslında yabancı olmadığını, aksine selef âlimlerin eserlerinde de dağınık veya örtük şekilde bulunduğunu, kendisinin ise bunları daha derli ve toplu bir şekilde sunmaya giriştiğini ifade etme amacını taşır.

Klasik eserlerde teori bağdaştırmalarının meşruiyet arayışı genelde "Mezhep müntesiplerimizin eserlerinde bu konu farklı ifadelerle geçerdi"; "Mezhep imamımızın sistem ve söylemi de buna yakındı" ve "Kur'an'daki bazı ayetler ve hadislerin yorumu bu söylemimizi destekler" mealindeki ifadelerdir. Bu başlık için oldukça fazla örnek bulunabilir. Biz bunlardan sadece birkaçıyla yetinelim.

Fıkıh, hadis ve tefsir gibi İslâmî ilimlere nispetle daha geç gelişim gösteren ancak süreçle bunları geride bırakıp en çok tartışılan ilim haline gelen kelâma birtakım çevreler tarafından “İslâm dışı ve bidat” yakıştırmalarında bulunulmuştur. Bu yaklaşımların geçersiz olduğuna dair kelâmcılar tarafından reaksiyonlar gösterilmiş, İslâm’ın ana kaynağı olan Kur’an ayetlerinden örnekler verilerek cevaplar geliştirilmeye çalışılmıştır. Kelâm kaynakları arasında Kur’an’a referansla kelâm ilminin meşru bir zeminde bulunduğuna dair en iyi örneklerden biri Ebü’l-Hasan el-Eş’arî tarafından kaleme alınan *Risâle fî istihsâni’l-ḥavz fî ‘ilmi’l-kelâm* adlı eserdir. Bu eserin neredeyse tamamı ayetlerden örnekler sunularak kelâmın İslâm çerçevesi dışında kalan bir ilim olmadığını temellendirme gayretindedir. Bu eserden çarpıcı bir pasaj aktararak Eş’arî’nin meşruiyet arayışına örnek verelim:

“Hareket, sükûn ve bunlar etrafında gelişen tartışmaların kökeni Kur’an’da yer almaktadır. [Cisme dair bu iki olgu] tevhide delalet eder. Birleşme (içtima’) ve ayrışma da (iftirâk) aynı şekildedir. Allah Teâlâ İbrâhim Halil’ini yıldızların ve güneş ile ayın ve bunların her birinin bir noktadan başka bir noktaya hareket edişi kıssasında anlatır: [İbrâhim] Râbbi için bu tür durumların geçerli olamayacağını ve kayboluş ile bir noktadan başka bir noktaya hareket edenin ilâh olamayacağını anlatır.”¹⁴

Yukarıdaki pasajda Eş’arî, Hz. İbrâhim’in (a.s.) bir nazar yöntemini kullandığını belirtir ve bu nazar yöntemini de varlık ile varlığa ilişkin durumların belirlediğine dikkat çeker. Buradaki önemli husus Eş’arî’nin eleştirilerden ötürü kaygı taşıması ve bu kaygıyı da ayetlerden örnekler vererek kelâm ilminin içeriğini meşru zemine taşıma isteğidir. Nitekim pasajdaki örnekte yer aldığı gibi kelâmın arazlar başlığında yer alan hareket-sükûn konusu Hz. İbrâhim’in (a.s.) gözlemleriyle bağdaştırılmaktadır. Bu bağdaştırmanın teminde de kuşkusuz meşruiyet arayışı yatmaktadır.

¹⁴ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Risâle fî istihsâni’l-ḥavz fî ‘ilmi’l-kelâm*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1953), 89.

"وأما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله تعالى مخبراً عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أقول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أنّ ربّه عزّ وجلّ لا يجوز عليه شيء من ذلك وأنّ من جاز عليه الأقول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بآله."

Mu'tezilî Ebû Hâşim (ö. 321/933) ile başlayan kelâm atomculuğunun tümel modeli olan *Ahvâl Teorisi* Eş'arîlerden Bâkılânî (ö. 403/1013) tarafından ilk defa mezhep dinamiklerine uyarlanarak kullanılmıştır.¹⁵ Rakip bir itikadî mezhebe (yakın yabancı) ait bu teorinin Eş'arîlerden Bâkılânî tarafından savunulmuş olması birtakım tepkilere yol açmıştır. Bâkılânî ise bu teoriyi mezhebi içerisinde meşru gösterebilmek için mezhebin kurucusu Eş'arî'ye nisbet eder ve bu teorinin Eş'arî tarafından da örtük şekilde savunulduğunu belirtir. Bâkılânî'nin söz konusu iddiasını Cüveynî'nin (ö. 478/1085) öğrencilerinden biri olan Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) şu şekilde aktarır:

"Kâdî [Bâkılânî] şöyle dedi: 'Hâlleri Şeyh Ebû'l-Hasan [el-Eş'arî] kabul etmedi ve ben kabul ettim diye neden üstüme üstüme geliyorsunuz? [Oysa] bu bir yanılgıdır. Ebu'l-Hasan hâlleri kullanırdı ve onun kitapları hâllerle doludur. Çünkü o, 'Bir şey bir yönüyle bilinir, başka bir yönüyle de bilinmeyebilir.' derdi. İşte bu, hâl anlayışının kabulüdür. Sadece o, bunlara "yön (vecih)" derdi, biz ise 'hâl' demekteyiz" ¹⁶.

Yukarıdaki pasaj üç noktaya işaret eder: (i) Bâkılânî hâller savunusunda bulunduğu için mezhep müntesipleri tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. (ii) Eş'arî açık bir şekilde hiçbir zaman hâller savunusunda bulunmamıştır. (iii) Bâkılânî ise birtakım bulgulardan hareketle Eş'arî'nin de hâlleri savunduğunu öne sürmüştür. Bâkılânî'nin çağdaşı olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ile Bâkılânî'nin bir dönem sıkı takipçisi olan Cüveynî'den anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî hâlleri kabul etmemiştir.¹⁷ Bu durumda Bâkılânî'ye söz konusu teorinin kabulü nedeniyle ciddi eleştirilerde bulunulmuş ve o da bu eleştirileri göğüslemek için Eş'arî'nin kurmuş olduğu sistemden hareketle hâlleri kabul ettiğini ifade etmiştir. Esasında olaya bu açıdan bakıldığından Bâkılânî rakip mezhebin bu teorisini kendi mezhep arkadaşlarına kabul etti-

¹⁵ Çıkış noktası Mu'tezile mezhebi olan hâller teorisi Bâkılânî ve Cüveynî gibi bazı Eş'arîler tarafından da benimsenip kullanılmıştır. Ancak her iki ekolün hâller teorisi arasında birtakım farklar bulunmaktadır. Bu farklar için şu çalışmamıza bakılabilir (Aktaş, 2021, s. 185 vd).

¹⁶ Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlü'd-dîn* (Darü'l-Kütübi'l- Mısıriyye, Kelâm kısmı, 290), 116b.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed İbrahim es-Sâih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005), 319.

rebilmek veya eleştirileri bertaraf edebilmek için karizmatik lider konumundaki Eş'arî üzerinden meşruiyet arayışında bulunmuştur.

Yaygın şekilde kabul gören görüş Gazzâlî ile beraber İslâmî ilimlere klasik mantığın metot olarak kabul edilışıdır. Bu yeni metodun kabul edilışı mezhep açısından bir meydan okuyuş şeklinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla Gazzâlî için orta derece yabancı olan klasik felsefeden bu sistemin alınışı kendi içerisinde eleştiri riskini barındırır. Bu riski aşmak ve olası eleştirilere göğüs gerebilmek adına Gazzâlî klasik mantığın mütekaddim kelâmcılar tarafından da örtük şekilde kullanılageldiğini defalarca belirtir. Mesela mantık *önermeler* ve *kavramlar* ayırımına dayanır. Ancak bu ayırım Gazzâlî öncesi kelâm kitaplarında belirgin değildir. Ona göre mantığın bu ikili yapısı örtük şekilde İslâm düşüncesinde mevcuttur. Bunun İslâm düşünce geleneğinde var olduğuna işaret için Gazzâlî Arapça grameri olan nahive müracaat eder:

"Kuşkusuz farklı şeylerin hakkı onları gösteren sözcüklerin de farklı olmasıdır. Nitekim sözcükler anlamlar gibidir. Bu yüzden sözcüklerin hakkı anlamları göstermesidir. Böylece birincisine marifet, ikincisine de ilim diyelim. Bunu da nahivcilerin *Zeyd'i tanırım*, örneğinde olduğu gibi marifet tek mefule ve *Zeyd'i âlim bilirim*, örneğinde olduğu gibi zan kökünden türeyen fiil de iki mefulle geçişli olmaktadır."¹⁸

Yukarıdaki pasaj adeta bilginin önermeler ve kavramlar şeklinde ikili bir ayırma dayanmadığı iddiasına karşı bir açıklama hüviyetini taşımaktadır. Gazzâlî, kelâm için "yeni" sayılabilecek bu durumun "yeni" olmadığını, esasen nahiv kitaplarında yer alan bir kullanım olduğunu belirtir. Bir nevi Gazzâlî'ye göre kelâmda kullanmış olduğu önerme ve kavram ikilisi felsefe ve mantıktan ithal edilen bir düşünme biçimi değildir. Aksine bu düşünme biçimi, nahiv yapısında da örtük bir şekilde yer alır. Bu bağlamda Gazzâlî bu olguya tek nesneyle geçişli olan *علمت زيداً* ile *ظننت زيداً عالماً* örneklerine dayandırır. Bu örneklerden birincisi "*Zeyd'i tanırım*" anlamına gelir ve tek belirtili nesne

¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mihakkü'n-naẓar fi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2003), 203. "فإنَّ حقَّ الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها، إذ الألفاظ مثل المعاني فحقُّها أن يحاذي بها المعنى، فلنسمِّ الأول معرفة ولنسمِّ الثاني علماً متأسسين فيه بقول النحاة أنَّ المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد، إذ تقول عرفت زيداً، والظنُّ تتعدى إلى مفعولين، إذ تقول ظننت زيداً عالماً."

alır. Bu nesneyi fiilden kopardığımızda geriye sadece kavram olan “Zeyd” kalır. Örneklerden ikincisi ise “Zeyd’i iyi bilirim” anlamına gelir. Bu örnekte yüklem konumunda olan “bilirim”i kaldırdığımızda geriye “Zeyd iyidir” cümlesi kalır. Bu cümle de önermeye karşılık gelir. Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre nahiv örneklerinden hareketle İslâm düşüncesinde önerme ve kavram şeklindeki ikili ayırım mevcuttur. Burada mantıktaki ayırımın nahivde yer alan örneklerle bağdaştırılmasının arkasında yatan neden meşruiyet arayışıdır.

Gazzâlî öncesi kelâmın ontolojik düşüncesi baskın şekilde atomculuğa dayanır. Atomcu düşünce ile Aristocu tümel düşünme biçimi pek bağdaşmamaktadır¹⁹. Bu nedenle dönemin kelâmcılarının düşünce tarzının merkezinde tümeller yerine tikeller yer almaktadır. Tikel düşünme ve akıl yürütme biçimi birtakım teolojik çıkmazlara yol açmaktadır. Bu nedenle süreç içerisinde kelâmcılar atomcu anlayıştan ödün vermeden “kelam atomculuğunun tümel modeli” şeklinde tabir edebileceğimiz hâller teorisini geliştirmişlerdir. Bu model birtakım temel noktalarda Aristocu tümel modelinden ayrılmaktadır. Her iki tümel modeli arasında farklar bulunmasına rağmen Gazzâlî klasik felsefe ve mantığın tümel modelini benimsemiştir. Benimsemiş olduğu bu modelin kelâm ilmine “yabancı” olmasından dolayı olası itiraz ve eleştirilere maruz kalmamak için hâller teorisi ile Aristocu tümel teorisini birçok eserinde bağdaştırmaya çalışmıştır.²⁰ Onun bu bağdaştırma girişimi meşruiyet arayışı için ideal bir örnek olarak sunulabilir.

Özellikle klasik felsefede yer alan teorilerin kelâmcılar tarafından ithal edilmesiyle beraber literatürde meşruiyet arayışı şeklinde yorumlanabilecek pek çok ibareyle karşılaşılır. Bunların tümünü sunmak bir makale için olanaksızdır. Ancak müteahhir kelâmcıların önemli simalarından biri olan Râzî’den

¹⁹ Richard M. Frank, “Abū Hāshim’s Theory of the ‘States’: Its Structure and Function”, *Early Islamic Theology: The Mu’tazilites and al-Ash’arī, Texts and Studies on the Development and History of Kalām II*, ed. Dimitri Gutas (Surrey: Ashgate Variorum, 2011), 89.

²⁰ Gazzâlî’nin hâller ile tümelleri bağdaştırması için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, thk. Selâhaddîn el-Hevvârî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2010), 188; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm fi’l-mantık*, thk. Selâhaddîn el-Hevvârî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2015), 17; Gazzâlî, *Mihakk*, 213-214; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2011), 1/97-98..

bir örnekle sonlandırmak faydalı olacaktır. Gazzâlî öncesi kelâmcıların düşünme tarzı tikel varlık merkezlidir. Bu varlıklardan bazıları tikel özellikler iken bazıları da bu özellikleri taşıyan tikel cevherler/atomlardır. Taşıma ilişkisinin bir benzeri Eş'arî kelâmcıları özelinde gâib âlem için de geçerlidir. Bu bağlamda Tanrı'nın zâtı tikel bir varlık olarak tikel birtakım sıfatları da taşımaktadır. Söz konusu taşıma ilişkisinden dolayı dönemin Eş'arî kelâmcıları bu tür sıfatlara *mane'vî* adını vermişlerdir. Ancak Mu'tezilî kelâmcılarından Behşemîye kolu Tanrı'nın tikel sıfatları var olamaz, olsa olsa bu sıfatlar tümel yapıda olabilir iddiasında bulunarak hâller teorisini savunmuştur. Dolayısıyla muasır olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî bu konu sadedinde iki zıt kutupta bulunmuş ve taban tabana farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu bağlamda Eş'arî'ye göre Tanrı'nın sıfatları tikel özelliklerdir ve bunlar Tanrı'nın zâtı tarafından taşınmaktadır. Buna karşın Ebû Hâşim'e göre Tanrı'nın sıfatları tümeldir ve tümel olduğu için de "ne var ne de yok" olarak değerlendirilmelidir. Yaklaşık üç asır sonra Eş'arîlerden Fahreddîn er-Râzî mensup olduğu mezhebin resmî görüşünden ödün vererek tikel sıfat teorisine karşı mesafeli durmuş ve tümel sıfat teorisine geçiş sağlamak istemiştir. Onun zihnindeki sıfat teorisi Ebû Hâşim'in sıfat teorisine yakındır. Ancak bir Eş'arî kelâmcısı olduğundan dolayı resmî görüşü bırakıp yakın yabancı olan Behşemîye'nin sıfat teorisini kabul etmesi için meşru bir zemin gereklidir. Râzî bu meyanda Eş'arî ile Ebû Hâşim'in teorilerini bağdaştırmaya çalışmış ve aradaki anlaşmazlığın lafzî olduğuna dikkat çekmiştir. Daha açık bir ifadeyle Râzî önce Ebû Hâşim'in teorisini benimser ve daha sonra da bunu Eş'arî'nin görüşü üzerinden meşrulaştırır. Râzî'nin eserleri arasında bu bağdaştırmanın en net şekli *el-Muḥassâl*'da yer alır:

"(...) Bizim ekole mensup olan hâl teorisinin karşıtları ilmin âlim olmayla ve kudretin kâdir olmayla aynı ve bunların zâttan başka iki sıfat olduğunu öne sürerler. (ii) Ebû Ali Cübbâî ile Ebû Hâşim Cübbâî ise zâttan başka olan bu tür sıfatları kabul etmiştir. Ancak şu farkla ki, bu iki düşünür söz konusu sıfatları ilim ve kudret şeklinde ifade etmek yerine; âlim olma ve kâdir olma şeklinde kullanmayı uygun görmüşlerdir. Dolayısıyla [bu iki kesim arasındaki] görüş ayrılığı gerçeğe dayanmamaktadır (lafzî). (...) Dolayısıyla buna dayanarak Ebû Ali ile bizim ekolün hâl karşıtları (Hâlleri ret konusunda Eş'arî ve onu

takip edenleri kast ediyor) arasında gerçeğe dayanan bir görüş ayrılığı söz konusu değildir.”

Râzî'nin eserleri kronolojiye göre tarandığında²¹ o, genel itibariyle ilâhî sıfatları klasik anlayışın aksine tümel sıfatlar şeklinde yorumlar. Onun bu tarz yorumuna paralel görüş Ebû Hâşim'in ilahî sıfat teorisidir. Ne var ki bu sıfat teorisi mensup olduğu ekol için yabancı bir teoridir. Tam da bu noktada Eş'arî'nin seleflerinden tevarüs ettiği “ilâhî sıfatlar zâtın aynı da gayrı da değildir” muğlak söylemi Râzî'ye yorum ve bağdaştırma olanağı sağlamıştır. Böylece tümel sıfatları benimseyen Râzî, söylem ve içerik yönüyle Ebû Hâşim'e yönelim göstermekle eleştirilmemek için meşruiyet bulma amacıyla bu teoriyi Eş'arî'nin teorisiyle bağdaştırır. Nitekim bu yorumumuzu hem mütekaddim kelâm eserleri hem de Râzî'den alıntılarımız pasajı yorumlayan Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) desteklemektedir. Bu meyanda Tûsî söz konusu iki teorinin bağdaştırılamayacağını belirtir.²²

4. Analiz Bağdaştırma

İki teori veya teori ile inanç arasındaki bağdaştırmanın analize dayanmasının en belirgin yönü bağdaştırma girişiminde bulunan kişinin itinalı bir üslup kullanarak A ile B teorilerinin benzerliğinden bahsetmesidir. Bu benzerlik kurulumunda itinalı bir üslupla B teorisinin A teorisinden alınmış olduğuna kesinlikle değinilmez. Dolayısıyla bu üslupla kurulan bir bağdaştırma girişimi itham kategorisindeki bağdaştırmadan ayrılmış olur. Ayrıca buradaki bağdaştırma meşruiyet arayışı kategorisinden de oldukça uzaktır. Nitekim meşruiyette “Ben bu yabancı teoriyi benimsiyorum, çünkü seleflerim veya kutsal metinlerim de buna el vermektedir” söylemi ön plana çıkar. Oysa analiz kategorisindeki bağdaştırıcı her iki teoriye de katıldığını deklere etmemektedir.

²¹ Râzî'nin eser kronolojisi için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-166..

²² Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Telhîsü'l-Muḥaṣṣal*, thk. Abdullâh Nûrânî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 303. Tûsî ile beraber hem Teftâzânî hem de Seyyid Şerîf Cürçânî mütekaddim kelâmcıların ilahî sıfat düşüncesinin tümel sıfatlar olmadığını vurgular. Bkz. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Akâid*, 50; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, thk. Ömer Türker, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/798..

Sadece bunlardan birinin bir diğerine kaynaklık ettiğine değinilmeden benzetme girişiminde bulunmaktadır.

Analize örnek verilebilecek en ideal örnek Gazzâlî sonrası kelâm literatüründe *kulların fiilleri* tartışmasında görülmektedir. Nitekim bu dönemin kelâm literatüründe selef âlim ve ekollerin konuya dair görüşleri maddeler halinde kayda geçirilir. Yaygın şekilde kabul gören Eş'arî ekolünün "kul kendi fiillerini yaratacak kudrette değildir" görüşüdür. Bu görüşe karşın Mu'tezile ekolündeki baskın anlayış ise "kul kendi fiillerini yaratacak kudrete sahiptir" şeklindedir. Ancak her iki ekole mensup âlimler yer yer nüans farklılıklarına değinmiş ve bu temel görüşleri tadil etmeye çalışmıştır. Eş'arî cenahında "kul kendi fiillerini yaratacak kudrette değildir" önermesine en bariz şekilde karşı çıkanın Cüveynî olduğu görülür. Cüveynî'nin son dönem eserleri arasında yer alan *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* adlı eserin "Tevhîd" başlığında "madem yaratılan kudret arazının kulun eylemlerini gerçekleştirmede herhangi bir etkisi yok, o halde bu tür bir araz insanda neden yaratılır?" mealindeki ifadelerle karşılaşılır. Bu ifadelerden hareketle müteahhir Eş'arîler Cüveynî'yi söz konusu spesifik konuda kâh Mu'tezilî görüş kâh da felsefî görüşle bağdaştırmışlardır. Ancak genel itibarıyla burada Cüveynî neden böyle bir görüşe meylettiği hususunda "Mu'tezile'den ya da felsefeden aldı" diye ithamlarda bulunulmaz. Fahrreddîn er-Râzî'nin babası Ziyâeddîn el-Mekkî (ö. 559/1163) bu görüşü Mu'tezilî, Ferhârî (ö. 1239/1824 sonrası) ise felsefî görüşle bağdaştırır. Bu bağdaştırmalarda "Cüveynî bu görüşü Mu'tezile veya felsefeden aldı" gibi kayıtlar yer almaz. Dolayısıyla niyetleri ölçmenin imkânı yoktur. Ancak dönemin Eş'arî âlimleri Cüveynî'yi genel anlamda mezhep dışından teori edinmekle itham etmemektedirler. Sırayla Ziyâeddîn el-Mekkî ve Ferhârî'nin ifadeleri şöyledir:

"Allah rahmet eylesin İmâmu'l-Haremeyn [Cüveynî kulun fiilleri konusunda] düşüncesine yeni bir görüş ekleyip bunu benimsemiştir. Bu görüşü *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* ile diğer bazı eserlerinde dile getirmiştir. Demidir ki; hâdis olan kudret hareketin icadında tesir sahibidir. Allah Teâlâ ise yaratma ve yoktan var kılma noktasında yeganedir. [Ayrıca] kudreti vasıtasıyla kulları yaratan ve onların seçimini (iktisâb) belirleyendir. O, kulların kudretini yaratan bu kudretlere sahip olan ve belirleyendir. Kul ise kudret, ilim ve irade noktasında müstakil olmadığından yaratıcı değildir. **Cüveynî bu görüşü ken-**

disi için uygun bulmuş ve bu noktada mezheptaşlarına muhalefet etmiştir. Bu görüş Mu'tezile mezhebine yakındır. Aradan zaman geçtikten sonra bu görüşünden dönmüştür.”²³

“Bu konuya dair altı görüş bulunmaktadır: Birincisi Mu'tezile'nindir. Bu görüşe göre fiil herhangi bir zorunluluk olmaksızın sadece kulun kudretiyle ortaya çıkar. (...) Dördüncüsü felsefecilere aittir. [Ayrıca bu görüş] İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'ye de nisbet edilmektedir. Bu görüşe göre zorunluluk sadedinde [fiildeki] etki yalnızca kulun kudretine dayanır.”²⁴

Bu pasajlarda yer alan ifade biçimlerinden Cüveynî'nin bu görüşü yakın yabancı Mu'tezile'den veya orta yabancı klasik felsefeden almış olduğuna dair herhangi bir ima bulunmamaktadır. Dolayısıyla her iki âlimin bağdaştırma girişimi ve kullanmış oldukları ifade biçimi bizi ithama değil, analize sevk etmektedir.

Dönemin Eş'arîleri neredeyse ağız birliğinde bulunup söz konusu görüşten hareketle bağdaştırmalarda bulunmakla birlikte ithamlarda bulunmaz. Ancak Cüveynî dönemine yakın isimlerden biri olan Şehristânî (ö. 548/1153) bu görüşü felsefî görüşle bağdaştırdıktan sonra “Bu görüş İslâmî bir görüş değildir. Felsefeden alıntıdır.”²⁵ mealinde bir kayıt düşmektedir. Onun düşmüş olduğu bu kayıt -iç tutarlılık açısından haklı olsa bile- bir ithamdır. Dolayısıyla söz konusu örneği Şehristânî açısından itham kategorisinin altında zikretmek gerekmektedir.

²³ Ziyâuddîn el-Mekkî Hâtib er-Râzî, *Nihâyetü'l-merâm fî dirâyeti'l-keîlâm*, thk. Abdülkâdir Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2018), 29-30.

"وكان إمام الحرمين رحمه الله أيدع لنفسه مذهباً وارثاً وذكره في الرسالة النظامية وغيرها، فقال: القدرة الحادثة تؤثر في إيجاد الحركة، والرب تعالى هو المنفرد بالخلق والاختراع ومقدر أكساب العباد وخالقهم بواسطة قدرته وهو خالق قدرهم ومالكها ومقدرها والعبد ليس بخالق من حيث إنها لا يستقل بالقدرة والعلم والإرادة، وهذا ما أجازته لنفسه وخالف به الأصحاب، وهو قريب من مذهب المعتزلة، ثم رجع عن ذلك."

²⁴ Ebû Abdurrahmân Abdulazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Âsitâne: Âsitâne, ts.), 178.

والمذاهب فيها ستة: فأحدها للمعتزلة وهو أنَّ الفعل بقدرة العبد وحدها بلا إيجاب واضطرار، (...) رابعها للفلاسفة وينسب إلى إمام الحرمين هو أنَّ المؤثر قدرة العبد وحدها بالإيجاب واستحالة التخلف.

²⁵ Ebü'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mehna - Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/111-112.

"وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين."

Mu'tezile'den Ebû Hâşim ile onun takipçileri ve Eş'arîlerden Bâkılânî ile bir dönem Cüveynî hâller teorisini savunmuşlardır. Kadîm varlık alanında her iki kesimin hâllere bakışı farklıdır. Eş'arîlere göre Tanrı'nın zâtı tikel özellikleri (manâ) taşıdığından dolayı hâllerle nitelenir. Ebû Hâşim'in bakışına göreyse Zât'ın hâllerle nitelenmesi O'nun özünden (nefsî/zâtî) kaynaklıdır. Dolayısıyla Zât herhangi bir tikel özelliği taşımamaktadır. Ebû Hâşim'in bu bakış açısı Bâkılânî ve Cüveynî tarafından Hristiyanlığın teslis inancıyla bağdaştırılır. Ancak bu bağdaştırmanın temelinde ağır bir eleştiri sezilse de her iki Eş'arî düşünür Ebû Hâşim'in bu teoriyi Hristiyan teolojisinden aldığına dair bir kayıt düşmemektedir. Bu nedenle gerek Bâkılânî gerekse Cüveynî'nin bu bağdaştırması analiz kategorisinde yer alır.²⁶

Analiz türünden teori bağdaştırmaları için son bir örneği Şehristânî'den aktaralım. Şehristânî Hristiyan teolojisinin dayandığı teslis ile klasik felsefenin determinist anlayışını bağdaştırır. Bu bağdaştırmada sarf etmiş olduğu ifadeler analiz kategorisi açısından çarpıcıdır:

"Uzun süredir hafızam ve düşüncemi çokça meşgul eden şey Hristiyanların 'Baba-oğul' diye inandıkları şeyin felsefecilerin tesis ettiği mücip-mücep ile illet-malûlün bizzat kendisi olduğudur."²⁷

Metnin siyak ve sibakı da göz önünde bulundurulduğunda Şehristânî herhangi bir ithamdan veya Hristiyanların felsefî düşüncüyü ithal etmesinden bahsetmez. Sadece iki düşüncenin aynı olduğundan bahseder. Ayrıca herhangi bir referansta bulunmadan "Uzun süredir hafızam ve düşüncemi çokça meşgul eden şey" ibaresini kullanarak burada bir analizini aktardığını belli etmektedir.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîd*, thk. R.J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebeü's-Şarkıyye, 1957), 113; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 48; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969), 575-576; krş. 597-598.

²⁷ Ebû'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2004), 104.

"وَكثِيرًا مَا دَارَ فِي خَيَالِي وَخَاطِرِي أَنَّ الَّذِي اعْتَقَدُوهُ النَّصَارَى مِنَ الْإِلَهِ وَالْإِنْسَانِ هُوَ بَعَيْنُهُ مَا قَنَرُوهُ الْفَلَسَفَةُ مِنَ الْمَوْجِبِ وَالْمَوْجِبِ وَالْعَلَّةِ وَالْمَعْلُولِ".

Sonuç

Kelâm ilminde farklı teoriler arasında gerçekleştirilmeye çalışılan bağdaştırmaların nedenlerini dört başlık altında inceledik. Bunlar ithal, itham, meşruiyet arayışı ve analiz başlıklarıdır. İthal, yabancı olarak addedilen bir kültür ve düşünce sisteminde yer alan bir bağdaştırmayı aynıyla kabul etmektir. İtham, rakip teoriyi değersizleştirmek için onu yabancı bir teori veya inanca benzetmektir. Meşruiyet arayışı, bir teoriyi kendi grubuna kabul ettirmek için kabul edilmiş başka bir teori veya inançla uyumlu göstermektir. Analiz, herhangi bir amaç güdülmeksizin iki teori arasında benzerlikler kurmaktır.

Kelâmcılar, düşünceleri yabancı bir teori veya inançla bağdaştırmak için farklı amaç ve yöntemler kullanmışlardır. Bu bağdaştırmalar, teori veya inançlardan birine karşı hissedilen yabancılıktan kaynaklanmaktadır. Yabancılık hissi, uzak, orta ve yakın olmak üzere üç tür şeklinde tasnife tabi tutulabilir. Uzak yabancılık, Müslümanların başka din ve kültürlerle karşı duydukları hislerdir. Orta yabancılık, klasik felsefeye karşı duyulan yabancılıktır. Yakın yabancılık ise İslâm düşüncesinin birer akımı olan Mu'tezile, Şîâ ve Eş'ariyye-Mâtürîdiyye'nin birbirine karşı duydukları yabancılık duygusudur. Bağdaşmaya konu olan düşünceden en az biri yabancıdır veya yabancı olduğu iddia edilir.

Bu çalışmayla beraber kelâm literatüründe sıklıkla karşılaşılan teori/düşünce bağdaştırmaların arka planı sorgulanabilecek, yabancılık hissi bağlamında bağdaştırıcı konumundaki kelâmcının bağdaştırma amacı dört başlıktan biri içerisinde değerlendirilebilecektir. Böylece kelâm literatüründe karşılaşılan bu durum bağdaştırıcının taşmakta olduğu mezhep kimliği ve yaşadığı dönem üzerinden yorumlanmasına olanak sağlayacaktır.

Söz konusu dört başlık kelâmcıların bağdaştırmaları için genel bir çerçevedir. Bağdaştırılan düşünce, teori ve inançlar tarihi süreç içerisinde ne denli değişime uğradığı, kapsamının genişleyip daraldığı, hangi konularla bağlantılı olduğu, dönemsel olarak ne tür kavramlarla ilişkili hale geldiği gibi konular müstakil çalışmalara alan açmış ve açmaya da devam etmektedir. Bu açıdan makalemiz hem tamamlanmış çalışmaların yorumlanmasına hem de düşünce ve kavram eksenli yeni çalışmalara destek sağlayacağını umuyoruz.

Son olarak teori bağdaştırmalarının dört başlık altındaki yorumu kelâm ilminin yanı sıra diğer İslâmî ilimlere de uygulanması mümkün olabilir.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi". *Kader* 20/1 (2022), 43-70.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2021.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesi'nin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-166. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *Kitâbu't-temhîd*. thk. R.J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebeü's-Şarkıyye, 1. Basım, 1957.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. thk. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Eraslan, Yunus. "İslam Filozoflarında Melek İnancı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 167-190.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Na'im Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-kelâm*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 2. Basım, 1953.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahmân Abdulazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-. *en-Nibrâs: Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Âsitâne: Âsitâne, ts.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler". *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*. 369-377. İzmir, 1985.
- Frank, Richard M. "Abū Hāshim's Theory of the 'States': Its Structure and Function". *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī, Texts and Studies on the Development and History of Kalām II*. ed. Dimitri Gutas. 85-100. Surrey: Ashgate Variorum, 1. Basım, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Mihakkû'n-naẓar fî'l-manṭık*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Mi'yâru'l-'ilm fî'l-manṭık*. thk. Selâhaddîn el-Hevvârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Selâhaddîn el-Hevvârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2010.
- Hâtib er-Râzî, Ziyâuddîn el-Mekkî. *Nihâyetü'l-merâm fî dirâyeti'l-keîâm*. thk. Abdülkâdir Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım, 2018.
- Herrâsî, Kiyâ el-. *Usûlü'd-dîn*. Darü'l-Kütübî'l- Mısriyye, Kelâm kısmı, 290.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maḳâlâti's-şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed İbrahim es-Sâih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. Beyrut, ts.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak: İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Bunun Fırak Eserlerine Kaynak-

lık Etmesi". *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2022), 89-123.

Kandemir, Ahmet Mekin. "Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak: İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Bunun Fırak Eserlerine Kaynaklık Etmesi".

Kaya, Mahmut. "İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/230. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kubat, Mehmet. "Öteki'nin Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu". *EKEV Akademi Dergisi* 21 (2004), 53-78.

Kubat, Mehmet. "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları". *EKEV Akademi Dergisi* 25 (2005), 25-52.

Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi* I. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.

Mukterah, Ebü'l-İzz el-. *Şerhu'l İrşâd*. thk. Nezihe Ma'ric. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2014.

Mübarekşâh, Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhanesi, 1892.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2019.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut:

Dârü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Ali Mehna - Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-iqdâm fî 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2004.

Ṭayyib, Ebü'l-Ferec. *Tefsîrû Kitâbi Îsâğûcî li-Furfûriyûs*. thk. Kwame Gyekye. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Claude Salame. Dımaşk: İhyâu türâsî'l-Arabiyye, 1974.

Tekin, Alaattin. *Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Eîsagoge ve Categorias Şerhi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Toru, Ümüt. "Mezhep Taassubunun Fırka Tasvirine Etkisi (Kitâbu'l-Fırak Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 157-183.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Telhîsü'l-Muḥaşşal*. thk. Abdullâh Nûrânî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.



Eş'arî Nedensellik Anlayışının Yeniden Formüle Edilmesi
-Şekil-Muhteva, Küllî-Cüz'i ayrımı-
Reformulating the Ash'arite Understanding of Causality
-The Distinction Between Form And Substance, Universal And Particular-

Erkan BAYSAL

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi
İslâmî İlimler Fakültesi Kelam ABD,
Asst. Prof., Bingöl University,
Faculty of Islamic Sciences,
ebaysal@bingol.edu.tr

ORCID: 0009-0002-2198-3459

DOI: 10.56720/mevzu.1347698

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Baysal, Erkan." Eş'arî Nedensellik Anlayışının Yeniden Formüle Edilmesi -Şekil-Muhteva, Küllî-Cüz'i ayrımı-. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 457-488.
<https://doi.org/10.56720/mevzu.1347698>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

İslam düşünce tarihinde tartışılan en önemli konulardan biri nedensellik-tir. Bu konu birçok açıdan Allah-âlem ilişkisini ilgilendirmektedir. Bu yüzden bir filozof ve kelamcının nedensellik hakkındaki kanaati, onun ulûhiyete dair kanaatlerini de ortaya koymaktadır. Farklı İslâmî ekoller arasında nedensellik-ile ilgili tartışmalar meydana geldiği halde bu konuda en sert tartışmalar âdet anlayışını savunan kelamcılar ile ontolojik nedenselliği savunan Meşşâîler arasında meydana gelmiştir. Bu alandaki çalışmalarla ilgili en önemli problemlerden biri nedenselliğin farklı türlerinin karıştırılmasıdır. Bunun sonucunda Allah'ın varlığını imkân, hudûs ve nizam delilleri ekseninde temellendiren Eş'arîler, mutlak olarak nedensellik karşıtı olarak algılanmışlardır. Böyle bir yaklaşım Allah'ın varlığına dair bütün argümanları ortadan kaldırmaktadır. Aynı zamanda onların öncüllerden hâsıl olan her sonucu mutlak olarak âdete dayalı şeklinde gördüklerini ileri sürmek de doğru değildir. Bu karışıklığın bir nedeni bizzat Eş'arî kaynakların bu konudaki muğlak ifadeleridir. Bu gerekçelerden dolayı nedensellikle ilgili tartışmaların aklî zeminini, felsefî ve kelâmî okulların düşünce sistemlerini esas alarak nedenselliğin aklî, teolojik, ontolojik ve epistemolojik şeklinde tasnif edilmesi, özellikle epistemolojik nedensellik konusunda şekil-muhteva küllî-cüz'î ayrımlarının yapılması gereklilik arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîler, Nedensellik, Adet, Aklî, Ontolojik, Epistemolojik.

Abstract

Causality stands out as a significant topic in the history of Islamic thought. This issue delves into the connection between God and the universe on various levels. Hence, a philosopher's or theologian's stance on causality sheds light on their perspective concerning divinity. While discussions about causality have taken place among different Islamic schools of thought, the most intense debates have unfolded between the theologians, who championed an understanding based on custom ('âdat) , and the Peripatetics, who advocated ontological causality. One of the most significant issues in this field of study is the confusion surrounding different types of causality. Consequently, the Ash'arites, who justify the existence of God based on proofs of pos-

sibility, hudûs, and alignment, are erroneously portrayed as entirely anti-causal. Such an approach undermines all arguments for the existence of God. Simultaneously, it is incorrect to argue that they considered every conclusion derived from premises to be rooted in tradition. One cause of this confusion stems from the ambiguous statements found within Ash'arite sources themselves. Due to these reasons, it becomes necessary to categorize causality as rational, theological, ontological, and epistemological, based on the intellectual background of causality discussions and the philosophical and theological systems of thought within different schools. Additionally, distinctions between form and content, universal and specific aspects, particularly concerning epistemological causality, should be made.

Keywords: Ash'aris, Causality, Custom, Rational, Ontological, Epistemological.

Giriş

İslam düşüncesinde bir varlık problemi olarak incelenen, Allah-âlem ilişkisinin bir parçası olan, evren üzerine söz söyleyen her sistemin vazgeçilemez bir konusu olan (Evkuran, 2011, 17) nedensellik ile ilgili araştırma yapmak; bir olguda bulunan neden ve etkiyi aklî ve mantıksal bir analize tabi tutmaktır (Smurnov, 2010, 278). Dolayısıyla nedensellik konusu, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetini irdeleyen epistemolojik ve kozmolojik bir çabayı ifade etmektedir (Kutluer, 2000, 120). Böylece bir bütün olarak bulunan bir nesnenin parçaları arasında neden-nedenli ve sebep-müsebbep ilişkisinin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir (Kandemir, 2021, 23-27).

İlk insandan itibaren gözlemsel olarak varlığına inanılan, bilahare ontolojik ve epistemolojik düzlemde fizikten metafiziğe ve mantıktan ahlaka kadar birçok açıdan tartışılan nedensellik konusu, antik dönemde en yetkin şeklini Aristoteles'te (m.ö. 384-322) görmüştür (Horovitz, 2014, 148; Kutluer, 1995a, 217; Özpilavcı, 2010, 54). Aristoteles, nedeni tek bir ilkeye indirgeyen (arkhe) seleflerinden (Miletli filozoflar-maddî neden, Empedokles-fâil neden, Platon-formel neden) farklı olarak onu *madde*, *sûret*, *fâil* ve *gaye* şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutmuş, özellikle nedensellik ile ilgili analizlerinde *kuvve-fîl* kav-

ramlarını merkeze koymuştur (Aristoteles, 2016, 109-143; a.mlf., 1997, 61-67; a.mlf., 2007, 100-176; Kandemir, 2021, 28, 37-41).

İllet kavramı, illiyet teorisi ve illet-ma'lûl ilişkisi, İslam düşüncesinin en önemli konularından birini teşkil etmektedir. İslam filozofları ve kelimciler, bu ekseninde birçok önemli konuyu incelemişlerdir. İlk dönemden itibaren kelimcileri nedensellik konusunu incelemeye sevk eden en önemli hususlardan (Tercüme hareketleri-Wolfson, Allah-âlem ilişkisi-Smirnov, Kur'an'ı Kerîm-Ali Parsa, kaza ve kader-Macit Fahri) biri, evrende ilâhî iradeyi yok sayan tabiatçılardır. Bu bağlamda Hişâm b. Hakem (ö. 190/805), Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve Cafer b. Harb (ö. 236/990) tarafından *er-Redd 'alâ ashabi't-tabi'a* isimli eserler kaleme alınmış, yine erken dönem sûfilerinden Kelebâzî (ö. 380/990), Hücvîrî (ö. 465/1072) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi şahsiyetler, illetin nefyedilmesini tevhidin yedi esasından biri saymışlardır (Bk. Yavuz, 2000, 22/121-123; Bk. Kandemir, 2021, 49). Eş'arî'nin *Makâlât'*ına bakıldığında ilk dönemden itibaren illetle ilgili birçok tartışmanın meydana geldiği görülmektedir (Eş'arî, 1999, 2/75, 77). Gelenekte illetle ilgili tartışılan en önemli konular arasında "fâil illetin niteliği ve fonksiyonları", "sudûr", "ilâhî sıfatlar" ve "burhan teorisi" bulunmaktadır. Kuşkusuz Allah-âlem ilişkisi düşünüldüğünde en önemli problem, Meşşâîler ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmaların ekseninde yer alan, kozmolojiden epistemolojiye, psikoloji ve meadla ilgili bahislerde beliren fâil illetle ilgili konulardır (Bk. Arıcı, 2015, 209, 210, 211).

Başta fizikçiler tarafından savunulan "hareket ettiren neden" ile metafizikçiler tarafından ileri sürülen "varlık veren neden"i birbirinden ayıran İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere Meşşâî filozoflar, Aristotelesçi geleneği ana hatlarıyla sürdürmüşlerdir (Bk. İbn Sînâ, 2012, 257-273;¹ Özpilavcı, 2010, 59; Kılıç, 2021, 3/1182-1198). Tabiata hiçbir zaman ilâhî iradede bağımsız salt bir nedensellik rolünü atfetmeyen kelimciler ise ilk dönem Mu'tezilî kelimından itibaren kelam geleneğinde tab' (Nazzâm), tevlid (Ebû Ali el-Cübbâî), i'timâd (Ebû Hâşim el-Cübbâî) ve âdet şeklinde bu tartışmalarda yerlerini almışlardır (Bk. Şeyhü'l-Müfid, 1983, 120-126; İbn Fûrek, 2005, 274, 286, 296; Bâkılânî, 2005, 25-33; Cüveynî, 1950, 230-234;

¹ وذلك لأنَّ الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدء الوجود ومفیده، مثل البارئ للعالم

Yıldız, 2019, 535, 537-541; Dağ, 1987, 36; Demir, 2021, 3/1168-1177). Dolayısıyla Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet farkı olmaksızın kelimcilerin kahir ekseriyeti, ilâhî kudretin mutlaklığını savunmak ve mucizenin akli imkânını temellendirmek amacıyla tabii alanda zorunlu nedenselliği reddetmişlerdir (Bk. İbn Meymûn, 2011, 200-230; Wolfson, 1976, 518; Nisâbûrî, 1979, 195-200; Demir, 2021, 3/1152-1163; Kandemir, 2019, 15, 17).

Nedensellik ile ilgili belirsizlikten olacak ki, bu konuyu inceleyen Smırnov, kelimcilerin hukuka bağı kaldıklarından ontolojik konularda bile aklın tam hakkını vermediklerini düşünmektedir. Bu yüzden doğrudan nedenselliği tartışmadıklarını ileri sürmektedir (Smırnov, 2010, 278). Smırnov'a bütünüyle katılmamakla birlikte klasik ve modern kaynaklarda bu konuda bir belirsizliğin olduğunu ifade etmek isteriz. Bu yüzden çalışmamızda nedenselliği iyi bir şekilde tasnif etmeyi ve kelimcilerin meramlarını tam olarak ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Nitekim İslam filozofları ve kelimcilerin nedensellik ile ilgili yaptıkları tartışmaların akli, teolojik, ontolojik veya epistemolojik zemini tam olarak tespit edilmeden onların bu konuda neyi savundukları veya tam olarak neye karşı çıktıkları tespit edilemez.

Geçmişte ve günümüzde nedensellik ile ilgili birçok önemli çalışma yapılmıştır ki, çalışmamızda birçoğundan istifade edilmiştir. Bu çalışmaların birçoğu nedenselliğin sadece bir boyutu ile ilgili iken; burada ortaya koymaya çalıştığımız gibi Eş'arîlerdeki nedenselliği yeniden formüle eden çalışmalar oldukça sınırlıdır. Her şeyden önemlisi makale düzeyinde kelâmî olarak akli, teolojik, ontolojik ve epistemolojik nedenselliği bir bütünlük içerisinde inceleyen çalışmalar da çok azdır. Dolayısıyla bu çalışmanın en önemli amaçlarından biri, sadece nedenselliği bir bütünlük içerisinde sunması değil; aynı zamanda epistemolojik nedenselliği yeniden tahlil ederek onu Eş'arîliğin akli nedensellik konusundaki yaklaşımları ile uyumlu hale getirmeye çalışmasıdır.

1. İslam Düşüncesinde Nedensellik ile İlgili Ana Tartışmalar

İslam felsefesi ve kelam geleneğine bir bütün olarak bakıldığında genel olarak dört farklı nedenselliğin tartışıldığı görülmektedir. Birincisi; Allah tarafından yaratılmış olsa bile duyu verilerinden bağımsız ve onların desteğini almadan neden-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kılan *metafiziksel/akli nedensellik*; İkincisi, Allah'ı bir fiili yapmaya veya yapmamaya sevk eden

ta'lîl/teolojik nedensellik; üçüncüsü, doğal nesneler arasındaki nedenselliği açıklayan *ontolojik/fizikî nedensellik*; dördüncüsü ise öncüller arasındaki nedensellik ilişkisini inceleyen *epistemolojik/manevî nedensellik* tir.

İslam düşünce geleneğinde nedensellik ile ilgili en derin tartışma, nesneler veya fenomenler arasındaki nedenselliğin aklî veya fizikî olması ile ilgilidir. Sudûr, feyiz ve işrâkı savunan filozoflarda nedensellik, çıkış noktası bakımından aklî/metafiziksel olsa da, özellikle Meşşâîlerde ilâhî iradenin evrene doğrudan müdahale etmemesi ve fizikî nesneler arasında illet-ma'lûl ilişkisinin zorunlu olması açısından ise fizikî bir olgudur. Daha açık bir ifadeyle onlara göre nedensellik hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilkedir (Bk. Kutluer, 2000, 22/120). Bu nedenle İbn Sînâ, determinizmi dış dünyada karşılığı olan objektif bir realite olarak değerlendirmiştir (Kutluer, 1995a, 9/217).

Kelamcılar, teorik fizikte atomculuğu ve yoktan yaratmayı savunduklarından bütün mevcûdatı illet-ma'lûl şeklinde tasnif etme ihtiyacını duymamışlardır (Bk. Aydın, 2019, 90-98). Bazı önemli nüanslar bulunmakla birlikte İsmâîlî düşünürler, İşrakî filozoflar ve Sudûrcu filozoflar ise sudûru savunduklarından bütün varlıkları, hey'etleri ve suretleri, illet-ma'lûl şeklinde hiyerarşik bir tasnife tabi tutmayı gerekli görmüşlerdir (Bk. Fârâbî, 1346, 17; a.mlf., 1986a, 59, 60; a.mlf., 1991, 81; a.mlf., 1995, 44, 45; Batalyevsî, 1988, 35-47; Türker, 2019, 118, 119; Saruhan, 2017, 39, 40; Kirmânî, 1984, 157-170).

Meşşâîlerin nedensellik anlayışı, Allah'ı tamamen devre dışı bırakan, mekânîk bir evren tasavvuruna yol açan, katı bir determinizmi içeren ve maddî unsurları âdetâ "tanrılaştıran" *materyalist nedensellik* ten farklıdır. Nitekim başta İbn Sînâ olmak üzere, yalnız maddî sebeplerin bilgisini ilim sayan fizikçi anlayışı ile formların bilgisini ilim sayan Pisagorcu-Eflâtuncu anlayışı reddeden ve nedensellik anlayışlarını zorunluluk-imkân, varlık-mahiyet ve madde-suret ekseninde kabul eden Meşşâî filozoflar, fizikî nedenleri yakın ve görünür illet olarak kabul etmiş olsalar da onları nihâî anlamda mecazi kabul etmişlerdir (Bk. Kutluer, 2000, 20/120, 121; a.mlf., 1995b, 11/373; Kandemir, 2021, 47, 48). Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) "fâil" ile "illeti" birbirinden ayırmasının, her fâilin illet olduğu; fakat her illetin fâil olmadığı ve fâil nedeni Allah olarak kabul etmesinin bu amaca matuf olduğu söylenebilir

(Bağdâdî'nin nedensellik ile ilgili detaylı görüşleri hakkında bk. Özpilavcı, 2010, 64-76; Bağdâdî, 1415, 3/48, 49.) Bu nedenle Allah'ı tamamen devre dışı bırakan *materyalist/Katı determinist nedensellik*, Allah'ı zorunlu ve ilk illet olarak kabul eden, gayeci evren tasavvuruna dayanan ve evrenin tamamını hiyerarşik olarak illet-ma'lûl ilişkisi kapsamında açıklayan *feyiz/sudûra dayalı nedensellik*, Allah'ın nesnelere bir çeşit nedenlilik verdiğini ifade eden *esbâba/tevellüde dayalı kısmî/tabîî nedensellik* ile fizikî nesneler arasında korelasyon dışındaki aklî nedenselliği reddeden *adî nedensellik* anlayışlarının karıştırılmaması oldukça önemlidir.

