

**İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE  
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve  
TAHAMMÜL AHLÂKI-III  
(M. XII. – XIX. YÜZYIL ARASI)**



**İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI**  
**Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 31**  
**Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 101**

ISBN : 978-605-81361-6-8

**Kitabın Adı**

*İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III*

**Koordinatör**

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

*Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi*

**Editörler**

Doç. Dr. Teceli KARASU – Doç. Dr. Mahsum AYTEPE

*Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi*

**Sayfa Tertibi**

Dr. İsmail KURT

*İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*

**Kapak Tasarım**

**Düzey Ajans**

Merkez Mahallesi, Begonya Sokak, No.:12-14

Gaziosmanpaşa / İstanbul

0212 417 92 92 [www.duzeyajans.com](http://www.duzeyajans.com)

**Baskı**

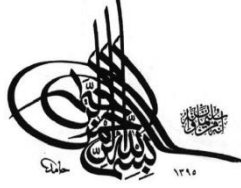
**İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.**

2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,

İstanbul, Türkiye

Sertifika No: 17845

[www.ilbeymatbaa.com.tr](http://www.ilbeymatbaa.com.tr)



**İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE  
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve  
TAHAMMÜL AHLÂKI-III  
(M. XII. – XIX. YÜZYIL ARASI)**



**28–29 Mayıs 2021**

**Muş Alparslan Üniversitesi  
1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi**

**İstanbul 2021**

® Bütün hakları mahfuzdur. Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmi ve fikri muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a ait olup *Ümraniye Belediyesi'nin katkılarıyla basılmıştır. Kitapta yer alan çalışmalar hakem heyetinden geçmiş ve "Kitap bölümü" olarak değerlendirilmiştir.*



**Toplantıyı Tertipleyenler:**



## I- MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, 49250- MUŞ

Telefon: 90(0436) 249 49 49 - Fax 90(0436) 249 13 18

e-posta: bilgi@alparslan.edu.tr - web: www.alparslan.edu.tr

## II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI(İSAV)

Kıztaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul

Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37

Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – [isav.org.tr](http://isav.org.tr)

e-posta: [isav@isavvakfi.org](mailto:isav@isavvakfi.org) – [isav@isav.org.tr](mailto:isav@isav.org.tr)

### Kütüphane Bilgi Kartı:

*İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlâkı*

editörler: Teceli KARASU– Mahsum AYTEPE.

İlbey Matbaası, İstanbul: 2021, 800 s., 16x23,5 cm.

ISBN : 978-605-81361-6-8

1. Kur'ân, 2. Toplum, 3. Fıkıh; 4. Dinî ve Sosyal Hayat; 5. Hukuk Tarihi

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı(İSAV)'ın hediyesidir.



## İÇİNDEKİLER

11 **Takdim**

**SELÂMLAMA KONUŞMALARI**

15 Doç. Dr. Teceli KARASU (Düzenleme Kurulu)

16 Prof. Dr. Bedreddin ÇETİNER (İSAV)

18 Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (MŞÜ Rektörü)

**AÇILIŞ KONFERANSI**

21 **Hakikat, Mutabakat ve Yanlışlayarak İlerleme**

*Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN*

**AÇILIŞ OTURUMU**

31 **Farklılıklara Tahammül Bağlamında İslâmî Gelenek ve Batı**

*Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ -*

47 **Dinî Hayatın Belirleyicileri ve Ahlâkî Yansımaları**

*Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK*

59 **Eleştiri ve Tahammülün Mantığı Üzerine**

*Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER*

**MEZHEP İÇİ TARTIŞMALARDA ELEŞTİRİ ÖRNEKLERİ**

73 **Şafî Mezhebinde Mezhep İçi Eleştiri Kültürüne Bir Örnek Olarak İsnevî'nin Nevevî'ye Eleştirisi**

*Doç. Dr. Mehmet Aziz YAŞAR*

89 **Nevevî'nin Mezhep İçi Tenkitleri Bağlamında Râfî'î'ye Yöneltilmiş Eleştiriler (Ravzatu't-Tâlibîn Adlı Eser Örneğinde)**

*Doç. Dr. Bedri ASLAN*

101 **Mezhep İçi Tartışma Örneği: İbn Hacer el-Heytemî ile İbn Ziyâd el-Yemenî Tartışması**

*Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN*

## TASAVVUFTA ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ

- 117 **Muhammed Emin Erbilî'nin Tenvîru'l-Kulûb Adlı Eserinde Tasavvuf Anlayışı**  
*Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT*
- 133 **İbnü'l-Arabî'de Tahammül Ahlâkı: İlâh-ı Mutlak/Mü'tekad Anlayışı ve "Öteki"ne Bakış**  
*Dr. Ömer ÖZGÜL*
- 153 **İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri Etrafında Şekillenen Bir Polemik: Aliyyü'l-Kârî'nin Celâleddîn ed-Devvânî Eleştirisi**  
*Arş. Gör. Emrah BAŞ*

## KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

- 169 **İbn Hazm'da Din-Siyaset İlişkisi ve Politik Teolojisinin Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme**  
*Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN*
- 189 **Gazâlî ve İbn Melâhimî'nin İbn Sînâ Eleştirileri: Tehâfütü'l-Felâsife ve Tuhfetü'l-Mütekellimîn Bağlamında Bir Değerlendirme**  
*Doç. Dr. Metin YILDIZ*
- 203 **أساليب وطرق المتكلمين في الرد على مخالفيهم (الإمام الغزالي أنموذجاً)**  
*Dr. Charif MURAD - Dr. Öğr. Üyesi Cemil KÜÇÜK*

## ARAP DİLİNDE ELEŞTİRİ ÜSLÛBU

- 235 **Arap Gramer İlmi Çalışmalarında Eleştiri: Batalyevsî Örneği**  
*Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR-Öğr. Gör. Cihangir ECER*
- " التراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي "  
مقارنة النقد بين الأدب العربي الكلاسيكي القديم والأدب العربي الحديث
- 253 *Dr. Öğr. Gör. Yasser Ali Muhammed ALİ*

## HADİS İLMİNDE YÖNTEM ARAYIŞLARI

- 279 **Çağdaş Bazı Müslüman Araştırmacıların Sünnet Kavramına Bakış Açıkları**  
*Prof. Dr. Recep ASLAN*
- 297 **Hadiste İctihad Özgürlüğüne Getirilen Sahihayn Sınırımın Sosyo-Kültürel Anlamı**  
*Dr. Öğr. Üyesi Şuayip SEVEN*
- 317 **Modern Dönem Muhaddislerin Eleştiri Yöntemleri (Gumârî'nin Münâvî'ye Yönelttiği Tenkitler Örneğinde)**  
*Dr. Mustafa YÜCEER*

## TEFSİR İLMİNDE ELEŞTİRİ GELENEĞİ

- 333 **İbn Kesir'in İsrâiliyyât Eleştirisi**  
*Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZCAN*
- 347 **Tefsir Üslûp-Usûlünden Reddiye/Apoloji Üslûp-Usûlüne Geçiş ve Tefsir Geleneğine Etkileri: Takıyyüddîn İbn Teymiyye Örneği**  
*Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Sait SICAK*
- 375 **Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tefsirinde İtikadî Mezheplere Yönelik Bazı Eleştirileri**  
*Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TOPAL*

## FELSEFE-TASAVVUF İLİŞKİSİ ve ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

- 393 **Şeyhü'l-İslâm Yahya Divanı'nda Yüzeysel ve Yanlış Din Anlayışına Dönük Eleştiriler**  
*Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Burak ÇAKIN*
- 409 **XVII. Asırda Felsefî Tenkit: Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd'ın Eleştirel Yaklaşımı**  
*Dr. Öğr. Üyesi Ersan TÜRKMEN*

## FIKİH USÛLÜNDE ELEŞTİRİ ÜSLUBU

- 425 **18. Yüzyıl Medinesi'nde Mezhebe Yönelik Eleştiriler: Füllânî Örneği**  
*Doç. Dr. Ahmet AYDIN*

441 **Fıkıh Usulü Eserlerinde Saygı ve Eleştiri Uslubu: Ibn Melek'in Şerhu'l-Menâr'ı Örneği**

*Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİL*

451 **Üsmendî'nin Tarîkatü'l-Hilâf Fi'l-Fıkhi Beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf İsimli Eseri Özelinde Tartışma Türlerinin Fıkha Uygulanması**

*Arş. Gör. Şeyma YEŞİLYAYLA*

**İSLÂM FELSEFESİNDE DİN ve AHLÂK TARTIŞMALARI**

469 **Gazâlfî'nin Antik Yunan Ahlak Felsefesini Alımlayışı: İhyâ'da Felsefi Erdemler Bir Reddedişe mi Yoksa Bir Yerlileştirmeye mi Maruz Kaldı?**

*Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur Erkan BALCI*

489 **Tahammül Kavramının Temel Bileşeni Olarak İhtimâl Erdemi:**

*Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU*

507 **İbn Rüşd'ün Faslu'l-Makal Risalesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği**

*Arş. Gör. Dr. İbrahim YILDIZ-Arş. Gör. Nesim ASLANTATAR*

**HADİS İLMİNDE USUL TARTIŞMALARI**

517 **İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nde Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında Ahbârî Ve Usûlî Âlimlerin Kütüb-i Erbaa'ya ve İctihada Yaklaşımları**

*Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY*

545 **Moğultay b. Kılıç'ın İkmâl-ü Tehzîbi'l-Kemâl Adlı Eseri Özelinde Biyografi Yazımında Eleştiri**

*Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN*

561 **Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûflilere Yönelttiği Eleştiriler Üzerine Bazı Mülâhazalar**

*Dr. Öğr. Üyesi Abdülalim DEMİR*

**FIKİH İLMİNDE USUL TARTIŞMALARI**

581 **Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi**

*Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ*

597 **Fukaha'nın Cedel İlmine Yaklaşımları Ve Getirdikleri Usul-Âdâb Esasları**

*Dr. Abdurrahim BİLİK*

- 617 **İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısına Yönelik Eleştiriler ve Karâfî'nin Bu Eleştirilere Karşı Müdafaası**  
*Arş. Gör. Dr. Halil KILIÇ*

### **ELEŞTİRİDE ÜSLUP ve USUL ÖRNEKLERİ**

- 635 **Süleyman b. Ali el-Karamanî'den Şeyh Bedreddin'e Cevaplar**  
*Doç. Dr. Ayhan HIRA*
- 663 **Ücret Karşılığı Kur'ân Okuma Tartışmaları: İbn Âbidîn Mahmûd Hamza Örneği**  
*Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU*
- 681 **Vakıf Vazifelerine El Koyma Konusunda Kadıya Mutlak Yetki Veren Bir Fetvanın Tenkidi: Zeynüddîn İbn Nüceym'in *el-Kavlü'n-Nakiyy fi'-Redd 'Ale'l-Müfterî eş-Şakiy* İsimli Risalesi**  
*Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet UĞUR*

### **İSLÂM TARİHİ DİSİPLİNİNDE ELEŞTİRİ ÖRNEKLERİ**

- 701 **İbn Haldûn'un Bakış Açısından Hilâfetin Kureyşliliği ve Veliâht Tayin Etme Meselesi**  
*Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ*
- 713 **16. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında İlmî Eleştiri Kültürü: Kemalpaşazâde, Bahâeddinzâde ve Birgivî Örneği**  
*Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar KAYA*
- 731 **Ali Şeriatî'nin Sünnî Osmanlı Düşmanlığı Üzerine Kurulu Safevî Şiasî-Hıristiyanlık Yakınlaşmasına Yönelik Eleştirileri**  
*Dr. Öğr. Üyesi Rahim AY*

### **MEZHEBÎ TARTIŞMALAR ve YANSIMALARI**

- 743 **Mezhep Taassubunda Aşırılık: Şafîî Bir Âlim Tarafından Yazılmış *ed-Dürerü'l-Mensûre* Adlı Eser Örneği**  
*Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ*
- 759 **"Okunması Caiz Değildir" Fetvası Verilen *el-Keşşâf* Adlı Tefsirin Günümüze Ulaşmasının Nedenleri**  
*Dr. Öğr. Üyesi Veysel GENÇİL*

- 771 **Mezhebî Tartışmaların Tefsirlerdeki Yansımaları: Envârü't-  
tenzîl ve esrârü't-te'vîl Örneği**  
*Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN*
- 789 **ÖZETLER (Türkçe, İngilizce, Arapça)**
- 795 DİZİN

## TAKDİM

*Yaşadığımız dönemde başta Ortadoğu olmak üzere dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanlar arasında ihtilaf ve çatışmaların bulunması, insanlığın son umudu olan İslâm'ın, farklı inanç ve kültür mensubu insanlar nezdinde olumsuz bir imajla anılmasına sebep olmaktadır. Temelinde daha çok siyasî ve içtimaî nedenlerin olduğu ihtilaf ve çatışmalara dinî bir hüviyet kazandırılması, problemlerin teorik alanlara yayıldığını göstermektedir.*

*Yorumun mutlaklaştırılması, düşüncenin tekelleştirilmesi, mezheplerin de neredeyse din kimliğine büründürülmesiyle derinlik kazanan problemler, Müslümanlar arasındaki birlik ve düzeni bozmakta, her türlü şiddet ve tedhişe imkâm hazırlamaktadır. Oysa Kur'ân'ın temel esaslarını ve Hz. Peygamber'in sünnetini rehber edinen Müslümanlar, tarihte bir arada yaşamanın sayısız örneğini sergilemişlerdir. İslâm medeniyetini mümtaz bir konuma yerleştiren bu örneklerin bugün de tecrübe edilmesi, tarihimizdeki birikimlerin günümüze ayna tutacak şekilde aktarılmasıyla mümkün olabilir.*

*Bu düşünceden hareketle Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) müştereken "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı" konulu ilk milletlerarası tartışmalı ilmî toplantısını 26-28 Nisan 2019 tarihlerinde Muş Alparslan Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezi'nde gerçekleştirmiştir. Bu milletlerarası tartışmalı ilmî toplantıda halka arz edilen tebliğler hakem heyeti tarafından yeniden incelenmiş ve tebliğcilerin son düzeltmelerinden sonra toplantı metinleri bir araya getirilerek neşredilmek suretiyle ilgilenenlerin hizmetine sunulmuştur.*

*Toplantı sırasında yapılan tavsiyeleri değerlendiren Muş Alparslan Üniversitesi ile İSAV, tekrar işbirliği yaparak "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II" konulu ikinci milletlerarası tartışmalı ilmî toplantısını 07-08 Aralık 2020 tarihlerinde gerçekleştirmiştir. Bu ikinci milletlerarası tartışmalı ilmî toplantıda "Hadis İlminde Usûl Tartışmaları ve Eleştiri; Usûlü'd-Din'de Akıl-Nakil Tartışmaları; Tasavvufî Düşüncede Eleştirel Yaklaşımlar; Müslüman Düşünürlerde Eleştirel Düşünce Dili; İslâm Hukukunda Usûl Tartışmaları; İslâm Hukukunda Mezhepler Arası*

*Eleştiri; İslâm Tarihinde Sosyo-Politik Tartışmalar; İslâm Düşüncesinde Öteki Tasavvurları; Hadis İlminde Problem Alanları; Dil ve Edebiyat; İslâm Düşüncesinde Disiplinler Arası Eleştiri; İslâm Eğitim Anlayışında Eleştiri Ahlakı” ana başlıkları altında konu ele alınmış, yurtiçi ve yurtdışından katılan ilim adamları tebliğlerini canlı yayın üzerinden sunmuşlardır.*

*Bu ikinci milletlerarası tartışmalı toplantıda genel olarak eleştirel düşünce ve tahammül ahlakının İslâmî ilimlerin genel anlamda teşekkülünü tamamladığı ilk beş yüzyıldaki yansımalarına odaklanılmış, ilimlerin ana esasları ve usul arayışları konusunda özgürce düşünmenin baskın olduğu bu dönemdeki faaliyetlerin farklı ilim dallarında nasıl bir eleştirel bakış açısıyla yapıldığı ele alınmış, bu ikinci ilmî toplantıda halka arz edilen tebliğler yine hakem heyeti tarafından yeniden incelenmiş ve tebliğcilerin son düzeltmelerinden sonra toplantı metinleri bir araya getirilerek neşredilmiştir.*

*12. asırla başlayan ve Osmanlı Devleti'nin fülen yıkıldığı 19. asra kadar süren uzun tarihî dönemin çok daha farklı ve zengin bir mirası barındırdığı bir gerçektir. Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf gibi ilimlerin çatısını oluşturan temel kavram, teori, okul/ekol ve tasniflerin tamamlanmasını takip eden bu dönemde bir taraftan alt disiplinlerin belirlenip derinleştirilmesine ve usule dair tartışmalar yapılmış, diğer taraftan ilimler arasında güçlü etkileşimlerin yaşandığına şahit olunmuştur.*

*Mesela, Kelam-Felsefe, Kelam-Mantık, Tasavvuf-Felsefe gibi disiplinler arasında gerçekleşen bu etkileşimler, tercüme kanalıyla İslâm düşünce geleneğine kısmen nüfuz etmeye başlamış, dış kaynaklı düşüncelerin mahiyetine ve İslâmî ilimler üzerindeki tesirlerine dair yeni tartışmaların gündeme gelmesine neden olmuştur.*

*İslâm düşüncesinin çeşitlilik, süreklilik ve yenilik dengesini farklı alanlarda nasıl sağladığını göstermesi bakımından mezkûr dönem meraklılara ilginç veriler sunmaktadır. Zira her ne kadar mütekaddimûn döneminde yaşayan âlimlerin ve te'lif ettikleri eserlerin Gazâlî ile başlatılan ve muteahhirûn olarak ifade edilen sonraki dönem âlimlerine ve onlar tarafından te'lif edilen eserlere ortak bir referans alanı oluşturduğu ifade edilebilirse de fikrî, ferdî ve içtimaî alanda ortaya çıkan ihtilafları çözmek, muhasebe ve yenilenme arayışlarına makul bir seyir kazandırmak kolay olmamış, İslâm dünyası özünde gelenek-yenilenme, merkez-muhit, felsefe-din kategorilerine dayanan gerilimlerin de olduğu zengin bir tartışma alanına şahit olmuştur. Bu tartışmalara hâkim olan eleştirel bakış açısını ve buna verilen tepki biçimlerini çözümlmek, çağdaş*



*İslâm düşüncesine yön veren eleştiri dilini anlamak açısından hayatîdir.*

*Müteahhirûn dönemiyle birlikte İslâm düşüncesinin bütün alanlarında muazzam ilmî gelişmeler yaşanmış, çok ciddi ilmi yeniliklere ve keşiflere sahne olmuştur. Gazâlî'nin bir yandan Kelam ve Felsefeye yönelttiği sistematik eleştiriler öte yandan mantığı bir usûl olarak kullanmaya başlaması; İbn Sina düşüncesi etrafında şekillenen tartışmaların tahkik ve keşif şeklinde güçlü ve sistematik bir eleştirel seviye kazanması, İbn Arabî'nin Kelam ve Felsefeyi de içine alan bir tasavvuf düşüncesi için teorik zemin oluşturma çabası, Abdülkahir el-Cürçânî'nin Nahiv, Belağat, Mantık ve Kelam gibi farklı alanlardaki problemleri dil felsefesinin temel soruları üzerinden izah etmeye çalışması türünden örnekler, ele aldığımız dönemin tartışma, tenkit ve tepki biçimlerine dair sayısız veri sunacaktır.*

*Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf, Dil, Mantık, Felsefe, Ahlak gibi alanlarda bütün büyük okulların, temel teorilerin, derinleşmiş tasniflerin ve istidlâl biçimlerinin teşekkül ettiği bu dönem, aynı zamanda Matematik, Tıp, Kimya, Astronomi, Coğrafya ve Tarih gibi alanlarda da muazzam gelişmelere ve tartışmalara tanıklık etmiştir. Bu dönemde cedel, tehâfüt, âdabu'l-bahs ve'l-münâzara, ilm-i hilâf, hilâfiyat, takrîr, siyasetnâme, nasihatnâme ve muâraza gibi kavramlarla anılan ve farklı ilim dallarını temsil eden eleştiri gelenekleri oluşmuştur. Şerh, hâşiye, tahkik, tecrîd, tetkik, tenbîh, telhîs, metâlib, takrîr, takrîb ve zeyl türünden çalışmalarla yeni ve özgün eleştiri teorileri geliştiren âlimler, ele aldığımız dönemin temel karakteristiğini belirlemiştir.*

*12. – 19. yy. arası dönemde, aynı zamanda siyasî ve içtimai anlamda büyük oluşumlar ve yıkımlar gerçekleşmiştir. Haçlı ve Moğol saldırılarının oluşturduğu tahribat radikal evrilmelere ve tartışmalara yol açmıştır. Benzer bir sonuç Yunan felsefesi, Mısır, Hint ve Mezopotamya kültürlerinin intikaline bağlı olarak kültürel alanda ve dinî anlayışlarda ortaya çıkmıştır. Farklı yerlerde kurulan devletler, hanedanlıklar, beylikler ve bunlar arasında ortaya çıkan savaşlar, Endülüs ve son olarak etkileri bugüne kadar devam eden Osmanlı Devleti tecrübesi, sadece siyasî ve askerî alanda değil, düşünce ve*

kültür dünyasında da yeni paradigmlar üretmiştir. Bütün bu gelişmelerin yol açtığı çalkantılara düzen ve istikrar kazandırmak isteyen ulema tartışma ve ciddi hesaplaşmalara girişmişlerdir.

İslâm medeniyetinin geniş bir coğrafyayı, uzun tarihî dönemi ve sayısız insan topluluğunu içine alan hinterlandını dikkate aldığımızda, İslâm düşüncesinin ve bu çerçevede ortaya çıkan ilimlerin her alanda dünya kültür mirasına eşsiz bir koleksiyon kazandırdığı bir gerçektir. Bu koleksiyonun eleştirisi kültürü ve tahammül ahlakına dair barındırdığı birikimi keşfetmeye dair bu üçüncü milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı da Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) işbirliği ile 28-28 Mayıs 2021 tarihlerinde gerçekleştirmiştir.

Bu ilmî toplantıda “Mezhep İçi Tartışmalarda Eleştiri Örnekleri; Tasavvufta Eleştiri Kültürü; Kelamî Düşüncede Eleştirel Yaklaşımlar; Arap Dilinde Eleştiri Üslubu; Hadis İlminde Yöntem Arayışları; Tefsir İlminde Eleştiri Geleneği; Felsefe-Tasavvuf İlişkisi ve Eleştirel Yaklaşımlar; Fıkıh Usulünde Eleştiri Üslubu; İslâm Felsefesinde Din Ve Ahlak Tartışmaları; Hadis İlminde Usul Tartışmaları; Fıkıh İlminde Usul Tartışmaları; Eleştiride Üslup Ve Usul Örnekleri; İslâm Tarihi Disiplininde Eleştiri Örnekleri; Mezhebî Tartışmalar ve Yansımaları” ana başlıkları altında konu ele alınmış, yurtiçi ve yurtdışından katılan ilim adamları tebliğlerini canlı yayın üzerinden sunmuşlardır.

Bu üçüncü ilmî toplantıda halka arz edilen tebliğler de hakem heyeti tarafından yeniden incelenmiş ve tebliğcilerin son düzeltmelerinden sonra toplantı metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilerek ilgilenenlerin hizmetine sunulmuştur.

Kitapta tebliği bulunan ilim adamlarına, toplantının her safhasında ve eserin ortaya çıkmasında emeği geçenlere, maddî manevî desteği ve katkısı bulunanlara bu vesile ile teşekkür eder, eserin insanlığa faydalı olmasını Cenab-ı Hak’dan niyaz ederiz.

**Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT**  
Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü

**Prof. Dr. Salih TUĞ**  
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı  
Mütevelli Heyet Başkanı

## AÇILIŞ KONUŞMALARI

***Teceli KARASU\****

Değerli Rektörüm, değerli dekanım, değerli hocalarım, değerli katılımcılar ve sevgili öğrenciler, sizleri hürmetle ve saygıyla selamlıyorum.

Üçüncüsünü düzenlediğimiz “*Uluslararası İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*” adlı sempozyuma hoş geldiniz. Bu sempozyumu paydaşımız olan İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) ile birlikte düzenlemenin sevincini yaşamaktayız. Bildiğiniz gibi sempozyum dizisinin ilki 2019 yılında yapılmış, burada konunun önemine binaen dönemsel olarak ve derinlemesine ele alınması salık verilmişti. Biz de bu tavsiyeyi bir görev addederek, geçen yıl sempozyum dizisinin ikincisini düzenledik, bu yıl üçüncüsünü düzenliyor ve Allah izin verirse gelecek yıl da dördüncüsünü düzenleyeceğiz.

Kıymetli dinleyiciler, gerek ilk sempozyumun yapılmasında gerekse dizi halinde sürdürülmesinde merhum Ali Özek hocamızın tavsiye ve desteğini unutmamak gerekir. Bu vesileyle hocamıza tekrar Allah’tan rahmet diliyorum.

Saygı değer hocalarım, sempozyumda sunulmak üzere 100’ü aşkın bildiri özeti ile müracaat edilmiştir. Sempozyum düzenleme kurulunun titiz incelemeleriyle bu özetlerden 50’ye yakınının uygunluğuna karar kılınmıştır. Bugün sunulmak üzere tam metin olarak bizlere ulaşan ve uygun görülen 41 bildiri bulunmaktadır. Bu bildirimler içerisinde İslâm düşüncesine katkı sağlayan İslâmî disiplinlerin her alanına yönelik bildirimler mevcuttur. Bunlar arasında en dikkat çekenlerini İslâm hukuku, kelim, hadis, tefsir, felsefe, tarih, Arapça şeklinde sıralayabiliriz.

---

\* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi,  
t.karasu@alparslan.edu.tr

Değerli dinleyenler! Toplantımız bugün ve yarın devam edecektir. Program selamlama konuşmaları, açılış konferansı ve açılış oturumu haricinde, 14 oturumda gerçekleştirilecektir. Her bir oturumda ise 3 tebliğci sunum yapacaktır. Her bir sunum için 15 dakika, soru cevap için de toplam 15 dakika süre takdir edilecektir.

Değerli hazirun! Teknik destek ve kayıt işlemlerini yürütmek üzere oturumlar için koordinatör hocalarımız hizmet sunacaklardır. Bu görevliler sunumlardan önce ilgili hocalarımız ile iletişime geçerek, sunumların zamanında ve mümkün olan en az sıkıntıyla yapılmasına katkı sağlayacaklardır.

Değerli hocalarım! “*Uluslararası İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*” dizisinin düzenlenmesinde Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’nde görevli herkesin katkısı vardır ve her biri teşekkürü hak etmektedir. Bununla birlikte, özel olarak başta İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) yetkilileri ve Rektörümüz Fethi Ahmet Polat hocamız olmak üzere, değerli dekanımız ve aynı zamanda toplantı düzenleme kurulu başkanı Abdülcelil Bilgin ve dekan yardımcımız Mahsum Aytepe hocalarımıza teşekkür ederiz. Ayrıca sempozyum yürütme kurulunda yer alan, Mehmet Salmazem, Yusuf Aydın, Burak Çakın, Furkan Çelebi; sempozyum sekreteryasını yürüten Şüheda Belkıs Barak ve Emrah Baş hocalarımıza müteşekkirimiz.

Değerli dinleyenler! Zamanınızı ayırıp bu ilmî toplantıya katılımınızdan dolayı sizlere de teşekkür ederiz. Bu ilmî toplantının istifade edebileceğimiz bir ilmî birliktelik olması temennisiyle Allah’a emanet olun.

### ***Bedreddin ÇETİNER\****

Çok kıymetli rektörüm Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT Bey ve İslâmî İlimler Fakültesi’nin değerli mensupları, çok kıymetli katalımcılar!

İstanbul’da bulunan İslâmî İlimler Araştırma Vakfı adına hepinize hoş geldiniz diyorum, saygılarımı sunuyorum ve hepinizi muhabbetle kucaklıyorum. Karşımda zengin bir kadro görmekten o kadar mutluyum ki neredeyse mutluluktan ağlayacağım.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı 1970 yılında kuruldu. 1980 yılına kadar biz ilmî toplantı yapacak, ilmî konularda doğru-dürüst konferans verecek, panel gerçekleştirecek veya İslâmî ilimlerde herhangi bir konuyu tartışacak

---

\* Prof. Dr., İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Müttevelli Heyet Üyesi.

kimse bulmakta zorlanıyorduk. Bu yılları çok iyi hatırlıyorum. Bu yüzden 1990 yılına kadar fazla bir faaliyet gösteremedik. Sağdan say beş kişi, soldan say beş kişi, hepsi bundan ibaretti. Ama şimdi görüyorum ki bir ilmî toplantı yapılacağı ilan ediliyor, Türkiye'nin doğu ucunda, Muş'ta, o kadar uzak bir mekânda yapılacak toplantı için dahi yüzden fazla tebliğ özeti birden geliyor; bu ne zenginliktir? Bunları bizlere gösteren Cenâb-ı Mevla'ya hamd ü senalar olsun.

Konuya gelirse, bugün Müslümanlar olarak en fazla ihtiyaç duyacağımız konu, “eleştiri ve tahammül”dür. Müslüman Müslümanın gırtlığını sıktığı, Müslümanın Müslümanlar üzerine “Allahü Ekber” diyerek bombalar, füzeler gönderdiği ve bunun yanında da İslâm düşmanlarıyla kolkola, kucak kucağa gezdiği bir devirde yaşıyoruz.

Kur'ân-ı Azimüşşan'ı önceleri kabına koyup duvarlara astık, yüksek raflara koyduk; el-hamdülillah artık Kur'ân-ı Azimüşşan'ı raflardan indirdik ama bu sefer de sadece okumakla yetindik. Acaba Kur'ân-ı Azimüşşan bize nasıl yaşamamızı emrediyor diye düşünmeye henüz başlayamadık. Ben önce ilim adamlarını, sonra da bütün Müslümanları Kur'ân-ı Azimüşşan'ı okumaya, anlamaya ve hayatlarında tatbika davet etmek istiyorum. Tabî ki her şeyden evvel Kur'ân-ı Azimüşşan'ı Müslüman kardeşlerimize anlatacak ilim adamlarına ihtiyacımız gerçekten büyüktür. Artık Kur'ân okumayı, sadece tefsir, hadis, tasavvuf tarihini öğreten ilim adamları değil, Kur'ân'a ve sünnete dayanarak nasıl yaşayacağımızı bizlere öğretecek ilim adamlarına ihtiyacımız vardır. İnşallah umduğumuz bu merhaleye de en kısa zamanda ulaşıyoruz. Bunu Cenâb-ı Mevla'dan niyaz ediyorum.

Ben Müslümanların Müslüman kardeşlerine müsamaha ile yaklaşacağı, Müslümanlarla kardeşçe yaşama niyetiyle davranacağı ve bütün himmetlerini Müslümanların insanca yaşamasına sarf edeceği bir dünya arzuluyorum, bunu umuyorum ve temenni ediyorum.

Bu düşüncelerim ışığında ben, bu toplantının konusunu olarak “*İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*” olarak seçtiği için Muş Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi yetkililerini tebrik etmek istiyorum. Ancak umut ediyorum ki hazırlanan tebliğler eleştiri ve tahammül ahlakî konusunu günümüze de getirirler; günümüzde bunun nasıl uygulanacağını bizlere anlatırlar, Kur'ân-ı Azimüşşan'ın ve sünnetin ışığında Müslümanca, kardeşçe, birbirimize tahammül ederek, eksikliklerimize ve farklılıklarımıza rağmen kardeşçe yaşayarak insanca bir dünyayı imar etme dileğimi ve umudumu sizlerle de paylaşmak istiyorum.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı olarak biz, Muş Alparslan Üniversitesi'nin bu ve benzeri faaliyetlerini desteklemekten son derece

mutluyuz. Sadece Muş Alparslan Üniversitesi değil, Türkiye’de İslâmî ilimlerle ilgilenen ve İslâmî ilimlerin gelişmesi, hayatımıza yön vermesi için çaba gösteren bütün ilmî kuruluşlarla, üniversitelerle işbirliğine hazır olduğumuzu herkese duyurmak ve ifade etmek isterim.

Bu vesile ile bizi bu hizmete koşan Sayın rektörümüz Fethi Ahmet Polat Bey’e özel olarak teşekkür etmek istiyorum. Allah himmetini âlî, çalışmalarını semereli, bereketli eylesin... İslâmî ilimlere hizmetlerinde Rabbim onu ve bizleri daim eylesin.

Bu duygu ve düşüncelerle hepinize İslâmî İlimler Araştırma Vakfı adına tekrar hoş geldiniz diyorum. Semereli, verimli ve bugünün Müslümanlarına ışık olacak, yol gösterecek tebliğlerinizle İslâmî ilimlere ve Müslümanlara hizmette daim olmanızı dilerim. Allah’a emanet olunuz. Çok teşekkür ediyorum.

### ***Fethi Ahmet POLAT\****

Elhamdülillahi Rabbi’l-âlemin, ve’s-salâtü ve’s-selâmü alâ Rasûlinâ Muhammedin ve alâ âlihi ve sahbihi ecmaîn. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah Teâlâ’ya mahsûstur. Salat ve Selam Efendimiz Hz. Muhammed’e, âline ve ashabının cümlesine olsun. Esteîzü billah. Allah Zülcelâlin rahmetinden kovulmuş Şeytan’ın şerrinden Allah’a sığınırım.

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ  
“(Rasûlüm!) Şöyle de: “İşte benim yolum budur: Ben ve bana tâbi olanlar, insanları Allah’a körü körüne değil, basîret üzere, delillere dayanarak ve ne yaptığımızı bilerek dâvet ediyoruz. Allah’ı her türlü noksanlıktan tenzih ederim ve ben, O’na ortak koşanlardan değilim!”<sup>1</sup>

Çok kıymetli Bedreddin hocam, Şaban Ali hocam, İslâmî İlimler Fakültemizin Dekanı Abdülcélil Bilgin hocam, düzenleme heyetinde yer alan bütün arkadaşlar, Teceli Karasu hocam, Masum Aytepe hocam. Yine görebildiğim kadarıyla katılımcılar arasında rektör yardımcılarımız, dekanlarımız, müdürlerimiz, daire başkanlarımız, merkez müdürlerimiz var. İl içinden ve dışından katılan pek çok hocamız var. Onların hepsini hürmetle ve muhabbetle selamlıyorum. Hepsine Elazığ’dan saygılarımı sunuyorum, bir dış tedavisi için Elazığ’a gelmiş bulunuyorum. O yüzden böyle bir ortamdan -konukevinden- de seslenmek durumunda kaldım.

---

\* Prof. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü.

<sup>1</sup> Yûsuf 12/108.

Ben tabî ki Bedreddin hocamızın ve Teceli hocamızın da ifade ettikleri gibi aslında konuşmama başlarken belki bütün bu faaliyetlerin bu noktaya gelmesinde çok ciddi emeği olan, maddî-manevî katkısı olan rahmetli Ali Özek hocamızı burada minnetle, şükranla yâd etmek isterim.

Rahmetli Necip Fazıl Kısakürek'in -ki yakın zamanda vefatının sene-i devriyesiydi malumunuz- "*Surda bir gedik açtık, mukaddes mi mukaddes.*" dediği o meşhur dizelerinde aslında herhangi bir alanda ilk adımı atmanın ne kadar önemli olduğunu, bizim için çok küçük bir adım olan teşebbüsümüzün aslında insanlık için zaman içerisinde ne kadar büyük bir adıma dönüşebileceğini ve ne kadar büyük bir çalışmaya evrilebileceğini biz bittectrübe yapmış olduğumuz bu üçüncü sempozyumumuzla da görüyoruz. O açıdan buna vesile olan herkese herhalde hürmetimizi, şükranlarımızı sıklıkla dile getirmek boynumuzun borcudur.

Bundan birkaç yıl önce sempozyum yapma fikri ilk defa gündeme geldiğinde Abdülcélil Bilgin hocamla konu üzerinde epey bir istişâre etmiştik. Daha sonra bu kadar güzel bir konu bulduk. Hakikaten Türkiye'de yapılan sempozyumlar içerisinde pek çok sempozyuma bizatihi kendim katıldım, düzenleme heyetlerinde yer aldım. Ancak bu kadar güzel bir sempozyuma emin olunuz çok fazla rastlamadım. Bu sebeple ben öncelikle Abdülcélil Bilgin hocamı, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde emek veren herkesi huzurunuzda tekrar tebrik ediyorum.

Daha sonra o zamanlar ben Bedreddin hocamı aramıştım ve İslâmî İlimler Vakfı (İSAV) ile ilgili ne yapabiliriz, sempozyum metinlerini bastırabilir miyiz, desteklerini alabilir miyiz diye konuşmuştuk. Bedreddin hocam beni Ahmet Yıldız Bey'e yönlendirmiş, bizzat kendisi ilgilenmiş ve bu konuyu gündeme getirmişti. Daha sonra Ali Özek hocamızla görüştük. Kendilerini Muş'ta ağırlamanın hakikaten mutluluğunu yaşadık. Ailesiyle beraber gelmişlerdi. Onları da burada misafir etme şerefine nâil olduk. Dolayısıyla bu sempozyum buraya gelene kadar birçok insanın aslında emeği, himmeti ve gayretine mazhar oldu. Ben o açıdan emeği geçen herkese şükranlarımı sunuyorum. Berhayat olan hocalarımıza da sağlıklı, uzun bir ömür diliyorum. Öncelikle Bedreddin hocam size sağlık ve âfiyet üzere uzun bir ömür diliyorum. Sizin bizim üzerimizde emeğiniz çok, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde emeğiniz çok. Sadece burada değil, Konya'dayken de yapmış olduğum çeşitli sempozyumlarda da emeği çok. Bundan dolayı hocam size şükran borçluyuz.

Ben Bedreddin hocamla ilgili -belki kendisi hatırlar- bir özel anımı burada zikredip esas konuşmacımız olan ve açılış konuşmamızı yapacak olan Şaban Ali Düzgün hocamıza biraz daha vakit bırakmak için konuşmamı bitirmek istiyorum. Sayın hocam belki hatırlarsınız belki hatırlamazsınız 1992 veya 1993 yılıydı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Sait Şimşek ve rahmetli Yusuf Işıcık hocamızla ve yine rahmetli İsmet Ersöz hocamızla yüksek lisansa başlamıştım. Siz de o zamanlar Konya'yı ziyarete gelmiştiniz. O sırada da İslâmî İlimler Fakültesi'nin önünde karşılaşmıştık. İsmet Ersöz hocamız, Durmuş Özbek hoca ile bir iki hocamız daha vardı. Ben de o sıralar dört-beş yerde sınava girmiştim. Ve ne yazık ki bazı haksızlıklara maruz kalarak öğretmenlikte umduğumu bulamamıştım, akademisyen olmayı çok arzu ediyordum. Bazı haksızlıklara maruz kalarak tabir-i caiz ise başka işlerle uğraşmayı kafama koymuştum. Rahmetli İsmet Ersöz Hocamız demişti ki: *“Bedreddin Bey, şu Fethi Ahmet'e bir şey söyleyin. Biraz sabırlı olsun. İnşallah bir yere girer.”* Siz de bana orada nasihat etmiştiniz, el-hamdülillah kısa bir süre sonra 1994 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışma fırsatı bulduk. Bu açıdan da Hocam ben size minnet borçluyum, bunu da burada ifade etmek isterim.

Ben tekrar emeği geçen bütün hocalarımıza teşekkürlerimi sunuyorum. Bu işin mutfağında çalışan birçok kardeşimiz var; Masum Aytepe, Teceli Karasu, Yusuf Aydın gibi burada şu anda hepsinin isimlerini zikredemeyeceğim. Onlara teşekkürlerimi sunuyorum. Muş Alparslan Üniversitesi'nin basım biriminde çalışan arkadaşlarımız var, idarî kadromuz, genel sekreterlik ve genel sekreter yardımcılarımız var. Onlara da buradan teşekkürlerimi sunuyorum. İnşallah çok başarılı bir ilmî toplantı gerçekleşecek.

Esasen böyle candan cana değil de camdan cama konuşmak bizim kimyamıza çok uygun değil. Ancak bunu da yaşamak ve tecrübe etmek gerekiyormuş. Bu da Müslümanlar için bir başka tecrübe oldu. Bunun üzerinde de çok kafa yormak ve bunu en güzel şekilde kullanmanın metodlarını bulmak zorundayız diye düşünüyorum.

Tekrar hepinize hürmetlerimi sunuyorum, hayırlı Cumalar diliyorum.



## AÇILIŞ KONFERANSI

### HAKİKAT, MUTABAKAT VE YANLIŞLAYARAK İLERLEME

*Şaban Ali DÜZGÜN\**

#### 1. ‘Varlığa En Uygun Formu Bulma Arzusu’ Olarak Eleştiri

Doğası itibarıyla eleştiri, düşünce ve eylemde ‘varlığa en uygun formu bulma arzusu’nu barındırır. Bu arzu, mantık hatalarını mümkün olduğunca asgariye indirmeyi, bilgi içeriğindeki önyargıları ve peşin kabulleri azaltmayı, ihtimaliyet mantığı içinde hareket etmeyi dolayısıyla da alternatif doğruluk iddialarını dikkate almayı gerektirir.

Eleştiri, insandan talep edilen inanma, kabul etme, eylemde bulunma aktlarının hatalı sonuçlar vermemesi için zihni bir düzen dâhilinde çalışmaya alıştırmaya egzersizidir. Zihnin bu çalışma düzeni herkesçe arzulanan ‘en doğru’yu elde etme amacını içinde barındırır. Bu, yerine göre, doğru bilgi, yerine göre doğru inanç, yerine göre doğru eylem olarak tezahür eder. Bundan dolayı eleştiri, doğası gereği yok etmeye değil var etmeye; yıkmaya değil yapmaya ayarlıdır.

Bu durumda sorumuz şudur: Varlığa en uygun formu bulma arzusu nasıl gerçekleştirilir? ‘Kanıtı dayalı yaşam’ bu sorunun cevabıdır. Bu, kanıtsız teslimiyet olarak tanımlanan ‘inanç’tan (*taklid*), kanıtı dayalı kabule (*tahkik*) geçiş demektir. Kur’ân’da, Hz. İbrahim’le temsil edilen, mevcudun insana vesayetini eleştiren, sorgulayan ve aklileştirerek en uygun olana karar veren ergin/reşit zihin, bu geçişin örneği olarak sunulur.<sup>1</sup>

Taklitten tahkike geçişte zihin önce fizik-metafizik; akıl-vahiy; din-devlet gibi olguları veya doğru-yanlış; iyi-kötü; güzel-çirkin; haklı-haksız gibi değerleri kategorileştirir. Bu tasnifin insan zihnine kazandırdığı ilk yeti, farklılıkları görme, tekillikleri fark etme ve birbiri içine girerek

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, duzugun@ankara.edu.tr; www.sabanaliduzgun.com.tr

<sup>1</sup> 6/En‘âm, 76-79.

homojenleşmiş gerçeklikleri ayırıştırabilmedir (*differentiation*). Süreç, peşin kabullerin içinde taşıdığı hata yapma riskinden zihni uzak tutar. Onun içindir ki Kur’ân ‘kalıcılığı’, süreç içinde öğrenmeyle irtibatlandırır:

“Sana aşama aşama öğreteceğiz ki unutmayasın.”<sup>2</sup>

Mevcudu tahkik ederek benimseme ya da yanlışlayarak reddetme öncelikle bir ‘**süreç**’ işidir. Mevcudun insana vesayetini önlemenin ve yaşam için en uygun olanı yeniden var etmenin en geçerli yolu budur. Bu süreçte ortaya çıkan en büyük erdem ‘düşüncede bağımlılıktan’<sup>3</sup> kurtulmaktır. Hakikatin ön-kabule değil de bir sürece bağlanmış olması, hakikati ortaya çıkararak sürece her insanı tekil olarak katarak onları onurlandırma arzusunu da içinde barındırır.

Hakikatin ortaya çıkmasını mümkün kılan ikinci temel unsur ‘**denetim**’dir. Hakikat; aklın, tecrübenin ve vahyin birbirini denetlemesiyle ortaya çıkan bir sonuçtur.