İslam filozofları ve kelimcilerden söz ederken filozof mutasavvıfları da ihmal etmemek gerekir. Nitekim onlar da nedensellik konusunda bir tutum sergilemiş ve âdî nedenselliğe yakın bir tutum sergilemişlerdir. Hatta onun daha da ötesine geçerek varlık açısından âlemin bir hakikati bulunmadığından onun sebep olmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Böylece gerçeklik ile nedensellik arasında zorunlu bir ilişki kurmuşlardır. Bu yaklaşım Sûfilerin evrenle ilgili savundukları “asli birlik” anlayışlarıyla daha uyumludur (Bk. Kutluer, 2017, 442). Bu nedenle Aynu'l-kudât Hemedânî'ye (ö. 525/1131) göre Allah dışında başka bir sebebin varlığını kabul etmek şirkle eşdeğerdir (Hemedânî, 2020, 201, 205). Bir bütün olarak ifade etmek gerekirse Sûfi nedensellik doktrinin “Allah-âlem aynılığı” ile “atomcu zaman kavramı” olmak üzere iki temel unsuru bulunmaktadır (Bk. Andrey, 2010, 290). Nedenselliğin âdî olarak algılanması ise kelâmî ve tasavvûfî gelenekleri, Meşşâî gelenekten ayıran mihenk taşı konumundadır (Bk. Türker, 2019, 17, 18).

2. Nedenselliğin Tasnif Edilmesi

İslam düşünce tarihinde ileri sürülen nedenlerin tasnif edilmesi ve arasındaki farkların açık bir şekilde ortaya konulması oldukça önemlidir. Gelenekte konu ile ilgili müstakil risalelerin yazıldığı bilinmektedir. Bu konuda eser kaleme alanların başında Cüşemî (ö. 494/1101) ve Rassâs (ö. 584/1188) gelmektedir. Onlar müessirleri fâil, illet ve sebep şeklinde üçlü bir taksime tabi tuttukten sonra müessirlerin yerine geçenleri ise muktadî, şart ve dâî şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Ancak bu tasniflerin önemli bir kısmı felsefe ve kelimadaki nedenleri ilgilendirse de daha çok fikhî bir zeminde cereyan etmektedir (Bk. Cüşemî, 2022, 652, 600; Rassâs, 2011, 1-56; a.mlf., 2022, 41-

70). Bu yüzden daha çok felsefî ve kelâmî nedensellik anlayışlarını ilgilendiren bir tasnifin yapılması gereklidir.

2.1. Metafizik/Aklî Nedensellik

Bu nedensellik türüne göre her hâdis, aklî olarak varlığı ve mâhiyeti itibariyle bir fâili zorunlu kılmaktadır. Allah'ın bir fâile muhtaç olmamasının nedeni ise O'nun varlığının diğer şeylerin varlığından farklı olmasıdır (Râzî, 2007, 131). Bu yüzden illiyet temelde zorunlu ve fitrî olarak görülmektedir. Müteahhîr kelimcılara göre her muhdesin bir muhdise muhtaç olması, istidlâle muhtaç olmayan bedihî bir hükümdür (Bk. Tûsî, 1359, 242; Râzî, 2015/1/418; a.mlf., 1987, 1/273; a.mlf., 1986a, 64, 66). Dolayısıyla metafizik/aklî nedensellik, ortaya çıkan her olayın bir nedene dayandığını, nedensiz hiçbir şeyin meydana gelmediğini, aksi takdirde evrenin tesadüfler sahası olacağını içermektedir. Nedensellik ile ilgili inceleme yapanların genel olarak gözden kaçırdıkları en önemli hususlardan biri, bu konuda İslam filozofları ile kelimcilerin hemfikir olduklarıdır. Nitekim bu nedensellik türü reddedildiği takdirde Allah'ın varlığına dair ileri sürülen hudûs, imkân ve nizâm delillerinin anlamsız olacağı gibi tesadüf ve septik anlayışların kabulü zorunluluk arz edecektir. İslam filozofları ve kelimciler ise buna şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu nedenle onların septik akımlarla yaptıkları her ontolojik ve epistemolojik tartışma aklî nedenselliğin ispatına matuftur.

Aynı zamanda Eş'arî kelimcilerin bizzat ontolojik nedenselliğe yaptıkları eleştiriler, onların aklî nedenselliği bir ilke olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Nitekim fizikî nesneler arasındaki neden-sonuç ilişkisinin aklî olmadığını ileri sürmek, zımnen aklî nedenselliğin kabulünü gerektirmektedir. Dolayısıyla kelimciler mutlak olarak nedenselliği reddetmezler. Aksi takdirde Allah'ın varlığı sadedinde ileri sürdükleri imkân ve hudûs delilleri aklî zeminden yoksun kalacaktır. Eş'arî kelimcılara göre her fiil bir fâile ve her mümkün bir sebebe muhtaçtır. Muhdesin muhdisten ve mümkünün müessirden müstağni olması, yaratıcının inkârı anlamına geldiğini düşünen Râzî, yaratıcıya dair bilgiyi kulların fiillerinden ayırmaktadır (Râzî, 2004a, 84; a.mlf., ts.b, 151; a.mlf., 1987, 9/22; a.mlf., 816, vr. 54a; a.mlf., 2015, 2/66). Bu durum dinin esasını teşkil eden aklî bir zorunluluktur. Bu yüzden ona göre aklî delillerde hatanın olabileceğini kabul

etmek, bizzat Kur'an ve sünnetin hatalı olabileceğini kabul etme anlamına gelmektedir (Râzî, 2015, 3/173). İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-14) ile Sümâme b. Eşres'e (ö. 213/828) izafe edilen ve (mütevellid) fiilin fâilsiz olabileceğini ileri süren (Bk. Hayyât, 2018, 2; Belhî, 2018, 361; Eş'arî, 1999, 2/91; Râzî, 1982, 42) Sümâmîye istisna edilecek olursa İslam düşüncesinde bunun aksini ileri süren yoktur. Aslında Sümâme'nin kastının da tam olarak ilk anlaşıldığı şeklinde değildir (Bk. Râzî, 2004b, 143). Nitekim hiçbir akıl sahibi mümkünün nedensiz meydana geleceğini kabul etmemiştir. Aklî nedensellik bağlamında Mu'ammer (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869) ve Sümâme'nin yaklaşımlarına temas eden Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1025), sanılanın aksine onların düşüncelerinde mütevellid ve benzeri fiillerin fâilsiz olmadığını, bilakis onun bir şekilde sebebin veya mahallin fâiline dayandığını belirtmektedir. Onun ifadesine göre her muhdesin bir muhdise muhtaç olması, daha doğrusu aklî nedensellik ilkesi, Mutezile'yi diğer bütün ilhadi akımlardan ayıran en temel husustur. (Kâdî, 2017, 362). Bu yüzden mümkünlerin bir nedene olan ihtiyacı bedihî ve zorunlu olarak kabul edilmektedir (Bk. Râzî, 816, vr. 51b). Elbette bazı kelimcilerin ifadelerinden bir mümkünün nedensiz ortaya çıktığı anlaşılabilmektedir. Ancak bir şeyin doğrudan ifade edilmesi ile bir sonucun bazı düşüncelerden çıkarılması farklı şeylerdir. Bir mümkünün müessire olan ihtiyacını delillendirilmesi mümkün olmayan bedihîlerden sayan Râzî, (Bk. Râzî, 816, vr. 51b) bu hususu "bir kişinin kendi yaklaşımından doğan her sonucu savunuyor olması gerekmez" (Râzî, ts.a, 1/128; a.mlf., 2015, 1/419) veya "ilzâm ile iltizâm arasındaki fark biliniyor" şeklinde ifade etmektedir (Râzî, 1987, 1/86; a.mlf., 816, vr. 51b).

2.2. Teolojik Nedensellik/Ta'lîl

İlâhî fiillerin kulların maslahatı gibi zorlayıcı nedenlere dayalı olup olmadığını inceleyen ta'lîl/ilâhî nedensellik meselesi, İslam düşünce tarihinin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Bunu *teolojik nedensellik* şeklinde isimlendirmeyi uygun gördük. Nitekim burada söz konusu olan neden-nedenli ilişkisi; ihtiyâr-icâb ve Tanrısal bir bağlamda cereyan etmektedir. Nedensellik ile ta'lîl bir noktada birleştiği halde nedensellik daha çok fizikî nesneler, ta'lîl ise ilâhî fiilleri içine alacak şekilde teolojik bağlamda incelenmiştir.

Teolojik nedensellik veya gelenekte yer aldığı şekilde ta'lîl konusu, Allah'ın evrenle ilgili fiillerini ilgilendirmektedir. Bu bağlamda ilâhî fiiller meydana geldiğinde onların zorunlu bir "saik" veya "neden"e dayalı olup olmadığı tartışılmıştır. Bazen bu bağlamda hikmet kavramı da kullanılmaktadır. Ancak Teftâzânî'nin (ö.792/1390) dikkat çektiği gibi söz konusu hikmetin ilâhî fiilleri zorunlu olarak ortaya çıkmasını gerektiren gâî illet veya zorlayıcı amaç (garaz-ı bâis) kastediliyorsa ilâhî fiiller mu'allel değildir. Buna karşılık söz konusu hikmetlerin ilâhî fiillere terettüp etmesi kastediliyorsa bu durumda onlar hikmetlerle mualleldir. Dolayısıyla kelâmî ta'lilde kelimacılar, ilâhî fiillerin bir takım anlam ve değerleri ihtiva ettiğini kabul etmişlerdir. Onların asıl tartışmaları ise bunları ihtiva etme biçimi ile zorlayıcı olup olmadığına dairdir (Bk. Özdemir, 2016, 53).

Kelam ekolleri, teolojik nedenselliği kelâmî sistemlerine uygun bir şekilde incelemişlerdir. Nitekim onun bir boyutu da hüsün ve kubuh meselesini ilgilendirmektedir. Genel olarak hüsün ve kubhun zâtî olduğunu kabul edenler, ta'lîli de bir şekilde kabul etmişlerdir. Onun nisbî olduğunu kabul edenler ise ta'lîli reddetmişlerdir. Bütün bu tartışmaların merkezinde ise ilâhî fiilleri içine alacak şekilde mutlak bir gâî illetin olup olmadığı problemi yer alır. Aslına bakılırsa hem ta'lîli kabul edenler hem de onu reddedenler, farklı açılardan ilâhî kemâli merkeze koymuşlardır. Onu kabul edenlerin temel saiki Allah'ın amaçsız ve hikmetsiz bir şey yapmasını reddetmektir. Onu reddedenler ise Allah'ın bir şeye dayalı olarak eylemde bulunmasına ve bu eylemin O'nun zatını harekete geçirmesine karşı çıkmışlardır. Sonuç olarak başta Allâf (ö. 235/849) ve Nazzâm olmak üzere Mu'tezilî kelimacılar ilâhî fiiller dâhil olmak üzere ortaya çıkan her fiili bir nedene dayandırırken; Eş'arîler ise onu hiçbir nedene dayandırmamışlardır (Bk. Andrey, 2010, 290-297, 279, 280).

Mu'tezile'nin teolojik nedensellik yaklaşımları, onların Allah tasavvuruna, evrensel, aklî ve metafizik ahlakî anlayışlarına dayanmaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre kötülük emre ve nehye bağlı olmadan zâtî veya vücûha dayalı olduğundan Allah'ın kötü olarak bilinen bir şeyi işlemesi aklen mümkün değildir. Buna göre fiilde bulunan "kötülük" ciheti, onun Allah tarafından yapılmasına engel teşkil etmektedir. Bu konuda gâibi şâhîde kıyas eden Mu'tezile, bir akıllı şâhitte her açıdan eşit olan doğru ile yalandan doğruyu

seçmediğini, bunun nedeni ise doğruyu iyi, yalanı da kötü olarak bilmesi olduğunu ileri sürmüşlerdir (Râzî, 2009, 246, 247; Urmevî, 2016, 247). Aynı durumun gâib hakkında da geçerli olması gerektiğini düşünmüşlerdir. İşte tüm bu ön kabuller Allah'ın iyi, fayda veya maslahattan ötürü eylemde bulunduğunu gerektirmektedir. Mu'tezile ve birçok fıkıhçıya göre Allah'ın fiilleri, kul-ların maslahatı ile muallle olup söz konusu fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan ise maslahattır. Bu nedenle 'Abbâd (ö. 250/864) dışındaki Allâf, Nazzâm ve Mu'âmmar gibi birçok Mu'tezilî kelamcı, âlemin yaratılmasının bir illete dayalı olduğunu düşünmüştür (Bk. Eş'arî, 1999, 1/318). Sözgelimi bazı eserlerinde bu konuda Eş'arî yaklaşımı benimseyen Râzî, genel olarak ilâhî fâiliyyetin madde, müdde, alet, malzeme, zaman, mekân, menfaatlerin celbi, hallerin ve amaçların değişiminden müstağni olduğunu düşünmektedir (Bk. Râzî, 2011, 214).

Eş'arîlerin teolojik nedenselliğin reddi konusunda ileri sürdükleri argümanlardan biri mutlak kemale dayalıdır. Buna göre mutlak kemal sahibi Allah'ın, bir amaca dayalı olarak bir fiili gerçekleştirdiği takdirde iki durum söz konusudur. Birincisi, "bu fiilin varlık açısından yokluktan daha evla olmaması"; ikincisi ise "onun varlık açısından yokluktan daha evlâ olması"dır. Birinci durumda ilâhî zat bakımından bu fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. İkinci durumda ise O'nun eksik olması ve söz konusu fiil ile tekâmüle eriştiği sonucu ortaya çıkacaktır ki, bu da Allah hakkında kabul edilemez. Faydanın kula yönelik olduğu ve Allah'ın da bundan dolayı fiili var ettiği ileri sürülebilir. Ancak Râzî'ye göre kulun maslahatı asıl olsa da bu durum, Allah hakkın-da ifade edilen evleviyet sorununu ortaya çıkaracaktır (Râzî, 2009, 245; a. mlf., 333, vr. 39a, 39b; a.mlf., 2011, 130, 131; Urmevî, 2016, 246). Belirtmek gerekir ki, İslam filozofları da aynı argümanı ileri sürmüşlerdir (Bk. İbnü'l-Melâhimî, 2010, 9). Bir farkla ki, bu argüman her ikisinde ta'lîlin reddinde zikredildiği halde İslam felsefinde Mûcib bizzât Tanrı anlayışının temel dayanağı olarak kabul edilirken; Eş'arî kelamcılarda ise Fâil-i muhtâr ve Kâdir-i mutlak ulûhiyyet tasavvunun dayanağı olarak kabul edilmektedir. Mu'tezile amacın, (devâ'î'l-hikme) fâili fiile zorladığını kabul etmekle birlikte onun fâilin eksikliğine delâletini reddetmektedir (Bk. İbnü'l-Melâhimî, 2010, 9, 10). Kârâfi (ö. 684/1285) ise ilâhî fiillerin illetlere dayanmasını "tefaddül" kapsamında değerlendirilmektedir (Karâfi, 2010, 348).

Bu konuda ileri sürülen ikinci argüman kıdem-hudûsun birlikteliğine dayalıdır. Şöyle ki, birçok filozof ve kelamcı, kıdem ve hudûs açısından illet-ma'lûlun birlikteliğini şart koşmuştur. Buna göre Allah, illete dayalı olarak bir fiilde bulunmuş olsaydı illetin kadîm olması gerektiği gibi fiilin de kadîm olması gerekirdi. Buna karşılık söz konusu illet hâdis olsaydı, bu durumda da onun meydana gelmesi için başka bir illete ihtiyaç olacak ve böylece teselsül meydana gelecekti. Buna karşı çıkan Kârâfî bu birlikteliğin tafaddüle dayalı olan “caiz illetler” hakkında değil, “zorunlu illetler” hakkında söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Onun ifadesiyle “zorunlu ta'lili reddetmek ile tafaddüle dayalı ta'lili kabul etmek arasında bir çelişki bulunmamaktadır” (Karâfî, 2010, 349, 350). Râzî'nin bu konuda ileri sürdüğü bir kanıtı göre fiilin iki temel amacı vardır. Bunlar da “lezzetin sağlanması” ile “zararın def'i”dir. Allah, amaç gibi bir aracı olmaksızın bunları yaratabildiğinden söz konusu araca ihtiyaç bulunmamaktadır (Râzî, 2009, 245; a.mlf., 2011, 130,131; Urmevî, 2016, 246).

Bu konuda amaç-fiilin birlikteliğine dayalı bir argüman daha ileri sürülmüştür. Ta'lili reddedenlerin dayandıkları bu delile göre fiilin ortaya çıkması bir amaca dayalı olsaydı amaç ya “fiilden önce” veya “fiil ile birlikte” olacaktı. Amaç fiilden önce olsaydı bu durumda bir fiilin yaratmadan önce meydana gelmesi gerekirdi ki, bu da imkânsızdır. Buna karşılık amaç, fiil ile birlikte olsaydı bu durumda söz konusu amacın da fiille birlikte ihdâs edilmesi gerekirdi ki, bu durumda amacın ihdası da başka bir amaca dayansaydı teselsül; dayanmasaydı amaç olmaksızın bir şeyin ihdas edilmesi söz konusu olacaktı. Bu da zaten amaç olmaksızın bir fiilin ortaya çıkması anlamına gelmektedir (Râzî, 2009, 246; Urmevî, 2016, 246).

Ayrıca Râzî'ye göre küfür ve günah dâhil olmak üzere bütün fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğuna göre belli bazı fiillerin amaç ve illet olması düşünülemez (Râzî, 2009, 246; Urmevî, 2016, 246).

Özetle hikmet kavramını Mu'tezile'nin mûcib anlayışından farklı yorumlayan, ilâhî fiillerin maslahat ve hikmetlerden yoksun olmadığını, onların beşerî akıl ve idrak eksenli belli bir alanla sınırlandırılmayacağını, ilâhî hikmetin ontolojik olarak beşerî hikmete kıyas edilemeyeceğini, bir fiilin anlam ve değer içermesi, dolayısıyla abes olmaktan çıkması hususunda ilâhî iradenin

yeterli olduğunu düşünen, fâil-i Muhtâr ve Kadir-i mutlak ulûhiyyet tasavvurları ve hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarından dolayı Allah hakkında tesir, ihtiyaç ve etkilenmeyi içeren felsefî ve itizâlî ta'lil anlayışını reddeden Eş'arî kelimciler, bu konuda söz konusu argümanlar ileri sürmüşlerdir. Bu konuyu büyük bir titizlikle inceleyen Özdemir'in dikkat çektiği gibi İmâm Mâturîdî de özellikle sınırlama konusunda Eş'arîlerden farklı düşünmemektedir (Ta'lilin hüsün-kubuh ve ulûhiyyet tasavvuru ile ilgisine dair bk. Özdemir, 2016, 58-67; a.mlf., 2018, 925-934; a.mlf., 2019, 15-33). Eş'arîlerin bu konudaki yaklaşımını en güzel şekilde ifade eden şahsiyetlerden biri Seyyid Şerîf el-Cürçânî'dir (ö. 816/1413), (Bk. Cürçânî, trs., 7/205). Onun tahliline göre ilâhî filler, hiçbir fayda ve maslahattan yoksun olmadığı halde bunlar, Allah'ı bir fiile zorlayan nedenler değildir. ²

2.3. Ontolojik/Fizikî Nedensellik

Ontolojik nedensellikten kastımız, fizikî fenomenlerin hakiki anlamda müessir olmasıdır. Yoksa bu ifadeyi John Stuart Mill'in (1806-1873) "fâil sebep" yerine kullanmamaktayız (Bk. Kutluer, 2010, 22/120). Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi kelimciler, ittifakla fâil sebebi kabul ederler. Bu nedensellik türü, fizikî nesneler arasındaki nedensellik bağını incelemektedir. İslam düşünce geleneğinde en ciddi tartışmalara ve fikrî ayrılıklara yol açan da bu nedensellik türüdür. Nitekim Allah'ın varlığı konusunda en popüler deliller imkân ve hudûstur. Bu iki delilin zemini ise bir şekilde *nedensellik* anlayışına dayanmaktadır. Bu nedenle Eş'arî kelimcilerin bir taraftan âdî nedensellik anlayışlarını savunmaları, diğer taraftan da Allah'ı imkân ve hudûs delilleri ile temellendirmeye çalışmaları bazı karışıklıklara neden olmuştur. Bilindiği gibi Eş'arî (ö. 324/935-36), Bakillânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülecebbâr, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Nisâbü'rî tarafından bir şekilde savunulan, (Demir, 2021, 3/1157) Gazzâlî ile zirveye çıkan, yirminci yüzyılda safça ve bilim dışı görünen, (Bk. Karen, 2018, 525, 526) Batı'da Malebranche (1638-1715), Berkeley (1685-1753), Leibniz (ö. 1646-1716) ve David Hume (ö. 1711-1776) gibi filozoflarla farklı şekillerde sürdürülen vesileci (okasyonalist)

² إِنَّ الْعَبْثَ مَا كَانَ خَالِيًا عَنِ الْفَوَائِدِ وَالْمَنَافِعِ وَأَفْعَالُهُ تَعَالَى مُحْكَمَةٌ مَتَّقَةٌ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى حُكْمٍ وَمَصَالِحٍ لَا تَحْصَى رَاجِعَةٌ إِلَى مَخْلُوقَاتِهِ تَعَالَى لَكِنَّهَا لَيْسَتْ أَسْبَابًا بَاعِثَةٌ عَلَى إِقْدَامِهِ وَعَلَا مَقْتَضِيَّةٌ لِفَاعِلِيَّتِهِ فَلَا تَكُونُ أَغْرَاضًا لَهُ وَلَا عَلَا غَائِيَّةٌ لِأَفْعَالِهِ حَتَّى يَلْزِمَ اسْتِكْمَالُهُ بِهَا بَلْ تَكُونُ غَايَاتٍ وَمَنَافِعَ لِأَفْعَالِهِ وَأَثَارًا مَتَرْتِبَةً عَلَيْهَا فَلَا يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ أَفْعَالِهِ عَيْنًا خَالِيًا عَنِ الْفَوَائِدِ وَمَا وَرَدَ مِنَ الظَّوَاهِرِ الدَّالَّةِ عَلَى تَعْلِيلِ أَفْعَالِهِ تَعَالَى فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْغَايَةِ وَالْمَنَفْعَةِ دُونَ الْغَرَضِ وَالْعَلَةِ الْغَائِيَّةِ.

anlayış (Bk. Kutluer, 1995a, 9/217, 218, 219), Allah-âlem ilişkisi bağlamında birçok fikrî tartışmanın kaynağını teşkil etmektedir.

İslam düşünce tarihinde "Fâil-i muhtâr" ve "Mûcib bizzât" gibi iki önemli Allah tasavvurunun merkezinde ontolojik nedensellik ile ilgili tartışmalar yer almaktadır. Birinci tasavvur fizikî nesneler arasında "âdî nedensellik" anlayışını savunurken; ikincisi ise "aklî nedensellik" anlayışına dayanmaktadır. Eş'arî kelam süreci boyunca, eşyanın hakikatinin ortaya konulması, tanımın imkânının sağlanması ve kıyasü'l-gâib 'ala's-şâhid prensibinin gereği yerine getirilmesi için İmâm Eş'arî tarafından "küllî aklî ilkeler", İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından "tesmiye teorisi", Bakıllânî ve Cüveynî tarafından "hâl teorisi" gibi arayışlar ortaya çıkmış olsa da onlar hiçbir şekilde vesileci anlayıştan vazgeçmemişlerdir. Bu yüzden ne filozoflar tarafından illet-ma'lûl ilişkisi ekseninde ileri sürülen "zorunlu nedensellik" ne de tab', tevlid ve itimâd eksenli ileri sürülen "kısmî nedensellik" veya Kandemir'in ifadesiyle "tabiî nedensellik" anlayışlarını kabul etmişlerdir (Bk. Kahraman, 2017, 66-82; Kandemir, 2019, 16, 17; Fahri, 1958, 44-48). Vesileci anlayışın farklı versiyonları diğer felsefî ve kelâmî okullarda bulunmakla birlikte daha çok Eş'arîler onunla temayüz etmişlerdir. İlk dönemden itibaren Basra Mu'tezilesi ve Eş'arîler tarafından savunulan, bilahare Gazzâlî tarafında felsefî ve kelâmî esasları oluşturulan, esasında *imkân/cevâz* kavramlarına dayanan, dolayısıyla bütün evreni olasılıklar sahası olarak gören, nesneler arasındaki illiyet ilişkisini birliktelik (iktiran) ve komşuluk (mücavere) olarak açıklayan bu anlayış, gelecekte "âdet" ismi ile bilinmektedir. Özetle bu teori Fâil-i muhtâr ve Kâdir-i mutlak ulûhiyyet tasavvuruna uygun düşecek şekilde fizikî nesneler arasında ilâhî iradeyi aşacak şekilde her türlü zorunlu ve aklî illiyet bağıını reddetmektedir (Bk. Demir, 2021, 3/1152, 1153).

Buradaki temel problem ise İbn Rüşd'ün dikkat çektiği gibi nedenselliğin inkârı veya nesnelerdeki gücün inkâr edilmesi, Allah'ın varlığına istidlâl edilmesini zorlaştırmasıdır. (Bk. İbn Rüşd, 1986, 292; a.mlf., 1998, 166-171).³

Pekiye gerçekten Eş'arîlerin fizikî nesnelerde aklî nedenselliği reddetmeleri, her türlü nedenselliğin inkârı anlamına gelmekte midir? Bu iki

³ وبالجملة فكما أنَّ من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدرك فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

nedensellik arasında böyle bir zorunluluğun olmadığını ifade etmek gerekir. Nitekim İslam felsefesi, kelam ve felsefî tasavvufun Allah-âlem tasavvurunu belirlemede önemli bir konu olan nedenselliğin aklı, teolojik, ontolojik ve epistemolojik boyutları mevcuttur. Allah-âlem ilişkisi bağlamında bakıldığında nedensellik *metafiziksel*, tabiî unsurlar arasındaki illiyet ilişkisi açısından bakıldığında ise *fizikseldir*. Bu açıdan denebilir ki, bütün tabiî unsurlar arasındaki nedensellik ilişkisini doğrudan metafiziksel bir ilkeye bağlayan Salih Kubbe (ö. 246/860), Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. 9.yy), Allâf, Cübbâî (ö. 303/916) ve Eş'arî kelamcılar, nedenselliği her zaman aklı/metafiziksel bir bağlamda temellendirmişlerdir (Bk. Belhî, 2018, 360, 477, 477, 479, 485; Eş'arî, 1999, 2/10-12, 90, 91, 243, 244). Dolayısıyla onların bütün gayretleri nedenselliğin mutlak reddine değil; tabiî unsurlar arasındaki nedenselliğin aklî olmadığına yöneliktir. Modern metafizik diliyle aktarılacak olursa Eş'arî kelamcılar, nedenselliğin *elemecilik* teorisini değil, *düzenlilik* teorisini veya *basit düzenlilik* görüşünü savunmuşlardır (Bu kavramların açıklaması için bk. Doko, 2020, 79-83). Bu yüzden neden sonuç arasında bir bağın bulunduğunu kabul eden Eş'arîler, ister mutlak isterse mukayyet olsun nesneler arasındaki aklî zorunluluğu reddederken fizikî hâdiseleri *kaba gerçeklikler* olarak değerlendirmemiş, dolayısıyla evrende bir düzensizliğin ve belirsizliğin olduğunu ileri sürmemişlerdir (Bk. Yıldız, 2019, 549). Nitekim bu konu ile ilgili tartışmalar, modern deneycilik (empirizm) ve rasyonalizmde görüldüğü gibi esasında fâil nedenin eşyanın bir özelliği olması ile bizim eşyaya yüklediğimiz bir anlam olması ile ilgilidir (Bk. Cevizci, 1999, 618, 619).

Âdet yaklaşımının ünlü savunucusu olan Gazzâlî, her ne kadar bazı çalışmalarda aksi iddia edilmiş olsa da kuantum teorisinin Kopenhag yorumunda olduğu gibi doğadaki düzenliliği inkâr etmemektedir (Bk. Karen, 2018, 534. Ayık, Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi, 20-29; Ertürk, 2021, 239, 240). Böylece Eş'arîler, fizikî âlemde cereyan eden olayları ilâhî irade, ilim ve hikmet gibi metafizik ilkelere bağlamışlar ve hiçbir zaman metafiziksel nedensellikten taviz vermemişlerdir (Bu konuda derinlikli bir bakış için bk. Muhtaroglu, 2009, 72-93).

Gazzâlî, fizikî nesneler arasındaki aklî nedenselliği reddederken ne tabiat kanunlarını yok saymış ne de bilim yapmanın imkânını ortadan kaldırmıştır (Bk. Şahiner, 2014, 8-11, 25). Bu yüzden Gazzâlî'nin bir sofist ve septik olduğu

iması ile birlikte İslam Dünyası'nda ilmin ve bilimin gerilemesinin baş müsebbibi olarak ilan edenlerin aksine (Bk. Aydın, 2019, 97, 98.) S. van den Berg onun Eş'arîlerin görüşünü terk ederek Müslüman filozofların "rasyonalist süper natüralizm"i kabul ettiğini; Courtenary J., onun "Allah'ın koyduğu sebepliliği" ileri sürdüğünü; Alon İlai onun "felsefî ve kelâmî nedensellik anlayışlarını birleştirdiğini" ve Abrahamow onun "ikili sebep teorisini" veya "teistik determinizm" teorisini ileri sürdüğünü düşünmüşlerdir (Bk. Abrahamov, 2019, 117,118, 124). Nitekim ontolojik zorunluluğa karşı çıktığı halde mantıksal zorunluluğu kabul eden Gazzâlî, (Bk. Gazzâlî, 2006, 154-168; a.mlf., 2019, 71; a. mlf., 2010, 72, 73; Wolfson, 2001, 419) ateş pamuk örneğinde (a) ateşin eteş ve pamuğun pamuk olduğunu, (b) onların yan yana bulunduğunu, (c) yan yana bulunduğu anda ateşin pamuğu yaktığını, (d), bu yanma olayının mutlak bir nedeni bulunduğunu, (e) ilâhî müdahale olmadığı sürece bunun sünnetullah gereği bu ilişkinin devam edeceğini kabul etmektedir. Bunlar âdeti savunan bir kalamcıyı sofistten ayıran en temel kıstaslardır. Bu yüzden Aydın'ın Eş'arî ve Gazzâlî nedensellik anlayışının bilimi geriletmediği ve onun gelişmesi önünde ciddi anlamda etkili olduğu savına katılmamaktayız. Nitekim söz konusu nedensellik anlayışı bütünüyle metafizik ve teolojik bir konu olup, o zaman bilim yapanları çok fazla ilgilendirmemekteydi (Aydın, 2019, 120, 121). Kanaatimizce bu iki anlayışın en iyi mümessillerinden biri İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406). O bir taraftan siyaset, sosyoloji, ekonomi başta olmak üzere hayatın içinde cereyan eden her şeyi neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde yorumlarken (İbn Haldûn, 2003, 27)⁴ diğer taraftan ise zorunlu nedenselliği reddetmektedir. Bu iki anlayış arasında iddia edilenin aksine bir çelişki bulunmamaktadır (Bk. Kaya, 2020, 243, 244). Nitekim zorunlu nedenselliğin reddi, her türlü nedenselliği reddetmekle eşdeğer değildir. Dolayısıyla Gazzâlî ve diğer Eş'arîler, neden ile sonuç arasında bir ilişkinin varlığına değil, fizikî nedenin hakiki ve zorunlu neden oluşuna karşı çıkmışlardır. Bir ilişkinin hakiki, aklî ve zorunlu olmadığını reddetmek, ilişkiyi mutlak olarak reddetmek değildir.

Aslında kalamcılarının nedensellik ile ilgili yaklaşımlarını en iyi şekilde ortaya koyan mucize anlayışlarıdır. Şöyle ki; onlara göre neden-sonuç arasındaki ilişki mucizelyi imkânsız kılacak düzeyde aklî ve kesin olmadığı

⁴ فَإِنْ كُلُّ حَدَثٍ مِنَ الْحَوَادِثِ، ذَاتًا كَانَ أَوْ فِعْلًا، لَا يَبْدُ لَهُ مِنْ طَبِيعَةٍ تَخْصُهُ فِي ذَاتِهِ، وَفِي مَا يُعْرَضُ لَهُ مِنْ أَحْوَالِهِ

gibi bu ilişkinin devamı da nübüvvete delalet edecek düzeyde sürekli. Bu durumda ilişkinin aklî olmadığını ileri sürmekle mucizeye zemin oluşturdukları gibi ihlalinin nübüvvete delalet edecek güçte olduğunu ifade ederek onun gereksiz ve nedensiz bozulmadığını ifade etmişlerdir. Bu nedenle söz konusu düşünürleri bu anlayışa sevk eden ileri sürüldüğü gibi (Bk. Teghrarian, 2003, 199-201) sadece dinî nasları savunmak, mucizeye yer açmak, ilâhî irade ve kudretin mutlaklığını temellendirmek değildir. Nitekim bu konuda birçok aklî argüman da ileri sürmüşler ki, modern çağda bu argümanlara dayanarak okasyonalizmi savunan çok önemli düşünürler ortaya çıkmıştır. Yine fizikî nesneler arasında aklî zorunluluğun reddedilmesi, ilâhî âdete bağlı olan devamın reddini de gerektirmemektedir. Çünkü mantık açısından devam, zorunluluktan farklı olup aralarında umûm-husûs ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre zorunlu olan her şeyin dâimi olması gerektiği halde dâimi olan her şeyin zorunlu olması gerekmez (Râzî, 1986b, 39; a.mlf., 1384, 1/186, 187; Urmevî, 2018, 1/191, 192). Bu açıdan bakıldığında Eş'arîlerin nesneler arasındaki aklî zorunluluğun reddi ile onların nesneler arasındaki âdeti (korelasyon, mücâvere, iktiran) kabul etmeleri arasına tam bir fark konulmadan her ikisini reddettikleri şeklinde aktarılmaları doğru değildir. Böyle bir ayrım yapılmadığından Eş'arîlik, adı konulmamış bir panteizmle özdeşleştirilmektedir (Bk. Evkuran, 2011, 21). Bu ilişkiyi kuran bazı önemli ve birikimli araştırmacıların, Eş'arîliğin nedensellik anlayışını Fâil-i muhtâr anlayışına dayandırması da sorgulanmaya muhtaçtır. Nitekim bir tür nedenselliği kabul eden Mu'tezilî kelimciler de Fâil-i muhtâr Allah anlayışından vazgeçmemişlerdir. Çünkü her türlü nedenselliği reddetmiş olsalardı mucize ile istidlal edemezdi. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr ve Nesefî (ö. 508/1115), Allah'ın gelişi güzel adetleri nakzetmediğini ifade etmektedirler (Abdülcebbâr, ts., 189, 217; Nesefî, 2003, 1/550-551) Aynı zamanda neden ve nedenlilerin sürekli yaratılıyor olmaları, mutlak olarak nedenin inkârını değil, onun müessir vasfını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenlerden dolayı Eş'arî'nin fizikî nesneler arasındaki âdî nedenselliği savunusunun "nedenselliği inkârı" olarak sunulması doğru değildir (Bk. Yıldız, 2019, 535).

Aslında fizikî nesneler arasındaki nedenselliğin âdî olması ve âdetlerin bozulabilme ihtimali, dolaylı olarak bütün İslâmî fırkalarda mevcuttur. Bu

bakış açısı bir taraftan İbn Sînâ'nın nedenselliği metafiziğin araştırma alanlarından sayması ile örtüşürken; diğer taraftan da bazı araştırmacıların haklı olarak dikkat çektikleri gibi Gazzâlî tarafından ileri sürülen nedenselliğin bir benzeri İbn Sînâ'nın bazı metinlerinde de mevcuttur. (Bk. Macit, 2012, 46, 47; Özpilavcı, 2010, 62; İbn Sînâ, 2012, 257) Bu nedenle Fârâbî (ö. 339/950) İbn Sînâ'nın bu tür ifadeleri bir bakımdan Gazzâlî ile zirveye çıkan vesileci anlayışa felsefî zemin oluşturmuştur (Bk. Ayık, 2011, 17-20).

Eş'arî kelimcilerin karşı çıktıkları mesele, fizikî nesneler arasında neden-nedenli, illet-ma'lûl ilişkisinin zorunlu olduğunun kabulüdür. Onlara göre meydana gelen her olayın mutlaka bir fâili vardır. Bu aklî bir zorunluluktur. Ancak ateş ve pamuk gibi fizikî nesneler arasındaki beraberlikten yola çıkılarak birisinin diğerinin *hakikî nedeni* olduğu söylenemez. Dolayısıyla pamuk yanıyorsa mutlaka onun bir nedeni vardır. Ancak bu nedenin ateş olduğunu söylemenin aklî bir zorunluluk olmadığını düşünmüşlerdir (Bk. Gazzâlî, 2006, 8-11). Bağdâdî'nin kandil örneğinde ifade ettiği gibi bir kandil vasıtasıyla başka bir kandil tutuşturulduğunda ikinci kandilin nedenli olduğu ve onun bir nedeninin bulunduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak birinci kandilin illet olup olmadığı konusunda ise ihtilaf vardır (Bağdâdî, 1415, 3/48, 49)⁵ Râzî'nin *Metâlib*'te yer verdiği ve kelimcılara attettiği bir ifadesi tam olarak da buna işaret etmektedir. Bu konuda şöyle söylemektedir:

"Şayet deseler: "Her muhdesin bir fâilinin olmasına dair aklın hükmü, her muhdesin bir madde ve müddetinin olduğuna dair hükümden daha güçlüdür" deseler şöyle deriz: Akıl sahiplerinin kâhîr ekseriyetini görürüz ki, akıllarının hükmü bu surette farklılaşmaz. Ancak kelimcılara gelince bir fâile duyulan ihtiyaç konusunda bunu doğrularlar. Bir madde ve müddete duyulan ihtiyaç konusunda ise bunu geçersiz kılarlar" (Râzî, 1987, 1/88, 89, 208, 209).

İmam'dan farklı olarak bu aktarımda yer alan ayrımın doğru olduğunu, dolayısıyla bir muhdesin fâile olan ihtiyacının madde ve müddete olan ihtiyacından farklı olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim bir muhdesin fâile ihtiyacı *aklî nedensellik* kısmına girerken; onun madde ve müddete ihtiyaç duyması ise *ontolojik/tabii nedensellik* kısmında yer almaktadır. Bu yüzden

⁵ فيكون المصباح الأول فاعلا والثاني مفعولا، فأما أن الثاني مفعول فمما لم يختلف فيه العقلاء، وأما أن الأول فاعل فقد اختلف الناس فيه لكنهم اتفقوا على أن لذلك المفعول فاعلا يفعلُه إما ذاك وإما غيره.

Râzî gibi büyük düşünürlerin bile bazen nedensellik ile ilgili konuları karıştırdıkları görülmektedir.

2.4. Epistemolojik/Manevî Nedensellik

Buraya kadar ifade ettiğimiz hususların, aynı zamanda epistemolojik nedensellik ile de doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Bundan kastımız ise öncüllerden sonra elde edilen bilginin zorunlu olup olmadığı ve öncüllerden sonra sonucun elde edilmesinin mahiyeti ile ilgilidir. İfade ettiğimiz üzere Eş'arîler aklî/metafiziksel nedensellikten vazgeçmemişler; ancak fizikî nedenselliği adete dayalı olarak kabul etmişlerdir. Bu iki temel ön kabulden yola çıkarak onlardaki epistemolojik nedenselliğin yeniden formüle edilmesi gerektiğini ifade etmek gerekir. Şöyle ki; zorunlu bilginin aklî olarak meydana geldiğine dair bir ihtilafın olmadığı bilinmektedir. Ancak nazarî bilginin zorunlu önermelere terettüp etmesi konusunda ihtilaf mevcuttur. Bâkılânî, Cüveynî ve Râzî farklı bir tutuma sahip olsalar da genel kanı bu şekildedir (Bk. Turgut, 2021, 67, 68).

Aslında Eş'arî'ye izafe edilen görüşlere bakıldığında onun da epistemolojik nedenselliği bütünüyle imkân kategorisinde değerlendirmede anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî, bir engel olmadığı takdirde yaratılıştan gelen zorunlu bilgiler (الضروریات التي تقع ابتداء) ile duyu verilerinin sağladığı (ضروریات العلم) bilgilerin herkeste ortak olduğunu düşünmektedir. Aksi takdirde hakikatler ile bilgiyi elde etme yolları iptal olacaktır (İbn Fûrek, 1986, 16,17). Kuşkusuz ortaklığın asıl dayanağı zorunluluktur. Çünkü onsuz ortaklığın meydana gelmesi mümkün değildir. Bu da onun düşüncesinde bir tür zorunluluğun olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu tartışmanın devamında yer alan nazar sonucunda elde edilen bilginin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki Eş'arî'ye nispet edilen görüş, sonucun epistemolojik olarak akliliği ve kesinliği ile ilgili olmayıp, onun kudrete konu olması ile ilgilidir (İbn Fûrek, 1986, 16,17). Bir şeyin hem aklî ve zorunlu olması hem de Allah tarafından yaratılması mümkündür. Burada önemli olan husus ise şartlar sağlandıktan sonra ilâhî iradenin sonucun aksini yaratmasıdır ki, Eş'arî, adet anlayışından bunun bilfiil meydana geldiğini kastetmemiştir. Her halükârda onun bu konudaki yaklaşımı farklı yorumlara kabildir.

Kelamcıların karşı çıktıkları nedenselliğin fizikî nedensellik olduğunu, onların aklî ve metafiziksel nesneleri kabul ettiklerini ifade ettikten sonra önemli bir hususu daha belirtmek gerekir: Hangi türü olursa olsun nedensellik, neden-sonuç arasındaki ilişkiye dayalıdır. Nedenselliği aklî/metafiziksel, teolojik, ontolojik veya epistemolojik yapan da bu ilişkidir. Bazı kelamcılar öncüllerden çıkarılan sonucun âkli/zorunlu değil; yaratmaya dayalı 'âdî nedensellik olduğunu ifade etmişlerdir. Oysa böyle düşünüldüğünde Allah'ın varlığına dair hiçbir aklî delil kalmamaktadır. Peki, bu yaklaşım imkân ve hudûs delilleri ile Allah'ın varlığını aklî olarak ispat ettiklerini ileri süren kelamcıların tutumu ile nasıl bağdaşacaktır? Bu konuda Râzî'nin yaratma konusunda Mutezile'ye izafe ettiği şu ifadeler oldukça önemlidir:

"Allah'ın, (zorunlu bilgiler dâhil olmak üzere) kullara ait bütün fiillerin yaratıcısı olduğu söylemi beş muhale yol açmaktadır. Bu söylem (1) Yaratıcı'ya dair bilginin temellendirilmesine, (2) nübübbetin sıhhati ile ilgili istidlâle, (3) Allah'ın haber verdiklerinde doğru olduğuna ve (4) şeriatin sıhhatine dair kapıları kapatmakta ve (5) ümmetin icmasının ihlal edilmesi söylemine yol açmaktadır" (Râzî, 2015, 2/34).

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ve bir bütün olarak kelâmî müktesebat dikkate alındığında şöyle söylenebilir: Nazarî bilgide öncüller zorunlu olduğunda sonuç ya zorunludur ya da değildir. Sonucun zorunlu olmadığını söylemek nihaî olarak septik anlayışlara yol açmaktadır. Bu yüzden nazarı esas alan kelamın, kesin öncüllerden hâsıl olan sonucun zorunlu olmadığını ileri sürmesi tutarlı değildir. Sonuç, zorunlu olarak kabul edildiği takdirde bu zorunluluk, ya ilâhî yaratmaya tabi âdî bir zorunluluktur ya da ister ilâhî yaratmaya tabi olsun ister olmasın apriori olarak meydana gelen aklî bir zorunluluktur. Eş'arî kelamcıların asıl tartışma noktaları, öncüllerin sonucu zorunlu olarak doğurması değil; onun âdî veya aklî bir zorunluluk olup olmadığına dairdir. Eş'arî'ye göre bunun âdî bir zorunluluk olduğunu, bazı yerlerdeki tutumu (Bk. Râzî, 2007, 65) istisna edilecek olursa genel olarak Râzî, (Bk. Râzî, 1984, 42; a.mlf., 2004a, 21) Bâkılânî ve Cüveynî'ye göre bunun aklî bir zorunluluk olduğu ileri sürülmüştür (Bk. Cüveynî, 1950, 6). Ancak Râzî, bu konuda öncüllerin sonuçta müessir olması ile onların kesin bilgiyi doğurması arasında fark gözetmektedir. Ona göre sahih bir nazar olduktan sonra sonucun meydana gelmemesi imkânsız olmakla birlikte sonucun meydana gelmesinde müessir olan Allah'tır (Bk. Râzî, 2004a, 21). Dolayısıyla ilâhî irade ve tesir aklî zorunlu-

luğa tabidir. Allâf'ın da bu konuda Eş'arîler gibi düşündüğü aktarılsa da onun düşünce sisteminde bu durum ciddi bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü onun Allah'a dair bilginin nazarî ve istidlâlî olmadığını, Allah'a dair bütün bilgilerin aynı anda meydana geldiğini düşündüğü söylenmektedir (Bk. Râzî, 2004b, 215). Ancak bazı Eş'arîlerde olduğu gibi bir taraftan Allah'a dair bilginin nazarî ve istidlâlî olduğunu ileri sürme, diğer taraftan da sonuçların âdi olduğunu ileri sürmenin çelişkili bir söylem olduğu görünmektedir.

Bir bütün olarak Eş'arî kelim müktesebatı dikkate alınacak ve bu konuda daha derinlemesine bir analiz yapılacaksa şöyle bir ayrımın yapılması gerekir:

4.1. Şekil ile Muhteva Ayrımı

Mantık ilkeleri matematik gibi akla dayalı olduğundan önermeler doğru olduğunda onların, sonuçları şeklen doğurması aklî bir zorunluluktur. Nitekim öncüllerin şekil bakımından sonucu doğurması matematik gibi zorunlu bir durumdur ki, bunun aksini ileri sürmek bütün aklî bilgileri inkâr etmektir. Bu yüzden olacak ki Gazzâlî, *Tehâfü't* te fizikî nedenselliğe karşı çıktığı ve nedenselliğin empirik olduğunu dile getirdiği halde (Bk. Gazzâlî, 2006, 154-168)⁶ *Mi'yâr* ve *Münkız*'da burhanı savunmuştur (Gazzâlî, 2019, 71;⁷ a.mlf., 2010, 72, 73)⁸. Kanaatimizce bu durum, Shanab'ın ileri sürdüğü gibi onun Aristoteles nedensellik anlayışını kabul etmesine değil, şekil bakımından doğru öncüllerin sonucu kesin olarak doğurduğuna dayanmaktadır (Bk. Shanab, 2013, 210-212). Öncüller doğru olduğu takdirde sonucu şekil bakımından kesin olarak doğurduğunu savunmak için Aristotelesçi nedensellik anlayışını kabul etmek değil, aklî ve rasyonel bilgileri kabul etmek yeterlidir. Bu ayrım yapılmadığı takdirde nedenselliği inkâr eden her düşünürün kaçınılmaz olarak sofist olması gerekir. Nedensellik konusu tam olarak içerikle ilgili ortaya çıkmaktadır.

⁶ الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا ليس ضرورياً عندنا

⁷ المقدمات تنقسم: إلى يقينيات صادقة واجبة قبولها...

⁸ وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لامحالة

4.2. Küllî Nedensellik ile Cüz'î Nedensellik Ayrımı

Bu ayrımın yapılması, başta Gazzâlî olmak üzere tabii nedenselliği reddeden kelamcıların anlaşılmaları açısından zorunluluk arz etmektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre iki nesne arasında gözlemlenen ardaşıklıkta dolayı birisine kesin olarak neden, diğerine nedenli söylenemez. Dolayısıyla bu konuda tek başına rasyonel bilgi sağlayamaz. Ancak kimileri bu ilişkiden yola çıkarak onun epistemolojik nedenselliği reddettiğini düşünebilir. Oysa epistemolojik nedensellik reddedildiği takdirde başta burhana dayalı mantık olmak üzere Gazzâlî'nin aklî kabul ettiği matematik gibi ilimlerin bir zemini kalmayacaktır. Buna dayalı olarak Gazzâlî ne İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) dile getirdiği gibi aklı ortadan kaldırmış ne de Marmura'nın (1929-2009) dile getirdiği gibi bir tür agnostik tavır sergilemiştir (Bk. Şekerci, 2015, 63-66). Nitekim başta Gazzâlî olmak üzere Eş'arîlerin karşı çıktıkları ve reddettikleri bir epistemolojik nedensellik olduğu söylenece de bu reddin bütün epistemolojik bağlar hakkında değil, cüz'î düzeyde iki nesne arasındaki epistemolojik nedensellik ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı şeklindeki ifadeleri cüz'î nedensellik, nedenselliği zorunlu görmesi ve her müsebbebin mutlaka bir sebebinin bulunduğu şeklindeki ifadeleri ise küllî nedensellik ile ilgilidir. Bu yüzden epistemolojik nedensellik ile ilgili bazı önemli noktaları gözden kaçırmış olsa da Şekerci'nin "epistemolojik nedensellik meselesinde düşünürün fizikî âlemdeki nedensellik ilişkisine toptan bir yadsıma getirdiği söylenemez" ifadesinin isabetli olduğu belirtilmelidir (Bk. Şekerci, 2015, 62).

4.3. İçerik Bakımında Aklî ve Adî Ayrımı

Varlıksal olarak öncüllerin sonucu doğurmasına, daha doğrusu kıyasın birinci şeklindeki orta terimin neticeyi zorunlu olarak doğurmasına gelince, her iki öncül arasındaki ilişki veya onların içeriği fizikî bir şeyse -bu önermelerin sonucu şeklen aklî bir zorunluluk olarak doğurmuşsa da- içerik bakımında âdidir. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: "Her ateş yakıcıdır", "kibrit bir ateştir", dolayısıyla "kibrit yakıcıdır". Burada yer alan her iki öncülden mezkûr sonucun şeklen çıkması matematik gibi aklî bir zorunluluktur. Aksi takdirde hiçbir aklî ve nazarî bilgi temellendirilemez. Ancak bu önermenin muhtevasında yer alan her ateşin yakıcılığı aynı zorunlulukla kabul edilme-

yebilir, hatta yalan bir önerme de olabilir. Dolayısıyla içeriği ne olursa olsun mantık kurallarına göre kurulan öncüllerin sonuçlarını şeklen doğrularını aklî bir zorunluluktur. Bu aklî zorunluluk da o önermenin yalan olması veya onda yer alan nedenselliği âdi olması ile çelişmemektedir. Bununla birlikte söz konusu ilişki ve içerik aklî bir zorunluluk ise sonucun hem şeklen hem de içeriksel olarak zorunlu olması gerekir. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: “her hâdisin bir muhdisi vardır”, “insan da bir hâdistir”, dolayısıyla “insanın bir muhdisi vardır”. Bu önerme mantık kurallarına göre kurulduğundan şekil bakımından sonucu zorunlu kıldığı gibi içerik bakımından aklî bir zorunluluktur. Bu yüzden birinci örnekte öncüllerin her zaman sonucun hakiki illeti olduğunu ileri sürmek yanlış olduğu gibi ikinci örnekte de sonucun her zaman âdi olduğunu söylemek, İslam filozofları ve kelimcilerin ittifakla kabul ettikleri aklî nedensellikle çelişmektedir.

Yaptığımız bu ayırım, büyük ölçüde Fârâbî'nin dile getirdiği *kıyâsî zorunluluk* ile *aklî zorunluluğa* da benzemektedir (Bk. Fârâbî, 1986b, 90). Aksi takdirde Eş'arîlerin Allah'ın varlığına dair ileri sürdükleri imkân ve hudûs delili aklî bir zorunluluk olmaktan çıkmış olacaktır. Bundan olacak ki, Râzî zorunlu öncüller (aklî ilkelerin gerektirdiği şekilde) Allah tarafından yaratıldıktan sonra (Bk. Râzî, 2015, 1/196) sonucu aklî bir zorunluluk olmasını Eş'arîlerin cumhuruza izafe etmektedir (Bk. Râzî, 2015, 1/188).

Sonuç

Nedensellik, ulûhiyyet anlayışlarının doğal bir sonucudur. Bu yüzden düşünce sistemlerinin Allah ve âlem anlayışı, onun nedensellik anlayışını da şekillendirmektedir. Nedensellik ile ilgili en önemli problem aklî ve metafiziksel nedensellik ile fizikî nedenselliğin karıştırılmasıdır. Nedensellik ile ilgili yaklaşımlar dikkate alındığında materyalistler, Meşşâiler, Mu'tezile ve Eş'arîlerin nedensellik anlayışları hakkında nihai bir çıkarım olarak şöyle söylenebilir: Nedensellik ya hakikî ya da sûridir. Hakikî nedensellik de ya mutlak ya da mukayyettir. Mukayyet olan ise ya ilk illet gibi geçmiş bir ilkeyle ya da ilâhî irade gibi halî hazırda bir ilke ile sınırlandırılır. Eş'arîler aklî ilkelerde değil; fizikî nesnelerde sûrî nedenselliği savunmuşlardır. Allah'ın varlığını inkâr eden materyalistler mutlak ontolojik nedenselliği ileri sürmüşlerdir. Nesneler arasında nedensellik bağına kurmakla birlikte onu hiyerarşik olarak

ilk illete götüren Meşşâîler, geçmiş zamanla mukayyet nedensellikten yana olmuşlardır. Son olarak nesneler arasında hakikî bir nedensellik bağına kurmakla birlikte onu Allah'ın nesnelere koyduğu kuvvelere veya nesnelere bağlayan Mu'tezile ve İbn Haldûn gibi âlimler ise mevcut zamanla sınırlı hakikî nedensellik anlayışını savunmuşlardır.

Sofistlere göre tecrübe nedenselliğe delalet etmediği halde İslam filozoflarına göre onun aklî oluşuna delalet etmektedir. Kelamcılara göre ise neden-sonuç arasındaki ilişki sadece bir nedenin varlığını ortaya koymaktadır. Onun aklî veya âdî oluşu ise tecrübeden elde edilemez. Bir çeşit nedenliliği kabul eden Mu'tezili düşünürlere göre ise bu ilişki, âdi de olsa bir nedenin varlığına delalet etmektedir.

Tesir ve nedensellik temelde metafizikselidir. Fizikî olarak görülen ise nedenle sonuç arasındaki korelasyon ilişkidir. Kelamcıların bazı ifadelerinden onların nedenselliği inkâr ettikleri anlaşılabilir; bu doğru değildir. Bu yüzden bazı akademik çalışmalarda Eş'arîliğin nesneler arasındaki aklî nesneleri reddetmesinin mutlak olarak nedenselliğin inkârı veya reddi olarak sunulması eksik bir değerlendirmedir. Eş'arî metinlerin bu konuda bazen muğlak olması bu sonucun doğmasına neden olmuştur. Nitekim "*lâzimü'l-mezhep leyse mezheb*" ilkesinin içerdiği gibi bir mezhebe ait bir görüşün doğurduğu bir sonuç, bizzat o mezhebin görüşü olmak zorunda değildir.

Eş'arîliğin nedensellik anlayışının anlaşılmasında sadece aklî ve fizikî nedensellik ayrımı yetmiyor. Aynı zamanda öncüllerin sonucu doğurmasında şekil ve muhteva ayrımı da yapılmalıdır. Eş'arîler ne sofistler ne de panteistler. Onlar sadece nedenselliği metafizik bir bağlamda değerlendirmişlerdir. Adet anlayışı düzensizlik ve tesadüf olsaydı, Eş'arîler ne mucizeyi temellendirebilirlerdi ne de onunla istidlâl ederlerdi. Adet anlayışı iyice temellendirilecek olursa katı nedensellik yerine farklı ve çok çeşitli adetlerin varlığının araştırılması kaçınılmazdır. Burada iki yanlışın giderilmesi gerekmektedir. Birincisi: İslam filozoflarının mekanik/materyalist olmadıkları; ikincisi ise Eş'arî kelamcılarının da sofist olmadıklarıdır. Nitekim materyalistlerde Allah'tan bağımsız bir zorunluluk, Meşşâî filozoflarda Allah'tan sâdır olan bir zorunluluk, Mu'tezile ve İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın verdiği bir zorunluluk söz konusu iken; Eş'arîlere göre ise Allah'ın yarattığı sadece bir adettir. Ancak Eş'arîliğin

tabiî nesneler arasındaki nedenselliği aklın zorunlu bir hükmü olarak görmeleri kanaati isabetli olmakla birlikte âdetin devamına yeteri kadar vurgunun yapılmamış olması, onların mutlak ve aklî nedenselliğe karşı çıktıkları şeklinde algılanmalarına neden olmuştur. Yine temelde metafiziksel ve teolojik bir konu olan neden ile nedenli arasındaki ilişkinin aklî veya âdi olması bilimsel bilgilerin gelişmesine engel teşkil etmediği halde bu ilişkinin âdete dayalı olduğunun sürekli vurgulanması, ilâhî iradeye bağlı olarak devam eden âdetin gölgelenmesine neden olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Eş'arî kelimcilerin yan etkileri olduğu görülmektedir. Buna benzer bir hususun kaza ve kaderde de meydana geldiğini ifade etmek gerekir. Eş'arîler Kâdir-i mutlak ve Fâil-i muhtâr ulûhiyyet tasavvurlarını temellendirmek ve mucizenin imkânına aklî bir zemin oluşturmak adına sürekli, zorunlu ve kesintisiz illiyet yerine Allah tarafından eşyaya verilmiş, ancak ilâhî irade istediği takdirde ortadan kaldıracılabileceği bir kuvvet anlayışını savunmuş olsalardı hem zorunlu nedenselliğin ulûhiyyet açısından risklerinden hem de doğal gücün bütünüyle inkârının yol açtığını sorunlardan uzak durabilirlerdi. Bu da aslında kısmî/tabîî nedensellik anlayışıdır.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Gazali'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 115-141.
- Andrey, Smırnov. "Nedensellik ve İslam Düşüncesi". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 277-293.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce –Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *et-Tabî'at*. çev. İshak b. Huneyn. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2007.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: 2. Basım, Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aydın Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları". *Erdem: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* =

Journal of Humanities and Social Sciences [Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi] 77, (2019), 87-125.

Ayık, Hasan. "Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 15-30.

Bâğdâdî, Ebû'l Berekât. *Kitabü'l-mu'teber fi'l hikme*. İsfahan: 2. Basım, İntişârat-ı Danışgahı İsfahân, 1415.

Bâkîllânî, Muhammed İbnü't-Tayyib. *Temhîdül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh. *Kitâbü'l-Hadâ'ik fi'l-me'âlîbi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîş*. nşr. Muhammed Rıdvân, Dimaşk: Dârü'l-Fikir, 1988.

Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer- Dârü'l-Feth, 2018.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-Mevakîf*. nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Cüşemî, Hâkim Ebî Sa'd. *et-Te'sîr ve'l-müessir fi 'ilmi'l-keîâm (mülhak)*. thk. Şerefüddîn İbn Muhammed. Riyâd: Dârü Faris, 2022.

Cüveynî, Ebu'l-me'âlî. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf-Ali Abdulmunim. Mısır: Matbaatü'l-Hâncî, 1950.

Dağ, Mehmet. "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987), 35-53.

Demir, Osman. "Âdet Teorisi". *Metafizik*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Demir, Osman. "Tevlid". *Metafizik*. Haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Doko, Enis. *Analitik Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Mona Araştırma Yayınları, 2020.

- Ebü Ali İbn Sînâ. *eş-Şifâ (ilâhiyyât)*. thk. Kanevâtî-Sa'îd Zâyid. Kum/İran: Mektebetü Semâhe Ayetullah el-'Uzmâ, 2012.
- Ertürk, Ramazan. "What Ghazâlî Denies and Does Not Deny About Causality?". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2001), 231-241.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi [Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 21 (2011), 17-27.
- Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism, and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: G. Allen & Unwin, 1958.
- Fârâbî, Ebü Nasr. *et-Ta'likât*. Haydarabad: Dârü'l-Ma'ârifî'l-'Osmaniyye, 1346.
- Fârâbî, Ebü Nasr. *Kitâbü'l-ârai ehli'l-medîneti'l-fazıla*. nşr. Albert N. Nader. Beyrut: 2. Basım, Dârü'l-meşrik, 1986a.
- Fârâbî, Ebü Nasr. *Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. nşr. Elbîr Nasrî Nâdır. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986b.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbü'l-mille ve nusûsun ührâ -fusûlü mebâdi-i ârai ehli'l-medîneti'l-fâhlâ*. thk. Muhsin Mehdî. Lübnân: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- Fârâbî, Ebü Nasr. *Kitâbü't-tahsîli's-sa'âde*. nşr. 'Ali Bumülhem. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Mahmûd Bîcû. Dimaşk: Dârü't-Takvâ, 2006.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2010.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Mi'yârü'l-ilmi*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *el-İntisâr*. thk. Samuel Nybreg. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Hemedânî, Aynulkudât. *Zübdetü'l-hakâik*. çev. Abdurrahim Alkış. Zübdetü'l-hakâik. İstanbul: Hikemiyyât, 2020.
- Horovitz, S.. *Yunan Felsefesinin Kelâm'a Etkisi*. trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Fûrek, Muhammed İbnü'l-Hasan. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 8. Basım, 2003.
- İbn Meymûn, Musa. *Delâletü'l-hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2011.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-tehâfüt)*. çev. Kemal Işık ve Diğerleri. Samsun: On Dokuz Mayıs Yayınları, 1986.
- İbn Rüşd. *el-Keşfü 'an menâhici'l-edille fi 'akaidi'l-mille*. nşr. Muhammed 'Abid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü'd-Dirasâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.
- İbn Sîna, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerhi'l-havâce Nasîrüddîn et-Tûsî ve'l-muhâkemât li-Kutbi'r-Râzî*. thk. Kerîm Faydî. Kum: Metbu'ât-i dînî, 1383.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ, (ilâhiyyât)*. thk. Kanevâtî-Sa'îd Zâyid. Kum/İran: Mektebetü Semâhe Ayetullah el-'Uzmâ, 2012.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-fâik min usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedîr. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- Kâdî ,Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebbüvvât ve'l-Mu'cizât*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kahire: yy.,ts.
- Kâdî, Abdülcebbâr. "Fadlû'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn". *Fadlû'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hadü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 2017.

- Kahraman, Hüseyin. “Bâkillânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 65-83.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu’tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Karâfî, Şihabeddin. *Şerhü’l-Erbâ’în fî usûli’-d-din*. nşr. Nizâr Hammâdî. Mısır: Dârü’l-Asâlet, 2010.
- Karen, Harding. “Dünden Bugüne Nedensellik: Gazzâlî ve Kuantum Teorisi”. çev. Ahmet Mekin Kandemir. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 16/2 (2018), 525-536.
- Kaya, Emrah. “A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn”. *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 241-261.
- Kılıç, Mehmet Fatih. “İllyet Teorisi”. *Metafizik*. hz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn. *Râhetü’l-’akl*. thk. Mustafa Ğâlib. Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 1984.
- Kutluer, İlhan. “Eser”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995b.
- Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995a.
- Kutluer, İlhan. “İllyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *Tasavvuf ve Nedensellik: İbnü’l-Arabi’nin Fütühat’ında “İllet” ve “Sebeb” Terimlerinin Vahdet-i Vücut Metafiziği Açısından Ele Alınışı, Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: 4. Baskı, İz Yayıncılık, 2017.
- Macit, Muhittin. “Meşşâî Gelenekte Nedensellik”. *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012), 33-58.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu’t-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1979.

- Muhtaroğlu, Nazif. "An Occasionalist Approach to Miracles". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 71-93.
- Nesefi, Ebu'l-Muîn. *Tabîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Nisâbü'rî, Ebû'r-er-Reşîd. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hadü'l-inmâ'l-'Arabî, 1979.
- Özdemir, İbrahim. "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 53-69.
- Özdemir, İbrahim. "Mâturîdîler'de İlahî Fiillerin Ta'lîli". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/21 (2018), 921-936.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 11-35.
- Özpilavcı, Ferruh. "Nedensellik Bağlamında Ebû'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Meşşâi Gelenek İçindeki Yeri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 53-78.
- R. E. A. Shanab. "Gazzâlî ve Aquinas'ta Nedensellik". çev. Elmas Gülhan Çam. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (2013), 205-214.
- Rassâs, Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-müessirât ve miftâhü'l-müşkilât*. thk. Jan Thiele. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Rassâs, Muhammed b. Hasan. *Müessirât ve miftâhü'l-müşkilât*. Thk. Muhammed b. Şerefüddîn. Riyâd: Dârü Fâris, 2022.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâb fî'l-halk ve'l-ba's*. Köprülü Ktp: Fazıl Ahmet Paşa, nr. 816.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdât firaqi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1982.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzaratü Fehri'd-dîn er-Râzî fî bilâd Mâverâi'n-nehir*. thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1984.

- Râzî, Fahreddîn. *‘İsmetü’l-enbiyâ*. nşr. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü’s-Sekafeti’l-Dînîyye, 1986a.
- Râzî, Fahreddîn. *Lübâbü’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. thk. Ahmed Hicâzî Sakâ. Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1986b.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü’l-‘âliyye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Dârü’l-Kitabî’l-‘Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *Me’âlimü Usûli’d-dîn*. Yy.: Münteda’ Aslîn, 2004a.
- Râzî, Fahreddîn. *er-Riyâdü’l-mûnikâ fî ârâi ehli’l-‘ilmi*. thk. Es’ad Cum’a. Kayrevan: Yy., 2004b.
- Râzî, Fahreddîn. *el-İşâre fî usûli’l-keîâm*. thk. Muhammed Sübhî-Rabî’ Sübhî. Merkezü Nûri’l-‘Ülûm, 2007.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erba’în fî usûli’d-dîn*. nşr. Mahmûd Abdulaziz. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddîn. *Esrârü’t-tenzîl ve envârü’t-te’vîl*. thk. Mahmûd Ahmed Muhammed ve diğeri. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 2011.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-usûl*. nşr. Sa’îd Fûde. Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*. nşr. Zeynü’l-‘âbidîn el-Mûsevî ve diğeri. Haydarabad: İdârü’l-Me’ârifî’l-‘Osmaniyye, ts.a.
- Râzî, Fahreddîn. *Muhassalü efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-mute’ahhirîn mine’l-ulâmai ve’l-hukemâi ve’l-mutekellimîn*. Mısır: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, ts.b.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbü’l-hamsîn fî usûli’d-dîn*. Süleymaniye kütüphanesi, Reşit Efendi, 333.
- Râzî. *Fahreddîn. Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. nşr. Ali Rıza. Tahran: Müessese-i Çâp ve Dânişgâhı İrân, 1384.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşâi Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

- Şahiner, Muharrem. "Gazzâlî'nin Nedensellik Anlayışı ile Malebranche'ın Okazyonalizminin Karşılaştırılması". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 1-27.
- Şekerci, Ahmet Erhan. "Gazâlî'de Nedensellik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*, 6 (2015), 653-674.
- Şeyhü'l-Müfid, Ebû Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî. *Evâilu'l-makâlât*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1983.
- Teghrarian, Souren. "Nedensellik ve Mu'cizeler Üzerine Gazâlî ve Hume". çev. Fethi Kazanç. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (2003), 199-206.
- Turgut, Hüsnü. "Fahreddin er-Râzî'nin Kelâm Yöntemi". *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri 2021*.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdi'l-Muhassal*. nşr. Abdullah nûrânî. Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359.
- Türker Ömer. *Varlık Nedir-İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*-. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Urmevî, Sirâceddin. *Lübâbü'l-Erba'în fî usûd-dîn*. thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-halâye. Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016.
- Urmevî, Sirâceddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. 'Ammâr et-Temîmî. Kum: Merkezü 'Üş Ali Muhammed, 2018.
- Wolfson, H. A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Mass, 1976.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*. çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 22 (2000), 121-123.
- Yıldız, Metin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551.

Klasik Fıkhi Hükümlerin Kanunlaşmadaki İzdüşümleri

-Mehir Örneği Bağlamında Bir İnceleme-

Projections of Classical Fiqh Provisions in Legislation

-A Study in the Context of the Example of Marriage-

Nizamettin KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,

Assist. Prof. Tekirdağ Namık Kemal University,

Faculty of Theology, Islamic Law Department,

nkaratas@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9241-1605

DOI: 10.56720/mevzu.1348157

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Karataş, Nizamettin. “Klasik Fıkhi Hükümlerin Kanunlaşmadaki İzdüşümleri -Mehir Örneği Bağlamında Bir İnceleme-”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*,

Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 489-516.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1348157>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Müslüman toplumlarda evlenen taraflardan erkeğin kadına vermek zorunda olduğu mehir Şâri'in kadına tanıdığı bir hak olması itibariyle diğer harcamalardan ayrı bir önem kazanmıştır. Bu çalışmada mehir her yönüyle ele alınmayacaktır. Mehirle ilgili yapılan çalışmalarda yeterince tartışılmadığını gördüğümüz mukayeseli hukuk açısından ele alınacaktır. Bu itibarla klasik fıkıhta mehir hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra aile hukukunu fıkha göre kanunlaştıran bazı İslam ülkelerinin kanunlarında mehir konusunun nasıl ele alındığı tespit edilip tartışılacaktır. Bunun yanı sıra halkı Müslüman olduğu halde aile hukukunda mehire yer vermeyen Türk hukuk sistemi ile Alman mahkemelerinde mehirle ilgili açılan davalarda verilen kararlar incelenecektir.

Mehir, davalar üzerinden pozitif hukukun konusu olmuştur. Türk pozitif hukuku mehir davalarına bağışlama sözleşmesi çerçevesinde çözüm bulmaya çalışmaktadır. Alman pozitif hukuku ise nafaka, miras, borçlandırıci sözleşme, evliliğin genel hükümlerine dair sözleşme ve mal rejimleri çerçevesinde olmak üzere daha kapsamlı bir şekilde çözüm üretmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, İslam Hukuku, Aile Hukuku, Karşılaştırmalı Hukuk, Mehir

Abstract

In Muslim societies, mahr, which the man is obliged to give to the woman, has gained a different importance from other expenditures as it is a right granted to the woman by Shari'ah.

This study will not deal with every aspect of mahr. It will be discussed in terms of comparative law, which we have seen that it has not been sufficiently discussed in the studies on mahr. In this respect, after giving a brief information about mahr in classical fiqh, it will be determined and discussed how the issue of mehir is handled in the laws of some Islamic countries that have enacted family law according to fiqh. In addition, the court decisions of the Turkish legal system, which does not include mahr in family law even though its people are Muslim, and the decisions of German courts in cases related to mahr will be examined.

Mahr has been the subject of positive law through lawsuits. Turkish positive law tries to find a solution to rape cases within the framework of the contract of donation. German positive law, on the other hand, provides a more comprehensive solution within the framework of alimony, inheritance, obligatory contract, contract on the general provisions of marriage and property regimes.

Keywords: Law, Islamic Law, Family Law, Comparative Law, Mahr

Giriş

Evlilik sürecinde taraflar arasında yoğun bir mal mübadelesi ve harcaması tarih boyunca görülen bir şeydir. Bu harcama ve mübadeleler tarihi süreç içinde toplumların kültür ve üretim biçimlerinin değişmesine paralel olarak değişmiştir. Kimi gelenek ve uygulamalar kalkmış, bazılarının adı değişmiş, bazı uygulamalar da devam etmiştir. Türklerde başlık, kalın, yüz görümlüğü, hediye, çeyiz; Araplarda mehir ve yaklaşık aynı anlama gelecek şekilde sadak, sıdak, nihle, ecr, ferida, alaik, ukr; Avrupalılarda dot, drahome, bride price, bride wealth adları altında yapılan harcamalar ve karşılıklı mal mübadelesi evlilik sebebiyle olmuştur.

Evlenen erkeğin kadına ya da kadının ailesine belirli bir mal veya para vermesi geleneğinin uzun bir tarihi geçmişe sahip olduğu bilinmektedir. Bu uygulamanın İslam kültüründeki adı mehirdir. Mehir kocanın evlilik akdi nedeniyle doğrudan karısına vermek zorunda olduğu mütekavvim mal “ekonomik değer”dir. Mehir bazı müçtehitlere göre nikahın kurucu unsuru olarak görülmesi bir yana, çoğunluğa göre hukuki sonuçlarından biri olduğu için nikah akdi anında tespit edilmese, hatta verilmeyeceği şart koşulsa bile Henefi mezhebinde kadın nikah akdi dolayısıyla mehire hak kazanır.

Hukuk tarihi araştırmacıları evlilik dolayısıyla kocanın kariya bir miktar mal vermesi geleneğinin çok eski tarihlere kadar gittiğini tespit etmişlerdir. Mesela Babil, Isparta, Roma ve Cermenlerde koca, evlenme sırasında veya evlenmenin ertesi günü karısına belirli bir mal (dot) vermek zorunda idi. Bu kadim medeniyetlerin evlenme geleneklerinin bir parçası olarak devam eden

kocanın karısına belirli bir miktar mal verme uygulaması Musa şeriatında da vardır.¹

Romalı ve Atinalılarda evlenen kocanın karıya veya karının babasına verdiği mal (bride price) bir satış bedeli olma özelliği taşıdığı söylene de² kültür antropolojisi araştırmacıları bunun esasında aileler arasında değer/mal mübadelesi olduğu kanaatindedir. Çünkü evlilik sürecinde her iki taraf da çeşitli adlarla birbirlerine mal transfer etmektedir. Tarihte Atinalılar, Yunanlılar ve Romalılarda görülen drahoma uygulaması bunların tabii mirasçısı konumunda olan Avrupa toplumlarında yaygın idi. Günümüzde ise Avusturya medeni kanununda drahoma zorunlu iken İsviçre ve Alman medeni kanunlarında nikah akdinin bir parçası olarak zikredilmemiştir. Ancak özellikle Yunanistan, İrlanda ve birçok Avrupa ülkesinin kırsal kesimlerinde evlenme adeti olarak drahoma varlığını halen sürdürmektedir. Drahoma benzeri uygulamalar Hint Brahmanlarda ve bazı Japonlarda da devam ettirilen kadim bir adet olarak varlığını sürdürmektedir.³

Bu çalışmayı mehirle ilgili diğer çalışmalardan farklı kılan husus, yaşayan İslam hukukunda mehrin konumunu ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Klasik fıkıh eserlerindeki yaklaşımın çağdaş İslam devletlerindeki durumu, kanun metinleri üzerinden gösterilecek ve Türk ve Alman yargı kararları tartışılacaktır. Önce mehir hakkında kısa bilgi verilecek ardından kanun metinlerinde mehir ve yargı kararlarında mehir konusu değerlendirilecektir.

Mehir

Mehir kelimesine sözlüklerde genellikle ilk karşılık olarak sadak denmiştir. Sadak da “kadına verilen mal, kocanın nikah akdi dolayısıyla karısına verdiği şey, mal” mânasına gelir.⁴ İstilahta ise kadının sahih nikah akdinin sonucu olarak veya fasit nikah akdinden sonra meydana gelen zifaf nedeniyle

¹ Cin, Halil, “İslâm Hukukunda Mehr”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29 (1972), 200.

² Cin, Halil, “İslâm Hukukunda Mehr”, 200.

³ Mahmut Tezcan, “İlkel Toplumlarda Başlık Parası Geleneği”, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 9/1 (11 Eylül 2019), 415-426.

⁴ İbn Manzur, *Lİsanü'l-Arab*, mhr md. (Kahire: Dâru'l-meârif, ts), 4286; el-Mu'cemu'l-vasit, (Mısır: Mektebetü'ş-şuruki'd-devliyye, 2004m/1425h), 889.

kocasından almaya hak kazandığı bir maldır.⁵ Erkek (koca) mehir borçlusu karı da mehir alacaklısıdır. Evlilik akdinin bir sonucu olarak kabul edilen mehir Kur'ân-ı Kerim'de bu isimle geçmese de ecr, ücûr⁶ sadûkât⁷, nıhle⁸, farîza⁹, tavl¹⁰, gibi ifadelerle işaret edilmiştir. Ancak konuyla ilgili bazı hadislerde mehir ismiyle geçmiş¹¹ ve fıkıh kitaplarında bu isimle istilahlaşmıştır. Mehir mütekavvvim mal olabileceği gibi menfaat de olabilir.¹² Her ne kadar mehrin kadından faydalanmak için ödenen bir nevi alım bedeli olduğuna dair fikirler varsa da bunu aşırı yorum olarak değerlendirmek daha uygun olur.¹³ Kur'ân-ı Kerim'de "*Kadınlara mehrirlerini bir karşılık beklemeden gönül hoşluğu ile verin*"¹⁴ buyrulmaktadır. Ayette geçen "*nıhle*" kelimesi bir şeyi karşılık beklemeden gönül hoşluğu ile vermek anlamına gelmektedir.

Mehrin meşruiyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Henefîlere göre mehir nikahın rûknü veya şartı değil onun zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla mehir belirlenmeden veya ödenmeden yapılan nikah sahihtir.¹⁵ Mehirle ilgili rivayet ve uygulamalara bakan fakihler nikahta mehrin belirlenmesinin sünnet, mehir belirlenmeden yapılan nikahın da mekruh olduğu sonucuna varmışlardır.¹⁶ Mehre Kur'ân'da "*sadak*" denilmesi nikahın onunla tekemmül etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷ Mehir belirlenmeden yapılan nikahın sahih olduğu görüşü Henefîlerin yanı sıra Şafîî ve Hanbelî fakihlerce de kabul edil-

⁵ H. İbrahim Acar, *Ana Hatlarıyla İslam Aile Hukuku* (Ensar Neşriyat, 2019), 130.

⁶ Nisâ, 4/24, 25; Mâide, 5/5; Ahzâb, 33/50; Mümtahine, 60/10; Talâk, 65/6.

⁷ Nisâ, 4/4; Müslim, *Nikâh*, 78.

⁸ Nisâ, 4/4; Buhârî, "*Tefsîr*", *Nisâ* (4), 6.

⁹ Bakara, 2/236-237.

¹⁰ Nisâ, 4/25.

¹¹ Ebu Davud, *Nikah*, 14 18,19; Buhari, *Salatu'l-Havf*, 6.

¹² İbn İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l Muktesid* (3 Cilt) *Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku* Çev. Ahmed Meylani Düzenleme, Vecdi Akyüz (Ensar Neşriyat, 2015), II, 362.

¹³ Cin, Halil, "*İslâm Hukukunda Mehr*", 200.

¹⁴ Nisa 4/4.

¹⁵ Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer Debûsî, *Takvimu'l edille fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut, 2001),102. Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Üsûl* (Beyrut, 1993),179.

¹⁶ Alaaddin Ebu Bekir b. Mesud Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi 'fî Tertîbi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, 2003m/1424h), 3/480-482.

¹⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'ân dili: Türkçe tefsir*. (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.) II, 933.

miştir.¹⁸ Dört meşhur mezhepten sadece Malikî mezhebi mehri nikahın rüknü kabul etmiş ve mehirsiz nikâhın batıl olduğu görüşünü savunmuştur.¹⁹ Bu anlayış farkının sonucu olarak Henefî ve Şafiîlere göre nikah akdinden önce tarafların mehri iptal etme hakkı yoktur, iptali şart koşulsa bile şart batıl olup mehir-i misil tahakkuk eder. Malikîlere göre ise mehir vermemek şart koşulursa nikah fasit olur.²⁰

Henefîlerin mehri şer'î ölçülere göre kocanın kadından istifade etmesinin bedeli olarak peşin ya da vadeli ödemesi gereken mal veya fayda olarak tanımlaması izaha muhtaçtır.²¹ Şöyle ki; zikredilen istifadenin mahiyeti açık değildir. Dolayısıyla mehrin neyin karşılığı olduğundan ziyade, nikahın önemini ortaya koymak, kadına değerli olduğunu ifade etmek ve onun ihtiyaçları ile evlilik hazırlıklarına yardımcı olmak için verilen malî bir destek manası içerdiği ifade edilmiştir.²²

Mehrin ne olduğu ya da ne olmadığını bu şekilde izah ettikten sonra mehrin konusunu açıklamaya geçebiliriz.

1. Mehrin Konusu

Mehrin konusunun mütekavvim mal olduğu hususunda ittifak olmakla beraber menfaatlerin mehir olarak verilmesinin geçerliği ihtilafıdır. Malın mütekavvim olması şer'an muteber ve mali değeri olan muhrez bir nesne olması demektir. Bu itibarla domuz ve şarap gibi şeyler şer'an değerli kabul

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris Şafiî, *el-Ümm* (Beyrut, 1993) V, 87-88.; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerîf Nevevî, *Ravdatü't-talibîn* (Beyrut, 2003), VII, 572.

¹⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, 1999/1413), 249.

²⁰ İbn Abdülber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, 249.

²¹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Mısır, 1315h.), III, 204.

²² Şükrü Şirîn, "İslâm Hukukunda Mehir Davaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 299.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve ıstılahat-ı fıkhiyye kamusu*. (İstanbul: Bilmen yayınevi, 1988), III, 17.

edilmediği için; denizdeki balık veya av hayvanı da muhrez olmadığı için mütekavvim değildir ve mehir olmaya da elverişli değildir.²³

Hanefî, Şafîi ve Hanbelî mehepleri menfaatlerin mehir olabileceğini kabul etmiş²⁴ ancak Malikî mezhebinde menfaatler mehir olarak kabul edilmemiştir.²⁵

2. Mehrin Tasnifi

Mehir, nikâh akdi yapılırken belirlenip belirlenmemesine göre ikiye ayrılır.

1. Mehr-i müsemma: Nikah akdinin tarafları akit anında mehrin miktarını karışıklık anlaşılarak tespit ederlerse bu mehre belirlenmiş/adı konulmuş mehir anlamında mehri müsemma denir.

2. Mehr-i misil: Evlenen kadının baba tarafından akrabaları arasında her bakımdan kendi konumundaki bir kadının mehrine göre takdir edilen mehre, benzer miktar mehir anlamında mehr-i misil denir. Bu bir anlamda mehr-i misil tayin edilecek kadınların rayiç mehri olmaktadır. Bir kadın şu durumlarda mehr-i misle hak kazanır: Nikah akdi yapılırken mehir belirlenmemişse, belirlenen mehir hakkında aşırı bilgisizlik (el-cehaletü'l-fahişe) olursa, gayr-ı mütekavvim bir mal tayin edilirse, kişi kendisine ait olmayan bir malı mehir olarak verirse, taraflar nikah esnasında mehirsiz olarak evlenmeye karar verirse, mehrin zikredilip zikredilmediği hususunda ihtilaf çıkarsa ve fasit nikah akitlerinde kadın mehr-i misil alır.²⁶

Mehr-i misil belirlemede nikah akdi yapılan kadının özelliklerine en yakın dengi birinin mehri ölçü alınır. Bu konuda kimin ölçü alınacağı hususunda mezhepler arasında ihtilaf olmakla beraber denklik kriterleri daha önemli görülmektedir. Bu kriterler; güzellik, zenginlik, memleket, yaş, akıl, dindarlık,

²³ Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (Beyrut, 1993), V, 227. ;Kasânî, *Bedâiu's-Sanâî fî Tertîbi's-Şerâî'*, II, 279. ;es-Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 78-102.

²⁴ Merginânî, *el Hidâye şerhu bidayetü'l- mübtedî*, IV, 20. ; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mısır, ty.), VI, 682.; Muhyiddin b. Şerîf Nevevî, *Minhâc*, (*Muğni'l-Muhtâc ile beraber*) (Mısır, 1958) III, 20.

²⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kırnâtî İbn Cüzey, *Kavânînu'l-ahkâmî's-şer'iyye* (Beyrut, ty.), 225.

²⁶ Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (Ensar Neşriyat, 2021), 139-140.

iffet, ilim, beceri, sanat, edep, bekarlık-dulluk ve çocuklu olup olmama gibi mehrin miktarına etki eden unsurlardır. Mehr-i misil belirlenirken imkân dahilinde bunların tamamına bakılması gerekir.²⁷ Mehr-i misili kızın velisi (baba, dede gibi) veya kamu otoritesi belirleyebilir.

Mehir peşin ödenip ödenmemesine göre de ikiye ayrılır.

1. Mehr-i muaccel: Muaccel mehir nikah esnasında peşin olarak ödenen mehir demektir. Bu ifade her ne kadar nikah anında üzerinde anlaşılan mehrin kadına teslim edilmesi gibi anlaşılabilir da ödeme şekli örf'e göre olabilir. Örf'e göre mehrin tamamı peşin veriliyorsa peşin verilir, erteleniyorsa ertelenebilir. Veya bir kısmı peşin bir kısmı erteleniyorsa böyle de uygulanabilir. Burada mehir olarak belirlenen malın hukuken kadının üzerine geçmesi mehrin muaccel olarak nitelenmesi için yeterli görülmüştür. Malın kabzının sonraya bırakılması mesele edilmemiştir. Kadın muaccel mehri dilerse akitten hemen sonra dilerse erteleyerek daha başka bir zamanda alabilir.

2. Mehr-i müeccel: Ödenmesi sonraya bırakılan mehre veresiye mehir anlamında mehr-i müeccel denmektedir. Müeccel mehir için bir ödeme zamanı belirlenmişse o zaman ödeme yapılır. Bu durumda kadın belirlenen vade gelmeden mehri isteyemez. Ancak bir vade belirlenmemişse ödenmemiş mehrin son ödeme tarihi boşanma anında veya taraflardan birinin ölmesi durumunda gelmiş kabul edilir.²⁸

3. Mehrin Kesinleşmesi (Teekküdü)

Mehrin kesinlik kazanması (teekküt) tamamının zorunlu hale gelip gelmeyeceği ile ilgilidir. Evlilik akdinde kadın bazı durumlarda mehrin tamamını hak ederken bazı durumlarda yarısını hak eder, bazı durumlarda müt'a alır bazı durumlarda da mehir sakıt olur. Şimdi bu durumları kısaca açıklayacağız.

Sahih nikah akdinden sonra kadının mehrin tamamını hak edebilmesi için şu durumlardan birinin gerçekleşmesi gerekir. Cinsel birleşme veya Henefiler ve Hanbelîlere göre sahih halvetin meydana gelmesi veya cinsel bir-

²⁷ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 141.

²⁸ Acar, *Ana Hatlarıyla İslam Aile Hukuku*, 136-137.; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 141.

leşme olmadan taraflardan birinin ölmesi durumunda kadın mehrin tamamını hak eder. Taraflardan koca ölürse miras taksim edilmeden mehir ödenir, karı ölürse mehri mirasçılara intikal eder.²⁹

Sahih nikah akdinden sonra zifaf veya (Henefî ve Hanbelîlere göre) sahih halvet olmadan talak vaki olursa kadın; nikah akdinde mehir belirlenmişse mehr-i müsemmanın yarısını alır.³⁰ Şayet önceden bir mehir belirlenmemişse kadın müt'a alır.³¹

Kadın şu durumlarda mehir veya müt'a alma hakkını kaybeder: Zifaf veya (Henefî ve Hanbelîlere göre) sahih halvetten önce kadından kaynaklanan bir sebeple boşanma meydana gelirse, fasit nikah akdinde zifaktan önce taraflar ayrılırsa, zifaktan önce veya sonra mahkemeye intikal eden bir dava sebebiyle kocanın mehirden ibra edilmesi durumunda, zifaktan önce veya sonra kadının kocasıyla mehir karşılığı anlaşarak boşanması (muhalea) durumunda ve kadının mehrin tamamını kocasına hibe etmesi durumunda kadın mehir hakkını kaybeder.³²

4. Mehrin Miktarı

Kitap ve sünnette mehrin üst sınırı tayin ve tespit edilmediği ve Hz. Ömer'in mehre üst sınır koyma girişimi sahabi bir kadının müdahalesiyle engellendiği için³³ fakihler mehir miktarında bir üst sınır koymamışlardır. Mehrin Hz. Peygamber ve ashab döneminde herkesin maddi durumuna göre -nadiren de olsa- oldukça büyük farklılıklar arz ettiği göz önünde bulundurulduğunda, üst sınır sınır tespiti kolay gözükmemektedir.³⁴ Ancak mehrin alt

²⁹ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 142.; Acar, *Ana Hatlarıyla İslam Aile Hukuku*, 138-140.

³⁰ Bakara, 2/237

³¹ Bakara, 2/236

³² Acar, *Ana Hatlarıyla İslam Aile Hukuku*, 141-142.

³³ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid* (Mısır, ty.), IV/283.

³⁴ "Ancak Osmanlı Devleti'nde sadece yeniçerilerle ilgili olarak mehir için bir üst sınırın konulduğu görülmektedir. Yeniçeriler bâkirelerle evlendikleri takdirde en çok 1000, dul kadınlarla evlendiklerinde 600 akçe mehir verebilirlerdi. Bu miktarların üzerinde bir mehir belirlenebilirse de eşler arasında mehir konusunda ihtilâf çıktığında belirtilen miktarların üzerindeki bir mehir talebi mahkemede dikkate alınmazdı. XIX. yüzyılda benzer bir sınırlama bütün evlenecek kişiler için getirilmiş, 25 Şâban 1291 (7 Ekim 1874) tarihli bir fermanla evlenecek olanlar dört gruba ayrılarak her grupta yer alanların düğün için yapacakları masraflar ve ödenecek mehir belirlenmiştir. Ancak bu

sınırı konusunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre mehrin en az miktarı on dirhem,³⁵ Malikîlere göre ise en az miktar üç dirhemdir. Şafîî ve Hanbelîler ise mehirde en az miktarı belirlemediştir.

5. Aile Kanunlarında Mehir

Hukuki bir meselenin klasik veya modern hukuk kitaplarında ele alınışıyla kanun metinlerinde o konunun maddeleştirilmesi birbirinden farklı üslup ve yöneme göre olmaktadır. Bunun temel sebepleri fıkıh/hukuk kitaplarıyla kanun metnlerinin amaç, işlev ve yöneme dair bünyelerinde barındırdıkları mahiyet farklılıklarıdır. Fıkıh/hukuk eserlerine muttali olanlar bu eserlerin mahiyetini, konusunu, üslubunu ve problemlerini şu veya bu oranda bilir. Fıkıh bilgisinin sadece fıkıh metinleriyle sınırlı kalması, modern kanun metnlerine iltifat edilmemesi fıkıh nosyonu bakımından bir eksiklik oluşturmaktadır. Kanunlarını klasik fıkhi birikimden de istifade ederek yapan günümüz bazı ülkelerinin kanun metinlerini takip etmek, değişen hayatla fıkıh arasındaki dinamik ilişkiyi takip edebilme adına bazı fikirler verebilir.

Anayasanın yetki verdiği organca usulüne uygun biçimde kabul edilerek yürürlüğe konulan yazılı hukuk kurallarına kanun denmektedir. Anayasa mahkemesi bir kararında kanunu, “toplum için uyulması zorunlu genel, soyut, sürekli ve konuyu doğrudan doğruya düzenler nitelikte kurallar şeklinde tarif etmiştir.³⁶ Bu tarif sadece ülkemizde yapılan kanunları değil kanunlarında klasik fıkhi birikimden istifade eden ülkelerin kanunları içinde genel bir çerçeveye sahiptir.

Bilindiği gibi İslam dünyasında yürürlüğe giren derli toplu ve modern tekniğe göre yazılmış ve yürürlüğe girmiş ilk kanun metinlerinden biri de Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'dir. Ondan önce 1840 ve 1851 ceza kanunnameleri ve 1858 Arazi Kanunnamesi gibi çeşitli kanun metinleri hazırlansa da bunlar içinde etkisi en uzun süren metin Mecelle olmuştur. Zamanın şartları dolayı-

sınırlamanın fiilen ne ölçüde uygulanabildiği tartışmalıdır”. (Bk: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehir> (Erişim: 18.09.2023)).

³⁵ O dönemde en az iki koyun bedelidir. 10 dirhem = 1 miskal = 4,25 gr altın eder.

³⁶ İbrahim Araç, “Türkiye’de Yasa Önerisi Hazırlama ve Norm Koyma Tekniği ve Yasamacı Mesleğinin Nitelikleri Üzerine”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/03 (01 Mart 2003), 36-59.

siyla Mecelle'de aileyi ilgilendiren kanun maddeleri yer almamıştır. Mecelle'den 41 yıl sonra 1917 tarihinde Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi yürürlüğe girmiştir. (Kısaca HAK) Bu kanun İslam ve Osmanlı hukuk tarihinde alanında ilk örnektir. Çünkü sadece bir mezhebe bağlı kalınmayarak farklı mezhep görüşlerinden istifade edilmiş, toplumun ihtiyaçları göz önünde bulundurulmuş ve aile ile ilgili problemleri en uygun şekilde çözecek içtihatlar kanun maddesi olarak tedvin edilmiştir. Osmanlı devletinde yaklaşık bir buçuk yıl yürürlükte kalmış olmasına rağmen³⁷ Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin gibi ülkelerde daha uzun süre yürürlükte kalmış ve etkisi günümüze kadar sürmüş bir kanun metnidir. Bu itibarla biz de mehirle ilgili ilk örnek maddeleri Hukuk-ı Aile Kararnamesi üzerinden vereceğiz.

5.1. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinde Mehir Maddeleri

Kararnâmenin 2. Maddesinde söz veya nişan yapan taraflardan biri nikahtan vaz geçerse veya vefat ederse mehre mahsuben verilen şeylerin sahibine geri verilmesi, telef olmuş ise bedelinin ödenmesi gerektiği ancak hediye olarak verilen şeylerin hibe hükümlerine tabi olduğu kabul edilmiştir. 3. Madde de ise 2. Maddenin hükümlerinin gayr-i müslimlerin örfündeki dragma hakkında da geçerli olduğu ifade edilmiştir. 69. Madde de sahih bir nikah akdinden sonra zevcenin mehir alacaklısı olduğunu, madde 71'de mehr-i muaceli alan zevcenin kocasının evinde veya gittiği başka bir memlekette -şayet başka bir mâni olmazsa- onunla beraber olmaya mecbur olduğunu hükme bağlamıştır.

HAK'ın altıncı bölümünün birinci kısmı (bâb-ı sâdis fasl-ı evvel) 80 ve 90. Maddeler arası mehir hakkındadır. Bu maddelerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Mehir çeşitleri (md. 80), mehrin ödenmesi ile ilgili farklı durumlar (md. 81, 82, 83, 84, 85), mehrin tesmiyesi ve bununla ilgili muhtemel durumlar (md. 86, 87), maraz-ı mevt durumunda mehir (md. 88), nikahlanan zevcenin malı olarak mehir (md. 89) ve ebeveyn veya velinin mehir dışında kocadan para veya mal almalarının yasaklanması.

HAK dört sünnî mezhebin kaynaklarından istifade edilerek hazırlanan ilk aile kanunudur. Hatta 7. Madde de olduğu gibi dört mezhebin dışında

³⁷ Yürürlükte olduğu yıllar: 25.10.1917- 19.06.1919.

kalan görüşlere de yer verildiği olmuştur. Bu kanun her ne kadar ülkemizde 20 ay gibi kısa bir süre yürürlükte kalsa da Osmanlı bakiyesi üzerinde kurulan ülkelerde tesiri uzun yıllar devam etmiştir. Bu konuda yapılan bazı çalışmalar bu tesirin ilgili ülkelerin aile kanunlarında devam ettiğini ortaya koymaktadır.³⁸

Bu ülkeler içinde Ürdün HAK'ın en fazla tesirinde kalan ülke olarak görülmektedir. Bu durum Ürdün Aile Kanunu (Ahvâl- i Şahsiyye) üzerinde yapılan bir araştırma ile ortaya konmuştur.³⁹ Bu nedenle biz de ilk önce Ürdün Aile Kanununda yapılan mehirle ilgili düzenlemeleri ele alacağız.

Yaptığımız araştırmada aile kanunlarını sünni fıkıh doktrinine göre yapan ülkeler içinde mehirle ilgili en ayrıntılı düzenlemeleri Ürdün, en muhtasar düzenlemeyi ise Irak yapmıştır. Bu nedenle bu iki ülkenin mehirle ilgili yasaları ayrıntılı bir şekilde verilecek diğer ülkelerin mehirle ilgili düzenlemelerine ise özet olarak yer verilecektir. Bundan sonra da hukuk sistemlerinde İslam hukukuna hiç yer vermeyen iki ülkenin, Almanya ve Türkiye'nin mahkemelerinde mehir hakkında açılan davalara bu iki ülkenin yargıçlarının yaklaşımına yer verilecektir. Bu başlığı açmamızın nedeni insanların mer'î hukuğa bakmadan kendisi için hak bildiği şeyin peşine düşmesinin engellenemediğini, bu itibarla çıkarılan yasaların toplumun değerlerini dikkate almak zorunda olduğunu bir daha hatırlatmaktır.

5.2. Aile Kanunlarını Klasik Fıkıh Doktrinine Göre Düzenleyen Bazı İslam Ülkelerinin Kanunlarında Mehir

Bu başlık altında Ürdün, Irak, Pakistan, Fas ve Tunus gibi ülkelerin medeni kanunlarında mehir konusunun nasıl ele alındığı incelenecektir.

6.2.1. Ürdün Aile ve Ahval-i Şahsiyye Kanunlarında Mehir

Ürdün'de Osmanlı yönetimi sonrasında günümüze kadar beş tane aile kanunu yürürlüğe girmiştir. Bunlar 1927, 1947, 1951, 1976 ve 2010 tarihliidir.

³⁸ Ahmet Bostancı, "Ürdün Ahvâl-İ Şahsiyye (Hukûk-I Âile) Kanunlarında Osmanlı Tesiri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (01 Ekim 2003), 131 vd.

³⁹ Bahsedilen araştırma için bk: Ahmet Bostancı, "Ürdün Ahvâl-İ Şahsiyye (Hukûk-I Âile) Kanunlarında Osmanlı Tesiri", 131.

1976 ve 2010'da çıkan kanunların ismi Ahvâl-i Şahsiyye öncekilerin ismi Hukuk-ı Aile şeklindedir.

1927 ve 1947 tarihli kanunların mehirle ilgili düzenlemeleri HAK ile aynıdır. 1951 tarihli Aile Kanunda yedinci fasıl, (40 ve 55. Maddeler) mehirle ilgilidir. Bu kanunda da mehirle ilgili temel maddeler aynen korunmuş olmakla beraber; zevcenin mehir teciline rıza göstermesi halinde itaatten imtina edemeyeceği (md. 43), duhulden önce zevcin mehirden aczinin ortaya çıkması sebebiyle görülen davada ispat yükümlülüğünün zevceye, yeminin ise zevce ait olduğu (md. 50) mehir davalarında yazılı senet bulunmadığında mehir iddialarının dikkate alınmayacağı (md. 51) hükmü getirilmiştir.

1976 tarihli Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye kanununun sekizinci faslı (44 ve 65. Maddeler) mehirle ilgili maddeleri ihtiva etmektedir. Bu kanun öncekilere göre daha teknik ve ayrıntılı düzenlenmiştir. 1976 tarihli Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye kanunu mehirle ilgili önceki kanun maddelerini büyük oranda muhafaza etmiştir. Bu kanunun mehirle ilgili HAK'da bulunmayan maddeleri şunlardır: Duhulden önce akdin fesholması halinde mehrin geri alınacağı (md. 50), duhulden önce mehrin yarısını gerektiren ayrılığın zevcden kaynaklanan ayrılık olduğu (md. 51), kadından kaynaklanan veya kadındaki ayıp sebebiyle olan ayrılıklarda mehrin düşeceği (md. 52, 53), evlilik vesikasına aykırı mehir iddialarının dinlenmeyeceği (md. 59), tarafların mehirde artırma ve eksiltme yapabilecekleri (md. 63), mehirde velinin kabzının geçerli olduğu (md. 65) bu kanunla kabul edilmiştir.⁴⁰

Yapılan değişikliklerden; mehirle ilgili davalarda karşılaşılan problemlerin değerlendirildiği, değişen sosyal hayatın ihtiyaçlarına cevap verecek yeni hukuki düzenlemeye ihtiyaç duyulduğu ve bunun da kanunun maddelerine yansıtıldığı anlaşılmaktadır. Bu kanun 2001 yılında kısmî değişikliğe uğramıştır. 2001 yılındaki 82 sayılı Ahvâl-i Şahsiyye Tadil Kanununun 63. Maddesine yapılan ilave ile tarafların mehirde yapabilecekleri artırma veya azaltmayı hâkimin önünde, yani mahkeme kararıyla yapabilecekleri hükmü getirilmiş-

⁴⁰ Ahmet Bostancı, "Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye (Hukûk-i Âile) Kanunlarında Osmanlı Tesiri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 129.

tir. Bu ilavenin de mehirle ilgili anlaşmazlıkları en aza indirmek gayesine matuf olduğu değerlendirilebilir.