Bu denetimin bizi götürdüğü üçüncü temel unsur ise ‘**mutabakat**’tır: Aklın, tecrübenin ve vahyin mutabakatı. Bu mutabakat Kelam kitaplarında ağırlıklı olarak şu cümleyle ifade edilir:

السبل التي يوصل بها الى لعلم بحقائق الاشياء العيان والاخبار و النظر (Es-sübüül elleti yûsalu bihâ ile ‘l- ‘ilmi bi-hakâiki’ l eşyâ ‘i el- ‘iyânu ve ‘l-ahbâru ve ‘n-nazaru): Varlığın gerçekliğine bizi götüren yollar tecrübe/gözlem, haber/vahiy ve akıldır).<sup>4</sup>

‘Süreci’, ‘denetimi’ ve ‘mutabakatı’ dikkate aldığımızda hakikate ilişkin şu önermelere ulaşırız:

---

<sup>2</sup> 87/A’lâ, 6.

<sup>3</sup> Bağımlılıkla ilgili Tâhâ Abdurrahman’a kulak vermekte yarar var. “Bağımlılığın farklı şekilleri var. Bunlardan ilki “klasik bağımlılık”tır. Bu, “kişinin kendisinin düşünmesi gereken hususlarda, onun namına düşünsün diye, idaresini, gönüllü olarak bir başkasına vermek” şeklinde tarif edilen bir bağımlılık türüdür. Bağımlılığın ikinci şekli “kopyacı bağımlılık”tır. Bu, “salt kendi iradesiyle, başkasının düşünce yöntemlerini/usullerini ve fikrî ürünlerini transfer edip, onları aslı şekliyle kendi olgusuna ve ufkuna uyarlamak” şeklinde gerçekleşen bir bağımlılıktır. Üçüncüsü ise “araçsal bağımlılık”tır. Bu da “nasıl olduğunu bilemediği bir şekilde, başkasıyla aşırı derecede hemhal olmaya bağlı olarak, düşünce yöntemleri itibarıyla taklide sürüklenmek” şeklinde tezahür eden bir bağımlılıktır.” Mehmet Emin Maşalı, Tâhâ Abdurrahman’ın Modernite ve Modernist Kur’ân Yorumlarına Yönelik Eleştirisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 34 (2015): 1-51.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’l-tevhîd*, (Tahkik: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), DİB Yayınları 2018, s.83.

1. Hakikat, bir varlığa ilişkin yargı hükmüdür.
2. ‘Varlığın hakikati’ ile ‘varlığa ilişkin hakikat’ birbirinden farklıdır. İnsanın hakikat iddiası, ‘varlığa ilişkin’ bir hakikat iddiasıdır. Hakikatin bir süreç içinde açığa çık(arıl)masını zorunlu kılan bu ‘ilişki’ durumudur.
3. Yargı hükümlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı denetlemeye tabidir.
4. Denetlemeyle ulaşılan yargılar aynı zamanda bir ‘değer’leme olduğu için hakikat tartışması aynı zamanda bir ahlâk tartışmasıdır.
5. Hakikat, sabit değildir. Tarihin her momentinde yeniden keşfedilir. Bu da çoklu hakikatler fikrini doğurur.
6. Hakikat arayışında nesnelere homojenliği değil heterojenliği dikkate alınmalıdır.
7. Hakikat arayışında, doğrulamaya ya da yanlışlamaya kapalı hiçbir alan yoktur.
8. Akıl, varlığın hakikatini bir bütün olarak kavrama kabiliyetine sahiptir.
9. Hakikat arayışında en büyük engel, taklittir. Taklit, geleneksel olanı dikkate almak değil, onun aşılması gerektiğini kabul etmektir.

## 2. Hakikat: Doğrulama ya da Yanlışlama

Metafizikî hakikatler dâhil, hakikat iddiası içeren her yargı doğrulama ya da yanlışlamaya açıktır. Bu, ‘hakikat’ın doğası gereği böyledir. Doğrulama ya da yanlışlama da ancak kanıtla olur. Kanıt ise akıl yürütmeyle (*ta’akkul/reasoning*) elde edilir. Kanıt, doğrulama ya da yanlışlamaya sonuçlanan akıl yürütmeyi gerektirir. Bu durumda metafiziksel hakikatler dahil her hakikat, akletme sürecinden geçmek zorundadır. Hz. Peygamber’in vahye ilk muhatap olduğunda yaşadığı hâli tanımlayan “Peygamberin fuâd’ı, gördüğünü tasdik etti/yalanlamadı”<sup>5</sup> ayeti metafiziksel olanın doğrulanabilirliği bağlamında büyük bir epistemik değere sahiptir. Hz. Peygamber’in ilk vahiy tecrübesi/metafizik deneyimi (*mâ reâ*) ve bu deneyimin insanda bulunduğu karşılık tam bir tasdik ilişkisidir.

Kur’ân, Hz. Peygamber’in gördüğü şeyi tasdik eden iç yetiye fuâd kelimesiyle işaret etmektedir. *Fuâd*, Kur’ân’ın akletme (*ta’akkul*) olarak tarif ettiği anlama/kavrama sürecini oluşturan parçalardan biridir. Diğer parçalara Kur’ân *kalp*, *sadr*, *lubb*, *hicr*, *nühâ* gibi terimlerle işaret etmektedir. Akletme, insanın varlık düzeylerini fark etmesini, anlamasını ve kavramasını sağlayan bu yetilerin tamamını birden işlevsel kılmanın adıdır. Akletme, zihinsel/bilişsel bir işlemdir. Bu işlem gerçekleşirken kişide yarattığı etkiye

---

<sup>5</sup> 53/Necm, 11: “*Mâ kezzebe’l-fuâdu mâ reâ*”

bağlı olarak *lubb, kalp, sadr, fuâd* adını alır. Bu kelimeler, tarihsel ve toplumsal bağlamlarda sürekli yeniden üretilen aklın varlıkla ilişkisini daha derinden kurma amacına yönelmektedir. Böylece tarihsel olanın akışkan yapısına, insanın ihtiyaç duyduğu istikrar eklenmektedir.

Bu hakikat anlayışı, doğruluk ya da yanlışlık değerinin bulunmadığını, kanıt bulma süreçlerine tabi tutulamayacaklarını doğrulamaya ya da yanlışlamaya konu olamayacaklarını söyleyerek metafiziksel önermeleri teorik aklın sınırlarının dışına çıkaran Kantçı söyleme taban tabana zıttır. “Allah vardır”, “Ölümden sonra hayat vardır/ruh ölümsüzdür” gibi metafiziksel önermeler, Kant’a göre, doğrulamaya ya da yanlışlamaya açık olmayan, dolayısıyla kanıtsız kabul edilmesi gereken yargılardır; bunlar herhangi bir akıl yürütmenin konusu olamazlar. Kant’ın teorik akıl ve pratik akıl arasında ayırım yapmasının ve metafizik önermeleri pratik aklın alanının dışına çıkarmasının gerekçesi budur. Bu durumda din ve metafizik, insan idrakinin dışına düşen irrasyonel bir alanda inşa edilmektedir. Bu yargı, inancı kanıtla/akla dayandırmayı zorunlu gören İslâm inancına taban tabana zıttır. Bu inancın talep ettiği akıl, bağ koparan değil, bağ kuran akıldır; içinde fizik ve metafizik bir füzyona uğramış hâlde bulunur.

### 3. İnancı Akılî Kanıtla Dayandırma Zorunluluğu

Kelam baştan beri dinî alanı ‘kanıt alanı’ olarak konumlandırmış ve hakikat iddiasının zorunlu kıldığı ‘kanıt’ arayışını bu alanın gerekli şartı saymıştır. Şu ibareler Kelamın din, vahiy ve akıl arasındaki ilişkiyi tanımlayan temel yargılar durumundadır:

وجوب معرفة الدين بالدليل (*Vücûbu ma ‘rifeti ‘d-dîni bi ‘d-delîl*):

Dini kanıtla bilmenin zorunluluğu...<sup>6</sup>

اصل ما يعرف به الدين العقل والسمع

(*Aslu mâ yu ‘rafu bihi ‘d-dînu el- ‘aklu ve ‘s-sem ‘u*)

Dinin bilinmesini sağlayan ilke, akıl ve vahiydir<sup>7</sup>.

Kelam, inancı kanıtla temellendirme konusunda ısrarcıdır. İmâm Mâtürîdî “Mü’min olanlar kopmaz bir ipe sarılmışlardır”<sup>8</sup> ayetini yorumlarken, insanın ilahi kaynağa bağlılığının gerekçesini, bu kaynağın

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu ‘t-tevhîd*, s. 77.

<sup>7</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu ‘t-tevhîd*, s. 79.

<sup>8</sup> 2/Bakara, 256.

aydınlatici kesin kanıtlara (*bürhân ve hüccet*) dayanmasına bağlamakta;<sup>9</sup> İslâm inanç sisteminin en temel eserlerinden biri sayılan *Kitâbü't-tevhîd*'in daha ilk sayfasında dine bağlanmanın kanıtı dayanma zorunluluğunu ilan etmektedir.<sup>10</sup> Mâtürîdî akıl ve aklın ibadeti sayılan akıl yürütmeyi zorunlu bir kaynak olarak tanımlarken İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yle başlayan kanıtçı düşünce Ehl-i Rey hattını şu ifadelerle tahkim etmektedir:

“Belirtmeliyiz ki akıl yürütmeyi inkâr eden kişinin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da akıl yürütmenin zorunluluğunu ortaya koymaktadır...”<sup>11</sup>

Bu akıl, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) “Allah'ın yeryüzündeki terazisi” olarak tanımladığı akılla aynıdır.<sup>12</sup> Bu işlevsel akıl tanımını olduğu gibi Zekeriyya er-Râzî'nin (ö. 313/925) *et-Tıbbu'r-rûhânî*'sinde görürüz. İslâm düşüncesinin farklı ufuklarını temsil eden bu bilginlerin üzerinde uzlaştığı en temel gerçek, Allah'ın insanı varlıklar hiyerarşisinde farklılaştırmasının ve yüceltmesinin unsuru olarak akla yaptıkları atıftır.<sup>13</sup>

Hasan er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'den aktardığı şu hadis dinin *taakkul* zeminini bütün açıklığıyla resmetmektedir:

“Her kim ki dinini Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünerek (*tefekür*), Kitabını kavrayarak (*tedebbür*) ve Peygamberinin sünnetini (yaşamı kavrama biçimini) anlamaya çalışarak (*tefehüm*) oluşturursa, sıradağlar yerinde durduğu sürece onun dini de yerinde sağlam bir şekilde durur. Her kim ki dinini insanların ağzından duyarak almaya başlarsa, o insanlar onu bazen sağa bazen sola sürüklerler; bu da dinin yok oluşu demektir.”<sup>14</sup>

Bu hadis, bütün kurumsal yapıların başına gelen taklide, düşünceyi gerekçelendirmek yerine dikte eden mantığa, bu diktenin yarattığı dikta yapılarına karşı açık bir uyarıdır. Hadis, bilgi otoritelerine değil, kanıtı bağlılığın (bireysel içtihat çabasının) insanı da dini de kurtaracağını ilan

---

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010, c. 2, s. 161.

<sup>10</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 77.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 14.

<sup>12</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Şadi Eren, DİB Yayınları: Ankara, 2014, s. 14.

<sup>13</sup> G. E. von Grunebaum, “Concept and Function of Reason in Islamic Ethics”, *Oriens*, (Brill) Cilt: 15 (Aralık 1962), ss. 1-17; A. J. Arberry, Zekeriyya er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî*'de akla biçtiği rol ile Gazâlî'nin İhyâ ulûmî'd-dîn'de akla biçtiği rolü eşitlediklerini tespit etmektedir. Bkz. A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*, i.e. Muhammad b. Zakariyya ar-Râzî at-Tıbb ar-rûhânî, (terc. A. J. Arberry), Londra 1950, s. 20.

<sup>14</sup> Hasan er-Rassâs, *el-Mucez fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl eş-Şâmî, Sa'de, 1438/2017, s. 26.

etmektedir. Bu kurtarıcı kanıt, dış dünyayı gözlemleyen ve sonuçlar çıkararak insana (tecrübe ve akıl), akıl ve tecrübeyi destekleyen Kur'ân'a ve bu iki kaynağın hayatı nasıl yaratıcı bir kaynağa dönüştürdüğüün canlı örneği olarak Hz. Peygamber'in yaşamına bağlanmaktadır. Akıl kullanımı, dinin hayatta kalma ya da yok olma süreciyle irtibatlandırıldığı için, aynı zamanda ahlâk dünyasını kuran akıldan yani doğal/işlevsel akıldan bahsetmektedir. Bu da ahlâka kaynaklık eden değerleri ve bu değerlerin bilgisini elde etmeyi (etioloji) imlemektedir.

#### 4. Hikmet ve Kanıt

Kur'ân'ın işlevsel akli iki sonuç üretir: Hikmet ve kanıt.

**Hikmet**, aklın verdiği hükümde 'isabet etmesi', 'doğru yargıda bulunması'dır. Başka bir ifadeyle, hakikat sorgulamasında, arayışını en makul olana sabitlemesidir. *Ha-ke-me* fiilinin 'tutmak, kontrol altına almak' anlamı kendini burada da göstermektedir. Zihin, birçok ihtimali içinde barındıran hakikat sorgulamasının sonunda bir hüküm sabitlemesi yapmakta ve buna 'hikmet' adını vermektedir. Doğru kararı verdiğinde yargıç, hakîm hâkimdir; doğru teşhis koyduğunda doktor hakîm hekîm'dir. "Kendisine hikmet verilene, gerçekten büyük bir hayır bahşedilmiştir."<sup>15</sup> ayetinin işaret ettiği büyük 'hayır', bu doğru yargı gücü ve bu gücün yarattığı doğru yargılardır.

Hikmet, başka bir yönüyle de dışa açıklık demektir. Müslüman âlimler, İslâm dünyasının dışında kalan düşünce ürünlerini hikmet şemasına dâhil ederek alabilmişlerdir. Bağdat Beytü'l-Hikme'sinde ayırım gözetmeden Yunan, Çin, Hint ve hatta Fenikelilerden tercümelerin yapılmış olması bu çoğulculuğa kendi yapısında yer verme arzusunu göstermektedir. Farklı kültür ve düşünce evrenleri arasındaki kesişmeler/karşılaşmalar ve bunun yarattığı çapraz döllenmeler, hakikate ilişkin yargılardaki miyopluluğu önlemede hayati rol oynamıştır. En büyük ve en kalıcı hakikati mekânsızlaştırarak ve yönsüzleştirerek bize anlatan Kur'ân, aslında hakikat arayışındaki küllî kavrayışa da kılavuzluk etmektedir:

"Doğu da Batı da Allah'ındır; nereye yönelirseniz yönelin, Allah'ın varlığı oradadır."<sup>16</sup>

**Kanıt** ise, inancın mutlaka delile dayandırılmasını talep eden bir 'inanç ahlâkı' öngörür. İnanıcı fideizmin ötesine taşıyarak, tartışmalarda kanıtın yol göstericiliğini önceler ve teolojiyi farklı imanların kör döğüşü alanı olmaktan

---

<sup>15</sup> 2/Bakara, 269.

<sup>16</sup> 2/Bakara, 115.

çıkarmayı hedefler. Zira ancak kanıtla (*bürhân/hüccet*) hak batıldan ayırt edilebilir hale gelir.<sup>17</sup> Bu durumda, bir şey kanıtla ispatlanana kadar ‘itiraz edilebilir’ görülmelidir. Bir şey kanıtla yanlışlanana kadar da ‘var’ veya ‘doğru’ kabul edilmelidir. Bu, bir şeye imanın ya da inkârın, bir şeyi kabul ya da reddin ön şartıdır. Kur’ân inkâr edenlerden de ‘bürhân’ talep etmektedir.<sup>18</sup> O hâlde kanıt sadece ispatın değil nefy ve inkârın da temellendirilmesi için elzemdir:

“Yok olan da kanıtla dayanarak yok olsun, yaşayan da bir kanıtla dayanarak yaşasın.”<sup>19</sup>

Ancak kanıtla desteklendiğinde ‘hakikat’in dayanıklılığından / metanetinden bahsedebiliriz. Bir düşünceyi tarih sahnesinin dışına iten onu insanın zihin ve tecrübe dünyasına bağlayan bağların/kanıtların bulunmayışıdır. Farklı bir düşünce dizgesinin onu yerinden etmesi, yeni düşüncenin gücünden değil, onun zafiyetinden kaynaklıdır. Ayette beyan edildiği üzere:

“Siz doğru yolu tuttuğunuz sürece sizi yolun dışına itmek isteyen hiç kimse bunu başaramaz.”<sup>20</sup>

### **Makul Olmayan Bir Soru: Hangi Akıl?**

Akıldan ve akletmeden bahis açıldığında zaman zaman ‘Hangi akıl?’ sorusu sorulur. Bahsettiğimiz akıl, Ernest Renan’ın Doğu’nun ancak Batı’yla karşılaştıktan sonra fark ettiğini iddia ettiği akıl değildir. Bilindiği gibi Renan, İbn Rüşd’ün vefat yılı 1198 ile Fransızların Mısır’ı işgal ettiği 1798 yılı arasındaki 600 yıllık zamanı, İslâm dünyasının Kur’ân’ın boyunduruğu altında geçirdiği bir zaman olarak tanımlar.<sup>21</sup> İbn Rüşd’ün temsil ettiği rasyonel değerleri de İslâm dünyasının değil, Yunan’ın aydınlık değerleri olarak betimler ve İslâm düşüncesi denen olgunun Arapça yazılmış olmasının dışında hiçbir Arap niteliği taşımadığını iddia eder. Bu iddia ‘aklı ve akletmeyi’ hiçbir şekilde İslâm düşüncesinin bir parçası olarak görmez; ta ki Müslümanlar Mısır’da Fransızlarla karşılaşıp kadar. Bu, akli, aklı ve tecrübenin ürünü bilimi bütünüyle Avrupa merkezli bir okumaya tabi tutan Avrupa merkezci, ırkçı bir iddiadır ve bugün akıldan bahsettiğimizde ‘Hangi akıl?’ gibi bir yanlış soruyu soran zihnin arkasında da bu yanlış algı vardır.

---

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, c. 4, s. 125.

<sup>18</sup> 27/Neml, 64; 8/Enfâl, 32.

<sup>19</sup> 8/Enfâl, 32.

<sup>20</sup> 5/Mâide, 104.

<sup>21</sup> E. Renan, *Averroes et L’Averroisme-Essai historique*, Paris 1852.

İslâm medeniyetini kuran zihnin yaslandığı akılcılık/*ehl-i rey* İslâm düşüncesinin bir parçası olarak baştan beri mevcuttur. Müslümanlar Batıyla karşılaştıktan sonra böyle rasyonel bir dünyaya uyanmış değillerdir. En başta *tefekür, tedebbür, tefehhüm, tezekkür, tefakkuh, i'tibar* gibi akıl yürütme formları, kökenlerini Kur'ân'da bulmuş ve İslâmî disiplinlerin neredeyse tamamında kendilerine bir etkinlik alanı yaratmışlardır. 'İslâm'da aklın yeri yoktur' iddiasında bulunan Renan'ı bütünüyle yanlışlayacak şekilde görülmektedir ki kanıtı (hüccet ve bürhân) üreten akıl, İslâm düşüncesinde yerleşik bir unsurdur.

Renan'ı yanlışlayan karşı iddiaların bir kısmı yine Batı'dandır. Batı'da din ve bilim arasındaki ilişkiyi bir çatışma ilişkisi şeklinde kuran ana kitabın yazarı John William Draper, *The History of the Conflict Between Science and Religion* eserinde Hıristiyanlık ve akıl/bilim/felsefe arasında böyle bir çatışmanın bulunduğunu, Hıristiyanlığın putperestliği, irrasyonaliteyi, akıl karşıtlığını temsil eden bir dünyayı temsil ettiğini iddia eder. Draper'in çarpıcı bir iddiası daha vardır. O iddia şudur: İslâm'da din ve bilim arasında hiçbir zaman bir çatışma olmamıştır. Ona göre, İslâm düşüncesinin akla ve doğaya yüklediği anlam itibarıyla böyle bir çatışmanın olmaması da doğaldır. İslâm düşüncesinin başka bir avantajı da, Draper'e göre, Yunan felsefesini İskenderiye'de mayalanmış haliyle almış olmasıdır.

İskenderiye'de mayalanan Yunan düşüncesi salt akıl yürütmeye değil dış dünyanın gözlenmesine imkân veren bir bilimselliği de içinde barındırıyordu. Dolayısıyla İslâm düşüncesi daha başından beri aklın ve gözlemin/tecrübenin birlikte hareket ettiği ve çatışmanın değil işbirliğinin yol göstericiliğinde ilerleyen bir medeniyet idi.<sup>22</sup> Draper, eserinde İslâm'ın yüksek bir değer haline gelişini onun rasyonalitesine, bilimsel zihniyetine, yeniliğe açıklığına bağlamaktadır. Ona göre, bütün dinler doğuş aşamalarında fanatik inançlara sahiptirler. İslâm bunun istisnası değildir. Ama şaşırtıcı şekilde İslâm bu fanatik zemini çok hızlı bir şekilde terk etti ve entelektüel araştırmaların yöneliminde bir dönüşümün içine girdi. Ona göre bunu mümkün kılan İslâm'a entegre ilerleme ruhuydu.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> John William Draper, *The History of the Conflict Between Religion and Science*, New York: D Appleton And Company 1875, s. 111-112; Samer Akkach, "Polarising 'ilm: Science and Religion in Early Modern Islam", *İlm: Science, Religion and Art in Islam*, (ed.) Samer Akkach) Adelaide, trz., s. 4.

<sup>23</sup> Bkz. Samer Akkach, "Polarising 'ilm: Science and Religion in early modern Islam", *İlm: Science, Religion and Art in Islam*, (ed.) Samer Akkach) Adelaide, trz.



## Sonuç

İnsan kendi yaşamında bile aynı konuda birbirine taban tabana zıt yargılarda bulunabildiğini, fikir değiştirdiğini gözlemler. Buna sevk eden nedir? Hangi ‘üst ilke veya ilkeler’ farkına varmadan insanın biteviye önceki yargısından daha rasyonel, daha mantıklı ve daha tutarlı olanın peşine düşmesini sağlar? Adına ister en genel anlamıyla eleştirel düşünme (*ettefkîru'n-nakdî/critical thinking/kritisches Denken*) ister spesifik olarak içtihat diyelim, insan zihninin çalışma düzeniyle ilgili şu gerçeğe karşılırsınız: Zihin; karşılaştırma, zıtlıkları ve çelişkileri fark etme, kavramsallaştırma ve değerlendirme süreçlerini, doğası gereği yapma ve ‘varlığa en uygun formu bulma çabası’ ile donatılıdır. Bu en uygun olanı bulma çabasını bloke eden ise önümüze bazen inanç, bazen ideoloji olarak çıkan sabit fikirliliktir. Bir tür zihin hapsi olan sabit fikrin kaynağı bazen insanın kendi egosu, bazen toplumun egosu, bazen dinden bazen milliyetten kaynaklanan egodur. Bu egoların, farklı gerekçelerle, insanın şeklini bozan dış bükey bir ayna gibi varlığa ilişkin hakikati bozup tahrif ettiğini görürüz. İnsan çoğu zaman bu ‘ego’ların yarattığı ağır merkezin çeperlerine itilmiş olduğunu, kendinden bağımsız verilen hükümlere bağlı yaşadığını, kendi yaşamına ilişkin hayati kararlar alma inisiyatifinden yoksunlaştırıldığını fark edemez bile. Eleştirel düşünme yahut içtihat dediğimiz olgu, insan zihnine yönelen her çeşit ‘ego’ vesayetini kaldırmanın ve insanı özgürleştirmenin bir yolu olarak görülmelidir. Zira ‘varlığa en uygun olanı arama’ çabasına kodlanan insan zihni, Kur’ân’ın ‘iltibas’ (*hakikat kılığına girme / hipergerçeklik*) olarak resmettiği;<sup>24</sup> hakikati yerinden edip hakikat iddiasıyla gelip onun yerine kurulan olgu ve değer sahteliklerini ortadan kaldırmaya ayardır:

“Bu ayar sakın ola bozulmaya”.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> 2/Bakara, 42; 3/Âl-i İmrân, 71.

<sup>25</sup> 55/Rahmân, 8.

## Kaynaklar

A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*, i.e. Muhammad b. Zakariyya ar-Râzî at-Tibb ar-rûhânî, (terc. A. J. Arberry), Londra 1950.

E. Renan, *Averroes et L'Averroisme-Essai historique*, Paris 1852.

Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Şadi Eren, DİB Yayınları: Ankara, 2014.

G. E. von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, (Brill) Cilt: 15 (Aralık 1962), ss. 1-17.

Hasan el-Rassâs, *el-Mûcez fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl eş-Şâmî, Sa'de, 1438/2017.

John William Draper, *The History of the Conflict Between Religion and Science*, New York: Appleton And Company 1875.

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, DİB Yay. 2018)

Mehmet Emin Maşalı, Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'ân Yorumlarına Yönelik Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 34 (2015): 1-51.)

Samer Akkach, "Polarising 'ilm: Science and Religion in Early Modern Islam", *İlm: Science, Religion and Art in Islam*, (ed.) Samer Akkach) Adelaide, trz.

## AÇILIŞ TEBLİĞLERİ

### FARKLILIKLARA TAHAMMÜL BAĞLAMINDA İSLÂMÎ GELENEK VE BATI

*Şinasi GÜNDÜZ\**

Etnik kimlik, cinsiyet, din, dil, kültür gibi unsurlar açısından farklı yapıların bir arada yaşmalarının imkânı bağlamında kullanılan tolerans ile tahammül kavramlarına yönelik eleştirel bazı yaklaşımların olduğu bilinmektedir.<sup>26</sup> Bu eleştirilerde, hoşgörü anlamına gelen tolerans ile katlanma, dayanma gücü anlamındaki tahammül kavramlarının anlamları itibarıyla üstten bir üslup içerdiği, dolayısıyla farklı etnik ya da dini gruplara tolerans ya da tahammül ifadesinin yapısı itibarıyla diğerlerini ötekileştirmeyi, onlara üstten bakmayı ifade ettiği perspektifi ön plana çıkarılmaktadır. Bu durum dikkate alındığında ise farklılıklara tolerans ve tahammül ifadesinin farklı yapıların karşılıklı saygıya dayalı eşit koşullarda bir arada yaşmalarını değil, kendisini baskın ya da daha üstün gören yapının diğerini ya da diğerlerini ötekileştirmesinin bir ifadesi olduğu ileri sürülmektedir.

Bir arada barış içinde yaşamının imkânına dair çalışmalarda tolerans ve tahammül kavramlarına yönelik bu itirazın kısmen anlaşılır haklı bir boyutu bulunmakla birlikte bu kavramların her kullanımının böylesi bir genellemeye tabi tutulması doğru değildir. Kısmen haklı olan boyut; bu kavramların kullanımında diğerlerine tepeden bakma, dominant ve baskıcı bir üslup içinde olma ile kendisinden farklı olanları küçük görme gibi durumların esas

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sgunduz@istanbul.edu.tr

<sup>26</sup> Örneğin çeşitli yazarlar, bir kavram olarak toleransın aslında bir erdem olmadığını ya da bir erdem olarak bahsedilecekse toleranstan ancak “defolu bir erdem” şeklinde bahsedilebileceğini tartışmaktadırlar. Örneğin bkn. Engelen, Bart, Thomas Nys, “Tolerance: A Virtue?: Toward a broad and descriptive definition of tolerance”, *Philosophy in the Contemporary World*, 15(1), 2008, 44-54; Van Doorn, Marjoka, “The nature of tolerance and the social circumstances in which it emerges”, *Current Sociology*, 62(6), 2014, 905-927.

alınmasında, farklılıklar arası karşılıklı bir saygı ortamının söz konusu olamayacağıdır. Zira böylesi bir tavır ve üslup içinde farklı düşünce ve fikirlere ya da farklı etnik ya da dini gruplara yönelik gösterildiği ifade edilen tolerans ya da hoşgörü ve tahammül, gerçekte kendi haklılığını, egemenliğini, baskınlığını, gücünü ve iktidarını kabul ettiği oranda diğerlerine saygıyı içerecektir. Diğer taraftan hoşgörü ve tahammül kavramlarının her kullanımını böylesi bir dar anlama sıkıştırmak da yanlış olacaktır. Farklılıkların bir arada yaşamalarının imkânına dair bu kavramların kullanımında, farklılıkların birbirlerine saygı göstererek, birbirinin farklılıklarına kulak verip dinleyerek birbirlerine yönelik önyargıları kırma, tanışma ve bir arada barış içinde yaşama sürecinin imkânını oluşturma bağlamında bir kullanımı da söz konusudur. İşte bu çalışmada kullanılan “farklılıklara tahammül” ifadesi de bu bağlamda kullanılmaktadır. Yoksa despotik ötekileştirme ve diğerine tepeden bakma anlamında değildir.

İçinde yaşadığımız zaman dilimi farklılıklara tahammülsüzün gitgide sıradanlaştığı bir dönem olarak tarihe geçmektedir. Etnik, dinsel, ekonomik, siyasal ve coğrafi farklılıklara dayalı ötekileştirmelerin dünya genelinde yaşanan birçok sorunun temel kaynağı olduğu genel bir kabuldür. Küresel ve yerel ölçekte hemen her alanda güç ve iktidara dayalı bir dünya düzeni inşa edilmiştir. Bu düzende ekonomik, askeri ve siyasal güç belirleyicidir. En temel ayırım, bu güce sahip olanlarla olmayanlar arasında yapılan ayırımdır. Kimi çevrelerce “yeni dünya düzeni” olarak nitelenen bu yapı, elitler olarak diğerlerinden ayrılan güç sahiplerinin her alanda belirleyici olduğu, kendi çıkar ve menfaatlerine engel ya da tehdit olarak görülenlerin şeytanlaştırılıp bertaraf edilmeye çalışıldığı bir yapıdır.<sup>27</sup> Bu yapıda hak, hukuki adalet kavramları, iyi ve kötü ayırımı, hatta şiddet ve terör nitelemeleri bile güç ve iktidar bağlamında ele alınmaktadır. Bazı araştırmacılarca, *Pax Americana* olarak da adlandırılan bu yeni dünya düzeninde<sup>28</sup> kendi çıkar ve menfaatlerinin tesisi ve korunması bağlamında gerektiğinde hem iyi hem de kötü polisi oynayan küresel belirleyici güç Amerika’dır.

Dünya genelinde yaygın olan bu süreç, dünyanın egemen ve baskın siyasal, askeri ve ekonomik güçlerle bunların temsil ettiği kültür yapısı doğrultusunda tek tipleşmesi sürecidir. İnsan ve evren algısından bilgi ve bilim tasavvuruna, ahlaktan dil, din ve inanca kadar dominant güçlerle ilişkilendirilen kültürel yapı, egemen paradigma olarak dünya genelinde

---

<sup>27</sup> Bkn. Dice, M., *New World Order: Facts and Fiction*, San Diego 2010, s.2.

<sup>28</sup> Bresheeth, H., “The New World Order”, *The Gulf War and the New World Order*, ed. H. Bresheeth, N. Yuval-Davis, Zed Books 1991, s. 253.

adeta evrensel değerler şeklinde yaygınlaştırılmaktadır. Bu konuda yayın, basın, sinema, eğlence sektörü, internet gibi her türlü iletişim aracı esaslı bir görev icra etmektedir. Yerel değer ve kültürler arasından bu egemen paradigma ile uyumsuz olduğu düşünülenler hızla asimile edilmektedir.

Bu tek tipleştirme sürecinde farklı inanç, düşünce, gelenek görenek gibi kültür yapılarının asimile edilmesi politikası, Fransa ve Almanya'dan Hollanda ve Avusturya'ya birçok Batı ülkesinde topluma ve sisteme entegrasyon adı altında yürütülmektedir. Örneğin günümüzde bu ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların kendi dinsel ve etnik değerleriyle, gelenek ve görenekleriyle yaşamaları önüne birçok engel konulmaktadır. Dini kisvelerinden sembollerine, mabetlerinden sivil yapılanmalarına kadar müdahale edilmekte, çeşitli sınırlamalar ve yaptırımlar getirilmektedir. Fransa ve Avusturya örneklerinde olduğu gibi camiler, mescitler ve Müslümanların sivil toplum organizasyonları gözetim altında tutulmakta, hatta fişlenip topluma afişe edilerek hedef gösterilmektedir. Bir din olarak İslâm'ın ve sahip oldukları inanç ve değerleriyle Müslümanların Batının egemen paradigması olan sekülerizm, liberalizm ve plüralizm gibi unsurlara yönelik tehdit oluşturduğu izlenimi verilmektedir. Bazı entelektüellerin vurguladığı gibi, bu süreçte Fransa benzeri çeşitli Batı ülkelerinde esas alınan radikal sekülerizm adeta bir din gibi algılanmakta ve seküler kurumlar ve politikalar adeta dini anlamda kutsanmaktadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla bu seküler dine tehdit olarak görülen İslâm'ın sekülerizme meydan okumayacak bir yapıda yeniden yorumlanması konusunda Müslüman azınlıklar zorlanmaktadır. Nitekim bu doğrultuda Müslümanlardan yeni bir dini düşünme ve akletme biçimini geliştirmeleri istenmekte, Batı'nın egemen paradigmasıyla uyumlu bir İslâm modeli, örneğin bir Avrupa İslâm'ı, hatta daha yerel ölçekte bir Fransa ya da bir Alman veya Avusturya İslâm'ı oluşturmaları teşvik edilmektedir. İslâm'ı dünya genelinde kriz içinde bir din olarak tanımlayan ve İslâm'ın reforme edilmesi gereğini dillendiren Fransa Cumhurbaşkanı Macron örneğinde olduğu gibi, Batı dünyasında İslâm ve Müslümanlar üzerine planlar yapan birçok siyasal liderin varlığı dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra, Müslümanların Kur'ân ve Sünnetten kaynaklı mevcut inanç ve değerleriyle buna dayalı İslâm fikhini Batının dominant yapısına tehdit olarak görüp Batılı değer yargıları doğrultusunda bunun gözden geçirilip yeniden dizayn edilmesi gerektiğini savunan birçok entelektüel ve İslâmolog mevcuttur.

---

<sup>29</sup> Bkn. Khosrokhavar, Farhad, "Dangereous French Religion of Secularism", *Politico*, October 31, 2021.

Günümüzde Müslüman azınlıklarla ilgili olarak yoğunlaşan bu baskıcı ve ötekileştirici tutum yalnızca Müslümanlarla sınırlı da değildir. Batı dünyasında her boyutta yabancı düşmanlığı ve ırkçılık oldukça yaygındır. Aslında dünya genelinde gittikçe yaygınlaşan bir sorun olan yabancı düşmanlığının ve ırkçılığın son dönemlerde Batı toplumlarında hemen hemen her toplum kademesinde daha da belirginleşmesi dikkat çekicidir. Öyle ki siyasal aktörlerden sivil toplum kuruluşlarına, medyadan bazı dini kurumlara kadar neredeyse her kesimde yabancı ve farklı görülenlere yönelik gittikçe yaygınlaşan bir nefret dili gözden kaçmamaktadır. Bu dil ve üslup, farklılıkları şeytanlaştırmakta ve halk üzerinde farklı kesimlere karşı psikolojik ve fiili şiddetin meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Başta siyasiler olmak üzere belirli kesimler bu nefret dilinden nemalanma yoluna gitmektedir. Nitekim yabancı düşmanlığı ve ırkçılık, Avusturya ve Fransa'dan Hollanda ve İsveç'e kadar birçok ülkede seçim dönemlerinde bazı siyasetçiler tarafından köpürtülen bir oy toplama vesilesi haline getirilmiştir. Böylesi ülkelerde bu düşmanlığın ve ırkçı zihniyetin özellikle Müslümanlar üzerine yoğunlaşmış olduğu görülmektedir. Nitekim bu nedenledir ki birçok Batı ülkesinde Müslümanlar ve başta cami, mescit olmak üzere Müslüman kurumlar, kuruluşlar fiili şiddete maruz kalmaktadır.<sup>30</sup>

Tüm bunlar, günümüzde Batı geleneğinde bir arada yaşama ve farklı kesimlere tahammül kültürü açısından yaşanan problemlere örnektir. Özellikle bu tahammülsüzlüğün Müslümanlar söz konusu olduğu noktada nasıl sınırları zorladığını ve İslâm'ın ve Müslümanların nasıl potansiyel bir düşman olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Müslümanlara karşı önyargılardan kaynaklı korku, kaygı, nefret ve husumete dayalı bu hastalıklı tavrın, İslâmofobi olarak adlandırılan hastalıklı bir zihin yapısını nasıl inşa ettiğini göstermektedir.

Batı geleneğindeki farklılıklara tahammülsüzlük ve hoşgörüsüzlük gerçekte yeni bir durum değildir. Tarih boyu Batı geleneğinde tek tipçi bir toplum yapılanması esas olmuş; farklılıklara tahammül edilmemiştir. Tarihsel süreçte özellikle Hıristiyanlığın Roma imparatorluğunda egemen bir din haline gelmesiyle birlikte, Roma topraklarında Hıristiyanlık dışı gelenekler pagan sayılarak bunlara savaş açılmıştır. 313 Milan Fermanıyla koruma altına alınan bir din olarak ilan edilen Hıristiyanlığın 376'da Roma

---

<sup>30</sup> Bunun son örneği Kanada'da İslâmofobik bir cani tarafından Müslüman bir ailenin katledildiği menfur hadisedir. Bkn. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-57390398>

imparatorluk dini olarak kabulü sonrası, Roma'nın kadim geleneksel dini de dahil Yahudilikten Mitraizme diğer tüm geleneklere karşı bir takibat süreci başlamıştır. Konstantin döneminden itibaren, imparatorluğun resmi dinsel öğretilerinin dışında inanç ve öğretilere sahip olan ve dolayısıyla heretik ilan edilen kişiler, devlete karşı suçlu sayılmışlar ve ölüm cezasına çarptırılmışlardır. 384 yılına ait ünlü Theodosius Kuralı'nda, heretiklerin ve hizipçilerin çeşitli cezalara çarptırılmaları, öfke kılıcıyla vurulmaları istenmiştir.<sup>31</sup>

Dini açıdan Hıristiyanlığın egemenliğindeki bu dönemde kilise kurumu iktidarlarla yakın iş birliği içinde olmuş ve imparatorluğun siyasal iktidar alanını bu bölge halklarının Hıristiyanlaştırması için bir fırsat olarak değerlendirmiştir. İmparatorlukça fethedilen yeni bölge bölgelerde, halklara medeni olmanın yolunun Hıristiyan olmaktan geçtiği propagandası yapılmıştır. 9. yüzyılda Şarلمان (Charlemagne) tarafından Kutsal Roma imparatorluk egemenliği altına sokulan Kuzey Avrupa ve İskandinav halklarına uygulandığı gibi Roma egemenliği altında yaşamının Hıristiyan olmakla mümkün olacağına dair genel bir siyaset izlenmiştir. Buna direnenler ise ölümle tehdit edilmiştir. Augustus unvanıyla “yeni Roma imparatoru” olarak kilise tarafından kutsanıp taç giydirilen İmparator Şarلمان'ın örneğin İskandinav halkları için çıkardığı ve Hıristiyan olmaya direnenlerin öldürüleceklerinin belirtildiği yasa bunun bir örneğidir.<sup>32</sup>

Böylelikle Ortaçağ ve bunu izleyen yüzyıllar boyunca özellikle Avrupa'da Hıristiyanlığın mutlak egemenliğine dayalı bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu dominant yapı baskıcı ve ötekileştirici üslubunu, Yahudiler ve Mitracilar gibi yalnızca Hıristiyan olmayanlara karşı sürdürmemiş farklı din yorumuna sahip olan kiliselere karşı bir tutumla da gerçekleştirmiştir. Öyle ki bu bağlamda heretik olarak kabul edilen Bogomiler, Albigensler gibi kiliseler Ortaçağ'da takibat altına alınmış, hatta bunlara karşı Haçlı Seferleri düzenlenmiştir. Aynı şekilde ayrılık bağlamında kökeni çok daha gerilere gitmekle birlikte miladi 11. yüzyılda (1054) karşılıklı restleşmeyle birbirini aforoz eden Roma ve İstanbul kiliseleri bağlıları arasında da çetin bir takibat ve mücadele yaşanmıştır. Roma Latin kilisesi açısından İstanbul kilisesi bağlıları devşirilmeleri, Katolikleştirilmeleri gereken kişiler olarak görülmüştür. Tarih boyu Roma kilisesi türlü yollarla bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Hatta bunun bir uzantısı olarak 13. yüzyıl başlarında Dördüncü

---

<sup>31</sup> Bkn. Wheless, Joseph, *Forgery in Christianity*, New York 2007, s. 18, 303 vd.

<sup>32</sup> Bkn. Gündüz, Ş., *Güç, İktidar ve Kutsal: tanrı-kral'dan tanrı insan'a*, İstanbul: Hikav Yayınları 2020, s. 130.

Haçlı Seferinde Haçlı orduları İstanbul'u işgal edip şehri yağmalamışlar ve İstanbul'da bir Latin İmparatorluğu kurmuşlardır. Bu dönem Ortodoks kilisesi müntesiplerine ve bu kilisenin kutsal mekanlarına yönelik şiddet ve baskı uygulamaları ile tarihe geçmiş, Ortodoks camianın zihninde acı bir tecrübe olarak kalmıştır.

Hıristiyan Batının bu tek tipçi ve farklılıkları asimile etmeye, yok etmeye dair tecrübesi ilerleyen dönemde Batı ülkelerinde yaşayan çeşitli azınlıkların asimilasyonuna dair politikalarla devam etmiştir. Örneğin bu nedendir ki İngiltere'den Fransa'ya ve İber yarımadasına Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Yahudilere zaman zaman şiddet ve takibat uygulanmıştır. Yahudiler zaman zaman sürgünlerle ve zorla Hıristiyanlaştırma politikalarıyla yüz yüze kalmışlardır. Bu nedenle zaman zaman toplu göç etmek ya da zorla Hıristiyanlaştırma politikası karşısında takiiye yaymak durumunda kalmışlardır. Yaşadıkları yerlerden sürülen ya da kaçmak durumunda kalan Yahudilere Osmanlılar gibi Müslüman yönetimlerin kucak açması dikkat çekicidir. Bir örnek olarak 15. yüzyıl sonlarında Endülüs'teki son Müslüman yönetim de Hıristiyan İspanyol-Portekiz güçlerince yıkıldıktan sonra burada yaşayan Yahudi halkın önemli bir kısmı, Müslümanlarla birlikte Osmanlı topraklarına sığınmıştır. Kalanlar ise zorla Hıristiyan olmak durumuyla yüzleşmişler ve Morronolar örneğinde olduğu gibi, bunlardan bir kısmı her ne kadar zahiren Hıristiyan olarak gözükse de takiiyeci bir tavırla gizli den gizliye Yahudi kimliğini devam ettirmişlerdir.

Batı'nın farklılıklara toleranssız tahammülsüz bu tek tipçi siyaseti ve tavrı tarihin ilerleyen dönemlerde de sürdürülmüştür. Örneğin 15. Yüzyıl sonlarından itibaren Amerika kıtasının Batılarca keşfi ve buranın peyderpey Batılılarca istila edilip kolonileştirilmesi sürecinde de aynı durum yaşanmıştır. Öyle ki üç asır geçmeden güneyinden kuzeyine Amerika kıtasındaki neredeyse tüm yerli gelenekler, diller ve dinler tarih sahnesinden kazınmıştır. Aztek, Maya ve İnka gibi bölgedeki köklü geleneklerden eser kalmamıştır. İspanyol ve Portekiz işgalindeki bölgelerde Portekizce ve İspanyolca, İngiliz ve Fransız işgalindeki bölgelerde ise İngilizce ve Fransızca egemen diller olarak bu bölgelere yerleştirilmiştir. Yerli halkın kültürel değerlerine karşı adeta savaş açılmış ve topluma entegrasyon adı altında yerliler asimile edilmeye çalışılmışlardır.