2010 yılında yürürlüğe giren Ürdün Ahvâl-i Şahsiye Kanunu hacim ve konu itibariyle öncekilerden daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. 1976 tarihli kanun 187 maddeyi ihtiva ederken 2010 yılındaki kanun 328 maddeden mürekkeptir. Bu kanunda mehirle ilgili konular 44 ve 65. Maddeler arasında düzenlenmiştir ve daha ayrıntılı hükümler ihtiva etmektedir.⁴¹ Bu durum değişen şartlara uygun yasa yapmanın tabii bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Fakat hızla değişen sosyal hayata bu kanun da yeterli gelmemiş 2019 yılında 329 maddeden oluşan yeni bir ahval-i şahsiye kanunu çıkartılmıştır. Bu son yasa konuları düzenleyişi, bab, fasıl ve maddelere ve bazı maddeleri de bentlere ayırması itibariyle öncekilerden teknik ve şekil bakımından daha düzenli bir görünüm arz etmektedir. İçerik itibariyle önceki yasalarda olan maddeler bu yasada da yer almaktadır. Mehir nikah akdinin sonuçlarından kabul edildiği için üçüncü babın birinci faslı mehir konusuna ayrılmıştır. Bu fasıl 39 ve 58. maddeleri ihtiva etmektedir.

2019 tarihli Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye kanunu mehirle ilgili önceki kanun maddelerini büyük oranda muhafaza etmekle beraber şu noktalarda değişikliğe gidilmiştir: Duhulden veya halvet-i sahihadan önce mehrin yarısını gerektiren ayrılıklarda koca ister karısını boşasın ister i'lâ, lian ve irtidat gibi sebeplerle akit fesh olsun, (ayrıldığı karısı) ile arasında hürmet-i müsahera oluşmaz (md. 45). Duhulden önce karısı mirastan pay almasını engellemek için kocasını öldürürse, kocanın mirasçıları kadının kabzettiği mehri geri alır ve kalan miktar da sakıt olur. Şayet kadın duhulden sonra -mirastan pay almasını engellemek için- kocasını öldürürse kabz ettikleri hariç mehir hakkını kaybeder (md. 50). Kadının mehrini aldığını ikrar eden veya kocasını mehirden ibra ettiğini gösteren belge resmi olarak tescil edilmedikçe geçerli değildir (53. madde b bendi). Kadının ebeveyni veya akrabası evlendirme veya zıfafın mukabili kocadan para veya başka bir mal alamaz. Koca böyle bir sebeple verdiği para veya malı geri alabilir. Şayet mal helak olsa kıymetini geri alabilir (md. 54). Eşler geçerli bir mehir sözleşmesine rağmen mehir konusunda ihtilafa düşerlerse geçerli resmî belgeye aykırı olan mehir davalarına bakılmaz (md.

⁴¹ <https://www.iclc-law.com/ar/2010>. (Erişim: 10.09.2022).

56). Mehir kadının malıdır, kadın mehri ile çeyiz almaya zorlanamaz. Çeyiz kadının koca evine getirdiği bütün malları kapsar. Bu mallar ister kendi malından ister kendisine hibe edilen şeylerden veya kocasının kendisi için mehir olarak veya başka bir adla satın aldığı şeylerden olsun fark etmez, kadının koca evine getirdiği mallar çeyizdir. (md. 57'a ve b bentleri). Koca karısının getirdiği çeyiz mallarından evlilik devam ettiği sürece karısının izni ile istifade edebilir ve teaddiyen itlafı durumunda tazmin etmesi gerekir. (md. 57'c bendi). Karı koca arasında veya bunların akrabaları arasında mehir hakkında anlaşmazlık çıkarsa, mehirden başka bir şey talep edilemez (md. 58).⁴²

Ürdün Aile ve Ahvâl-i Şahsiyye kanunlarına baktığımız zaman ilgili konu ve meselelerin büyük çoğunluğunu içerdiğini, meseleleri kanunlaştırırken bir önceki yasada eksik kalan veya kısa olan maddelerin sonra çıkan kanunda düzeltildiğini, değişen sosyal hayata ve -muhtemelen- mahkemelere intikal eden davalara bakarak yeni maddelerin eklendiğini görmek mümkündür. Yasa maddeleri hazırlanırken klasik fıkıh doktrini içinde referanslarını bulabileceğimiz şekilde tıpkı HAK'da olduğu gibi bir mezhebe bağlı kalınmadan ve ailenin, toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde hareket edildiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

6.2.2. Irak Ahvâl- Şahsiyye Kanununda Mehir

Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 30 Aralık 1959'da yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun en önemli özelliği oldukça muhtasar olmasıdır. Irak 1917 tarihinde İngilizler tarafından işgal edildiği için HAK Irak'ta uygulanamamıştır. İngilizlerin yayımladıkları genelge çerçevesinde, şer'iyye mahkemeleri Sünnilerin davalarına, sivil mahkemeler de Şiilerin davalarına tahsis edilmiştir. Irak'ın demografik ve sosyal yapısı nedeniyle Hanefî mezhebi burada daha esnek bir şekilde uygulanabilmiştir. 3 Ekim 1932 yılında İngilizlerden bağımsızlığını ilan eden Irak'ta, 1917-1959 tarihleri arasında ahvâl-i şahsiyyeye dair hukukî tartışmalar yapılmış ve belirli bir olgunluğa ulaştıktan sonra da 1959 tarihinde 188 sayılı Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu yürürlüğe girmiştir.⁴³ Bu kanun yürürlüğe girdikten sonra farklı tarihlerde birtakım tadillere uğramıştır. 1963 yılın-

⁴² <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205#.Yrhb24gzbiU> (Erişim: 10.09.2022).

⁴³ Ahmet Temel, *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2020), 59-60.

daki tadilde mirasla ilgili düzenlemeler, 1977 yılındaki Baas hukuk reformunda da Caferi miras fıkına göre yapılan düzenlemeler yapılmıştır. Daha sonra 1980, 1983, 1994 ve 1999 tarihlerinde de cüzi tadiller yapılmıştır. 2003 yılında Saddam Hüseyin'in devrilmesinden sonra aile hukuku alanına giren konulara dair tartışmalar yapılsa da somut bir neticeye varılamamış ve nihayetinde 1999 tarihli tadilin tatbik edilmesi karara bağlanmıştır.⁴⁴

Mehir konusu evlilik hakları ve hükümleri babının birinci faslında 19, 20, 21 ve 22. maddelerde ele alınmış, 19. Madde, 3 ve 20. madde 2 fıkra olarak düzenlenmiştir. Buna göre kadın akitle birlikte mehr-i müsemmayı hak eder. Akitte mehr zikredilmezse veya "verilmeyecek" diye kararlaştırılırsa kadın mehr-i misli hak eder. Nişanlının mehr niyetiyle akitten önce verdiği mallar nişan bozulduğu veya taraflardan biri öldüğü takdirde aynen veya bedelen geri alınabilir. Nişan esnasında verilen hediyeler hibe hükmündedir. (md. 19, fıkra 1, 2, 3)

Mehrin peşin (muaccel) veya vadeli (müeccel) bir şekilde tamamen veya taksit taksit verilmesi mümkündür. Mehir belirlenmediği zaman örfe baş vurulur. Vefat veya talak gibi mehrin istihkakını gerektirecek durumlarda belirlenen vade düşmüş olur. (md. 20 fıkra 1, 2)

Kadın zifafla veya karı-kocadan birinin vefat etmesiyle mehr-i müsemmanın hepsine hak kazanır. Zifaktan önce talak vaki olursa mehrin yarısına hak kazanır. (md. 21)

Sahih olmayan bir akitte zifaktan sonra ayrılık olursa, mehr belirlenmişse mehr-i müsemma ile mehr-i misilden hangisi az ise kadın onu hak eder. Şayet mehr belirlenmemişse kadın mehr-i misil alır. (md. 22)

Irak ahvâl-i şahsiye kanunu oldukça muhtasar olarak düzenlenmiştir. Görüldüğü üzere klasik fıkıh kitaplarında mehr hakkında verilen temel bilgilerden hareketle bu maddeler tanzim edilmiştir. Yasanın muhtasar olması hakimlere geniş bir içtihat alanı bırakmıştır. Yasanın modern hukuktaki ifadeyle doktrini klasik fıkıh olduğuna göre hakimler de fıkıh bilgileri çerçevesinde davaları karara bağlayacaklardır.

⁴⁴ Temel, *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*, 61.

6.2.3. Pakistan Müslüman Aile Hukuku Yasasında Mehir

Pakistan Müslüman Aile Hukuku Yasasının (MAHY) sadece 10. maddesinde mehirle ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Buna göre mehir, evlilik üzerine koca tarafından karıya evlendikten sonra ödenen bir bedeldir. Mehrin miktarı kocanın gelirine göre değişebilir. MAHY'nın 10. maddesine göre mehrin ödeme şekline dair ayrıntılar nikahnâmede belirtilmemişse mehrin tamamının kadının talebi doğrultusunda ödeneceği varsayılır.⁴⁵

6.2. 4. Fas Müdevvenesinde Mehir

Fas Müdevvenetü'l-Ahvâli-ş Şahsiyyeti'l Cedîde (kısaca Müdevvene) kanunu ile aile hukukunu düzenlemiştir. Bu yasanın 26-34. maddeleri mehir hakkındadır. Bu yasada mehir akdin doğurduğu bir sonuç ve bud' karşılığı olarak değerlendirilmemiştir. Mehir kocanın sağlam bir aile tesis etmek, eşine karşı olan sevgi ve ilgisini göstermek için eşine takdim ettiği bir şey olarak görülmüştür. Kanuna göre mehir esasının şer'î olması itibariyle maddi bir kıymetten ziyade manevi bir değer taşımaktadır. (Müdevvene. Md. 26) Mehir akit esansında belirlenir. Şayet akitte belirtilmez ise evlilik geçerli kabul edilir. Tarafların birleşmesinden sonra aralarında bir anlaşmazlık çıkarsa mahkeme her iki tarafın sosyal statüsünü dikkate alarak bir mehir miktarı takdir eder. (Müdevvene. Md. 27) Yasanın diğer maddeleri mehirle ilgili klasik fıkıh doktrinine göre düzenlenmiştir.⁴⁶

6.2. 5. Tunus Medeni Kanun'unda Mehir

Tunus medenî kanunu 1957 de Mecelletü'l-Ahvâli-ş Şahsiyye (TMAŞ) adı ile yürürlüğe girmiştir. Bu kanun 1958, 1964, 1966, 1976, 1981, 1993, 2007, 2008 ve 2010 tarihlerinde çeşitli revizyonlar geçirmiştir. İçerik olarak Batı etkisi görülmekle beraber klasik fıkıh doktrininden büyük oranda istifade edilmiş İslâmî hüviyete sahip bir yasadır.⁴⁷

TMAŞ' da mehir için bir alt ve üst sınır belirtilmeden mübah ve iktisâdi değeri olan herhangi bir malın mehir olarak isimlendirilebileceği ve kadının

⁴⁵ <https://www.refworld.org/pdfid/4c3f1e1c2.pdf> (Muslim Family Laws Ordinance, 1961) (Erişim: 10.09.2022); Temel, *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*, 61.

⁴⁶ <http://www.aproarab.org/Down/Moroco/3.pdf>. (Erişim: 10.09.2022).

⁴⁷ Temel, *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*, 194.

mülkü olduğu (md. 12) belirtilmiştir. Bu madde 1993 yılında yapılan değişikliğe göre böyledir. Bu tarihten önceki yasalarda “kadın mehirde dilediği şekilde tasarrufta bulunur” ibaresi var idi. 13. Maddede de mehri ödemeyen kocanın bunu ödemeye zorlanamayacağı gibi karı da sırf bu sebeple talak isteyemez hükmü konulmuş ve mehirle ilgili başka bir düzenleme de yapılmamıştır. Mehrin ödenmemesi durumunda kadın Malikî mezhebine göre muhayyerdir, eğer zıfak olmamışsa boşanabilir, Hanefî mezhebine göre ise mehir ödenmediği zaman kadının sırf bu sebeple boşanmak için mahkemeye müracaat hakkı yoktur. TMAŞ Hanefî mezhebinin görüşünü yasalaştırmıştır.⁴⁸

Görüldüğü üzere incelediğimiz ülkeler aile hukuku sahasına giren konuları yasalaştırırken klasik fıkıh doktrininden herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan istifade etmişlerdir. Kimi ülkeler incelediğimiz konuda ayrıntılı hükümler koyarken kimi ülkelerin muhtasar kanun maddeleri ile yetinip hakimlere geniş takdir yetkisi verdikleri görülmüştür. Bu ülkeler içinde laik siyasal düzeni benimsemesi, batıcı, aydınlanmacılığı Fransa üzerinden alması itibarıyla Türkiye’ye en yakın yapıda olan Tunus’un dahi aile konusunda kendi toplumunun inanç ve kültürel değerlerine bigâne kalmayarak klasik fıkıh doktrininden istifade ederek yasa yapması dikkate değerdir.

Ülkemizde aile hukuku ile ilgili mevzuatın düzenlenmesinde hukuk tarihimiz ve geleneksel aile yapımızın dikkate alınması pozitif hukuka aykırılık teşkil etmeyecektir. Çünkü toplumsal dokuyu dikkate alarak yasa yapmak pozitif hukukun da önemseddiği bir şeydir. Bu itibarla ülkemizde aile hukuku alanında yapılan yasal düzenlemelerde en azından modern İslam hukuku araştırmalarının dikkate alınması toplumun büyük bir kesiminin ailevi konularda hukuki ikileme düşmesini azaltacaktır.

6. Mehir Hakkında Türk Mahkemelerinin Tutum ve Kararları

⁴⁸ https://wrcati.cawtar.org/preview.php?type=law&ID=10#_ftn6. (Erişim: 10.09.2022); Temel, *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*, 194.

Türk Kanun-i Medenîsi 1926 yılında TBMM’de kabul edilen 743 sayılı kanundur. Bu kanun İsviçre Medenî Kanunundan “ahz ve iktibas olunmuştur.”⁴⁹

Bu bölümde Türk mahkemelerinin mehirle ilgili davalarda verdiği çelişkili kararlar incelenecektir. Bu çelişkili kararların kökeninde Medeni kanunun bir başka ülkeden alınması ve İslam Hukukuna yönelik yok sayma tutumunun etkisi görülmektedir. Medeni Kanun Komisyon sözcüsü Şükrü Kaya’nın şu sözleri bu tutumu açıklar niteliktedir: “...Şimdiye kadar bu gibi durumlar ve ilişkiler, türlü mezheplere, düşüncelere, söylentilere, özel görüş ve anlayışlara bağlı idi...Eski kuralların çok kötü bir yanı da kadınlarımızı birçok haklardan yoksun etmesi idi...”

Buna göre devrin karar verici siyasilere nazarında yüzyıllarca Müslüman toplumun hukuku olarak devleti ve toplumsal düzeni ayakta tutan İslam hukuk ekolleri, eski hukukçuların içtihatları ve devleti yönetenlerin iradeleri alelade “anlayış, görüş, düşünce ve söylenti” mesabesinde idi. İslâmî geçmişi kategorik olarak değersiz ve kimi konularda da değer dışı⁵⁰ gören bu anlayış mehir de dahil olmak üzere toplumun İslam hukukuna dayalı pratiklerine karşı katı ve dışlayıcı tutumun kaynağı olarak görünmektedir.

2002 tarihinde yürürlüğe giren 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu’na göre evlenme, evlenme ehliyetine sahip erkek ve kadın arasında yapılan kendine özgü aile hukuku sözleşmesidir.⁵¹ TMK 141, 142 ve 143. Maddeleri evliliğin nasıl yapılacağını düzenlemiştir. Buna göre evlilik evlendirme dairesinde, iki ergin şahidin huzurunda açık olarak yapılır. Evlenecek taraflarının rıza beyanları memur tarafından şahitler huzurunda onaylandıktan sonra memur, eşlere bir aile cüzdanı verir. Aile cüzdanı gösterilmeden evlenmenin dini töreni yapılamaz. Evlenmenin geçerli olması dini törenin yapılmasına bağlı değildir. (md. 143) Resmî nikah olmadan dini tören yaptırmak TCK’nın 230. maddesi-

⁴⁹ Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (TBMMZC), II/22, S.1; Türk Kanun-i Medenîsi Esbâb-ı Mucibe Lâyihası, İstanbul, 1926, s.4.

⁵⁰ Değersiz ve değer dışı ayrımı için bk. Carl Schmitt, *Değerlerin Tiranlığı Bir Hukukçunun Değer Felsefesi Hakkındaki Mülâhazaları*, çev. Mehmet Cemil Ozansü (Pinhan Yayıncılık, 2022).

⁵¹ Ayşe Nur Kılınç- Ahmet Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2019), 103-118.

nin 5 ve 6. fıkralarına göre; “Aralarında evlenme olmaksızın, evlenmenin dini törenini yaptıranlar hakkında iki aydan altı aya kadar hapis cezası verilir. Ancak medenî nikah yapıldığında kamu davası ve hükmedilen ceza bütün sonuçlarıyla ortadan kalkar” denmektedir. Ülkemizde hem resmî hem de halk arasındaki ifadesiyle dînî nikah yaptırma oranı TUIK’ın 2011 yılı araştırmasına göre %93,7’dir.⁵² Halkın dini nikahı uygulamada ısrarlı ve kararlı olması nedeniyle bu toplumsal gerçeklik TMK 143’de dini tören olarak ifade edilmiş ve Anayasa mahkemesi tarafından 27 Mayıs 2015 tarihindeki iptal kararı öncesinde TCK 230’da bu tören -resmî nikah olmadan yapılması durumunda- hapis cezası öngörülen bir suç kabul edilmiştir.⁵³

Görüldüğü üzere TMK mehri tanımamaktadır. Bu itibarla mehir mer’î yasal mevzuata göre *kanundan doğan borç* kapsamı dışında kalmıştır. Mehir alacağı yalnızca taraflar arasında yapılmış bir sözleşmeye dayalı olarak mümkün olmaktadır. Ancak Türk halkının kahir ekseriyeti Müslüman olduğu için mehir hakkında yargı makamlarına çeşitli davalar açılmıştır. Açılan bu davalarda çelişkili, birbirine zıt hükümler verilmiştir. Örneğin Yargıtay 2. Hukuk Dairesi önce mehir-i müeccelin ödenmesi gerektiğine karar vermiş; daha sonra mehir-i müeccele ilişkin talebi kamu düzenine aykırı bulup reddetmiştir.⁵⁴ Mehre ilişkin modern Türk hukukundaki tek düzenleme 2.12.1959 tarihli ve E.14, K. 30 sayılı Yargıtay İçtihadı Birleştirme Kararıdır. Bu karar mehre ilişkin anlaşmazlıkların çözülmesinde başvurulacak tek bağlayıcı pozitif hukuk kaynağı olarak görülmektedir.

7. Mehre İlişkin Yargıtay İçtihadı Birleştirme Genel Kurulu Kararı

⁵² TUIK sonraki yıllarda yaptığı araştırmalarda dini nikah yaptıranları her nedense araştırma konusu olmaktan çıkardığı için güncel bir tarih yerine bu tarihe ait verilerden istifade edildi.

⁵³ Not: Günümüz şartlarında akdedilecek nikahın resmî olması gerektiği İslam hukuku araştırmacılarının -bildiğimiz kadarıyla- ittifakla savunduğu bir husustur. Ancak halkın kendi geleneksel alışkanlıklarına göre kıydıkları nikahlar nedeniyle oluşan mağduriyetlerin de çözülmesi gerekmekte idi. Nitekim yasama kurumu müftülerin de nikah kıyabileceğine dair bir düzenleme yaparak bir çözüm getirmiştir. (bk: 19 Kasım 2017 tarih ve 7039 sayılı Kanun’un 6’ncı maddesi ile, Nüfus Hizmetleri Kanunu’nun 22’nci maddesi).

⁵⁴ Yargıtay 2. HD. 28.04.1935 tarihli 1166/1000 sayılı ve 02.06.1959 tarihli ve 2984/2385 sayılı kararları. Ayşe Nur Kılınç - Ahmet Kılınç, “Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliliği”, İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 10/1 (30 Haziran 2019), 108-109.

Temyiz Yüksek 2. Dairesi (bugünkü adıyla Yargıtay 2. Hukuk Dairesi) 18.14.1935 tarih ve 1166/1000 sayılı kararında eski hukuk sisteminde kurulmuş mehir sözleşmesinden doğan alacağın kanunun yürürlüğünden sonra da talep edilebileceğine hükmetmiştir. Buna karşılık aynı daire 2.6.1959 tarih ve 2984/2385 sayılı kararında eski hukuk döneminde yapılan evlilikten mehir alacağının yeni Medeni Kanun'da düzenlenmediğini, bilakis yasaklandığını ve mehir alacağının eski hukuk döneminde geçerli olsa bile eski hukukun kamu düzenine aykırı olan hükümlerinin uygulanamayacağını, binaenaleyh yeni dönemde böyle bir hakkın talep dahi edilemeyeceğine hükmetmiştir. Mehir alacağı ile ilgili birbirine zıt bu iki kararı görüşmek üzere toplanan Temyiz Mahkemesi Tevhidi İçtihat Hukuk Kısmı Umumi Heyeti (bugünkü adıyla Yargıtay İçtihadı Birleştirme Büyük Genel Kurulu) ise 2.12.1959 tarih ve E.14, K.30 sayılı kararı ile eski hukuk döneminde yapılan mehri müeccel anlaşmalarının koca aleyhine bir borç, kadın lehine ise kazanılmış bir alacak hakkı teşkil ettiğini kabul etmiş, eski hukuk döneminde akdedilen mehir anlaşmalarından doğan alacakların talep edilebileceğine karar vermiştir. Kurul mehri müecceli ödenmesi en geç boşanma veya taraflardan birinin ölümü anına kadar ertelenmiş bir mehir alacağı olarak nitelendirmiş ve eski Medeni Kanunumuzda evlilik akdi sırasında eşlerden birinin diğerine bir şey vermesinin veya vermeyi taahhüt etmesinin yasaklanmadığına, dolayısıyla bu tür anlaşmalarda kamu düzenine aykırı bir durumun bulunmadığına karar vermiştir.⁵⁵

Günümüz Yargıtay içtihatlarına baktığımız zaman mehri müeccelin “bağışlama sözü verme sözleşmesi” olarak kabul edildiği görülmektedir.⁵⁶

Yargıtay mehri kocanın evlenme sözleşmesi anında veya devamı sırasında ya da evliliğin sona ermesi halinde kadına verdiği belirli bir mal, para veya

⁵⁵ Ahmet Türkmen, “Yargıtay’ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir ve Mehrin Geri Alınması”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/2 (20 Kasım 2020), 551.

⁵⁶ Yargıtay 1. HD. E. 2009/4577, K. 2009/6090, 27.5.2009; Yargıtay 1. HD., E. 2011/8161, K. 2011/9851, T. 5.10.2011, Yargıtay 1. HD. E. 2012/16654, K. 2013/3539, T.8.3.2013; Yargıtay 1. HD. E. 2016/10819, K. 2019/4105, T. 26.6.2019; Yargıtay 3. HD.E. 2018/7046, K. 2019/4764, T. 21.5.2019; Yargıtay 3. HD. E. 2019/482, K. 2019/3079, T. 8.4.2019; Yargıtay HGK E. 2017/3-451, K. 2019/355, T. 26.3.2019; Yargıtay 2. HD.E. 2018/1864, K. 2018/14111, T. 5.12.2018; Yargıtay 3. HD. E. 2016/21864, K. 2018/9144, T. 26.9.2018

ekonomik değeri olan armağan olarak tanımlamaktadır. Yargıtay yerleşik içtihatlarında kocanın karısına bir mal veya para vermesini ya da vermeyi vaat edip bir süre ertelemesini, bir diğer ifade ile mehr-i müecceli yasaklamamıştır. Yargıtay kararlarında mehr-i müeccel ileriye dönük bir bağışlama vaadi olarak görülmekte ve bunların geçerliliği de asgari bakımdan adi yazılı belgeleme şartına bağlanmaktadır.

Yukarda kısaca özetlediğimiz Yargıtay kararlarına baktığımızda mehir konusunda gördüğümüz birbirine zıt görüşler, dönemin siyasi ikliminin, farklı ideolojik tutumların farklı hukuk yorumları olarak tezahür ettiği söylenebilir. Yargıtay'ın mehri bağışlama veya bağışlama sözü verme şeklinde tanımlamasının İslam Hukukunda sistemleştirilen mehir ile aynı olmadığı söylenebilir. Çünkü mehir ile pozitif hukuktaki bağışlama arasında sözleşmenin şekli, konusu, miktarı, vadesi ve geri alma bakımından önemli farklılıklar vardır. Bu farklılıklar çalışmamızın çerçevesi ve boyutunu aşacağı için hepsi üzerinde ayrı ayrı durulmayacaktır.⁵⁷ Ancak temel farklılıklara yer vermek faydalı olabilir. Örneğin mehirde yazılı olma şartı bulunmazken bağışlamada yazılı olma şartı vardır (TBK m. 288/I). Mehirde asgari miktar varken bağışlamada alt limit yoktur. Mehir borcundan dönülmez ancak bağıştan dönülebilir (TMK 296). Mehrini ödemeyen koca öldüğünde borç muaccel hale gelir ancak pozitif hukukta vade gelmeden önce borç muaccel olmaz.⁵⁸ Ayrıca İslam Hukukunda mehrin talep edilme halleri, mehrin geri alınması vs. gibi konularda da önemli farklılıklar vardır. Her şeyden evvel İslam Hukukunda mehir kanundan doğan bir borç statüsünde olduğu için tek taraflı olarak bundan dönmek mümkün değildir. Yani koca tek taraflı olarak mehir borcunu iptal edemez. Pozitif hukuk böyle bir borç ilişkisini dışlamakta mehri sadece sözleşmeden doğan borç çerçevesinde ele almaktadır. Bu temel farklılık mehir alacakları konusunda kadın aleyhine önemli hak kayıplarına sebep olmaktadır.

8. Mehir Hakkında Alman Mahkemelerinin Tutum ve Kararları

⁵⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: Ayşe Nur Kılınç - Ahmet Kılınç, "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliği", 108 vd.; Ahmet Türkmen, "Yargıtay'ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir ve Mehrin Geri Alınması", 551 vd.

⁵⁸ Ahmet Türkmen, "Yargıtay'ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir ve Mehrin Geri Alınması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/2 (20 Kasım 2020), 554 vd.

1960'lı yıllardan sonra Almanya'ya ve diğer Avrupa ülkelerine giden Müslüman işçiler ve mülteciler sayesinde bu ülkelerin tarihinde görülmedik oranda Müslüman nüfus yoğunluğu teşekkül etmiştir. Bu durum gerek Avrupa hukuk sistemine gerekse Alman hukuk sistemine en azından görülen bazı davalar üzerinden etki etmiştir. Burada diğer Avrupa ülkelerine hiç değinmeden Alman mahkemelerinin mehir davalarında verdiği bazı kararlar kısaca tartışılacaktır.

Mehir Alman hukuk sistemine yabancı olduğu için ancak Müslüman Alman vatandaşlarının Alman mahkemelerine açtığı davalar bağlamında değerlendirme konusu olmuştur. Alman mahkemeleri mehirle ilgili verdikleri ilk kararlarda uluslararası özel hukuk kurallarına göre hareket ederken, sonraki yıllarda sözleşme serbestisi kapsamında verdikleri kararlarla mehiri Alman hukuku içine almışlardır. Mehir kavramı Almanca *morgengabe* ve *brautgabe* kavramları ile ifade edilmektedir. Alman hukuk sisteminde mehir bir tarafı veya her iki tarafı yabancı olan hukuki uyumsuzluklarda, uluslararası özel hukuk alanında görülmüş ve buna göre kararlar alınmıştır.⁵⁹ Sonraki yıllarda mehir davaları sıklaştıkça Alman yüksek yargısının verdiği kararlar sayesinde bu konu Alman özel hukukunun bir parçası olmuştur. Federal mahkeme mehiri evliliğin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Mehir ile ilgili eşler arasındaki anlaşmaları, evlilik sonucuna bağlı bir akit/sözleşme olması yönünden değerlendirmiştir.⁶⁰

Alman Yüksek mahkemesi 09.12.2009 tarihli ve XIIZR107/08 sayılı kararında mehirle ilgili Alman mahkemelerinde verilen kararlara atıfla mehir hakkında nasıl bir vasıflandırma yapılacağına dair müşterek bir görüş olmadığını belirtmiştir. Mahkeme mukayeseli hukuk örneklerini değerlendirerek, diğer ülke hukuk sistemlerinde de müşterek bir mehir uygulaması bulunmadığını tespit etmiş; Medeni hukukunda mehire yer veren İslam ülkelerinde birbirine benzer mehir uygulamaları olmakla beraber bunlar arasında her açıdan tam bir benzerlik bulunmadığını, kültürel ve geleneksel açıdan her ülkede farklı bir amaç ve tanımlama olduğunu vurgulamıştır. Alman Yüksek

⁵⁹ Muhterem Dilbirliği, "Alman Mahkeme Kararlarındaki Mehir'in Değerlendirilmesi", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 31 (01 Temmuz 2017), 576.577.

⁶⁰ Muhterem Dilbirliği, "Alman Mahkeme Kararlarındaki Mehir'in Değerlendirilmesi", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 31 (01 Temmuz 2017), 588.

Mahkemesi mehrin günümüzdeki amacını erkeğin ölümü veya boşanma nedeniyle kadının korunmaya muhtaç kalması ve bu nedenle kadına ait bir mal varlığı oluşturma çabası olarak değerlendirmiştir. Mahkeme İslam Hukukunda karı koca arasında mal ayrılığı rejiminin kabul edilmesi ve kocanın mehir yükümlüsü olmasından hareketle mehri bir bakıma evlilik sonrası nafaka borcuna benzetmiştir. Bu benzerlikten hareketle Milletlerarası Özel Hukuktaki intibak metodunu kullanmış ve mehrin hukuki durumunu netleştirmeyi amaçlamıştır. Yüksek Mahkeme yıllardır süren tüm içtihat ve doktrin tartışmalarına son vererek, mehrin evliliğin genel hükümlerine dahil olduğu kararını vermiştir.

Mahkemin bu kararı yıllardır süregelen bir sorunu çözüme kavuşturmuştur. Yüksek Mahkemenin kararı bağlayıcı hukuki bir içtihat mevkiinde olduğu için bu sorun etrafında yapılan hukuki tartışmalara son vermiştir.⁶¹ İslam Hukuk doktrinine göre evliliğin zorunlu sonucu olarak kabul edilen mehrin Alman Yüksek Mahkemesi tarafından evliliğin genel hükümleri çerçevesinde evliliğin bir sonucu olarak kabul edilmesi, mehrin Aile Hukukuna dahil bir konu olarak kabul edilmesi Almanya’da yaşayan Müslümanlar için önemli bir hukuki değerlendirmedir.

Sonuç

Klasik fıkhn önemli konularından biri olan mehir, kanunlaştırma sonrası dönemde medeni kanunlarını yaparken klasik fıkıh edebiyatından istifade ederek yasalarını yapan İslam ülkelerinin kanunlarında yer alan hukuki bir olgudur. Ayrıca bazı Avrupa ülkeleri ile Türkiye gibi ülkelerde vatandaşların mehirle ilgili haklarını aramak için mahkemeye başvurması sonucunda bu ülkelerin yüksek mahkemelerinde verilen ve yasanın olmadığı yerde hukuki dayanak teşkil eden kararlar bulunmaktadır.

Dayanağının kitap ve sünnet olması dolayısıyla mehir, klasik fıkıh edebiyatında etraflıca tartışılmıştır. Mezheplerin bu konuda ittifak ettikleri hukuki değerlendirmeler ihtilaf ettiklerinden daha fazladır. Mehir modern dönemde de Türkiye hariç halkının çoğu Müslüman olan diğer ülkelerin yasalarında

⁶¹ Hatice Selin Pürselim, “Alman Yüksek Mahkemesi’nin 09.12.2009 Tarihli ve XII ZR 107/08 Sayılı Mehre İlişkin Kararının Değerlendirilmesi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları = Journal of Turkish Legal Studies* 8 (2009), 56 vd.

kendine yer bulmuştur. Yukarda yer verdiğimiz yasaların -bir iki istisna dışında- mehri evlenen kadın için yasal bir hak koca içinde borç olarak kabul ettiği görülmektedir. Yasaların çoğunda mehir konusu düzenlenirken kısa, öz ve net bir dil kullandığı görülmüştür. Bu yasalar herhangi bir mezhebe bağlı kalma endişesinden uzak, eklektik ve kamu yararı anlayışının ön planda tutulduğu bir hukuki anlayışla yazılmıştır. Toplumdan gelen talepler doğrultusunda zamanla önceki yasalar revize edilmiştir. Fas ve Tunus gibi ülkelerdeki batı yanlısı muhalif talepler dikkate alınarak yeni revizyonlar yapılsa da halkın dini ve kültürel bağları dikkate alınarak mehir düzenlemesi yine de yasa da kendine yer bulmuştur.

Halkının çoğu Müslüman olan ülkeler arasında sadece Türkiye ve Sovyet sonrası kurulan bazı devletler medeni kanununu yaparken halkının dinini ve kültürünü dikkate almamıştır. Bu nedenle de Türk Medeni Kanunu'nda mehirle ilgili bir düzenleme yoktur. Ancak düzenlemenin olmaması bu konuda hukuki problemleri ortadan kaldırmamıştır. Konuyla ilgili Türk mahkemelelerine intikal eden davalara dair Yargıtay'ın verdiği karar bu konuda yaşanan problemleri çözmek için tek hukuki dayanak olarak kabul edilmektedir. Ancak Yargıtay'ın mehri sadece bağış sözleşmesi taahhüdü olarak değerlendiren kararı mehirle ilgili yargıya intikal eden veya edecek olan problemleri çözmekten uzaktır. Yargıtay'ın bu mesele ile ilgili değerlendirmesi Alman Yüksek Mahkemesi'nin mehrin evlilik sözleşmesinin mali bir sonucu olduğu yönündeki hukuki değerlendirmesine göre oldukça zayıf kalmaktadır. Ancak Türk Yargıtay'ının bu konudaki içtihadı için aynı değerlendirmeyi yapmak mümkün gözükmemektedir.

Mehir davalarında Yargıtay içtihatlarına dayanarak karar verilmektedir. Bu yöntem problemleri çözmek için yeterli olamamaktadır. Aile hukuku düzenlenirken mehir konusunda yasal düzenleme yapmak mümkündür. Şayet mehir davaları toplumun çözülmesi gereken bir problemi olarak görülürse -tıpkı müftülüklere nikah kıyma yetkisinde olduğu gibi- böyle bir düzenleme değerlendirilebilir.

Kaynakça

Acar, H. İbrahim. *Ana Hatlarıyla İslam Aile Hukuku*. Ensar Neşriyat, 2019.

- Araç, İbrahim. "Türkiye'de Yasa Önerisi Hazırlama ve Norm Koyma Tekniği ve Yasamacı Mesleğinin Nitelikleri Üzerine". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/03 (01 Mart 2003).
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve ıstılahat-ı fıkhiyye kamusu*. İstanbul: Bilmen yayınevi, 1988.
- Bostancı, Ahmet. "Ürdün Ahvâl-İ Şahsiye (Hukûk-I Âile) Kanunlarında Osmanlı Tesiri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (01 Ekim 2003), 121-142.
- Cin, Halil. "İslâm Hukukunda Mehr". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29 (1972).
- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. Ensar Neşriyat, 2021.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmu'l edille fî usûli'l-fıkh*. Beyrut, 2001.
- Dilbirliği, Muhterem. "Alman Mahkeme Kararlarındaki Mehir'in Değerlendirilmesi". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 31 (01 Temmuz 2017), 567-590.
- Heysemî. *Mecmau'z-Zevâid*. Mısır, ty.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. Beyrut, 1999.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Kırnâtî. *Kavânînü'l-ahkâmi's-şer'iyye*. Beyrut, ty.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Mısır, ty.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Beyrut, 1993.
- İbn Rüşd, İbn. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l Muktesid* (3 Cilt) *Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku*. Ensar Neşriyat, 2015.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b Abdülvahid b Abdülhamid. *Fet-hu'l-Kadîr*. Mısır, 1315h.
- Kasânî, Alaüddin Ebu Bekir b. Mesud. *Bedâiu's-Sanâî' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut, 2003.

- Kılınç, Ayşe Nur - Kılınç, Ahmet. "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliği". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2019), 103-118.
- Koçak, Doğan. "17 Şubat 1926'da Kabul Edilen Türk Medeni Kanunu'na Göre Türk Kadınının Hak Ve Özgürlükleri". *Atatürk Dergisi* 8/1 (22 Temmuz 2019), 79-98.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *el Hidâye şerhu bidayetü'l- mübtedî*. Beyrut, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerif. *Ravdatü't-talibîn*. Beyrut, 2003.
- Nevevî, Muhyiddîn b. Şerîf. *Minhâc, (Muğni'l-Muhtâc ile beraber)*. Mısır, 1958.
- Öz, Ragıp. *20.yüzyılda Irak Medeni Hukukunun Gelişimi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, 2001.
- Pürselim, Hatice Selin. "Alman Yüksek Mahkemesi'nin 09.12.2009 Tarihli ve XII ZR 107/08 Sayılı Mehre İlişkin Kararının Değerlendirilmesi". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları = Journal of Turkish Legal Studies* 8 (2009), 47-61.
- Schmitt, Carl. *Değerlerin Tiranlığı Bir Hukukçunun Değer Felsefesi Hakkındaki Mülahazaları*. çev. Mehmet Cemil Ozansü. Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Serahsî, Şemsüleimme es-. *el-Mebsût*. Beyrut, ty.
- Serahsî, Şemsüleimme es-. *el-Üsûl*. Beyrut, 1993.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el- Ümm*. Beyrut, 1993.
- Şirin, Şükrü. "İslâm Hukukunda Mehîr Davaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 297-320.
- Temel, Ahmet. *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Tezcan, Mahmut. "İlkel Toplumlarda Başlık Parası Geleneği". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 9/1 (11 Eylül 2019), 415-426. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000453

- Türkmen, Ahmet. “Yargıtay’ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir Ve Mehrin Geri Alınması”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/2 (20 Kasım 2020), 541-576. <https://doi.org/10.33717/deuhfd.791399>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur’ân dili : Türkçe tefsir*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.

Hanefi Usulüne Ehl-i hadis eleştirileri: İstihsan Delilinin Evrimi
Ahl al-Hadith criticisms of Hanafi methodology: Evolution of the evidence
of istihsan

Ömer Vekiloğlu

Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku
PhD student, Sakarya University
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Islamic Law
omer.vekiloglu@gmail.com
ORCID: 0009-0001-4900-346X

DOI: 10.56720/mevzu.1334469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Temmuz / July 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Ekim / October 2023
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Vekiloğlu, Ömer . "Hanefi Usulüne Ehl-i Hadis Eleştirileri: İstihsan Delilinin Evrimi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 517-542. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1334469>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Hanefiler tarafından fıkıh usulüne kazandırılan istihsan delili, sıradan bir delil olmaktan ziyade zamanla donuk hükümlerin tatbikine çevrilen kıyas deliline bir alternatif aynı zamanda hukuka bir yanaşma tarzı, bir istidlal metodolojisidir. Meydana çıktığı zaman diliminde rasyonel bir metodu ihtiva edip hukukun maksat ve gayesi üzerinde odaklanan istihsan, fıkıhın ilim olarak sistemleşmesinin erken dönemlerinden itibaren ehl-i hadis uleması tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu çalışmamızda istihsan delilinin bu tenkitlerin etkisi ile hem el-i re'y hem de hadis ekolünün usul geleneğinde geçirdiği değişim ele alınmıştır. Konumuz şu iki ana düşünce sistemi arasında hukuk alanında, özellikle metodolojik açıdan etkileşimin öğrenilmesi yönünden önemlidir. Konumuzun tabiatı gereği tahlil ve kıyaslamaları genel olarak mezheplerin ve onların hukuk metodolojilerinin biçimlenmesinin son bulduğu hicretin 5. yüzyılına kadar yazılan eserler üzerinden yürüttük. Hanefilerin istihsan değerlendirmelerine kaynak olarak mezkûr döneme kadarki fûrû' ve usul eserlerini aldık. Ehl-i hadis düşüncesindeki temel eleştirileri bu ekolün en ideolojik simaları olan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile beraber İbn Hazm'ın eserleri üzerinden ele aldık.

Anahtar kelimeler: İstihsan, ehl-i hadis, ehl-i re'y, fıkıh usulü

Abstract

The evidence of istihsan, which was introduced to the methodology of fiqh by the Hanafis, is an alternative to the evidence of syllogism, which has been turned into the application of dull judgements over time, rather than being an ordinary evidence, and at the same time, it is a way of approaching the law and a methodology of reasoning. In the period of its emergence, istihsan, which contains a rational method and focuses on the purpose and aim of the law, has been subjected to serious criticism by Ahl al-Hadith scholars since the early periods of the systematisation of fiqh as a science. In this study, the change that the evidence of istihsan underwent in the procedural tradition of both al-'ra'y and hadith schools with the effect of these criticisms is discussed. Our subject is important in terms of learning the interaction between these two main systems of thought in the field of law, especially in terms of methodology. Due to the nature of our subject, we have conducted analyses and

comparisons through the works written until the V century of Hijra, when the formation of the sects and their legal methodologies ended. We have taken the works of jurisprudence and usul until the aforementioned period as a source for the Hanafis' evaluation of istihsan. We have dealt with the main criticisms in the thought of Ahl al-hadith through the works of Ibn Hazm together with the most ideological figures of this school, Muhammad b. Idris al-Shafii and Ahmad b. Hanbal.

Keywords: istihsan, ahl al-hadith, ahl al-re'y, usul al-fiqh

Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Soner Duman danışmanlığında 15 Ağustos 2023 tarihinde tamamladığımız “Selefi Düşüncede Ehl-i Re’y Algısı (İbn Teymiyye ve İbn Kayyim Örneğinde)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

İslam düşüncesi Hicri II yy.’dan itibaren iki ana sisteme ayrılarak yeni bir gelişme sürecine girmiştir. Bunlar ehl-i Kûfe olarak ta bilinen ehl-i re’y ekolü, diğeri ise bir başka adıyla ehl-i Medîne olan ehl-i hadis ekolüdür. Bu iki mektebin yöntemi usûliddin (akait) konularını etkilediği gibi İslam hukukunu da özellikle hukuk metodolojisi derinden etkilemiştir. Ehl-i re’y isminin de işaret ettiği gibi genel olarak akli metodu daha ön plana çıkaran bir yöntem olduğu gibi ehl-i hadis de şeriatın kaynağı olan metinlerin zahirine daha fazla önem veren, daha dogmatik bir hukuk metodolojisini içermektedir. İlerleyen dönemlerde ehl-i re’y daha sistematize hukuk doktrini olan Hanefi mezhebi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Ehl-i hadise gelince bu ekol kendi bünyesinden Malikilik, Şâfiilik, Hanbelilik ve Zahirilik gibi fıkıh disiplinlerini çıkarmıştır.¹

Her iki ekol tarihte zuhur ettikleri zaman diliminden beri kendi aralarında ciddi rekabet: ve tartışma içerisinde olmuşlardır. Her iki ekol arasındaki

¹ Sönmez Kutluer, *İslam düşüncesinde ilk gelenekçiler Hadis taraftarlarının iman anlayışı bağlamında bir zihniyet analizi*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000), 56.

rekabet sadece ilmi-doktriner farklılığın sonucu olamamış aynı zamanda tarihteki birçok sosyal, siyasi etkenlerden de kaynaklanmıştır. Fakat bizim araştırma konumuz vakanın bu yönü değildir. Ehl-i hadis ve ehli- re'y arasındaki temel tartışma konusu şer'i hükümlerin elde edilmesinde aklın rolü üzerindedir. Hadis ekolü İslam hukukunun sistemleştiği ilk dönemlerden itibaren re'y ehlini şer'i hükümlerin *istinbatında* nassları – daha net ifade ile desek Kitap ve sünneti – terk ederek aklî metotla elde edilen hükümleri tercih etmekte itham etmişlerdir. Söz konusu aklî metot belli tarihi dönemlerde bazen re'y, bazen kıyas, bazen de şu araştırmamızın esas konusu olan *istihsan* ismi ile eleştiri hedefi olmuştur. Tabii ki fıkhnın tarihteki gelişiminin doğal akarıda zikrettiğimiz her üç mefhum ıstılah olarak biri diğerinden farklı kendi spesifik anlamlarını kazanmışlardır. Bunların içerisinde istihsan kanaatimizce Hanefilerin rasyonel fıkıh metodunu kendisinde yansıtan en orijinal fıkıh usulü delilidir. Bu çalışmamızda esas konu ehl-i hadis ve ehl-i re'y fıkıh ekollerinin mezhepleşme dönemlerinde istihsan konusu üzerindeki tartışmalarıdır. Hicretin 2-5./9-11. yüzyıllarını içeren bu dönemdeki tartışma ve müzakerelerde elden edilen neticeler genel olarak fıkhnın sonraki dönemlerdeki tarihi seyrine yön vermiştir. Çalışmamızda ön plana aldığımız en önemli nokta istihsan kavramının hem re'y ekolü hem de ehl-i hadis arasında geçirdiği değişim süreçleridir. Hadis ekolünün istihsan algısının menşeiini değerlendirirken tabii olarak Şâfiî, (öl. 204/820) Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve İbn Hazm (öl. 456/1064) gibi bu düşüncenin en etkin mümessillerinin görüşlerinden hareket ettik. Ehl-i hadis içerisinde bu metodun doktrin olarak değişim ve kabullenme sürecini ise genel olarak Hanbelî fakihler üzerinden değerlendirdik. Çünkü nasscı ehl-i hadis düşüncesinin en tipik örneği olan Hanbeliliğin en bariz re'y metodu istehsanla bu macerası fikrimizce İslam hukuk tarihinde akıl-vahy/re'y-nass ilişkilerinin anlaşılması bakımından dikkate şayandır. Araştırmamızda genel olarak ehl-i hadis dairesinde değerlendirilen Malikiliğe dokunmadık. İmam Malik'in (öl. 179/795) belli noktalarda ehl-i hadisten farklılaşan metodolojisi²

² Örneğin İmam Malik'in ehl-i hadis in umde konularından olan Haber-i vahidin kullanılması konusunda farklı bir tutum içerisinde olduğuna dair bk. Recep Özdemir, "İmam Malik'in Metodolojisinde Haber-i-Vahid'in Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /7, (Aralık 2016), 183-187.

ve fıkıh anlayışının Şâfiî, Ahmed ve İbn Hazm kadar ehl-i hadis düşüncesini yansıtmaması ³ bu tercihimizde etkili olmuştur.

1. Hanefilikte İstihsan

1.1. İstihsân

Bir şeyin iyi güzel olduğunu kabul etmek anlamına gelen istihsan ıstılah olarak “fıkıhta özel gerekçelerle kıyastan, genel ve yerleşik kurallardan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer’î delili” ⁴ ifade etmektedir.

Re’yle içtihat kapsamına giren istihsan nass olmayan konularda şeriatın genel ruhuna uygun şekilde hüküm elde etme metodu olarak sahabe ve tabiin devrinde kullanılmıştır.⁵ Faskat genel olarak bu delil re’y ekolüne aidiyeti ile ön plana çıkmıştır. İstihsanı bir mefhum olarak fıkha getiren şahsın Ebu Hanife (öl. 150/767) olduğu hem ehl-i hadis kaynaklarında hem de Hanefilerin kendi kaynaklarında geçmektedir. Sözelimi Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir rivayette “Ebu Hanife, kıyasa muhalif bir görüş bildirdiği zaman “bunu istihsan ederim, kıyası terk ederim” dediği bildirilmektedir.⁶ Yine İbn Hazm da “Ebu Hanife’den önce istihsana başvuran bir kimse bilmiyoruz” diye bu konuya işaret etmektedir.⁷ İlk Hanefi tabakat kitabının müellifi Ebu Abdullah es-Saymerî (öl. 436/1045) de Ebu Hanife’nin yaptığı kıyasları öğrencileri ile tartıştığını fakat o “ben istihsan ediyorum” dediği zaman hiç kimsenin ona yetişemediğini rivayet etmektedir. ⁸

³ İmam Malik’in “kıyas, istihsan ve maslahat gibi metotları kullanan mutedil re’ycilerden olması” ile ilgili tespit için bk. Ferhat Koca, *İslam hukuk tarihinde Selefi söylem Hanbelî mezhebi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 24.

⁴ Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.

⁵ Üsâme el-Hamevî, *Nazariyyetu'l-İstihsân*, (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1412/1992), 14

⁶ Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 452

⁷ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Mülâhhas ibtâlu'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Sait el-Afgânî, (Dımaşk: Mektebetu Cam'ati'd-Dımaşkt., 1960), 4-9.

⁸ Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife ve ashabihi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî ve heyet, (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1976), 12.