Bu asimilasyon politikasında kilisenin hatırı sayılır bir katkısı olmuştur. Zira kilise tarafından yönetilen sayısız eğitim kurumunda ve diğer sosyal tesiste yerli halk (özellikle de yerli çocuklar) kültürel asimilasyon sürecine tabi tutulmuştur. Bu asimilasyona karşı çıkanlar, direnenler ya da ayak



uyduramayanlar ise ya belirli toplama alanlarında zorunlu ikamete tabi tutulup toplumdan tecrit edilmişler ya da yok edilmişlerdir. Yakın zamanlarda Kanada’da Katolik kilise kontrolünde 1890 – 1977 yılları arasında faaliyette olan ve yerli çocuklarının eğitilmesi amacıyla faaliyet yürüten bir yatılı okul (Kamloops Indian Residential School) bahçesinde yapılan kazılarda gün yüzüne çıkan 215 kadar çocuğun ceset kalıntıları bu asimilasyon politikasının boyutları hakkında çarpıcı gerçekleri gözler önüne sermiştir.<sup>33</sup> Öyle ki aralarında üç, dört yaşlarında ikinci bebeklik çağında olanların da bulunduğu bu çocukların neden ve nasıl öldükleri kayıt altına da alınmamıştır. Kanada’da 19. yüzyılın sonlarına doğru kurulmaya başlanan 139 kurumdan biri olan ve faaliyette olduğu son sekiz yıl hariç, kuruluşundan itibaren yaklaşık 80 yıl Katolik Kilisesi kontrolünde olan bu okulda 3, 4 yaşlarından itibaren toplanan yerli çocukların eğitilmekte olduğu bilinmektedir. Ailelerinden çoğunlukla zorla kopartılan ve aileleriyle görüşmelerine izin verilmeyen bu yerli çocuklara verilen eğitimin amacı, Batılı bir zihin yapısıyla ve kültürle yetiştirilmeleridir. Kanada’da siyasal iktidarla iş birliği içinde Kilise tarafından yürütülen asimilasyon amaçlı bu eğitimle tahminlere göre 150 binin üzerinde yerli çocuk böylesi yatılı okullarda bu programa tabi tutulmuştur. 20. yüzyıl sonlarına kadar uygulanan bu program bağlamında faaliyette olan son okul 1996’da kapatılmıştır.

Kanada’daki bu tarz olayları soruşturmak üzere kurulan bir komisyon, yerli halka kilise iş birliğiyle yapılan bu uygulamayı haklı olarak “kültürel soykırım” olarak nitelemiştir. Bu soykırımın, esasen yalnızca Kanada’da değil ABD’den Meksika’ya ve Arjantin’e, yani kuzeyinden güneyine tüm Amerika kıtasında uygulanmış olduğu bilinmektedir. Hatta Batı merkezli sömürgecinin ve kolonyalizmin hedefinde olan tüm yerlerde, Avustralya ve Yeni Zelanda’dan Güney Afrika’da kadar dünyanın hemen her tarafından yerli halkların ve kültürlerin asimilasyonu politikası izlenmiştir. Nitekim bugün çeşitli Batı ülkelerinde yaşayan azınlık halkların topluma entegrasyon adı altında kendi geleneksel değerlerinden arındırılmaya çalışılmaları politikaları da özü itibarıyla bir asimilasyon politikasıdır.

Burada, Batı’nın farklılıkları yok etmeye, asimile etmeye yönelik bu politikayı ne şekilde meşrulaştırdığı sorusu önemlidir. Her konuda kendisini

---

<sup>33</sup> Kanada’da Kilise tarafından yönetilen farklı okullarda yapılan kazılarda daha dehşet verici sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Marieval Indian Residential School’da yapılan kazılarda da 700’ün üzerinde kayıtlı tutulmamış çocuk cesedi kalıntılarının ulaşılmıştır.<https://edition.cnn.com/2021/06/24/americas/canada-unmarked-graves-discovered/index.html>

ve kendi çıkarlarını merkeze koyan ve diğer tüm kesimleri buna göre yontmaya, biçmeye, şekillendirmeye ve hizaya getirmeye dayalı bu zihin yapısının temel dayanağı nedir?

Tarihsel süreç içerisinde Batı'ya egemen olan siyasal ve dini yapı analiz edildiğinde bunun cevabına ulaşılabacaktır. Hıristiyanlık öncesi dönemlerden itibaren Roma iktidarının öncülüğündeki Batı siyasal yapısı, farklılıkları mutlak iktidarı önünde bir engel olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda farklı kültürel ve dini yapılar genelde tolerans gösterilmemiştir. Örneğin imparator Nero döneminde çıkan yangından Hıristiyanlar sorumlu tutulmuşlardır. İmparator Diocletian döneminde olduğu gibi zaman zaman bunlara karşı sistematik takibat ve cezalandırma politikaları izlenmiştir. Farklı inanç grupları Roma'nın egemen dinine yani Roma politeizmine döndürülmeye zorlanmıştır. Bunun en temel nedeni Roma iktidarının kendisini din ve kültür de dahil her alanda mutlak yetkin ve yetkili olarak görmesi ve kendisinin uygun gördüğünden başka bir din ya da kültürü kendi iktidarına karşı bir meydan okuma olarak değerlendirmesidir. Zira imparator hem dünyevi hem de dini bir üstün güç olarak kabul edilmiştir. İmparator olarak siyasal iradenin başı olan imparator, *Pontifex Maksimus* unvanıyla dini hiyerarşinin de başı kabul edilmiştir. Bunun dışında imparatorlar “tanrı oğlu” ve “tanrı augustus” olarak adlandırılmışlar ve tanrısal kelamın, iradenin yeryüzündeki tezahürü ve temsilcisi olarak değerlendirilmişlerdir. Henüz yaşamları esnasında kendilerine tazim için tapınaklar mabetler inşa edilmiştir; öldüklerinde de onlara tapınma devam ettirilmiştir.<sup>34</sup>

Bu imparator kültü, Hıristiyan öncesi dönemlerde Roma'nın en önde gelen geleneği olarak Roma egemenliğindeki Avrupa'da etkili olmuştur. Böylelikle her anlamda bir üstün güç olarak görülen imparatorun temsil ettiği siyasal ve dini yapı mutlak doğru ve yetkin kabul edilmiş ve bunun dışında ya da buna muhalif görülenler dışlanmış, takibat altına alınmıştır. İmparatorun temsil ettiği din ve siyasi yapı dışındaki bir akımın ya da kişinin doğrudan imparatoru ve imparatorluğun meşruiyetini sorguladığı ve buna karşı geldiği düşünülmüştür. Bu nedenledir ki örneğin henüz Hıristiyanlığın Roma'da egemen olmadığı bir dönemde, imparatorluğun siyasal etkisi altındaki Kuzey Afrika'da bağımsız bir kilise yapılanması iddiasıyla ortaya çıkan Donatizm akımı, imparatorluk düzenine bir başkaldırı olarak değerlendirilmiş ve Donatusçular kılıçtan geçirilmiştir. Yine bu nedenledir ki henüz geleneksel Roma dinine bağlı bir politeist olan imparator

---

<sup>34</sup> Bkn. Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: tanrı-kral'dan tanrı insan'a*, s. 39 vd, 66 vd.

Konstantin, Hıristiyanlığın ilk ökümenik konsili olan İznik konsiline müdahil olmuş, hatta bizzat katılarak konsili takip etmiştir.

Hıristiyanlığın egemen olduğu dönemde de Avrupa'da bu gelenek devam etmiştir. Halkların egemen siyasal ve dini kültüre tam anlamıyla bağlanıp itaat etmeleri ve buna aykırı ya da bunun dışında görülen tüm yaklaşımların ortadan kaldırılması iktidarların temel motivasyonu olmuştur. Tarihsel süreçte kilisenin mutlak bir iktidar olarak tebarüz ettiği dönemlerde, Roma imparatorlarının *pontifex maximus* unvanlarını kendilerinde gören, hatta kendilerini tanrı ile insanlar arasında ayrıcalıklı bir konumda değerlendiren papalar, siyasetten bilime, dini anlama biçiminden sanata ve estetiğe kadar her anlamda kendi yaklaşımını mutlak doğru kabul eden bir zihin yapısını Avrupa'ya dayatmıştır. Bunun dışında olan ya da buna karşıt olduğu düşünülen her kişi ve akım ise Papalığın baskı, şiddet ve takibatından nasibini almıştır.

Bu zihniyet doğrultusunda Hıristiyan geleneğinin egemenliğindeki Avrupa'da yalnızca Yahudiler ve Müslümanlar gibi Hıristiyanlık dışı dini geleneklere karşı bir mücadele yürütülmemiş, aynı zamanda kilisenin dogmalarına aykırı düşünen gerek kilise içi gerekse kilise dışı kişiler ve kurumlarla da mücadele edilmiştir. Haçlı Seferlerinden Engizisyon mahkemelerine birçok yapı kilise öncülüğünde farklılıklara karşı yürütülen mücadelede ve takibatta rol üstlenmiştir.

Hıristiyan Batı geleneğinin tarihsel süreçte farklılıklara tolerans ve tahammül bağlamında sergilediği bu olumsuz tecrübeye karşı, tarihsel süreçte ortaya konan Müslüman tecrübe ise İslâm egemenliğinde farklılıkların temel özgürlükleri ile bir arada yaşamalarını mümkün kılan bir yaklaşımı esas almıştır. Çeşitli tarihsel, siyasal şartlara bağlı olarak yaşanan bazı istisnai örnekler bir tarafa bırakılacak olursa Afrika'dan Asya'ya ve Avrupa'ya Müslüman tecrübe, İslâm egemenliği altında yaşayan farklı inanç gruplarına toleransı ve tahammül kültürünü ön plana çıkarmıştır. Bu nedenledir ki örneğin Kudüs, Şam, Antakya ve İstanbul gibi tarihsel açıdan farklı inanç ve kültür gruplarına ev sahipliği yapmış olan kadim şehirlerde ya da Filistin'den Hindistan'a, Anadolu'dan Balkanlara tüm bu bölgelerde İslâm egemenliğinin söz konusu olduğu dönemlerde farklı gelenekler yok edilmemiş, korunmuştur.

638'de Hz. Ömer döneminde İslâm egemenliğine giren Kudüs'te gayrimüslim halkın can, mal, inanç ve ibadet özgürlüğü gibi temel hürriyetleri garanti altına alınmıştır. Hatta Hıristiyan egemen dönemde şehirde ibadet etmeleri sınırlanan Yahudilerin burada özgürce ibadet

etmelerinin önü açılmıştır. Hz. Ömer'in (ra) Kudüs patriği Sopranyus'un şahsında şehirdeki gayrimüslimlere verdiği emanname, özü itibarıyla Hz. Peygamber'in (sav) Medine döneminde Necran Hıristiyanlarına verdiği emanname ile aynıdır. İslâm egemenliğinde zimmi hukukuna göre yaşayan gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve ibadet özgürlükleri bununla güvence altına alınmış, gayrimüslimler kendi din ve kültürel değerlerini değiştirmeye zorlanmamıştır.

Aynı şekilde Balkanlara yaklaşık dört asır hükümran olan Osmanlıların, bu dönem boyunca yerli halkı yerel dillerini, geleneklerini, göreneklerini ve inançlarını değiştirmeye zorlamaması da tolerans ve tahammül kültürüyle farklılıkların bir arada barış içinde yaşamasında Müslüman tecrübenin tarihsel tezahürü açısından çarpıcı bir örnektir. Bu nedenledir ki bu bölgede yaşayan Bulgarlardan Sırlara, Yunanlardan diğerlerine kadar halklar kendi dillerini, dinlerini ve inançlarını bugüne kadar muhafaza etmişlerdir. Hıristiyan Batı'nın Amerika kıtasında kurmaya başladığı kolonizasyonla birlikte kısa sayılabilecek bir dönemde neredeyse bütün yerel geleneklerin, dillerin ve dinlerin tarih sahnesinden silinmiş olması gerçeğiyle karşılaştırıldığında, bu bile bir başına Müslüman tecrübenin farklılıkların bir arada yaşamalarının imkânı açısından nasıl olumlu bir gelenek ortaya koyduğuna güzel bir örnektir.

Kuşkusuz bu örnekler artırılabilir. Ancak burada Müslüman tecrübenin temel referanslarına da değinmek yararlı olacaktır. Yani hangi etkenler Müslümanları farklılıklara yönelik toleranslı olmaya, egemenlikleri altında yaşayan gayrimüslimlerin inanç, ibadet, mal ve can özgürlüklerine saygı duymaya yönlendirmiştir sorusu önemlidir.

İslâm'ın tarihsel süreçte farklılıkların barış içinde bir arada yaşamalarını mümkün kılan bu tecrübesinde Müslümanlar için yönlendirici olan temel etkenlerin başında, İslâm'ın özünü oluşturan tevhid akidesine dayalı Allah inancı gelmektedir. Allah'ın mutlak birliğini, tekliğini ve üstünlüğünü ifade eden tevhid, yalnızca ontolojik ya da varlık açısından bir birlik veya tekliği değil, varlık yanı sıra Allah'ın bütün isim ve sıfatları (*esmâ-i hüsnâ*) açısından da bir birlik ve tekliği vurgular. Tevhid, insandan evrene, geçmişten geleceğe her şeyi ve her durumu Allah'ın tekliği ve birliği esasına göre değerlendirir. Hayatı bu çerçevede bir bütün olarak algılar ve ilahî birliğe paralel olarak evrensel birlik ve uyumu da gözetir.

Tevhid merkezli bir din olarak İslâm diğer tüm dini geleneklerden temelde ayrışır. Örneğin bu temel öğretilerle İslâm, İsrailoğulları etnisitesini merkeze alan Yahudilikten ayrılır. Etnosentrik bir din olan Yahudilikten

farklı olarak İslâm'da belirleyici olan, herhangi bir etnik kimlik değildir. İslâm'a göre Arap'ın Arap olmayana ya da bir etnik kimliğin bir diğerine üstünlüğü yoktur; üstünlüğün ölçüsü yalnızca takvadır; yani kişinin Allah'a itaat ve Allah'ın belirlediği sınırlara riayet konusunda gösterdiği çaba ve gayrettir. Aynı şekilde İslâm, tanrısal kelamın tarihsel tezahürü olarak inanılan bir şahsiyet olarak İsa Mesih'e imanî temel alan Hıristiyanlıktan da ayrılır. Öyle ki İslâm'a göre dinin merkezinde Hz. Muhammed veya şu ya da bu tarihsel şahsiyet yoktur. Hiçbir tarihsel şahsiyete, insanüstü vasıf ve nitelikler atfedilmez. Bütün peygamberlere iman edilmesi ve aralarında ayırım yapılmaması istenir. İslâm'da dinin merkezine tarihsel şahsiyetler değil, Allah ve Allah'ın birliğiyle tekliği öğretisi vardır.

Böylelikle İslâm tüm insanlığı, tarihi, geçmişi ve geleceği hatta metafizik ile fiziği, her şeyin yaratıcısı olan Allah inancında buluşturur. İslâm dininde her şeyin başında gelen bu tevhit inancı genel anlamda hak dinin en belirgin karakteristiği olup bu ilke ilahî dinin tarih içindeki tüm temsilcileri, yani tüm peygamberler ve onlar tarafından tebliğ edilen ilahi kitap tarafından ısrarla vurgulanmıştır.

İslâm farklılıkların imkânını ve mevcudiyetini gerek teolojik gerekse kozmolojik ve antropolojik anlamda Allah'ın birliğinin ve onun kudret ve iradesiyle uluhiyetinin ve rububiyetinin merkeziliğinin ifadesi olan tevhid akidesi doğrultusunda değerlendirir.<sup>35</sup> Tüm mevcudat, göklerde ve yerde var olan her şey Allah'ın kudret, irade ve ilminin eseridir; onun *kün* emrinin sonucudur. Bu doğrultuda İslâm, etnisite ve din gibi kültürel geleneklere yönelik farklılıklara öncelikle teolojik açıdan Allah'ın sıfatları bağlamında bir açıklama getirir. Farklılıklara yönelik yaklaşımda özellikle Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarına dikkat çekilir. Kur'ân sıklıkla farklılıkların Allah'ın ilmi ve iradesi dahilinde gerçekleştiğini belirtir ve Allah dileyseydi farklılıkların ortadan kalkacağına dikkat çeker. Ancak Allah'ın böyle bir şeyi dilemediğine işaret ettikten sonra da başta Hz. Peygamber olmak üzere inananları farklı gelenek bağlı insanlara karşı görevlerinin yalnızca onları uyarmak olduğunun altını çizer.<sup>36</sup> İnsanların izledikleri yolların ve usullerin Allah'ın kudret ve iradesi dahilinde olduğunu, Allah'ın dileyseydi tüm insanları bir tek ümmet yapacağına ancak insanların hak ve batıl ya da doğru

---

<sup>35</sup> Bkn. Gündüz, Ş., *Living Together: An Islamic Perspective on Coexistence of Diversities*, Scopje: LogosA 2015, s.29 vd.

<sup>36</sup> Hud, 11/118.

ve yanlış konusunda denenip imtihan edilmeleri için Allah'ın insanları irade ve seçim serbestisi içinde yarattığına vurgu yapar.<sup>37</sup>

Tevhid akidesi yanında İslâm, farklılıklara yönelik tolerans ve karşılıklı saygıya dayalı yaklaşımını insan anlayışından hareketle de temellendirir. İnsanlar arası ilişkilerde İslâm, insan olma ortak paydasını ön plana çıkarır. İslâm, cinsiyeti, etnik aidiyeti, ırkı ve sosyal yapısı ne olursa olsun tüm insanlar arasında esas olan bir köken birliğini vurgular. Bu doğrultuda Kur'ân, insanların bir tek nefisten, özden, benlikten yaratıldığını ve herkesin atasının, babasının bir olduğunu ifade eder.<sup>38</sup> Buna göre renk, ırk, cinsiyet ya da kültürel aidiyet farkı olmaksızın bütün insanların ataları ve soyu birdir; dolayısıyla köken itibarıyla insanlar arasında aslolan ayrılıklar değil birlik ve bütünlüktür.

İslâm'a göre yaratılış itibarıyla birbirinden farklı olmayan insanı birbirinden ayırtıran özellik ise insanın yaşamında yaptığı tercihler ve üstlendiği sorumluluktur. Bu doğrultuda farklılıklara yönelik yaklaşımda İslâm'ın insana dair tanımlama ile insanın hürriyeti üzerine getirdiği açıklama oldukça önemlidir. İslâm'a göre Allah tarafından yaratılan insan “yeryüzünde bir halife”dir.<sup>39</sup> Halife kavramının anlamı konusunda çeşitli yorumlar bulunmakla birlikte bu terimin kapsadığı anlam yükünün iyi ile kötü arasında seçim yapabilme özgürlüğüne sahip olan ve bu doğrultuda sorumlu olan varlık anlamını kapsadığı kesindir. Bu doğrultuda insan, kişisel tercihini ve iradesini şu ya da bu şekilde serbestçe kullanabilme yetisi taşımakla birlikte sorumsuz bir varlık değildir. İradesini Allah'ın emrettiği doğrultuda haktan, hakikatten doğrudan yana kullanmakla mükelleftir; tüm yapıp etiklerinden sorumlu olacak olan bir varlıktır.

Bu çerçevede İslâm'da insan, inanç ve düşünceleriyle tavır ve davranışlarında iradesini serbestçe kullanabilme özelliğine sahip olarak değerlendirilir. İradesini kullanabilme ve tercih yapabilme yanında yanlış yaptığında tövbe ve istiğfar ile yanlışından dönme erdemi de içinde yaşadığı

---

<sup>37</sup> Sizden her biriniz için bir yol, bir şeriat kıldık. Şayet Allah dileseydi; sizi tek bir ümmet yapardı. Lakin sizi verdiği ile denemek istedi. Öyleyse hayırda yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'a dır. Size ayrılığa düştüğünüz şeyleri bildirecektir. Mâide, 5/48.

<sup>38</sup> “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah üzerinizde bir gözetleyicidir.” Nisâ, 4/1. Ayrıca bk. A'râf, 7/189.

<sup>39</sup> “Hani Rabbin meleklere yeryüzünde bir *halife* yaratacağım demişti de melekler orada kan dökecek, bozgunculuk yapacak birisini mi yaratacaksın dediler.” Bakara, 2/30.

âlemde insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özellikler arasındadır. Bu özellikleri ile insan, *ahseni takvîm* yani en güzel surette yaratılan varlıktır.

İnsana yönelik bu tanımlama Allah tarafından insana bahşedilen temel özelliklerden birisini, irade hürriyetini içermektedir. İnsanın sorumluluğunu esas alan İslâm, insan iradesine hiçbir ipoteğin konulmasını da kabul etmez. Bu doğrultuda insana inanıp inanmama ya da din konusunda iradesini şu ya da bu şekilde kullanma hususunda herhangi bir zorlamayı ve dayatmayı da kabul etmez. Nitekim “dileyen inansın dileyen inkâr etsin”<sup>40</sup> ve “dinde zorlama yoktur”<sup>41</sup> şeklindeki ilkeler bunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte İslâm, belirttiğimiz gibi, insanın bu özgürlüğünün insana yönelik bir başıboşluk ya da sorumsuzluk bağlamında bir özgürlük olarak da görmez. Zira insanı yaratan Allah’ın aynı zamanda onu eğittiğini, ona yol gösterip doğru ile yanlışın ne olduğunu anlattığını belirten Kur’ân, insanın, yaşamına ilişkin seçimlerinden sorumlu olduğunu da vurgulamaktadır. Dolayısıyla insanı niteleyen anahtar terim “halife” kavramının anlam yükünde yer alan ikinci bir özellik olarak “sorumlu varlık” olma hususu da oldukça önemlidir.

İslâm insanlar arasındaki farklılıkların insanın asli ya da fitri yapısından kaynaklanan bir durum olmadığını fakat insanın çeşitli etkilere/etkileşimlere maruz kalması ve iradesini bu yönde kullanması sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir. Kur’ân, insanların aslında bir tek ümmet olduklarını fakat sonradan farklılıkların/ayrılıkların ortaya çıktığını vurgular:

“İnsanlar tek bir ümmetten başka bir şey değildir. Sonradan ayrılığa düştüler. Eğer Rabbinden daha önce bir söz geçmemiş olsaydı; ayrılığa düştükleri şeyler hakkında hüküm çoktan verilmiş olurdu”.<sup>42</sup>

Bununla birlikte İslâm’ın insanın iradesinde özgürlüğü ve sorumluluğu prensipleri doğrultusunda Müslümanlar, birlikte yaşadıkları sosyal yapıda bozunculuk yapmadıkları, yeryüzünü ifsat etmedikleri ve zulme karışmadıkları sürece hangi inançta olursa olsun diğer insanlarla bir arada karşılıklı bir saygı ortamı içinde yaşamayı esas almak durumundadırlar.

Bu doğrultuda İslâm temel insan haklarının evrenselliği ilkesini esas alır. İnsanın korunması gereken bu temel evrensel haklara gerek Kur’ân’da gerekse Sünnette vurgu yapılmıştır. *Zarûrât-ı hamse* olarak da adlandırılan ve dinin koruma altına aldığı haklar olarak nitelenen bu kutsal değerler

---

<sup>40</sup> Kehf, 18/29.

<sup>41</sup> Bakara, 2/256.

<sup>42</sup> Yûnus, 10/19.

arasında kişinin yaşam hakkı saygı duyulması ve korunması gereken öncelikli ilkedir. Can emniyeti ya da yaşam hakkı en temel haklar arasındadır. Nitekim Kur'ân, haksız yere bir insanın yaşamına kastetmeyi kati şekilde yasaklamakta, bir insanı öldürmenin bütün insanlığı öldürmekle aynı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>43</sup>

Korunması gereken diğer haklar olarak aklın yani insanın düşünce ve fikirlerinin korunup saygı gösterilmesi, malın, mülkiyet hakkının korunması, neslin, aile kurumunun ve çocuk sahibi olma hakkının korunması ve dinin yani inanç ve ibadet özgürlüğünün korunması da oldukça önemlidir. Esasen başta Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin hemen sonrasında Medine'deki Müslümanlarla Yahudi kabileleri ve bunların anlaşmalıları arasında hazırlanmış olduğu günümüz araştırmacılarınca Medine Vesikası diye adlandırılan belge ile zımni hukuku da dahil İslâm egemenliğinde yaşayan gayrimüslimlerle yapılan antlaşmalarda bu temel hakların gözetilmesi esas olmuştur. Bu temel haklara riayet uyarınca örneğin inanç özgürlüğü bağlamında farklı kesimlerin din değiştirmeye zorlanmamaları, mabetlerine el konulmaması, yıkılmaması, dini ritüellerini serbestçe yapabilmeleri ve dini yapılanmalarında serbest olmaları garanti alınmaya çalışılmıştır.

Farklılıkların mevcudiyetini insanın özgür iradesiyle yaptığı tercihlere bağlayan Kur'ân, bunu Allah'ın kudret ve iradesi bağlamında insana verilmiş olan bir hürriyet alanı olarak değerlendirir. Müminler dinde zorlamanın olmadığı konusunda uyarılır ve hidayet ve kurtuluşun yalnızca Allah'ın kudret ve iradesinde olduğu hatırlatılır.<sup>44</sup> Bu çerçevede, tebliğine olumlu cevap vermeyen kişiler için üzülen Hz. Muhammed teselli edilerek, Allah dileseydi bütün insanların bir tek ümmet olacakları belirtilir.<sup>45</sup> İnsanlara yönelik olumlu tavırlar sergilemek ve “öfkelerini yenerek insanları affetmek” müminlerin temel özellikleri olarak Kur'ân'da sıralanır.<sup>46</sup> Bu temel yaklaşım doğrultusunda İslâm'da farklılıklardan öte insan varlığına saygı ve insana

---

<sup>43</sup> “Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır.” Mâide, 5/32.

<sup>44</sup> “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. Bakara, 256. “Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir.” Bakara, 2/272. “Eğer İslâm'a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kullarını hakkıyla görendir.” Âli İmrân, 3/20.

<sup>45</sup> “Allah dileseydi onları (aynı dine mensup) bir tek ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini rahmetine sokar. Zalimlerin ise bir dost ve yardımcısı yoktur.” Şûrâ, 42/8.

<sup>46</sup> “Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever.” Âli İmrân, 3/134.



değer ön plana çıkarılır. Öyle ki “yaratılanı sev yaratandan ötürü” sözü Müslüman bireyin insanlara yönelik tutum ve tavırları için temel bir ölçüt halini alır. Nitekim bu ilkeler doğrultusunda Hz. Peygamber, insanlara beddua etmekten kaçınmış, kendisini taşıyanlar için bile hidayet ve kurtuluş yönünde dua etmiştir.

Bütün bunlar bir arada yaşamaya dair Müslüman tarih tecrübesinin temel dayanağı olan bir usulü, İslâm’ın farklılıkların bir arada yaşama imkanına ve birbirine tahammül kültürüne dair yürürlüğe koyduğu bir arada yaşama fikhini göstermektedir. Bu usulde, bir arada barış içinde yaşamaya dair bu fıkhıta empatiye dayalı karşılıklılık ilkesi esas alınmıştır. Bu doğrultuda İslâm kendin için istediğin şeyi kardeşin için de iste ya da kendin için istemediğin uygun görmediğin bir şeyi onun için de isteme ilkesini yalnızca Müslümanlar arasında geçerli olacak bir ilke değil, bir arada yaşayan tüm kesimler için geçerli genel evrensel bir ilke olarak kabul etmiştir. Dinler tarihinde “altın kural” olarak adlandırılan bu prensip, toplumda karşılıklı saygı, empati ve diğerkâmlık gibi ilkelerin yerleşmesini sağlamıştır. Ayrıca insanların birbiriyle tanışmaları (*taâruf*) ve hak ve hakikatte yarışmaları vesilesi olarak görülmesi gerektiğinin de altı çizilmiştir.

“Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.”<sup>47</sup>

Sonuç olarak, farklılıklara tahammül kültürü bağlamında Batı ile karşılaştırıldığında İslâm tarih tecrübesi kıyas kabul etmez olumlu bir miras ortaya koymuştur. Bu mirasın bugün Müslüman dünyada sahiplenilip sürdürüldüğünü söylemek yaşanan hadiselerle bakıldığında mümkün değildir. Kuşkusuz bunun kültürel yozlaşmışlık, bencillik, siyasal kaos ve benzeri sosyal, siyasal birçok nedeninden bahsedilebilir. Ancak en belirgin neden İslâm dünyasında yaşayan birçok bireyin ve toplumun İslâm’ın temel değerleriyle arasına mesafe koymuş olmasıdır. Bu nedendir ki yalnızca farklı etnik ya da inanç gruplarına değil, birbirlerine yönelik de tahammülsüzlük bir realite olarak karşımızdadır. Müslüman dünya kendi kültür değerleriyle barışıp tekrar onları sahiplendiğinde, diğer birçok konuda olduğu gibi farklılıklara tahammül bağlamında da tüm dünyaya örnek bir tecrübeyi tekrar tarih sahnesine çıkaracak dini ve tarihsel yeterli referansa sahiptir.

---

<sup>47</sup> Hucurât, 49/13.

### **Kaynaklar:**

Bresheeth, H., “The New World Order”, *The Gulf War and the New World Order*, ed. H. Bresheeth, N. Yuval-Davis, Zed Books 1991.

Dice, M., *New World Order: Facts and Fiction*, San Diego 2010.

Engelen, Bart, Thomas Nys, “Tolerance: A Virtue?: Toward a broad and descriptive definition of tolerance”, *Philosophy in the Contemporary World*, 15(1), 2008.

Gündüz, Ş., *Güç, İktidar ve Kutsal: tanrı-kral'dan tanrı insan'a*, İstanbul: Hikav Yayınları 2020.

Gündüz, Ş., *Living Together: An Islamic Perspective on Coexistence of Diversities*, Scopje: LogosA 2015.

Khosrokhavar, Farhad, “Dangereous French Religion of Secularism”, *Politico*, October 31, 2021.

Van Doorn, Marjoka, “The nature of tolerance and the social circumstances in which it emerges”, *Current Sociology*, 62(6), 2014.

Wheless, Joseph, *Forgery in Christianity*, New York 2007.

## DİNÎ HAYATIN BELİRLEYİCİLERİ VE AHLÂKÎ YANSIMALARI

*Hasan KAYIKLIK\**

Tebliğimiz, din, dinî hayat ve din-ahlâk ilişkisi olmak üzere üç bileşen üzerine oturmaktadır.

**Din:** Burada geniş geniş din tanımı yapma çabası içinde olmayacağız. Kavram dile getirildiğinde anlaşılan ortalama mana bizim için yeterlidir. Bu şekilde konuya yaklaşırsak “adet, durum, ceza, mükâfat, itaat” gibi anlamlar ilk akla gelenlerdir. Eğer konuyu ilahî dinler açısından değerlendirmek istersek dini, geniş bir bakış açısıyla “hayata dair ilahî ilkeler” olarak tanımlayabiliriz. Bu anlamda din, kutsal ilkeler bütünü olarak değerlendirilebilir.

**Dinî Hayat:** Yukarıda dine dair verdiğimiz ifade, teorik bir yapıyı anlatır. Dinler teoride kalmayı amaçlamaz. Onlar hayata yön vermek ister. İşte bu nazarî ilkelerin hayata geçmesi dindarlığı, oluşturur. Bu yaşayış biçimi, dinî hayat olarak adlandırılır. Burada şu soru akla gelmektedir: Dinî hayatın oluşmasında ve gerçekleşmesinde hangi bileşenler bulunmaktadır?

Dinî hayatın oluşmasında, temel bileşenlerden biri dinin kendisidir. İkincisi insanın duygusal, düşünsel özellikleri ve kişiliğidir. Üçüncü bileşen ise insanın içine doğduğu dünya, yani toplum, toplumun inançları, kültürü, geleneği, hayat biçimi, değerleri gibi hususlardır.

### ***Dinî Hayatın Oluşmasında Belirleyici Faktörler***

#### ***a) Dinin Anlaşılması ve Yorumlanması***

Dinin anlaşılması, yorumlanması, takdimi dinî hayatın gerçekleşmesinde belirleyici bir bileşen olarak dikkat çeker. Şüphesiz bu anlama, yorumlama ve takdim işini ilk ve en mükemmel bir şekilde yapanlar peygamberlerdir. Allah insanı yaratıp yeryüzüne gönderince onu kendi haline bırakmamış, birtakım ilkeler çerçevesinde yaşamasını istemiştir. Bu ilkeleri zaman zaman

---

\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hkayiklik@cu.edu.tr

peygamberler aracılığı ile güncellemiş ve son peygamber Hz. Muhammet'le vahye son şeklini vermiştir. Bu anlamda din iki temel kaynağa dayanır Vahiyle gelen kutsal metin ve Hz. Peygamber'in sünneti. Dinî hayat bu iki esas üzerine inşa edilerek dindarlık oluşturulur. İşte burada anlama ve yorumlama devreye girer.

Ancak Hz. Peygamber'den bu yana aradan geçen uzun zaman içinde, dinin anlaşılması, yorumlanması ve takdimi konusunda çeşitli faktörlerin etkisiyle büyük çeşitlenmeler meydana gelmiştir. Bu çeşitlilik bazı zamanlarda ve durumlarda rahmet olarak görülüp değerlendirilirken, bazı zamanlarda ve mekânlarda fitneye, çatışmaya, çekişmeye, parçalanmaya, kutuplaşmaya yol açmıştır. Öyle ki, zaman zaman insanlar, mevcut metni anlamak ve yaşamakla beraber istisnâ de olsa onun yerine kendilerince ilkeler koymaya çalışmışlar, bu durum ise beraberinde bölünmeleri getirmiştir. Farklı anlayış ve yorumlar, değişik inanç ve dinî yaşayış biçimlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede aynı dine inanan ama teferruatta birbirinden farklılıklar gösteren dindarlıkların oluşması gerçekleşmiştir.

### ***Kur'ân ve Sünnet***

İnsanı yaratıp yeryüzüne gönderen Allah, onun nasıl yaşaması gerektiği konusunda birtakım kurallar belirlemiştir. Bu kuralları da peygamberler vasıtasıyla insana bildirmiştir. İnsanı dünyada serbest bırakmamış, tamamen kendi iradesi üzerine bir hayatı uygun görmeyip dünya hayatına ilişkin kâideleri koymuştur. O Kur'ân'da "*İnsan, başıboş bırakılacağını ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanır?*" (el-Kıyâmet 75/36) buyurarak, insanı uyarmakta ve tespit ettiği kuralları hatırlatmaktadır. Bu durum, yani insanın ilahî kurallarla kontrol edilmesi ve bu krallara göre hayatını tanzim etmesi, ilk insandan bu yana aralıksız devam etmektedir.

İnsan için dinî hayatın yaşanmasında temel kaynak Kur'ân'dır. Hz. Peygamber döneminde ihtiyaca binaen parça parça inen ayetler, zaman içerisinde birleştirilerek kitap haline getirilmiştir. İlk zamanlarda dini yaşamak için Kur'ân, Müslümanlara gerekli olan temeli sağlamış ve fazla bir sıkıntı yaşanmamıştır. Anlaşılamayan ya da farklı anlayışlara yol açan konularda Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri devreye girmiş ve büyük problemler yaşanmamıştır.

Kur'ân'ı Kerim öncelikli olarak insanların neye, nasıl inanmaları, iman etmeleri gerektiği konusunda yönlendirme yapmıştır. İslâmî inancı, tevhid anlayışı etrafında örgütleyen Kur'ân, Allah'a inanma ile ilgili çok sayıda

uyarı ve ikazda bulunduktan sonra imanın niteliği üzerinde de hassasiyetle durmuştur.

Kur'ân, “*Bedeviler, “Biz imana erdik” derler. De ki [onlara, ey Muhammed]: “Siz [daha] imana ermediniz: ‘Biz [zahiren] teslim olduk’ demeniz daha doğrudur; çünkü [gerçek] inanç henüz kalplerinize girmiş değil”*<sup>1</sup> derken, imanın kolay bir hâl olmadığını ifade eder. Aslında söylenmek istenen şudur: İlkel davranışlarınızdan vazgeçmeden iman etmiş olamazsınız. Dil ile söyleyerek imana erilemez. Dil ile söylenen beyinden geçmeli, kalbe inmeli ve davranışlarda belirleyici ölçü ve unsur olmalı.

Yine Kur'ân, “*Siz ey imana ermiş olanlar! Sımsıkı sarılın Allah'a ve Peygamber'e olan inancınıza ve O'nun Peygamberi'ne safha safha indirdiği ilahî kelâma ve daha önce indirdiği vahye*”<sup>2</sup> buyurarak, imanın sözle olmadığını ve iman esaslarına sıkı bir bağlılığı istemektedir. Eğer “Bağlılıktan kasıt nedir?” gibi bir soru sorulursa özellikle vahyin kuralları ve peygamberin emirlerine tam bir bağlılık olduğu izaha gerek duyulmayacak kadar açıktır.

İşte İslâm dininin temel kaynağı olan temel kitap, öncelikli olarak insanlardan imanı istemektedir. Ve imanın neye ve nasıl olması gerektiği noktasında açıklamada bulunarak, dinî hayatın diğer bir ifadeyle dindarlığın temellerini atmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, dindarlığın temel oluşumu imana dayanmaktadır. Çünkü dindarlığın diğer birimleri, iman üzerine inşa edilmekte, ona göre şekillenmekte, ona göre neşvünema bulmaktadır.

Kur'ân muhatabında imanı yerleştirdikten sonra onun yapması gereken temel görevleri belirler. Bu temel görevler, dinî alan yazında “ibadet” olarak adlandırılır. İbadetin iki temel anlamı vardır. Birincisi, namaz, oruç, hac gibi vakti, şekli belirlenmiş ibadetlerdir ki uygulamaları Hz. Peygamber tarafından açıklanarak uygulanmıştır. İbadetin geniş anlamı ise kulluktur. İnsanlıktır. İnsana yakışır bir şekilde yaşamaktır.

Kur'ân'ın üzerinde durduğu üçüncü temel konu ise ahlâktır. Kur'ân imanın üzerine ibadeti; iman ve ibadetin üzerine de ahlâkî inşa eder. Ve bu ahlâklı insanı ve onun oluşturacağı toplumu yaratmak için çok sayıda ayette uyarılarda bulunur.

---

<sup>1</sup> el-Hucurât 49/14.

<sup>2</sup> en-Nisâ 4/136.

“Allah, mesajlarını onlara iletmek, onları arındırmak ve onlara ilahî kelâmı ve hikmeti öğretmek için içlerinden kendileri gibi (beşerden) bir elçi çıkararak müminlere lütufta bulunmuştur; hâlbuki daha önce apaçık bir sapıklık içinde bulunuyorlardı”<sup>3</sup> Bu ayetle Kur’ân sapıklık içinde bulunanları düzelttiğini açıkça ifade eder. Arınmak, her türlü yükten, gereksiz donanım ve kirden temizlenerek rahatlamayı ifade eder. Dolayısıyla Kur’ân, insanı rafine ederek rahatlatma çabası içindedir.

“İçlerinde sonsuza kadar yaşayacakları, vadilerinde derelerin, ırmakların çağıldadığı âsûde has bahçeler!.. İşte budur, kendini arındıranları bekleyen karşılık”<sup>4</sup> diyerek ahlâken olgunluğu yakalayanlara müjde verir.

“Ey imana erişenler! Şeytan'ın adımlarını izlemeyin; çünkü kim ki Şeytan'ın adımlarını izlerse, bilsin ki, o yalnızca çirkin ve iffetsiz olanı, akla ve sağduyuya aykırı olanı emreder”<sup>5</sup> Bu ayet ile insana yasaklanan davranış belirlenmiş oluyor. Kur’ân, çirkin ve iffetsiz davranışları, onun şerefine yakıştırmıyor.

Kur’ân insanın hayatına en ince noktalarda müdahale etmekte, onun davranış standartlarını belirlemektedir. “Öyleyse, [evde] kimseyi bulamadığınız takdirde, size izin verilinceye kadar içeri girmeyin ve size ‘dönün’ denirse dönün. Bu sizin için en uygun davranış tarzıdır; çünkü Allah edip-eylediğiniz her şeyi bilir.”<sup>6</sup>

Kur’ân sanki istediği ahlâkın temel özelliklerini sayarcasına burada da iffete vurgu yapmaktadır. “İnanan erkeklere söyle, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler ve iffetlerini korusunlar; temiz ve erdemli kalmaları bakımından en uygun davranış tarzı budur.” (Nûr 24/30). Yasak olan, haram olandan sakınmak emredilerek inananların iffetleri korunmaya çalışılmaktadır.

“Çünkü sen, üstün bir hayat tarzına sahiptin” (el-Kalem 68/4) ayetiyle ahlâkın diğer bir ifadeyle dürüst bir hayat tarzının Hz. Peygamber’in şahsında övüldüğü görülmektedir.

---

<sup>3</sup> Âl-i İmran 3/164.

<sup>4</sup> Tâhâ 20/76.

<sup>5</sup> en-Nûr 24/21.

<sup>6</sup> en-Nûr 24/28.

*“Her kim [benliğini] arındırırsa, kesinlikle mutluluğa erişecektir”*<sup>7</sup>  
Ayeti de aynı şekilde temiz bir benliğe sahip olmanın insana sağlayacağı güzel durumu açıklamaktadır.

*“Gerçek şu ki, insan fütursuzca azar”* (el-Alak 96/6). Bu ayette diğer ayetlerden farklı olarak insanın zayıf tarafına vurgu yapılmaktadır.

Bütün bu ayetler, topluca değerlendirildiğinde Kur’ân’ın insandan beklentisinin temiz ve sağlam bir hayat olduğu sonucuna varmaktayız. Çirkin, bayağı davranışları insana yakıştırmayan Kur’ân, ondan maddî ve manevî her türlü kirden ve pisten arınmasını talep etmektedir.

Kur’ân’ın tebliğcisi ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamber de benzer vurgularla insanın insanlık çizgisini koruması ve bu çizgi üzerinde gelişmesi için rehberlik yapmaktadır.

Hız. Peygamber’in iman, ibadet ve ahlâkla ilgili birer örnek hadisini vermek konunun anlaşılması için yeterli fikri oluşturabilir.

*“Siz, iman etmedikçe cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Yaptığınız zaman birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yaygınlaştırınız”*<sup>8</sup> Ahlâkî olgunluğun ve kâmil imanın, insanların birbirini sevmesini zorunlu kıldığını vurgular Hz. Peygamber bu hadisleriyle.

*“İslâm beş temel üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Resûlü olduğuna şahitlik etmek, Namazı dosdoğru kılmak, zekâtı hakkıyla vermek, Allah’ın evi Ka’be’yi hacetmek ve Ramazan orucunu tutmak”*<sup>9</sup>

*“Ben en güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”*<sup>10</sup> Bu hadis, İslâm’ın insanda ahlâkın gerekliliğine dair tutumunu belirlemek için başka bir söze yer bırakmayacak kadar açık ve anlaşılır bir deyiştir.

Buraya kadar verdiğimiz ayet ve hadisler, İslâm’ın istediği dindarlık modelini belirlemek için yeterli bir fikir vermektedir. İstenen dindarlık şekli bu kadar açık olduğu halde bu modele uygun bir hayat mevcut değilse bu durumu Kur’ân ve Hz. Peygamberle olan ilişki biçimimizde aramak gerekir.

---

<sup>7</sup> eş-Şems 91/9.

<sup>8</sup> Müslim, İman 93.

<sup>9</sup> Buhârî, İmân 1, 2, Müslim, İmân 19-22.

<sup>10</sup> Ahmed b.Hanbel, 2 /381.

Kısaca ifade etmek gerekirse Kur'ân sadece okunan bir kitap değil; okunup anlaşılan; anlaşılıp yaşanan bir kitap olarak sunar kendini. Oysa bu gün yaşanmaktan daha çok ölüleri cennete göndermek için okunan bir kitap muamelesi görmektedir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber, adı duyulduğunda salavat getirilen bir insan olmaktan öte, insanlığı, yaşayış biçimi örnek alınması istenen bir önderdir. Kendisine rehber ve önder arayanlar, onu takip ederek dinî hayatını düzenleyebilir.

### **b) Çevre**

İnsan bireysel olduğu kadar toplumsal bir varlıktır. Ve çoğu zaman insan çevrenin ürünüdür. Hayatın her alanında olduğu gibi dinî hayatın oluşmasında ve gelişmesinde de insanın içinde yaşadığı toplumun kabul, adet, örf, gelenek, göreneklere belirleyici bir faktör olarak varlığını canlı bir şekilde hissettirir.

Dinî hayatın belirlenmesinde önemli bileşenlerden biri olan çevreyi aile, okul-egitim, toplum, zamana bağlı gelişmeler, teknik ilerlemeler, değişen hayat şartları olarak ele alabiliriz.

İstisnalar hariç, hemen her çocuk bir ailede dünyaya gelir ve orada büyür. Mucizevi bir durum olmazsa ailesinin dinini kendine din olarak seçer. Daha doğrusu, farkına bile varmadan ailenin dinini kabullenir. İki, üç yaşlarında başlayan taklidî din hayatı, altı yedi yaşlarına kadar devam eder ve çoğu zaman sonraki dönem dinî yaşayışını etkiler. Kısacası çocuğun dine dair ilk izlenimleri ve bilinçsiz kabulleri aile tarafından belirlenir. Aile fertlerinin din hayatı, çocuğun din hayatını belirlemede başat bir unsur olur.

Aileden sonra dinî hayatı belirleyen etkenlerden biri de okul ve eğitim hayatıdır. Okuldan alınan dinî bilgiler, ailede edinilen birikimin gelişmesi ve olgunlaşması için destek sağlar. Bireyin dinî hayatının gelişmesinde önemli bir yere sahip olan din eğitimi, dinin anlaşılması ve özümsemesi yerine biraz da gençleri zorlayarak bazı dua, sure ve kuralların ezberletilmesinden ibaret görülüyor. Bu eğitim tarzı ise dingin, kendisiyle, çevresiyle, inancıyla barışık bir genç yerine, bazen ya da çoğu zaman bunlara küskün ve/veya mesafeli insan yetiştirmeye yol açıyor.

Çevreyle ilgili bir diğer konu, içinde yaşanan toplumdur. Toplumun dinî yaşayış biçimi, kuşkusuz o toplumda yetişen insanların din anlayışını ve dinî hayatını etkileyecektir. Eğer toplumda sağlıklı bir dinî inanç, iman ve hayat



varsa muhtemelen o toplumun bireyleri de bu olumlu yapıyı takip edecektir. Eğer tam tersi, toplumdaki dinî hayat, insanların huzur, mutluluk, esenlik, barış ve dinginlik yerine dengesini bozuyorsa orada yaşayan bireyler, bilerek ya da bilmeyerek olumsuz dinî atmosferden etkilenecek ve bu etki altında kendi dinî yaşayış biçimini belirleyecektir. Toplumda din adına, baskı, zulüm, terör, her türlü istismar yapanlar olduğu gibi; dini bir barış, huzur, ahlâk, aşk ve muhabbet membaı olarak görüp öyle yaşayanlar da vardır.

Kültürel, teknik, ekonomik alanlardaki gelişmeler, geleneksel din anlayışlarını kendini yenileme konusunda zorlamaktadır. Eğer din gelişmelere bağlı olarak kendini yenilerse fazla bir sorunla karşılaşmayabilir. Yeni dünyaya doğan insanlar da aynı şekilde, yeni dünya ile uyumlu dini benimseyip yaşayabilir. Oysa geleneğin sıkı markajında sıkışıp kalmış bir din anlayışı, modernitenin merkezine doğmuş ve orada hayatını devam ettiren bir insan için zorlayıcı ve hayatı anlaşılmaz ve yaşanamaz birtakım kurallarla kuşatmış olur.

### c) *Kişilik*

Dinî yaşayışı oluşturan bileşenlerden biri de hiç kuşkusuz insanın duyguları, düşünceleri ve kişiliğidir. Kişilik derken insanı bir bütün olarak düşündüğümüzü ifade etmek zorundayız.

Kişilik; bireyi, diğer bireylerden ayıran, onun iç ve dış çevresine uyum sağlamak amacıyla birbiriyle tutarlı duygu, düşünce ve davranışlar geliştirdiği, kalıplaşmış, alışkanlık haline gelmiş ilişkiler bütünü olarak tanımlanabilir.

Bu tanım dikkate alındığında, bireye özgü duygu, düşünce ve davranışlar dikkat çekmektedir. İnsan, çevresinden aldığı dinî uyarınları, sahip olduğu dünyasında yağurmakta ve o kişiye özel dindarlık biçimi ortaya çıkmaktadır.

Psikolojide kişilik konusu anlatılırken kişilik çeşitleri de üzerinde durulan konulardan biridir. Çok yaygın olarak bilinen ve Gordon Allport'a ait olan kişilik sınıflamasını ele alalım. Allport, kişiliği *içgüdümlü* ve *dışgüdümlü* diye iki ana eksenle değerlendirir. Bu ayırımı, kısmen içedönük, dışadönük kişilik yapısını andırır. Hatta bundan mülhem bir sınıflama diyebiliriz. Dışgüdümlüler, dini çıkar amaçlı olarak yaşarlar. Sosyal statü, ekonomik menfaat, toplumsal kabul, saygı gibi birtakım beklentilerle dinî hayatlarını belirlerler. İçgüdümlüler ise daha çok dinlerini hayatlarına uygulayarak dinî yaşayışlarını oluştururlar. Kısaca söylemek gerekirse

*dışgüdümlü dindarlar, dinlerini kullanır; içgüdümlü dindarlar dinlerini yaşarlar.*

İnsan tipleri üzerinde duran bir başka düşünür Spranger'dir. O insan tiplerini, insanın tavır, tutum ve davranışlarına bakarak altı ayrı alanda toplar.

*Teorik tavır*, sadece tek bir tutkusu vardır: Nesnel bilgi. Tek bir arzusu vardır: Problem çözmek. Bunlara göre din, değer ifade ettiği için doğru ya da yanlış denemez. Çünkü teorik tavırlıların ölçüsü, doğru-yanlıştır.

*Ekonomik tavır*, insan üretici ve tüketicidir. Tercihi genellikle faydadan yanadır. Onlara göre bir şey ya faydalı ya da zararlıdır. Din faydalıysa sorun yok. Zararlıysa mesafeli olmak gerekir.

*Estetik tavır*, İzlenimlerini biçimlenmiş olarak dışa vurabilen insanlardır. İzlenimleri, ifade ve anlatımla somutlaştırırlar. İnanıcı, güzellik inancıdır. Dini, güzellik dinidir. Allah, en güzeli yaratandır. Ölçüleri, güzel ve çirkindir.

*Toplumsal tavır*, kendisini topluma adayan insan tipi. Kendisini başkasına öylesine adar ki neredeyse başkası yoktur. Tanrıya bağlılığı da öyledir. Ona büyük bir aşkla bağlıdır ve onun Tanrısı Aşk tanrısıdır.

*Politik tavır*, erk ve iktidar peşinden koşan insan tipini ifade eder. Tahakküm arayışındadır. Sürekli büyümek, yücelmek ister. Tanrı olmayı arzular. Politik tavırlı insan için din, başkalarına hükmetmenin aracıdır.

*Dinî tavır*, inanmayı ve teslimiyeti içerir. Çoğu dinî tavırlı insan için ölçü haram-helâl ya da caiz- caiz değildir.

Dolayısıyla farklı kişilik özelliklerine sahip insanların, aynı dine mensup olmakla birlikte bazı konularda farklı tavır, tutum ve davranış sergilemesi, anlaşılır bir durumdur.

## **Ahlâkî Yansımalar**

### ***Ahlâk***

Burada ahlâk tanımı yapmak istemiyorum. Hulk, yaratılış anlamlarıyla gelir karşımıza ahlâk. Yaratılışın mükemmelleşmesini ister. İnsanın beşer düzeyinden, insan olarak yükselebileceği en üst düzeye yükselmesini talep eder. Onun amacı, insanın insanlaşmasıdır.

## *Din-Ahlak İlişkisi*

Yukarıda ifade edildiği gibi dinin iman, ibadet ve ahlâk olmak üzere üç ana boyutu vardır.

İman kayıtsız şartsız teslimiyeti gerektirir. Duyu organlarıyla duyulamayan, algılanamayanları kabul etmek değil, Allah'a ve O'nun bildirdiklerine kayıtsız şartsız teslimiyeti gerektirir. O'nunla olmayı, O'nda olmayı, O'na gark olmayı icap ettirir.

İbadet Allah'la kurulan ilişki sayesinde imanı besler. Güçlü iman, insanı insanlık çizgisinde tutma konusunda çok büyük bir etkiye sahiptir. Bu sayede insan gelişir ve olgunlaşır. Kemale doğru yol alır.

Ahlâk ise insanın her türlü ilişkisini düzenler. Allah'la, insanla, kendisiyle, çevresiyle, tabiatla, kâinatla ilişkisini belirli bir nizam içinde yürütmesini sağlar.

Bütün bunlar nasıl gerçekleşecek? Bu sorunun cevabı, insanın Kur'ân, sünnet, duygu, düşünce, kişilik, çevre, kültür, gelenekle olan ilişkisini iyi ayarlamasına bağlıdır. Saydığımız değerlerin birbirlerine olan etkisini doğru oranlarda belirlemek insana düşer.

Çünkü teorik din diye ifade edebileceğimiz Kur'ân, sünnet, ve dine dair aile, okul ve çevre uyarıcıları, bireyin duygu ve düşünce dünyasında işlendikten sonra davranış ve tutuma dönüşmekte, yani dindarlık meydana gelmektedir. Bu şartlarda, dinî hayatın dengeli ve sağlıklı olabilmesi için sağlıklı ve dengeli bir zemine ihtiyaç var demektir. Bu zemin duygu ve düşünce zeminidir. Sağlıklı bir duygu ve düşünce yapısına sahip bir insanın dinî hayatı da sağlam ve sağlıklı olacaktır.

Din, insanın sevgi, saygı, muhabbet, sevinç, fedakârlık gibi olumlu duyguları ile bütünleşir ve neşvünema bulursa sağlıklı bir dindardan bahsedebiliriz. Tersi bir durumda yani teorik dinin, insanın kin, nefret, kıskançlık, saldırganlık gibi olumsuz duygularıyla birleşmesi durumunda ise ortaya çıkan dindarlık, dinin hiç de tasvip etmediği bir yaşayışı doğuracaktır.

Burada şu soru sorulabilir: “Hayatın belirlenmesinde kişinin özellikleri mi daha etkin yoksa din mi? Ya da din, kişiliği hiç etkilemiyor mu?” Bu etkileşimin, karşılıklı olduğunu, her iki tarafın birbirini etkilediğini söylemek gerek. Hz. Ömer'i dikkate aldığımızda şöyle bir manzara ile karşı karşıya kalıyoruz. Ömer, Müslüman olmadan sert bir kişiliğe sahip ve bu hâli toplumda herkes tarafından biliniyor. Aynı Ömer Müslüman olduktan sonra

da sertliğine devam ediyor. Belki şunu söyleyebiliriz: İslâm Ömer'i yumuşatmadı. Sadece duygu ve düşüncelerini yönlendirmeyi ve kısmen de olsa denetim altında tutmayı öğretti.

Kısaca ifade etmek gerekirse bireyin dinî hayatı, tek bir faktöre bağlı olarak şekillenmiyor. Dinî hayatı belirlemede, dinin ana kaynakları olan Kur'ân ve Hz. Peygamberden aileye; okuldan çevreye; kişilikten duygu ve düşünceye; toplumdaki örf, adet ve gelenekten, toplum hayatında ortaya çıkan değişim ve gelişmelere; teknik ve ekonomik hayatta karşılaşılan farklılaşmalardan doğal afetlere kadar birçok alt yapı faktörü devreye girmektedir. Kuşkusuz bunların oranlarını belirlemek zordur. Çünkü bu oranlar, kişiden kişiye; toplumdaki topluma, devirden devire değişiklik göstermektedir ve bu durum normal bir hâldir insan hayatı için.

Bugün için öz değerlendirme yapıp eleştirel yaklaştığımızda, Ahlâkın kaybedilmiş boyut olduğunu söylemek, inançlı insanları sarsabilir. Günümüzde yaşanan yüzeysel ve gösterişe yönelik dindarlık anlayışında ahlâka yer bulmak kolay gözüküyor.

Din, yaratılışın mükemmelde doğru yol almasında, mükemmelde yol almasında rehberdir. Oysa bugün bazı çevreler, dini çıkarı uğruna maskara yapanlar, dini süflî arzularına araç yapanlar, kendi maskaralıklarıyla beraber dini de rezil ve rüsvâ etmekte, onu basit bir tatmin aracına çevirmektedir. Evet, din bir araçtır. Fakat o rezaletin, maskaralığın, basit çıkarların, süflî arzuların aracı değildir. Din insanî yolda olgunlaşmanın, mükemmelde yolculuğun, kemale ulaşmanın, insanlığın, erdemin, ahlâk-ı hamidenin aracıdır.

İnsanın kendisini bulmasının, insanlığını bulmasının aracıdır. İnsanı beşeri yapısının üstüne taşımanın aracıdır. Bu yol, insan olma yolu, sonu olmayan bir yoldur. İnsan olmak, bir olay ya da olgu değil, sonu olmayan bir süreçtir. İnsan bu yola, insan olma yoluna, ahlâk yoluna girdiği zaman eleştiride ölçülü, tahammülde güçlüdür. Artık gurur, kibir, enaniyet, bencillik yok. Tevazu, merhamet, sevgi saygı, hakka, hukuka riayet vardır.

## Kaynaklar

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahihu Müslim*, I-V, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1991) “İmân”, 93.

Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, I-VII (Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut, 1993), “İmân”, 1-2; Müslim, “İmân”, 19-22.

Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut trs./İstanbul, 1982), 2, (381).

Eduard Spranger, (2001). *İnsan Tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001).

Gordon Willard Allport & J. Michael Ross, “Personal Religious Orientation And Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5/1 (1967), 432-443.

Jerry M. Burger, *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 19-40.



## ELEŞTİRİ VE TAHAMMÜLÜN MANTIĞI ÜZERİNE

*Mehmet Sait REÇBER\**

Rasyonel arayış/ araştırma açısından eleştiri ve tahammülün gerekli olduğu birçok kimsenin rahatlıkla teslim edeceği bir husustur. Bir şeyin gerekliliği sorusu ona imkân sağlayan koşullarla yakından ilişkili olduğundan burada eleştiri ve tahammülün mantığı bağlamında buna imkân sağlayan koşulların neler olduğu sorusu üzerinde duracağız. Eleştiri ve tahammülün ‘aşkın koşulları’na ilişkin bir irdeleme bu husustaki bir ‘aşkın argüman’<sup>1</sup> çerçevesinde de yorumlanabilir. Metafiziksel ve epistemolojik açıdan imkân sağlayan bu koşullarla birlikte eleştiri ve tahammül deontolojik açıdan da gerekli kılan nedenler üzerinde durmaya çalışacağız.

İnsan bilgisi açısından eleştiri ve tahammülün imkân ve gerekliliği noktasında birbiriyle çatışıyor gibi görünmekle beraber aslında birbirini gerektiren iki sezginin işbaşında olduğunu söylemek mümkündür. Bir taraftan insanın epistemik açıdan doğruya erişebilme (nüfuz etme) imkânının bulunması, diğer taraftan böyle bir erişimin sınırlı olduğu kadar yanılmayla karşı karşıya olması. İnsanın doğruya herhangi bir epistemik erişimin bulunmadığı bir durumda eleştirinin bir anlam ve işlevinin olabileceğini görmenin zorluğu kadar böyle bir erişimin herhangi bir sınırlamayla karşı karşıya bulunmadığı veya bir yanılığın söz konusu olmadığı bir yerde de eleştiri ve tahammüle anlam vermek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki eleştiri ve tahammüle imkân sağlayan en temel olgu insanın doğruya realist anlamda epistemik bir erişiminin olması veya düşünülmesi; bunu gerekli kılan ise insanın bu noktada bir sınırlılık ve yanılmayla karşı karşıya bulunmasıdır. İnsan bilgisinin epistemik açıdan karşı karşıya bulunduğu bu durumu dikey olduğu kadar yatay açıdan yorumlamak mümkündür. İnsan bilgisi dikey anlamda yanılmaya bağlı

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet.Sait.Recber@ankara.edu.tr

<sup>1</sup> Burada aşkın bir argümandan söz ederken, X gibi bir şeyin imkânından söz edebilmemiz için Y gibi bir şeyin var olduğunu veya varlığını metafiziksel bir düzlemde *a priori* olarak öngörmemizin gerekli olduğu gibi bir düşünceye dayanıyoruz. Bu konuda Bkz. Robert Stern, “Introduction”, *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, ed. R. Stern, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 3.

olarak bir kesinlik sorunuyla karşı karşıya olduğu gibi, yatay anlamda da doğruların sadece bir kısmına erişim sağlayabildiği için her zaman bilgisinin dışında kalan şeyler olacaktır. Burada aynı şekilde göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus insan bilgisinin ne dikey ne de yatay anlamda bir açmazla tümüyle karşı karşıya bulunmadığıdır. Yani, insanın dikey anlamda bir şey(ler)den emin olmaması veya yanılabilir olması hiçbir şeyden emin olamayacağı gibi bir şeyi gerektirmediği gibi, yatay anlamda insanın bilinebilecek her şeyi bilmemesi de onun bazı şeyleri bilmesine engel teşkil etmez. Aksine, insanın bazı şeylerden emin olmamasının bazı şeylerden emin olmasını, bazı doğruları bilmemesinin de bazı şeyleri bilmesini kavramsal açıdan zorunlu kıldığını görmek zor olmasa gerekir.

İnsan bilgisine ilişkin bu mülahazaların eleştiri ve tahammülü mümkün kılan bir takım meta-epistemolojik unsurları içerdiği/ gerektirdiği söylenmelidir. Evvela böyle bir yaklaşımın en temelde realist bir doğruluk anlayışını<sup>2</sup> öngördüğünü, yani doğruluğun insanın bilme faaliyetinden, dolayısıyla bilgisinden bağımsız bir (nesnel) gerçekliğe sahip olmasını gerektirdiğini belirtmek gerekir. Buna göre insanın bilmesine/ bilgisine imkân tanıyan şey doğruluğun onun epistemik erişimine açık bulunmasıdır. Böylece doğruluk bilginin/ bilmenin bir ön koşulu olduğu için doğruluk döngüsel bir şekilde doğruluğa ilişkin bilgimize indirgenemez; dolayısıyla, bir şeyi doğru kılan onun bilinmesi değil, aksine bilgiyi mümkün kılan bilmeden bağımsız bir şekilde var olan doğruluktur.

Bir başka ifadeyle, bilginin geleneksel tanımında yer alan unsurlar açısından bakıldığında, herhangi bir  $p$  inancının doğru olması ve  $p$ 'nin doğruluğunun haklılaştırılabilir olması onun bilgiye dönüşümünü sağlayan şeydir. Burada dikkate alınması gereken ve kavramsal açıdan zorunlu görünen bir husus da insan bilgisi ile doğru(luk) arasında dikey veya yatay bir özdeşleştirilmeye gidildiğinde, yani doğrunun insan bilgisinden bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığı düşünüldüğünde eleştiri ve tahammüle anlam vermenin zor olacağıdır. Böylece eleştiri ve tahammülün mantığı açısından bakıldığında, realist bir 'doğruluk' anlayışının hem metafiziksel hem de epistemolojik açıdan vazgeçilmez bir yere/ öneme sahip olduğunun altını çizmek yerinde olacaktır.

---

<sup>2</sup> Burada öngörülen realist anlayışın, doğruluğu bir tür 'doğrulama' ile özdeşleştiren pozitivist yaklaşımlardan veya doğruluğu 'iddia edilebilirlik' ya da 'haklılaştırma'dan bağımsız görmediği için epistemik bir kavram olarak yorumlayan (anti-realist veya realist-olmayan) yaklaşımlardan ayrıldığını belirtmek gerekir. Realist doğruluk anlayışına ilişkin bir savunma için bkz. William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.



Bu noktada böyle bir doğruluk ve bilgi anlayışına yönelik şüpheli, çoğulcu ve görece gibi bir takım tutumların karşı karşıya kaldıkları sorunları tekrarlamak gereksiz görünmekle birlikte hatırlamakta fayda olabilir. Öncelikle, basit bir kavramsal çözümlemeyle, her şeyden şüphe eden birinin şüphelilik konusunda realist bir doğruluk iddiasında bulunamayacağı, aynı konuda birden fazla doğru olduğunu savunan birinin bu iddiasını bütün doğruluk iddiaları için geçerli olacak şekilde çoğulcu bir anlayışın temel iddiasıyla çelişen realist bir doğruluk iddiası şeklinde ileri süremeyeceği açıktır. Benzer şekilde doğruluğun görece olduğunu söylenen birinin bu iddiasını görece-olmayan bir doğruluk iddiası şeklinde dile getirmek durumunda kalarak tutarsız bir duruma düşeceğini görebiliriz. Bu türden radikal şüpheli, çoğulcu ve görece yaklaşımların kendi kendilerine referansla bir tutarsızlıkla, yani kendi kendilerini çürütmekle karşı karşıya kaldıkları bilinen bir husustur.

Bu bağlamda sık sık dile getirilen hususlardan biri de bir şeyleri varsaymadan herhangi bir doğruluk iddiasında bulunamayacağımız veya bir kanıtlamaya koyulamayacağımız düşüncesinden hareketle bütün doğruluk iddialarının ve kanıtlamaların ya döngüsel oldukları ya da keyfi sayılabilecek bir takım kabullere dayandığı şeklindeki iddiadır. Diğer faaliyetlerimizde olduğu gibi, düşünce alanında da bir yerden başlamanın kaçınılmazlığının doğruluğu ortadadır, ancak burada doğru olmayan şey bütün başlangıç noktalarının aynı epistemik değere sahip oldukları, yani doğruluk açısından hepsinin aynı kefeye konulması gerektiği şeklindeki düşüncedir. Burada herkesin bir yerden başlamasının veya bir şeyleri başlangıçta kabul etmesinin bir şey olduğunu, doğru yerden başlaması veya doğru bir kabulde yola koyulmasının başka bir şey olduğunu belirtmek gerekir. Kısacası, herkesin bir noktadan hareket ettiğinin doğru olması, herkesin doğru yerden hareket ettiğini veya her hareket noktasının doğruluk açısından meşru olduğunu göstermez. Dolayısıyla entelektüel bir faaliyet açısından bakıldığında doğruluk sorusu temel ve kaçınılmaz bir husus olarak bir kez daha karşımızda durmaktadır.

O halde, eleştiri ve tahammülün mantığı açısından bakıldığında, bir taraftan eleştiriye imkân sağlayan bir takım değişmez, vazgeçilmez doğruların öngörüldüğünü, diğer taraftan sınırlılıkla ve yanılmayla karşı karşıya olan insan bilgisinin eleştiriye açık olması gerektiğini görebiliriz. Eleştiriye imkân sağlayan ve kabul edilmesi kaçınılmaz görünen bu doğruların başında elbette *a priori* olarak bilinen zorunlu doğrular gelmektedir. Mantıksal ve matematiksel önermelerin ifade ettiği zorunlulukların başında geldiği bu doğruları reddederek eleştiriye bir anlam

vermek mümkün görünmemektedir. Düşünmenin temelinde yer alan ve tutarlılığı gerektiren *Çelişmezlik İlkesi* gibi mantıksal doğruları baştan öngörmeden herhangi bir eleştirel faaliyetin neye karşılık geleceğini görmek zor olduğu gibi, bu doğruları da reddeden bir eleştirel yaklaşımın nasıl bir zemine dayandığını anlamak pek mümkün görünmemektedir. Rasyonel açıdan bakıldığında çelişkili/ tutarsız bir şeye tahammül etmenin de bir anlamı olup olamayacağı açık olmaktan uzaktır.

Burada eleştiriye konu olmayan bir şeyin olmaması gerektiği, her şeyin eleştiriye açık tutulması gerektiği gibi bir iddia ile karşılaşabiliriz. Burada sıkı bir natüralist/ ampirist bakış açısını esas aldığı için her türlü *a priori* (analitik) önermeler de dahil hiçbir ilkenin veya önermenin gözden geçirilmez olmadığını savunan W. V. Quine'nın yaklaşımı akla gelebilir.<sup>3</sup> Ancak böyle bir yaklaşımın ne ölçüde tutarlı olabileceğini, dolayısıyla rasyonel bir tutum olup olamayacağını görmek oldukça zordur. Öyle ki bir şeyin doğru olduğunu, yani çelişmezlik ilkesinin de gözden geçirilebileceğini varsaydığımızda *hiçbir önerme gözden geçirilmez değildir* önermesinin de değillesiyle birlikte, yani *her önerme gözden geçirilebilir* önermesiyle birlikte doğru olabileceğini öngörmemiz gerekir ki bu bir çelişkidir. Bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olmayacağını düşündüğümüzde en az bir *a priori*/ zorunlu doğrunun olması gerektiğini, bunun da aslında çelişmezlik ilkesinin doğruluğunu ve vazgeçilmezliğini (yani, bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olmayacağını) gösterdiğini görebiliriz. Böyle bir temel ilkenin ihlali durumunda rasyonellik için bir zeminin kalmayacağını görmek zor değildir.<sup>4</sup>

Böylece, eleştiri ve tahammül mantığının merkezinde 'doğruluk' kavramının yer aldığını, böyle bir amaç (doğruluğu öngören bir epistemik hedef) güdülmeksizin eleştiri ve tahammüle nihaî olarak anlam verilemeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslında yukarıda ifade edilen düşüncenin yasaları olarak da bilinen ilkelerin temeli de yine doğruluk esasına dayanır, çünkü mantığın temel ilkelerini ve geçerli çıkarım biçimlerini öngörmeyen bir akıl yürütmeye doğruluğun korunması söz konusu olamaz.<sup>5</sup> Mantığın amacı tutarlılık temelinde geçerli bir çıkarımın

---

<sup>3</sup> Bkz. W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, s. 42.

<sup>4</sup> Bu konuda bkz. Hilary Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, s. 100-101.

<sup>5</sup> Kenneth Konyndyk'in yerinde işaret ettiği gibi, bir mantıksal formu geçerli kılan şey onun sadece doğruluğu muhafaza etmesi değil, onun (doğruluğu) *zorunlu* olarak

ilkelerini/ biçimlerini ortaya koymak ve böylece doğru akıl yürütme yoluyla doğruluğun, deyim yerindeyse, buharlaşmasını engellemek olduğundan G. Frege'nin yerinde ifadesiyle mantık 'doğruluğun yasaları'nın bilimidir.<sup>6</sup> Mantığın ilkelerinin/ yasalarının ihlal edildiği bir yerde doğruluktan, doğru çıkarım veya akıl yürütmeden söz etmek mümkün görünmemektedir.

Böylece mantık ile doğruluk arasında yakın bir ilişki olup, bunun da doğru anlaşılması gerekir. Temelde tutarlılık temelinde doğruluğun muhafazası, doğru çıkarım veya akıl yürütmenin yasalarını ortaya koyan mantık biçimsel bir karaktere sahiptir. Tabii ki bir şeyin tutarlı olması o şeyin doğruluğu için gerekli olmakla beraber yeterli değildir, ancak mantıksal gereksinimler herhangi bir doğruluk iddiasında bulunmanın birer ön-koşulu, olmazsa olmazı olmaları açısından rasyonellik noktasındaki asgari beklenti gereği olarak görülecektir. Biçimsel-olmayan herhangi bir önermenin doğruluğu referansta bulunduğu ilgili epistemik düzlemdeki gerekçelendirmeye bağlıdır. Böyle bir gerekçelendirmenin/ haklılaştırmanın ise rasyonel, sezgisel, tecrübî vb. farklı epistemik düzlemlerde gerçekleştirilebileceğini düşünebiliriz.

Eleştirel bir düşünsel faaliyette mantıksal çözümlerinin önemi açık olsa gerektir. Herhangi bir düşüncenin mantıksal yapısını, yani ne kadar tutarlı olduğunu, yapılan çıkarımların geçerli olup olmadığını ortaya koyacaktır ki bu, söz konusu düşüncenin kanıtsal değerini belirlemedeki temel hususların başında gelir. Bir eleştirideki temel amacın doğru ile yanlış (pratik, ahlâkî düzlemde iyi ile kötüyü) birbirinden ayırmak<sup>7</sup> olduğunu dikkate aldığımızda bunun sadece mantıksal çözümlerle sınırlanarak yapılması beklenemez. Bir başka ifadeyle, mantıksal doğrular herhangi bir kanıtlama faaliyetinde kurucu unsurlar olarak kaçınılmaz olsa da bir kanıtın içerdiği önermelerin içeriksel açıdan ne ölçüde doğru oldukları yukarıda da ifade ettiğimiz gibi temellendirilmeye muhtaçtır. Bu sebeple, ister *a priori* ister *a posteriori* olsun, herhangi bir kanıtlama faaliyeti daima hem biçimsel hem de içeriksel açıdan eleştiriye açık olmak durumundadır, çünkü her iki düzlemde de bir yanılmadan söz etmek mümkündür. Düşünsel bir faaliyette

---

muhafaza etmesidir. Bkz. K. Konyndyk, *Introductory Modal Logic*, Indiana: Notre Dame University Press, 1986, s. 11-12.

<sup>6</sup> Gottlob Frege, "The Thought: A Logical Inquiry", İng. Çev. P. T. Geach, M. Black, *Mind*, 65 (1956), s. 289.

<sup>7</sup> Aslında Descartes'ın dediği gibi, "doğru ile yanlış birbirinden ayırmak için Tanrı'nın her birimize bir dâhilî ışık verdiğini" (René Descartes, *A Discourse on the Method*, İng. Çev. Ian Maclean, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 24, § 28) düşündüğümüzde böyle bir temyiz yetisinin bütün eleştirel faaliyetlerin temelinde yer aldığını söyleyebiliriz.

eleştiriyi meşrulaştırmanın ötesinde, gerekli kılan da budur. Böyle bir faaliyette birine sağlam görünen bir kanıtın biçimsel açıdan geçersiz olması, çıkarımsal bir hata içermesi ya da içeriksel açıdan yanlış veya doğruluğu açık olmayan tartışmalı öncüllere dayanması pekâlâ mümkündür. Eleştirinin öncelikli amacı bu tür yanlışlıkların bertaraf edilmesinde kişiye yardımcı olmaktır.

Eleştiri ve tahammül mümkün ve gerekli kılan şeyin insanın epistemik yetkinsizliği açık olmakla beraber bunun nasıl anlaşılacağı, ne tür sonuçları doğurabileceği irdelenmeye muhtaç görünmektedir. Felsefe tarihinde bilinemezlikten dogmatizme, realizmden idealizme, rasyonalizmden ampirizme kadar farklı bakış açılarıyla karşılaşmamızın temelinde insan bilgisinin imkânı, kaynağı, mahiyeti ve sınırlarının ne olduğu sorularının bulunduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Günümüz epistemolojik tartışmalarda bu ayrışmaları haklılaştırma kuramları bağlamında temelselcilik, tutarlılıkçılık ve güvenilircilik gibi farklı yönelimlerde görmek mümkündür. Burada bu yaklaşımları tek tek ele almak ve değerlendirmek gibi bir imkânımız bulunmadığından sağduyunun bir gereği gibi görünen realist bir sezgiye dayanarak insan bilgisinin mümkün olduğunu; insanın yanılmakla birlikte her zaman yanılmadığını, bilgisi sınırlı olmakla birlikte buradan hiçbir şey bilmediği veya bilemeyeceği gibi bir sonuca varılamayacağını söyleyebiliriz. Aslında, daha önce ifade ettiğimiz gibi, bunun aksini düşünmek bizi kendi kendisini çürüten bir takım pozisyonlara sürükleyebilir. Şimdi yanılmakla birlikte her zaman yanıldığını düşünmediğimiz (ya değilse yanılma kavramı da içeriğini kaybedecektir), her şeyi bilmemekle birlikte buradan hiçbir şey bilmediği gibi bir çıkarıma gitmediğimiz insanın bu epistemik tabiatını dikkate alarak eleştiri ve tahammülün mantığını biraz daha irdelemeye çalışalım.

Çağdaş bilim felsefesinde doğrunun ne olduğu konusunda bir kriterimiz olmasa da bir şeyin yanlış olduğu konusunda bir kritere sahip olabileceğimize dikkat çeken ve haklı olarak tutarsızlığın kendi başına yanlışlık için yeterli olduğunu vurgulayan K. Popper'in "Eleştirel Rasyonalizm" anlayışı insanın epistemik yanılabilirliği esasına dayanan önemli yaklaşımlardan birini temsil etmektedir. İnsan bilgisinin önyargularla ve yanılımlarla malûl oluşunu böyle bir bilginin, deyim yerindeyse, tanımlayıcı bir niteliği olarak gören bu yaklaşım için doğruya erişmek insan bilgisinin sınırlarını aşan bir şey olmakla birlikte doğruya yaklaşmamız mümkündür, çünkü ancak böyle bir varsayımla arayışımıza ve

eleştirilerimize anlam verebiliriz.<sup>8</sup> Böyle bir noktadan hareketle Eleştirel Rasyonalizm insan bilgisinin gelişimsel bir tarzda yanırları elemek yoluyla doğruya yaklaşılabileceğimizi öngörür.<sup>9</sup>

Görüldüğü gibi, böyle bir yaklaşım ‘yanılabilirlik’ kavramını bir bakıma merkeze koyarak insan bilgisinin tabiatına ilişkin temel bir gözlemden hareketle bir takım epistemolojik sonuçlara varmaktadır. İnsanın yanılabilen bir varlık olduğu noktasında herhangi bir şüphe bulunmamakla beraber bu olgunun doğuracağı epistemolojik sonuçların tabiatı ve sınırları oldukça önemlidir. Her şeyden önce, ‘yanılmak’ kavramına anlam verebilmemiz için ‘yanılmamak’ gibi bir kavrama sahip olmamız gerektiğinin altını bir kez çizmemiz gerekir. Bir başka ifadeyle, birincisini anlayabilmek için ikincisine sahip olmamız kavramsal bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak, yanılmak ve yanılmamak noktasında hem dikey hem de yatay düzlemde bir epistemik ayrıştırma yapabildiğimizi, dolayısıyla nerede veya hangi konuda yanıldığımızı veya yanılmadığımızı kısmen de olsa bilebilecek durumda olmamız gerekir. Kavramsal açıdan yanılmamanın ne olduğunu bilmiyorsak o noktada yanıldığımızın farkında olmak (bilmek) gibi bir şansımız olmayacak gibi görünmektedir. Dolayısıyla, ‘yanılma’ olgusuna ilişkin kavramsal bir çözümleme her zaman veya her konuda yanılıyor olabileceğimiz gibi bir sonucu geçersiz kılmaktadır.

Yanılmak/ yanılmamak şeklinde bir ayrımın kavramsal açıdan gerektirdiği bir başka şey de yine doğruluk kavramıdır. Burada öncelikli olarak önermesel bir doğruluktan söz ettiğimizi belirtelim. Şimdi, felsefi açıdan bakıldığında, doğruluk kavramının diğer birçok kavram ve sorun gibi farklı sezgilere konu olduğu gerçeğine karşın doğruluk kavramını bir şekilde öngörmeksizin ne yanılmaya/ yanılmamaya ne de epistemolojik açıdan bir gelişme/ ilerlemeye anlam vermek mümkün görünmektedir. Burada ayrıntılı bir tartışmaya girmeden realist bir doğruluk anlayışının herhangi bir epistemolojik gelişme veya bilimsel ilerleme tarafından varsayılmak durumunda olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Nitekim Eleştirel Rasyonalistlerin de doğruluğu ideal anlamda öngördüklerini, daha doğrusu

---

<sup>8</sup> Bkz. Karl Popper, *Popper Selections*, ed. David Miller, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985, s. 54-57. Benzer bir epistemik sezgiye dayanarak insan bilgisinin sürekli değişim ve gelişim içinde olduğunu düşünen Necati Öner eleştirel rasyonalistler gibi mutlak bilgiye ulaşmanın insan için sürekli bir ideal olarak kalacağı görüşündedir. Bkz. Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: Akçağ Yayınları 1999, s. 211. Yine bu konuda bir değerlendirme için bkz. Mehmet Sait Reçber, “Necati Öner, Felsefe ve Eleştirel Rasyonalizm”, *Felsefe Dünyası*, 69 (2019), s. 118-128.

<sup>9</sup> Bkz. *Age*, s. 70-73.

öngörmek durumunda kaldıklarını, böyle bir ideale erişmemiz mümkün olmamakla birlikte ona yaklaşabileceğimizi düşündüklerini görmekteyiz. Şimdi epistemolojik açıdan her zaman yanılabilirlikten dolayı bir kesinsizlik durumuyla karşı karşıya olup, doğruluk bizim için hep bir ideal olarak kalacaksa bu durumda (i) ideal anlamda da olsa doğruluğu öngörmemizin anlamı ne olabilir? Yine, (ii) insan bilgisi açısından hep bir ideal olarak kalacak olan doğruluğa yaklaşmanın hangi koşullarda gerçekleşe(bile)ceği (yani, doğruluk koşullarının ne olduğu) ve buna bağlı olarak (iii) herhangi bir epistemolojik gelişme veya bilimsel ilerlemeden söz etmemizin gerçekten mümkün olup olamayacağı sorularını cevaplamamız gerekir.

Realist bir doğruluk ve bilgi anlayışı öngörülmeden bu soruları cevaplamak zor görünmektedir. Eleştirinin mantığında realist bir doğruluk ve bilgi anlayışı varsa –ki bu kaçınılmaz görünüyor- yanılabilir oluşumuzdan ne her zaman veya her konuda yanılmayla karşı karşıya olduğumuz ne de kuşatıcı bir yanılabilirlik dairesi içinde bulunduğumuzdan bunu hiçbir zaman aşamayacağımız gibi bir sonuç çıkar. Şimdiye kadar yaptığımız çözümler dikkate alındığında böyle bir anlayış insanın epistemolojik açıdan sınırlı ve yanılabilen gerçeğiyle çelişmediği gibi, aksine bu kavramlara (yanılma ve sınırlılığa) anlam verebilmek için kaçınılmaz görünmektedir. Bu da kuşatıcı olmamakla beraber nerede ve ne zaman yanıldığımızın ve yanılmadığımızın, neyi bilip neyi bilmediğimizin epistemolojik imkânına bir şekilde sahip olabileceğimiz anlamına gelir. Yanıldığımız hususlar olduğu gibi yanılmadığımız hususlar da vardır; bildiğimiz şeyler olduğu gibi bilmediğimiz şeyler de bulunmaktadır. O halde eleştirinin temelinde böyle bir mantık, doğruluk ve bilgi anlayışının var olduğu dikkate alınmadığında eleştiri ve tahammüle gerçekçi bir anlam vermek, böyle bir faaliyete bilişsel bir amaç ve içerik kazandırmak pek mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan insan bilgisinin her alanda aynı şekilde veya eşit ölçüde yanılmakla karşı karşıya olduğu söylenemez. Temel paradigmasını mantıksal ve matematiksel doğruların oluşturduğu zorunlu (*a priori*) doğrular hakkındaki bilgimiz de gelişmeye açık olduğu halde gözlem ve tümevarıma dayanan tecrübî (*a posteriori*) bilgimizle aynı kefeye konulamaz, çünkü ikinci türden bilgimiz birincisinden farklı olarak (değillemesi bir çelişki doğurmadığından) bir zorunluluk ifade etmediğinden ilkesel olarak her zaman yanlışlanmaya açık bir epistemik karaktere sahip olabilir. Dolayısıyla, bu durumun insanın bütün bilgi alanları için geçerli olduğu söylenemez. Elbette insan bilgisi her alanda sınırlıdır, ancak bu her türlü bilgisinin kesinlikten uzak olduğu anlamına gelmez. Örneğin, matematik alanında bazı

şeylerin henüz çözülememiş veya bilinmiyor olması, dolayısıyla bilginin bu noktada gelişmeye açık olması ne  $2 + 2 = 4$  gibi bir önermenin doğruluğundan şüphe etmemize ne de 3'ün 2'den büyük olduğunu gözden geçirmemize bir gerekçe sağlayabilir. Aynı şeyler ahlâk alanındaki bilginiz için de geçerli görünmektedir. Aslında bir zorunluluk ifade etmese de benzer şeyleri tecrübî veya bilimsel bilginiz için de söylemek mümkündür; yani bazı şeylerin bilimsel gelişmeye konu olması bu yolla bildiğimiz hiçbir şeyden kesin olarak emin olmayacağımız –yani yanlışlanabileceği- bir sonucu zorunlu olarak doğurmaz.

Aslında eleştirel rasyonalistler de yanlışlama noktasında zorunlu doğrular ile olumsal doğrular arasında bir ayırma gitmeyi gerekli görmekteler. Eleştirel rasyonalizmin savunucularından Miller'e göre nasıl ki Popper'in öngördüğü şekilde bilimsel hipotezler 'yanlışlanabilir ise, zorunlu doğrular da eleştirilebilir, çünkü mantıksal ve matematiksel önermelerin doğru olup olmadıklarını denetleme yoluna gidebiliriz. Örneğin, ' $2 + 2 = 4$ ' gibi bir önermeyi eleştirmek başarılı bir sonuç vermese de böyle bir şey küçük yaşta olan birisi için bir anlam ifade edebilir. Dolayısıyla Miller'e göre, basit bir matematiksel veya mantıksal önermenin (doğrunun) eleştirilmesine anlam verebiliriz, çünkü bütün hesaplamalar ve doğruluk çizelgeleri için geçerli olan bir yönteme sahibiz.<sup>10</sup> Benzer şekilde, eleştirel rasyonalizmi savunanlar, her ne kadar mantık öngörülmeden eleştirel düzlemde bir argümandan söz edilemeyeceğini ve bu şekilde rasyonalist olmanın mümkün olmadığı noktasında bir döngüsellik teslim etseler de bu yolla öngörülen bir 'mantık sistemi'nin ('mantıksal çıkarım kuralları'nın) bazen eleştiriye konu olabileceğini düşünmektedirler.<sup>11</sup>

Şimdi, elbette mantıksal ve matematiksel bir önermenin, denklemin veya işlemin doğru olup olmadığını denetlemenin bir yolu olmasa bu noktada doğru ile yanlış birbirinden ayırma imkânımız olmayacaktır. Ancak böyle bir denetleme veya öğrenme prosedürünü 'eleştirilebilirlik' veya 'eleştiriye açık olmak' şeklinde yorumlamanın gerekçesi ne olabilir? ' $2 + 2 = 4$ ' gibi bir önermenin doğruluğu bir kez açıkça görüldükten sonra hâlâ ilkesel olarak 'eleştirilebilir' olduğunu söylemek pek anlamlı görünmemektedir. Kaldı ki eleştirinin temelde yanlışlamayı hedeflediğini düşündüğümüzde ve zorunlu doğrular konusundaki her yanlışlama girişiminin bir çelişkiyle neticeleneceğini bildikten sonra bu noktada eleştirilebilirliğe bir anlam vermek pek mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan, burada 'mantık

---

<sup>10</sup> David Miller, *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994, s. 82

<sup>11</sup> Bkz. Miller, *age*, s. 90-91.

sistemi' ifadesiyle belli bir alandaki 'mantık' uygulaması veya arayışı kastediliyorsa bunun eleştiriye konu olması mümkün görünmekle beraber bu noktada eleştiriye konu olan şeyin bizatihi mantıktan ziyade ilgili uygulama alanı veya arayışla ilişkili olduğunu düşünmek daha makul görünmektedir.