1.2. Hanefîlerin İstihsan Anlayışı

Hanefî mezhebinin oluşmasının ilk dönemlerinde istihsan bir istilah olarak daha maslahata dayalı ve nassların zahirinden bağımsız bir içtihat yöntemini ifade etmekte idi. Nitekim istihsanın nitelendirilmesinde onun “kıyasa aykırı hüküm”⁹ vasfı buna işaret etmektedir. Burada bahsi geçen kıyas’ın sadece fıkıh usulündeki illet kıyası veya mezhep içindeki yerleşik kurallar olmadığı aynı zamanda “genel nitelikli şer’i nass” olduğu¹⁰ da unutulmamalıdır. Sonraki dönemlerde İmam Şâfiî’nin şiddetli eleştirileri de istihsan yönteminin bu son tanımı sebebiyledir. İstihsanın maslahat ağırlıklı ve nassların zahirinden azade, fıkıhı çıkmazdan kurtaran bir yöntem olduğu hicretin 2. yüzyılında yaşamış ülema ve düşünürlerin istihsan hakkındaki görüşlerinde, hem de Hanefîlerin kurucu imamlarına ait edilen istihsan örneklerinde görebiliriz. Basra kadısı İyas b. Müâviye’nin (öl. 122/740) istihsan hakkındaki görüşleri bu açıdan manidardır: “İnsanlar salâh üzere olduğu müddetçe kıyas yapın. İnsanlar arasında fesat çoğaldığı zamanlarda ise istihsana başvurun.”. Yine İyas “Hükümlerin sadece insanların (toplumun) istihsan ettiği şekilde olmasının gerekliliğini gördüm” demektedir.¹¹ Re’y ekolünün neşet ettiği Irak’ın önemli ilim merkezi ve sonralar Mutezilenin beşiği olan Basra’da kadılık yapmış İyas b. Muaviye’nin bu görüşleri istihsanın ilk dönemlerde Müslüman hukuk düşüncesindeki fonksiyonuna ışık tutmaktadır. İstihsanın naslardaki hükümlerin benzerlerine uygulanması anlamında olan ve bir yönü ile katı nasscı dünyagörüşünü temsil eden kıyasa bir alternatif olduğunu görmekteyiz. İstihsân metodu bu bağlamda camit, katı nasscılığın/kuralcılığın yerine şeriatın ruhuna uygun, toplumun veya ferdin maslahatı doğrultusunda bir hukuk anlayışını ifade etmektedir. Aynı şekilde yine Basra ilim çevresinde yetişmiş düşünür İbnu’l-Mukaffa’ (öl. 142/759) mutlak şekilde kıyasa bağlanmanın hukuki çıkmazla sonuçlanacağından bahsetmektedir. Onun nazarında kıyas sadece hasen ve ma’ruf olana

⁹ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcani, *Kitabu’t-Ta’rîfât*, thk. Heyet, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 18

¹⁰ Zekiyüddin Şaban, *İslam hukuk ilminin esasları (Usulu’l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 178-179.

¹¹ Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, thk. Câsim en-Neşemî. (Küveyt: Vizâratu’l-Evkâf, 1994), 4/229.

götürürse uygulanmalı, kerih olana götürdüğü zaman ise terk edilmelidir. Kıyasın kendisi maksat olmayıp maksat insanları hakka, iyi ve güzel olana ulaştırmaktır.¹² Bununla İbn'ül-Mukaffa' katı nasscılığın bir şekilde sorunlarına dikkat çekmiş, istilah olarak zikretmese de toplumdaki hukuk çıkmazından kurtulmak için istihsana işaret etmiştir. Onun bu konudaki görüşlerinin Ebu Hanife'nin istihsan anlayışı ile paralellik arz ettiği görülmektedir.¹³

İlk dönem Hanefi imamlarının kavillerine baktığımız zaman istihsan örneklerinde nass, sahabe icması, sahabe kavli gibi *rivayet* cinsinden olan deliller sebebi ile kıyasın terkinin görmekteyiz. Ebu Hanife'nin evli iken zina edene recm cezasının uygulanması hakkındaki görüşünü istihsana binaen verdiği bildirilmektedir. Çünkü, konu ile ilgili ayette umum şekilde zina eden kadın ve kişiye yüz sopa vurulacağı buyurulmaktadır. Ebu Hanife'nin bu istihsanının dayanağı Peygamberin zina eden evli kadın ve kişilere recm cezası uygulaması ile ilgili rivayet olmuştur.¹⁴ Aynı zamanda namazda kahkaha ile gülmenin namazı bozmaması,¹⁵ unutarak yiyip içmenin orucu bozmaması¹⁶ doğrultusundaki görüşlerde hadisler tercih edilerek kıyas terk edilmiştir.

Aynı şekilde irtidat eden karı ve kocanın ayrılmaması gerektiği hakkındaki görüş, sahabenin icmasını tercih edip kıyasın terk edilmesine bir örnektir. Çünkü irtidadın boşanma sebebi olması nassla sabittir. Fakat, Ebu Hanife ve iki arkadaşı, Beni Hanife olayını esas alarak bu nassı terk etmişlerdir. Zekât vermeyerek irtidat eden Beni Hanife kabilesinin fertlerini

¹² Ebu Muhammed Abdullah İbnü'l-Mukaffa', "Risâletü fi's-sahâbe", *Cemheretu resaili'l-Arab fi 'usûri'l-Arabîyyeti'z-zâhira* ed. Ahmed Zeki Safvet, (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937), 3/38-39.

¹³ Şükrü Özen, *İslam hukuk düşüncesinin aklileşme süreci: başlangıçtan hicri IV. Asrın ortalarına kadar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1995), 370.

¹⁴ Zekiyüddin Şaban, *İslam hukuk ilminin esasları (Usûlu'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 179.

¹⁵ İlgili rivayet için bk. Muhammed b. Mahmûd el-Hârezmî, *Câmîû'l-mesânîdi İmâm Ebî Hanîfe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/247-248

¹⁶ Cessâs, *Füsûl*, 4/116.

tövbelerinden sonra Hz. Ebû Bekr, nikah yenilemeye çağırmamış, diğer sahabeler de böyle bir şey talep etmemişlerdi.¹⁷

Ama bilindiği üzere istihsanın dayanakları sadece rivayet cinsinden olan deliller değildir. Bunların dışında hiçbir nassın/ rivayetin istidlaline başvurmada direk ferdin veya toplumun menfaatini esas alarak yapılan istihsanlar da vardır. Ebu Hanife ve arkadaşlarının toplumun örfüne istinat ederek kıyası terk ettiği örnekleri vardır. Kıyasa göre satın alınan eşyanı evine kadar götürülmesini şart koşanın bu ticareti fasitir. Fakat Ebu Hanife, insanların örfüne istinat ederek istihsan olarak böyle bir akde cevaz vermiştir.¹⁸ Ebû Yusuf da istihsan olarak kocanın karısının emri olmadan onun yerine fitre sadakasını eda etmesini caiz görmüştür. Çünkü örfe göre fitre sadakasını eda eden kocadır. Kadının emrine gelince o da adete göre sabittir.¹⁹ Yine Ebu Yusuf, ihtiyaca binaen zorluğu kaldırıp toplumun işini kolaylaştırmak için kıyasa muhalif olarak bir şehirde birden fazla yerde Cuma namazının kılınmasını caiz görmüştür. Komutanın savaş zamanı savaş bölgesinden ganimetleri İslam memleketine taşıyamaması durumunda askerler arasında taksim etmesi, müzaraa ve müsâkat akitlerine cevaz vermesi de toplumun menfaatlerine dayanan istihsan örnekleridir.²⁰

Hanefîlerin hem istihsan örneklerine hem de istihsana yaklaşımlarına baktığımız zaman bunun deliller hiyerarşisinde yer almış bir delilden ziyade aslında istidlâl metodunun geneline etki eden bir hukuk felsefesi olduğunu görmekteyiz. Çünkü, aslında eserin – hadis, sahabe icmâsı veya görüşü kıyasa tercih etmek genelde Hanefîlerin fıkıh usulünde zaten vardır. Hanefî imamlar için Kitap, sünnet, icma, sahabe kavli sırası ile kıyasa önceliği olan, istidlâl için başvuru kaynakları idi. Bunların kıyasa tercihinin normal akarındaki istidlâl faaliyetinden ayırıp onlara istihsan denilmesi ve tercih saiki olarak örf, kolaylaştırma, toplum yararı gibi esasları da işin içine dahil edilmesi sadece istihsanın maslahat/gayeci hüviyeti ile ilgili olmalı idi. Başka bir ifade ile

¹⁷ Muharrem Önder, *Hanefî mezhebinde istihsan anlayışı ve uygulaması*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları 2014), 68, 80.

¹⁸ Ebu Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgani, (Beyrut: Dâru'l-Maarife, 1409/1989), 12/199

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/105.

²⁰ Muharrem Önder, *Hanefî mezhebinde istihsan anlayışı*, 83.

desek: Namazda sesli gülmenin abdesti bozması görüşünde olduğu gibi birçok konudaki görüşlerin istidlali, ahâd haberin kıyasa tercihi edilmesi değil, istihsan olarak adlanmıştır. Çünkü burada önemlilik arz eden, delillerin öncelik sıralaması ile hüküm elde etmek olmayıp, müçtehidin önemli gördüğü özel bir sebeptir.

Bu anlamda ehl-i re'y fıkhnın ehl-i hadis fıkhnından temel özelliklerinden birisinin re'y ekolünün daha çok gayeye odaklı olmasıdır.

İstihsanın böyle bir mahiyetini Şemsüleimme Serahsî'nin (öl. 483/1090) *Mebсут'*taki *Kitâbu'l-İstihsân* bölümünün evvelinde takdim ettiği istihsan tanımları da desteklemektedir:

“Şeyhimiz İmâm (Şemsüleimme el-Halvânî) “İstihsân, kıyası bırakıp insanlar için daha uygun olanı almaktır” İstihsan “Havas (ileri gelenler) olsun, avam (halk) olsun, herkesin başına gelen konularla ilgili hükümlerde kolaylık aramaktır”, Genişliği almak, rahatlığı aramaktır”, “Kolaylığı aramak, kendisinde rahatlık bulunan hükmü aramaktır” gibi değişik şekillerde de tanımlanmıştır.”²¹

Demek ki, istihsan metodu bir olay karşısında müçtehidin fıkhn tıkanmışına veya mevcut normatifin (kıyasın) çözüm üretmediğine kanaat getirince kendi re'yine başvurması idi. Bu re'ynin dayanağı bazen nass, bazen örf, bazen de bunlardan mücerret fert veya toplum yararı idi. Böyle bir istihsan ameliyesine hâkim olan tabii ki şeraitin ruhu, onun gayesi idi. Hanefiler Kur'an'daki “O kullarımı müjdele ki onlar sözü dinler ve en gözeline uyarlar.” (ez-Zümer, 39/17-18) ayesini de bu istihsanlarına delil olarak görmekte idiler. Görünen o ki, “sözü dinlemek ve en gözeline uymak” (يستمعون القول و يتبعون احسنه) ifadesini onlar naklî ve aklî delilleri araştırmak ve onların içinden en uygun olanını istihsan etmek olarak anlamakta idiler. Yine onlar “Allah sizin üçün kolaylık ister zorluk istemez” (el-Bakara, 2/185) ayetini, “Dininizin hayırlı olanı kolay olanıdır”, “Kolaylaştırın zorlaştırmayın,

²¹ *Mebсут'*un Türkçeye tercümesinden alıntıdır. Bk. Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebсут*, Ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev, 2008), 10/267.

yaklaştırm, nefret ettirmeyin” gibi hadis şerifleri de istihsan delilinin meşruluğuna delil olarak göstermekte idiler.²²

1.3. Hanefilerin İstihsan Anlayışına Ehl-i Hadisin İtirazları

1.3.1. İmam Şâfiî²³

Ehl-i re’yin bu şekilde bir istihsan düşüncesi tabii ki, hadis ehlinin fıkıh algısının dışında idi. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin geliştirdiği istihsan deliline en etkili ve sistemli ilk eleştiriye İmam Şâfiî yapmıştır. Şâfiî, istihsanla ilgili eleştirilerini içeren ayrıca bir *İbtâlu’l-İstihsân* isimli risâle de yazmıştır.

Şâfiî’nin istihsân eleştirilerinde bu delilin hangi yönlerine vurgu yapması önemlidir. Çünkü aslında istihsan olarak ifade edilen hüküm elde etme yöntemleri aslında ehl-i hadisin istidlâl metoduna yabancı değildi. Daha net söylersek nakli delilleri ve icmâyı kıyasa tercih etmek tüm hadis geleneğinin o cümleden de İmam Şâfiînin fıkıh düşüncesinin esası idi.²⁴ Bu bağlamda Şâfiî’nin, Hanefilerin nass ve icmaya isnaden kıyası terk etme anlamındaki istihsan metoduna kategorik olarak karşı gelmesi imkânsızdır.

Mezkûr risalenin başlangıcında Şâfiî’nin üç temel prensibi hatırlattığı görülmektedir. Bunlar a) Hükümlerin temel kaynağının Kitap ve sünnet olması; b) Allah’ın kendi dinini kemale erdirmiş olması; c) Bu dünyada hükümlerin amellerin zahirine göre verilmeli olmasıdır. İmam Şâfiî bu prensipleri ayet ve Peygamberin hadisleri ile delillendirmektedir. Görünen o ki, Şâfiî, Hanefilerin istihsan delilini bu üç temele zıt addetmektedir. Yani, Şâfiî’nin düşüncesine göre istihsan Kur’an ve sünnetin dışında bir delil aramaktır. Yine Allah’ın kendi dinini kemale erdirdiği için müçtehidin istihsan gibi beşerî aklın/re’yin

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/145.

²³ İmam Şâfiî’ni ehl-i hadisten kabul edenler olduğu gibi onu bu ekol içerisinde değerlendirmeyenler de olmuştur. (bk. Salim Ögüt, “Ehl-i Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1994), 10/508-512; M. Hayri Kırbaçoğlu, *Sünnî paradigmanın oluşumunda Şâfiî’nin rolü*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016); H. Yunus Apaydın, “Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyonu Olarak İmam Şâfiî”, *İmam Şâfiî ve Şâfiîlik*, (Köln: Plural Publikations, 2018), 56-79; Mansur Koçinkağ, “İmam Şâfiî’yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?” *Teosofia*, 1, (2020), 1-13). Bu meselede tartışmalara girmenin konumuzun sınırlarını aşmasını düşünmekle beraber Şâfiî’nin usul düşüncesinin ehl-i hadis dairesinde değerlendirilmesinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

²⁴ Ahmed Yusuf, *eş-Şâfiî vâdi’u ilmi’l-usûl*, (Kahire: Dâru’s-Sakâfe, 1990), 53.

tezahürü olan bir yöneme başvurusu sebebiyle Allah'ın dinini nakıs görmektedir. Bunun yanında istihsan ile delil aramak bir olayın zahirinin gerektirdiği hükmü terk etmektir ki, bu da Peygamberin sünnetine aykırıdır.

Bu genel prensiplerin dışında İmam Şâfiî, istihsan'ın bilavasita nassla caiz olmadığı kanaatinde. O, "İnsan kendisinin başıboş bırakıldığını mı zanneder?" (Kıyamet, 75/36) ayetinden hareketle insanın vahiyden bağımsız, kendi reyi ile hüküm vermesini caiz görmez. Onun nazarında istihsan tam da böyle bir hüküm elde etme metodudur. Buna göre o istihsanı vahyin haricinde re'ye dayalı alternatif bir "şariat" ihdas etme olarak değerlendirmiştir. Kendisine ait edilen "istihsan eden yeni şariat ihdas eder" veya "istihsân kendi keyfine göre hüküm vermektir" tarzındaki ifadeler de bu manaya işaret etmektedir.

Bunun yanında İmam Şafi'nin ifadelerinden anlamaktayız ki İstihsan düşüncesi yine Şâfiî tarafından sistemleştirilmiş nassların şümullülüğü ilkesi ile de çelişmektedir. Nitekim aynı risalede istihsanın iptali bağlamında şöyle demektedir:

"Hak sadece Allah tarafından belirlenir. O da ya nass (ibare) ya da delalet yolu ile olur. Allah hakkı öncelikle kendi Kitabına, sonra da Nebisinin sünnetine yerleştirmiştir. Kitap insanın başına gelen her bir olaya, mutlaka ya nass (açık) olarak, ya da mücmel (toplu) olarak delalet etmektedir."²⁵

Şâfiî, istihsanı aynı zamanda kendisinin kıyas teorisine de zıt bulmaktadır. Çünkü onun anlayışına göre kıyasla elde edilen hüküm de Allah katından sayılmaktadır. ²⁶ Yukarıda zikrettiğimiz Kıyamet suresinin 75. Ayetinin "başıboş bırakılmanın" Kitap, sünnetle beraber kıyasın da terkinin kapsadığını iddia etmektedir.²⁷

Şâfiî, istihsana sadece şer'i delillere aykırı olduğu yönünden itiraz etmemiştir. Onun itirazları içinde sosyal gerekçelerin de olduğunu görmekteyiz. Nitekim o istihsan deliline başvurma'nın toplumda hukukî istikrarı zedeleye-

²⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, "İstihsânın iptali", çev. Osman Şahin, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2003), 401.

²⁶ Şâfiî, "İstihsânın iptali", 401

²⁷ Şâfiî, "İstihsânın iptali", 404-405.

ceğini düşünmektedir. Ona göre bir müctehidin istihsan yapması, kendi re'yine göre hükümler koyması, kendiliğinden diğer müctehide de bu metodu uygulayarak farklı bir görüş ortaya koyma hakkını vermektedir. Bununla "her memleketteki müftü ve hâkim kendi istihsânına göre hareket edecek, böylece bir mesele hakkında birçok hüküm ve fetvalar verilmiş olacaktır."²⁸ Şâfiî'nin fıkıhta re'y metodunun kullanması ile ortaya çıktığına işaret ettiği bu sorun kendisinden bir kuşak önce yaşamış İbn Mükaffa'nın ehl-i re'y kaza faaliyeti-
 tinde tespit ettiği sorunla aynıdır. İbn Mükaffa' re'y ekolünün fıkıh anlayışının fahiş sonuçlar doğuracak kadar hukuki istikrarı zedelediğine işaret etmekte ve Halifeden bu yönde ıslahatlar yapmasını istemekte idi.²⁹

İmam Şâfiî'nin kendisine kadar var olan ve re'y faaliyetine bir şekilde müsait olan sünnet, icmâ, kıyas gibi hüküm kaynaklarını yorumlayarak bir şekilde ehl-i hadis müstevisine oturttuğu malumdur.³⁰ Bununla o, zikrettiğimiz delillerde re'yin imkânını minimize etmiştir. Fakat Şâfiî, diğer üç delile yaptığı revizeyi istihsân deliline yapmamıştır. İstihsanın rivayete müstenit kısmı zaten kendisinin fıkıh mantığında farklı bir şekilde karşılık bulmuş olduğundan re'yle ilgili bölümünü "istihsân" ismi ile toptan reddetmiştir. Fakat Şâfiî'nin istihsanı bir mefhum olarak bu şekilde tart etmesinin mezheplerin müessesleşme sürecinde çok da benimsenmediği söylenebilir.

1.3.2. Ahmed b. Hanbel

Genel kanının aksine imamı Ahmed b. Hanbel'in ehl-i re'yin istihsan deliline mesafeli olduğu kanaatindeyiz. Kendisine atfedilen şu ifadeler fikrimizce onun istihsan hakkındaki kanaatine daha uygundur: "Ebu Hanife ashâbı kıyasa muhalif bir görüş bildirdikleri zaman "Biz şunu istihsan eder, kıyası terk ederiz" der ve böylece benimsedikleri görüşün istihsanla hak olduğunu iddia ederler. Bense varit olan tüm hadislerle amel eder, onlara kıyas yapmam". Bu ifadeler, Ahmed b. Hanbel'in Hanefilerin istihsan anlayışına nasıl algıladığını bize göstermektedir. Ama bilindiği üzere müteahirin fakihlerin genel görüşüne göre Ahmed b. Hanbel istihsan delilini kabul etmiştir. Fakat istihsan veya

²⁸ Şâfiî, "İstisânın iptali", 407.

²⁹ Abdullatîf Hamza, *İbnü'l-Mukaffa'*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 110.

³⁰ Bu konuda tartışmalar için bk. Soner Duman, *İmam Şâfiî'nin kıyas anlayışı*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 423-433

eşanlamlı kelimelerle Ahmed'e isnat edilen görüşlere dikkatle baktığımızda bunların aslında eserin kıyasa tercihinin başka bir şey olmadığını görmekteyiz ki, bu da bir ehl-i hadis mensubunun en karakteristik özelliğidir. Ahmed b. Hanbel'in "*estehsinu*" ve buna müadil lafızları Hanefilerin gayeye dayalı istihsan düşüncesine işaret eden ibare gibi değil, sadece eserin kıyasa tercih lafzı olarak kullandığı kanaatindeyiz.

Misal olarak Hanbeli fıkhnın günümüze ulaşmış ilk sistemli usul eseri el-'Udde'de Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, (öl. 458/1066) İmam Ahmed'in istihsanla fetva vermesine delil olarak talebesi Ebu Bekr Merrûzi'den (öl. 288/888) şu rivayeti nakletmektedir:

*"Ahmed savad arazilerinin satın alınmasını caiz ama satılmasının caiz olmadığını bildirdi. Kendisine "Birisi sahip olmadığı bir şeyi nasıl sata bilir?" (Yani alınması mümkün olmayan bir şey nasıl satıla bilir?) diye sorulduğunda: "Evet kıyas senin dediğin gibidir. Fakat bu benim yaptığım bir istihsandır" dedi ve buna delil olarak da Ashabın Mushaf'ın satın alınmasını caiz görüp satılmasına cevaz vermediklerini gösterdi."*³¹

Bu rivayet Merrûzî'nin kendi üstadı Ahmed b. Hanbel'den rivayetlerini ihtiva eden *el-Vera'* isimli eserinde daha geniş şekilde yer almakta ve istihsan ibaresi geçmemektedir. Bunun yerine istihsanın işlendiği manaya yakın "*lâ yu'cibenî en yebi'e'r-raculu dârahu ve arzahu ve lâ yeşteriye illâ bi miqdâri'l-gût*" (Bir şahsın savad arazilerindeki evini ve toprağını satmasını ve ihtiyacı miktardan fazla olacak şekilde ev ve arazi almasını ben beğenmem) ifadesi rivayet edilmektedir. Ahmed b. Hanbel bu görüşüne delil olarak ta ashabın mezkûr amelini göstermektedir. Buradan görüldüğü üzere İmam Ahmed'in burada yaptığı istihsan metodunun tatbikinden ziyade kendi ehl-i hadis mantığı ile rivayeti kıyas deliline tercih etmiştir.

Yine Ahmed b. Hanbel kıyasa aykırı olarak her namaz için ayrıca teyemmüm alınması görüşünü benimsemiştir. Abdestle kıyas edilerek bozulmayana

³¹ Ebu Ya'lâ Muhammed b. El-Hüseyn b. Muhammed El-Ferrâ *el-Udde fî usûli's-sünne*, thk. Ahmed el-Mübarek, (Riyad: yy., 1990), 5/1604; İlgili rivayet için bk. Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Merrûzî, *el-Verâ'*, thk. Semîr ez-Zuheyrî, (Riyad: Dâru's-Sam'î, 1417/1997), 51.

ve su bulunana kadar bir teyemmümle farklı vakit namazlarının kılınması mümkündür. Ama Ahmed b. Hanbel bu kıyası terk etmiştir. Onun görüşüne göre suyu kullana bilmeyen şahıs her vakit namazı için ayrıca abdest almalıdır. İmam Ahmed 'in bu fetvası kendisinin istihsan metodunu kabul etmesine delil olarak gösterilmektedir.³² Burada İmam Ahmed'in Ali b. Ebu Talib ve Abdullah b. Ömer gibi sahabelerin "Her namaz için teyemmüm alın" rivayetlerini tercih ederek kıyası terk ettiğini görmekteyiz.³³

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini ilk elden günümüze ulaştıran, bazıları da aile üyeleri olan yakın talebelerinin kaleme aldığı: fıkıh literatüründe genel olarak *Mesâ'il* olarak adlandırılan eserlerin elimizde olan örneklerinde istihsanı bir terim olarak görmemekteyiz. Ona yakın ifadeler ise genel olarak eseri kıyasa tercih ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere bu rivayetler sonraki dönemlerde "istihsan" kelimesi ilave edilmekle Hanbelî usul kitaplarına alınarak Ahmed b. Hanbel'in istihsan metodunu benimsemesine delil olarak sunulmuştur.³⁴

1.3.3. İbn Hazm

Ehl-i hadis geleneğinde istihsân metodunun en hararetli karşıtlarından birisi de İbn Hazm'dır. İbn Hazm, kendisinin usulle ilgili *İhkam* adlı eserinin otuz beşinci babını istihsan ve re'yle istinbatın iptaline ayırmıştır. Bunun yanında kısaca *el-Mulahhas* olarak isimlendirilen kıyas, te'lil, re'y, istihsan gibi metodların batıl olduğunu ele alan bir risale de kaleme almıştır. İbn Hazm, istihsan, re'yle istinbat veya re'y lafızlarının aslında aynı manaya delalet ettiği görüşündedir.³⁵ Fakat bunun yanında istihsanın hicretin 3. Asrında ihdas edildiğini söyler. İbn Hazm istihsanı "*Müftünün sadece kendisinin hasen gördüğü fetva*" olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu şekilde hüküm vermek kişinin kendi hevasına tabi olması ve delilsiz/burhansız hüküm vermesi olduğu için

³² El-Ferrâ, *el-Udde*, 5/1604; Alu Teymiyye, *el-Müsevede*, 45.

³³ Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme *el-Muğnî*, thk. Abdullah et-Türki, Abdulfettah el-Huluvv, (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1422/2002), 1/341.

³⁴ Merrûzî, *el-Verâ'*, 51; Ebu'l-Fadl Sâlih, *Mesâ'ilü İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Fazlurrahman Dinmuhammed, (Delhi: Dâru'l-ilmîyye, 1988), 1/448; Hâlid er-Ribât - Seyyid İzzet Eyd, *el-Câmi' li 'ulûmi'l-İmam Ahmed - Usulu'l-fıkıh*, (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 5/112.

³⁵ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, thk. Hasan Alu Selman, (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 6/16.

batıldır.³⁶ İbn Hazm, Malikilerin de istihsanla görüş bildirdiklerini fakat Hanefilerin bu yönteme daha çok başvurulduklarını söyler. Bununla birlikte Hanefilerden Ebu Cafer et-Tahavi'nin (öl. 321/933) istihsana karşı olduğunu da vurgular.³⁷

İbn Hazm'ın istihsan aleyhine eleştirileri Şâfiî'nin eleştirileri ile paralellik arz etmektedir. O da istihsan'ı keyfi hüküm verme olarak addeder. İstihsan'daki bu keyfilik ulema arasında bir konu hakkında farklı, biri diğerine zıt görüşleri de beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda herhangi bir konuda istihsanla hüküm vermek bir anlamda dini nakıs olarak görmektir:

“Üzerine bir şey eklemeye ihtiyaç olmayacak şekilde din tamamlanmıştır. Dinde tüm konular ya nasslarla, ya icma ile açık şekilde bildirilmiştir. Birisinin bir şeyi istihsan etmeğe veya istikbah (kabih görmeğe) ihtiyaç yoktur. Bir şey eğer haksı insanlar onu kabih görse de o haktır. Veya eğer bir şey batılsa insanlar onu istihsan eylese de yine batıldır. Doğru olan odur ki, istihsan nefse göre hüküm vermek, hevaya tabi olmak ve delalettir.”³⁸

2. İstihsan'ın 'Meşrulaştırılması'

2.1. Erken Dönem Hanefi Usûlcülerde İstihsan Kıyas Ayırımı

Hicretin 3. Yy'ının ilk çeyreğinden sonra İslam aleminde konumu güçlenen ehl-i hadisin re'y ve ehl-i re'y hakkındaki şedit tutumu malumdur. Hadis ashabının re'y ekolüne karşı bu keskin söyleminin ortaya çıkmasında re'y düşüncesinin en bariz istidlal yöntemi olan istihsanın payı büyüktür. Hadis cephesinin şiddetli eleştirilerinin re'y dünyasında aks-î tesiri re'y ekolü/Hanefilerin kendi fıkıh usûllerindeki bazı konularda revizyon yapmaları oldu. Bu doğrultuda istihsan anlayışlarını da hadis ashabının kabul edebileceği bir kıvama getirmeğe çalıştıklarını ve başarılı olduklarını söyleye biliriz. Başta İmam Şâfiî olmakla karşı cephenin alimlerinin istihsan eleştirilerine ce-

³⁶ İbn Hazm, el-Mülâhhas, 5.

³⁷ İbn Hazm, el-İhkam, 6/16. İbn Hazm'mın Ebu Cafer et-Tahavi ile ilgili iddiası için daha detaylı bilgi için bk. Yıldırım Sipahi, “Ebu Cafer et-Tahavi’de İstihsan Delili Sorunu”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi 3/6 (Eylül 20016): 1-23.

³⁸ İbn Hazm, el-İhkam, 6/17.

vap olarak Hanefiler istihsanı daha kıyasa yakın hatta kıyasın bir türü olarak yorumlamaya başladılar. Bu şekilde kıyasla özdeşleşmiş istihsan tanımına genel olarak hicri 4. yüzyılın ortalarından sonra rastlamaktayız. Bu tarihten önceki dönemde ise istihsan ve kıyasın biri diğerinden daha belirgin hatlarla ayrıldığını söyleye biliriz. Nitekim Hicri 333'te vefat eden Ebu Mensur el-Mâtürîdî (öl. 333/944) *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* isimli eserinde istihsanı şöyle tanımlamaktadır:

“İstihsân, hakkında asıl (hüküm) varit olmayan ve benzeri de olmayan bir konuda alimin en iyi hükmü tercih ederek yaptığı içti-hattır...³⁹ Müçtehit bir konuda içtihat ederken iki yönden mesele-ni ele alır. Bazen o konunun benzerinin hükmüne bakar onunla hüküm verir ki buna kıyas derler. Bazen de kalbinde ikna olduğu galip zanna göre hüküm verir ki buna da istihsan derler.”⁴⁰

Sunulan pasajlardan şunları anlamaktayız: a.) Mâtürîdî'nin nazarında kıyas ve istihsan yöntem olarak tamamı ile birbirinden farklı iki ayrı delillerdir. Yani Şâfiî'nin sistemleştirdiği ve sonradan Zahiriler hariç tüm Sünni dünyası tarafından benimsenmiş kıyas ile Mâtürîdî'nin benimsediği istihsan delili arasında bir yakınlık mevcut değildir. b.) Mâtürîdî'ye göre istihsan müçtehidî bir konuyu tüm yönleri ile değerlendirip kendi vicdanında ikna olduğu bir hükme bağlamasıdır. Tabii ki müçtehit şeriatının umde maksatlarını, İslam'ın ruhunu dikkate alarak o fetvayı verecektir. Buradan hareketle her ne kadar açık bildirmese de Mâtürîdî'ye göre de istihsanın makasat / gaye merkezli aklî delil olduğunu söyleye biliriz.

Mâtürîdî'nin muasırı diğer bir Hanefî alimi Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den (öl. 340/952) nakledilen tarifte de kıyastan farklılık arz eden bir istihsan tanımlaması görmekteyiz. Kerhî istihsanı *“bir şeye hüküm verirken güçlü bir sebebe binaen benzerinin hükmünden ayrılıp başka bir hükme başvurmak”* olarak tanımlamıştır.⁴¹ Görüldüğü üzere onun nazarında da istihsan sonuç itibarıyla kıyasın

³⁹ Ebû Mensûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâti ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/47.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/291.

⁴¹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, (İstanbul: Şirketi Sehâfiyye-i Osmaniyye, 1308), 4/3.

terkedilmesidir. Fakat o kıyasın terki için kuvvetli tatmin edici bir *sebebi* şart koşmaktadır. Tabii ki bu sebep nakli bir delil olduğu gibi fert veya toplumun meşru menfaati de ola bilir.

2.2. Hanefi Hukuk Düşüncesinde Kıyas ve İstihsanın Mahiyet Olarak Özdeşleşmesi

Yukarıda ismi geçen alimlerden sonra gelen Hanefi ulema arasında istihsan daha nakli delillere yakın, kıyasın bir nevi olarak yorumlanmaya başlanmıştır. Böyle bir istihsan düşüncesini teorik olarak ilk defa meydana çıkaran Kerhi'nin öğrencisi, Bağdat Hanefi ekolünden Ebu Bekr el-Cessâs'tır (öl. 370/981). İlk defa Cessâs, istihsan delilini kıyasın mantık ve terminolojisi ile tahlil ve tasnifini yapmıştır.⁴² Cessâs istihsanın aslında metodolojik olarak Şâfiî'nin kıyasından farklı olmadığını iddia etmiştir. Bunu destekleyen bir rivayeti de kitabında nakletmektedir:

*"Önceden kıyasla hüküm verip sonradan kıyası reddeden ilim eh-linden İbrahim b. Câbir'den kıyası niçin inkâr ettiğini sordular. O da cevabında Şâfiî'nin İbtalu'l-kıyas risalesini okuduğunu, o eser-de istihsana karşı olan tüm argümanların aynı şekilde kıyası da ait olduğuna şahit olduğunu ve bu nedenle de kıyasla fetva vermenin caiz olmadığı kanaatine vardığını söyledi."*⁴³

İstihsanın kıyasla mahiyet olarak yaklaştırılması ve hatta aynileştirilmesi süreci Hanefi usulünün diğer büyük teorisyeni Ebu Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) tarafından da devam ettirilmiştir. O hatta kıyasın ve istihsanın Kur'an ve sünnet gibi biri diğerine arz edilen iki delil olduğunu iddia etmekte idi. Debûsî açık şekilde istihsanın kıyası terk etmek olarak anlaşılmasının yanlışlığını söyler. Debûsî de Cessâs gibi istihsanı kıyas müstevisinde değerlendirmektedir. Fakat aralarındaki fark kıyasın açık, zahir bir delile anlaşılması çok kolay bir mukayese işlemi olduğu halde istihsanın hafî olan yani ilk bakışta farkına varılmayan bir delile yapılan mukayese sonucu elde edilen hüküm olmasıdır. Debûsî erken dönem Hanefi alimlerinin istihsanı kıyasın terki olarak tanımlamalarını da bu bağlamda izah etmektedir. Onun nazarında eskiler

⁴² Cessâs, *el-Füsûl*, 4/233-235 vd.

⁴³ Cessâs: *el-Füsûl*, 4/226.

“istihsan kıyası bir sebebe göre terk etmektir” derken zahir olan kıyasın hükmünün gizli olan kıyas sebebi ile terk edilmesini kastetmekte idiler.⁴⁴ Böylece istihsan aslında iki kıyastan birini tercih etmekten (gizli kıyasın açık kıyasa tercihi) başka bir şey değildir. Sonraki dönemlerde Ebu’l-Usr Pezdevî (öl. 482/1089), Serahsî, Hüsamuddin Ahsîkesî (öl. 644/1246), Ebu’l-Berekât en-Nsefî (öl. 710/1310) gibi Hanefî usulcüler de istihsanı aynı teorik çerçevede değerlendirerek onu iki kıyastan birini tercih olarak aslında bir kıyas faaliyeti olarak ele almışlardır.⁴⁵

Görüldüğü üzere İslâm düşüncesinde aslında kıyasın doğurduğu hukuk çıkmazından kurtulmak için zuhur eden istihsan iki asır sonra kendisi kıyasın bir türü olarak yorumlanmakta idi. Bunun istihsanın teorik müsteviye geçmesinin getirdiği durum olmasından daha çok onun ehl-i hadis söylemine uygunlaştırmanın bir sonucu olduğunu söyleye biliriz.

Fakat tüm bunlarla beraber istihsanın tamamen ilk dönemlerdeki maslahatçı/gayeci mahiyetinden uzaklaştığını söylemek doğru olamaz. Yukarıda Serahsî’den iktibas ettiğimiz alıntıdan da görüldüğü gibi Hanefî hukukçular istihsan’ın maslahat yönünü hep onun ayırt edici özelliklerinden biri olarak ayakta tutmuşlardır. Hanefiler, istihsanın meydana çıkmasındaki temel etken olan maslahat ruhunu “zarurete göre istihsan” türünde korumuşlardır.⁴⁶

2.3. Ehl-i Hadis Düşüncesinde İstihsanın Tarihi Seyri

Hanefilerin istihsan konusundaki revizyonları tabiri caizse başarılı olmuştur. Nitekim sonraki dönemlerde İmam Şâfiî’nin mezhebini takip eden ulema istihsan deliline önceki dönemlerdeki gibi şiddetli tenkit etmemekte idiler. Şâfiî mezhebinin temel usul kitaplarından olan *el-Mu’temed* müellifi

⁴⁴ Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el Meyyis, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 404-405

⁴⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4/3; Ebu Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu’l-fıkh*, thk. Ebu’l-Vefa el-Afganî, (Beyrut: Dâru’l-Maarife, ts.), 2/201; Ebû Abdullah Hüsammeddin Muhammed b. Muhammed el-Ahsîkesî, *el-Müntehab fî usûli’l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbas el-’Avdî, (Dâru’l-Medâri’l-İslâmî, 1425/2005), 291; Ebu’l-Berekât Abdullah en-Nesefî, *Menâru’l-envâr fî usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Berekât, (İstanbul: Dâru’l-lübâb, 1439/20018), 247.

⁴⁶ Mehmet Dirik, “Ebû Hanife’nin İctihat Metodunda İstihsân”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/ 10, (Güz 2018): 202

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) Hanefilerin istihsan anlayışını delilsiz hüküm vermek olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu bildirmekte idi. O bu konuda aslında müteahhir Hanefi ulemanın açıklamalarının dikkate alınması gerektiğini söyler. Çünkü onlar kendi seleflerinin istihsan derken neyi kastettiklerini daha iyi bilmektedirler.⁴⁷ Bununla o dolayı olarak Cessâs sonrası Hanefi usulçülerin istihsan yorumlarının tolere edilmesne yeşil ışık yakmıştı. Yine Şâfiî mezhebi usulünün en meşhur temsilcilerinden Ebu İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) de “Eğer istihсандan maksat bir delile göre hükümün tahsisi veya iki delilden en kuvvetli olan ile hüküm vermekse bunu kimsenin inkâr etmeyeceğini ve bununla da şu ihtilafın ortadan kalkacağına” işaret etmekte idi.⁴⁸ Önceleri Hanefi olmuş sonradan Şâfiîliğe intikal etmiş Ebu'l-Müzeffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096) ise “Eğer istihsan bir delil olmadan keyfi-ne göre hüküm vermekse bu kesin olarak batıldır. Fakat biz zannetmiyoruz ki kimse bu şekilde hüküm versin” diyerek Debûsî'nin istihsan görüşlerini esrinde iktibas etmiştir.⁴⁹ Fakat istihsan hakkındaki tüm bu iyi niyetli yorumlara bakmayarak Şâfiî ülema kendi imamlarının metodolojisine sadık kalarak istihsanı kendi usullerinde deliller kategorisine almamışlardır.

İstihsanın ehl-i hadis cephesinde “meşrulaştırılması” bununla da kalmamıştır. Bu düşüncenin en bariz mezhepleşmiş şekli olan Hanbeliler bu yeni istihsan yorumunu tolere etmekten öte hatta kendi mezhep imamlarının işin başından beri bu delille hüküm verdiğini iddia ederek istihšana kendi deliller hiyerarşisinde yer vermişlerdir. Hanbelilerin elimizde olan ilk sistemli usul kitabının müellifi Ebu Ya'la' el-Ferrâ kendi eserinde Ahmed b. Hanbel'in istihsanla hüküm verdiğini vurgulayarak istihsanın “bir hükmü kendisinden daha kuvvetli bir hüküm sebebi ile terk etmek” olarak tanımlamaktadır. Bunun yanında o ehl-i hadisın genel temayülüne uygun olarak bir re'y faaliyeti gibi maslahat ve zarureti istihsanın sebepleri arasında sıralamamıştır. Onun nazarında istihsan Kitap, sünnet veya icmaya istinaden yapılmaktadır.⁵⁰ Fer-

⁴⁷ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *El-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meyyis, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982) 2/295.

⁴⁸ Ebû İshâk Cemaleddin İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 121.

⁴⁹ Ebu'l-Müzafer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edilleti fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999), 2/268.

⁵⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 5/1604-1607.

râ, her ne kadar ehl-i hadis geleneğini temsil etse de her halde Bağdatlı olması, Hanefî bir ailede büyümesi sebebi ile eserini yazarken Hanefî usulcülerden etkilendiği bilinmektedir.⁵¹ Fikrimizce bu durumun Ferrânın istihsana “sıcak münasebetinin” sebepleri arasında olması ihtimal dahilindedir.

Ebu Ya’la’nın istihsan karşısındaki bu tavrını öğrencileri Ebü’l-Hattâb Kelvezânî (öl. 510/1116) ve Ebü’l-Vefa İbn Akîl’de (öl. 513/1119) de görmekteyiz. Bu Hanbelî usulcüler de istihsanı genel olarak illetin tahsisi/kıyasın terki olarak ele alınmıştır. Fakat onlarda şer’î delil vurgusu güçlüdür. Hatta, Kelvezânî ustadı Ebu Ya’la’nın yukarıda sunduğumuz istihsân tanımına karşı çıkarak şer’î hükümlerin birinin diğerinden kuvvetli veya evlâ olmasının mümkün olmadığını bildirmiştir. Ona göre kuvvetlilik veya evleviyet sadece delillerdedir. Deliller önceliklerine (kuvvetlerine) göre sıralanmışlardır ve buna göre biri diğerine takdim edilir.⁵² Bu sebepten o istihsanı kendisinden daha güçlü bir *delile* göre kıyasın terki olarak ele almaktadır. Böylece sonuçta istihsan yine kıyasın *esere* göre terkinden başka bir şey olmamış olur. Hetta Kelvezânî bu bağlamda Ahmed b. Hanbel’in yukarıda zikrettiğimiz istihsanı zemmeder mahiyette söylediği rivayetteki “*Oysa ben tüm varit olan hadislere göre amel eder, kıyası terk ederim*” ifadesini delile göre istihsanın hücceti olarak sunmaktadır.⁵³ Onun nazarında İmam Ahmed’in bu yaptığı delile göre istih-sandır. İbn Ak’îl de istihsanın tanımında re’y ve kanaatten (itikat) bahsetse de yine şer’î delile vurgu yaparak: “İstihsan kendisinden daha güçlü bir delile göre kıyası terketmekti” der.⁵⁴

Sistemli Hanbelî usulünün bu üç temel isminden sonra gelen mezhebin diğer fakihleri de Hanefîlerin istihsan delilini kendi anlayışları çerçevesinde değerlendirip anlamaya çalıştıklarını ve savunduklarını görmekteyiz. Mesela Necmettin et-Tûfî (öl. 716/1316) Hanefîleri istihsan konusunda eleştirenlerin onların istihsandan ne kastettikleri anlamadıklarını söyler. Tûfî, Hanefîleri

⁵¹ Davut İltiş, “el-Udde” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/41-42.

⁵² Ebu’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed El-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli’l-fıkh*, thk. Mufid Ebu Amşe - Muhammed İbrahim, (Mekke: Câmi’atu Ummi’l-Kurâ, 1405/1985), 4/93-94.

⁵³ El-Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/90.

⁵⁴ Ebu’l-Vefâ Ali b. Muhammed İbn Akîl, *el-Vâdih fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdullah et-Türkî, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1420/1999), 2/100-101.

istihsân konusunda eleştirenlerin onların ne kastettiklerini anlamadıklarını, aslında onların istihsânla kastettiklerinin iki kıyastan en güçlü olan ve esere bağlılığı en açık olanını tercih etmek olduğunu bildirmektedir.⁵⁵

Bunun yanında önce de işaret ettiğimiz Hanefilerin re'ye dayalı zaruret/maslahat zemininde yaptıkları istihsân şeklinin bir delile dayanmadığı gerekçesi ile eleştirildiğini de Hanbelî usûl eserlerinde görmekteyiz.⁵⁶

Hanefi usulçülerle Hanbelî usulcülerin istihsan düşüncelerinde birincilerin bir şekilde maslahat/ zaruret düşüncesini korudukları, ikincilerin ise istih-sandan genel olarak eserin kıyasın önüne geçirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hanefiler genelde istihsanın “meşrulaştırılması” sürecinde hâfi kıyasın zahir kıyasa taktimi olarak istihsanı yorumlarken, Hanbelîler böyle bir yorumdan uzak durmuş güçlü delilin kıyasa takdimi şeklinde istihsana öz fıkıh düşüncelerinde yer vermişlerdir.

Sonuç

İstihsan ilk dönemlerden itibaren Hanefi usulünde hukukun maslahat/makasıt yönünü yansıtan bir delil olmuştur. İstihsan genel olarak nasslardaki hükümlerin benzerlerine analogik tatbiki anlamında olan kıyas yönteminin hukuk çıkmazları ile sonuçlandığı hallerde ulema tarafından hükümlerin istinbatında akli bir yöntem olarak değerlendirilmiştir. İstihsanın bu rasyonel mahiyeti nass merkezli bir hukuk anlayışına sahip ehl-i hadis tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Hadis ekolü istihsanı “alternatif şariat üretme”: delilsiz hüküm verme olarak değerlendirmiş ve istihsan deliline baş vuran re'y ehlini Kur'an ve sünnete muhalif olmakla itham etmiştir. İstihsanı bir metot olarak benimsemek aynı zamanda hukukî istikrarı aradan kaldırmak ve Allah'ın kâmil olarak tamamladığını bildirdiği şariatın natamam olduğuna inanmak olarak addedilmiştir. Ehl-i re'yin istihsan delilinin ilk defa sistematik şekilde eleştirisi İmam Şâfiî tarafından yapılmıştır. Her ne kadar muteahir Hanbeliler tarafından istihsanı delil olarak kabul ettiği öne sürülse de Ahmed b. Hanbel'in de bu yöneme karşı mesafeli olduğunu söyleye bili-

⁵⁵ Necmeddin Süleymân b. Abdikavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 3/201

⁵⁶ Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, thk. Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: Müessesetür'r-Reyyan, 1422/2002), 1/474 – 476.

riz. Müteahhirin dönemi Hanbelî usulcülerin İmam Ahmed’den naklettikleri istihsan örnekleri dikkatle incelendiğinde bunların naklî delillerin kıyasa tercihinden başka bir şey olmadığına şahit olmaktayız. İstihsana karşı eleştiriler ehl-i hadis mektebinin bir uzantısı olan Zahiriliğin en tanınmış fakihî olan İbn Hazm tarafından da geniş şekilde devam ettirilmiştir.

Hadis ekolünün bu şiddetli eleştirileri Hanefi cephesini istihsan delilini yeniden yorumlamaya mecbur etmiştir. Hanefiler yeni yorumları ile kendilerinin istihsan metodunu imkanları nispetinde ehl-i hadisın fıkıh düşüncesi ile daha uyumlu hale getirmeğe çalışmışlardır. Bu müstevide hadis ekolü mensuplarının istihsanı Kitap ve sünnete muhalif bulma ithamları Hanefi alimler için ciddi ma’na kesp etmekte idi. Çünkü bu direk Hanefi usulünün meşruluk zemininin kaybetmesine işaret etmekte idi. Tam da bu noktada Hanefiler kendi istihsan görüşlerinin “ıslah”ını gerçekleştirdiler. Yani kıyası nass merkezli akıl yürütme faaliyeti olan kıyasın bir nev’i olarak sundular. Onların yeni yorumunda istihsan, açık, zahir olan kıyası hâfi, bilinmesi belli bir uğraşı talep eden kıyasa tercih etmek demektir. Cessâs’la başlayan bu yeni yorum, Debûsî, Serahsî, Pezdevî gibi usulcüler tarafından da onaylandı ve tüm Hanefi hukuk geleneği tarafından benimsendi.

Hanefilerin istihsanı bu şekilde izahı karşı cephede de etkisini çok bekletmedi. Nerdeyse aynı dönemden itibaren istihsan karşıtı grupların eleştiri şiddeti azalmaya başladı. Bu dönemden itibaren Şâfiî ulema istihsan delilini daha hoşgörülü ruhla tartışmış, daha insafli ve ölçülü eleştirilere tabi tutmuştur.

İlk sistemli Hanbelî fıkıh literatürünün müellifleri ise istihsan deliline daha hoşgörülü yaklaşmış ve ona kendi usul eserlerindeki deliller hiyerarşisinde yer vermişlerdir. Bu eserlerde istihsan aslında ta ilk dönemlerden beri İmam Ahmed’in de baş vurduğu bir şer’î hüküm kaynağı olarak sunulmaktadır. Fakat Hanbelîlerin yorumunda istihsan daha nass merkezli bir yöntemdir. Onların nazarında istihsan en güçlü hükme/delile göre kıyasın hükmünü terk etmektir. En güçlü deliller ise Kur’an, sünnet, icma ve sahabe görüşüdür. Böylece aslında Hanbelîler istihsan derken ehl-i hadisın mantığına uygun şekilde eserin/nassın bir içtihat yöntemi olan kıyasa tercihinden başka bir şeyi düşünmemekte idiler. Bu şekildeki “istihsanın” bir delil olarak kategorize edil-

mesinden önce bile ehl-i hadisin hukuk düşüncesinde yöntem olarak kendiliğinden var olduğunu söyleye biliriz.

Bazı hallerde hukuki donukluğa ve şeriatın gayesinin göz ardı edilmesine sebep olan kıyas metoduna alternatif gibi meydana çıkmış istihsan delili ehl-i hadisin şiddetli tenkitleri sonucu belli bir tarihi seyir içerisinde kendisi kıyasın bir nevine dönüştüğünün şahidi olmaktayız. Tabii ki kıyasın bu şekilde doktrinleşmesi onu tarih fıkıh tarihi sahnesine çıkaran Hanefilerin elleri ile olmuştur. Fakat istihsan delilinin tüm değişimlere bakmayarak Hanefi usulcülerin nezdinde gayeci muhtevasını da belli ölçülerde koruduğu bir gerçektir.