İnsan bilgisinin ucu-açık ve kesinlikten uzak olduğu şeklindeki eleştirel rasyonalist bir sezgiyi din felsefesi alanına uygulayan bir yaklaşıma göre her ne kadar dinî bir inanç sistemi rasyonel bir değerlendirmenin konusu olsa da bu noktada katî bir delil getirmek 'imkânsız'dır. Öyle ki rasyonel yetelerimiz konusunda da eleştirel olmayı gerektiren böyle bir yaklaşım bir dinî inanç konusunda kesin delil bulmak/ getirmek hususunda kendimizden fazla emin olmamayı öngörür.<sup>12</sup> Böyle bir yaklaşımın hakikatin inkârı anlamına gelmediğini ve herhangi bir umutsuzluğa da sebebiyet vermemesi gerektiğini dile getiren bu görüşün savunucularına göre bir dinî inancın doğruluğunun ispatı için katî bir delil getirmek 'zor' olsa da yanlışlığının ispatı için bu imkânsız değildir. Örneğin, bir inancın çelişkili olduğunu göstermek veya çok iyi bilinen şeylerle zıt düştüğünü görmek yanlışlığını ispatlamak için yeterlidir.<sup>13</sup> Sonuçta pozitif anlamda bir inancın veya inanç sisteminin doğruluğunu katî bir şekilde ispatlamanın söz konusu olmadığını savunan bu yaklaşım eleştirel düşüncenin tabiatı gereği "açık-uçlu" olması gerektiğini öngörür.<sup>14</sup>

Eleştirel rasyonalizmin dinî inanca uygulanması böyle bir inancın eleştiriye açık tutulmasının ötesinde doğruluğunun da kesin olarak ispatlanamayacağını öngördüğü için kaçınılmaz olarak açık-uçlu olmasını gerekli kılmaktadır. Şimdi eleştiriye bağlı böyle bir açık-uçlu tutumun dinî inancın veya imanın tabiatıyla ne ölçüde bağdaştırılabileceği sorusu bir yana<sup>15</sup>, eleştirel rasyonalist yaklaşımın bütün dinî inanç veya inanç sistemlerini bir bakıma aynı kefeye koyarak hiçbirinin doğruluğunun katî bir şekilde ispatını mümkün görmemesinin gerekçesi ne olabilir? Daha da önemlisi, eleştirel rasyonalizmin açık-uçlu rasyonel değerlendirme mantığı açısından bakıldığında, böyle bir sonuca gitmek nasıl mümkün olabilir? Bir başka ifadeyle, bir dinî inanç veya inanç sisteminin doğruluğunun *katî bir şekilde ispatlanamayacağı* şeklindeki kategorik bir yargı açık-uçlu delillendirme sürecine bağlı olarak nasıl temellendirilebilir? Açık-uçlu

---

<sup>12</sup> Bkz. Michael Peterson Vd. *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 2003, s. 49.

<sup>13</sup> *Age*, s. 51.

<sup>14</sup> *Age*, s. 53.

<sup>15</sup> Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Akıl ve İman", *Din Felsefesi*, ed. R. Kılıç, Ankara: Ankuzem, 2013, s. 212-215.



rasyonel bir soruşturmanın bizi nasıl bir sonuca götüreceğine veya götürmeyeceğine bir bakıma baştan karar vermek, dolayısıyla bir inanç veya inanç sisteminin doğruluğunun *katî bir şekilde ispatlanamayacağı* gibi bir sonucu baştan varsaymak eleştirel rasyonalizmin en temel doğruluk iddiasıyla, yani açık-uçlu olmasıyla çelişiyor görünmektedir. Dolayısıyla, eleştirel rasyonalizmin bu noktada tutarlı olabilmesi için, yani kendi kendisine referansla tutarsız olmaması için açık-uçlu rasyonel araştırma sürecine dair doğruluk iddiasını da açık-uçlu bırakması beklenmektedir.<sup>16</sup> Böyle bir iddianın da kesin bir şekilde ispatının söz konusu olmayacağını düşündüğümüzde burada kategorik bir tutum sergilemenin bir gerekçesi olmayacaktır. Sonuç olarak, açık-uçlu bir rasyonel sorgulamanın/ araştırmının bizi açık-uçlu olmayı gereksiz kılan bir sonuca götürmesi de pekâlâ düşünülebileceği için bir konuda baştan karar vermenin herhangi bir rasyonel gerekçesi görünmediği gibi, bu noktadaki bir kategorik tutum eleştirel rasyonalizm en temel iddiasıyla bağdaşmayacaktır.

Bu durumda, eleştirel rasyonalistler gibi bir inancın veya inanç sisteminin doğruluğunun kesin bir şekilde ispatlanmayacağı gibi kategorik bir yargıda bulunmanın tutarlı bir şekilde savunulamayacağını dikkate aldığımızda bir kez daha neyin bilinip bilinemeyeceğine, neyin kesin bir şekilde ispatlanıp ispatlanamayacağına dair baştan karar vermenin rasyonel bir tutum olamayacağını görebiliriz. Elbette bu, kişinin inancını eleştiriye açık tutmayacağı anlamına gelmez; öyle ki bir kimsenin inancını eleştiriye açık tutması ile açık-uçlu bir şekilde bir şeye inanması birbirinden farklı şeylerdir. İkinci durumdan farklı olarak birinci durumda bir kimsenin inancının doğruluğunun katî bir şekilde ispatlanamayacağını düşünmesi için herhangi bir neden olmayacaktır. Öyleyse rasyonel eleştirinin mantığı açısından

---

<sup>16</sup> Benzer şekilde kapsamlı/ kuşatıcı bir eleştirel rasyonalizmin paradoksal bir sonuçla karşı karşıya kalıp kalmadığı tartışma konusudur. Miller'in de değindiği üzere, (A) "Tüm pozisyonlar eleştiriye açıktır" şeklindeki bir önerme, (B) "(A) eleştiriye açıktır" gibi bir önermeyi gerektireceğinden (B)'nin yanlışlığı gösterildiğinde (A)'nın da yanlışlığı ortaya konulmuş olacaktır. Bu sorunun üstesinden gelmeye çalışan Miller, (B)'nin (A)'nın bir sonucu olmadığını göstermek için (A)'nın bir pozisyon olmasına karşılık (B)'nin bir pozisyon değil, sadece bir önerme olduğunu düşünerek böyle bir sorunun üstesinden gelinebileceğini savunur. Buna göre her pozisyon eleştirilebilir olduğu halde bu pozisyonların doğurduğu mantıksal sonuçlar eleştiriden muaf olabilirler. Dolayısıyla (A) eleştirilemez değildir. (Bkz. Miller, *age*, s. 86-90). Eleştirel rasyonalizmin tutarlılığı adına Miller'in ne dediği anlaşılrsa da bir pozisyon ile gerektirdiği mantıksal sonuçlar arasında bu şekilde ayırma gitmenin ne derece doğru olabileceği açık olmaktan uzak olup, eleştirel rasyonalizmin karşılaştığı paradoksun nasıl aşılabileceği hâlâ cevaplanmaya muhtaç görünmektedir.

bakıldığında bir kimsenin inancını kategorik olarak eleştiriye kapalı tutması ne kadar yanlış ise, inancının doğruluğunun kesin bir şekilde ispat edilemeyeceğine dair baştan bir yargıda bulunması, böylece inancının (kesin bir şekilde) doğruluğundan emin olmaması gerektiğini düşünmesi o kadar yanlış olacaktır. Kişinin inancı konusunda kendisini böyle bir epistemik kesinlikten baştan kategorik olarak mahrum bırakması ne eleştirel düşünce mantığının ne de rasyonel bir tutumun gereği gibi görünmektedir. Diğer taraftan, bir kimsenin doğruluğundan emin olduğu inancını eleştiriye açık tutması rasyonelliğin gereği olabilir; bu yolla inancının doğruluğunu başkalarına da gösterebilir.

Böyle bir eleştirel bakış açısının tahammülün mantığının anlaşılmasıyla ilişkisini, yani insanın bilgisel açıdan yanılabilir ve sınırlı olmasının tahammülü bir anlamda neden gerekli kıldığını tahmin etmek zor değildir. Bu bağlamda N. Öner insanın yanılabilirliğinden ve bilgisinin mutlak olmayışından hareketle bütünsellik ve eleştirisellik kadar *hoşgörülülüğün* (tahammülün) de felsefi bir tutum açısından gerekli olduğunu altını çizer.<sup>17</sup> Aslında eleştiri ile tahammül arasında neredeyse kaçınılmaz bir ilişkinin olduğunu, bunların en azından yatay düzlemde bir arada olması gereken şeyler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki eleştirinin olduğu yerde tahammülün olması gerektiğini, tahammülün olduğu yerde de eleştirinin uygun bir şekilde yapılabileceğini söyleyebiliriz. En azından tahammül kültürünün olmadığı bir ortamda eleştiri kültürünün gelişmesi, uygun ve ideal anlamda bir eleştirinin yapılması beklenemez.

İnsanların epistemik tutum, kapasite ve performansları itibarıyla farklılık göstermelerinin olağan/ doğal olduğu göz önüne alındığında kişinin doğruluk arayışında eleştiriye açık olması kadar tahammül göstermesi de gerekli görünmektedir. Başkalarının epistemik durumlarının farklılaşabileceğini, aynı epistemik erişimde bulunmayabileceklerini düşünmenin bir tür çoğulculuğa veya göreceliğe götürmesi, bu noktada realist bir bilgi ve doğruluk anlayışından uzaklaştırması beklenemez. Bu durumda tahammülün mantığı ne olabilir? Her şeyden önce, eleştiriye açık olmak ve bu noktada farklı doğruluk iddialarına tahammül göstermek bir kimsenin inancının doğruluğundan emin olmamasını veya inancını askıya almasını gerektirmez. Bir inancın başkalarıyla paylaşılması, neyin ‘doğru’ olduğu konusunda bir ittifak içinde bulunulmaması kendi başına o inancın doğru olmadığını göstermediği gibi, başkalarıyla aynı inancı paylaşmak veya bir şeyin doğruluğu konusunda ittifak etmek de kendi başına o şeyin doğruluğunu gerektirmez. Bu durumda bir kimsenin inancının doğruluğundan emin

---

<sup>17</sup> Bkz. Öner, *age*, s. 13.

olmakla birlikte inancını eleştiriye açık tutması ve farklı inançlara tahammül göstermesi pekâlâ mümkündür. Ya da, Öner'in ifadesiyle, "hoşgörülü olmak yani başka inanç ve kanaatlere hak tanımak, herhangi bir kanaat ve fikre bağlı olmamak olmadığı gibi, bütün fikir ve kanaatler karşısında kayıtsız (indifferent) kalmak, demek de değildir. Pekâlâ insan hoşgörü içinde kalarak, bir inanç ve fikrin taraftarı, onun yılmaz bir savunucusu olabilir."<sup>18</sup>

İnsanların epistemik yetilerine/ kapasitelerine bağlı olarak doğru olanı tanımada/ kavramada farklılaşabilecekleri gerçeği eleştiriyle birlikte tahammülün gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ancak eleştiriye açık olmak ve farklı inançlara/ görüşlere tahammül etmek ile kendi inancının/ görüşünün doğruluğundan emin olmak veya olmamak arasında doğrudan ya da zorunlu bir ilişki görünmemektedir. Kaldı ki eleştiri ve tahammülün bir kimsede gerçek karşılığını bulabilmesi için eleştiriye başkalarını eleştirmek veya başkaları tarafından eleştirmekle sınırlı tutmaması gerektiği açıktır. Entelektüel ve ahlâkî gelişiminde öz-eleştirisinin önemini kavrayan bir kimsenin ise eleştiriye açık olmaması, başka görüşlere tahammül göstermemesi beklenemez. Bu bağlamda tahammül, kişinin entelektüel ve ahlâkî gelişimde kendine tanıdığı hakkı veya imkânı başkasına da tanınması anlamına gelir.

Diğer taraftan, kendi inancının/ görüşünün doğruluğundan emin olan bir kimse kadar emin olmayan bir kimsenin de eleştiriye kapalı olması ve başka inançlara/ görüşlere tahammül etmemesi mümkün olduğu gibi, bunun tersi de mümkündür. Hatta kendi inancının/ görüşünün doğruluğu konusunda kendinden emin veya özgüvenli bir kimsenin eleştiriye açık olması, başka görüşlere tahammül göstermesi daha yüksek bir olasılık olabilir. Yine, eleştiri ve tahammül epistemik nedenlerle sınırlı olmadığından bir kimsenin epistemik-olmayan (kişisel, iradî, psikolojik, sosyolojik, kültürel, siyasal, ekonomik vb.) bir takım nedenlerle inancını/ görüşünü eleştiriye açık tutmaması veya farklı görüşlere tahammül göstermemesi mümkün olmanın ötesinde yaygın bir şekilde karşılaşılan bir durumdur. Sonuçta insanların birçok konuda bilinen ve bilinmeyen bir takım nedenlerle ayrışması bizzat insan tabiatından kaynaklanan bir şey olabilir, ancak burada önemli olan entelektüel ve ahlâkî bir sorumlulukla eleştiride bulunmak kadar eleştiriye açık olmak ve farklı görüş veya tercihlere imkân sağlamak için tahammül göstermektir.

---

<sup>18</sup> Öner, *age*, s. 23.

## Kaynaklar

- Alston, William P. *A Realist Conception of Truth*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Descartes, René. *A Discourse on the Method*, İng. Çev. Ian Maclean, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Frege, Gottlob. "The Thought: A Logical Inquiry", İng. Çev. P. T. Geach, M. Black, *Mind*, 65 (1956).
- Konyndyk, Kenneth. *Introductory Modal Logic*, Indiana: Notre Dame University Press, 1986.
- Miller, David. *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1994.
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Peterson, Michael Vd. *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Popper, Karl. *Popper Selections*, ed. David Miller, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Putnam, Hilary. *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- Quine, W. V. *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.
- Reçber, Mehmet Sait. "Akıl ve İman", *Din Felsefesi*, ed. R. Kılıç, Ankara: Ankuzem, 2013.
- Reçber, Mehmet Sait. "Necati Öner, Felsefe ve Eleştirel Rasyonalizm", *Felsefe Dünyası*, 69 (2019).
- Stern, Robert. "Introduction", *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, ed. R. Stern, Oxford: Clarendon Press, 1993.

## MEZHEP İÇİ TARTIŞMALARDA ELEŞTİRİ ÖRNEKLERİ

### ŞAFİÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜNE BİR ÖRNEK OLARAK İSNEVÎ'NİN NEVEVÎ'YE ELEŞTİRİSİ

*Mehmet Aziz YAŞAR\**

#### **Giriş**

İslâm düşünce tarihinde eleştiri geleneğinin, İslâmî ilimlerinin gelişiminde ve sistemleşmesinde büyük katkısından ötürü önemli bir yeri vardır. Nitekim Müslüman âlimler, birbirlerinin hataları karşısında sessiz kalmayıp gereken yerde eleştiri yapmaktan geri durmamıştır. Onların birbirilerini eleştirmeleri, yerilen bir davranış olarak değil, övülen bir meziyet olarak görülmüştür. Zira eleştiri İslâm âlimleri arasında doğrunun ortaya çıkması için en önemli etken olarak kabul görmüştür. Ünlü Şafîî fakîh İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) bu gerçeği şu ifadelerle anlatmıştır:

“Âlimlerin birbirilerine itirazda bulunmaları, birbirlerini hor görme, saygısızlık etme ve küçümseme anlamına gelmez. Çünkü itirazdan temel amaçları, Allah rızası adına doğrunun zuhur etmesidir.”<sup>1</sup> Öte taraftan eleştiriden amaç doğru ve hakikatin ortaya çıkması olunca hiçbir şey âlimleri eleştiri yapmaktan alıkoymamıştır. Eleştirilenin, eleştirenden ilim açısından daha üstün bir derecede bulunması, eleştirenin hocası, hatta babası olması bile sözü geçen amaç uğruna onu eleştiri yapmasına mani olamamıştır. İmâmü'l-Haremeyn'in (öl. 478/1085) babası Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî'ye (öl. 438/1047) yönelttiği eleştiri bunun en bariz örneğidir. Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'nin (öl. 1194/1780) Heytemî'den naklen aktardığına göre oğul Cüveynî, baba Cüveynî'den mezhebin mutemet görüşüne muhalif bir görüşü veya ufak bir yanılmayı rivayet ettiğinde “Şeyh

---

\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, yarar19801@hotmail.com

<sup>1</sup> Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, *el-Fevâid*, thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî (Lübnan/Dımaşk: Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî/Dâru Nuri's-Sabâh, 1432/2011), 34.

bu konuda yanılmış, hata etmiş veya aşırı gitmiş” gibi ifadeler kullanarak onu eleştirirdi.<sup>2</sup>

Fıkıh ilmî bağlamında baktığımızda eleştirinin İslâm’ın ilk dönemlerinden başlayarak Müslümanlar arasında yaygın bir biçimde yapıldığını ve erken dönemlerden itibaren gelenekleşerek İslâm düşünce tarihinde yerini aldığını ifade etmemiz mümkündür. Nitekim sahâbiler, halifeden sadır olsa bile hiçbir hataya göz yummamış ve yapılan hatayı düzeltmekten geri durmamıştır. Yanılan sahâbî de büyük bir ağırbaşlılık göstererek yanılığını kabul etmiştir. Bu anlamda da eleştiri tahammülünün en güzel örneğinin sahâbiler tarafından sergilendiğini söyleyebiliriz.

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer bir hutbesinde kadın mehrinin miktarının yüksek olmaması gerektiğini ve Resûlullah’ın da mehrin miktarını düşük tuttuğunu söyleyince orada buluna bir kadın, “*Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.*” (Nisâ, 4/20).<sup>3</sup> mealindeki âyeti okuyarak Allah’ın bize verdiğini niçin esirgiyorsunuz anlamında bir ifade kullanarak Hz. Ömer’e itiraz eder. Hz. Ömer de “Kadın doğru söyledi, Ömer yanıldı.” söyleyerek kadının itirazını doğru bulur.<sup>4</sup> Sahâbenin talebeleri konumunda bulunan tâbiîn’in de birçok konu hakkında tartıştıkları ve birbirlerini eleştirmekten çekinmedikleri bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda da tâbiîn de eleştiriye tahammül hususunda sahâbeyle aynı anlayışı paylaşmışlardır.<sup>5</sup> Aynı şekilde tâbiîn’den sonra gelen müctehidler ve onların usûl ve düşüncelerini benimseyen fukahâ arasında eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı hayli gelişmiştir. Bütün ilmî konularda tartışabilmiş, saygı ve edep çerçevesinde birbirlerini eleştirebilmiş ve birbirlerine reddiyeler yazabilmişlerdir.

Esasında mezheplerin teşekkülünden itibaren farklı mezhep müntesipleri arasında hemen her fikhî meselede tartışma yaşandığı, bundan ötürü birbirilerini rahatça eleştirebildikleri ve belli konular hakkında birbirilerine

---

<sup>2</sup> Kürdî, *el-Fevâid*, 35-36.

<sup>3</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerim meâli* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2017), 86.

<sup>4</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hasen Heytû (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1403/1983), 393; Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ’ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/44; Kürdî, *el-Fevâid*, 37.

<sup>5</sup> Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Hacvî, *el-Fıkrü’s-sâmî fi târihi’l-fıkhî’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1995), 1/441.

reddiyeler yazdıkları bilinen bir gerçektir. Bilhassa mezheplerin ilk dönemlerinde söz konusu tartışma ve eleştirinin büyük bir olgunluk içerisinde gerçekleştiği görülmektedir. Taklid olgusunun yaygınlaştığı dönemlerde bazı mezhep mutaassıpları arasında eleştirmede bir takım aşırılıkların yaşandığı ve bundan mütevellit bazı tatsızlıkların meydana geldiği bilirse de bu, fukahâ arasındaki eleştiriye tahammülün olumlu havasını pek etkilememiş ve ona nispeten az bir yekûn tutmuştur.<sup>6</sup> Nitekim başta mezhep kurucuları olmak üzere fıkıh alanında ün yapmış fakihler, eleştiriye tahammül kültürünün yaygınlaşması için önemli ifadeler sarf etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe'nin "...Tâbiîn'den gelen içtihatlarla gelince bunlara bağlı kalmak zorunda değiliz. Biz de onlar gibi içtihat yapabiliriz." ve İmam Mâlik'in Resûlüllah'ın kabrine işaret ederek "Bunun sahibinin sözü hariç herkesin sözü kabul veya reddedilebilir." şeklindeki ifadeleri bunun en bariz örnekleridir.<sup>7</sup>

Farklı mezhep müntesiplerinin birbirilerine yönelttikleri eleştiriler kadar olmasa bile aynı mezhebe bağlı fakihler de birbirlerini eleştirebilmişlerdir. Değerlendirmemize konu olan Şâfiî mezhebine baktığımızda özellikle mütekaddimîn dönemlerinde eleştirinin hayli yaygın olduğunu ve bunun fakihler tarafından hoşgörüle karşılandığını görmekteyiz. Ancak hicrî VII. yüzyılda mezhep birikiminin önce Râfiî daha sonra Nevevî tarafından gözden geçirilerek mezhepte mutemet kabul edilen görüşlerin zayıf ve şaz olanlardan büyük oranda ayıklandıktan sonra mezhep içinde eleştirinin gerilediğini söylememiz mümkündür. Artık bu aşamadan sonra mezhepte mutemet görüşlerinin tespitinde, mezhep içinde "Şeyahayn" lakabına mazhar olan bu iki fakihin görüşleri, ihtilâf ettikleri konularda ise Nevevî'nin görüşleri esas alınmıştır. Netice itibarıyla de özellikle Nevevî'nin otoritesi mezhep içinde genel kabul görmüş, mezhepteki konumu adeta tartışılmaz hale gelmiş ve sonraki Şâfiî fıkıh birikiminin hemen tamamı onun görüş ve eserleri

---

<sup>6</sup> Bu türden olumsuz davranışların bir kısmı için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 14/274; 15/473, 429; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971), 4/199-200; Hâlid Kebîr 'Allâl, *et-Ta'assubu'l-mezhebî fi't-târîhi'l-İslâmî* (b.y.: Dâru'l-Muhtasib, 1429/2008), 98-100; Mehmet Aziz Yaşar, *Memlûkler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 286-287.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 4/188; Kürdî, *el-Fevâid*, 36.

çerçevesinde şekillenmeye başlanmıştır.<sup>8</sup> Bundan böyle de Şâfiî fakihlerden az bir kısmı hariç kimse Nevevî'nin görüşlerini tartışmaya açmaya veya onu eleştirmeye pek cesaret edememiştir. Mezhepte genel kabul gören bu teamülden çıkan ve onu eleştiren fakihlerden biri Cemâlüddîn el-İsnevî olmuştur. Çalışmamızdan amaç, İsnevî'nin eleştiri üslubunu ile Şâfiî fukahâsının buna yaklaşımlarını ve Nevevî'ye en çok eleştiri konusu yaptığı gerekçelerini ortaya koymaktır.

### **1. İsnevî'nin Nevevî'ye Yönelik Eleştiri Üslubu ve Şâfiî Fukahâsının Buna Karşı Tutumları**

Yukarıda da ifade edildiği üzere hakkın ortaya çıkması için edep ve saygı sınırları dâhilinde yapılan eleştiriler hoşgörüle karşılanmış ve İslâm düşünce tarihinin gelişimine büyük katkılar sunmuştur. Bu itibarla da genel olarak farklı mezhepler arasında özellikle de mezhep içindeki eleştireler genellikle edep ve ahlak kuralları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ne var ki bazen eleştirinin dozu kaçırılarak tasvip edilemeyen bir üslupla da yapılabilmektedir. İşte Şâfiî muhitinde İsnevî'nin Nevevî'ye yönelttiği eleştiriler bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Müteahhirin Şâfiî fukahâsı arasında Nevevî'ye en çok eleştiri yönelten fakih İsnevî olmuştur. Onun fıkıh ve usûle ilişkin bütün çalışmalarında Nevevî'ye eleştiriler yaptığı bilinmekle birlikte *Cevâhirü'l-bahreyn fi tenâkuzi'l-ħıbreyn* ve *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfi'i ve'r-Ravza* adlı eserlerinde daha yoğun bir şekilde yaptığı müşahede edilmektedir. Bunlardan 735/1335 tarihinde te'lif edildiği bilenen *Cevâhirü'l-bahreyn Râfiî* ve Nevevî'nin görüşlerindeki çelişkilere ilişkindir.<sup>9</sup> Eserde 248 mesele yer almaktadır. İsnevî bu meseleleri işlerken Râfiî ile Nevevî'nin çelişik görüşlerinin yanı sıra bunların her birinin kendi görüşleri arasındaki tenakuzlara da dikkat çekmiştir. İsnevî, bu tenakuzları açıklarken arada ağır eleştirilerini de ihmal etmemiştir. Eserde yaptığı eleştirilerde ise Râfiî'den daha çok Nevevî'yi hedef almıştır.<sup>10</sup> Muhammed b. Muhammed b. Halîl el-Esedî (öl. 854/1450'den sonra) bu esere *Tecennübu'z-zevâhir fi reddi'l-*

<sup>8</sup> Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/238-239; Yaşar, *Memlûkler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi*, 993-96.

<sup>9</sup> Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe el-Esedî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. el-Hâfiz 'Abdul'alîm Hân (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 3/100.

<sup>10</sup> Bk. Alî b. Ebi Bekr el-Ezrak, *Muhtaşar Cevâhirü'l-bahreyn fi tenâkuzi'l-ħıbreyn*, thk. Sâlih b. Mubârek De'kik (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve-ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1424/2008), 241, 243, 244, 246-248, 249-252, 299-304.



*Cevâhir* adında bir reddiye çalışması yapmıştır.<sup>11</sup> 760/1359 tarihinde bitirilen *el-Mühimmât* adlı eseri ise Râfî'nin *eş-Şerhu'l-kebîr*'ine ve Nevevî'nin *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*'e bir şerh çalışması olarak bilirse de bunun Râfî ve Nevevî'yi tenkit amacıyla kaleme alındığı belirtilmektedir.<sup>12</sup>

Eser incelendiğinde müellifin Nevevî'nin *Ravzatü't-tâlibîn* adlı kitabı başta olmak üzere fıkıh ilmine ilişkin bütün eserlerini titiz bir biçimde tahlil ederek Nevevî'ye ait görüşleri tespit etmiştir. Nevevî'nin bu görüşlerini başta İmam Şâfî ve Râfî olmak üzere Şâfî mezhebinde otorite kabul edilen fukahâ görüşleriyle karşılaştırmıştır. Bunu yaparken Nevevî'nin İmam Şâfî ve ashâbına (Şâfî'nin ileri düzeydeki öğrencileri) muhalif görüşlerine, Râfî ile olan tenakuzlarına, hem farklı eserlerinde bulunan çelişik görüşlerine hem de aynı eserindeki mütenakız görüşlerine dikkat çekmiş ve birçok yerde bu tür durumlardan ötürü Nevevî'ye eleştiriler yöneltmiştir.<sup>13</sup> Eser te'lif edildikten sonra Şâfî muhitinde büyük bir yankı bulmuştur. Sonraki Şâfî fukahâsı tarafından eser üzerine eleştiri ve reddiye babından birçok çalışma yapılmıştır. Bir kısmı haşiye ve ta'lik, diğer bir kısmı tamamlayıcı tarzında yapılan bu çalışmaların hepsinin asıl amacının *el-Mühimmât* adlı eseri bağlamında İsnevî'yi eleştirmek olduğu açıktır. Bunlardan tespit edilenler müellifleriyle birlikte aşağıda sunulmuştur:

a) Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Ezraî (öl. 783/1381): *Ta'lika 'ale'l-Mühimmât (et-Tenbîhât 'alâ evhâmi'l-Mühimmât)*.

b) İbnü'l-Vekîl Ahmed b. Musâ (öl. 791/1389): *Muhtaşaru'l-Mühimmât*.

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî (öl. 805/1403): *Ma'rifetü'l-mülimmât bi-reddi'l-Mühimmât*.

c) Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî (öl. 806/1404): *Mühimmât 'ale'l-Mühimmât (Tetimmâtü'l-Mühimmât ve Mühimmâtü'l-Mühimmât)*.

c) Ebû Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İmâd b. Muhammed b. Yûsuf el-Akfehîsî el-Kahirî (öl. 808/1405): *et-Ta'aqqubât 'ale'l-Mühimmât*.

d) Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî el-Hısnî (öl. 829/1426): *Talhişu'l-Mühimmât*.

<sup>11</sup> Ezrak, *Muhtaşar Cevâhirü'l-bahreyn*, 147; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1360/1941), 1/613.

<sup>12</sup> Saffet Köse, "İsnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 23/160.

<sup>13</sup> Bk. Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfî'î ve'r-Ravza* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 2/40, 41,44, vd.

e) Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alâüddîn b. Zekeriyâ el-Hisbânî (öl. 861/1457): *er-Reddu ‘ala’l-Mühimmât*.

f) ‘İzzüddîn Hamze b. Ahmed ed-Dımaşkî el-Hüseynî (öl. 874/1470): *Tettimâtü’l-Mühimmât*.

g) Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer ez-Zebîdî (öl. 887/1482): *Mühimmâtü’l-Mühimmât ve et-Tebkiyyâtü’l-vâridât ‘alâ mevâdi’e mine’l-Mühimmât*.<sup>14</sup>

İslâm düşünce tarihinde âlimlerin birbirlerine yönettikleri eleştirilerin büyük çoğunluğunun yumuşak bir dil ve üslup kullanılarak gerçekleştirildiği bilinmektedir. Ancak bazı âlimlerin, eleştiri konusunda bu genel teamüle aykırı olarak sert bir üslup kullanarak eleştirilenleri küçük düşürücü ifadeler tercih ettikleri de olmuştur. Bu üslup ise daha çok farklı mezheplere mensup fakîhler arasında cereyan eden tartışmalarda müşahede edilen bir eleştiri biçimi olarak bilinmekle beraber bunun az da olsa aynı mezhebe bağlı fukahâ arasında gerçekleştiği de görülmektedir. İşte mezhep içi eleştiride tasvip edilmeyen bu üslubu kullanan fakîhlerden biri İsnevî’dir. Onun, özellikle Nevevî’yi eleştirirken zaman zaman eleştirinin dozunu kaçırarak, İslâm düşünce tarihinde yaygın olan eleştiri tarzının olumlu hevasına aykırı olarak sert bir dil tercih ettiğine vakıf olmaktadır. İsnevî’nin *et-Temhîd fî tahrici (istihrâci)’l-fürû’ ‘ale’l-uşûl* adlı eserinin muhakkiki Muhammed Hasan Heyto onun bu olumsuz eleştiri biçimini gayesiz bir saldırı olarak niteleyerek şunları kaydetmektedir: “Haklı veya haksız, doğru veya yanlış olsun İsnevî, Nevevî’yi azarlamak, karalamak, ona itiraz etmek ve bilgisizlikle suçlamak için bulduğu her fırsatı değerlendirmiştir.” Hasan Heyto, İsnevî’nin söz konusu eleştirilerinin büyük çoğunluğunu yanlış bularak sonraki Şâfiî fukahâsı tarafından otorite kabul edilen Nevevî’ye bu saldırısına bir anlam veremediğini belirtmektedir.<sup>15</sup>

İsnevî, Nevevî’yi eleştirirken ona bir takım ithamlar da yöneltmiştir. Onun bu ithamlarından bir kısmı şu şekildedir:

a) Nevevî’nin İmam Şâfiî’nin veya ashâbın ifadelerini anlamadığını ve kullandıkları kaynaklara tam anlamıyla muttali olmadığını iddia etmiştir. Örneğin Şâfiî mezhebine göre köpeğin yaladığı kabın, birisi toprağa bulanmak üzere yedi defa yıkanması gerekir. Bu yıkanmalardan hangisinin toprağa bulanması gerektiği hususu ise tartışılmıştır. Nevevî ve Râfiî’ye göre toprağın bunlardan herhangi birisiyle birlikte kullanılması necis olan kabın

<sup>14</sup> Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrici (istihrâci)’l-fürû’ ‘ale’l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), (tahkîk edenin mukaddimesi), 29-30; Ezrak, *Muhtaşar Cevâhirü’l-bahreyn*, 147-148; Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1914;

<sup>15</sup> İsnevî, *et-Temhîd*, 25-26.

temizlenmesinde yeterlidir.<sup>16</sup> İsnevî ise toprağın ilk veya son yıkamayla birlikte kullanılması gerektiğini ifade etmiş ve Nevevî ile Râfîî'yi yanlış bularak onları İmam Şâfiî'nin ifadelerini bilmemekle ve kullandığı kaynaklara vakıf olmamakla itham etmiştir.<sup>17</sup>

b) İsnevî, bazı yerlerde Nevevî'nin Râfîî'nin ifadelerini anlamadığını ileri sürerek bundan dolayı onu eleştirmiştir. Mesela Nevevî, *Fethu'l- 'azîz fi şerhi'l-Vecîz*'in muhtasarı olan *er-Ravza*'da zikrettiğine göre necis veya tâhir olduklarına bakılmaksızın meyve kurtçuklarının yenilmesi konusunda – kendisinden oluştuğu meyveyle beraber helal, mutlak olarak helal ve mutlak olarak haram- şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır.<sup>18</sup> İsnevî Nevevî'nin kurtçukların necis sayılması durumunda meyveden ayrı olarak yenilmesinin helal olduğu görüşünü Râfîî'ye isnad etmesinin yanlış olduğunu çünkü Râfîî'nin bunu *Fethu'l- 'azîz*'de zikretmediğini belirterek bunu, Nevevî'nin Râfîî'nin ifadelerini kötü anlamasına (سوء فهم) bağlamıştır.<sup>19</sup>

c) İsnevî, bazen Nevevî'nin Râfîî'nin ifadelerini yanlış/kötü ihtisar ettiğinden veya atılmaması gereken harf veya kelimeyi attığından yanlış olduğunu belirterek bundan ötürü onu eleştirmiştir. Söz gelimi Nevevî, *er-Ravda*'da yeni gelenin rükûda yetişmesi için imamın rükûda beklemesinin hükmünü aktarırken bunun, Şâfiî fukahâsının büyük çoğunluğuna göre müstehap olduğunu ifade etmiştir.<sup>20</sup> İsnevî, Nevevî'nin istihbâb hükmünü Şafîiler'in çoğunluğuna nispet etmesini doğru bulmayarak bunun sebebinin Nevevî'nin, Râfîî'nin ifadelerini yanlış ihtisar etmesi olduğunu söyleyerek onu eleştirmiştir.<sup>21</sup> Konuya ilişkin diğer bir örnek altın veya gümüş paranın delinip gerdanlığa takılarak süs olarak kullanılması hakkındadır. İsnevî'nin anlattığına göre Râfîî, bu türden paraların zekâta tabi tutulup tutulmayacağı hususunda varid olan iki görüşü aktarmıştır. Nevevî ise bunu ihtisar ederken söz konusu paraların kullanılmasının caiz olup olmayacağı şeklinde aktarmıştır. İsnevî, Nevevî'nin, Râfîî'nin ifadesini değiştirdiğini ve ta'lîlini sildiğini dolayısıyla da kötü bir özetleme yaptığını ileri sürerek onu eleştirmiştir.<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/580-583.

<sup>17</sup> İsnevî, *et-Temhîd*, 26.

<sup>18</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Zuhayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 1/14.

<sup>19</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 2/41.

<sup>20</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/343.

<sup>21</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 3/292.

<sup>22</sup> Ezrak, *Muhtaşar Cevâhirü'l-bahreyn*, 278-281.

d) İsnevî bazı meselelerde Nevevî'nin, Râfîî'nin veya diğer mezhep fakîhlerinin görüşlerini gözden kaçırdığını ya da önceki eserlerinde veya daha önce işlediği konularda zikrettiği görüşlerini unuttuğunu; bundan ötürü de yanlışlığı söyleyerek onu eleştirmiştir. Örneğin Kaffâl el-Mervezî'nin (öl. 417/1026) *Fetâvâ*'sında “Satıcının müşteriye bunu sana bin dirheme sattım, müşteri de bin beş yüze aldım derse satış geçerli olur. Bu ise pek bilinmeyen bir şeydir.” şeklinde bir mesele nakledilmektedir. İsnevî'nin aktardığına göre Râfîî, bu meseleyi Kaffâl'dan naklederek zayıf görüşlerden addetmiş ve bunu iki yerde zikredip böyle bir akdin kesin olarak bâtil olduğunu ifade etmiştir. Keza Kâdı Hüseyin Merverrûzî (öl. 462/1069), Mâverdî (öl. 450/1058) ve Herevî (öl. 488/1095) de meseleyi Kaffâl'dan naklederek bunun kesin olarak bâtil bir akit olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat Nevevî zikredilen nakillerden hiçbirine vakıf olmamış ve “Zahir görüşe göre böyle bir akdin fasid olduğudur. Sahîh kabul ettiğimiz takdirde ise satış bin dirhem üzerinde gerçekleşmiş olur.” diyerek bunun bâtil olarak kabul edilmesi görüşünün daha tercihe şayan bir görüş şeklinde sunmuştur.<sup>23</sup>

İsnevî'nin, Nevevî'yi eleştirirken kullandığı bazı ifadeler şu şekildedir: “أفحش في الغلط”، “في خطأ أفحش”، “وهو أفحش من غلط”، “غلط فاحش”، “غلط عجيب”، “كلام محيط مظلم”، “عدم فهمه لكلام الرافعي على وجهه”، “التبس الكلام على النووي”، “إما غلط في فهم النووي”، “لم يتقطن له”، “من سوء تصرفه في العبارة”، “اضطرب كلامه”، “تناقض كلامه”، “ذُهل عجيب و غفلة فاجسة”، “اعتز ”<sup>24</sup>.

Müteahhirin Şâfiî fukahâsı, İsnevî'nin Nevevî'ye yönelik eleştirilerini ölçüsüz bularak bundan rahatsızlık duymuşlardır. Hatta sözü geçen fakîhlerden bir kısmı, İsnevî'yi aynı sertlikle eleştirmiştir. Bu ise *Muhtaşar Cevâhirü'l-bahreyn*'i tahkik edenin ifade ettiği üzere “İsnevî'nin yaptığına karşılığı” olarak görülmüştür.<sup>25</sup> Bunun yanı sıra bunlardan hiç kimse İsnevî'nin Nevevî'ye yönelik yaptığı eleştirilere itibar etmemiştir. Heytemî, “Mertebeleri ne olursa olsun Nevevî ve Râfîî'yi hatalı bulan ve onlara itiraz edenlerin yaklaşımları tasvip edilmemiştir.” diyerek bu hususa vurgu yapmıştır.<sup>26</sup> Keza İbn Hacer el-‘Askalânî (öl. 852/1449) de “İbnü'l-‘İmâd'ın (öl. 808/1405) *et-Ta'akkubât* adlı çalışmasında (Şâfiî fukahâsı tarafından) İsnevî'ye yöneltilen eleştirilerin onun Şeyhayn'e yaptığı eleştirilerden ötürü

<sup>23</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/170; İsnevî, *el-Mühimmât*, 5/13.

<sup>24</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 2/110; 3/29, 145, 478, 600, 603, 604; 8/, 328, 370; Ezrak, *Muhtaşar Cevâhirü'l-bahreyn*, 426, 427; İsnevî, *et-Temhîd*, 115, 220.

<sup>25</sup> Ezrak, *Muhtaşar Cevâhirü'l-bahreyn*, 148.

<sup>26</sup> Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/113; Kürdî, *el-Fevâid*, 38, 50-51.

olduğunu” ifade ettiğini naklederek İsnevî’nin Nevevî’ye yaptığı eleştirilerde haksız olduğuna işaret etmiştir.<sup>27</sup>

## 2. İsnevî’nin Nevevî’ye Eleştiri Gerekçesi Yaptığı Bazı Konular ve Buna İlişkin Bazı Meselelerin Tahlili

İsnevî’nin, *Cevâhirü’l-bahreyn* ve *el-Mühimmât* adlı eserleri başta olmak üzere fıkıh ve usûl ile ilgili bütün çalışmalarında Nevevî’ye çokça eleştiriler yönelttiğini daha önce belirtmiştik. Bütün bu eleştirileri, sınırları belli bir tebliğde serdetmek mümkün değildir. Bu sebeple burada onun, eleştirilerine en çok dayanak olarak gösterdiği gerekçeler ele alınarak ilgili meseleler üzerinden değerlendirilecektir. İsnevî’nin bu türden eleştirilerinin gerekçelerini ise ana hatlarıyla Nevevî’nin Râfîî ile çelişmesi, kendi görüşleri arasında tenakuzun bulunması ve Şâfiî ve ashâba muhalefet etmesi şeklinde sıralamamız mümkündür.

### 2.1. Nevevî’nin Görüşleri Arasında Tenakuzun Bulunması

İsnevî tarafından Nevevî’ye yapılan eleştirileri incelediğimizde bunların büyük bir bölümünün Nevevî’nin görüşleri arasında bulunan tenakuzdan ötürü yapıldığını görmekteyiz. İsnevî, bu türden eleştirilerini “اضطرب فيه تناقض”، “تناقض كلام النووي”، “اختلف كلام الروضة”، “تناقض فيه كلام الروضة”، “كلامه عجيب”<sup>28</sup> gibi ifadeler kullanarak belirtmiştir. İsnevî’nin bu yöndeki eleştirilerinin bir kısmının Nevevî’nin farklı eserlerindeki görüşlerine, diğer bir kısmının ise aynı eserindeki değişik konularla ilgili görüşlerine yönelik olduğu müşahede edilmektedir.

İsnevî’nin bu eleştiri biçimlerinden ilkinin şu örnekle izah edeceğimiz: Güneş veya ay tutulmasının namazının, normal sünnetler gibi her rekâtının birer kıyam ve rükû ile kılınmasının hükmü: Şâfiî mezhebinin yerleşik görüşüne göre bu tür namazların her bir rekâtında iki kıyam ve iki rükû bulunur. Diğer nafileler gibi bunların da her bir rekâtının birer kıyam ve rükû ile kılınıp kılınmayacağı hususu mezhep içinde tartışılmıştır. İsnevî, Nevevî’nin, konuya ilişkin *el-Mecmû’* ve *er-Ravza* adlı eserlerinde çelişen iki farklı görüş beyan ettiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda İsnevî önce Nevevî’nin *er-Ravza*’daki şu açıklamasını aktarır: Kûsûf (güneş tutulması) namazının her bir rekâtının birer kıyam ve rükû ile kılınmasının hükmü – kûsûfun devam etmesi durumunda üçüncü rükûun yapılmasının hükmüne bağlı olarak caiz veya caiz olmadığı şeklinde- iki vecih vardır. Bunlardan

<sup>27</sup> Kürdî, *el-Fevâid*, 51-52.

<sup>28</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 2/295; 4/504; Ezrak, *Muhtaşar Cevâhirü’l-bahreyn*, 249, 251,275.

esah veche göre bunun caiz olmamasıdır. İsnvî, konuyla ilgili bu eserindeki ifadelerini aktardıktan sonra Nevevî'nin kûsûf namazının her bir rekâtının birer kıyam ve rûkû ile kılınmasının caiz olmadığını savunduğunu iddia eder. Ardından onun *el-Mecmû* "de bunun tersini savunduğunu şu ifadelerle izah eder:

"Nevevî, Ebû Hanîfe ve bir gurubun kûsûf namazının Cuma ve sabah namazı gibi iki normal rekât olarak kılınabileceğini savunduklarını ifade ettikten sonra bunların delil olarak serdettikleri iki hadis zikreder. Sonrasında ashâbımızın *Sahîhayn* ve diğer hadis kaynaklarından sahîh ve meşhur hadisleri delil olarak zikrettiklerini söyler. Ardından Karşıt görüştekilerin delil olarak getirdikleri hadislere şu iki cevap verir.

a) Bizim getirdiğimiz hadisler daha meşhur ve ravileri daha fazladır.

b) Hadislerimiz istihbâb onların hadisleri ise cevaz hükmüne hamledebilir. Şâfiî fukahâsının da bu şekilde cevap verdiklerini ifade ederek şunu neticeye varır: 'İfadelerinden açık bir şekilde görüldüğü üzere kûsûf namazını normal iki rekât olarak kılan kişinin namazı sahîh olur. Ancak efzal olanı terk etmiş olur.'

İsnvî, Nevevî'nin burada söz konusu namazın normal namazlar gibi kılınabileceğini savunduğunu iler sürerek konuyla ilgili her iki kitabındaki ifadeleri arasında fahiş bir tezat olduğunu belirtir. Fakat anladığımız kadarıyla Nevevî, *er-Ravza*'da mesele hakkında iki vecihten esah olanın bu türden namazların normal namazlar gibi kılınmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Bunun kesin olarak caiz olmadığını savunmamıştır.<sup>29</sup> *el-Mecmû* "da ise bu namazların her bir rekâtının ikişer kıyam ve rûkû ile kılınmasının daha faziletli olduğunu; normal namazlar gibi kılınmasının ise caiz olabileceğini düşünmüştür.<sup>30</sup>

Yani Nevevî, *er-Ravza*'da kûsûf namazının her bir rekâtının ikişer kıyam ve rûkû ile yapılmasının mezhepte esah görüşü; *el-Mecmû* 'da ise esah görüşe mukabil olan diğer şekilde kılınmasının caiz olduğuna dair görüşü belirtmiştir. İsnvî ise onun ilk eserinde ifade ettiği iki görüşten sadece esah olanı diğerinde ise bunun mukabili olan görüşü dikkate alarak görüşlerinin arasında tenakuzun bulunduğunu ileri sürmüştür.