Kaynakça

- Ahsikeşi, Ebu Abdullah Hüsameddin Muhammed b. Muhammed. *el-Mintehab fî usûli'l-mezheb*. thk. Ahmed el-Avdî. b.y.: Dâru'l-Medâr, 1426/2005.
- Âlu Teymiyye. *el-Musevvede*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Matbaatu'l-Medeni, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyeni Olarak İmam Şâfiî", *İmam Şâfiî ve Şâfiîlik*. 56-79. Köln: Plural Publikations, 2018.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. thk. Hali el Meyyis. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-Esrâr an usûli Fahrû'l-İslâm Pezdevi*. 4 cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, 1308/1891.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Casim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Avkâf, 1414/1994.
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Mektebe, ts.
- Dirik, Mehmet. "Ebu Hanife'nin İçtihat Metodunda İstihsan". *Pamukale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 180-224.

- Duman, Soner. *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. El-Hüseyn b. Muhammed. *El-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed el-Mubârek. 5 cilt. Riyad: Darûl-İlm. 1410/1990.
- Hacvî, Muhammed. *el-Fikru's-sâmî fî târîhi fkhii'l-İslâmî*. thk. Eymen Salih Şaban. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1415/1995.
- Hamevî, Usâme. *Nazariyyatu'l-İstihsan*. Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1992.
- Hamza, Abdullatif. *İbn Mukaffa'*. Beyrut: Dâru Fikri'l-Arabî, ts.
- Harezmî Muhammed bin Mahmud, *Câmi'u'l-mesânîdi İmam Ebu Hanife*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Muhammed. *El-Vâdih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah et-Türkî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide. ts.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Mulahhas ibtâlu'l-kıyas ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. thk. Sait el-Afgânî. Dimaşk: Mektebetu Câmi'ati'd-Dimaşk, 1960.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'l'âmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-alemîn*. thk. Hasan Âlu Selmân. 7 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2002.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah et-Türkî. 15 cilt. Riyâd: Daru Alemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravzatun-nâzır*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1323/2002.
- İbn Mukaffa Ebu Muhammed Abdullah, *"Risâletu fi's-sahabe", Cemheretu resâili'l-Arab fî üsûri'l-Arabiyyeti'z-zâhira içeriinde*. Haz. Ahmed Zeki Savfet. Kahire: Matbaatu'l-Halebi, 1937.
- İltaş, Davut. *"el-Udde"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/44-45. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *Et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Mufid Ebu Amşe - Muhammed İbrahim. 4 cilt. Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Gurâ, 1985.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Koçinkağ, Mansur. "İmam Şafii'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?". *Teosophia* 1, (2020), 1-13.
- Kutluer, Sönmez. *İslam düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mensûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü Ehl-i Sünne*. thk. Mecit Baslum. 10 cilt. Beyrut: Dâru Kütibi'l-İlmiyye, 2005.
- Merrûzî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *el-Verâ'*. thk. Semîr ez-Zuheyri. Riyad: Dâru's-Samî'i, 1997.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah. *Menâru'l-envâr fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Berekât. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 1994, 10/508-512;
- Önder, Muharrem. *Hanefî mezhebinde istihsan anlayışı ve uygulaması*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Özdemir, Recep. "İmam Malik'in Metodolojisinde Haber'i-Vahid'in Kaynak Değeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (2016), 179-213.
- Özen, Şükrü. "İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan IV Asrın Ortalarına Kadar". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1995.
- Ribât, Halit – Eyd, Seyyid İzzet. *el-Câmi'u li ulûmi İmam Ahmed – Usûli'l-fikh*. 22 cilt. Feyyum: Daru'l-Felâh, 2009.

- Sâlih, Ebu'l-Fazl. *Mesâ'ilü imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Fazlurrahman Dinmuhammed. 3 cilt. Delhi: Dâru'l-İlmiyye, 1407/1988.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mensur b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. 2 cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebu Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl *Usûli'l-fıkh*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Maarife, ts.
- Serahsî, Ebu Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk. Heyet. 31 cilt. Mısır: ts.
- Sipahi, Yıldırım. "Ebu Cafer et-Tâhâvî'de İstihsan Delili Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Eylül2016), 1-23
- Şaban, Zekiyuddin, *İslam hukuk ilminin esasları (Udûlu'l-fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbas. "İstihsan'ın İptâli". çev. Osman Şahin. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi*. 16. (2003), 389-41.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemaleddin İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Tûfî, Necmeddin Süleymân b. Abdikavî. *Şerhu muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah et-Türkî. 3 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1407/1987.
- Yusuf, Ahmed. *eş-Şâfiî vâdi'u 'ilmi'l-usûl*. Kahire: Dâru's-Sakâfe, 1990.

**Turtûşî'nin *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ* İsimli Risâlesinde Sufilere
Yönelik Eleştirileri**

Turtushi's Criticisms of Sufi Practices in *Tahrîm al-ğînâ wa's-semâ*

Ebru ADIYAMAN

Arş. Gör. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Hadis ABD,
Research Assistant PhD, Erzincan Binali Yıldırım University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
ebru.karakasadiyaman@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6782-6075

DOI: 10.56720/mevzu.1352166

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Adıyman, Ebru. "Turtûşî'nin *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ* İsimli Risâlesinde Sufilere Yönelik Eleştirileri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 543-569. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1352166>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Endülüs'te yetişmiş âlimlerden olan Ebû Bekir Muhammed b. Velîd el-Fihri et-Turtûşî, bid'atler konusunda yaptığı çalışmalarıyla tanınmaktadır. Turtûşî, kitaplarında bid'at olarak değerlendiren itiraz ettiği hususları ayet ve hadislerden, sahâbe ve tâbiîn kavillerinden ve önde gelen mezhep imamlarının sözlerinden yararlanarak reddetmektedir. *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ'* da kendisinin bu motivasyonla kaleme aldığı risâlelerinden biridir. Nağme dinlemek, Kur'ân'ın elhân ile okunması, kadının sesi ve kadından nağme dinlenmesi, sûfilerin semâ meclislerinde raksetmeleri, bazı kimselerin tüysüz çocukların yüzüne bakarak tefekkür ettiklerini iddia etmeleri, satranç oynamanın hükmü gibi muhtelif konuları içeren bu risâlede sûfilere yönelik tenkitler öne çıkmaktadır. Müellif sûfileri musiki dinlerken Allah'ı anmak, ortamlarına coşku katmak, dans etmek, kıyafetlerini yırtıp parçalamak gibi davranışlarından dolayı eleştirmektedir. Bu çalışmada Turtûşî'nin bu tenkitleri ve delillerinin ilk kaynakları tespit edilmiş ve eleştirileriyle delilleri mukayeseli olarak incelenmiştir. Çalışma bir giriş bölümü, Turtûşî'yi ve risâlesini tanıtan bir bölüm ve eleştirilerin incelendiği bir bölümü içermekte, tespit ve tenkitlerin yer verildiği sonuç bölümüyle sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasavvuf, Turtûşî, Tahrîmu'l-ğînâ, Tenkit

Abstract

Abu Bakr Mohammad b. Walîd al-Fihri at-Turtushi is a prominent scholar on his investigations into religious innovations. (bid'ah) Turtushi coherently opposes what he considers to be bid'ah in his books, referring to Quranic verses, hadiths, statements from the Companions of the Prophet and Tabi'in, besides sayings of prominent denomination leaders from various schools of thought. One of his remarkable essays written with intent in mind is *Tahrîmu'l-ğînâ wa's-semâ'*. With this essay, Turtushi deems a wide spectrum of subjects. Turtushi analyzes the mannerisms of Sufis, such as remembrance activities with melody, dancing, the claim of remembering Allah while looking at baby-face boys. Aim of this study is analyzing Turtushi's criticisms and trying to reach primary sources of his claims and evidences. The study includes an introduction, a section offering an outline of Turtushi's life and his treatise, a section with analysis of his criticisms, and a final section embracing total as-

sessments and critical reviews.

Keywords: Hadith, Sufism, Turtushi, Tahrîm al-ginâ, Criticism

Giriş

Ebû Bekir Muhammed b. Velîd et-Turtûşî (öl. 520/1126), Endülüslü âlim, fakih ve muhaddis kimliklerine sahip olmasının yanı sıra bir zahid olarak da tanınmaktadır. Turtûşî yaşadığı dönemde bid'atlerle mücadele etmiş, İslâm ile bağdaşmadığını düşündüğü uygulamaları tenkit etmekten çekinmemiştir.¹ Konuya ilişkin kaleme aldığı eserlerden biri de *Tahrîmu'l-ğinâ ve's-semâ'* isimli eseridir. Söz konusu eser, kendisinin şarkı söyleme ve dinlemenin haram oluşu iddiası ile yazmış olduğu bir risâledir. Bu risâlede müellif, mutasavvıfların birtakım uygulamalarını ağır bir dille tenkit etmektedir. Turtûşî zühd hayatını benimsemiş bir âlimdir. Bu sebeple o, tasavvufu mutlak olarak eleştirmemekte; bunun yerine birtakım sufilerin İslâm ile bağdaştıramadığı belirli davranışlarını eleştiriye konu etmektedir. Çalışmamızda onun bu reddiyeleri incelenecektir. Bu konuların daha önce çalışılmamış olması konuyu bizim açımızdan önemli hale getirmektedir.

Turtûşî'nin musikiye bakış açısını değerlendirebilmek için, onun doğup büyüdüğü Endülüs bölgesinde ulemanın ve toplumun musikiyi nasıl konumlandığını bilmek gerekmektedir. Kısaca değinecek olursak, Doğu'da olduğu gibi, Endülüs'te de musikinin meşruluğu din bilginleri tarafından tartışılmıştır. Ancak, saraylarda ve sade vatandaşların evlerinde günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası olmaya devam etmiştir.² Endülüs yönetimindeki bazı şehzadelerin dînî musikiye olan ilgileri bilinmektedir. Nitekim I. Abdurrahman (öl. 172/788) döneminden itibaren hükümdârlar sarayın kapılarını ünlü musikişinas ve mugannilere açmıştır. Onun döneminde bölgeye doğudan musikişinaslar kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın davet edilmiş, ayrıca doğuya bu konuda kendilerini yetiştirmeleri için öğrenciler gönderilmiştir. İslam coğrafyasının diğer bölgelerine göre Endülüs'ün bu konuda, mahallî tını ve

¹ Bu konuda "*Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*" isimli bir eseri bulunmaktadır. Eserin kendisine isnat edildiği bir kaynak: Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmîyyi'l-kütûbi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1414.

² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 338.

öğelerini de ortaya koyarak daha çok gelişmiş olduğunu söylemek mümkündür.³

Turtûşî, sufilerin, -kendi fıkhnâ göre- İslâm ile teâruz eden uygulamalarını tenkit ederken konuyu ayet ve hadislerle temellendirmiştir. Bunların yanı sıra, görüşlerine itimat ettiği İslâm âlimlerinin sözlerine de dayanarak kendi fikirlerini daha sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu çalışmanın amacı Turtûşî'nin eleştirilerinin ve delillerinin değerlendirilmesi ve *Tahrîmu'l-ğînâ* ve '*s-semâ*' bağlamında onun tenkit yönteminin tespit edilmesidir.

Mezkur tenkitler, *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ* isimli risâlede şu başlıklar altında yer almaktadır: Sûfi toplulukların Allah yolunda ve Allah'ı anmak için mûsiki dinledikleri iddiasının reddi, Sûfi şeyhlerin, şarkı dinlemeyi mübah görenlerin delillerini çürütmesi, Şarkı dinlemeyi câiz gören büyük sûfi şeyhlere cevaplar, Sûfilerin semâ meclislerine coşku katmaları hakkında fasıl, Sûfilerin yolunun, İslâm'ın erkânına uygun ibadet etmekten çok uzak olduğu hakkında fasıl ve son olarak Semâ meclislerinde elbiseleri parçalamanın safsata olduğu iddiası. Bu başlıklar risâlede Turtûşî'nin kullanmış olduğu bölüm başlıklarıdır. Bu nedenle, çalışmamızda da konu aynı başlıklar altında ele alınmıştır.

1. Turtûşî'nin Hayatı ve *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ*'

1.1. Turtûşî'nin Hayatı

Turtûşî'nin ismi Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef b. Süleyman b. Eyyûb el-Fihri et-Turtûşî'dir. İbn Ebî Randeka künyesiyle tanınmaktadır.⁴

Müellif, hicrî 451 yılında Turtûşe'de (Tortôsa) doğmuştur.⁵ Turtûşe, günümüzde İspanya'nın kuzeydoğusunda yer alan bir sahil kentidir. Şehrin çevresinde Emevîler tarafından inşa edilmiş sağlam surlar bulunmaktadır. Doğal

³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 338-344.

⁴ Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Beşkuvâl, *es-Siletu fî târîhi eimmeti'l-Endelüs*, tsh. Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 545.

⁵ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, thk. Şuayb el-Arnâût ve diğerleri, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*' (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 19/493.

güzellikleri olan bir ticaret ve liman şehridir.⁶ Ticaret ve liman şehri olması, hareketli bir merkezde dünyaya geldiğini düşündürmektedir.

Ailesi ile ilgili bilgiler sınırlı olduğundan, anne, baba ve kardeşleri ile ilgili malumat elde edilememiştir. Ailesine ilişkin tespit edebildiğimiz bilgiler sadece İskenderiye’de bir hanımla evlendiği ve Turtûşî vefat ettiğinde cenaze namazını oğlu Muhammed’in kıldırması olduğudur.⁷

Turtûşî ilk eğitimini Endülüs’ün ilim merkezlerinde aldıktan sonra hacca gitmiş, ardından Basra, Bağdat, Kudüs gibi bölgelere rihle yapmış ve yolculuğunun sonunda İskenderiye’ye yerleşerek ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır.⁸ Mâlîkî mezhebin benimsenmiş olan âlim, birçok hocadan ders almış, hocalarının en meşhuru Endülüslü âlimlerden Ebû’l-Velîd el-Bâcî’dir (öl. 474/1081). Ayrıca, birçok talebe de yetiştirmiştir. Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148) onun tanınmış öğrencilerindendir.⁹

Turtûşî’nin hayatını ele alan kaynaklar, onun takvâ ve verâ sahibi olup, dünya nimetlerine karşı kanaatkâr, zâhid bir âlim olduğunu nakleder. Onun bu vasfını kendisine isnad edilen şu ifadeden anlamak mümkündür: “*Sana biri dünya diğeri âhiret ile ilgili olan iki iş arz edildiğinde, sen uhrevî olanı tercih et. Böyle yaparsan umulur ki her ikisine de nâil olursun.*”¹⁰ Ayrıca, Turtûşî’nin zühdü ve ibadetinin ilminin önüne geçtiği de nakledilmektedir.¹¹ Turtûşî tasavvufa Bağdat’ta iken yönelmiştir. Orada yaşadığı bazı olaylar onun, hayatın ve ölü-

⁶ Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu’cemu’l-buldân* (Beyrut: Dâru’s- Sâdr, 1995), 4/30.

⁷ İbn Hallikân Ebu’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâi ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut, Dâru’s-Sadr, 1971), 4/264; Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre Ebû Ca’fer ed-Dabbî, *Buğyetü’l-mültemis fî târihi ricâli ehli’l-Endelüs* (Kahire, Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, 1967), 137.

⁸ Zehebî, *Siyer*, 19/490.

⁹ Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre Ebû Ca’fer ed-Dabbî, *Buğyetü’l-mültemis fî târihi ricâli ehli’l-Endelüs* (Kahire, Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, 1967), 135.

¹⁰ İbn Hallikân, Ebu’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâi ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut, Dâru’s-Sadr, 1971), 4/262.

¹¹ Zehebî, *Siyer*, 19/492.

mün anlamını sorgulamasına vesile olmuştur.¹²

Kaynaklarda Turtûşî'nin şu eserleri zikredilmektedir: *Sirâcu'l-mülûk*, *ed-Du'â'ü'l-me'sûr ve âdâbüh*, *Kitâbü'l-esrâr*, *Risâle ilâ Yûsuf b. Taşfîn*, *Kitâbu tahrîmi'l-istimnâ*, *Zâdü'l-müsâfir*, *Nüzhetü'l-ihoânî'l-mütehallîne fillâh*, *Kitâbü'r-red 'ale'l-İhyâ li'l-Gazzâlî*, *es-Su'ûd fî'r-red 'ale'l-yehûd*, *el-Kelâm fî'l-ğînâ ve'l-fakr*, *el-Umde fî usûli'l-fikh*, *Muhtasaru ahlâki'n-Nebî*, *Şerhu risâleti Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, *Tahrîmu'l-cübûneti'r-Rûmî*, *Kitâbu'l-fiten*, *Birru'l-vâlideyn*, *Risâletu'l-udde 'inde'l-kurûb ve's-şidde*, *Kitâbu'l-kebîr fî mesâili'l-hilâf*, *Muhtasâru tefsîri'l-Kur'ân li's-Sa'lebî*, *el-Muhtasâr fî furû'i'l-Mâlikîyye*, *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ'* ve *Kitâbü'z-zühhd*.¹³

Turtûşî hicrî 520 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir.¹⁴

1.2. Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ' İsimli Eser ve İçeriği

Bu çalışmada esas alınan *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ'* risâlesi, Muhammed İsmâîl tarafından *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a* ve *Tahrîmu'l-cübûneti'r-Rûmî* ile birlikte tahkik edilerek neşredilmiştir.¹⁵ Muhammed İsmâîl, bu risâleyi Dublin, Madrid ve Rabat'ta bulunan yazma nüshalarını esas alarak tahkik ettiğini belirtmektedir.¹⁶ Ancak risâle bundan farklı nüshalarında "*Kitâbu tahrîmi'l-ğînâ ve'l-lehv 'ale's-sûfiyye fî raksihim ve semâ'ihim*" şeklinde isimlendirilmiş olabilir. Zira bu tahkikinden önce Abdülmecit et-Türkî tarafından da *Tahrîmu'l-cübûneti'r-Rûmî* ile birlikte "*Kitâbu tahrîmi'l-ğînâ ve'l-lehv 'ale's-sûfiyye fî raksihim ve semâ'ihim*" ismiyle neşredilmiştir.¹⁷ Ancak risâlenin, bizde bulunan nüshâsından önceki bu tahkîkini görme imkanı bulamadık. Elimizdeki risâlenin içeriği değerlendirildiğinde, ikinci ismin de bu muhtevâyı yansıtacak nite-

¹² Cemâleddin Şeyyâl, *Ebû Bekir et-Turtûşî el-âlim ez-zâhid es-sâir* (Kahire: Dâru'l Kâtibi'l-Izzî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1968), 21-26.

¹³ Bağdatlı İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1951), 2/85; Zehebî, *Siyer*, 19/494; Muharrem Kılıç, "Turtûşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/ 431.

¹⁴ İbn Beşkuvâl, *es-Sile*, 545.

¹⁵ İmam Ebû Bekr Muhammed b. Velîd et-Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: 2003), 135.

¹⁶ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 137.

¹⁷ Kılıç, "Turtûşî", 41/ 431.

likte ve kapsayıcı olduğunu söylemek mümkündür.

Turtûşî eserinin mukaddimesinde risâlesini yazmasına sebep teşkil eden hususları izah etmekte, nedenlerini açıklamaktadır. Bu nedenler arasında, yaşadığı muhitte o dönemde âlimlere muhalefetin ve Müslümanlar arasında mûsiki, oyun, eğlence gibi faaliyetlere eğilimin artmış olması, hatta bazı toplulukların bu eylemlerini alenî olarak yapmaktan da çekinmemesini zikredebiliriz. Turtûşî, açıklamalarında bu faaliyetlerin yanlış olduğunu ispat etmek için öncelikle: “Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü’minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.”¹⁸ âyetine yer vermiştir. Bununla beraber başka âyet ve hadislerin de delâletlerinden yararlanarak İslâm’da bu tür eylemlerin yasaklandığını ve onların izlediği yolun bâtıl olduğunu ortaya koymayı amaçladığını ifade etmiştir.¹⁹ Bu meyanda Turtûşî, ortaya konulan meseleyi önce âyet ve hadislerle temellendirdiğini, akabinde farklı bölgelerde yaşayan âlimlerin görüşlerine yer verdiğini belirtmekte, risâlede izlediği yöntemi bu şekilde açıklamaktadır. Ayrıca Turtûşî, âlimlerin görüşlerine de yer vererek, bâtıl işlere meyleden bu kimselerin bid’at işleyip ulemaya muhalefet ettiğini dile getirmektedir.²⁰

Müellifin, *Tahrîmu’l-ğînâ ve’s-semâ’* adlı risâlede, erkek ve kadından nağme dinleme, mûsikinin sarhoş ediciliği, kadınların mahrem oluşu ve kadınlardan müzik dinlemenin haram olduğunda icmâ edildiği iddiası, şarkı söylemek ve dinlemenin –çok yemek gibi– şehvet sebebi sayılışı gibi farklı konulara temas ettiği görülmektedir.²¹

Turtûşî, eserlerinin çoğunu İskenderiye’de te’lîf etmiştir.²² O dönemde İskenderiye’de yönetim Şiîlerin elindeydi, Ehl-i Sünnet inancına sahip bir fâkih olarak Turtûşî’nin Şiî itikadını benimseyen bir idarenin yönetimi altında yaşamını sürdürmesi onu birtakım zorluklarla karşı karşıya bırakmıştı. İleriki yıllarda yönetimin değişmesiyle birlikte Turtûşî rahata kavuşmuş, eserlerini

¹⁸ *Kur’ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en- Nisâ 4/115.

¹⁹ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 141.

²⁰ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 141.

²¹ Konu fihristi için bakınız: Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 199.

²² Şeyyâl, *Turtûşî*, 74.

te'lif etme imkânına kavuşmuştur.²³ Bu nedenle, Turtûşî'nin Risâlesi, o dönemin İskenderiye'sindeki tasavvufî hayata dair malumat sunması bakımından da önem arz etmektedir.

Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ' adlı risâlede Turtûşî'nin sûfilere yönelik tenkitleri şu şekildedir:

2.1. "Sûfî Toplulukların Allah Yolunda ve Allah'ı Anmak İçin Mûsiki Dinledikleri" İddiasının Reddi

Bu başlık altında Turtûşî, bazı sûfîlerin "Biz şarkıları herkesin ortak olduğu bir tabiat ile dinlemiyoruz. (Herkes gibi dinlemiyoruz.) Biz insana özgü haller ile değil, Allah için ve Allah yolunda dinliyoruz." şeklinde iddialarının olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Bu iddiaya karşı Turtûşî, şarkı dinlemeyi savunan kimseleri sert bir dille eleştirmiştir. Turtûşî bu fasıl için yukarıdaki başlığı kullanmıştır. Ancak bu bölümde anlatılanlar incelendiğinde, bu ifadelerle kendini savunan sûfîlerin kimler olduğunun belirtilmediği görülmektedir. Ona göre, bunu söyleyen kimseler kendisini melek konumuna yükseltmiş, Allah'a iftira atmış ve kendi gerçekliğini inkar etmiştir.²⁵ Bu görüşlerini belirttikten sonra Turtûşî kendi anlayışına göre sözlerini destekleyecek bazı deliller sunmaktadır. Burada yer verdiği delillerden biri Hz. Ömer'e (öl. 23/644) atfedilen şu sözdür: "Kim nebisinden ayrılıp da kendisinin masum olduğunu iddia ederse ona vurunuz, zira o iftiracı ve yalancıdır."²⁶ Ayrıca, Turtûşî'nin düşüncesine göre bir kimsede insani olan istek ve arzular yoksa, o zaman lezzetleri ve şehvetleri terk ettiğinde bir sevap kazanmaması gerekir, böyle bir kişinin kendi nefsi ile cihad etmesine de gerek yoktur. Bu kimselerin arkadaşlarıyla melekler gibi gece ve gündüz tesbih edip insanlar için istiğfarda bulunması gerekir ve bu kişiler ud ve tanbur dinleyebilir, zira insanların hiçbir-

²³ Yaşadığı zorluklar ve eserlerini telif etmeye İskenderiye'de başlaması hakkında ayrıntılı bilgi için: İbn Ferhûn İbrahim b. Ali b. Muhammed Burhâneddîn Ya'merî, *ed-Dîbâcî'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 277; Şeyyâl, *Turtûşî*, 54.

²⁴ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 169.

²⁵ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 169.

²⁶ Bu söz temel hadis kitapları (Kütübü tis'a) içerisinde tespit edilemedi. Risâleyi tahkik eden Muhammed Hasen de bu sözü bulamadığını belirtmiştir: Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 170.

rinde olmayan bu tabiat ile onların bunu yapmasında bir sakınca yoktur.²⁷

Turtûşî'nin yaptığı eleştiride cedel yöntemini kullandığı, sufilerin sözlerinin insanın tabiatı ile örtüşmediği, bu vasıfların meleklerle ait olduğunu dile getirip konuyu tartışarak açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak, sufilerin ifadeleri incelendiğinde, doğrudan onların kendisini melek konumuna yükselttikleri anlaşılmamaktadır.

Turtûşî, risâlesinde İslâmî emir ve yasaklarla örtüşmeyecek başka birçok uygulamaya da değinmiştir. Sufilerin kabul edilemeyecek farklı uygulamalarını da görmüş ve onları sert bir dille tenkit etmiştir. Örneğin, Turtûşî'nin iddialarına göre o dönemde bazı sufî topluluklar “مُزْد” / “mürd” yani tüysüz/köse genç erkekleri süslemekte, onların yüzüne boyalar sürmekte ve onları seyretmekteydiler. Onların bunu yapmaktaki maksadı Allah'ın güzelliğine delil bulmaktır.²⁸ Turtûşî yukarıdaki ifadeleri de diğer uygulamaları ile birlikte değerlendirmiş olabilir. Sadece buradaki ifadeler ile yetinecek olursak, Turtûşî'nin bu başlık altındaki iddialarının yetersiz olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Bazı Sûfi Şeyhlerin, Şarkı Dinlemeyi Mübah Gören Sûfilerin Dehillerini Çürütmesi

Turtûşî bu bölümde, bazı sûfi şeyhlerin isimlerine yer vererek, onların mûsiki hakkındaki olumsuz görüşlerini zikretmektedir. Bölümün sonunda bir de hadis naklederek bu bahsi tamamlamaktadır.²⁹ Burada adı zikredilen şeyhlerin sözleri değerlendirilecek, ayrıca bu ifadelerin kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.2.1. Turtûşî'nin Görüşüne Yer Verdiği Alimler ve Sözleri

Turtûşî'nin yer verdiği ilk görüş Ebû Saîd el-Harrâz'ın (öl. 277/890) şu sözüdür: “Cenab-ı Hak rüyamda beni önünde durdurdu ve bana şöyle nida etti: “Ey Ahmed! benim vâfımı yükledin. Sana bir makamdan baktığımda onunla sadece beni murad ettiğini görmüş olsaydım elbette sana azap ederdim.” Hicap örtüsünün arkasında ayakta durdum. Titredim ve korktum. Sonra beni rıza perde-

²⁷ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 170.

²⁸ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 173.

²⁹ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 171.

lerinin arkasında durdurdu. “Efendim, beni senden başka taşıyacak kimse bulamadım, nefsimi sana teslim ettim.” dedim. Cenab-ı Hak, “Doğru söyledin, benden başka seni taşıyacak kişi yoktur, ancak bana gelirsın, o zaman benim de senin için emrim Cennet olur.” dedi.”³⁰

Ahmed b. İsâ Ebû Saîd el-Harrâz, devrinin önde gelen sûfi şeyhlerindendir. Verâ ve murakabe sahibi bir kimse olarak bilinmektedir. Hicrî 277 yılında vefat etmiştir.³¹ Turtûşî'nin el-Harrâz'dan naklettiği bu bilgi tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (öl. 386/996) *Kûtü'l-kulûb* isimli eserinde nakledilmektedir. Fakat *Kûtü'l-kulûb*'deki nakil ile Turtûşî'nin nakli birbirinden farklıdır. Turtûşî'nin naklettiği rivâyette olayı anlatan Ebû Saîd el-Harrâz değildir. Rivâyet şöyledir: “el-Harrâz, mûsikî dinleme konusunda coşkulu olarak bilinirdi. O vefat ettikten sonra arkadaşlarından biri onu rüyasında gördü ve ona Cenab-ı Hakk'ın nasıl muamelede bulunduğunu sordu...” Bunun üzerine el-Harrâz yukarıdaki olayı anlattı ve Allah'ın onu Cennete koyduğunu söyledi.³² Bize göre buradaki rivâyette el-Harrâz'ın Cennete konulmasına rağmen, Turtûşî'nin bunu mûsikî dinlemenin aleyhinde bir delil olarak sunmasının nedeni, el-Harrâz'ın bu konudan sorguya çekilmiş olması ve Allah'a atfedilen “Bununla beni murad ettiğini görseydim sana azap ederdim” ifadeleridir.

Turtûşî risâlesinin bu bölümünde musikinin caiz olmadığına delil olarak sûfi şeyhlerin sözlerini nakletmekle yetinmektedir. Bu hususta diğer bir delil olarak ilk dönem sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) şu sözlerine yer vermektedir: “Rüyamda Şeytan'ı gördüm. Ona bizim yoldaşlarımız üzerinde herhangi bir konuda zafer kazandın mı, diye sordum. Şeytan da bunun çok zor olduğunu, ancak sadece mûsikî dinlediklerinde veya harama baktıklarında onların kalplerine girmeyi başarabildiğini söyledi.”³³ Bu ifadeler Turtûşî'nin çağdaşı olan Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâü ulûmî'd-dîn* isimli eserinde de yer almakta-

³⁰ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 171.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 5/454.

³² Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârîsî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2005), 2/100.

³³ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 172.

dır.³⁴ *İhyâ'*dan önceki kaynaklarda Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen bu sözleri tespit edemedik. Turtûşî burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*Bir müridin nağme dinlemeyi sevdiğini görürsen bil ki onda dini emirlere uyma hususunda tembellik vardır.*" ifadesine de yer vermiştir.³⁵ Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözü Turtûşî öncesi tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *er-Risâle* isimli eserinde yer almaktadır.³⁶ Turtûşî, bu eserinde Kuşeyrî'den pek çok alıntı yapmış ancak, Kuşeyrî'nin ismine yer vermemiştir. Bu kaynak bildirmeme bir eksiklik olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim tasavvufî özelliği olan bir eserden alıntı yaptığı için bu şekilde nakletmiş olabilir.

Bu bölümde sözü nakledilenlerden biri de Ebû Alî er-Rûzbârî'dir. (öl. 322/934) Ondan, şarkı dinlemek hakkında "*Keşke biz ondan uzaklaşıp tamamen kurtulsaydık.*" şeklinde bir söz nakledilmiştir.³⁷ Ebû Alî er-Rûzbârî de Bağdatlı sûfî şeyhlerindendir. Mısır'a yerleşmiştir.³⁸ Rûzbârî'nin bu ifadeleri Turtûşî öncesinde *Kuşeyrî Risâlesi'*nde yer almaktadır.³⁹

Turtûşî'nin bildirdiğine göre mûsiki hakkında olumsuz görüş beyan eden ilk devir sûfîlerinden biri de Ebû Osman el-Mağribî'dir. (öl. 373/983) Turtûşî'nin nakline göre Ebû Osman el-Mağribî "*Nağme dinleyip bunun kapı gıcirtısını dinlemek, rüzgarın uğultusunu veya kuş seslerini dinlemek gibi olduğunu iddia eden yalancı ve iftiracıdır.*" demiştir.⁴⁰ Mağribî'nin bu rivâyetinin de Turtûşî'den önceki kaynaklar arasında *Kuşeyrî Risâlesi'*nde yer aldığı tespit edilmiştir.⁴¹ Turtûşî'den sonraki dönemde Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) *el-İ'tisâm* adlı eserinde cehrî zikir yapmakla ilgili bir bahiste de bu rivâyet yer almaktadır.⁴²

³⁴ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâü ulûmî'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 2009), 2/302.

³⁵ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 172.

³⁶ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdîlmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyyeti* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.), 2/513.

³⁷ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 172.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, 2/180.

³⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/510.

⁴⁰ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 172.

⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/510.

⁴² İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el-Hummî el-Ğirnâtî eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Süleym b. İdû'l-Hilâlî (Suûdiyye: Dâru İbn Affân, 1992), 1/360.

Turtûşî'nin sözünü delil olarak kabul ettiği bir başka sûfi şeyhi ise Ebü'l-Hâris el-Evlâsî'dir. (öl. 297/910) Rivâyete göre Ebü'l-Hâris rüyasında Şeytan'ı görmüş, Şeytan Evlâs satırlarında beyaz elbiseli bir topluluğa şarkı söyleyip raksetmelerini söylemiş, onların bu hareketleri Ebü'l-Hâris'i tahrik etmiştir. Bunun üzerine Şeytan "Sizin içinize katabileceğim bundan daha iyi bir şey yoktur." demiştir.⁴³ Bu ifadeler de Kuşeyrî Risâlesi'nde tespit edilmiştir.⁴⁴

Müellif ayrıca Ebû Saîd eş-Şehhâm, Ebü'l-Hüseyn ed-Derrâc gibi sûfilerin de nağme dinlemekten men eden görüşlerine yer vermiştir.⁴⁵

Turtûşî, herhangi bir değerlendirme yapmadan şeyhlerin bu tabirlerini naklettikten sonra İsrâ sûresinden şu ayeti kaydetmektedir: *De ki: "Ona ister inanın, ister inanmayın. Şüphesiz, daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur'an kendilerine okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar."*⁴⁶ Ardından şöyle diyerek onlara serzenişte bulunmaktadır: "Ayette bahsedilen bu ilim sahipleri nerede, hadiste zikredilen iki kız çocuğunun teğannîsine "Şeytan'ın çalgıları" diyen Ebû Bekir nerede, bu sûfiler nerede!"

Müellifin delil olarak zikrettiği ayetin bağlamına bakıldığında, burada "kendilerine ilim verilenler" olarak vasıflandırılan kimselerin Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel ve Abdullah b. Selam isimli Kitap ehli bir grup olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Ayette konu edilen tema, bu kişilerin Hz. Peygamber'e gelen ayetleri duydukları zaman hemen secdeye kapanmış olmalarıdır. Turtûşî'nin vurgulamak istediği hususun, "ilim sahibi kişilerin Kur'an'a gösterdikleri tazim ve saygı" olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin seçmiş olduğu delilin konu ile doğrudan bağlantısını tespit edemedik.

Turtûşî'nin bahsettiği hadis ise şu şekildedir: Hz. Âişe'den şöyle nakledilmektedir: *"Babam Ebû Bekir yanıma geldi. Yanımda iki cariye vardı. Ensar'ın Buâs günü söyledikleri şarkıları söylüyorlardı. Ebû Bekir "Peygamberin evinde Şeytan'ın çalgıları mı?" dedi. Nebî (s.a.s) "Onları rahat bırak Ebû Bekir. Her toplumun*

⁴³ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 172.

⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/519.

⁴⁵ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 173-4.

⁴⁶ el-İsrâ 17/107.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1999), 21/417.

bayramı vardır. Bu da bizim bayramımızdır.”⁴⁸ Bu hadis ile ilgili çalışma yapanlara göre hadîsin senedi muttasıldır, râvîlerinin tümü de ta’dîl edilmiştir ancak şarkı dinlemeyi caiz görenler bu hadîsi delil olarak kullanmaktalar. Turtûşî burada sadece Hz. Ebû Bekir’in “*Şeytan’ın çalgıları*” nitelemesini delil göstermektedir. Müellif kendisi bu rivâyetle ilgili incelemesini daha önceki bir bölümde yapmıştır.⁴⁹ Ona göre hadiste geçen “تغنيان” kelimesi “şarkı söyleyen iki (kız)” şeklinde anlaşılmamalıdır. Arap dilinde kelimenin aslında geçen “الغناء” kelimesinin sesi yükseltmek yani “رفع الصوت” manasında olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Ayrıca nağme olarak anlaşılsa bile, o kızların küçük çocuklar olduğunu, bunun Buâs gününe/ bayramlara has bir ruhsat olduğunu, orada söylenen nağmenin kahramanlık şiirine benzediğini ve şiirin söz hükmünde olduğunu da uygun gördüğü delillerle anlatmaktadır.⁵¹

Buradan yola çıkarak, Turtûşî “تغنيان” kelimesini şarkı söyleme değil yüksek sesle şiir okuma anlamına atfederek bu hadîsin şarkı dinlemeye izin vermeye delil getirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Turtûşî’nin yukarıdaki şekilde değerlendirdiği mezkur hadis incelendiğinde, hadisin isnadının şu şekilde olduğu görülmektedir:

Ahmed> İbn Vehb> Amr> Muhammed b. Abdirrahman el-Esedî> Urve> Hz. Aîşe

Ahmed, Ahmed b. İsâ et-Tüsterî el-Mısırî’dir. Ebû Hâtim onun mecruh olduğunu ifade etmiş ancak İbn Hibbân onun hakkında “mutkîn” değerlendirilmesinde bulunmuştur. 243 yılında vefat ettiği nakledilmektedir.⁵²

⁴⁸ Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasâr min umûri Rasûlillahi sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 2001), “İdeyn”, 2; “Fedâilü’l-ensâr”, 47; Müslim, “Salâtu’l-İdeyn”, 892; İbn Mâce, “Nikâh”, 21; Taberânî, *Mu’cemü’l-kebir*, 20/180;

⁴⁹ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 163.

⁵⁰ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 164.

⁵¹ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 166.

⁵² Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzîr er-Râzî, *el-Cerh ve’-ta’dîl* (Haydarâbad: Meclisü Dâireti’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1952), 2/64; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbad: Meclisü Dâireti’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1973), 8/15.

İbn Vehb, Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri'dir (öl. 197/813). İbn Sa'd onun sika olduğunu ancak tedlis de yaptığını belirtmektedir.⁵³

Amr, Amr b. Hâris'tir (öl. 148/765). İbn Vehb ondan nakillerde bulunmaktadır. İbn Sa'd onun hakkında sika değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁵⁴

Muhammed b. Abdirrahman el-Esedî, İbn Sa'd'a göre sika bir ravîdir.⁵⁵ Zehebî, hicrî 130'lu yıllarda vefat ettiğini belirtmektedir.⁵⁶

Urve, Urve b. Zübeyr'dir (öl. 94/713). Hadîsi Hz. Aişe'den nakletmektedir. Medineli meşhur fakihlerdendir. İbn Sa'd hadiste sika ve sebt olarak değerlendirildiğini nakletmektedir.⁵⁷

Hadisin senedinde bir inkıta bulunmamaktadır.⁵⁸ Râvilerinin Ahmed b. İsa dışında tümü ta'dil dilmış, Ahmed b. İsa için ise cerh sebebi belirtilmemiştir.

Turtûşî'nin bu hadisi sözüne delil olarak kullanmasında bir problem görünmemektedir. Ancak, hadisin metni değerlendirildiğinde, buradaki iki kız çocuğunun Buâs gününün faziletlerine dair okudukları sözleri, Hz. Ebû Bekr "Şeytan'ın çalgıları/ düdüğü" şeklinde nitelendirdiği için, Turtûşî'nin ifade ettiği gibi şiir olarak değil, nağme ile okudukları düşünülmektedir. Eğer yüksek sesle şiir olarak okusalar "çalgi" ifadesi kullanılmazdı. Hadisin şerhlerine baktığımızda ise, fuhşiyâtı övmek, kötü davranışları açıkça dile getirmek ve teşvik etmek amacıyla söylenen şarkılar İslâm'a aykırı kabul edilir ve Hz. Peygamber'in huzurunda böyle bir şey yapılmasına izin vermesi mümkün değildir.⁵⁹ Bayram günleri sevinç günleri olduğu için Hz. Peygamber onları

⁵³ Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9/526.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/522.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/427.

⁵⁶ Zehebî, *Siyer*, 6/150.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/178.

⁵⁸ Hadisin ayrıntılı değerlendirilmesi için bk. Yavuz, "Müzik İle İlgili Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi", 206.

⁵⁹ Şemsüddin Muhammed b. Yusu'f b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1981), 6/60.

engellememiştir.⁶⁰ Ancak eğer İslâm’a aykırı bir şey yapsalardı Hz. Peygamber bayram da olsa buna izin vermezdi.

2.3. Şarkı Dinlemeyi Câiz Gören Büyük Sûfi Şeyhlerine Cevaplar

Bu bölüm sûfi şeyhlerden şarkı dinlemeye cevaz verenlerin, buna delil gösterdikleri “Çocuklar güzel ses duyduğunda sakinleşir, ağlıyorsa susar. Deve, yürürken yük taşımının zahmetine ve yorgunluğa ona şarkı ile yol aldırın kişi sayesinde dayanır.” sözü ile başlamaktadır. Turtûşî bu sözü kimlerden işittiğini belirtmemektedir.⁶¹

Onun iddiasına göre bu şeyhlerin kullandığı bir başka delil ise şu şekildedir: “Acem krallarından biri vefat etti, arkasında küçük bir çocuk bıraktı. İnsanlar ona biat etmek istediler, ancak onun akıl ve zekasından nasıl emin olacaklarını bilemediler. Daha sonra bir ozan getirmeye karar verdiler. Eğer çocuk onu güzel bir şekilde dinlerse onun zeki olduğunu anlayacaklardı. Çocuğa ozanı dinlettiler, o sırada daha emzikli küçük bir bebek olan o çocuk güldü. O-çocuğun onların hükümdarı olabileceğini anladılar ve ona biat ettiler.”⁶² Bu rivâyet Kuşeyrî Risâlesi’nde de nakledilmektedir.⁶³

Turtûşî bu delilleri zikrettikten sonra onlara şöyle itirazda bulunmaktadır: “Bu kişiler hevalarına uymakta, bâtila olan iştîyak ve çaresizlikleri sebebiyle bu saçmalıkları kendilerine delil olarak alıyorlar.”⁶⁴ Turtûşî eleştirilerinin şiddetini artırarak tepkisini şöyle dile getirmektedir: “Onların bu konuda önderleri hayvanlar ve beşikteki çocuklardır! Bu şekilde batıla uyanı Cenab-ı Hak küçük düşürür. Onlar seçkin Müslümanlara ve âlimlere değil de deveye uyuyorlar. Onların bu hali sana ibret olarak yeter. Hayvanların her coşkusu mübah ise hayvanları anneleri kız kardeşleri ile ilişkiye girerken de görüyoruz bunda da hayvanlara uysalar ya!”⁶⁵

Turtûşî bu şekilde başka örnekler de vermekte, son olarak “Bu gibi rezil-

⁶⁰ İbn Hacer, Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1959), 2/442.

⁶¹ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 175.

⁶² Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 175.

⁶³ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/518.

⁶⁴ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 175.

⁶⁵ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 175.

lik içeren delillerin naklinde cevap vermeye gerek bile yoktur.” ifadesi ile bu bölümü tamamlamaktadır.⁶⁶

Müellif burada iddiaları reddederken iddialarını zannımızca ağır teşbihlerle gerekçelendirme yoluna gitmiş, bu konuda herhangi bir naklî delil kulanmamıştır. Naklî bir delil getirmediği için onun bu konudaki değerlendirmeleri içtihadî kabul edilebilir.

2.4. Sûfilerin Semâ Meclislerine Çalgı Aletlerini Katmaları

Turtûşî bu bölümde dans, sûfi topluluklarının yaptığı ayakları yere vurma, saçını başını açma ve elbiseleri yırtma gibi davranışları tenkit etmektedir. Ona göre bu tür eylemler kişinin vakarını ve peygamberlerin ve salihlerin de yolu olan mürûetî kişiden gidermektedir.⁶⁷ Burada Turtûşî Hz. Ali'den rivayetle Hz. Peygamber'in meclisinin özelliklerini şöyle anlatmaktadır: “Peygamberimizin ashabı hilm, haya, sabır ve emniyet sahibi idi. Orada sesler yükselmezdi. Orada haramın kırıntısı bile barınamazdı. Onlar mutedil idiler. Orada takvada yarış, büyüğe saygı, küçüğe merhamet gösterirlerdi. İhtiyaç sahiplerini kendilerine tercih eder, garibi korurlardı.”⁶⁸ Burada Hz. Ali'den bir başka nakil ile Hz. Peygamber'in de bazı özelliklerine yer verilmiştir: “Rasûlullah (s.a.v) yumuşak huylu, iyi ahlaklı, sürekli müjdeleyen ve kaba/sert olmayan biriydi. Alışverişte şiddetli değildi, açık saçık konuşmazdı, ayıp işlemez ve ayıpları ortaya dökmezdi, meddahlık yapmazdı, saygınlığı zedeleyen şeyler yapmazdı, kendi nefsi için üç şeyi yasaklamıştır: Tartışma, iki yüzlülük ve çok konuşmak. İnsanlar hakkında da üç şeyi kendine yasaklamıştır: Kimseyi kötülemezdi, ayıplamazdı ve onların gizli şeylerini öğrenmek istemezdi, ancak sevap ümit ettiği şeyler hususunda konuşurdu. Konuştuğu zaman yanında oturanlar sanki başlarında kuş varmış gibi dinlerlerdi, sustuğunda onlar münazara yapmaz, tartışmazlardı. Mecliste konuşanlar konuşmasını bitirene kadar gözlerini yumarak O'nu huşu ile dinler, sakın kalırlardı.”⁶⁹ Nebî'nin (s.a.v) bu özelliklerini anlatan rivâyet Kütübü tis'a'da tespit edilememiştir. Rivâyetin tespit edebildiğimiz ilk kaynakları Tirmizî'nin (öl. 279/892) Şemâil isimli eseri ve

⁶⁶ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 175.

⁶⁷ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 187.

⁶⁸ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 187.

⁶⁹ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 188.

Taberânî'nin (öl. 360/971) *Mu'cemü'l-kebîr* isimli eseridir.⁷⁰ Turtûşî burada "sanki başlarında kuş varmış gibi" sözlerini açıklarken, Arapların bir kişinin sakinliğini anlatırken "ساكن الطير" "kuş onda sakindir" şeklinde betimleme yaptıklarını ifade etmiştir.⁷¹ Böylece Arap dilinin darb-ı mesellerini iddialarını temellendirmede kullandığı görülmektedir. Bu hadis bu şekliyle Ebü's-Şeyh el-İsfahânî'nin *Ahlâku'n-nebî ve âdâbuh* isimli kitabında da yer almaktadır.⁷² Turtûşî bu kitaba bir ihtisar yazmıştır. Bu rivâyeti oradan aldığını düşünmekteyiz.

Müellifin bir diğer delili de Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın Nebi (s.a.v) hakkında söylediği şu sözdür: "*Bana O'nu anlat deseler, O'nun kadar haya ve vakar konusunda gözümü dolduran (saygın) başka hiçkimse olmadı.*"⁷³ Turtûşî bu rivâyetin Müslim'in *Sahîh*'inde (öl. 261/875) geçtiğini de bildirmiştir.⁷⁴ Ancak Müslim'deki rivâyette farklı lafızlarla nakledilmiş olsa da mana aynıdır.⁷⁵

Turtûşî'nin yukarıdaki rivâyeti delil göstermekteki amacı Hz. Peygamber'i sevmek ve ona itaat etmek konusunda insanlara yol göstermektir. Zira Hz. Peygamber'i sevmek onun davranışlarını takip etmekle mümkündür. Bu hadîsi açıklarken Bedreddin Aynî (öl. 855/1451), Rasullah'ı sevmenin ona muhalefeti terk etmekle ve onu tanımakla mümkün olacağını, sahâbenin bu bağlamda onu daha iyi tanıdıkları için, sevme makamında da daha kısmetli

⁷⁰ Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.), 152; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), 22/155.

⁷¹ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 188.

⁷² Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî, *Ahlâku'n-Nebî ve âdâbuh*, thk. Sâlih b. Muhammed (Riyad: Dâru'l- Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998), 1/467-482.

⁷³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned-ü İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâût & Âdil Mürşid & diğerleri (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 29/349.

⁷⁴ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 188.

⁷⁵ Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1991), "İman", 192.

olduklarını ifade etmektedir.⁷⁶

Turtûşî bu bölümde semâ meclislerinde mübalağalı davranışlar yapılmasını eleştirmektedir. Hz. Peygamberin tevazu sahibi oluşu, onun meclisinde seslerin dahi yükselmemesi hususlarını delil olarak göstermektedir. Elbiseleri yırtma konusu hadislerde de farklı bağlamlarda tenkit edilmiştir. Bu yönden Turtûşî'nin bu tenkitlerinin yerinde olduğu düşünülmektedir.

Burada coşkuyu ifade etmek için müellifin seçtiği "الطرب" sözcüğü "hüzünün giderilmesi, şevk, sevinç" manasındadır.⁷⁷ Bu kelime ayrıca, sadece sevinç değil hüzün ve kaygı anlarında da insana etki eden hafiflik hissini ifade etmektedir.⁷⁸ Ancak müellifin bu kelimeyi çalgı aletleri ve biraz daha mübalağalı hareketler için seçtiği düşünülmektedir.

2.5. Sûfilerin Yolunun, İslâm'ın Erkânına Uygun İbadet Etmekten Çok Uzak Olduğu Hakkında Fasl

Turtûşî bu bölümde de bir önceki bölümde olduğu gibi sufilerin zikir esansında ayaklarını vurmalarını eleştirmekte, onların görüşlerini temellendirdiği tavaf ve say esnasında yapılan remelin buna örnek olamayacağını belirtmektedir. Nitekim, Turtûşî'nin açıklamasına göre remel yapmanın özel bir nedeni vardır. Eserde bu bağlamda delil olarak kullanılan rivâyet şöyledir: Hz. Peygamber Mekke'ye geleceği zaman Müşrikler "*Buraya hummadan bitkin düşmüş bir topluluk gelecek*" demiş, küçümseyip alay etmişlerdi. Rasûlullah bu dedikoduyu işitmiş, Müslümanlara şavtları yaparken remel yapmalarını, iki köşe arasında ise yürümelerini emretmiştir. Bunu gören Müşrikler "*Bunlar mı hummadan mustarip, bunlar şu şu kimselerden daha sağlıklı*" diyerek şaşırmışlardır.⁷⁹ Başka bir rivâyette "*Bunlar ceylan gibiler*" denmiştir.⁸⁰ Turtûşî bu ri-

⁷⁶ Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ty.), 1/144.

⁷⁷ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.), 7/420.

⁷⁸ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihâh: *Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/171; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1994), 1/557.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/424; Müslim, "Hacc", 240.

vâyetten hareketle remelin hacda gerekli olduğunda Müslümanların icma ettiğini belirtmiştir.⁸¹

Müellif, “Eğer remel konusu kıyas mevzusu olsaydı, insanlara peygamberimizin kabrinin etrafında remel yapmak da vacip olurdu, Rasûlullah’ın kabrine bu itibarla yaklaşamıyorsa onların meclislerinde nasıl olur da şarkı söyleme ve oyun mümkün olabilir?” diye itiraz etmektedir. “Onlar bununla Allah’a yöneldiklerini iddia ediyorlarsa Allah’a secde etsinler, çünkü Ebû Bekir’den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah bir şeye sevindiğinde secde ederdi.⁸² Mekke’yi fethettiğinde, Ebû Cehil’in kafasını aldığı anda secde etti.” diyerek itirazlarını sürdürmektedir.⁸³

Metinden anlaşıldığına göre Turtûşî’ye göre sûfi meclislerinde sevinç gösterileri şükür secdesi ile yapılmalıdır.

Şükür secdesi ile ilgili hadis Tirmizî’ye göre hasen-garibtir.⁸⁴ Tirmizî’de yer alan hadîsin isnadı şu şekildedir:

Muhammed b. el-Müsennâ> Ebû Âsım> Bekkâr b. Abdilazîz b. Ebî Bekre> Abdilazîz b. Ebî Bekre> Ebû Bekre

Hadis diğer kitaplarda ise- aşağıdaki isnad zinciri ile yer almaktadır:

Mahled b. Hâlid> Ebû Âsım> Bekkâr b. Abdilazîz b. Ebî Bekre> Abdilazîz b. Ebî Bekre> Ebû Bekre⁸⁵

Muhammed b. el-Müsennâ (öl. 252/866), İbn Hacer’e göre sika, sebt mer-

⁸⁰ Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’âs b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, ty.), “Menâsik”, 50.

⁸¹ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 190.

⁸² Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998, “Siyer”, 25; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 174; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-ü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî, ty), “İkâmetü’s-Salah”, 192.

⁸³ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 191.

⁸⁴ Tirmizî, “Siyer”, 25.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 174; İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salah”, 192.

tebesindendir.⁸⁶

Mahled, Mahled b. Hâlid b. Yezîd'dir (öl. 231/846). İbn Hacer'e göre sika bir râvîdir.⁸⁷

Ebû Âsım, Dahhâk b. Mahled'dir (öl. 211/827). İbn Hacer'e göre sikadır.⁸⁸

Bekkâr b. Abdilazîz b. Ebî Bekre, İbn Hacer'e göre sadûktur, vehmettiği durumlar da olmuştur.⁸⁹

Abdilazîz b. Ebî Bekre (öl. 101/720), İbn Hacer'e göre saduktur.⁹⁰

Ebû Bekre (öl. 50/670), sahâbîdir.

Hadisin senedi incelendiğinde senedin muttasıl olduğu görülmektedir. Ravileri cerh edilmemiştir. Hadisin şerhine bakıldığında, Hz. Peygamber'in ve ashabının bu tür uygulamalarından örnekler görülmektedir: Hz. Ebû Bekr, Yemâme fethedildiğinde şükür secdesine kapanmıştır. Hz. Ömer Yermük fethedildiğinde şükür secdesi yapmıştır.⁹¹

Turtûşî, sevinç göstergesi olarak abartılı hareketler yapmak, elleri ayaklarını yere vurmak yerine secde edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Hz. Peygamber ve ashabı sevindiğinde bu şekilde şükretmişlerdir.

2.6. Semâ meclislerinde elbiseleri parçalamanın safsata oluşu

Müellif, semâ meclislerinde elbiseleri yırtmayı malı zayi etmek cihetiyle eleştirmektedir.⁹² Hz. Peygamber'in insanları, "malları ziyan etmekten ve çok soru sormaktan" nehyettiği rivâyet⁹³ ile sözünü delillendirmektedir. Bu hadisi

⁸⁶ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 505.

⁸⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 523.

⁸⁸ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Hind: Dâiretü'l-Meârîfi'n-Nizâmiyye, 1908), 4/451.

⁸⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 126.

⁹⁰ İbn Hacer, *Takrîb*, 356.

⁹¹ Hasan b. Ali b. Süleyman el-Bedr el-Feyyûmî, *Fethu'l-garibi'l-mücîb ale't-terğîb ve't-terhîb*, thk. Muhammed İshâk Muhammed Âli İbrâhîm (Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2018), 7/663.

⁹² Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 192.

⁹³ Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004), "Kelâm", 3632.

Buhârî (öl. 256/870) farklı bir tarikten nakletmiştir: “Muhakkak ki Allah sizlere anne babalarınıza itaatsizlik etmenizi, kız çocuklarını diri diri gömmenizi, borcunuzu ödemeyip hakkınız olmayanı almanızı haram kıldı. Dedikoduyu, çok soru sormayı ve malı zâyî etmenizi de sizler için kötü gördü.”⁹⁴

Turtûşî başka hadisleri de naklederek kıyafetleri parçalamanın yanlışlığını göstermektedir. Bu örnekler şunlardır:

Amr b. el-As’ın rivâyetine göre: “Rasûlullah ölü bir koyunun yanından geçiyordu, bu koyunu Meymune kölesine tasadduk etmişti. Rasûlullah: “Onun derisinden neden faydalanmadınız?” diye sordu. “O ölüdür.” dediler. Bunun üzerine Rasûlullah, “Onu yemek haramdır.” buyurdu.”⁹⁵

Enes’ten şöyle nakledilmiştir: “Ömer b. Hattâb’ı üzerinde on iki yaması olan yün bir cübbe ile gördüm. Yamalarının bir tanesi kırmızı deridendi.”⁹⁶

Rivâyete göre, “Hz. Ömer ayakkabısının tabanı koptuğunda “İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn” demiştir.”⁹⁷

Râsulullah’ın şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “Her kim malını haram yoldan kazanırsa Allah onun bereketini giderir.”⁹⁸

Turtûşî, yukarıdaki hadisleri naklettikten sonra, geçmiş ulemânın da insanları “akılsızlara para vermekten” nehyettiğini zikrederek kendi sözünü temellendirmiştir.⁹⁹

Turtûşî rivâyetleri serd ettikten sonra, kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Ona göre kazançta ifsat edici şeyler olunca malın değeri bilinmez, kişi malını düzgün kullanırsa malını ve ırzını korumuş olur. O halde en büyük israf olan elbiseleri yırtma hususunda “Ne denilebilir ki?” diye soru sora-

⁹⁴ Buhârî, “İstikrâz”, 19.

⁹⁵ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, “Sayd”, 1829.

⁹⁶ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâût- Muhammed Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 12/45.

⁹⁷ İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osman b. Havâsîti el-Absî, *el-Kitâbu’l-musannefi’l-ehâdîsi ve’l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, ty), 5/336.

⁹⁸ Aclûnî, Ebû’l-Fidâ, İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbâs ‘ammâ iştehera mine’l-ehâdîsi ‘alâ elsineti’n-nâs* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1451), 2/226.

⁹⁹ Turtûşî, *Kitâbu’l-havâdis ve’l-bid’a*, 193.

rak açıklamalarını tamamlamıştır.¹⁰⁰

Turtûşî'nin naklettiği bu rivâyetler onun görüşünü desteklemektedir. Burada Mü'minler'in Emîri olan Hz. Ömer'in dahi yamalı giydiğini, ayakkabılarının parça parça olduğunu nakletmesi onun meseleye sadece elbiseleri yırtmanın israf olması açısından yaklaştığını göstermektedir.

Sonuç

Turtûşî, Endülüslü fakih, muhaddis, mutasavvıf alimlerden biridir. Farklı konularda eserler te'lif etmiştir. Önde gelen eserlerinden birisi de bid'atlerle mücadele etmek amacıyla yazdığı *Tahrîmu'l-ğînâ ve's-semâ'* isimli risâledir.

Turtûşî'nin bu risâledeki görüşleri değerlendirildiğinde, ona göre mûsiki dinlemenin her türlüşünün haram olduğu anlaşılmaktadır. O, bu tür faaliyetleri şeytânî işler olarak görmekte ve özellikle "Allah için" ibadet vesilesi kılınarak yapılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Müellif bu eserinde söz konusu düşüncelerini âyet ve hadisten nakiller yaparak ve İslâm âlimlerinin ve büyük mutasavvıfların sözlerinden alıntılar yaparak desteklemektedir. Görüşlerini ortaya koyarken soru- cevaplarla meseleleri ele almakta ve ayrıntılı bir şekilde konuyu işlemektedir. Tenkit ettiği hususları izah ederken Arap diline ait deyimlere de yer vermektedir. Zaman zaman elbiseleri yırtma konusunda olduğu gibi hükümlerde gerekçelendirmeler yapmaktadır. Zaman zaman da yetersiz delillerle çıkarımlarda bulunduğu görülmektedir.

Müellif eserinde bazı hadislerin kaynağını rivâyetin öncesinde bildirmiş, bazı hadislerde ise herhangi bir kaynak ismi belirtmemiştir. Risâlede yer alan hadisler incelendiğinde bir kısmının temel hadis kaynaklarında yer aldığı, bir kısmının ise tespit edilemediği görülmüştür. Bununla birlikte, bazı rivâyetlerin ise sonraki asırlarda te'lif edilmiş hadis eserlerinde yer aldığı tespit edilmiştir.

Bu risâlede Turtûşî'nin yer verdiği rivâyetlere Kuşeyrî'nin *Risâle'sinin* büyük oranda kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Kuşeyrî *Risâlesi'nde* Turtûşî'nin kendisinden alıntı yaptığı şeyhlerin sözlerine "*Ma'rifetü billah*" bahsinde semâ', dînî musikinin değerlendirilmesi bağlamında yer verildiği

¹⁰⁰ Turtûşî, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*, 193.

görülmüştür.

Turtûşî'nin sûfileri tenkit ederken özellikle onların şeyhlerinin görüşlerine büyük bir bölüm ayırdığı tespit edilmiştir. Onun burada farklı şeyhlerin sözlerine yer vermesi kendi düşüncesini ziyadesiyle desteklemektedir. Burada görüş birliği içinde olduğu üstadları paylaşması, onun tasavvufa değil sûfîlerde gördüğü bazı uygulamalara karşı olduğu iddiamızı güçlendirmektedir. Ayrıca, müellifin sözlerini desteklemek amacıyla delil olarak görüşlerini aldığı şeyhlerin çoğunluğunun ortak noktası Bağdatlı olmalarıdır. Turtûşî'nin tasavvufa Bağdat'ta iken yöneldiği bilinmektedir. Bu şeyhlerin ekollerini takip etmiş olması mümkündür.

Sonuç olarak Turtûşî'nin tenkitlerinde onun İslâm dininin özüne olan bağlılığının ve bu özü koruma gayretinin ön plana çıktığı söylenebilir. Turtûşî'nin tenkit ettiği hususların genellikle mutasavvıfların kendi içlerinde de problemli görülen ve eleştirilen uygulamalar olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned-ü İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâût- vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, ty.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1951.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnâût- Muhammed Zühayr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasâr min umûri Rasûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem ve sunenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Zuheyir b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre Ebû Ca'fer. *Buğyetü'l-mültemis fî târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.
- Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. Münzîr er-Râzî. *el-Cerh ve'-ta'dîl*. Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Meârîfî'l-Osmâniyye, 1952.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî. *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2. Basım, 2005.
- Ebû'l-Fidâ, İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1451.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *Ahlâku'n-Nebî ve âdâbüh*. thk. Sâlih b. Muhammed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.
- Feyyûmî, Hasan b. Ali b. Süleyman el-Bedr. *Fethu'l-garibi'l-mücîb ale't-terğîb ve't-terhîb*. 15 Cilt. thk. Muhammed İshâk Muhammed Âli İbrâhîm. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2009.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 2. Basım, 1995.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Beşkuvâl. *es-Siletu fî târîhi eimmeti'l-Endelüs*. tsh. Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1955.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osman b. Havâsitî el-Absî. *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ty.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed Burhâneddîn Ya'merî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbu't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. Hind: Dâiretü'l-Meârîfî'n-Nizâmiyye, 1908.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Meârîfî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-ü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ty.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 2. Basım, 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn an esâmîyyi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kılıç, Muharrem. "Turtûşî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 41/430-431 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yusûf b. Ali. *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1981.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyyeti*. thk. Abdulhalim Mahmûd- Mahmud b. Şerif. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî. *Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1991.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî vd. 13 Cilt. Haydarâbad: Meclîsü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyyeti, 1962.
- Şeyyâl, Cemâleddîn. *Ebû Bekir et-Turtûşî el-âlim ez-zâhid es-sâir*. Kahire: Dâru'l Kâtibi'l-Izzî li't-Tibâati ve'n-Neşri, 1968.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el-Hummî el-Ğirnâtî. *el-İ'tisâm*. thk. Süleym b. İdu'l-Hilâlî. Suûdiyye: Dâru İbn Affân, 1992.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mek-tebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ty.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk. *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Turtûşî, İmam Ebû Bekr Muhammed b. Velîd. *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: 2003.
- Yavuz, Adil. "Müzik İle İlgili Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değer-lendirilmesi". *İSAV'ın 50. Yılına Armağan*. ed. Bedreddin Çetiner. 199-230. İstanbul: Seçil Ofset, 2020.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmin-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâût ve diğerleri. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.



Klasik Usûl-i Fıkıh Eğitiminde Kolaylık Arayışları: *Menârü'l-Envâr* Muhtasarlari ve Akhisârî'nin *Semtü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl* İsimli Eseri

Seeking Convenience in Classical Usûl al-Fiḥ Education: Concise of *Menâr al-Anwâr* and Akhisari's Work Entitled *Semt al-Wusûl ilâ 'İlm al-Usûl*

Orhan ENÇAKAR

Dr., Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Dr., Religious Foundation of Turkey
Center for Islamic Studies (ISAM)
orhan.encakar@isam.org.tr
ORCID: 0000-0001-6629-6965

DOI: 10.56720/mevzu.1351921

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Ençakar, Orhan. “Klasik Usûl-i Fıkıh Eğitiminde Kolaylık Arayışları: *Menârü'l-Envâr* Muhtasarlari ve Akhisârî'nin *Semtü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl* İsimli Eseri”.

Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 571-603.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1351921>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz*

İslam ilimlerinin fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi hem zor ve hem de çok fazla tafsilat bulunan alanlarında başlangıç seviyesinde okutulabilecek bir metin arayışı, bu ilimlerin bir müfredata bağlı olarak belli bir süre içerisinde okutulduğu eğitim kurumları kadar eskiye dayanır. Dün olduğu gibi bugün de birçok muhtasar veya bugünlerde daha çok kullanılan adıyla “vecîz” olarak ifade edilen usul eserleri yazılmaktadır. Günümüzde yazılan usul eserlerinin kahir ekseriyetinin ya bir eğitim döneminde bitmeyecek kadar uzun veya belli bir mezhebi esas almak yerine diğer mezheplerden de tercihte bulunarak memzûc metotla yazılmış olması sebebiyle klasik usûl-i fıkıh eğitiminde okutulacak muhtasar metin sorunu hala tam olarak aşılabilmiş değildir. Bu durum, eğitimcileri geçmişte aynı sorunu aşmak için alanın klasikleri üzerine yapılmış ihtisar çalışmalarına yönlendirmiştir. İhtisar çalışmalarının lafızdan tasarruf için konuyu anlaşılabilir hale getirmek veya bazı önemli konuları tamamen terk etmek gibi bazı handikapları olsa da usûl-i fıkıhın temel konularını anlaşılır bir dille ifade eden başarılı örnekler bulunmaktadır. Makalede klasik Hanefî usûl-i fıkıh eğitiminde önemli bir konuma sahip Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr* isimli eseri üzerine öğrencilerin kolayca anlayıp ezberleyebileceği başlangıç seviyesinde bir metin yazma gayesiyle yapılmış, nüshalarına ulaşabildiğimiz, sekiz ihtisar çalışması arasından en iyi tertibe sahip olan Hasan Kâfî Akhisârî'nin (ö. 1024/1615) *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* isimli eseri konu edilmekte olup eser tertip, konu, başlık, kavram, tanım, taksim ve örneklendirme gibi ihtisar teknikleri açısından diğer muhtasarlara mukayese edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Usûl-i fıkıh, Akhisârî, eğitim, müfredat, metin, muhtasar, *Menâr*, *Semtü'l-vüsûl*.

* Kıymetli mülâhaza ve katkıları için makalenin anonim hakemlerine, ayrıca Dr. Muhammed Usame Onuş'a teşekkür ediyorum.

Abstract

The search for a text that can be taught at the introductory level in the fields of Islamic sciences such as fiqh and usūl al-fiqh, which are both difficult and highly specialized, goes back as far as the educational institutions where these sciences were taught in a certain period of time in accordance with a curriculum. Today, as in the past, many works of usul are being written, which are referred to as abridged or "wajiz" as they are more commonly called nowadays. The problem of classical usūl al-fiqh education is still not fully overcome, as the vast majority of the works of usūl al-fiqh written today are either too long to be completed in a single semester or are written in a memzūc method by making preferences from other madhhabs instead of being based on a particular madhhab. This situation has led educators to the studies of ikhtisār studies on the classics of the field in the past in order to overcome the same problem. Although there are some handicaps such as making the subject incomprehensible in order to save on wording or abandoning some important topics altogether, there are some successful commentaries that express the basic topics of usūl al-fiqh in an understandable language. The article focuses on Hasan Kâfî Akhisârî's (d. 1024/1615) work *Semt al-wusūl ilâ 'ilm al-usūl* among eight abridged works, for which we have access to the manuscripts. These abridged works were created with the aim of writing a beginner-level text that students can easily understand and memorize, particularly based on Abū al-Barakât al-Nasafî's (d. 710/1310) significant position in classical Hanafi usūl al-fiqh education as presented in his work titled *Menāru al-anwār*. The article compares Akhisârî's work with the other abridged works in terms of summarization techniques such as organization, subject, headings, concepts, definitions, categorization, and exemplification.

Keywords: Usūl al-fiqh, Akhisârî, education, curriculum, text, abridged, *Menār*, *Semt al-wusūl*.

Giriş

Klasik İslam ilimleri ilk dönemde genellikle mescitlerde kurulan halkalarda okutulurken daha sonra medreselerin kurulmasıyla birlikte¹ bu ilimler orada ders veren hocaların ya da medreseyi kuranların belirlediği bir müfredatla sistematik olarak öğretilmeye başlanmış ve zaman içerisinde medresede verilecek derslere ait birçok müfredat ortaya çıkmıştır.² Medrese eğitiminde verilen derslerin bir kısmı başlangıç seviyesinde okutulabilecek metinlerden oluşmaktadır. Belli bir süre içerisinde bitebilecek, bir ilmin hemen tüm konularını kapsayacak, bununla birlikte anlaşılması çok zor olmayan, aynı zamanda temel kaynaklara dayanan güvenilir bir metin, diğer bir tabirle “sehl-i mümteni” tarzında bir metin oluşturmak eğitimin en zor aşamalarından biri olarak görülebilir. Konu usûl-i fıkıh gibi zor ve çok fazla detay içeren bir ilim dalı olunca işin önemi ve zorluğu bir kat daha artmaktadır. Medreselerde ders veren alimler bu amaçla farklı seviyelerde birçok muhtasar metin çalışması yapmışlardır. Bu çalışmaların kiminde usûl-i fıkıhın temel meseleleri o alanda yazılmış klasik kitaplardan özetle derlenirken, kiminde ise klasik eserlerden birinin doğrudan ihtisarına gidilerek daha kolay ve güvenilir bir yol takip edilmiştir.

Hanefî fakihlerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr* isimli eseri medreselerde usûl-i fıkıha dair okutulan metinlerinden biridir. Eser içerdiği bazı zor konular sebebiyle zaman içerisinde birçok defa ihtisar edilerek başlangıç seviyesi için daha kolay bir metin haline de getirilmiştir. *Menâr* üzerine yapılan bu ihtisar çalışmalarından Akhisârî'nin *Semtü'l-l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* isimli eserini, basılı veya yazma nüshasına erişebildiğimiz diğer *Menâr* muhtasarıyla mukayese ettiğimiz bu makalenin temel hedefi başta *Semtü'l-l-vüsûl* olmak üzere bu muhtasarlari ihtisar tekniği açısından karşılaştırıp

¹ İlk medresenin ne zaman ve nerede kurulduğu tam olarak bilinmemekle birlikte (bk. Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28/324) Selçuklular tarafından kurulan Nizâmîye Medreseleri medrese tarihinin ilkleri ve en meşhurları arasında yer alır. Bk. Abdülkerim Özaydın, “Nizâmîye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33/188-191.

² Osmanlı medreseleri müfredatına dair yapılmış bir literatür çalışması için bk. Şükran Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008), 593-609.

içlerinden başlangıç seviyesinde okutulacak bir metin olma özelliğine en yakın olanı tespit edebilmektir.³

Makalenin birinci bölümünde *Menâr* ve müfredattaki yeri hakkında kısaca bilgi verilmiş, ikinci bölümde mukayese edilen *Menâr* muhtasarlari ve şerhleri zikredilmiş, üçüncü bölümde bu muhtasarlari arasında tertip açısından diğerlerinden daha iyi olan ve bu sebeple makalenin ana konusunu oluşturan Akhisârî'nin *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* isimli eserinin incelemesi ve *Menâr* ile mukayesesi yapılmış, dördüncü ve son bölümde ise *Semtü'l-vüsûl* ile diğer muhtasarlari tertip, konu, kavram, tanım, taksim ve örnekler açısından bir tablo üzerinde mukayese edilerek bu metinlerin ihtisarında takip edilen metodun güçlü ve zayıf yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. *Menârü'l-Envâr* ve Klasik Usûl-i Fıkıh Eğitimindeki Yeri

Hanefî mezhebinde usûl-i fıkıh konusunda yazılmış en başarılı muhtasar metinlerden biri Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-envâr* isimli eseridir. Nesefî bu eserinde talebelerin istediği üzerine Buhara ve diğer İslam beldelelerinde çokça okunan Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) yazdığı usûl-i fıkıh eserlerini içinde yer alan usul konularını içerecek şekilde ihtisar etmiş ve tertip konusunda Pezdevî'nin eserini esas almıştır.⁴ *Menâr* klasik Hanefî usûl-ı fıkıh eserlerinde olduğu gibi kitap, sünnet, icmâ ve kıyas bahislerinden oluşur. Son tarafta da ahkâm, ehliyet ve avarızıyla ilgili bir bölüm bulunmaktadır.

Menâr bu iki önemli usûl-i fıkıh eserinde yer alan tüm konuları atlamadan başarılı bir şekilde özetlemesi sebebiyle usûl-i fıkıh eğitiminde okutulan temel metinler arasında yer almış, daha müellif hayatta iken okunmaya başlamış ve

³ Makalede yer verilenler dışındaki *Menâr* muhtasarlari ayrı bir çalışmayı gerektirdiği için basılı veya yazma nüshasına ulaşamadığımız diğer ihtisar çalışmalarına burada yer verilmemiştir. Makalede incelenen sekiz *Menâr* muhtasarına ait yazma nüshaların tespitinde Yazma Eserler Kurumu'nun yeni açılan sitesinde (portal.yek.gov.tr), yer alan yaklaşık altı yüz bin, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümünün yenilenen kataloğunda (katalog.istanbul.edu.tr) yer alan on dört bini aşkın ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi kataloğunda (yazmaeserler.diyanet.gov.tr) yer alan yaklaşık yedi bin beş yüz künye taranmıştır.

⁴ Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1/4.

gelen talepler üzerine müellif Nesefî eserini şerh etmiştir.⁵ Eser üzerine telif edildiği asırdan başlayarak günümüze kadar birçok şerh ve hâşiye türü açıklayıcı çalışmalar yapıldığı gibi⁶ içerdiği bazı zor konular sebebiyle zaman içerisinde ihtisar edilerek başlangıç seviyesinde okutulacak kolay bir metin haline de getirilmiştir.⁷

Eğitim tarihçilerinin belirttiği üzere bir eserin müfredata girdiğini tespit etmenin muhtemel birçok farklı yolu vardır. Bunlar arasında eserin kütüphanelerde çok fazla yazma nüshasının bulunması, üzerine şerh, hâşiye, ihtisar ve nazım çalışmaları yapılması, tarih ve tabakat kitaplarında eserin okunup okutulduğuna dair bilgilerin yer alması, icazetnameler ve yazma eserlerdeki kayıtlar gösterilmektedir.⁸ *Menâr* sayılan bu özelliklerin hepsine sahip bir eserdir. Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesinde çok fazla yazma nüshası bulunan⁹ *Menâr*, üzerine en çok şerh, hâşiye, ihtisar ve nazım çalışması yapılan usûl-i fıkıh eserleri arasında yer alır. Hatta *Menâr*'ın ders kitabı ihtiyacını karşılamak üzere yazılan bu tarz muhtasar metinler arasında uzun süreli bir şerh geleneği oluşturan tek eser ve Memlûk dönemi Hanefîlerinin üzerine en çok çalışma yaptıkları usûl-i fıkıh eseri olduğu tespit edilmiştir.¹⁰

Medrese müfredatlarıyla ilgili yapılmış çalışmalarda *Menâr*'ın muhtasar bir metin olması sebebiyle daha çok başlangıç seviyesinde okutulan eserler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Başlangıç seviyesinden sonraki medreseleri ifade eden Hâşiye-i Tecrîd, Miftâh (30 Akçeli), Telvîh (40 Akçeli) Hâric (50 Akçeli), Dâhil (50 Akçeli), Mûsile-i Sahn ve Sahn-ı Semân (50 Akçeli),

⁵ Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/4.

⁶ *Menâr* üzerine yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarından öne çıkanları yüzyıllara göre gösteren bir harita için bk. İslam Düşünce Atlası, "Kitaplar Haritası" (Erişim 26 Eylül 2023).

⁷ Eser üzerine yapılan şerh, hâşiye, ihtisar, nazım ve tercüme türünden çalışmalar için bk. Ferhat Koca, "Menârü'l-envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2004), 29/118-19.

⁸ Müfredatın muhtemel kaynaklarına dair bk. Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar", 595-597.

⁹ Yazma Eserler Kütüphanesi portalında kabaca yapılan bir taramada *Menâr*'ın üç yüzden fazla nüshasına ait künye bilgilerine ulaşılmıştır.

¹⁰ Bk. Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 60-61. Başoğlu makalesinde Memlûk döneminde *Menâr* üzerine yapılmış on dokuz çalışma tespit etmiştir (69-71).

Süleymâniye Medreseleri (60 Akçeli) ve Süleymâniye Dâru'l-hadîs Medreseleri (50/100 Akçeli) programlarında usûl-i fıkıhta okutulan eserler arasında *Menâr* yer almamaktadır.¹¹ Bununla birlikte diğer medreselerde okutulan dersler sayılırken usûl-i fıkıhta *Menâr*'a da yer verilmiş,¹² eserin adı medreselerde okutulan kitapların isimlerinin zikredildiği manzûmelere kadar girmiştir. Örneğin Nebî Efendizâde (ö. 1200/1785-86) *Kasîde fi'l-kütübî'l-meşhûre fi'l-ulûm* adlı manzûm eserinde usûl-i fıkıhta okunacak kitapları şöyle nazmetmiştir:

Fıkıh usûlün cümleden câmi'dür metn-i *Menâr*

Eyle gel *İbn-i Melek* üzre *Ruhâvî* ihtiyâr

Ba'dehû *Telvîh* u *Tavzîh* akvâ-yı hûb-hisâl

Hem ana *Hasan Çelebi* ile tut *İbn-i Kemâl*

Hem dahî lâzımdurur terk itme *Şerh-i Muhtasar*

*Seyyid'*i üstine tut kim şübhenün kökin keser.¹³

Nüşhaları ve üzerine yazılan şerhlere bakıldığında Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya, Orta Doğu'dan Balkanlara kadar tüm İslam coğrafyasına yayıldığı anlaşılan *Menâr* Hint Alt Kıtası erken dönem Babürlüler Medreseleri müfredatına dahi girmeyi başarmıştır.¹⁴ Eserin Molla Cîven (ö. 1130/1718) tarafından yazılan *Nûrû'l-Envâr* isimli şerhi de yine Babürlüler Medreseleri için Molla Nizâmeddin Sihâlevî (ö. 1161/1748) tarafından "Ders-i Nizâmî"

¹¹ Bu medreselerin programı içiren bir tablo için bk. Servet Bayındır, "Süleymaniye Medreselerinde Fıkıh Eğitimi", *Süleymaniye Ulusal Sempozyum*, ed. Mustafa Hakkı Ertan vd. (İstanbul: Kocav Yayınları, 2010), 367. Osmanlı medreselerinde okutulan usûl-i fıkıh eserlerinin yüzyıllara göre dağılımını gösteren diğer bir tablo için bk. İmam Rabbani Çelik, "Osmanlı'da Usûl-i Fıkıh Geleneği Üzerine İzlenimler", *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*, ed. Recep Şentürk vd. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi yayınları, 2021), 1/251.

¹² Bk. Süheyl Ünver, *İstanbul Risaleleri*, haz. İsmail Kara, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Daire Başkanlığı Yayınları, 1995), 1/307-308.

¹³ Bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık 1997), 1/95-96. *Menâr*'ın adının geçtiği diğer manzûmeler örnek olarak bk. Ünver, *İstanbul Risaleleri*, 1/298. Yusuf Babür, "Kitaba Medhiye: Sünbülzâde Vehbî ve Esâmi-i Kütüb Kasidesi", *Journal of Turkish Language and Literature* 4/1 (2018), 69.

¹⁴ Ahmet Aydın, "Bâbürlüler Döneminde Fıkıh Eğitimi ve Medreselerde Okutulan Fıkıh Kitapları", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi (TİDSAD)* 5/17 (2018), 307.

adıyla hazırlanan müfredatta yerini almıştır.¹⁵ Eserin İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) tarafından kaleme alınan bir başka meşhur şerhi ise Osmanlı döneminde Balkanlar da dahil olmak üzere çeşitli medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁶

Menâr ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında kaynaklardan yer alan bu bilgiler eserin telif edildiği dönemden itibaren Hanefî usûl-i fıkıh eserleri arasında başlangıç seviyesinde okutulan metinlerin en meşhurlarından biri olduğunu göstermektedir. Eser, bu tarz muhtasar metinler arasında uzun süreli bir şerh geleneği oluşturabilmeyi başarmış tek eser olarak da nitelendirilmiştir.

2. *Menârü'l-Envâr* Üzerine Yapılan İhtisar Çalışmaları

Menâr üzerine yapılan ihtisar çalışmalarından basılı veya yazma nüshasına ulaşabildiğimiz muhtasarlara ve tespit edilebilen şerhleri hakkında telif tarihlerine göre aşağıda genel bir tasvir yapılmıştır. Bu muhtasarlardan içinden makalenin ana konusunu oluşturan *Semtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, müellif Akhisârî'nin *Menâr*'ın tertibini değiştirmesi, yine başlıklar, kavramlar, tanımlar ve örnekler eklemesi gibi metni başlangıç seviyesine uygun bir hale getirmeye yönelik yaptığı tasarruflar göz önünde bulundurularak bir sonraki bölümde diğer muhtasarlara nispetle daha detaylı olarak ele alınmıştır.

2.1. İbnü'r-Rabve Nâsirüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 764/1363), *Kudsü'l-Esrâr fi'htisâri'l-Menâr*

İbnü'r-Rabve¹⁷ *Menâr*'ı önce Kudüs-i Şerif'te ihtisar ederek adını *Kudsü'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr* koymuştur.¹⁸ Sonra da Mekke-i Şerif'te talebelerin istediği üzerine bu muhtasarı genişçe şerh edip ona da *Mekketü'l-muhtâr fî şerhi*

¹⁵ Bk. Abdülhamit Birişik, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28/334.

¹⁶ Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 27; Süleyman Baki, "Üsküp Meddah Medresesi ve Kapatılmadan Önce Yetişen Müderrisler", *Balkanlar ve İslam*, ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 2/280.

¹⁷ Hayatı ve eserleri için bk. Cengiz Kallek, "İbnü'r-rabve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/179.

¹⁸ *Kudsü'l-Esrâr*'ın nüshaları için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 664, 1b-14b; Lâleli, 3658, 86a-105b.

*Kudsi'l-esrâr*¹⁹ adını vermiştir.²⁰ İncelediğimiz muhtasarlar içinde *Menâr*'daki hemen hiçbir konunun dışarıda bırakılmadığı hacim olarak en geniş olanı İbnü'r-Rabve'nin bu muhtasarıdır.²¹

2.2. İbn Habîb Tâhir b. el-Hasen el-Halebî (ö. 808/1406), *Muhtasaru'l-Menâr*

İncelediğimiz muhtasarlar içinde aşağıda gelecek olan İbn Cürbâş'inkinden sonra en kısası ve meşhuru İbn Habîb'nin bu muhtasarıdır.²² Eserin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır. Eser *Zübdetü'l-esrâr* isimli şerhinin başında müstakil olarak basılmış ve üzerine bir değerlendirme de yazılmıştır.²³ Eser usûl-i fıkıhın bazı önemli kavramları ve tanımlarını içeren fihrist düzeyinde çok kısa bir ihtisar çalışması olması sebebiyle üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bunlardan tespit edilebilenler müelliflerinin vefat tarihlerine göre şöyledir:

2.2.1. Şerefüddin b. Kemal el-Kırîmî (ö. 840/1436)²⁴ *Gayetü't-tahrîr şerhu Muhtasari'l-Menâr*. Tek nüshasını bulabildiğimiz bu şerh, nüshanın zahriye sayfasında *Gayetü't-tahrîr* ismiyle Kırîmî'ye nispet edilmiştir.²⁵ Katib Çelebi Kırîmî'nin h. 810'da tamamladığı bir *Menâr* şerhinden bahsetmekle birlikte bu şerhinden söz etmez.²⁶

¹⁹ Şerhin tespit edilebilen iki nüshası için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 764; Şehit Ali Paşa, 664/2, 1b-197b.

²⁰ Bk. İbnü'r-rabve, *Mekketü'l-muhtâr fî şerhi Kudsi'l-esrâr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 764), 1b. Ayrıca bk. Ferhat Koca, "Menârü'l-envâr", 29/118.

²¹ Eserin incelediğimiz iki yazma nüshasından biri 30 varak 17 satır, diğeri ise 20 varak 21 satır olup eser ortalama 25 varaktır.

²² Eserin matbu nüshası dokuz sayfadır. Şemseddin Sivâsî, *Zübdetü'l-esrâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr* thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1988), 31-39.

²³ Bk. İlyas Kaplan, "Menâr Muhtasarlari Bağlamında Fıkıh Usulünde Önemli Bir Eser: İbn Habîb ve Muhtasaru'l-Menâr", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 14 (2022), 343-357.

²⁴ Vefat tarihi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/32 (dipnot).

²⁵ Eserin ve müellifin adının zahriye sayfasında yer aldığı nüshası için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 558.

²⁶ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî), ts., 2/1824.

2.2.2. Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), *Şerhu Muhtasari'l-Menâr (Hulâsatü'l-efkâr)*. Muhtasarın en meşhur şerhlerinden biridir. Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan eser basılmıştır.²⁷ İbn Kutluboğa'nın bu şerhi üstüne İstanbul Hamza Paşa Camii²⁸ İmamı Abdullah b. Abdurrahman b. Musa (ö. 1136'dan sonra) tarafından sonundaki teliftten ferağ kaydına göre Muharrem 1136'da yazılmış bir haşiye bulunmaktadır.²⁹ Eserin diğer bir haşiyesi Ebû Abdillâh Muhammed Bayram et-Tûnisî (ö. 1247/1831) tarafından yazılmıştır.³⁰

2.2.3. Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597),³¹ *Zübdetü'l-esrâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr*. Eserin sonundaki teliftten ferağ kaydına göre Şaban 974'te (Şubat 1567) Sivas'ta yazmıştır. Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde en çok nüshası olan şerhtir. Eser İbn Habîb'in metniyle birlikte basılmıştır.

2.2.4. Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşî (ö. 1006/1598), *Feyzu'l-Gaffâr li-şerhi mâ üntühîbe mine'l-Menâr*. Timurtâşî'nin telif tarihi bilinmeyen bu eserinin h. 989'da istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır.³² Eser üzerine yapılmış yüksek lisans tezleri vardır.³³

2.2.5. Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605), *Tavzîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî*. Alî el-Kârî'nin bu şerhi muhtasar üzerine yapılmış en geniş şerhlerden biri olup basılmıştır.³⁴

²⁷ Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr (Hulâsatü'l-efkâr)* thk. Züheyr b. Nâsirüddin, Dimaşk: 1413/1993.

²⁸ Hamza Paşa Camii hakkına bir çalışma için bk. A. Bilgin Turnalı, "İstanbul'da Tarihi Topografya Araştırmaları: Hamza Paşa Mescidi (=Tahta Minare) Piyer Loti Caddesi, Binbirdirek Mahallesi, Eminönü İlçesi", *Arkeoloji ve Sanat* 141 (2012), 133-147.

²⁹ Bk. Abdullah b. Abdurrahman, *el-Unvânü'l-latîf ve'd-dîvânü's-şerîf fî usûli'l-fıkıh*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 95.

³⁰ Bk. Ahmet Özel, "Muhammed Bayram II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2019), Ek-2/298.

³¹ Hayatı ve eserleri için bk. Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38/523-26.

³² Bk. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haraçcioğlu, 709, 1a-49a. Zahriye sayfasında eserin adının yer aldığı ikinci bir nüsha için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 819, 111a-156b.

³³ Örnek olarak bk. Muhammed Nureddin Abdullah, *Feyzu'l-Gaffâr li-şerhi mâ üntühîbe mine'l-Menâr*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'l-Ezher, Kahire: 2009.

³⁴ Bk. Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Tavzîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru Sadır, 2006.

2.2.6. Hüsameddin Hüseyin b. İbrahim b. Hamza b. Halil el-Halvetî, el-Bayrâmî, el-Menteşî el-Ulavî³⁵ (ö. 1026/1617).³⁶ el-Ulavî İbn Habîb'in muhtasarını önce *Meşârikü'l-envâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr* adıyla şerh etmiş, daha sonra bu şerhini *Dav 'ü'l-envâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr* adıyla ihtisar etmiştir. Bu eser basılmıştır.³⁷

2.2.7. Evliya Efendizâde Ahmed Ziyaüddin (ö.1333/1915), *Hülâsatü'l-efkâr*. Kastamonulu Ahmed Ziyaeddin Osmanlı'nın son döneminde kurulan mekteplerde muallimlik yapmış, buralarda okutulmak üzere ders kitapları da hazırlamıştır. Müellif İbn Kutluboğa'ya ait olduğunu sandığı³⁸ İbn Habîb'in metnini birkaç defa okuduktan sonra hocası Beyazıt Dersiamlarından Eğinli Mehmed Hulusi Efendi'den izin alarak üzerine orta hacimli bir şerh yazmıştır. Eserin telifini 25 yaşında 27 Şevval 1312'de (21 Nisan 1895) Medine Şifa Medresesi'nde tamamlamıştır.³⁹ Şerhin sonuna *Menâr*'ı önce ihtisar, sonra da şerh eden aşağıda gelecek olan Hızır b. Muhammed Amâsî'nin *Şerhu Gusûni'l-usûl* isimli eserinden usul kitaplarında mutlaka yer alması gerektiğine binaen hurûf-i meânî kısmını eklemiştir.⁴⁰ Ahmed Ziyaeddin Efendinin bu şerhi üzerine bir değerlendirme makalesi vardır.⁴¹

2.3. İbnü's-Şihne Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 890/1485), *Tenvîrü'l-Menâr*

İbnü's-Şihne, Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* isimli fıkıh eserinin gusûl bölümüne kadar yazdığı *Nihâyetü'n-nihâye fî tahrîri takrîri'l-Hidâye* isimli şerhinin başına eklediği beş fasıllık mukaddimenin usûl-i dîn ve usûl-ı fıkıhla ilgili birinci faslında *Menâr*'ı ihtisar etmiş ve eserde ortaya

³⁵ Müellifin tam adının bu şekilde geçtiği bir nüsha için bk. Hüseyin Hüseyin el-Ulavî, *Dav 'ü'l-Envâr*, (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Genel, 4778), 19a-88a.

³⁶ Hayatı için bk. Kemal Deniz Kara, *Ali Rıza Haksas'ın Muğla-Menteşe Büyükleri Adlı Eserinin Tenkitli Neşri*, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022, no. 48.

³⁷ Hüsameddin Hüseyin el-Ulavî, *Dav 'ü'l-Envâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr*, thk. Abdullah Rebî' Abdullah Muhammed, Kahire: 2005.

³⁸ Bk. Ahmed Ziyaeddin, *Hülâsatü'l-Efkâr* (Dersaadet: 1314), 2.

³⁹ Ahmed Ziyaeddin, *Hülâsatü'l-Efkâr*, 87.

⁴⁰ Ahmed Ziyaeddin, *Hülâsatü'l-Efkâr*, 88-100.

⁴¹ Bk. Recep Özdirek, Evliya Efendizâde Ahmed Ziyaeddin Efendi ve *Hülâsatü'l-Efkâr* İsimli Usûl-i Fıkıh Eseri", III. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Veli Sempozyumu: Kastamonu'da İlmi Hayat ve Kastamonu Âlimleri (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016), 654-674.

koyduğu tahkikata binaen şerhten ayrı olarak da istinsah edilebileceğini söyleyip bu muhtasara *Tenvîrü'l-Menâr* adını vermiştir.⁴²

İbnü's-Şihne ihtisar için *Menâr*'ı seçmesinin sebebi olarak eserin Serahsî ve Pezdevî tarafından yazılan alanın en iyi iki kitabına dayanmasını gösterir. İhtisar çalışmasında *Menâr*'ın tertibine sadık kaldığını dile getiren İbnü's-Şihne Neseфі'nin ihtisar kastıyla *Menâr*'da eksik bıraktığı konuları, tanımları, muhakkik ulemanın tercihlerini de bu metne ekleyeceğini ve tüm bunları yaparken muhtasarın *Menâr*'ın hacminin üçte ikisini geçmeyeceğini ifade eder.⁴³

İbnü's-Şihne başta söylediklerine sadık kalarak muhtasarın başına usûl-i fıkıhın tanımı, konusu, gayesi ve dayandığı diğer ilimlere dair bir mukaddime, ehliyet faslının öncesine istidlal ve çeşitleriyle alakalı bir bap ve sonuna da taklid, müftî ve müsteftî hakkında bir hatime eklemiştir.⁴⁴ İhtisarda zaman zaman "bu konuda tahkik şudur" diyerek başta ifade ettiği gibi gerekli yerlerde açıklamalarda bulunmuş,⁴⁵ Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Teftâzânî gibi bazı muhakkiklerin tercihlerini dile getirmiş,⁴⁶ tartışmaya açık yerlere "ve fihi nazar" diyerek dikkat çekmiş,⁴⁷ tanımları anlamı ihlal etmeyecek şekilde kısaltmış, mutlak, mukayyed, istihsan ve ictihad gibi *Menâr*'da olmayan bazı kavram tanımları eklemiştir.⁴⁸ Eser aşağıda gelecek olan Akhisârî'nin muhtasarıyla birlikte *Menâr*'ın eksik kalan konu ve kavramlarını tamamlamaya ve geliştirmeye çalışması yönüyle öne çıkmaktadır.

2.4. Muhibbüddîn Muhammed b. Curubâş (ö. 909/1513'ten sonra), *Risâle alâ Menheci'l-Menâr*

Hanefî fakihlerinden Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) talebesi ve İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) hocasının hocası olan İbn Curubâş⁴⁹ *Menâr* üzerine

⁴² İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye fî tahrîri takrîri'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 108), 7b.

⁴³ İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye* (Âşir Efendi, 108), 7b.

⁴⁴ İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye* (Âşir Efendi, 108), 12b, 18a, 20b.

⁴⁵ Örnek olarak bk. İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye* (Âşir Efendi, 108), 13a.

⁴⁶ İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye* (Âşir Efendi, 108), 14b, 15b.

⁴⁷ İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye* (Âşir Efendi, 108), 15b.

⁴⁸ İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye* (Âşir Efendi, 108), 7a, 16a, 16b.

⁴⁹ İsmnin zabtı ve İbn Nüceym'in hocasının hocası olduğuna dair bk. İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 2/140.

Mirkâtü'l-efkâr isimli bir şerh ile *Zehrü'l-vüsûl fî ilmi'l-usûl* isimli bir manzûme yazmış ve manzûmenin başında ifade ettiği üzere yazdığı şerhe bir giriş kabîlinden *Menâr*'ı ihtisar etmiştir.⁵⁰ Eser yukarıda geçen İbn Habib'in muhtasarından da kısa olup⁵¹ sadece usûl-i fikhin en temel kavram ve tanımlarına yer vermekte, icma, ehliyet ve avarızı gibi kimi önemli konuları bir cümle ile geçmektedir. Eser bu yönüyle usûl-i fikhin konularına dair hazırlanmış bir fihrist mahiyetindedir.

2.5. Meçhul Müellif, *Zübdetü'l-Menâr*

Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) bahsettiği bu muhtasarın⁵² müellifine dair kaynaklarda bilgi yoktur. Eser üzerine Nizâmeddin el-Bircendî (ö. 934/1527[?]) *Şerhu Muhtasari'z-Zübde fî usûli'l-fikh* diye isimlendirilen bir şerhi yazmıştır.⁵³ Bircendî'nin şerhi üzerine bir doktora tezi yapılmakta olduğu bilinmektedir.⁵⁴ Tez yazarı, Bircendî'nin eseri Nesefî'ye nispet ettiği şerhteki ifadelerinden ve şerhin bazı nüshalardaki derkenar notlarından hareketle⁵⁵ bu muhtasarı *Menâr* müellifi Nesefî'ye nispet ederek yayımlamıştır.⁵⁶ Eser *Menâr* muhtasarlari arasında yukarıda geçen İbnü'r-rabve ve İbnü's-Şihne'nin muhtasarlardan sonra en geniş olup *Menâr*'daki hemen tüm konuları içermektedir.⁵⁷

⁵⁰ Bk. İbn Curubâş, "Risâle alâ menheci'l-Menâr", thk. Cafer b. Abdurrahman. *Mecelletü Câmîati'l-Ezher*, Gazze 23/1 (2021), 224.

⁵¹ Eserin bir önceki dipnotta geçen dergide yayımlanmış versiyonu üçte biri dipnot olmak üzere 10 sayfadır.

⁵² Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1826.

⁵³ Nüshaları için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 491; Yûsuf Ağa, 186; Nuruosmaniye, 1335; Ankara: Milli Kütüphane, 1820.

⁵⁴ Zübey'ân b. Muhammed, *Şerhu Muhtasari'z-Zübde fî usûli'l-fikh li-Abdillâh b. Muhammed el-Bircendî dirâseten ve tahkîken*, Qassim University, Buraydah. <https://drepo.sdl.edu.sa/items/e3f254f7-b9ab-4f42-9ec7-5f9b58a983f7> (Erişim 26 Eylül 2023).

⁵⁵ Muhtasarın Nesefî'ye ait olduğunu açıklayan Bircendî'nin bu ifadeleri ve bazı nüshalardaki kayıtlar için bk. *Zübdetü'l-Menâr*, thk. Zübey'ân b. Muhammed, (Mekke: el-Mektebetü'l-Esediyye, 2021), 24-28.

⁵⁶ Muhakkik eseri altı nüshadan tahkik etmiştir. Kullandığı altı nüshadan beş tanesi Bircendî şerhine aittir. Metnin müstakil tek nüshasında eserin Nesefî'ye ait olduğunu gösteren bir kayıt yoktur. Bk. *Zübdetü'l-Menâr*, 40-44; İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin, 3263, 1b-17a.

⁵⁷ Eserin incelediğimiz tek nüshası 17 varak 13 satırdır.

2.6. Ali b. Muhammed (ö. 976/1568'den sonra), *Esâsü'l-Usûl*⁵⁸

Ali b. Muhammed'in bu eseri incelediğimiz diğer muhtasarlara nispetle orta hacimde ve *Menâr*'ın hemen tüm konularını içeren bir ihtisar çalışmasıdır.⁵⁹ Müellif daha sonra bu muhtasarını *Şerhu Esâsi'l-usûl* adıyla şerh etmiştir.⁶⁰

2.7. Hızır b. Muhammed el-Amâsî (ö. 1086/1675), *Gusûnü'l-Usûl*

el-Amâsî, oğulları İbrahim Feyzi ve Yakub Vehbi ile talebelerinin isteği üzerine belagat, ferâiz ve usûl-i fıkıhta ezberlenmesi kolay metinler hazırlamak için ihtisar çalışmaları yapmıştır. *Gusûnü'l-usûl* adını verdiği *Menâr* muhtasarının telifine h. 1062 Ramazan başında başlayan el-Amâsî, aynı ayın yirmisinde (25 Ağustos 1652) çalışmasını tamamlamıştır. Şaban ayı başında da yine oğlu Yakub Vehbi ve diğer bazı talebelerin istediği üzerine muhtasarı şerh etmeye başlamış ve Zilhicce sonunda (1 Aralık 1652) bitirmiştir.⁶¹ Bu muhtasar da bir önceki gibi *Menâr*'ın hemen tüm konularını içeren orta hacimli bir ihtisar çalışmasıdır.⁶² Muhtasar ve şerhinin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Muhtasar üzerine bir inceleme ve tercüme çalışması yapılmıştır.⁶³

⁵⁸ Eserin nüshaları için bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 106, 87b-93b; Lala İsmâil, 706, 90b-95a; Şehit Ali Paşa, 2795, 22b-28a (986 istinsah tarihli); Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4455, 60a-66a.