İkincisini ise şu meseleyle açıklamaya çalışacağız: Vakit içerisinde başlanan bir namazın vakit çıkıncaya kadar uzatılmasının hükmü: İsnvî, bunun cevazı hususunda Nevevî'nin ifadelerinde şiddetli bir çelişkinin

<sup>29</sup> Nevevî, *Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, Ravzatü'l-İslâmî ve 'umdetü'l-mütakîn* Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 2/83.

<sup>30</sup> Nevevî, *el-Mecmû* ', 5/63.

bulduğunu ifade etmiştir. İsnevî, Nevevî'nin akşam namazının vakit çıkıncaya değin uzatılması hakkında Şâfiî'nin cedîd görüşüne ilişkin ifadelerini aktardıktan sonra bunları şöyle özetlemiştir: "Hâsılı; şayet bir kısmı vakit içerisinde kılınan namazı kaza veya bir kısmını kaza diğer kısmını ise edâ olarak kabul edersek akşam namazı dışında namazların, vakit çıkıncaya dek uzatılmasını caiz görmememiz gerekir. Buna mukabil böyle bir namazı edâ olarak görürsek bunun o vakte kadar gecikmesinin caiz olup olmadığına binaen değerlendirmemiz gerekir.

Buna göre namazın söz konusu vakte kadar tehir edilmesine cevaz verirsek bunun uzatılmasını caiz kabul etmemiz, aksi halde caiz görmememiz lazım... Ancak sahîh görüşe göre namazın, bir kısmının vakit çıkıncaya kadar tehir edilmesi caiz olmadığına göre akşam namazı dışında namazların vakit çıkıncaya kadar uzatılmasının caiz olmaması gerekir. Akşam namazının ise kızıl şafağın batımına kadar uzatılması caizdir." İsnevî, Nevevî'nin bu ifadelerinden hemen sonra "Namazın tümünün kılınabilecek bir vakit kala namaza başlayıp vakit çıkıncaya değin uzatan kişi günahkâr olmaz. Aynı zamanda esah görüşe göre bu mekruh bir davranış da sayılmaz." şeklinde bir görüş belirttiğini; bunun ise ilk görüşüyle taban tabana zıt olduğunu söyleyerek onu eleştirmiştir.<sup>31</sup> Ancak Nevevî'nin konuya ilişkin ifadelerini inceldiğimizde İsnevî'nin mütenakız olarak gördüğü iki görüşünün farklı meseleler hakkında olduğunu görüyoruz. İlk görüşü, namazın bir kısmının vaktin çıkmasına kadar tehir edilmesi hakkındadır. İkincisi ise namazın bütününe yetecek kadar bir zamanın kalmasına dek geciktirilmesine ilişkindir. Dolayısıyla her iki görüşü arasında tenakuzun olmadığını düşünüyoruz.<sup>32</sup>

## 2.2. Nevevî'nin Râfiî'ye Mütenakız Görüş Belirtmesi

İsnevî'nin Nevevî'ye yaptığı eleştirilerinin önemli bir kısmı, onun özellikle *Fethu'l-'azîz*'in muhtasarı olan *er-Ravza*'da Râfiî'ye mütenakız serdettiğini ileri sürdüğü görüşlerine yönelik olduğuna vakıf oluyoruz. Bu tür eleştirilerini genellikle "عدم فهمه لكلام الرافي على وجهه", "ولم يتقطن النووي لهذا", "سوء اختصار كلام الرافي", "أغلطه سوء فهم منه لكلام الرافي", "من سوء تصرفه", "فاحش سببه سوء الاختصار"<sup>33</sup> gibi ifadeler kullanarak Nevevî'yi Râfiî'nin ifadelerini anlamadığını veya yanlış ihtisar ettiğini itham etmektedir. Onun bu tarz eleştirini şu örmekle açıklamamız mümkündür:

<sup>31</sup> Ezrak, *Muhtasar Cevâhirü'l-bahreyn*, 229-230.

<sup>32</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/183.

<sup>33</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 2/41, 421; 3/292, 603, 604; 6/234, 364.

Vakıf için kullanılan sıygaların hangisinin temlik hangisinin vakıf ifade ettiğinin hükmü: İsnevî önce Râfî'nin konuya ilişkin Kaffâl'dan naklettiği şu izahı aktarır: Vakfedenin “جعلت هذه الدار للمسجد” veya bir evi mescidin kayımasına vererek “خذها للمسجد”, “إذا مت فاعطوا من مالي ألف درهم للمسجد”, “فداري”, “إذا مت فاعطوا من مالي ألف درهم للمسجد” söylemesi ne temlik ne de vakıf herhangi bir şey ifade etmiş sayılmaz. Bunun temlik için kinayeli bir sıyga olduğunda ise şüphe yoktur.<sup>34</sup> Ardından şu yorumu yapar: “İbareden anladığımız üzere Râfî, meseleye ilişkin bir hüküm belirtmeyip tevakkuf etmiştir. Fakat daha önce temas ettiğimiz gibi bunlar kinayeli ifadelerdir; bunu kesin olarak kabul etmemiz gerekir.” İsnevî, bunun akabinde Nevevî'nin *er-Ravza*'da bu konuda fahiş bir çelişkiye düştüğünü çünkü Kaffâl'dan nakledilen bu hükmü ona isnad etmeden aktardığı için mesele hakkında söz konusu hüküm dışında başka bir hükmün bulunmadığı izlenimini verdiğini ileri sürer. İsnevî, bu çelişkinin Nevevî'nin Râfî'nin ifadelerini yanlış ihtisar etmesinden kaynaklandığını ifade ederek onu eleştirir.<sup>35</sup> Ancak *er-Ravza*'ya baktığımızda İsnevî'nin iddia ettiğinin aksine Nevevî'nin vakıf konusuna ilintili olarak zikrettiği on maddelik meseleler içinde bahse konusu olan meseleden sonra gelen meselenin sonunda “önceki iki mesele ile birlikte bu meseleyi Kaffâl'ın *Fetâvâ*'sından naklettim” söyleyerek bunu açık bir şekilde Kaffâl'a isnad ettiğini görüyoruz.<sup>36</sup>

### 2.3. Nevevî'nin Şâfî ve Ashâba Muhalefet Etmesi

İsnevî'nin, Nevevî'ye yönelik çokça eleştiri konusu yaptığı konulardan biri de onun Şâfî'ye ve mezhepte görüşlerine itibar edilen Şâfî fukahâsına muhalif görüş belirttiğini ileri sürmesidir. İsnevî, “وما ذكره من القطع به في كتب على خلاف ما قاله الشافعي”, “فمخالف لنص الشافعي والأصحاب”, “الشافعي ليس كذلك على خلاف ما قاله الشافعي”, “مخالف لكلام الشافعي والأصحاب فلا معول عليه”, “والأصحاب” gibi ifadeler kullanarak bu yöndeki eleştirilerini yapmıştır. Buna şu örnek gösterilebilir:

Fildişinden yapılan tarağın kullanılmasının hükmü (العاج): Nevevî, fîl dışından imal edilen tarağın necis olduğunu, dolayısıyla ıslak bir şeyde kullanılmasının caiz olmadığını ifade ettikten sonra bunu savunan Şâfî fukahâsının görüşünü naklederek ashâbtan gelen meşhur görüşün bu olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>38</sup> İsnevî, Nevevî'nin ashâbtan naklettiği görüşün

<sup>34</sup> Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim er-Râfî, *Fethu'l-'aziz fi Şerhi'l-Veciz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd–Ali Muhammed Muavva (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 6/300.

<sup>35</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 6/234.

<sup>36</sup> Nevevî, *Ravzatü't-İlâbîn*, 5/333.

<sup>37</sup> İsnevî, *el-Mühimmât*, 4/468; 5/374; 6/174; 9/329.

<sup>38</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/243.



sahîh olduğunu; ancak onların bu yöndeki görüşleri necis bir maddeden imal edilen şeyin kap olarak kullanılmasına ilişkin olduğunu; böyle bir şeyin bedende kullanılmasıyla ilgili olmadığını söyleyerek Nevevî'nin bunu karıştırdığına dikkat çekerek eleştirmiştir. Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), Nevevî'nin karıştırdığı bir durum olmadığını; İsnevî'nin eleştirisinde yanıldığını söyleyerek şunları kaydetmiştir: “Nevevî'nin aktardığı açıklamaya ilişkin İmam Şâfî'nin nassı vardır. Keza Ebû Alî et-Taberî (öl. 350/961), Ebû't-Tayyib et-Taberî (öl. 450/1058) ve Mâverdî'nin (öl. 450/1058) de içinde bulunduğu bir gurup fukahâ bu görüşü kesin bir biçimde savunmuştur.”<sup>39</sup>

## Sonuç

İslâm düşünce tarihinde gerek farklı mezhep gerekse aynı mezhep fakîhleri arasında olsun eleştirinin hayli yoğun bir biçimde yapıldığı bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan da ilk dönemlerden itibaren İslâm tarihinde eleştiri kültürü yerleşmiş ve eleştiri olgusu İslâmî ilimlerin sistemleşip gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Doğru ve hakkın ortaya çıkması için edep kuralları çerçevesinde yapılan eleştiri her zaman övülmüştür. Öte yandan Müslüman âlimlerin birbirlerine yönelttiği eleştiriler genellikle nezaket kuralları içinde yumuşak bir üslupla gerçekleşmiştir. Fakat eleştirinin dozunu kaçırarak tasvip edilmeyen bir üslup kullanan âlimler de olmuştur. Bu tarz eleştiriler daha çok farklı mezhep müntesipleri arasında vuku bulduğu bilinmekle beraber aynı mezhep içinde de meydana gelmiştir. Bunun en bariz örneklerinden biri araştırma konusu yaptığımız Cemâlüddîn el-İsnevî'nin Nevevî'yi eleştirmesidir.

Esasında Nevevî'nin Râfî'nin çalışmalarını temel alarak mezhep birikimine yaptığı tenkîh faaliyetinden sonra Şâfî mezhebinde onun Râfî ile beraber karar kıldıkları görüş ve tercihler mezhep içinde mutemet kabul edilmiştir. Râfî ile ihtilafa düştüğünde ise onun görüşleri muteber görülmüştür. Bundan böyle Şâfî mezhebinde hem fikhî çalışmalarda hem de fetvâda Nevevî'nin tercih ettiği görüşler esas alınmış ve sonraki fakîhlerden pek kimse ona itiraz etmeye cesaret edememiştir. Ancak İsnevî, mezhepte teamül haline gelen bu anlayışın dışına çıkarak Nevevî'yi eleştirmek için adeta fırsat kollamıştır. Eleştiri yaparken “fahiş tezatlık”, “şaşılacak bir tenakuz”, “fahiş yanılma”, “fahiş ihtilaf”, “kötü yorumlama”, “kasvetli bir ifade”, “kötü özetleme”, “Nevevî anlamamış”, “karıştırmış”,

<sup>39</sup> Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/277.

“kavrayamamış” gibi fakîhler arasında pek alışık olmayan ifadeler kullanmıştır.

İsnevî'nin Nevevî'ye yönelttiği eleştirilerinin doğru veya yanlış olmasından ziyade eleştiri üslubu dikkat çekmiştir. Bu nedenle birçok Şâfiî fakîh kendi çalışmalarında yeri geldiğinde Nevevî'ye yaptığı eleştiriler dolayısıyla İsnevî'yi aynı üslupla eleştirmiştir. Bunun yanı sıra hem kendisine hem de içinde Nevevî'yi yoğun bir biçimde eleştirdiği *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza* adlı eserine reddiyeler yazılmıştır.

İsnevî'nin Nevevî'ye yönelik eleştirilerinin Nevevî'nin Râfiî ile çelişmesi, kendi görüşleri arasında tenakuzun bulunması ve Şâfiî ve ashâba muhalefet etmesi gibi konularda yoğunlaştığını görmekteyiz. Onun -doğru bulunmayan eleştiri üslubundan sarf-i nazar ederek- yaptığı eleştirileri incelediğimizde bunlardan haklılık payı bulunanlar olmakla beraber doğru bulunmayanların daha ağırlıkta olduğunu söylememiz mümkündür. Son olarak diyebiliriz ki İsnevî'nin –yanlış veya doğru olarak- yaptığı eleştiriler ne Nevevî ne de hiçbir fakîhe layık olmayan üslup ve ifadelerle dile getirildiği için mezhep içinde hiçbir zaman müsamaha görmemiş ve sonraki Şâfiî fakîhlerin kendisine yönelttiği eleştirilerin önemli bir kısmı onun bu sert üslubundan ötürü olmuştur.

### **Kaynaklar**

‘Allâl, Hâlid Kebîr. *et-Ta'assubu'l-mezhebî fî't-târîhi'l-İslâmî*. B.y.: Dâru'l-Muhtasib, 1429/2008.

Aybakan, Bilal. “Şâfiî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. Ankara: TDV Yayınları, 2010),;

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1360/1941.

Ensârî, Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzî't-tâlib* 4 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Ezrak, Alî b. Ebî Bekr. *Muhtaşar Cevâhirü'l-bahreyn fî tenâkuzi'l-hübreyn*. thk. Sâlih b. Mubârek De'kik. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve-ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1424/2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî. *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*. thk. el-Hâfiz 'Abdul'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1994.

İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Alî el-Ümevî. *et-Temhîd fî tahrici (istihrâci)'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Alî el-Ümevî. *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerim meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Köse, Saffet. "İsnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/160-161. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Kürdî, Muhammed b. Süleyman. *el-Fevâ'idü'l-medeniyye fî-men yüftâ bi-kavlihî min e'immeti'ş-Şâfi'iyye*. thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî. Lübnan/Dımaşk: Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî/Dâru Nuri's-Sabâh, 1432/2011.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühazzeb*. 20 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Zuhayr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavva. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebşîra fî uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasen Heytû. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.

Yaşar, Mehmet Aziz. *Memlûkler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.



**NEVEVÎ'NİN MEZHEP İÇİ TENKİTLERİ BAĞLAMINDA  
RÂFİÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER  
(Ravzatu't-Tâlibîn Adlı Eser Örneğinde)**

*Bedri ASLAN\**

**Giriş**

Şâfiî mezhebinde mezhep içi ihtilaflar İmam Şâfiî'den bu yana devam etmiştir. Şâfiî fakihleri birbirlerini eleştirdikleri gibi hocalarını da eleştirmişlerdir. Bunların başından İmam Şâfiî'nin öğrencisi Ebû İbrahim Müzenî'nin (ö. 264/878), İmam Şâfiî'yi (ö. 204/820) eleştirmesi gelmektedir. Müzenî, “*Muhtasar*” adındaki kitabında İmam Şâfiî'yi birçok yerde eleştirir. Hatta bazen Müzenî, İmam Şâfiî'nin sözlerini naklettikten sonra “bu sözün hiçbir değeri yoktur, hatalıdır” diyerek ağır ifadeler kullanmıştır.<sup>1</sup> Müzenî “*Muhtasar*” adlı kitabının başında taklit konusunda “Bu kitabı İmam Şâfiî'nin ilminden ve sözlerinden ihtisar ettim. Bunun sebebi Şâfiî'nin kendisini veya başka kişileri taklit etmeyi nehyettiğini ilim isteyen kişilere ulaştırmak ve duyurmaktır”<sup>2</sup> şeklinde İmam Şâfiî'nin taklit etmeyi değil, içtihat yapılmasını istediğini açıkça dile getirmiştir. Dolayısıyla Müzenî, İmam Şâfiî'nin bazı görüşlerini beğenmediği için onu taklit etmemiş, konu hakkında kendi görüşünü belirtmekten çekinmemiştir.<sup>3</sup>

Öte yandan Şâfiî mezhebi literatürü tarandığında baba ve oğul arasında fikhî meselelerde ihtilaf ve eleştirilerin mevcut olduğu görülecektir. Bunlardan biri Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047) ile oğlu İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085) arasındaki

---

\* Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, aslan-bedri@hotmail.com

<sup>1</sup> Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısrî (ö. 264/878), *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 1/104-119.

<sup>2</sup> İsmail b. Yahya b. İsmail Ebu İbrahim el-Müzenî (ö. 264/878), *Muhtasaru'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 7.

<sup>3</sup> Bedri Aslan, “Şâfiî Mezhebinde İctihadın İhya Girişimleri: Ebû Şâme El-Makdisî Örneği”, *Harran Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*, ed, Hüseyin Eriş ve Merve Kırdıryüz (Şanlıurfa: İksad Yayınevi, 2019) 1529.

ihtilaftır. İmâmu'l-Haremeyn, bazı fikhî meselelerde babasını eleştirmektedir.<sup>4</sup> Bütün bunları dikkate aldığımızda Şâfiî mezhebinde fikir özgürlüğünün mevcut olduğunu ve hakkın ortaya çıkması için Şâfiî fakihlerin birbirlerini eleştirmekten geri durmadığı görülmektedir. Mesela, Nevevî, “Cüveynî'nin ihramın bağlanması ile ilgili sözüne kanmayın, onun sözü Şâfiî'nin naslarına muhalif, merdûd ve şâzdır”<sup>5</sup> diyerek İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi ağır bir şekilde eleştirmektedir.

Şâfiî mezhebini tahrir<sup>6</sup> ve tankih edenlerin başında Râfiî ve Nevevî gelmektedir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebine mensup âlimler fetva konusunda onlara dayanmışlardır. Buna göre, mezhep âlimleri Râfiî ve Nevevî'nin ittifak ettikleri görüşleri mezhebin râcih/güçlü görüşü olarak görmüşler, ihtilafın bulunduğu durumlarda ise Nevevî'nin görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>7</sup> Râfiî ve Nevevî'nin mezhepteki konularından dolayı onların ihtilafları da büyük öneme haizdir. Buna binaen Nevevî'nin Râfiî'ye yönelttiği eleştiriler çalışmamıza konu olmuştur. “Nevevî'nin mezhep içi tenkitleri bağlamında Râfiî'ye yönelttiği eleştiriler Ravzatu't-tâlibîn adlı eser örneğinde” şeklinde seçilen çalışmada Nevevî'nin Râfiî'ye yönelik eleştirisi mezhep içi eleştirinin en güzel örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Nevevî, Râfiî'yi eleştirdiği gibi yeri geldikçe birçok meselede Râfiî'nin görüşünü tasvip ve takdir etmektedir. Bu da Şâfiî mezhebindeki ihtilaf ve eleştirinin amacının fakihlerin birbirlerini kötülemeleri değil, hakkın ortaya çıkması olduğu denilebilir. Bu çalışmada Şâfiî mezhebindeki mezhep içi ihtilaflar bağlamında Nevevî'nin “*Ravdatu't-tâlibîn*” adlı eserinde Râfiî'ye yönelttiği eleştiriler, kullandığı üslup ve bazı meselelerin tahlili üzerinde durulacaktır.

---

<sup>4</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî en-Nevevî (ö. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (y.b.: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/99.

<sup>5</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murrî en-Nevevî, (ö. 676/1277), *el-İdâh fî menâsiki'l-Hacc ve'l-ümre* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 1/151; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî en-Nevevî (v. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (y.b.: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/157.

<sup>6</sup> Tahrîr, yazma, kaydetme, redaksiyon ve tashih anlamlara gelir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016) 537: Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 2012) 197: Tankih ise gözden geçirme, düzeltme, kontrol ve tashih manalara gelir. Bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 931.

<sup>7</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226), *e-Muharrar fî fikhî'l-İmami's-Şâfiî*, thk. Ebû Yakub Neşet b. Kemal el-Mısri (Kahire: Dârü's-Selâm, 2013), 1/60: Mehmet Aziz Yaşar, *Memlûkler döneminde fikhî siyaset ilişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 95.

## 1. Nevevî'nin Eleştirisi Üslubu

Şâfiî mezhebindeki mezhep içi ihtilafın çoğu nasları anlama ve farklı delillere dayanan ihtilaflardır. Nevevî bu gibi ihtilafları “*Ravdatu't-tâlibîn*” adlı eserinin girişinde tercih ve tenkih ihtilafı olarak adlandırmaktadır. Başka bir ifadeyle daha önceki fakihler tarafından dile getirilen farklı görüşlerin sonraki fakihlerin birini bırakıp diğerini seçmesidir. Nevevî de Râfiî'yi eleştirirken bazı konularda Râfiî'nin görüşünü değil, diğer âlimlerin görüşlerini seçmektedir. Daha önce de dile getirildiği üzere Şâfiî mezhebindeki ihtilafların taassuba değil, nasların anlamındaki farklılıklara dayandığı söylenebilir. Bunun en güzel örneğini Nevevî'nin eleştirilerinde görmek mümkündür.<sup>8</sup>

Nevevî, eserin girişinde Râfiî' hakkında “Son dönemin âlimlerinden Şâfiî mezhebini iyi bilen, muhakkik ve büyük İmam Ebû'l-Kâsım er-Râfiî, ihtilaflı meseleleri bir araya getirmiş, mezhebi en güzel şekilde fazlalıklardan arındırmış ve dağınık bulunan meseleleri kısa ifadelerle bir araya toplamıştır. Râfiî, “*Şerhü'l-vecîz*” adlı eserinde açık, kısa ve sağlam ifadelerle kitaplarda serpiştirilmiş meseleleri toplamıştır. Allah çalışmalarını kabul etsin, ona büyük sevaplar versin, bizleri ve onu dostlarımızla birlikte cennetine koysun”<sup>9</sup> demektedir. Eserin sonunda da “Biliniz ki şimdiye kadar, hatta mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerin kitapları içinde Râfiî'nin “*Şerhü'l-vecîz*” adlı kitabı gibi Şâfiî mezhebini güzel ve bütün konuları doyurucu bir şekilde açıklayan bir eser mevcut değildir” şeklindeki ifadelerle Râfiî'yi övmektedir. Bunun yanında Nevevî, yeri geldikçe Râfiî'nin görüşünü beğenmediği takdirde onu eleştirmekten çekinmez. Fakat Nevevî, Râfiî'yi eleştirirken küçük düşürücü ifadeler kullanmaz. Nevevî, bu eleştirilerinde fakihler arasında kullanımı yaygın olan “sahih değildir”, “hatalıdır”, “fasittir”, “dediği gibi değildir” ve “zayıftır” gibi ifadeleri kullanmaktadır.<sup>10</sup> Nevevî bazı meselelerde Râfiî'nin görüşünü kabul eder ve onun görüşü “sahihtir”, “sağlamdır”, “güçlüdür” ve “güzeldir”<sup>11</sup> gibi ifadeleri kullanmaktadır.

## 2. Nevevî'nin Râfiî Eleştirisi ve Yöntemi

Nevevî, eserin girişinde konuları ele alış biçimini şöyle açıklamaktadır: “Râfiî, “*Şerhü'l-vecîz*” adlı eserinde meseleleri detaylı bir şekilde ele alır. Ancak bu, istifadeye engeldir. Bizim amacımız bu eserdeki bilgileri az

<sup>8</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/94.

<sup>9</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî (ö. 676/1277), *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991), 1/5.

<sup>10</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/94-106-136.

<sup>11</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/159; IV, 43-55.

ciltlerde toplayıp insanların istifadelerine sunmaktır. Biz, Râfîî'nin kullandığı lafızlarla ilgilenmeden sadece fikhî hükümleri açıklamaya çalıştık. Bunları açıklarken bazı meselelerde Râfîî'nin hatalarına dikkat çekmek üzere cümlenin başında “ben derim” (قلت), sonunda ise Allahu a‘lam/Allah en iyi bilendir (الله أعلم) ifadeleri kullandım” diyerek eserdeki eleştiri yöntemini açıklar. Bunun dışında Nevevî meseleleri açıklarken Râfîî'nin hatalarını farklı ifadeler kullanarak dile getirmektedir. Onlardan bazıları şunlardır: “şaşılacak bir durumdur”, “dediği gibi değildir”, “hatalıdır”, “zayıftır”, “fasittir”, “iddiadır” ve “kabul edilmez.” Bunun dışında Nevevî, ihtilafî meselelerde bazen Râfîî'yi haklı bularak onun hakkında şu ifadeleri kullanır: “doğrusu budur”, “seçkin görüş budur”, “güzeldir”, “sağlamdır”, en sahih budur”, “bu bir görüştür” ve “güçlüdür”, Nevevî'nin Râfîî'ye yönelik eleştirilerinin ilmî çerçevede kaldığının en açık göstergesi Râfîî hakkında ağır ifadeler kullanmadan onun görüşlerini aktarırken “Allah ona rahmet etsin” ifadesini 27 defa kullanmasıdır. Nevevî ihtilafî meseleleri ele alırken ilk önce Râfîî'nin görüşlerini açıklar, daha sonra fakihlerin konu hakkındaki görüşlerini aktarır ve hangi tarafın haklı olduğunu delillerle ispat etmeye çalışır.

### 3. Eleştiriye Konu Olan Önemli Meselelerin Tahlihi

Bilindiği gibi Nevevî'nin “*Ravdatu't-tâlibîn*” adlı eseri Râfîî'nin “*Şerhu'l-vecîz*” adlı kitabın muhtasarıdır. Nevevî bu kitabı ihtisar etmekle yetinmemiş, bazı meselelerde Râfîî'nin görüşünü eleştirmiştir. Bu çalışmada bahsedilen kitapta yer alan Nevevî'nin Râfîî'ye yönelttiği bütün eleştiriler değil, önemli olan birkaç mesele ele alınmıştır.

#### 3.1. Abdestin Sünetleri

Nevevî'nin Râfîî'ye yönelttiği eleştirilerden biri abdestin sünetlerinden olan besmele hakkındadır. Râfîî'ye göre abdestin başında besmele unutulduğu takdirde abdest esnasında hatırlanırsa getirilmesi müstehaptır. Eğer besmele abdestin başında kasten terk edilirse, abdest esnasında getirilmesinin sünet oluşu ihtimal dâhilindedir.<sup>12</sup> Nevevî “bu şaşırılacak bir durumdur” diyerek bunu ihtimal olarak görmeyi eleştirir. Nevevî'ye göre abdestin başında besmeleyi kasten terk eden kişi abdesti esnasında getirir. Nevevî, “Ashabımız bunu açıkça belirtmişlerdir. Ayrıca Mehâmilî (ö. 415/1024) “*el-Mecmû*” ve Cürcânî (ö. 482/1089) “*et-Tahrîr*” adlı

<sup>12</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfîî el-Kazvînî (ö. 623/1226), *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavvaed, Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/122.



eserlerinde bu konuyu dile getirmişlerdir”<sup>13</sup> demek suretiyle Râfî gibi bir âlimin bunları görmeyerek meseleyi ihtimalli olarak nitelemesi şaşılacak bir durum olarak nitelemektedir.

### 3.2. Teyemmüm

Râfî’ye göre, abdest uzuvlarında olan yaraların üzerine bir sargı bağlanmadığı takdirde yara dışında kalan sağlam bölgelerin yıkanması şarttır. Sağlam yerler yıkanırken yaraya suyun kaçmaması için ıslak bir bezle yaraya yakın yerler ıslatılır. Mevcut yara için teyemmümün gerekli olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Teyemmümü vacip görenler olduğu gibi vacip görmeyenler de bulunmaktadır.<sup>14</sup> Nevevî ise Râfî’nin naklettiği ihtilafı hatalı görmektedir. Ona göre bu durumda teyemmüm almak vaciptir. Zira teyemmüm alınmadığı takdirde kırık olan yerler abdestsiz kalır. Nevevî “Bu ihtilafı nakleden ashâbtan hiç kimse görmedim, Râfî bu konuyu karıştırmış olmalıdır”<sup>15</sup> diyerek Râfî’yi meseleleri naklederken dikkatli olmamakla suçlamaktadır.

### 3.3. İmamet

Râfî, namaz imamlığı ve müezzinlik görevlerinden hangisinin daha faziletli olduğu hususundaki ihtilafı aktardıktan sonra Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) imametın müezzinlikten daha faziletli olduğu görüşünü şöyle nakleder: “Bu konuda Gazzâlî’nin görüşü evladır. Takrîb sahibi, Kaffal (ö. 365/976), Şeyh Ebu Muhammed ve Kâdı er-Ruyânî (ö. 502/1108) da bu görüşü tercih etmişlerdir. Ruyânî bu görüşü İmam Şâfî’nin nassına dayandırmaktadır. Bunun sebebi ise imamet görevi daha zor olduğu için müezzinlikten daha faziletlidir.” Râfî, bu konuda mevcut olan görüşler içerisinde imametın müezzinlikten daha faziletli olduğu savunanların görüşlerini tercih etmektedir.<sup>16</sup> Nevevî ise imamet hakkındaki görüşleri aktardıktan sonra “Râfî de imametın daha faziletli olduğu görüşü tercih etmiştir. Fakat essah olan müezzinliğin daha faziletli olmasıdır, ashabin çoğu bu görüştedir. Ayrıca İmam Şâfî “*el-Ümm*” adlı kitabında “Hz. Peygamber “Allahım müezzinleri affet” şeklinde dua ettiği için ben ezanı seviyorum, imametı ise mekrûh görüyorum. Zira imamet bir sorumluluktur”<sup>17</sup> şeklinde Râfî’yi eleştirmektedir. Bu konuda dikkat çekici olan durum her iki tarafın

<sup>13</sup> Nevevî, *Ravzatü’l-İtâlibîn*, 1/57.

<sup>14</sup> Râfî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*, 1/225.

<sup>15</sup> Nevevî, *Ravzatü’l-İtâlibîn*, 1/106-107.

<sup>16</sup> Râfî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*, 1/422; Râfî, *el-Muharrar fî fikhi’l-İmami’s-Şâfî*, 1/172.

<sup>17</sup> Nevevî, *Ravzatü’l-İtâlibîn*, 1/204.

görüşlerini İmam Şâfiî'nin “*el-Ümm*” adlı eserine dayandırmasıdır. Bu eseri araştırdığımızda İmam Şâfiî normal olarak müezzinliği tercih etmektedir. Fakat “imam olan kişi takvaya bağlı kalıp da görevini tam yerine getirirse imamlığın daha faziletli olacağını umuyorum”<sup>18</sup> şeklinde görüş belirtmektedir.

### 3.4. Namazın Mekruhları

Râfiî, namaz kılmanın mekruh olduğu yerler konusunda rivayet edilen “Hz. Peygamber, yedi yerde namazın kılınmasını nehyetti. Çöplükte, hayvan kesilen yerde (mezbağa), yol ortasında, vadide, hamamda, develerin çöküp yattığı yerlerde ve Beytullah'ın damında”<sup>19</sup> şeklindeki hadise dayandırmaktadır. Râfiî, bunların sebeplerini anlatırken vadide namaz kılmanın mekruh olmasını korkuya neden olabilecek sele bağlar. Sel tehlikesi olmasa da kerahet konusunda genel bir yasaklamanın mevcut olması ihtimalli olduğunu söyler.<sup>20</sup> Nevevî ise “Hadisteki mutlak nehye dayanarak vadide namaz kılmanın mekruh olduğu hususunda Râfiî, Gazzâlî ve İmamü'l-Haremeyn'e tabi olmuştur. Fakat bu konuda hiçbir nehiy yoktur. Yedi yerde namaz kılmanın mekruh olduğunu söyleyen hadiste vadi lafzı geçmez. Onun yerine kabristan geçer. Ayrıca rivayet edilen hadis zayıftır. Doğru olan Şâfiî'nin bu konuda zikrettiği hadistir.<sup>21</sup> O da genel değil, özel bir vadi hakkındadır”<sup>22</sup> şeklinde Râfiî'yi eleştirmektedir. Araştırdığımız kaderiyle Gazzâlî ve İmamü'l-Haremeyn'nin konuyla ilgili zikrettikleri hadis metni mevcut hadis kaynaklarda geçmemektedir. Bu kaynaklarda vadinin yerine kabristan sözcüğü geçmektedir. Fakat Nevevî'nin belirttiği gibi hadisin zayıf olduğunu görülmektedir.<sup>23</sup>

### 3.5. Gemide Vefat Eden Kişinin Defnedilmesi

Râfiî, gemide vefat eden kişi hakkında şunları söyler: Gemi, kara veya bir adaya yakınsa oralara ulaşıp defnedilene kadar beklenir. Gemi karadan

---

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820) *el-Ümm*, thk. Rıfat evzî Abdulmuttalib (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2001), 2/305.

<sup>19</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Selmî et-Tirmizî (v. 279/892), *Sünenü Tirmizî*, thk. Ahmed Şakir ve Aherûn (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-'Arabi, ts.), “Kerâhet”, 258 (No. 346).

<sup>20</sup> Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 2/17-18.

<sup>21</sup> Bkz. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali Ebû Bekr (v. 458/1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), “Kerâhet”, (No. 4358).

<sup>22</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/278.

<sup>23</sup> Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, “Kerâhet”, 258 (No. 346).

uzak bir yerde ise ölen kişi iki levha arasına bağlanıp denize atılır. Umulur ki deniz suyu onu karaya atar ve oradaki insanlar onu defnedirler. Eğer sahildeki insanlar gayr-i müslim iseler bu iki levhaya ağır bir cisim bağlanır ki denizin dibine batsın.<sup>24</sup> Nevevî bu görüşü aktardıktan sonra “Râfî gibi bir âlimin meseleyi bu şekilde nakletmesi şaşılacak bir durumdur” der. Zira bu görüş İmam Şâfî’nin naslarına muhalif olup Müzenî’nin görüşüdür. Ashâbımız ise İmam Şâfî’nin görüşünü yeğlerler. Ayrıca meşhur olan görüş de budur.<sup>25</sup> Araştırdığımız kadarıyla Râfî’nin görüşü İmam Şâfî’nin görüşüyle uyuşmamaktadır. Buna göre Nevevî’nin eleştirileri yerinde görünmektedir.

### 3.6. Nikâh Akdi İçin Kadınların İzin Vermeleri

Bilindiği gibi veli iki kısma ayrılır. Birincisi mücbir ikinci ise gayr-i mücbir velidir. Mücbir veli kızıdan izin almadan onu evlendirebilir. Mücbir olmayan veli ise izin almadan evlendiremez. Buna göre bir kadın mücbir olmayan velisine “Nikâh akdinde seni vekil kıldım” şeklindeki ifadeleri izin sayılır mı sayılmaz mı? Râfî bu meseleyi şöyle açıklamaktadır: “Karşılaştığımız âlimler kadının vekâletini izin saymazlar. Zira kadının nikâh hakkında vekâlet vermesi geçersizdir. Fakat mesele tartışılmamış ve kaynaklarda da geçmemektedir. Bana göre kadının vekâleti izin sayılabilir.”<sup>26</sup> Nevevî, bu meselenin İmam Şâfî tarafından ele alınmasına rağmen Râfî’nin meselenin kaynaklarda yer alamadığını iddia etmesi şaşılacak bir durumdur. Ayrıca “*el-Beyan*” adlı kitabın yazarı, kadının mücbir olmayan veliye vekâlet lafzıyla izin verebileceğini ve bu konuda İmam Şâfî’nin nassının mevcut olduğunu söylemektedir.<sup>27</sup> Bu görüş ise hem nakil hem de delil açısından doğru görünmektedir.<sup>28</sup>

### 3.7. İctihadın Değişmesi

Şâfî mezhebine göre, taklit eden kişi taklit edilen kişiye bağlıdır. Taklit ettiği müctehidin içtihadı değiştiği takdirde o da onun yeni içtihadı ile amel etmesi gerekir.<sup>29</sup> Buna binaen taklit edilen müctehidin içtihadı değişmediği halde başka bir müctehit tarafından bu içtihadın hatalı olduğu iddia edilirse mukallit olan kişi ne yapar? Râfî’ye göre taklit edilen müctehit ikinci

<sup>24</sup> Râfî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 2/457.

<sup>25</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/141-142.

<sup>26</sup> Râfî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 7/541-542.

<sup>27</sup> Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî (ö. 558/1163), *el-Beyân*, thk. Kâsım Muhammed en-Nürî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 9/192.

<sup>28</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/57.

<sup>29</sup> Râfî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 12/426.

müçtehitten daha âlim veya her ikisi de eşit derecede olursa ikinci müçtehidin görüşünün bir değeri yoktur. Eğer ikinci müçtehit birinci müçtehitten daha âlim ise kıyasa göre âlim olan müçtehidin taklit etmenin gerekli olduğunu söylediğimizde eski taklidimizden vazgeçmemiz icap eder. Eğer daha âlim olan kişiye taklit etmeyi gerekli görmüyorsak ikinci müçtehidin sözüne itibar edilmez.<sup>30</sup> Nevevî, yukarıda zikrettiğimiz Râfîî'nin görüşünü değerlendirirken “Bana göre Râfîî'nin kıyas olarak beyan ettiği görüşün hiçbir değeri yoktur. Eğer konu içtihâdi bir mesele ise doğru olan ikinci müçtehidin sarf ettiği sözünün hiçbir etkisi olmaması ve taklit eden kişinin taklidinden vazgeçmesinin gerekmemesidir. Ashâbımız es-Saymerî (ö. 386/) ve Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu konuyu güzel bir şekilde özetlemişlerdir”<sup>31</sup> diyerek Râfîî'yi eleştirmektedir.

### 3.8. Şahitlik Etmenin Ücreti

Şâfiîlere göre, olayı görmek, ihata etmek, detayına vakıf olmak anlamında olan “tahammülü’ş-şehâdet” ve mahkemeye gidip gördüklerini anlatmak anlamında olan “Edauşşehade’yi” yerine getirmek adalet şartlarını taşıyan kişilere farzu’l-kifâyedir.<sup>32</sup> Buna göre eğer olay yerinde sadece bir kişi bulunursa ona farzu’l-ayn olur. Râfîî şehadetin tahammülü için şahidin ücret talep edebileceğini söyleyen âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra şunları kaydeder: Tahammül için şahit ücreti talep edebileceğine göre şehadetin edası için de ücret talep edebilmelidir. Talep edeceği ücret sadece yol ve binek masrafı için değil, mutlak olarak da isteyebilir. Ayrıca aldığı ücreti istediği şekilde kullanabilir. Şehadetin edasının ona farz olması onun ücret talep etmesine engel değildir.<sup>33</sup> Nevevî ise Râfîî'nin bu konudaki görüşünü aktardıktan sonra “Râfîî'nin bu konudaki görüşleri ashâbın görüşlerine muhalif olduğu gibi zayıf bir görüştür. Fakat şehirde bineğe muhtaç olan kişinin ücret talep etmesi ihtimal dâhilindedir. Bunun dışında ücret talep etmek caiz değildir”<sup>34</sup> şeklinde Râfîî'yi eleştirmektedir.

Yukarıda zikredilen meselelerin dışında Nevevî'nin birçok konuda Râfîî'yi eleştirdiği görülmektedir. Nevevî, abdest almak için suyun aranması,<sup>35</sup> öğle ve ikinci namazları cemedildiğinde sünnetlerinin kılınma

<sup>30</sup> Râfîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 12/426.

<sup>31</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/107.

<sup>32</sup> Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatib eş-Şirbinî el-Kâhirî (v. 977/1570), Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc (y.b: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994) 6/382-384.

<sup>33</sup> Râfîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 13/82.

<sup>34</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 12/276; Nevevî, *el-Mecmû'*, 20/224.

<sup>35</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/94.

vakti,<sup>36</sup> ölen kişinin tırnağının kesilmesi ve kıllarının alınması,<sup>37</sup> zarûriyyât-ı diniyyeyi inkâr edenin hükmü,<sup>38</sup> sabit olan borçların havalesi,<sup>39</sup> komşuluk şuf'asını hilelerle engellemek<sup>40</sup> ve yeminlerin bozulması gibi birçok konuda Râfîî'yi eleştirmektedir. Nevevî eleştirilerini delillendirmek suretiyle aktarmaktadır. Mesela bazı konularda Râfîî'nin dayandığı hadisin zayıf olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup> Hadis kaynaklarına da bakıldığında hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı konularda da Râfîî'nin İmam Şâfîî ve arkadaşlarına muhalefet ettiğini iddia etmektedir. Nevevî'nin eleştirdiği meselelerin bazılarında Râfîî'nin İmam Şâfîî'ye muhalefet ettiği husus doğru görünmemektedir. Araştırdığımız kadarıyla Nevevî'nin Râfîî'ye yönelttiği eleştirilerin çoğu yerinde görünmektedir. Az bir kısmında ise Nevevî'nin eleştirilerinin yerinde olmadığı müşahede edilmektedir. Fakat bütün bunlara rağmen Nevevî, Râfîî'yi eleştirirken hiçbir zaman onu küçük düşürücü ifadeler kullanmaz. Hatta birçok yerde onu övmektedir. Bu da tenkit hususunda bizlere güzel bir örnek teşkil etmektedir.

### Nevevî'nin Râfîî Hakkında Kullandığı Bazı Olumlu ve Olumsuz İfadeler

Adet	Olumsuz İfadeler	Adet	Olumlu İfadeler
15	عجب	8	هو الصواب
6	ليس كما قال	5	هو المختار
4	غلط	3	حسن
5	ضعيف	3	أتقن
6	غير مقبول	5	الصحيح-هو الاصح
3	فاسد	2	أنسب
2	ادعاء	3	قوي-أقوى

### Sonuç

Nevevî ihtilafı meseleleri ele alırken ilk önce Râfîî'nin görüşlerini açıklar, daha sonra fakihlerin konu hakkındaki görüşlerini aktarır ve hangi tarafın haklı olduğunu delillerle ispat etmeye çalışır. Nevevî, Râfîî'nin kullandığı lafızlarla ilgilenmediğini sadece fikhî hükümleri açıklamaya çalıştığını ve bazı meselelerde Râfîî'nin hatalarına dikkat çekmek üzere cümlenin başına “ben derim” (kultu), sonunda ise Allah en iyi bilendir (Allahu a‘lam) ifadeler kullandığı ve son sözü söylemekten çekindiği

<sup>36</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/402.

<sup>37</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/107.

<sup>38</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/146.

<sup>39</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 4/231.

<sup>40</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 5/116.

<sup>41</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/278.

anlaşılmaktadır. Bunun da eleştiri hususunda bizler için güzel bir örnek teşkil ettiğini düşünüyoruz. Nevevî, Râfiî'nin hatalarını birçok farklı ifadeler kullanarak dile getirmektedir. Onu eleştirirken “şaşılacak bir durumdur”, “dediği gibi değildir”, “hatalıdır”, “zayıftır”, “fasittir”, “iddiadır” ve “kabul edilmez” gibi ifadeler kullanır. Râfiî'yi haklı bulduğu takdirde “doğrusu budur”, “seçilen budur”, “güzeldir”, “sağlamdır”, en sahih budur”, “bu bir görüştür” ve “güçlüdür”, gibi ifadeler kullanır. Nevevî'nin Râfiî'ye yönelik eleştirilerinin ilmî çerçevede kaldığının en açık göstergesi Râfiî hakkında ağır ifadeler kullanmadan onun görüşlerini aktarırken “Allah ona rahmet etsin” ifadesini 27 defa kullanmasıdır. Nevevî'nin Râfiî'ye yönelttiği eleştirilerini tahlil yapmak üzere sekiz konu ele alınmış olup, konuların çoğunda Nevevî'nin eleştirilerinin yerinde olduğu görülmüştür.

### Kaynaklar

Aslan, Bedri. “Şafî Mezhebinde İctihadın İhya Girişimleri: Ebû Şâme El-Makdisî Örneği”. *Harran Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*. ed, Hüseyin Eriş ve Merve Kıdıröz, İksad. 1521-1533. Şanlıurfa: Yayınevi, 2019.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısırî. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısırî. *Muhtasaru'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. y.b.: Dâru'l-Fikr, ts..

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-İdâh fî menâsiki'l-Hacc ve'l-ümre*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991.

İmrânî, Ebû'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-Yemânî. *el-Beyân*. thk. Kâsım Muhammed en-Nürî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.

Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî. *el-Muharrar fî fikhi'l- İmami's-Şâfiî*. thk. Ebû Yakub Neşet b. Kemal el-Mısırî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2013.

\_\_\_\_\_, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*. thk. Ali Muhammed Muavved-Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. *Rıfat evzî Abdulmuttalib*. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2001.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatib eş-Şirbinî el-Kâhirî. *Muğnî'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. y.b: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Selmî. *Sünenü Tirmizî*. thk. Ahmed Şakir ve Aherûn. Beyrut: Dârü İhyai't-Turâsi'l-'Arabi, ts..

Yaşar, Mehmet Aziz. *Memlûkler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.





## MEZHEP İÇİ TARTIŞMA ÖRNEĞİ:

### İBN HACER EL-HEYTEMÎ İLE İBN ZİYÂD EL-YEMENÎ ARTIŞMASI

*Mahsum ASLAN\**

#### Giriş

İslâm hukukunu diğer hukuklardan ayıran önemli özelliklerden birisi de hilâf ilminin var olmasıdır. Zira insanların dilleri ve renklerinin farklılığı Allah'ın ayetlerinden olduğu gibi farklı anlama, kavrama ve görüşler de Allah'ın ayetlerindedir. Hz. Peygamber bir zenginlik olarak kabul edilen ve dinin yaşanabilirliğini artıran amelî hükümlerdeki farklılıkları onaylamıştır. Ancak ihtilafın ve farklı görüşlerin meşru olabilmesi için her iki tarafın delillerinin hüccet olarak kabul edilebilir olması ve bâtil bir görüşü desteklememesi gerekmektedir. Aksi takdirde ihtilaf kolaylık ve genişlik olmaktan çıkar ve zararlı bir hal alır. Müsbet ihtilafın birçok açıdan yararı vardır. Öncelikle farklı ihtimallerin var olduğu anlaşılır. Ayrıca ilim ehlinin zihinlerini canlı tutması, görüşlerinin birbirleriyle karşılaştırılması ile düşüncelere alanlar açması ve meseleleri çözme noktasında birçok seçeneğin ortaya çıkması gibi çeşitli yararlarından da söz edilebilir.

Mezhepler arası farklı görüşler, itirazlar, eleştiriler ve reddiyeler olduğu gibi bir mezhebin içinde de bu tarz tartışmalar meydana gelmiştir. O tartışmalardan biri de Memlüklerin son dönemi ile Osmanlıların bölgeye hâkimiyetinin ilk döneminde yaşayan İbn Hacer el-Heytemî ile İbn Ziyâd el-Yemenî arasında gerçekleşmiştir. Günlük hayatta karşılaşılan veya tartışma konusu edilen meselelere verilen cevapları içeren fetva literatürünün müellifleri olan Heytemî ile İbn Ziyâd arasında borcun teberruye mâni olup olmayacağına dair tartışma yaşanmıştır. Heytemî, bu meseleyle ilgili *Kurretü'l-'ayn fî beyâni enne't-teberrua lâ yubtiluhu'd-deyn* adında bir kitap

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aslanmahsum@hotmail.com

ve *Keşfu'l-gayn* adında da bir zeyl yazmıştır. İbn Ziyâd da Heytemî'ye cevap vermek amacıyla dört eser kaleme almıştır.

### 1. Borcun Teberruya Mani Olup Olmaması Meselesi

Arapça'da “borçlu” kelimesinin karşılığında “medîn” ya da “medyûn” kelimesi kullanılmaktadır. Burada “borçlu”dan kasıt, hiçbir şekilde borcunu ödeyemeyen veya ödeme imkânına sahip olamayan ve şer'î anlamda malına haciz konulmayan kişidir.<sup>1</sup> Malına haciz konulan borçlu, malında herhangi bir şekilde tasarrufta bulunamadığı için burada ele alınmayacaktır. Zira onunla ilgili herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>2</sup>

Teberru sözlükte “bağış, bağışlama, iâne, bir şeyi içinden gelerek ve karşılık beklemeden vermek” anlamlarına gelir. Fıkıhta ise “kişinin yükümlü olmadığı bir şeyi karşılıksız vermesi” şeklinde tarif edilmiştir. Teberru edene müteberri denir.<sup>3</sup> Teberruât bağışlama kastıyla yapılan bütün kazandırma işlemlerinin ortak adıdır. Bu deyim yalnız hibeye has değildir, sadaka, vasiyet, nezir ve vakıf gibi akitleri de kapsar.<sup>4</sup> Bir tasarrufun teberru akdi olması için onda iki unsur bulunması gerekir. Birisi maddî unsurdur, yani bir şeyin karşılıksız olarak verilmesidir. Diğeri ise teberruya niyettir. Bunlardan birisi yoksa teberru akdi gerçekleşmemektedir.<sup>5</sup>

İslâm hukukunda teberruda bulunmak için kişinin tasarruf ehliyetine sahip olması gerekir. Başka bir ifadeyle kişinin eda ehliyetine sahip olması lazım gelir. Zira teberruda bulunmak madden kişinin zararına olan bir tasarruftur. Teberruda bulunan kişide teberru ehliyeti olması gerekir. Yani teberruda bulunması için akıllı, baliğ ve reşit olması gerekir. Bu şartları taşımayan kişilerde teberru yapma ehliyeti bulunmaz. Borçlunun teberruda bulunması meselesi dört mezhepte de tartışılmış bir konudur. İmâm Ebû Hanîfe'ye göre hacir borçlunun ehliyetinin hiçe sayılması anlamına geldiği

---

<sup>1</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Kurratü'l-'ayn bi beyâni enne teberrue lâ yübtlihü'd-deyn*, (thk. İzzuddîn Muhammed Tûnî), (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 35.

<sup>2</sup> Ebû Zekeriyâ Muhiyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn*, (thk. Avd Kâsım Ahmed Avd), (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 123.

<sup>3</sup> Daha fazla bilgi için bk. Aybakan, Bilal, “Teberru”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 215. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2013), 553.

<sup>4</sup> Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunda Hibe*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doçentlik tezi, 1984), 17.

<sup>5</sup> Halid, Samâhî, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li ukûdi't-teberruât*, (Cezayir: Abu Bakar Belkaid Üniversitesi, Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakültesi, Doktora Tezi, Tilimsan 2013).

için borçlu hiçbir şekilde hacredilmez. Ancak Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre sefih ve borçlu hacredilir. Hacredildikten sonra zaten herhangi bir tasarrufta bulunamaz. Hacirden önce borçlunun teberruda bulunmasıyla ilgili iki farklı görüş mevcuttur. İbn Abidîn'e (ö. 1252/1836) göre teberruda bulunması sahihtir. Ebüssuûd'a (ö. 982/1574) göre ise batıldır. Hanefî mezhebinde fetvaya esas alınan görüş İbn Abidîn'in desteklediği görüştür.<sup>6</sup> Mâlikî mezhebine göre teberru, hâkimin hüküm verme açısından iki döneme ayrılır. Birinci dönem borcun bütün malını kapsadığı ve borç sahiplerinin henüz hacir talebinde bulunmadığı dönemdir. Bu dönemdeki bütün teberruları batıl olup alışveriş vb. karşılığını aldığı akitler sahihtir. İkinci dönem olan hâkimin hacir kararından sonraki süreçte ise ister teberru ve hibe olsun ister diğer alışverişler olsun borçlu hiçbir şekilde malında tasarrufta bulunamadığı dönemdir.<sup>7</sup> Hanbelîlere göre ise diğer mezheplerde olduğu gibi ihtilâf olmasına rağmen müteahhürün âlimleri böyle bir durumda borçlunun tasarruflarının tümünün sahih olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>8</sup>

Bu açıklamalardan anlaşılan o ki ister teberru olsun ister hibe vb. muameleler olsun hacir durumunda tasarrufu sahih değildir. Ebû Hanîfe hariç bütün mezhep fakihleri bunda müttefikdir. Hacirden önceki süreçle ilgili mezheplerde ihtilâf vardır.

Diğer üç mezhepte olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de mezhep içinde bu meseleyle ilgili görüşler belirlenmiştir. Söz konusu mesele Heytemî ve İbn Ziyâd'dan önce de vardı. Ancak mutekaddimîn âlimlerin eserinde mevcut olsa bile tartışma konusu olmamıştı. İbn Hacer el-Heytemî ile İbn Ziyâd el-Yemenî arasında bu mesele ihtilafa dönüştü. Şâfiî mezhebinde bu meseledeki ihtilafın aslı yani hacirden önceki tasarruflarla ilgili farklı görüşlerin ortaya

---

<sup>6</sup> Hanefî mezhebinin görüşü için bk. Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Marîfe, 1414/1993), 24: 164; Zeynüddin b. İbrâhim el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, yy. yt. (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî), 6: 6466; Muhammed Emin b. Ömer, *Hâşiye Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992).

<sup>7</sup> Mâlikî mezhebinin görüşü için bk. Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Hattâb Ruaynî, *Mevâhibu'l-Celil li şerhi Muhtasarı Halil*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 5: 33; Ebû Abdullah el-Mevvâk Muahammed b. Yusuf, b. Ebi'l-Kâsım b. Yusuf el-'Abderî el-Gırnâî, *et-Tâc ve'l-iklil*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994), 6: 590.

<sup>8</sup> Muvaffakuddîn Ebu Muhammed, Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: 1388/1968), 6: 569; Alâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ty.), 5: 281: 282.

çıkması esasında İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm*'deki iki kavlinden kaynaklanmaktadır. Bir kavline göre borçlunun hacir öncesi tasarrufları sahihtir. Diğer kavline göre ise batıldır.<sup>9</sup> Daha sonra Şâfiî mezhebinde bu meseleyle ilgili ilk olarak İbn Rıf'a (ö. 710/1310), değerlendirmelerde bulunmuş ve vaktin girmesiyle abdest alması için suyun hibe edilmesine benzeterek teberrunun geçersiz olduğunu belirtmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Ezraî (ö. 783/1381) de onu takip etmiştir.<sup>10</sup>

İbn Hacer el-Heytemî ile İbn Ziyâd el-Yemenî arasında gerçekleşen tartışma borcun teberruya mâni olup olmayacağına dair tartışmadır. İbn Ziyâd el-Yemenî böyle bir teberrunun geçersiz olacağını, teberru yapılsa bile batıl olup, sahih olmadığını savunmaktadır. Bu çerçevede bir fetva yayınlamaktadır. Kaleme aldığı bu fetvası kısa sürede yayılır ve birçok âlim tarafından değerlendirilmeye alınır. Bu fetvayı reddedenlerden birisi de akranı İbn Hacer el-Heytemî'dir. Heytemî, İbn Ziyâd'ın fetvasının hem Şâfiî âlimlerinin hem de diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine muhâlif olduğunu, kendi mezhebinden ve diğer mezheplerden deliller ve görüşler getirir.

## 2. İbn Hacer el-Heytemî ve İbn Ziyâd el-Yemenînin Tartışmasının Süreci / Sebebi

Şâfiî mezhebinde mezhep içi tartışma literatürüne giren ve oldukça ses getiren bu tartışmanın süreci şöyle başlamaktadır. İbn Ziyâd'a "bu dönemde bazı insanların başkalarından borç aldıklarını, ödeme vakti gelince ve borç sahipleri borçlarını talep ettiklerinde acele bir şekilde mallarını evlatlarına temlik ettiklerini, ellerinde bulunan kölelerini azat ettiklerini ve dolayısıyla borç sahiplerine borçlarını vermemek için bu tarz hilelere başvurdukları ifade edilir. Onların yaptıkları bu temlik ve azat etme sahih midir? Şeklinde sorular yöneltilir. İbn Ziyâd, borcu olan kişinin yaptığı temlik, azat etme ve vakfetme gibi teberruların sahih olmadığını söyler. Meseleyle ilgili görüşlerini çeşitli delillerle ortaya koymaya çalışarak bir fetva kaleme alır.

İbn Ziyâd'ın bu fetvası kısa sürede Yemen ve Hicâz'da yayılır. 961/1553 tarihinde o dönemde Mekke'de bulunan İbn Hacer el-Heytemî'ye de ulaştırılır. Heytemî ve dönemin âlimlerinden Abdulaziz b. Ali ez-Zemzemî

<sup>9</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (thk. Muhammed b. İbrahim el-Hefnâvî), (Kahire: Dâru'l-Hadîs 1429/2008), 4: 243.

<sup>10</sup> Necmuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İb Rıf'a, *Kifâyetü'n-nebih şerhü't-tenbih*, thk.Mecdî Muhammed Surûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 6: 218; Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Abdussetâr Ebû Gudde-Teysir Fâik Ahmed Mahmud, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şûûni'l-İslâmiyye 1402), 1: 69.

(ö. 976/1568) ile beraber bu fetvayı okurlar. Heytemî, İbn Ziyâd'ın bu fetvasının isabetli olmadığını ifade ederek fetvayı reddeder. Heytemî konuyla ilgili bir mektup yazar ve Zemzemî'yle birlikte İbn Ziyâd'a gönderir. Mektubunda İbn Ziyâd'dan fetvayla ilgili deliller ve görüşlerinin detayını ister.<sup>11</sup>

Bu esnada Heytemî, İbn Ziyâd'ın fetvasına reddiye olarak kısa bir risale kaleme alır ve bitirdikten sonra onu da Zebîd'e yani İbn Ziyâd'a gönderir. İbn Ziyâd de Zemzemî'nin talebi üzerine *Buğyetü'l-müsterşidîn* adında bir risale yazar. İbn Ziyâd, bu risâleyi Zemzemî adına yazarak Mekke'ye kendisine verilmek üzere gönderir. Yazdığı ilk ve kısa risalesinden sonra İbn Ziyâd, *el-Fethü'l-mübîn fî tahrîri teberrui'l-medîn* adında ikinci risaleyi, nakil ve delilleri de ihtiva ederek daha detaylı bir risale yazar. Risalesinde bu meseleyle ilgili iki görüşün var olduğunu her bir görüşü bir grup âlimin tercih ettiğini, kendilerinin bir grubu, Heytemî'nin de diğer grubu tercih ettiğinden bahseder.<sup>12</sup>

İbn Ziyâd'ın kısa risalesi olan *Buğyetü'l-müsterşidîn* adlı çalışması Heytemî'nin eline geçince ilk fetvası gibi bu risâleyi de kabul etmeyerek *Kurratü'l-'ayn bi beyâni enne't-teberu' lâ yubtiluhu'd-deyn* adında bir reddiye yazar. Heytemî, bu risalesinde İbn Ziyâd'ın fetvasını ve ardından ilgili risalesini görünce sahih görüşü yazmanın gerekli olduğundan söz konusu risaleyi yazdığından bahseder. Risâlede Heytemî, bazı yerlerde sözünü sertleştirse de hürmet çerçevesinde ve edep sınırları dâhilinde hareket eder. İbn Ziyâd'a hitaben “Zebîd müftüsü” ve “Yemen bölgesinin müftüsü” gibi ifadeleri kullanır.<sup>13</sup>

Heytemî, bu mektubu Zebîd'e gönderince İbn Ziyâd risalesini okur ve ona karşılık önceki risalesine *Keşfu'l-gitâ 'amma vakae fî eberrui'd-deyn mine'l-lebsi vel-hata* adında bir zeyl yazar. Bu son yazışmada ihtilâfın şiddetlendiği, seslerin yükseldiği, İbn Ziyâd'ın üslûbünde bazen sertliğin ve konumuna yakışmayacak ifadelerin olduğu görülmektedir. Hatta Heytemî'nin adını zikretmeyerek onun yerine “el-mütemehhil/hilekâr” ifadesini kullanır.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Ahmed b. Ömer el-Ehdel, *Musâcele beyne'l-İmâmeyn İbn Hacer ve İbn Ziyâd*, (Ammân: Ervika li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr), 64-68.

<sup>12</sup> Ehdel, *Musâcele beyne'l-İmâmeyn*, 64-68.

<sup>13</sup> Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, (Beyrut: Dâru Sâder, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ty), 3: 2.

<sup>14</sup> Ebü'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerîm b. İbrâhîm ez-Zebîdî İbn Ziyâd el-Yemenî, *Keşfu'l-gitâ 'amma vakae fî eberrui'd-deyn mine'l-lebsi vel-hata*, (thk. Ahmed b. Ömer el-Ehdel), (Amman: Dârü'l-Feth 2020), 301-303.

Bu risale Heytemî'ye ulaşınca o da *Keşfu'l-gayn 'ammen dalle 'an mehâsini kurrati'l-'ayn* adında önceki risalesine bir zeyl mahiyetinde bir metin kaleme alır. Heytemî bu risalede *Keşfu'l-gayn*'daki üslubünün aksine adeta açmış ağzını yummuş gözünü tabiriyle çok sert ifadeler kullanır.<sup>15</sup> Heytemî'nin bu iki üslubu arasında epey bir fark sezilmektedir. İbn Ziyâd ise bundan sonraki yazışmalarında daha yumuşak bir dil kullanmakta ve Heytemî'yi hayırla yad etmektedir. İbn Ziyâd son olarak *Hulâsetü'l-fethi'l-mübîn* ve diğer risalelerini cemettiği *el-Makâletü'n-nâsse 'alâ sıhhati mâ fi'l-gehfethi ve'z-zeyli ve'l-hulâsa* adlı çalışmayı yazar ve kendi görüşünde ısrar eder.

### 3. İbn Hacer el-Heytemî'nin Meseleyle İlgili Görüşleri

İbn Ziyâd el-Yemenî (ö. 975/1567) borçlunun yaptığı teberruyu batıl gören fetvası kısa sürede yayılır ve birçok âlim tarafından reddedilir. Bu fetvayı kabul etmeyip reddedenlerin başında Heytemî gelmektedir. Heytemî, bu meseleyle ilgili *Kurretü'l-'ayn bi beyâni enne teberrü'e lâ yübtiluhü'd-deyn* adıyla bu mesele hakkında müstakil bir eser yazar. Bu eserde İbn Ziyâd'ın fetvasının hem Şâfiî âlimlerinin hem de diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine muhâlif olduğunu, kendi mezhebinden ve diğer mezheplerden görüşler getirerek İbn Ziyâd'ın aksine teberrunun caiz olduğunu belirtir. Heytemî, caiz olmadığını iddia edenlerin İbn Rıf'a'nın *Kifâyetü'n-nebih şerhi't-tenbih* adlı eserinde tahrîc ettiği meselede ve İmâm Nevevî'nin *el-Mecmû' şerhi'l-mühezzeb*'in “teyemmüm” bahsindeki ifadelerle dayanarak yapılan teberrünün bâtil olduğunu belirttiklerini ifade eder. Heytemî, bu görüşü savunanlarla ilgili olarak sanki onlardan başka bu kaynaklara bakan yokmuş gibi hareket ettiklerini; ancak meselenin onların bildiği gibi olmadığını, İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinin birçok yerinde bu meselenin geçtiğini, ayrıca Şâfiî mezhebinin fıkıh kitaplarının “*Kitâbü'l-'itk*” bahsinde bile bundan bahsedildiğini söyler. Ayrıca diğer mezheplerin fıkıh kitaplarında da bu meselenin tartışıldığını ifade ederek birçok kitaptan nakiller getirir.<sup>16</sup> Heytemî, bu risalesinde teberrünün caiz ve sahih olduğuyula alakalı tam 16 sahih görüş nakleder. Bu meseleyle ilgili hükmün ortaya çıkarılması için o günün şartlarında Heytemî'nin birçok eseri incelemesi ve mütâlâa etmesi onun ilmî araştırma alanındaki yetkinliği ve dakikliğini gösterir.

İbn Hacer el-Heytemî, *Kurratü'l-'ayn* adlı risalesinde İbn Ziyâd ile tartışma sebebini şöyle açıklar: Mekke'de hicrî 961 yılında Yemen

<sup>15</sup> Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, 3: 26, 29, 30, 31, 32.

<sup>16</sup> Heytemî, *Kurratü'l-'ayn*, 201-221.

alimlerinden Muhammed el-Ayderus el-Hüseynî el-Alevî (ö. 1005/1596) bize geldi. Abdulaziz ez-Zemzemî ile birlikte onunla görüştük. “Zebid müftüsü” ve “Yemen bölgesinin müftüsü” İbn Ziyâd’ın borçlunun teberru yapması konusundaki fetvasını bize okudu. Sonra bize şöyle sordu: “siz bu fetvayı kabul ediyor musunuz, bu görüşte muvafık mısınız?” Her birimiz bunu reddettik. Verdiğimiz bu cevap kendisine ulaştınca onun da fetvasını destekleyen bir risale kaleme aldığını duyduk. Söz konusu risalede görüşünde ısrarcı olduğunu, kendisinin savunduğu görüşün tek doğru görüş olduğunu, diğerlerinin ise tamamen hatalı olduğunu katı bir şekilde ifade ettiğini gördük.<sup>17</sup>

Onun bu çalışmasını gördüğümüzde ikna olamayıp, selef alimlerimizin adeti olduğu üzere tarafsızlık ve hakkaniyet çerçevesinde sadece hak ve doğrunun ortaya çıkması için çaba göstermeye çalıştık. Zira selef âlimlerimizin âdâbı budur, babaları bile olsa âlimler birbirlerinin görüşlerini eleştirmiş, hatalarını söylemiştir. Yaptıkları eleştiriler ve itirazlar birbirlerini küçük düşürmek ya da kötölemek için hakın ortaya çıkmaya yöneliktir. Nitekim İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085) “döneminde peygamber gönderilmesi caiz olsaydı, ilmî, takvası, ahlakı, kâmil kişiliğinden dolayı kendisi peygamber olurdu” gibi sitayişlere mazhar olan babası Ebu Muhammed el-Cüveynî’ye bazı meselelerde itirazda bulunmaktan çekinmemiştir.<sup>18</sup> Cüveynî *Nihâye*’de babasına ait görüşlerini eleştirdiğinde “hazihî zelletün mine’ş-Şeyh” ifadesini kullanmıştır.<sup>19</sup>

Heytemî *Kurratü’l-‘ayn* risalesinin başında bu meseleyle ilgili âlimlerin beyanını ve görüşlerini zikretmek amacıyla kaleme aldığını söyler. Heytemî ayrıca şöyle der: “Kâmil olan bir insandan vaki olan bir hatadan dolayı ona itiraz edildiğinde onun kemaline hâlel gelmez. Onun değerinden bir şey düşürmez. Çünkü bahtiyar kişi hatası sayılı, aşırılıkları ve yanlışları az olandır. Peygamberler dışında hepimizin de görüşlerinde kabul edileni ve reddedileni vardır. İlimle amel eden âlimler için ihtilâf kin ve öfkeye neden olmamalıdır. Âlimlerin tümü bundan beridir”<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Heytemî, *Kurratü’l-‘ayn*, 201-202.

<sup>18</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-hadîsiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty.), 174.

<sup>19</sup> Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (İmâmü’l-Haremeyn Muhammed) el-Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab fî edilleti’l-mezheb*, (thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb), (Cidde: Dâru’l-Minhâc 1428/2007), 1: 193.

<sup>20</sup> Heytemî, *Kurratü’l-‘ayn*, 205.

Heytemî öncelikle İbn Ziyâd'ın fetvasını zikrettikten sonra fetvaya yönelik tenkitlerini şöyle sıralar:

“Borcunu ifa edemeyen kişiden maksat nedir? Öncelikle bunu öğrenmemiz gerekir?” Heytemî, bu soruyu sorar ve bu ifadeyi tahkik etmeye çalışır. Ardından borcunu ifa edemeyen kişiden maksatın peşin veya müeccel herhangi bir zamanda borcunu ifa etme imkânı bulamayan kimse olduğunu belirtir. Böyle bir özellikte olan ve malına hacir konulan birinin tasarrufunun sıhhatli olduğu yönünde herhangi bir görüşün olmadığını ve bu özellikte olup ta henüz hacir konulmayan kişiyle ilgili esas tartışılan mesele bu olduğunu belirtir.<sup>21</sup>

Heytemî, borcunu ifa edemeyen kişi ile müflis kelimesini bir sayar. Bu hususta şöyle der: “Bu konuda *Şerhü'l-mühezzebin* ifadesi gayet açıktır. Nevevî şu bilgileri aktarmaktadır: ‘*Mühezzeb*’in müellifi, hocası Kadı Ebû Tiyb, İbn Sebbâğ, Beğavî ve başka âlimler borçlu olan kişinin ödeme ihtiyacı duyduğu malı sadaka olarak vermesi haramdır. Mütevellî ve bazı âlimler bunun mekruh olduğunu ifade ederler. Mâverdî, Gazâlî ve bazı âlimler ise (caiz olduğunu fakat) mustahap olmadığını dile getirirler. Tercih edilen görüş şöyledir: Başka bir yolla ödeme ihtimali bulunan kişi için caizdir ve mustahaptır. Eğer böyle bir ihtimal bile yoksa caiz olmaz’. Nevevî’nin aktardığı bu metinde kendisine şöyle bir itirazda bulunmaktadır: Gazâlî’nin buradaki görüşünün ifa ihtimali bulunan kişiyle kayıtlı olduğunu söylerler”. Heytemî, böyle bir itirazın isabetli olmadığını söyler. Zira *el-Mecmû*’un ifadesi zann-ı galebe şeklindedir.<sup>22</sup>

Heytemî, Nevevî’nin bu aktarımından kişinin borcu mal varlığına müsavi ya da daha fazla olup hemen veya müeccelen hiçbir şekilde ödeme imkânı bulunmuyorsa teberruda bulunduğu borcunu ödeyemeyeceği için caiz değildir. Zira bu kişi müflisle aynıdır. Var olan malı madum olan gibidir. İsnevî’nin de bahsettiği gibi borcunu hallen (hemen) ödeyemeyen kişinin malına hacir konulur. Ayrıca Heytemî’ye göre müflisten kasıt borcu malından fazla olan kişidir. Malına hacir konulmakla mukayyed olmuş, teberrunun haram olmasıyla ilgili değildir. Çünkü borcu malından fazla olan kişiyle ilgili ifade amm olup benzerini de kapsamaktadır. Borçlunun hakkını ifa edemeyecek anlamına gelmez. Zira borçlu malı olmasa bile çalışarak veya

---

<sup>21</sup> Heytemî, *Kurratü'l-‘ayn*, 208.

<sup>22</sup> Ebû Zekeriyâ Muhîyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû ‘şerhü'l-mühezzebin*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty), 6: 230; Heytemî, *Kurratü'l-‘ayn*, 209, 210.



başka seçeneklerle mal sahibi olabilmektedir. Heytemî burada İbn Ziyâd'ın Nevevî'nin bu kaydını yazmadığını ifade eder.<sup>23</sup>

Heytemî, İbn Ziyâd'ın delil olarak getirdiği İbn Rıf'a'nın tahrir ettiği meseleyi yine İbn Rıf'a'nın başka bir tahriri tarafından nakzedtiğini söyler.<sup>24</sup> Heytemî, risalesinde İbn Ziyâd'ın İsnevî'ye yönelik itirazlarını tek tek değerlendirir ve İbn Ziyâd'ın bu itirazlarında haksız olduğunu dile getirir.<sup>25</sup> Sadece Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin görüşleriyle yetinmeyip söz konusu meseleyle ilgili diğer mezheplerin görüşlerini de zikretmektedir.

Heytemî ayrıca İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserindeki ifadelerini ele almakta ve İbn Ziyâd'ın meseleyi anlamadığından yakınmaktadır. Ayrıca meselenin *er-Ravza*'da açık bir şekilde ifade edildiğini, Kamûlî'nin *Cevâhirü'l-bahr* adlı eserinde zikrettiğini İbn Ziyâd'ın bunları görmezden geldiğini aktarır. İbn Ziyâd'ın Zerkeşî'nin meseleyle ilgili sözlerini çarpıtığını, Râfiî'nin *el-Azîz* adlı eserinde bunun caiz olduğunu sarıh bir şekilde belirttiğini söyler.<sup>26</sup>

Heytemî'nin iddialarını güçlendirmek için çeşitli âlimlerden fetvalar aktardığını görüyoruz. Örneğin Ali b. Ahmed el-Asbahî el-Yemenî'nin fetvası ki fetvasında kendisine sorulan “kişi borçlu olduğu halde kendisine ait bir araziye vakfedebilir mi? Vakfı sahih mi? Sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Hacirden önce ise vakfı sahihtir” der. Heytemî, Şâfiî ashabının borcun zekâta, nezre ve kurbanı mani olmadığını, eserlerinde bu hususu aktardıklarını ve taliliyle birlikte zikrettiklerini ifade etmektedir.<sup>27</sup>

#### 4. İbn Ziyâd el-Yemenî'nin Meseleyle İlgili Görüşleri

İbn Ziyâd yazdığı ilk risâlesi olan *Buğyetü'l-müstersidîn*' adlı risalesinde söz konusu meseleyle ilgili Şâfiî mezhebinden âlimlerin görüşlerini değerlendirmektedir. İbn Ziyâd, İsnevî'nin meseleyle ilgili Nevevî'nin *Şerhü'l-muhezzeb* adlı eserinden naklettiği “kefarete vermesi gereken kişi, kefareti vermeden önce sahip olduğu köleyi hibe ederse veya borçlu olan birisi sahip olduğu malını borcunu ödemediği temlik ederse söz konusu hibe ve temlik sahihtir” görüşünün sahih ve kesin görüş olduğu yönündeki

<sup>23</sup> Heytemî, *Kurratü'l-'ayn*, 213.

<sup>24</sup> Heytemî, *Kurratü'l-'ayn*, 220.

<sup>25</sup> Heytemî, *Kurratü'l-'ayn*, 221.

<sup>26</sup> Heytemî, *Kurratü'l-'ayn*, 212.

<sup>27</sup> Heytemî, *Kurratü'l-'ayn*, 244.

sözlerinde problem olduğunu belirtir. İbn Ziyâd şu dört açıdan İsnevî'nin bu değerlendirilmesinin kabul edilemeyeceğini belirtir.<sup>28</sup>

1. İbn Ziyâd *Şerhü'l-mühezzeb*'te bu meselenin tartışıldığını Beğavî (v. 516/1122), Râfî, Mehâmilî (ö. 415/1024) ve Seydalânî (ö. 427/1035) gibi fakihlerin böyle bir akdın sahih olmadığını belirttiklerini aktarır. Nevevî'nin de böyle bir akdın batıl olduğunu ifade eden görüşü daha mutemet bulunduğunu söyler.<sup>29</sup>

2. Borçlar kul hakkıdır. Kefaret ise Allah hakkıdır. Kul hakkının Allah hakkına kıyaslanması doğru değildir. Zira kul hakkı müsamaha üzerine mebnidir.

3. Nevevî *et-Tahkîk* adlı eserinde Şâşî'nin (ö. 365/976) borcun hibesini abdest için suyun hibesine kıyaslanmasını hafzetmiştir. Bu eserinde onu silmiştir. Eğer bu görüş Nevevî'nin yanında mutemet olsaydı bu kısmı silmezdi.

4. İsnevî, hacir bölümünde aksi görüşü savunmaktadır.

İbn Ziyâd, İsnevî'nin *Şerhü'l-mühezzeb*'e nisbet ettiği görüşün doğru olmadığını, *Şerhü'l-mühezzeb*'in bundan beri olduğunu, İbn Rıf'a ve Ezraî'nin açık bir şekilde bunu ifade ettikleri görüşün kesin görüş olduğunu belirtir. Dolayısıyla borçlunun malını hibe etmesinin batıl olduğu görüşünün *Şerhü'l-mühezzeb*'e nisbet edilmesinin daha sahih olduğunu söyler.<sup>30</sup>

İbn Ziyâd bu risalesinde söz konusu meseleyle ilgili görüşlerini desteklemek adına Yemen âlimlerinden Takiyyuddîn Ömer b. Muhammed el-Fetâ (ö. 887/1482), Hamza b. Abdullah en-Nâşîrî (ö. 926/1519) ve başka âlimlerden fetvalar da aktarmaktadır. İbn Ziyâd'ın bu risaledeki görüşünün özeti şudur: Borçlunun (medyûn) teberruda bulunması haramdır. Teberruda bulunduğu takdirde yaptığı teberru batıldır. Yani böyle bir muamele hem haram hem de batıldır.<sup>31</sup>

İbn Ziyâd, ikinci reddiyesi olan *el-Fethü'l-mübîn fî tahrîri teberrui'l-medîn* adlı risalesinde Heytemî ve Zemzemî'nin kendi risalesine yönelik bazı müşkillerinin olduğunu, bunları izaha kavuşturması gerektiğini ve risalesinde serdettiği görüşlerin delillerini de zikretmesi gerektiğini söylemeleri üzerine

---

<sup>28</sup> Ebü'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerîm b. İbrâhîm ez-Zebidî el-Yemenî, *Buğyetü'l-müsterşidîn*, (thk. Ahmed b. Ömer el-Ehdel), (Amman: Dârü'l-Feth 2020), 99-109.

<sup>29</sup> İbn Ziyâd'ın buradaki değerlendirmenin isabetsiz olduğu görülmektedir. Çünkü Nevevî her iki görüşü aktarırken sahih olduğuna yönelik görüşü ifade ederken bu görüşü kıyasa daha uygundur demektedir. Zira İbn Kasım el-Abbâdî de Nevevî'nin ikinci görüşü red ettiği sözünün isabetli olmadığını (kibir ) olduğunu belirtir.

<sup>30</sup> İbn Ziyâd el-Yemenî, *Buğyetü'l-müsterşidîn*, 110.

<sup>31</sup> İbn Ziyâd el-Yemenî, *Buğyetü'l-müsterşidîn*, 111-117.

bu risaleyi kaleme aldığından bahseder. İbn Ziyâd önceki risalede zikrettiği bilgileri kısmen bu risalede de tekrar etmektedir. Bu meseleyle ilgili iki görüşün olduğunu, râcih olanın böyle bir akdin “bâtıl” olduğuna dair görüş olduğunu tekrar eder. İbn Rıf’a, Ezraî ve Zerkeşî gibi fakihlerin de bu görüşü tercih ettiğinden ve kesin görüş olarak kaydettiklerinden bahseder.<sup>32</sup>

İbn Ziyâd bu risalede, Heytemî’nin kendisine gönderdiği risalede dayandığı görüşlerin *Şerhü’l-müzehheb*’de Kaffâl eş-Şâşî’den (ö. 365/975) nakledilen görüş ile *el-Ümm*’de geçen görüş olduğunu söyledikten sonra önceki risalede aktardıklarını tekrarlayarak daha detaylı izah etmeye çalışmaktadır. İbn Ziyâd bu risalede de Şihâb el-Bekrî et-Tenbedâvî (ö. 948/1541), Ebî Bekr b. el-Hayyât (ö. 932/1525), Ahmed b. Ömer el-Zebîdî el-Müzecced (ö. 930/1523), Kemâl er-Reddâd (ö. 623/1514), Muhammed b. Ahmed Bâ Fadl (ö. 903/1497), Cemaluddin Ebû Mahreme Muhammed b. Ömer Bâ Kudâm (ö. 951/1544) gibi âlimlerin konuyla ilgili fetvalarını nakletmektedir.<sup>33</sup>

İbn Ziyâd *Fethü’l-müîn* adlı risalesinde şöyle der: Her kim bizim ifade ettiklerimizi okusa ve insaf nazarıyla meseleye yaklaşırsa serd edilen görüşün sahih olduğu hususunda şüpheye düşmez. Tarafsız bir şekilde hangisinin sahih hangisinin yanlış olduğuna hükmedebilir. Aktarılan nakillerin doğru olduğu verilen fetvanın ise yanlış olduğunu görür.”<sup>34</sup> Ayrıca İbn Ziyâd kanaatinin *Şerhü’l-müzehheb*’de Şâşî’nin sözüne dayandırıldığı meseleden beri olduğunu, İbn Rıf’a’nın tahririnin doğru olduğunu ve herhangi bir şüpheye mahal vermediğini söyler. Suyun hibe edilmesi konusunda bunun gerçekleştiğini, mal konusunun ise bundan farklı olduğu görüşünün doğru olmadığını zikreder. Sadaka ve hibe arasında farkın bulunmadığı muhakkaktır. Hibe de bir akittir, dolayısıyla sahihtir diyenlerin yollarını karıştırdığı apaçıktır.<sup>35</sup>

İbn Ziyâd risalede söz konusu meseleyle ilgili âlimlerin görüşlerini şöyle sıralar:<sup>36</sup>

**Nevevî:** Taasubtan uzak bir fıkıh âlimi Şâşî’den bilinen görüşün kendi tarihinin mercuh görüşü olduğunu Nevevî’nin *Şerhü’l-mühezzeb*’teki

<sup>32</sup> Ebü’z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerim b. İbrâhîm ez-Zebîdî el-Yemenî, *el-Fethü’l-mübîn fî tahrîri teberri’l-medîn*, (thk. Ahmed b. Ömer el-Ehdel), (Amman: Dârü’l-Feth 2020), 123-124.

<sup>33</sup> İbn Ziyâd, *Fethü’l-mübîn*, 191.

<sup>34</sup> İbn Ziyâd, *Fethü’l-mübîn*, 191-198.

<sup>35</sup> İbn Ziyâd, *Fethü’l-mübîn*, 191-198.

<sup>36</sup> İbn Ziyâd, *Fethü’l-mübîn*, 136-151.

görüşünün butlan yönünde olduğunu anlar. Bu meselede böyle bir akit sahihtir diyen Nevevî'nin değil Şâşî'nin görüşünü tercih etmiş olur.<sup>37</sup>

**İbn Rıf'a:** *el-Matlab* ve *el-Kifâye* adlı her iki kitabında da butlanı ifade eder.<sup>38</sup>

**Zerkeşi:** Meseleyi teyemmüm, hac ve sadaka olmak üzere üç yerde zikretmiştir. *Kavaid*'inde butlan olduğunu zikretmiştir.<sup>39</sup>

**Ezraî:** *Kütü'l-muhtâc* ve *et-Tavassut* adlı eserlerinde meseleyi zikretmiş, sözünün hulasası butlan yönündedir.<sup>40</sup>

**İsnevî:** *el-Muhimmat* adlı eserinin hicr bahsinde batıl olduğunu dile getirir. Teyemmüm bahsinde ise aksini söyler.<sup>41</sup>

**Ebû Zur'a el-İrâkî (ö. 826/1422):** İsnevî'nin hicr konusundaki görüşünü esas alır.<sup>42</sup>

**İbnü'l-Ezrak (ö. 809/1406):** *Şerhü't-tenbîh*'te batıl olduğunu söyler.<sup>43</sup>

**Cemaleddin en-Nehârî (ö. 893/1487):** *Kifâye* adlı eserinde açık bir şekilde butlan olduğunu zikreder.<sup>44</sup>

**İbn Şühbe (ö. 874/1470):** *Şerhü'l-Minhâc*'da butlan olduğunu söyler.<sup>45</sup>

**Şeyh Zekerriyya el-Ensârî (ö. 926/1519):** *Şerhü'r-Ravza*'da İbn Rıf'a'nın görüşünü nakleder. Butlan olduğunu söyler.<sup>46</sup>

**İbn Hacer el-Heytemî:** *Fethü'l-Cevâd* ve *İmdâd*'da İbn Rıf'a'nın tahricini yazar. Butlan olduğunu yazar.<sup>47</sup>

**Hamza en-Nâşirî (ö. 926/1519):** İbn Hayât'ın (ö. 811/1408) fetvasını zikretmiş o da butlan yönündedir.<sup>48</sup>

---

<sup>37</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 308.

<sup>38</sup> İb Rıf'a, *Kifâyetü'n-nebih şerhü't-tenbîh*, 6: 218.

<sup>39</sup> Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, 3: 278.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Ezraî, *Kütü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>41</sup> Cemaleddin Abdurrahim el-İsnevî, *el-Muhimmât Şerhu'r-Ravza ve'r-Râfiî*, (Beyrut: Dârü İbn Hazm 2009), 2: 280; 5: 233, 431, 432.

<sup>42</sup> Ebû Zur'a Ahmed b. Abdurrahim b. El-Hüseyn el-İrâkî, *Muhtasarü'l-Mühimmât*, nesh. Muhammed b. Ferec b. Ali el-Humsî, (İstanbul: Atıf Efendi Yama Eserler Kütüphanesi), v. 188.

<sup>43</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>44</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>45</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>46</sup> Ensârî, Zekerriyya b. Muhammed, *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravdi't-Tâlib*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.), 1: 76, 407.

<sup>47</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Fethü'l-cevâd bi şerhi'l-İrşâd*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2: 492.

<sup>48</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

**Burhaneddin İbn Matîr (ö. 958/1551):** *Minhâc*'ın şerhinde iki yerde zikretmiş ve butlan olduğunu yazmıştır.<sup>49</sup>

**Ebu'l-Abbas el-Bekrî et-Tanbedâvî (ö. 948/1541):** Batıl olduğuyula ilgili birçok fetvası var.<sup>50</sup>

**Yahya el-Amirî (ö. 893/1488):** Batıl olduğunu açıkça belirtilmiş.<sup>51</sup>

**Kemal er-Reddâd (ö. 923/1517):** Konuyla ilgili görüşleri net değil.<sup>52</sup>

**Seyyid es-Semhudî (ö. 911/1506):** Sahih olduğu görüşünde. Nezre benzetmiş. Menedilmesi bu illetle ilgili değildir.<sup>53</sup>

**Ahmed el-Müzecced (ö. 930/1523):** Sahih olduğunu belirtmiş.<sup>54</sup>

İbn Ziyâd, tartışmanın diğer tarafında olan şahsın *el-Ümm*'den istişhad ettiğini şöyle ifade eder: Biliniz ki İmâm'ın nassını yanlış anlamıştır. Dolayısıyla Şâfiî ve ashâbının sözlerini tahrif etmiştir. Risalesini yazmış, tahrifat ve eklemelerle doldurmuştur. Kendisine yakışmayan hevasına tabi olmuştur. Karşı taraf (hasm) sadece İmamın ashabının sözlerini tahrif etmekle kalmamış Yemen âlimlerini de küçük düşürmeye çalışmıştır.<sup>55</sup> Heytemî, gencin İbn Ziyâd'ın açmaza düştüğünü söyler. İbn Ziyâd da aslında Heytemî'nin açmaza düştüğünü söyler. İbn Ziyâd, Tanbedâvî ile Müzecced arasında dağlar kadar fark var diyerek hocamızı (Tanbedavî) tankis ettiğini söyler.<sup>56</sup>

İbn Ziyâd daha sonra *Keşfü'l-gitâ 'ammâ vaka'e fi teberru'i'l-medîn mine'le'l-lebsi ve'l-hata* adında bir risale yazar. Risalesinde meseleyi daha da detaylandırdığını ve bazı bilgileri eklediğini söyler. Ayrıca bu risalede Heytemî'ye karşı ifadeleri sertleşir. Hakaret içeren kelimeler kullanır.<sup>57</sup>

## Sonuç

Mezhepler arası farklı görüşler, itirazlar, eleştiriler ve reddiyeler olduğu gibi bir mezhebin içinde de bu tarz tartışmalar gerçekleşmiştir. O tartışmalardan biri de Memlüklerin son dönemi ile Osmanlıların bölgeye hâkimiyetinin ilk döneminde yaşayan İbn Hacer el-Heytemî ile İbn Ziyâd el-Yemenî arasında gerçekleşmiştir. Günlük hayatta karşılaşılan veya tartışma

<sup>49</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>50</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>51</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>52</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>53</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>54</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 195.

<sup>55</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 194-198.

<sup>56</sup> İbn Ziyâd, *Fethü'l-mübîn*, 194.

<sup>57</sup> İbn Ziyâd, *Keşfü'l-gitâ ammâ vakae fi teberru'i'l-medîn mine'le'l-lebsi ve'l-hata*, 301, 302.

konusu edilen meselelere verilen cevapları içeren bu gruba giren fetva literatürünün birer müellifi olan Heytemî ile İbn Ziyâd arasında borcun sadakaya mâni olup olmayacağına dair tartışma yaşanmıştır.

İbn Ziyâd el-Yemenî (975/1567) borcu ödeyemeyecek durumda olan kişilerin teberruda bulunamayacağını teberru yapsa bile batıl olup, sahih olmadığıyla ilgili bir fetva verir. Onun bu fetvası kısa sürede yayılır ve birçok âlim tarafından reddedilir. Bu fetvayı kabul etmeyip eleştirenlerden birisi de akranı İbn Hacer el-Heytemî'dir. O, bu meseleyle ilgili *Kurretü'l-ayn fi beyani enne't-teberrua lâ yubtiluhu'd-deyn* adlı müstakil eserini yazar. Heytemî, bu eserde İbn Ziyâd'ın fetvasının hem Şâfiî âlimlerinin hem de diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine muhâlif olduğunu, kendi mezhebinden ve diğer mezheplerden deliller ve görüşler getirir. Ardından *Keşfu'l-gayn* adında da bir zeyl yazar. Buna mukabil İbn Ziyâd da Heytemî'ye cevap vermek amacıyla dört eser kaleme alır.

Heytemî ve İbn Ziyâd arasında münakaşa konusu olan bu tartışma sadece Şâfiî mezhebi içerisinde cereyan etmemiştir, diğer üç mezhep içerisinde de tartışılmıştır. Ancak bu iki âlim arasında tartışmanın harareti artarak devam ettiği görülmektedir. Heytemî, yazdığı cevaplarda İbn Ziyâd'ın metinleri anlamadığı, anlamazlıktan geldiği ve bazı yerlerde sözleri çarpıttığını iddia eder. İbn Ziyâd'ın delil olarak getirdiği âlimlerin görüş ve fetvalara mukabil birçok fetva ve görüşleri aktarır. Ayrıca Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinden de iddiasını destekleyen görüşleri aktarır. İbn Ziyâd aynı yöntemi kullanarak Heytemî'nin delillerini çürütmeye çalışır. Aslında ikisi arasında meydana gelen farklılık İmâm Şâfiî'nin iki farklı görüşünden kaynaklandığını ve sonraki âlimlerin bu iki görüşten birini tercih etmelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Heytemî'nin Nevevî'yi savunma pozisyonuna girmesi de bu ihtilafın kızışmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Heytemî ile İbn Ziyâd arasında meydana gelen bu tartışma her ne kadar borçlunun teberruda bulunma meselesiyle ilgili olsa da yazışmalarında Cuma günü veya yılın tamamı gibi oruç tutmayı nezretmenin hükmü, maslahat, mefset ve içtihad kapısının kapanması gibi farklı konuları da ihtiva ettiğini görüyoruz. Bu durum aralarındaki ihtilafın tek bir meseleyle sınırlı olmadığını birçok meselede ihtilaf ettiklerini gösterir. Konunun her iki âlim tarafından detaylandırılması güzel ve ilme bir katkı olarak değerlendirilebilir. Ancak birkaç risalenin yazılması ve her risalede aynı şeylerin tekrar edilmesi ikisi için de zaman kaybı ve enerjiyi boşa harcama olarak değerlendirilebilir.

## Kaynaklar

Aybakan, Bilal, "Teberru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (İmâmü'l-Haremeyn Muhammed), *Nihâyetü'l-matlab fî edilleti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb, Cidde: Dâru'l-Minhâc 1428/2007.

Ehdel, Ahmed b. Ömer, *Musâcele beyne'l-İmâmeyn İbn Hacer ve İbn Ziyâd*, Ammân: Ervika li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr 2020.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2013.

Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed, *Esna'l-metâlib fî şerhi Ravdi't-Tâlib*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.

Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. İbn Hacer, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, Dâru'l-Fikr, ty.,

Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, Beyrut: Dâru Sâder, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ty.

Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer, *Fethü'l-cevâd bi şerhi'l-İrşâd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *Kurratü'l-'ayn bi beyâni enne teberrie lâ yübtîlühü'd-deyn*, thk. İzzuddîn Muhammed Tûnî, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Ebü Zur'a Ahmed b. Abdurrahim b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Muhtasarü'l-Mühimmât*, nesh. Muhammed b. Ferec b. Ali el-Humsî, İstanbul: Atif Efendi Yama Eserler Kütüphanesi, vr. 497.

İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Hâşiye Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed, Abdullah b. Ahmed *el-Muğnî*, Kahire: 1388/1968.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, yy. yt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.

İbn Rif'a, Necmuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kifâyetü'n-nebih şerhü't-tenbih* thk.Mecdi Muhammed Surûr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî Ma'rîfeti'r-râcih mine'l-hilâf*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ty.

İbn Ziyâd, Ebü'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerîm b. İbrâhîm ez-Zebîdî el-Yemenî, *Buğyetü'l-müstersidîn*, thk. Ahmed b. Ömer el-Ehdel, Amman: Dâru'l-Feth 2020.

İbn Ziyâd, Ebü'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerîm b. İbrâhîm ez-Zebîdî el-Yemenî, *el-Fethü'l-mübîn fî tahrîri teberri'l-medîn*, thk. Ahmed b. Ömer el-Ehdel, Amman: Dâru'l-Feth 2020.

İbn Ziyâd, Ebü'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerîm b. İbrâhîm ez-Zebîdî el-Yemenî, *Keşfü'l-gitâ 'amma vakae fî eberrui'd-deyn mine'l-lebsi vel-hata*, thk. Ahmed b. Ömer el-Ehdel, Amman: Dâru'l-Feth 2020.

İsnevî, Cemaleddin Abdurrahim, *el-Muhimmât Şerhu'r-Ravza ve'r-Râfîi*, Beyrut: Dâru İbn Hazm 2009.

Mevvâk, Ebû Abdullah Muahammed b. Yusuf, b. Ebi'l-Kâsım b. Yusuf el-'Abderî el-Gırnâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhiyiddîn Yahya b. Şeref, *Minhâcu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn*, thk. Avd Kâsım Ahmed Avd, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005.

Ebû Zekerıyyâ Muhiyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhü'l-mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ty.

Ruaynî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl li şerhi Muhtasarı Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412/1992.

Samahî, Halid, *en-Nazariyyetü'l-âmmelî ukûdi't-teberruât*, Cezayir: Abu Bakar Belkaid Üniversitesi, Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakültesi, Doktora Tezi, Tilimsan 2013.

Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1414/1993.

Şâfîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Hefnâvî, Kahire: Dâru'l-Hadîs 1429/2008.

Şener, Abdülkadir, *İslâm Hukukunda Hibe*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doçentlik tezi, 1984.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Abdussetâr Ebû Gudde-Teyşir Fâik Ahmed Mahmud, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şûni'l-İslâmiyye 1402.



## TASAVVUFTA ELESTİRİ KÜLTÜRÜ

### MUHAMMED EMİN ERBİLÎ'NİN *TENVÎRU'L-KULÛB* ADLI ESERİNDE TASAVVUF ANLAYIŞI

*Mesut YİĞİT\**

#### Giriş

İlk dönem mutasavvıfları, İslâmî ilimler içerisinde yer alan tasavvuf disiplini ile uğraşmadan önce diğer dinî ve şer'î ilimleri öğrenmişlerdir.<sup>1</sup> Sûfilere göre tasavvuf, diğer İslâmî ilimlerle iç içe olup onlardan ayrılmaları mümkün değildir. Onlara göre itikadî ve fikhî bilgiler nasıl ki vahiy yolu ile Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilmişse tasavvuf da aynı şekilde indirilmiştir. Buna göre tasavvuf, İslâm dininin üç esas rüknünden birisidir. Cibril hadisinde<sup>2</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) İslâm'ı dinin fikhî boyutu, imanî inanç boyutu, ihsânî ise onun tasavvufî boyutu olarak değerlendirdiği ifade edilmektedir. Bu rükünlerden herhangi birinde oluşacak bir kusur kişinin dininde eksikliğe sebebiyet verecektir.<sup>3</sup>

İslâm tarihinde ilmî disiplinler incelendiğinde tasavvuf ilmî ile fıkıh ilminin birbirinden ayrılmayan iki alan olduğu görülmektedir. Esasında İslâm'ın ilk dönemlerinde “fıkıh” tabiriyle bütün İslâmî ilimler kastedilmekteydi. Kelam ilmine “el-fikhu'l-ekber”, tasavvuf ilmine “el-fikhu'l-bâtın”, ibadet ve muamelat ile ilgili olan kısma da “el-fikhu'z-zâhir” denilmiştir. Fıkıh ilmi, mükellefin zâhirî amellerini incelerken, tasavvuf ilmî onun daha çok içe dönük durumunu incelemiştir. İnsanın yaptığı fiillerde veya gösterdiği davranışlarda iyiye yönelmesi veya kötülüğe meyletmesi

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi,  
m.yigit@alparslan.edu.tr

1 Mehmet Necmettin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 89.

2 Buharî, İman, 37; Müslim, İman, 1, 5.

3 Abdülkadir İsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, (Halep: Dâru'l-İrfân, 2015), 24-25.

kalbinin düzgünlüğüne veya eğriliğine bağlı olacağı bildirilmiştir.<sup>4</sup> Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bu minvalde şöyle buyurmuştur: “*Dikkat edin! Vücûdta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi olursa bütün vücûd iyi olur; o bozulursa bütün vücûd bozulur. Dikkat edin! O, kalptir.*”<sup>5</sup>

Kişinin zâhirî amellerinin kaynağı ve başlangıcı bâtinî amellerdir. Zâhirî bir amelin makbul olması bâtinî amelin düzgünlüğüne bağlı olacağına işaret etmek üzere Kur’ân-ı Kerîmde şöyle buyurulmuştur: “Vay hâline o namaz kılanların ki, onlar namazlarının özünden uzaktırlar. Onlar halka gösteriş yaparlar.”<sup>6</sup> Âyet-i kerîmede mükellefin zâhirî amel şartı olan namaz kılma vazifesini ifa etmesine rağmen bâtinî amel şartlarından biri olan riyadan uzak kalmayı yerine getirmediği için kınanmıştır.

Tasavvuf ve fıkıh birbirini tamamlayan iki ilim olmaları nedeniyle bazı müellifler, kaleme aldıkları eserlerin bir bölümünü ibadet, muamelat ile ilgili şer’î hüküm ve amellere ayırırken, bir kısmını da dinin ahlâkî boyutu olan tasavvuf ilmine ayırmışlardır. Mısır’da Nakşî-Hâlidî ekolünün öncü âlimlerinden birisi olan Muhammed Emin Erbilî de Şafîî çevrelerde büyük bir rağbet gören eseri *Tenvîru’l-kulûb*’u bu niyete matuf olarak kaleme almıştır.<sup>7</sup> Denilebilir ki müellifin üç bölümden müteşekkil eseri, Cibril hadisinde geçen iman, İslâm ve ihsân şeklinde tabir edilen üç temel kavramın anlaşılması ve hayata geçirilmesi hedeflenerek yazılmıştır.

## **1. Muhammed Emin İrbilî’nin Hayatı ve Eserleri**

### **1.1. Muhammed Emin İrbilî’nin Hayatı**

Adı Muhammed Emin el-İrbilî el-Kurdî en-Nakşbendî’dir. Yaklaşık 1260/1844-1845 yılında Erbil şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Kadirî tarikatına bağlı bir âlim olan babası Şeyh Fethullah Efendî’den almıştır. Kur’ân-ı Kerîm’i öğrenip diğer başlangıç kitaplarını bitirdikten

---

4 Bardakçı, Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar, 90; Hasan Kamil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 70-71.

5 Buhari, “iman” 39 (No. 52).

6 Maun: 107/4-6.

7 Muhammed Emin İrbilî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmî’l-guyûb*, thk. Necmeddin Emin Kürdî-Abdullah Mesud (Halep: Dârü’l-Kalemi’l-Arabi, 1991), 75. (Kitap, Şeyh Muhammed Emin İrbilî’nin oğlu Şeyh Necmeddin Kürdî tarafından tahkik edilmiştir. Bu eserin naşiri Abdullah Mesud kitabın önsözüne Şeyh Muhammed Emin İrbilî hakkında kısa bir övgü ve eserlerini yazmıştır. Şeyh Muhammed Emin İrbilî’nin halifesi Şeyh Selâme el-Azâmî ve oğlu aynı zamanda halifesi Şeyh Necmeddin Kürdî’nin kısa bir biyografilerini de verdikten sonra Şeyh Selâme el-Azâmî’nin Şeyh Muhammed Emin İrbilî hakkındaki uzun biyografik yazıyı eklemiştir.

sonra, dil ve edebiyat ilimleri ile şer'î ilimleri tahsil etmeye başlamıştır. Yaşadığı manevî bir hal neticesinde dönemin meşhur Nakşî-Hâlidî müridlerinden ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) en yakın halifelerinden Şeyh Osman Sirâceddîn et-Tavîlî'nin (ö. 1283/1866) oğlu Şeyh Ömer et-Tavîlî'ye (ö. 1318/1900) intisap etmiştir.<sup>8</sup>

Muhammed Emîn İrbîlî, Şeyh Ömer et-Tavîlî'nin sevgisini kazanmış ve onun en yakın müridlerinden olmuştur. Şeyh Ömer et-Tavîlî'nin birçok Şîî ve Hristiyan'ın Sünnî İslâm'ı kabul ettiği seyahatlerinde müridi ile beraber bulunmuş, sonrasında şeyhi tarafından kendisine hilâfet verilmiştir. Yalnız İrbîlî, uzun bir süre halvet hayatını tercih ettiğinden halkı irşada yönelmemiştir.<sup>9</sup> Hilâfet aldıktan sonra Erbil'e dönen İrbîlî, gördüğü manevî bir işaret üzerine hac ibadeti ve Peygamber Efendimiz'i (s.a.v.) ziyaret için yola çıkmıştır. Mekke-i Mükerreme'de hac vazifesini ifa edip nefsi terbiye maksadıyla yaptığı riyazet ve mücâhedelerden sonra Medine-i Münevvere'ye yönelmiştir. Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, Medine-i Münevvere'de Mahmûdiye Medresesi'ne iltihak etmiştir. Medreseye kabul edilme şartları arasında olan Türkçe'yi ilme olan düşkünlüğünden dolayı kısa sürede öğrenmiştir. İlimdeki yetkinliğine binaen Mescid-i Nebevî'de ders halkası kurmuş ve birçok âlimin yetişmesinde katkı sunmuştur.

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, Hicaz'da on sene kaldıktan sonra yine manevî bir işaret üzerine Mısır'a gitmiştir. Burada el-Ezher'e kaydını yaptırarak şer'î ilimlerde daha da derinleşmek istemiştir. Mısır'da ilim tahsilini ikmal ettikten sonra tedris faaliyetlerine başlayan İrbîlî'nin derslerine büyük bir rağbet gösterilmiştir. Mısır'ın yeni tanıştığı Nakşî-Hâlidî yolunu yaymaya gayret göstererek uzun yıllar irşad ve tedris ile meşgul olmuştur. 1323/1905 yılında tekrar bir hac yolculuğuna çıkmış Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere ziyaretlerini gerçekleştirmiştir. 1332/1914 yılında Mısır'ın Kalyubiye kentindeki bazı köyleri gezerken sıtmaya yakalan İrbîlî, bu hastalıktan vefat etmiştir. Kahire'de Karafe

---

<sup>8</sup> Abdülkerîm Müderris, '*Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmî ve 'd-dîn*, nşr. Muhammed Ali el-Karadâğî (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983), 545-546.

<sup>9</sup> Hamid Algar, "Muhammed Emin Kürdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/564.

mezarlığında bulunan Takıyyüddîn es-Sübki<sup>10</sup> (ö. 756/1355) ve Celâlüddîn el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) yakınlarına defnedilmiştir.<sup>11</sup>

### 1.3. Eserleri

- 1.3.1. Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti 'Allâmi'l-ğuyûb
- 1.3.2. el-Uhûdu'l-vesîka fi't-temessuki bi's-şerîati ve'l- hakîka<sup>12</sup>
- 1.3.3. İrşâdu'l-muhtâc ilâ hukûki'l-ezvâc
- 1.3.4. Hulâsatu't-tesânîf<sup>13</sup>
- 1.3.5. Dîvânu huteb li nasîhati'l-beriyeye fi'l-hutebi'l-minberiyeye
- 1.3.6. Saâdetu'l-mubtedeîn fi ilmi'd-dîn
- 1.3.7. Dav'u's-sirâc fi fadli receb ve kıssati'l-mi'râc
- 1.3.8. Mürşidu'l-avâm li ahkâmi's-siyâm (Dört mezhebe göre)
- 1.3.9. Hidâyetu't-tâlibîn li ahkâmi'd-dîn (Mâlikî mezhebine göre)
- 1.3.10. Fethu'l-mesâlik fi îzâhi'l-menâsik
- 1.3. 11. el-İcâbâtu'r-rabbâniyye li şerh ve menâfii'l-virdi'n-Nakşbendiyye
- 1.3.12. el-Mevâhibu's-sermediyye fi menâkibi's-sâdeti'n-Nakşbendiyye
- 1.3.13. Hidâyetu'l hayriyye fi tarikat-i Nakşbendiyye<sup>14</sup>

### 1.4. Tenvîru'l-Kulûb'un Muhtevası

Bu kitap, Şeyh Muhammed Emin İrbîlî'nin İslâm dünyasında en çok tanınan eseri olmuştur. Müellif, *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti allâmi'l-guyûb*

---

10 Şeyh Muhammed Emin İrbîlî'nin mezarı meşhur Şâfiî âlimi Takıyyüddîn es-Sübki'nin yanına defnedilmiştir. Halifesi Şeyh Selâme el-Azâmî sehven oğlu Tacüddîn es-Sübki diye yazmıştır. DİA maddesi “Kürdî, Muhammed Emîn” büyük ihtimalle bu bilgiyi el-Azâmî'den aldığı için aynı yanlışta düşmüştür. Oğul es-Sübki'nin (Tacüddîn) mezarı Şam'dadır.

11 Muhammed Emin Zekî Bek, *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistân fi'd-devri'l-İslâmî*, çev. Saniha Zekî Bek (Bağdad: Matbaatu't- Tefeyyudu'l-Ehliyye, 1945), 2/143-145; Müderris, *Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, 546-547; İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 70-71.

12 *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti 'Allâmi'l-ğuyûb* kitabı, bu eserin genişletilmiş halidir.

13 İmam Gazzâlî'nin eserini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir.

14 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 8; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Daru'l- İlm-i li'l Melâyîn, 2002), 6/43; Salih Şeyho Resul el-Hesniyânî, *Ulemâu'l-Kurd ve Kurdistân*, (Duhok: Matbaatu Hâvâr, 2012), 369; Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbuâti'l Arabiyye ve'l-muarrebe*, (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 1554-1555; Ömer Rıza Kehale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 145; Algar, “Muhammed Emin Kürdî”, 26/564.

adlı bu eserinin daha önce *el-Uhûdu'l-vesika fi't-temessuki bi's-şerîati ve'l-hakîka* adını vererek yazdığı kitabının geliştirilmiş hali olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup> Gerekli gördüğü bazı eklemelerde bulunarak yeniden yazdığı için adını da değiştirmiştir. İrbîlî'yi bu kitabı yazmaya sevk eden etken; özelde müridlerin, genelde de tüm mükellef müminlerin dinin usul ve furuu konusunda bilinmesi zaruri olan bilgilere vakıf olmaları isteği olmuştur. Bu şekilde tasavvuf yolunda samimiyetle ilerleyenler, takip edebilecekleri usul, âdâb ve erkânı öğrenecek, yolunu şaşırması olanlar ise düzlüğe çıkmalarına vesile olacak bilgileri elde etmiş olacaktır. İrbîlî, kitabının hedeflenen amaca ulaştığını beyan ederek şöyle söylemiştir: “Allah'a hamdolsun ki, konularının tatlılığı ve manalarının inceliği ile kitap, tam ve kusursuz bir şekilde amacına ulaştı... Sevaba ulaşma niyetiyle ve faydalı olması için, kitabı tekrar gözden geçirmeye gayret ettim. Hacmini genişlettim, konuların birbiri ile ilişkisini sağladım, delillerini güçlendirdim, konulara eklemeler yaptım... *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti allâmi'l-guyûb* olarak adlandırdım.”<sup>16</sup> Kitap bir önsöz (mukaddime) ve üç bölümden meydana getirilmiştir.

Önsözde eserin yazılma nedeni ile ihtiva ettiği bölümler hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca Yüce Allah'a ve Peygamberine davetin en büyük vaciplerden olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde bir önsöz, üç bâb ve bir sonuç yer almaktadır. Bu bölüm müellifin beyanıyla da “her mükellefin bilmesinin gerektiği inançla ilgili meseleler” işlenmiştir.<sup>17</sup> Bu bölümün önsözü aklî hükümleri açıklamaktadır. İlk bâbı Yüce Allah'ın varlığı ve birliği hakkında açıklamaların olduğu “ilâhiyyât” kısmıdır. İkinci bâbı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin ispatından müteşekkil “nübüvvât” kısmıdır. Üçüncü bâbı Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet olmaksızın bilinemeyecek konulardan oluşan “sem'iyât” kısmıdır. Sonuç kısmında iman, İslâm, ihsân, din, kaza ve kader konuları açıklanmıştır.

İkinci bölüm Şafîî fihkî ile ilgilidir. Bu bölüm on bir bahisten (kitâb) oluşmaktadır. Bunlar; tahâret, namaz, zekât, oruç, hac ve umre, alış-veriş, ferâiz, nikah, talâk, cinâyetler ve hudûd ile ilgili olanlardır. İrbîlî, fikhî bölümünde bir mükellefin rahatlıkla anlayabileceği bir dil ile meseleleri açıklamış ve ihtilaflara yer vermeyerek okuyucunun direk istifadesine sunmuştur. Eserin en hacimli tarafını oluşturan bu bölümde müellif, ele aldığı konuları âyet-i kerîme ve hadis-i şerîflerle desteklemiştir.

---

15 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 75.

16 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 75-76.

17 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fi muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 75.

Üçüncü bölüm giriş, yirmi iki kısım (fasıl) ve sonuç şeklinde verilmiştir. Giriş bölümünde âhireti tercih edip tasavvuf yoluna sülûk edenlerin durumlarını analiz eder. Daha sonra tasavvufun beş esasını zikrederek fasıllara böldüğü tasavvufi meselelere giriş yapar. Fasıllardaki konular şunlardan müteşekkildir: Velilerin üstünlükleri ve kerametlerinin sabit oluşu, tevbe, kötü huy ve sıfatları atma, iyilerini alma, dünya sevgisinin ve tûl-i emelin kötülenmesi, ölümü hatırlama, Tekasür Suresinin tefsiri, nefis, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) nefis hakkındaki sözleri, tevekkül, tefviz, ihlâs, muhabbet, şevk, vecd, halvet, Allah için kardeş edinmek, müridlerin tarikat silsilelerini bilmeleri gerektiği hakkında, Nakşbendiyye tarikatı hakkında, kalbî zikrin fazileti, Nakşbendî büyüklerinde zikir, Allah'a ulaşma yollarının bazıları hakkında, hatm-i hacegân, tabi olunabilecek şeyh hakkında, müridin şeyhine karşı takınacağı edep, müridin kendi nefisine karşı edep, müridin ihvanına ve diğer Müslümanlara karşı edep, zühd ve ahlâk ile ilgili bazı âyet ve hadislerin yer aldığı sonuç (hâtime).

## 2. *Tenvîru'l-kulub*'ta Tasavvufi Unsurlar

### 2.1. İhsân

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, ihsân kavramının hakikatinin; “kulun Rabbini görüyormuşçasına ibadet etmesi” olduğunu Cibril hadisinde geçtiği şekilde vermektedir. Ona göre kulun, her daim kendisini görüyor hissiyle Yüce Allah'a yapacağı ibadet, müşahede makamında yapacağı ibadetten daha üstündür.<sup>18</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî de (ö. 816/1413) kulun bu makamdaki müşahedesinin hakikî bir müşahede olmayıp yakînî olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>19</sup> Çünkü kulun müşahedesini aklî melekeleri ile sınırlı olacaktır. Cenâb-ı Hakk ise bu sınırlamalardan münezzehtir. Yine bir kulun Yüce Allah'ın kendisini görüyormuş gibi ibadet etmesini, riyadan tamamen arınmış ihlâs ile yapılmış bir amel olarak görmektedir. İhsân makamına ulaşan bir kulun, günah işlemeyeceğini söyleyen İrbîlî, bu durumun ihsân makamında kaldıkları sürece devam edeceğini bildirir. Peygamberler için günahlardan korunma olan ismetin, evliyalar için de günahlardan korunma olan hıfzın, bu makam sayesinde olduğunu ifade eder. Ancak Peygamberlerin günahlardan korunma durumunun devamlı olduğunu, evliyanın ise devamlı olmadığını açıklamaktadır.<sup>20</sup>

18 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulub fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 145-146.

19 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Kahire, Dâru'l-Fadîle, ts.), 13.

20 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulub fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 145-146.

## 2.2. Tevbe

Tevbe; “şer’î şerîfte çirkin görülen ne varsa terk edip iyi görülenlere dönmektir.”<sup>21</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) kişinin yaptığı günahlardan pişman olmasının tevbe sayılacağını bildirmiştir.<sup>22</sup> Şeyh Muhammed Emin İrbîlî’ye göre tevbe bir müridin uğrayacağı ilk makamdır. Çünkü o tüm makam ve hâllerin esasıdır. Bir binanın temeli sağlam olmazsa çökmeye mahkûm olduğu gibi, tevbe etmeden sülûk yoluna koyulan sâlik de sağlam bir zeminde yola koyulmadığı için hedefe vasıl olamaz. Kul tevbeyi önemsemeli ve tevbe etmekte acele etmelidir. Tevbe diğer tüm ibadetlerden önce olmalıdır. Çünkü ibadetlerin çoğu nafil cinsindedir. Halbuki tevbe farzdır. Nafil ibadet farza tercih edilmez.<sup>23</sup>

İrbîlî, tevbenin şartlarını şu şekilde sıralamıştır:

- 1- İşlediği günahlara pişman olma.
- 2- Bir daha işlememeye azmetme.

3- Haklarını gasp ettiği kişilere haklarını geri verme, eğer haklarını gasp ettiği kişiler hayatta değilse varislerini bulup onlara haklarını verme, eğer bu imkân da yoksa haklarını gasp ettiği kişilerin yerine sadaka verme.

4- Haksızlık yaptığı kimselerle helalleşme ve mümkünse onlara iyilikte bulunma.

- 5- Kılmadığı farzları kazâ etme.<sup>24</sup>

İrbîlî, kulun tevbede samimi olması ve pişmanlık içerisinde olması gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre, günaha dalmış ve bunun neticesinde kalbi kararmış kişinin gaflet içinde yaptığı tevbenin kendisine bir faydası dokunmaz. Bu şekilde gaflet ile yapılan tevbenin dahi ayrıca bir tevbe ihtiyacı olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> Nitekim Yüce Allah “tevbe-i nasûh” olarak zikrettiği içtenlikle tevbe etmeyi Kur’ân-ı Kerîm’de emretmiştir. “*Onlar çirkin bir şey yaptıkları veya kendilerine kötülük ettikleri zaman Allah’ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler.*”<sup>26</sup>

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, âyet ve hadislerin verdiği mesajların neticesinde kulun, Yüce Allah’ın engin rahmetinden ümit kesmemesi gerektiğini ifade eder. Eğer samimi bir şekilde tevbe edilirse Yüce Allah bu

---

21 İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî, (Beirut: Dârü'l-Kutubü'l-İlmiyye 1434/2013), 127.

22 İbn Mace, *Zühd*: 30.

23 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 477.

24 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 480.

25 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 483.

26 Tahrîm: 66/8.

gayret ve çabayı katıyetle kabul eder. Ancak kul şuna dikkat göstermelidir ki, yapacağı tevbe işlediği günah ölçüsünde olmalıdır.<sup>27</sup>

### 2.3. Dünya ve Tûl-i Emel

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî şöyle der: “*En büyük aldanma; günaha devam edilmesine rağmen pişman olmaksızın Yüce Allah’ın mağfiretini ümit etme, ibadet olmaksızın ona yakın olmayı bekleme, ateş ekip cenneti biçmeyi umma, günah sermayesiyle itaat edenlerin yurdunu talep etmektir.*” Dünya sevgisinin tüm dinlerde yerilmiş olduğunu, bu sevginin kalbe yerleşmesi durumunda onu bozacağını ve kişiyi hayır işleyemez bir duruma getireceğini belirtir. Ona göre kişinin hedefi, kendisine yetecek miktarda bir dünyalığa sahip olmak ise bu durumda eline ne geçerse ona yetecektir. Yalnız hedefi zenginlik olursa eline geçerse onu tatmin edemeyecektir. Kula düşen varlığa sevinmemesi yokluğa da üzülmemesidir. Kişiyi Allah’tan uzaklaştıran her şey dünyadır. Onu Allah’a yaklaştıran her şey de âhirettir. İrbîlî, âhirete inandığını söyledikten sonra sadece dünya hayatına çalışanlara hayret etmektedir. Çünkü gün gelecek ki, kul mezara girecek ve orada istese de kendisini Yüce Allah’a yaklaştıracak bir amel işleyemeyecektir. Halbuki şimdi fırsat elinde ve onu değerlendirmesi gerekmektedir.<sup>28</sup>

### 2.4. Ölüm

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, ölümün bir ders ve bir vaaz vesilesi sayılması gerektiğini ifade eder. Kişi içinde bulunduğu duruma dikkat etmeli, uyanık olmalıdır ki gaflet onu ele geçirmesin. Dünyada ne ile meşgul olunuyorsa ve kalp neye bağlanmışsa vefat zamanında o hal içinde olunacaktır. Kendisini Allah’a yaklaştıracak amellerle meşgul oluyorsa neticesi güzel olacaktır. Ama tersi bir durumda olursa neticesi kötü olacaktır. Hatta dünya şehvetlerinden birisi kalbini meşgul ettiği bir sırada ruhu kabz olunabilir ki, bu hâl onu Yüce Allah’tan tamamıyla uzak kalmasına sebep olacaktır.<sup>29</sup>

### 2.5. Nefis

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, nefsi tanımanın Rabbini tanıma olarak değerlendirileceği için önemli olduğunu bildirmektedir. Kişi kendisindeki acz, zayıflık ve faniliği kavradığı ölçüde Rabbinin izzet, kudret ve beka sıfatlarını anlamaya yol bulabilir. Ona göre nefis daha cesedin içine

---

27 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 487-488.

28 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 502-503.

29 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 514.



yerleşmeden önce Rabbânî bir latife olan ruhtan ibaret idi.<sup>30</sup> Nefsin cesede girmeden evvel Cenâb-ı Hakk'ın yakınında bulunduğunu ifade eden İrbîlî, nefsin bir başkası ile meşgul olmasından ötürü Yüce Allah'tan perdelendiğini söylemektedir. Bu perdenin kalkması için bir hatırlatıcıya ihtiyaç doğduğunu, “öğüt vermeye devam et, zira öğüt inananlara fayda verir”<sup>31</sup> âyet-i kerîmesine dayanarak belirtmektedir.<sup>32</sup>

İrbîlî'ye göre nefis, bedeni aydınlatan bir cevher olup zâhir ve bâtını beraber aydınlatmasıyla yakaza hali meydana gelmektedir. Nefsin sadece içi aydınlatmasıyla uyku hâli oluşurken bu aydınlatmanın hem iç hem de dıştan kesilmesiyle ölüm vuku bulmaktadır. Ona göre nefsin beğenme, kişiyi günah bataklığına sürükler, tam aksine nefsin beğenmeme de kişiyi ibadet ve uyanıklık hâline sevk etmektedir.<sup>33</sup>

İrbîlî, nefis terbiyesinin bir mürşid gözetiminde yapılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, nefis terbiyesinin bir velinin gözetiminde olmaması faydadan çok zarar verecektir. Bu durumu, hastanın doktor tavsiyesi olmadan ilaç kullanmasına benzetmektedir.<sup>34</sup> İrbîlî'ye göre, mücâhede ve kötü isteklerine muhalefet etmekle nefsin terbiye edilmesi gerekmektedir. Yalnız nefsi terbiye etmenin yolları çok olup kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Hangi sâlike hangi mücâhede yolunun uygun düşeceğini mürşid bilebilir.<sup>35</sup> İrbîlî, nefsin yaratılış itibari ile edep dışı amel ve davranışlara meyilli olduğunu belirtir. Kulun nefsi mücâhede ile eğitmesi gerektiğine vurgu yapan İrbîlî, nefsin dizginini bırakan kişinin yapılan serkeşlik ve hatalardan sorumlu tutulacağını söyler. Onu kontrol altında tutmanın yolu, onu başıboş bırakmayıp açıklıkla terbiye etme ve azgınlığına sebebiyet veren olanakları sunmamaktır.<sup>36</sup>

## 2.6. Tevekkül

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, mahlûkatı bırakıp onları yaratana dayanmanın kemâle ulaşan bir imanın göstergesi olduğunu söyler.<sup>37</sup> Ona göre

---

30 Nefis ve ruhun aynı veya ayrı olmaları noktasında değişik görüşler vardır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/197-199.

31 Zariyât: 51/55.

32 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 523-524.

33 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 524.

34 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 525-526.

35 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 526.

36 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 527.

37 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 535.

tevekkül; “bedeni kulluğa adama, kalbi rubûbiyyete bağlama, yetecek miktarı ile tatmin olma, verildiğinde şükretme, verilmediğinde ise sabretmedir.” İrbîlî’nin tevekkül hakkındaki sözleri ilk dönem sûfilerin tarifleri ile örtüşmektedir. Ebu Eyyub (Mevlâ Benî Hâşim) (ö. ?) bu konuda şöyle demektedir: “*Tevekkül; bedeni ibadet ile meşgul etme, gönlü Rabbe bağlama, yeteri miktardaki rızık ile tatmin olmadır.*”<sup>38</sup>

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî’ye göre beş şeye inanma kişiye tevekkül hâlini kazandırabilecektir.

- 1- Nerede olursa olsun, her halükârda Yüce Allah ondan haberdardır.
- 2- Yüce Allah’ın kudreti sonsuzdur.
- 3- Yüce Allah yanılma ve unutmadan münezzehtir.
- 4- Yüce Allah verdiği sözden dönmekten münezzehtir.
- 5- Yüce Allah’ın zenginliği sonsuzdur, O Kerîm ve cömerttir.<sup>39</sup>

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî’ye göre tasavvufi makamların en üstünü tevekküldür. Tevekkülün başlangıcı ise kendisine vekil tutulan Yüce Allah’ı tanıma ve bilmedir. Birinin tevekkül sahibi olduğunun işareti; “Kimseden bir şey istememesi, kimseyi geri çevirmemesi ve yanında herhangi bir şeyi bekletmemesidir.” Ona göre tevekkülün en mükemmel hâli, bir ölünün hareketsizliği ve sükûneti gibi tam teslimiyet göstermesidir.<sup>40</sup>

## 2.7. İhlâs

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, ihlâsın kalbî bir amel olması sebebiyle Yüce Allah dışında kimsenin bunu bilemeyeceğini söyler. Riyanın zıddı olan ihlâs, kişinin bütün varlığıyla Yüce Allah’a ibadet edip ona kimseyi ortak koşmamasıdır.<sup>41</sup> Fudayl b. İyaz’a (ö. 187/803) göre, insanlar için ameli terk etmek riya olup ihlâsa zıttır. Başkaları için yapılan ibadet ise şirktir. Bu iki durumdan kurtulma ihlâstır.<sup>42</sup>

## 2.8. Muhabbet

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, muhabbetin tarifini şöyle vermektedir: “Sevenin hoşuna gitmesinden dolayı tabiatının bir şeye meyiletmesidir. Eğer

---

38 Ebubekir Muhammed Kelâbâzî, et-Taarruf, haz. A.J. Arberry (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1994), 72.

39 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 536.

40 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 538-539.

41 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 543.

42 Kuşeyrî, er-Risâletü’l-Kuşeyriyye, 244.

kişide bulunan bu meyil kuvvetlenip güç bulursa kalp ona tamamıyla aktığından dolayı sabâbet denir. Bu sevgi biraz daha güçlenirse alacaklının verecekliye yapışması gibi kişiye yapıştığı için ğarâm adını alır. Biraz daha güçlenirse sevgide aşırılık olan aşk adını alır. Biraz daha güçlenmesi durumunda kalbin içine ulaştığından şeğaf adını alır. Biraz daha güçlenmesi durumunda sevenin sevilene köle hâline gelmesinden dolayı teteyyum adını alır. Böylelikle seven sevilene emir altındaki bir köle ve borçlu bir esir hâline dönüşür. Bu kimsenin artık ne kararı kalır ne de zararlı ve faydalıyı birbirinden ayıracak temyiz kabiliyeti olur.”<sup>43</sup>

İrbîlî, kalp nefsin bulanıklığından kurtulmadığı sürece, Rabbine karşı hakikî muhabbete ulaşamayacağını söyler. Ona göre Yüce Allah’ın muhabbetinin işareti ister dünyaya ait olsun isterse âhirete ait olsun tüm isteklerden kurtulmaktır. Cenâb-ı Hakk’ın sevgisi kulun kalbine girdikten sonra diğer sevgileri defeder, çünkü bu sevgide yakıcılık özelliği vardır ki diğerlerini yok eder.<sup>44</sup>

İrbîlî, avâmın Yüce Allah’a sevgisini kendilerine verilen nimetlere bağlar. Yüce Allah’ın seçkin kullarının ise bu gibi kusurlardan uzak olduğunu bildirir. Seçkinlerin seçkinlerine gelince onların maşukun tecelli eden nurunda kaybolduğunu adeta silindiğini, sevgilerinde sadık oldukları için Yüce Allah’ın onlar için hicabı kaldırarak sırlara muttali kıldığını ifade eder.<sup>45</sup>

## 2.9. Şevk

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, şevki; “kalbin sevgilinin müşahedesine cezp olunması, çekilmesi” şeklinde tarif eder. Ona göre şevk, vesvese ve şehvet türü istenmeyen duyguların yok olması için Yüce Allah tarafından velilerin kalplerine salıverilen bir ateştir. Hatta şevk hâlindeki velilerin, ölümü vuslata götüren bir kapı olarak görüp arzuladığını söyler.<sup>46</sup>

## 2.10. Vecd

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, vecdi şu şekilde tarif eder: “*Zâtın esrâr ve envârından ortaya çıkarak kalbe akan bir vârittir. Bu durumda ruhu bir*

---

43 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 544.

44 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 544.

45 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 546.

46 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 547-548.

*dehşet kaplar veya organlarda bunun belirtisi görülür. Ayrıca başı bir titreme alır vücûd dengesini kaybeder.*"<sup>47</sup>

İrbîlî'ye göre vecd hâlini yaşayan biri, o anda akli melekesini kaybettiğinden yanındakilerini tanıyamaz ve onları dikkate alamaz. Kişi, İlâhî varidata tahammülü ölçüsünde vecde girer.<sup>48</sup> Bu durumda olanlara karşı suizana kapılmanın caiz olmadığını, bu vecd hâlinin de şüphesiz bir ibadet türü olduğunu ifade eder.<sup>49</sup>

Sûfiler, vecde girme çabası olan tevâcüdün caiz olup olmaması konusunda ikiye ayrılmışlardır.<sup>50</sup> İrbîlî, tevâcüdün caiz olduğu görüşündedir. Hatta sadık bir müride hakikati bulmak için tevâcüdü tavsiye etmektedir. Bu konuda; "ağlayınız, ağlamanız olmasa kendinizi zorlayınız"<sup>51</sup> hadis-i şerifini delil olarak göstermektedir.<sup>52</sup>

## 2.11. Halvet

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, halvet olmadan vuslat ve müşahedenin mümkün olamayacağını bildirir. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) insanları davet emri geldiğinde Hira Mağarası'nda ibadetle meşgul olduğunu, bu nedenle özellikle irşad görevi ile uğraşanların halvete girmiş olmaları gerektiğini vurgular. İrbîlî'ye göre halvetin süresi en az üç gündür. Daha sonra yedi gün ve bir ay halvete girilebilir. Ancak mükemmel olanın kırk gün süreceğini bildirir.<sup>53</sup> Bu konuda şu şekildeki rivâyeti de nakleder: "Kim kırk gün ihlâsla Allah'a kulluk ederse, kalbinden diline hikmet pınarları akar."<sup>54</sup>

## 2.12. Zikir

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, kalp ve lisanla olmak üzere zikrin iki çeşidi olduğunu, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnetten ikisinin de delilleri olduğunu söyler. Kalbî zikrin her durumda yapılabileceğini, lisan ile zikrin ise engelleri olabileceğini, bundan dolayı Nakşbendiyye büyüklerinin kalbî zikri tercih

---

47 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 549.

48 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 549.

49 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 550.

50 Uludağ, 355.

51 İbn Mâce, *İkametüssalah*: 176.

52 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 550.

53 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 552.

54 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 244.

ettiklerini belirtir.<sup>55</sup> Ayrıca kalbî zikrin, “ism-i zât (Allah) ve nefiy isbât (Lâilâhe illallah)” olmak üzere iki kısma ayrıldığını bildirir.<sup>56</sup>

İrbîlî, bir Nakşî-Hâlidî mürşidi olarak zikrin on bir edebinden bahseder: “*Abdestli olmak, iki rek’at namaz kılmak, تنها bir yerde ve kibleye dönmüş olmak, namazda son oturustaki teverruk şeklinin tam tersi oturmak, en mükemmeli yirmi beş defa olan istiğfar etmek, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve tüm Nakşbendiyye büyüklerine hediye etmek üzere bir Fatıha Suresi ve üç İhlâs Suresi okumak, tam bir huşûa erişmek için gözü ve ağzı kapatıp dili damağa yapışturmak, ölümü düşünmek, mürşid rabitası yapmak, bütün hissiyatıyla Cenâb-ı Hakk’a yönelip “İlâhî ente maksûdî ve ridâke matlûbî”<sup>57</sup> demek, zikrin bitiminde gelecek vâridi kısa bir süre beklemek.*”<sup>58</sup> İrbîlî, zikrin sonunda fenâ hâline ulaşamayan sâlikin kesinlikle şartlarda kusurlu davrandığını ifade eder. Ona göre sâlik; “*Doğru bir niyete sahip olacak, mürşid rabitasını bırakmayacak, emirlerine uyacak, teslimiyet gösterecek, kendi tercihinden vazgeçip mürşidinin tercihine sarılacak, her halükârda onun rızasını kazanmaya çalışacaktır.*”<sup>59</sup>

### 2.13. Mürid ve Mürşid

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, kişiyi gaflet uykusundan uyandırarak kemâlat sahibi kimselerin makamına ulaştıracak ve hayatta olan bir mürşid-i kâmilî aramanın gerekli olduğunu söyler. İrbîlî, Bâyezid-i Bistâmî’ye (ö. 234/848 [?]) nispet edilen “*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*”<sup>60</sup> sözünü tekrar eder. Ona göre bir kişinin irşad makamına geçmesinin birçok şartı vardır. Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete göre bir yaşam sürüp âlimlerin izinden giden bir zât olması, ayrıca Hz. Peygamber’e (s.a.v.) uzanan bir silsileye sahip olup icâzetli, yetişmiş ve yetiştirebilen bir kişilik olması en önde saydığı şartlardandır.<sup>61</sup>

İrbîlî, müridin şeyhine karşı riâyet edeceği edepi de ayrıntılı bir şekilde zikretmiştir.<sup>62</sup> Ona göre, müridin, şeyhine karşı takınacağı edepin en

55 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 567.

56 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 569-570.

57 Anlamı şu şekildedir: “Allah’ım maksadım sensin, isteğim senin rızandır.”

58 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 570-572.

59 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 575.

60 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 426; Halil İbrahim Şimşek v.d., *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 352.

61 İrbîlî, *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l-guyûb*, 583.

62 Bir şeyhte bulunması gereken temel özellikler, şeyhin otoritesi ve sorumlulukları, müridin şeyhine karşı görev ve sorumluluklarının tarikatnâmelerdeki izdüşümü için bk.

büyüğünün, zâhirde ve bâtında yani davranışlarında ve kalbinde ona olan saygıyı muhafaza etmesidir. Yine seyr u sülûk neticesinde ulaşmak istediği makamın, ancak müşdidinin eliyle olabileceğine inanması ve kendisinden feyzin kesilmemesi için asla başka bir müşside iltifat etmemesidir.<sup>63</sup>

## Sonuç

Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, çok iyi bir eğitim almış zâhirî ve bâtınî ilimlerde yetkin bir kişiliktir. Babası Kadiriyye tarikatının tanınan müşdidlerinden olmasına rağmen dönemin Nakşî-Hâlidî yolunun büyüklerinden Şeyh Ömer et-Tavilî'nin manevî cazibesine kapılarak ona intisap etmiştir. Müşdidinin önde gelen müntesipleri arasında yer almış ve en sonunda ondan hilâfet almıştır. Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, irşad izni almış olmasına rağmen münzevî bir hayatı tercih etmiştir. Yalnız münzevî hayatı onu ilim talebinden alıkoyamamıştır. Hatta küçüklüğünde başladığı eğitimini gittiği her yerde daha da ileriye götürmek için gayret göstermiştir. Hicaz'da uzun seneler bulunmuş, riyâzât ve mücâhedelerin yanında ilim öğrenme ve öğretme ile meşgul olmuştur. Daha sonra Mısır'