⁵⁹ Eserin incelediğimiz nüshaları ortalama 6 varak, 21 satırdır.

⁶⁰ Bir nüshasında yer alan teliften ferağ kaydına göre müellifin eserini 976'da (1568) şerh etmiştir. bk. Ali b. Muhammed, *Şerhu Esâsi'l-usûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli), 733, 90b.

⁶¹ Müellif telif tarihini açıktan vermeyip bilmeceli bir şekilde tarih düşmüştür. Tarih düşerken söylediği "son nun"dan "nun" ile biten Şaban ve Ramazan'dan sonuncusu, şerhin telif tarihindeki "son şin"den "şin" ile başlayan Şaban ve Şevval'den sonuncusu ve "son zel"den de "zel" ile başlayan Zilkade ve Zilhicce'den sonuncusunu kastetmektedir. İlgili aylardan Ramazan'ın nüsha başında müstensihler tarafından açıkça zikredildiği bir nüsha için bk. Hızır b. Muhammed Amâsî, *Gusûnü'l-usûl* (Yazma Bağışlar, 3573), 8a. Diğer aylar da buraya kıyasla tarafımızdan tespit edilmiştir.

⁶² Eserin incelediğimiz nüshası (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4432, 56b-66b) 10,5 varak, 15 satırdır.

⁶³ Bk. Hüseyin Baysa, "Hızır b. Mehmed el-Amâsî'nin Gusûnü'l-Usûl Adlı Muhtasarının İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir vd. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu, 2017, 1/433-439; a.mlf. "Menârü'l-Envâr Muhtasarlarından Gusûnü'l-Usûl Çevirisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2007), 539-563.

3. Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1024/1615) ve *Semtü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl* isimli *Menâr* Muhtasarı

3.1. Akhisârî'nin Kısa Biyografisi

Kanuni Sultan Süleyman döneminde Bosna Akhisar (Prusac) kasabasında Ramazan 951'de (Kasım/Aralık 1544) dünyaya gelen Akhisârî on iki yaşında ilim tahsiline başlamış, temel eğitimini aldıktan sonra yirmili yaşlarında İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da bulunduğu müddet boyunca birçok âlimden istifade eden Akhisârî daha sonra Çatalca'daki Ali Paşa Medresesi'nde ders vermekte olan, Kara Yılan lakabıyla meşhur, Hacı Efendi'nin (ö. 983/575-76) talebesi olmuş ve vefatına kadar kendisinden ders almıştır. 983'te hocasının vefatı üzerine memleketine dönerek burada bir ders halkası kurmuş ve eserlerini telif etmeye başlamıştır. Sultan III. Mehmed'in de yer aldığı Eğri Kalesi fethine ve Haçova Savaşına katılarak devlet ricalini de yakından tanıma fırsatı bulan Akhisârî kadılık ve müderrislik ile geçirdiği hayatını 1024'te (1615) tamamlayarak Akhisar'da vefat etmiştir.⁶⁴

Ömrünün hemen tamamını Osmanlı'nın uç sancaklarından biri olan Bosna ve çevresinde kadılık ve müderrislik yaparak geçiren Akhisârî'nin bu süreçte telif ettiği eserleri arasında özellikle başlangıç seviyesinde okutulabilecek ders kitapları niteliğindeki metin ve şerhleri ile devlet yönetimiyle ilgili yazdığı *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem* çalışması ilim ehli ve devlet ricali arasında şöhret bulmuştur.⁶⁵

Akhisârî mantık, belagat, usûl-i fıkıh ve akideye dair birer tane başlangıç seviyesinde ders kitabı niteliğinde metin ve bu metinlere birer tane de şerh yazmıştır. Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki nüshalarına bakıldığında özellikle devlet yönetimiyle ilgili *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem*'in, akideye dair *Ravzâtü'l-Cennât fî usûli'l-itikâdât* ile şerhi *Ezhârü'r-ravzât*'ın ve usûl-i fıkha dair *Semtü'l-Vüsûl* ile şerhi *Şerhu Semti'l-Vüsûl* isimli eserlerinin çokça istinsah edildiği görülen Akhisârî merkezden uzak olduğu halde telif ettiği eserleri rağbet gören Osmanlı ulemasından biridir.

⁶⁴ Hayatı için bk. Muhammed Aruçi, "Hasan Kâfi Akhisârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/326-329.

⁶⁵ Akhisârî'nin hayatı ve telif ettiği eserleri hakkında kaleme aldığı otobiyografisi için bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ' ilâ hâtemi'l-enbiyâ'*, thk. Hassân Muhammed Saïd Şiblî (Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1441/2020), 72-79.

3.2. *Semtü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*

Akhisârî *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adını verdiği *Menâr* muhtasarını Srem⁶⁶ sancağında kadılık yapıp ders verdiği dönemde telif etmeye başlamış ve çıktığı hac yolculuğu esnasında 1000 yılı, Rebiülevvel sonunda (15 Ocak 1592) tamamlamıştır. Yolda uğradı Şam, Kudüs, Mekke ve Medine ulemasına, eserini sunmuş ve takdirlerini almıştır.⁶⁷ Akhisârî hacdan İstanbul'a döndükten sonra eserini buradaki ulemaya da takdim etmiş, onlar da kendisine eseri şerh etmesi yönünde telkinde bulunmuşlardır. 1001'de Akhisâr civarına kadı tayin edilen Akhisârî Erdel⁶⁸ ve Kral'da⁶⁹ çıkan karışıklık ve savaş sebebiyle görevi bırakıp memleketine dönmüş ve burada ders okutmakla iştigal ettiği dönemde 1004 Zilhicce sonunda (24 Ağustos 1596) eserin şerhini tamamlamıştır.⁷⁰ Metnin ve şerhin ayrı ayrı baskıları yapılmıştır.⁷¹

Akhisârî'nin telif ettiği metinlerin temel özelliği ilgili ilim sahasında başlangıç seviyesinde sayılabilecek, anlaşılması kolay eserler olmasıdır. Nitekim kendisi *Semtü'l-vüsûl*'ün mukaddimesinde kitabı telif sürecini anlatırken usûl-i fıkıh ilminin önemine vurgu yaparak bu ilmin tahsilinde hedeften saptıracak yanlış tercihlerden kaçındığını ve bu sebeple usul kitapları arasında en yaygın ve anlaşılması en kolay olarak gördüğü Nesefî'ye ait *Menâr*'ı tercih ettiğini, fakat eserde fazladan ve anlaşılması zor yerler olduğu kanaati hasıl olunca yaptığı istihare ve istişareler sonucunda talebelerin kolay anlayıp ezberleyeceği şekilde *Menâr*'ı ihtisar ettiğini ifade etmektedir.⁷²

⁶⁶ Günümüzde Sırbistan ile Hırvatistan arasında kalan bu tarihî bölge için bk. Nenad Moaçanın, "Srem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/423-424.

⁶⁷ Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ*, 75.

⁶⁸ Günümüzde Romanya'nın kuzeybatısında Transilvanya olarak isimlendirilen idarî bölgenin Osmanlı dönemindeki adı. 1593-1606 Osmanlı-Habsburg (Avusturya) Savaşları'na denk gelen bu dönemde Erdel'in durumu için bk. Kemal Karpat, "Erdel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/281.

⁶⁹ Bosna Eyaleti'nden bir nahiye. Bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 489.

⁷⁰ Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ*, 75.

⁷¹ Akhisârî, *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kahire: Dâru'l-İhsan, 2020; amlf., *Şerhu Semtî'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Mustafa Muhammed Ramazan, Riyad - Kahire : Dâru İbnî'l-Cevzi, 1431.

⁷² Bk. Akhisârî, *Şerhu Semtî'l-vüsûl* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1851), 10b-11a.

3.3. Akhisârî'nin İhtisar Metodu

Akhisârî, *Semtü'l-vüsûl*'ün mukaddimesinde metni Nesefî'ye ait *Menâr*'dan ihtisar ettiğini ayrıca takdim ve tehirde bulunarak *Menâr*'ın tertibinde değişikliğe gittiğini; fakat okuyucuların ferasetine güvendiğinden bunları nasıl ve niçin yaptığını açıklamaya gerek duymadığını belirtmektedir.⁷³ *Semtü'l-vüsûl* ile *Menâr* arasında yaptığımız mukayese neticesinde *Semtü'l-vusul*'ün şekil ve muhteva açısından *Menâr*'dan farklarını şu şekilde izah edebiliriz:

3.3.1. Konu Tertibi

Akhisârî *Menâr*'daki kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklindeki ana başlıklara sadık kalmakla birlikte bazı konuları tamamen veya kısmen metinden çıkarmak, alt başlıklarda takdim ve tehir yapmak, baş tarafa temel kavramlara dair Sadrüşşeria'nın (ö. 747/1346) *Tenkîh* ve *Tevdîh*'inden aldığı kısa bir mukaddime eklemek suretiyle asıl metinde bazı tasarruflarda bulunmuştur.

Buna göre *Menâr*'da konuların "edille" ve "ahkâm" şeklinde iki temel başlık altında toplanması şeklinde açık bir tasnif söz konusu değilken Akhisârî *Semtü'l-vüsûl*'ü, *Tenkîh*'ten de istifadeyle bir mukaddime, iki bab ve bir hatime olarak tasarlamıştır. Mukaddime olarak isimlendirdiği kısa bölümde *Tenkîh*'in başında yer alan asıl, şer', usul, din, fıkıh, hüküm ve usûl-i fıkıh temel kavramlarının tanımlarına; "usul" (edille) olarak isimlendirdiği birinci babın dört alt başlığında kitap, sünnet, icmâ ve kıyas konularına yer vermiş; sünnet bahsinin konularını bölüm içinde yeniden düzenlemiş, "ahkâm" olarak isimlendirdiği ikinci bapta bir kısmı "kitap" bahsinin, geri kalanları da "kıyas" bahsinin sonunda birer fasıl olarak yer alan *Menâr*'daki ahkamla ilgili konuları, *Tenkîh*'te olduğu gibi, tek bapta fakat dört başlık altında toplamıştır. Son olarak da hem *Menâr*'ın hem de *Tenkîh*'in en sonunda "fasl" başlığı altında ele alınan ehliyet ve avârız konusunu "hâtîme" kısmında ikişerden dört nevi altında toplayarak *Menâr*'da hemen her konuda görülen dörtlü taksime mümkün mertebe riayet etmiş ve kitabı tertip ve başlıklandırma açısından daha sistematik bir hale getirmiştir. Kâtib Çelebi de Akhisârî'nin *Menâr*'ı *Tenkîh* ve *Tevdîh*'ten yaptığı eklemelerle gayet güzel bir tertip ve düzen içerisinde ihtisar ettiğini ifade etmektedir.⁷⁴ Akhisârî sadece sünnet bahsinde dörtlü taksime riayet etmeyerek burada *Menâr*'ın sistematığının dışına çıkmıştır.

⁷³ Bk. Akhisârî, *Semtü'l-vusul* (Beyazıt, 1851), 1b-2a.

⁷⁴ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1823.

3.3.2. Konuların İşlenişi

Akhisârî -mukaddime ifade ettiği üzere- *Menâr*'daki konuları bu ilme yeni başlayanların kolayca anlayacağı şekilde aktarmaya özen göstermiş ve buna bağlı olarak usulün en temel konularının tanım ve taksimlerini delil zikretmeden, tartışmalara girmeden kısaca aktarmış, her bir konunun varsa basit bir, iki örneğini ve son olarak hükmünü vermekle yetinmiştir. Ayrıca *Menâr*'da ele alınan usul konularıyla ilgili mezhep içi veya mezhepler arası ihtilaflı fûru meselelerinin hemen hiçbirini zikretmemiştir. Örneğin *Menâr*'da has lafız çerçevesinde ihtilafa konu olan on kadar mesele yer alırken Akhisârî bunlardan sadece ilkinin (tadil-i erkân meselesi), hâssın alt başlığında yer alan emir bahsinde vermekle yetinmiştir.

Diğer taraftan *Menâr*'da olmayan bazı basit konu veya kavramları da metne veya şerhe eklemiştir. Örneğin "mukaddime" başlığı altında *Tenkîh*'ten özetle aktardığı asıl, şer', usul, din, fıkıh, hüküm ve usulü fıkıh kavramlarını, sünnet bahsinin başında sünnetin tanımı vermiş, *Menâr*'da geçmeyen haram, mekruh ve mübah gibi kavramları ve tanımlarını metne eklemiş, kitapta geçtiği halde tanımı verilmeyen ruhsat gibi bazı kavramları da tanımlamıştır.

3.3.3. Tanımlar

Akhisârî genelde metinde, bazan da şerhte tanımlar üzerinde tasarrufla bulunmuştur. *Menâr*'da yer alan kavram tanımlarıyla ilgili Akhisârî'nin altı türlü tasarrufla bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki ve en fazlası muhtasar metin mantığına uygun olarak anlamı ihlal etmeyecek şekilde lafızdan tasarrufla tanımları kısaltılması. "Kitap" bahsinde yer alan hâss, âmm, müşterek, müevvel gibi kavramların tanımında genelde bu yolu izlemiştir. İkincisi şerhlerden istifade ile tanımlara açıklayıcı mahiyette eklemelerde bulunması. Müşkil ve şart kavramları buna örnek gösterilebilir. Üçüncüsü *Menâr*'da kavramın kendisi ya da tanımı yer almadığı halde metne kavram ve tanımını eklemesi. Azimet ve ruhsat kavramları *Menâr*'da geçtiği halde tanımları verilmemiş, haram, mekruh ve mübah kavramları ise *Menâr*'da olmayıp Akhisârî'nin ekleyip tanımını yaptığı kavramlardır. Dördüncüsü şerhlerdeki itirazlardan hareketle kavramın tanımını tamamen değiştirmesi. Nafile, sünnet-i hüda, sünnet-i zevâid ve kıyasın tanımında İbn Melek'in hükmün tanım olarak verildiği yönündeki eleştirilerini dikkate alıp onun tanımlarını metne taşımıştır.

Beşincisi, ihtisar veya şerhlerdeki itiraz sebebiyle *Menâr*'da yer almasına rağmen metinde tanımını terk ettiği, daha sonra şerhte tanımını verdiği kavramlardır. Örneğin *Menâr*'daki uyku (nevm) tanımını İbn Melek'in itirazı sebebiyle olsa gerek metne almamış, şerhte İbn Melek'in tanımına yer vermiştir. Altıncısı ise delilik (cünun), bunama (ateh) ve unutma (nisyan) gibi tanımları açık olduğu için *Menâr*'da ve *Semtü'l-vüsûl*'da yer almadığı halde İbn Melek'ten alıp şerhte verdiği tanımlardır.

3.3.4. *Semtü'l-Vüsûl*'ün Zayıf Yönleri

Semtü'l-vüsûl'ün diğer muhtasarlara göre şüphesiz en güçlü yönü konuları tertip etmesiyle kavramları, tanımları ve örnekleri tamamlamaya çalışmış olmasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Akhisârî *Menâr*'ı sadece ihtisar etmemiş bir mukaddime, iki asıl ve bir hâtıme üzerinden yeniden tertip etmiş, *Menâr* içinde dağınık halde bulunan bazı konuları bir araya toplamış, müellifin zikretmediği bazı kavram, tanım ve örnekleri zikrederek eseri başlangıç seviyesinde okunacak derli toplu bir metin haline getirmiştir.

Metnin tüm bu güçlü yönlerinin yanında zayıf kalan bir yönü de vardır. Akhisârî bu ihtisar çalışmasında başlangıç seviyesinde de olsa bir Hanefî usul kitabında ihmal edilemeyecek bazı konulara -*Menâr*'da yer almasına rağmen- ya hiç değinmemiş ya da bir cümle ile geçiştirmiştir. Bunlardan bir kısmına daha sonra şerhte yer verirken diğer bir kısmını tamamen ihmal etmiştir. Bu konular arasında Hanefîlerce önemli olan âmm lafızlar ve tahsisî; atıf harfleri, harf-i cerler, zarflar gibi farklı manalara gelen ve bu sebeple fıkıhta çok fazla ihtilafa konu olan hurûf-i meâniye ne metinde ne şerhte yer vermiş, mefhûm-i muhâlefe, mutlakın mukayyede hamli konularına ise birer cümleyle değinip geçmiş, bu konudaki mezhepler arası ihtilafların detaylarına girmemiştir. Kıyas bahsinde de kıyasın hücciyeti, illet çeşitleri, illetin tespit yollarının sahih ve fasit yöntemleri, illetin manisi, def'i ve muârazası konularına hiç değinmemiş, sadece kıyasın hücciyeti ve illet çeşitlerini şerhte kısaca zikretmiştir.

4. *Semtü'l-Vüsûl* ile Diğer *Menâr* Muhtasarlارının Mukayesesi

Makalenin bu bölümünde *Semtü'l-vüsûl* ile diğer muhtasarlار tertip, konu, başlık, kavram, tanım, taksim ve örnekler yönünden mukayese edilerek bu ihtisar çalışmalarında takip edilen metodun güçlü ve zayıf yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mukayese neticesinde tertip, konu ve başlıklar açısından *Semtü'l-vüsûl* dışındaki muhtasar müelliflerinin *Menâr*'ın tertibini, konularını ve başlıklarını bir iki yer hariç hiç değiştirmedikleri sadece konuları kısaltmak veya tamamen çıkarmakla yetinerek sade bir ihtisar çalışması yaptıkları, Akhisârî'nin ise bir önceki bölümde geçtiği üzere *Semtü'l-vüsûl*'de konuları bir mukaddime, iki bab ve bir hatime altında tertip ederek yerine göre takdim ve tehirlerde bulunduğu, yer yer başlıklar ve yeni konular eklediği, diğer taraftan âmm lafızlar ve tahsisi, hurûf-i meânî, kıyasta illetin çeşitleri ve tespit yolları gibi bazı önemli konuları zikretmediği görülmüştür. Diğer muhtasarlar müellifleri arasından İbnü's-Şihne *Menâr*'ın konu tertibine sadık kalmakla birlikte, muhtasarın başına *Menâr*'da eksik olduğunu düşündüğü usûl-i fıkıhın tanımı, konusu, gayesine dair bir mukaddime, sonuna da taklid, müftî ve müsteftî hakkında bir hatime eklemiştir.

Kavram, tanım ve örnek açısından bakıldığında ise muhtasar müellifleri bu konuda da *Menâr*'a bağlı kalırken, Akhisârî ile İbnü's-Şihne *Menâr*'da geçmeyen bazı kavramları muhtasarlarına eklemişler, tanımı verilmeyen bazı kavramları açıklamışlardır. Ayrıca Akhisârî şerhlerde geçen itirazlardan hareketle bazı kavramların tanımlarını değiştirmek ve hemen her konuda bir iki kolay örnek vermek suretiyle metni başlangıç seviyesi için uygun bir hale getirme gayreti içinde olmuştur.

Menâr'da yer alan konu, kavram, tanım, taksim ve örneklerin muhtasarlar üzerinden incelendiği bu kısımda muhtasarların bu yönlerden mukayesesi, aralarındaki farkın daha rahat görülebilmesi için bir tablo üzerinden yapılmıştır. Tablodaki konular, daha düzenli olduğu için, Akhisârî'nin *Semtü'l-vüsûl* isimli muhtasarındakine göre sıralanmış olup muhtasarların isimleri tabloda rumuz ile gösterilmiştir. *Semtü'l-vüsûl* dışındaki muhtasarların tablodaki sırası içerdiği konuların yoğunluğuna göre belirlenmiş olup en çok konu içerenden en az konu içerene doğru sıralanmıştır. Rumuzlar ve işaret ettiği muhtasarlar şunlardır:

S: Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1024/1615), *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*.⁷⁵

K: İbnü'r-Rabve (ö. 764/1363), *Kudsü'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr*.⁷⁶

T: İbnü's-Şihne (ö. 890/1485), *Tenvîrü'l-Menâr*.⁷⁷

Z: Meçhul müellif, *Zübdetü'l-Menâr*.⁷⁸

G: Hızır b. Muhammed el-Amâsî (ö. 1086/1675), *Gusûnü'l-usûl*.⁷⁹

E: Ali b. Muhammed (ö. 976/1568'den sonra), *Esâsü'l-usûl*.⁸⁰

M: İbn Habîb (ö. 808/1406), *Muhtasaru'l-Menâr*.⁸¹

R: İbn Curubâş (ö. 909/1504'ten sonra), *Risâle alâ menheci'l-Menâr*.⁸²

Tablo: *Semtü'l-vüsûl* ile Diğer Menâr Muhtasarlarının Mukayesesi

No	Başlıklar (Konu, kavram, tanım, taksim, örnek)	S	K	T	Z	G	E	M	R
1	Müellifin mukaddimesi	√	√	√	√	√	√	-	√
2	Kitabın mukaddimesi: bazı temel kavramlar	√	-	√	-	-	-	-	-
3	Birinci Bab: Usul	√	-	-	-	-	-	-	-
4	Birinci Asıl: Kitap	√	-	-	-	-	-	-	-
5	Kitabın (Kur'ân) tanımı	√	√	√	√	√	√	√	√
6	Nazm ve mananın dört kısmı	-	√	√	√	-	-	-	-

⁷⁵ Akhisârî, *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1851), 1b-10a.

⁷⁶ İbnü'r-Rabve, *Kudsü'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 3658), 86a-105b.

⁷⁷ Bk. İbnü's-Şihne, *Tenvîrü'l-Menâr, Nihâyetü'n-nihâye fi tahrîri takrîri'l-Hidâye* içinde, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 108), 8a-20b.

⁷⁸ Meçhul müellif, *Zübdetü'l-Menâr* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüdin, 3263), 1b-17a.

⁷⁹ Hızır b. Muhammed el-Amâsî, *Gusûnü'l-usûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4432), 56b-66b.

⁸⁰ Ali b. Muhammed, *Esâsü'l-usûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2795), 22b-28a.

⁸¹ İbn Habîb, *Muhtasaru'l-Menâr*, (Şemseddin Sivâsî, *Zübdetü'l-esrâr fi şerhi Muhtasari'l-Menâr* içinde), 31-39.

⁸² İbn Curubâş, "Risâle alâ menheci'l-Menâr", thk. Cafer b. Abdurrahman, *Mecelletü Câmiati'l-Ezher Gazze* 23/1 (2021), 211-246.

No	Başlıklar (Konu, kavram, tanım, taksim, örnek)	S	K	T	Z	G	E	M	R
7	1. Kısım: Nazmın Çeşitleri	√	-	-	-	√	√	√	√
8	Hâssın tanımı ve hükmü	√	√	√	√	√	√	√	√
9	Hâssın örnekleri	√	√	√	-	√	-	-	√
10	Hâssla ilgili mezhepler arası ihtilaflar	-	√	√	-	-	-	-	-
11	Emrin tanımı	√	√	√	√	√	-	-	-
12	Emrin sığası ve mücebi	√	√	√	√	√	√	√	√
13	Emrin tekrar ifade etmesi ve ihtimali	√	√	√	√	√	√	√	√
14	Emrin hükmü	√	√	√	√	√	√	√	√
15	Edanın kısımları	√	√	√	√	√	√	√	√
16	Edanın örnekleri	√	√	√	√	-	√	-	-
17	Edanın örneklerinde tafsil	-	√	√	-	-	-	-	-
18	Kazanın kısımları	√	√	√	√	√	√	√	√
19	Kazanın örnekleri	√	√	√	√	-	√	√	-
20	Örneklerde mezhep içi ve dışı ihtilaflar	-	√	√	-	-	-	-	-
21	Kudretin çeşitleri	-	√	√	√	√	√	-	-
22	Emrin kısımları	√	√	√	√	√	√	√	√
23	Mutlak emir	√	√	√	√	√	√	√	√
24	Mukayyed emir, kısımları ve örnekleri	√	√	√	√	√	√	√	√
25	Emrin hüsnü ve kısımları	√	√	√	√	√	√	√	√
26	Örnekleri	√	√	√	√	-	√	√	-
27	Nehyin tanımı	√	√	√	√	√	-	-	-
28	Menhiyyün anıhın kubhu ve kısımları	√	√	√	√	√	√	√	√
29	Örnekleri	√	√	√	√	√	√	-	-
30	Hissî ve şerî fiillerden nehiy	√	√	√	√	√	√	√	√
31	Emrin ve nehyin zıttında hükmü	√	√	√	√	√	√	√	√
32	Gayr-i müslimlerin yükümlülüğü	√	√	√	√	√	√	√	√
33	Âmmın tanımı ve hükmü	√	√	√	√	√	√	√	√
34	Lafızları (icmâlen)	√	√	√	√	√	√	-	-
35	Lafızları (tafsilen)	-	√	√	√	√	√	-	-
36	Âmmın tahsisi	-	√	√	√	√	-	-	-
37	Müşterek: tanımı ve hükmü	√	√	√	√	√	√	√	√
38	Örneği	√	√	√	√	√	√	-	-

No	Başlıklar (Konu, kavram, tanım, taksim, örnek)	S	K	T	Z	G	E	M	R
39	Müevvel: tanımı ve hükmü	√	√	√	√	√	√	√	√
40	Örneği	√	√	√	-	√	-	-	-
41	2. Kısım: Nazm ile beyan	√	-	-	-	√	√	√	√
42	Zâhir, nass, müfesser, muhkem	√	√	√	√	√	√	√	√
43	Hafî, müşkil, mücmel, müteşâhib	√	√	√	√	√	√	√	√
44	İkinci kısmın örnekleri	√	√	√	√	√	-	-	-
45	3. Kısım: Nazmın kullanımı	√	-	-	-	√	√	√	√
46	Hakikatin tanımı	√	√	√	√	√	√	√	√
47	Örneği ve hükmü	√	-	√	-	-	-	-	-
48	Mecazın tanımı	√	√	√	√	√	√	√	√
49	Örneği ve hükmü	√	-	√	-	-	-	-	-
50	Mecaz konusunda mezhepler arası ihtilaflar	-	√	√	-	-	-	-	-
51	Hakikat ile mecazın bir kelimedede birleşmesi	√	√	√	√	√	√	√	-
52	Örnekleri	-	√	√	-	-	-	-	-
53	Mecaz alakaları	-	√	√	√	√	√	-	-
54	Mecaz karineleri	√	√	√	√	√	√	-	√
55	Atıf harfleri, harf-i cerler ve zarflar	-	√	√	√	√	√	-	-
56	Sarih, kinâye: tanım-hüküm	√	√	√	√	√	√	√	√
57	Sarih ve kinâye örneği	√	√	√	√	-	-	-	-
58	4. Kısım: Nazmın manaya delaleti	√	-	-	-	√	√	√	√
59	İbâre, işâre, delâlet, iktizâ: tanım-hüküm	√	√	√	√	√	√	√	√
60	Bu kısımların örnekleri	√	√	√	√	-	-	-	-
61	Mefhûm-i muhâlefe	√	√	√	√	√	√	√	√
62	Konu hakkında mezhepler arası tartışmalar	-	√	√	√	-	-	-	-
63	Mutlak-mukayyed	√	√	√	√	√	√	√	√
64	Konu hakkında mezhepler arası tartışmalar	-	√	√	-	-	-	-	-
65	Kırân	√	√	√	√	√	√	√	√
66	Cemiye muzâf cemi	√	√	√	-	√	√	-	-
67	Âmmın tahsisine dair birkaç mesele	-	√	√	√	√	√	-	-
68	İkinci Asıl: Sünnet	√	-	-	-	-	-	-	-
69	Sünnetin tanımı	√	-	-	-	√	√	√	√
70	Vahyin kısımları ve tanımı	√	√	√	-	√	√	-	-

No	Başlıklar (Konu, kavram, tanım, taksim, örnek)	S	K	T	Z	G	E	M	R
71	Muttasıl Haber: mütevâtir, meşhur	√	√	√	√	√	√	√	√
72	Haber-i vâhid	√	√	√	√	√	√	-	√
73	Munkatı: zâhir ve bâtin	√	√	√	√	√	√	√	√
74	Râvide aranan şartlar	√	√	√	√	√	√	-	-
75	Akıl, zabt, adalet ve İslam'ın tanımı	√	√	√	-	-	-	-	-
76	Râvilerin mertebeleri	√	√	√	√	√	√	-	-
77	Hadisin manen nakli	√	√	√	√	√	√	-	-
78	Peygamberin fiilleri	√	√	√	√	√	√	√	√
79	Önceki ümmetlerin şeriatı	√	√	√	√	√	√	√	√
80	Sahâbe ve tâbiîni taklit	√	√	√	√	√	√	√	√
81	Haberin mahiyeti ve mahalli	√	√	√	√	√	√	√	√
82	Haberin rivayeti: tahammül-hıfz-eda	-	√	√	√	√	-	-	-
83	Râvinin cerhi	-	√	√	√	√	√	-	-
84	Beyan-ı takrir ve tefsir	√	√	√	√	√	√	√	√
85	Beyan-ı tağyir (şart ve istisnanın tafsili)	-	√	√	√	√	-	-	-
86	Beyan-ı zarura türleri	-	√	√	√	√	√	-	-
87	Beyan-ı tebdil/ nesh ve türleri	√	√	√	√	√	√	√	√
88	Neshin hükmü	-	√	√	-	√	√	-	-
89	Şartı	-	√	√	√	√	√	-	-
90	Örnekleri	√	-	√	-	-	-	-	-
91	Üçüncü Asıl: İcmâ	√	-	-	-	-	-	-	-
92	Tanımı	√	-	-	-	√	√	-	-
93	İcmâın iki kısmı: azimet ve ruhsat	-	√	√	√	-	-	-	-
94	İcmâ ehli	-	√	√	√	-	√	-	-
95	Şartı	√	√	√	√	√	√	-	-
96	Hükmü ve türleri	√	√	√	√	√	√	√	-
97	Nakli ve sebebi	√	√	√	√	√	√	-	-
98	Dördüncü Asıl: Kıyas	√	-	-	-	-	-	-	-
99	Tanımı	√	√	√	√	√	√	-	√
100	Hücciyeti	-	√	√	-	-	-	-	-
101	Şartları ve rüknü	√	√	√	√	√	√	√	√
102	Hükmü	√	√	√	-	√	√	√	-

No	Başlıklar (Konu, kavram, tanım, taksim, örnek)	S	K	T	Z	G	E	M	R
103	Hükmündeki tafsilat	-	√	√	-	-	-	-	-
104	İllet çeşitleri	-	√	√	-	√	√	-	-
105	İlletin şartı ve fasit illetler	-	√	√	√	√	√	-	-
106	Kısımları: celî-hafî	√	-	-	-	√	-	-	-
107	İstihsân	√	√	√	√	√	√	-	-
108	Tanımı	-	-	√	-	√	-	-	-
109	Mâni ve çeşitleri	-	√	√	√	-	-	-	-
110	Fasl: İctihad	√	√	√	-	√	√	√	-
111	Tanımı	√	-	√	-	-	-	-	-
112	Şartı ve hükmü	√	√	√	√	√	√	√	√
113	İlel-i tardiiyyenin def'i	-	√	√	√	√	√	-	-
114	Deliller arası teâruz ve tercih	√	√	√	√	√	√	-	√
115	Teâruzdan kurtulma ve tercih çeşitleri	-	√	√	√	-	-	-	-
116	İkinci Bab: Ahkâm	√	-	-	-	-	-	-	-
117	1. Fasil: Azimet	√	-	-	-	-	-	-	-
118	Azimetin tanımı	√	√	√	√	√	-	√	√
119	Farz, vacip, sünnet, nafîle	√	√	√	√	√	√	√	√
120	Haram, mekruh, mübah	√	-	-	-	-	-	-	-
121	Sünnetin kısımları	√	√	√	-	√	√	-	-
122	2. Fasil: Ruhsat	√	-	-	-	-	-	-	-
123	Ruhsatın tanımı	√	-	√	-	√	-	√	√
124	Ruhsatın çeşitleri ve hükümleri	√	√	√	√	-	√	-	√
125	Ruhsat açısından muharremâtın çeşitleri	√	√	√	√	√	√	√	-
126	Örnekleri	√	√	√	√	√	√	-	-
127	3. Fasil: Diğer hükümler	√	-	-	-	-	-	-	-
128	Hakların 4 kısmı	√	√	√	√	√	√	√	√
129	Allah hakkının 8 kısmı	√	√	√	√	-	-	-	-
130	Hükümlerin sebepleri	√	√	√	√	√	√	√	√
131	4. Fasil: Hükümlerin müteallakâtı	√	-	-	-	-	-	-	-
132	Sebebin kısımları	√	√	√	√	-	-	-	-
133	İlletin kısımları	√	√	√	√	√	-	-	-
134	Şartın kısımları	√	√	√	√	√	-	-	-

No	Başlıklar (Konu, kavram, tanım, taksim, örnek)	S	K	T	Z	G	E	M	R
135	Alamet	√	√	√	√	√	√	√	√
136	Hatime: Ehliyet	√	-	-	-	-	-	-	-
137	Vücûb ehliyeti	√	√	√	√	√	√	-	-
138	Kâsır eda ehliyeti	√	√	√	√	√	√	-	-
139	Kâsır eda ehliyetinin altı kısım	√	√	√	√	-	-	-	-
140	Kâmil eda ehliyeti	√	√	√	√	-	√	-	-
141	Ehliyet avârızı	√	√	√	√	√	√	√	√
142	1. Tûr: Semâvî avârız	√	√	√	√	√	√	√	√
143	Çocukluk ve hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
144	Deliliğin tanımı	√	√	√	-	√	-	-	-
145	Bunaklığın hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
146	Unutkanlığın hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
147	Uykunun tanımı	-	√	√	√	-	-	-	-
148	Uykunun hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
149	Baygınlığın tanımı	√	√	√	√	√	-	-	-
150	Köleliğin tanımı	√	√	√	√	-	-	-	-
151	Hastalığın hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
152	Hayız-nifasın hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
153	Ölüm	√	√	√	√	√	√	-	-
154	Ölümle ilgili hükümler	√	√	√	√	-	-	-	-
155	2. Tûr: Mükteseb avârız	√	-	√	√	-	-	-	√
156	Bilgisizlik: çeşitleri ve hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
157	Sarhoşluğun hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
158	Ciddiyetsizliğin tanımı ve hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
159	Sefihliğin tanımı	√	√	√	√	√	-	-	-
160	Yolculuğun tanımı	√	√	√	√	-	-	-	-
161	Hatanın tanımı	-	-	√	-	-	-	-	-
162	Hatanın hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
163	İkrahın tanımı	√	-	√	-	-	-	-	-
164	İkrahın kısımları ve hükmü	√	√	√	√	√	√	-	-
165	Ek: ilham, feraset, delil, hüccet, örf, âdet, vb.	-	-	-	-	-	-	√	√
166	Ek: taklid, müftî, müsteftî	-	√	-	-	-	-	-	-

Sonuç

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr* isimli usûl-i fıkıh eseri üzerine yapılan ihtisar çalışmalarından Akhisârî'nin *Semtü'l-vüsûl*'ü ile nüshasına ulaşabildiğimiz diğer muhtasarlara tertip, konu, kavram, tanım, taksim ve örnekler açısından mukayese ettiğimiz bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şöyledir:

Konuların tertibi açısından en iyi muhtasarın Akhisârî'nin *Semtü'l-vüsûl*'ü olduğu kanaati hasıl olmuştur. Kâtib Çelebi de eserin bu yönüne vurgu yaparak gayet güzel bir tertibe sahip olduğunu ifade etmiştir. Akhisârî eseri, bir mukaddime, iki bap ve bir hâtıme şeklinde tasarlamış, *Menâr*'da özellikle ahkâmla ilgili kitap içinde dağınık haldeki konuları tek bap altında toplamış ve bunu yaparken *Menâr*'ın dörtlü taksimine riayet etmeye dikkat etmiştir. *Semtü'l-vüsûl*'un konu tertibi açısından tek eksiği sünnet bahsinde dörtlü taksime riayet etmeyip bu bölümde *Menâr*'daki sistematüğün dışına çıkmış olmasıdır. Mukayeseye dahil ettiğimiz diğer yedi muhtasar; İbnü'r-Rabve'in (ö. 764/1363), *Kudsü'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr*, İbn Habîb (ö. 808/1406), *Muhtasarü'l-Menâr*, İbnü's-Şihne'nin (ö. 890/1485), *Tenvîrü'l-Menâr*, İbn Curubâş (ö. 909/1504'ten sonra) *Risâle alâ menheci'l-Menâr*, meçhul müellifin *Zübdetü'l-Menâr*, Ali b. Muhammed'in (ö. 976/1568'den sonra), *Esâsü'l-usûl*'ü ve Hızır b. Muhammed el-Amâsî (ö. 1086/1675), *Gusûnü'l-usûl*'ünde ise müellifler *Menâr*'ın tertibiyle ilgili tasarrufta bulunmamış, meseleleri *Menâr*'daki sıraya göre özetlemişlerdir. Diğer taraftan İbnü's-Şihne muhtasarının başına usûl-i fıkıhın tanımı, konusu, gayesine dair mukaddime, ehliyet faslının öncesine istidlal ve çelişleriyle alakalı bir bap ve sonuna da taklid, müftî ve müsteftî hakkında bir hatime eklemiştir. İbn Habîb ile İbn Curubâş muhtasarlarının sonuna Nesefî'nin *Menâr* şerhi *Keşfü'l-Esrâr*'da yaptığı gibi ilham, ferâset, delil, hüküm, hüccet, örf, âdet ve mübah gibi kavramların kısa tanımlarını içeren bir fasıl koymuşlardır. Muhammed b. Ali de hurûf-i meâniyi muhtasarının sonunda vermiştir.

Zikredilen konular ve başlıklar açısından ise muhtasarlarda farklılıklar olduğu görülmektedir. İbn Habîb ile İbn Curubâş'ın muhtasarlara usûl-i fıkıhın çok önemli bazı kavramların sadece kısa birer tanımının verildiği bir fihrist çalışması gibidir. Hatta İbn Curubâş konuları çok daha kısa tutmuş; icma, ehliyet ve avarız gibi bazı konuları birer cümle ile geçmiştir. Diğer taraftan

İbnü'r-Rabve'nin *Kudsü'l-esrâr*'ı, *Menâr*'daki hiçbir konuyu atlamaması yönüyle ihtisardan çok *Menâr*'ın geniş bir özeti mahiyetindedir. Bu üç eser; ilk ikisi çok kısa, üçüncüsü ise çok uzun olması sebebiyle başlangıç seviyesinde okutulacak bir muhtasar olmaya uygun görülmebilir. Geri kalan muhtasarlardan İbnü's-Şihne'nin *Tenvîrû'l-Menâr*'ı, meçhul müellifin *Zübdetü'l-Esrâr*'ı, Hızır b. Muhammed el-Amâsî'nin *Gusûnü'l-usûl*'ü ve Ali b. Muhammed'in *Esâsü'l-usûl*'ü Akhisârî'nin zikretmediği âmm lafızlar ve tahsisi, atıf harfleri, harf-i cerler, zarflar gibi farklı manalara gelen ve bu sebeple fıkıhta çok fazla ihtilafa konu olan hurûf-i meâni, kıyasta illetin çeşitleri ve tespit yolları gibi bazı önemli konulara yer vermesi sebebiyle muhtasar bir metinde bulunması gereken konular açısından *Semtû'l-vüsûl*'den daha başarılı görülmektedirler.

Kavram, tanım, taksim ve örnek zikretme yönünden ise Akhisârî ve İbnü's-Şihne'nin muhtasarlari diğerlerinden daha iyidir. Zira diğer muhtasarlari *Menâr*'da geçmeyen kavram, tanım ve örneklere yer vermezken İbnü's-Şihne ile Akhisârî mümkün mertebe tüm kavramları tanımlamaya çalışmışlardır. Akhisârî Sadrüşşeria'nın *Tenkîh* ve *Tevdîh*'inden istifadeyle baş tarafa asıl, şer', usul, din, fıkıh, hüküm ve usûl-i fıkıh gibi temel kavramlarla ilgili bir mukaddime ve *Menâr*'da eksik olan haram, mekruh, mübah gibi bazı kavramlar ile tanımları da muhtasarına ekleyerek eseri kavram ve tanımlar açısından ikmâl etme ve her konu hakkında bir iki basit örnek zikretme gayreti içinde olmuştur. İbnü's-Şihne de *Menâr*'da tanımlanmayan mutlak, mukayyed, istihsan, ictihad gibi kavramları tanımlamıştır.

Ders kitabı olması yönünden ise İbn Curubâş ile İbn Habîb'in muhtasarlari çok kısa, İbnü'r-Rabve'nin muhtasarının ise çok uzun olması sebebiyle Hanefî usûl-i fıkıh eğitiminde başlangıç metni olmaya elverişli olmadığı söylenebilir. İbnü's-Şihne, Hızır b. Muhammed el-Amâsî, Ali b. Muhammed'in muhtasarlari ile *Zübdetü'l-esrâr* ise Akhisârî'nin muhtasarında olmayan bazı önemli konuları içermesi yönüyle daha tam olmasına rağmen konuları hiç tertip etmemesi, eksik kavram, tanım ve örnekleri tamamlamaması gibi ders kitabında aranan yönlerden eksik sayılabilir. Akhisârî gibi İbnü's-Şihne de eserinin başına ve sonuna birer bölüm eklemek, bazı kavramları tanımlamak suretiyle *Menâr*'ı geliştirme gayreti içinde olmuş, fakat konuları tertip etmemiştir.

Sonuç olarak, bazı önemli usûl konularını zikretmese de Kâtib Çelebi'nin de ifade ettiği üzere konuların gayet güzel bir şekilde tertip edilmesinin yanı sıra, kavramlar ve tanımların tamamlanması, hemen her konu hakkında basit biri iki örnek verilmesi gibi muhtasar bir metinde aranan özelliklerin birçoğuna sahip olması açısından Akhisârî'nin muhtasarı mukayese edilen diğer *Menâr* muhtasarlarına nispetle başlangıç seviyesinde bir usûl-i fıkıh metni olmaya daha uygun görülmektedir.

Kaynakça

- Abdullah b. Abdurrahman. *el-Unvânü'l-latîf ve'd-dvânü's-şerîf fî usûli'l-fikh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 95.
- Ahmed Ziyaeddin. *Hülâsatü'-Efkâr*. Dersaadet: 1314.
- Akhisârî, Hasan Kâfî. *Nizâmü'l-ulemâ' ilâ hâtemi'l-enbiyâ'*. thk. Hassân Muhammed Saîd Şiblî. Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1441/2020.
- Akhisârî, Hasan Kâfî. *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Kahire: Dâru'l-İhsan, 2020; İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1851, 1b-10a.
- Akhisârî, Hasan Kâfî. *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Mustafa Muhammed Ramazan, Riyad - Kahire : Dâru İbni'l-Cevzi, 1431; İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1851, 10b-70b.
- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2010, 38/523-26.
- Ali b. Muhammed. *Şerhu Esâsi'l-usûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 733; Şehit Ali Paşa, 2795, 22b-28a.
- Aruçi, Muhammed. "Hasan Kâfî Akhisârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1997, 16/326/29.
- Aydın, Ahmet. "Bâbürlülür Döneminde Fıkıh Eğitimi ve Medreselerde Okutulan Fıkıh Kitapları". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi (TİDSAD)* 5/17 (2018). 301-315.
- Babür, Yusuf. "Kitaba Medhiye: Sünbülzâde Vehbî ve Esâmi-i Kütüb Kasidesi". *Journal of Turkish Language and Literature* 4/1 (2018). 62-85.

- Baki, Süleyman. "Üsküp Meddah Medresesi ve Kapatılmadan Önce Yetişen Müderrisler". *Balkanlar ve İslam*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. 2/269-292. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Baçoğlu, Tuncay. "Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022). 55-92.
- Bayındır, Servet. "Süleymaniye Medreselerinde Fıkıh Eğitimi". *Süleymaniye Ulusal Sempozyum*. ed. Mustafa Hakkı Ertan vd. 358-373. İstanbul: Kocav Yayınları, 2010.
- Baysa, Hüseyin. "Menâru'l-Envâr Muhtasarlarından Gusûnü'l-Usûl Çevirisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2007). 539-563.
- Baysa, Hüseyin. "Hızır b. Mehmed el-Amâsî'nin Gusûnü'l-Usûl Adlı Muhtasarının İncelenmesi". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir vd. 1/433-39. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasıya Türk Edebiyatları Kurumu, 2017.
- Birişik, Abdülhamit. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları 2003. 28/333-338.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları 2003. 28/323-327.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Çelik, İmam Rabbani. "Osmanlı'da Usûl-i Fıkıh Geleneği Üzerine İzlenimler". *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*. ed. Recep Şentürk vd. 1/227-258. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi yayınları, 2021.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî. *Menâru'l-Envâr fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Berekât. İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 1439/2018.
- el-Amâsî, Hızır b. Muhammed. *Gusûnü'l-usûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye, 4432, 56a-67a.
- el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Tavzîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî*. thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru Sadır, 2006.
- el-Kırîmî, Şerefüddin b. Kemal. *Gayetü't-Tahrîr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 558.

- el-Ulavî, Hüsameddin Hüseyin. *Dav'ü'l-Envâr*. thk. Abdullah Rebî' Abdullah Muhammed. Kahire: 2005; Bursa: İnebey Kütüphanesi, Genel, 4778, 19a-88a.
- et-Timurtâşî, Muhammed b. Abdillâh. *Feyzu'l-Gaffâr li-şerhi mâ üntühibe mine'l-Menâr*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haraccioğlu, 709, 1a-49a; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 819, 111a-156b.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008). 593-609.
- İbn Âbidîn. *Reddü'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Curubâş, Muhammed. "Risâle alâ menheci'l-Menâr". thk. Cafer b. Abdurrahman. *Mecelletü Câmîati'l-Ezher*, Gazze 23/1 (2021). 211-246.
- İbnü'r-rabve. *Kudsü'l-esrâr fi'htisârî'l-Menâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 3658, 86a-105b.
- İbnü'r-rabve. *Mekketü'l-muhtâr fi şerhi Kudsi'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 764.
- İbnü's-Şihne. *Tenvîru'l-Menâr (Nihâyetü'n-nihâye fi tahrîri takrîri'l-Hidâye içinde)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 108, 8a-20b.
- İslam Düşünce Atlası. "Kitaplar Haritası". Erişim 26 Eylül 2023. <https://islamdusunceatlasi.org/booksmap/ag>
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık 1997.
- Kallek, Cengiz. "İbnü'r-rabve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2000. 21/179.
- Kaplan, İlyas. "Menâr Muhtasarlari Bağlamında Fıkıh Usulünde Önemli Bir Eser: İbn Habîb ve Muhtasaru'l-Menâr". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 14 (Haziran 2022). 343-57.
- Kara, Kemal Deniz. *Ali Rıza Haks'es'in Muğla-Menteşe Büyükleri Adlı Eserinin Tenkitli Neşri*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- Karpat, Kemal. "Erdel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 11/280-83.

- Kâsım b. Kutluboğa. *Şerhu Muhtasari'l-Menâr (Hulâsatü'l-efkâr)*. thk. Züheyr b. Nâsırüddin. Dımaşk: 1413/1993.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Koca, Ferhat. "Menârü'l-envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları 2004. 29/118-19.
- Meçhul Müellif. *Zübdetü'l-Menâr*. thk. Zübey'ân b. Muhammed. Mekke: el-Mektebetü'l-Esediyye, 2021; İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüdin, 3263, 1b-17a.
- Moačanin, Nenad. "Srem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 37/423-24.
- Muhammed Nureddin Abdullah. *Feyzu'l-Gaffâr li-şerhi mâ üntühibe mine'l-Menâr*. Kahire: Câmiatü'l-Ezher, Yüksek Lisans, 2009.
- Müftü Hasan b. Osman. *Hulâsatü'l-meânî*. Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 486.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2007. 33/188-91.
- Özdirek, Recep. Evliya Efendizâde Ahmed Ziyaeddin Efendi ve Hülâsatü'l-Efkâr İsimli Usûl-i Fıkıh Eseri". III. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Veli Sempozyumu: Kastamonu'da İlmi Hayat ve Kastamonu Âlimleri. ed. Ali Rafet Özkan. 654-74. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Özel, Ahmet. "Muhammed Bayram II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları 2019. Ek-2/297-299.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara: 2017.
- Şemseddin Sivâsî, *Zübdetü'l-esrâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1988.

- Turnalı, A. Bilgin. "İstanbul'da Tarihî Topografya Araştırmaları: Hamza Paşa Mescidi (=Tahta Minare) Piyer Loti Caddesi, Binbirdirek Mahallesi, Eminönü İlçesi". *Arkeoloji ve Sanat* 141 (Eylül-Aralık 2012). 133-147.
- Turnalı, A. Bilgin. "İstanbul'da Tarihî Topografya Araştırmaları: Hamza Paşa Mescidi (=Tahta Minare) Piyer Loti Caddesi, Binbirdirek Mahallesi, Eminönü İlçesi". *Arkeoloji ve Sanat* 141 (Eylül-Aralık 2012). 133-147.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Ünver, Süheyl. *İstanbul Risaleleri*. haz. İsmail Kara. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Zübey'ân b. Muhammed. *Şerhu Muhtasari'z-Zübde fî usûli'l-fıkh li-Abdillâh b. Muhammed el-Bircendî dirâseten ve tahkîken*. Buraydah: Qassim University. <https://drepo.sdl.edu.sa/items/e3f254f7-b9ab-4f42-9ec7-5f9b58a983f7> (Erişim 26 Eylül 2023).



Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (15 Mart – 15 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mart sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Şubat, Eylül sayısı için 15 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)’dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)’tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi’ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale yazım kuralları için bakınız:

<https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules>

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (March – September). Deadline to send articles for the March issue is 15th of February, and for the September issue the deadline is 15th of August. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu – Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu – Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu – Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu – Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules>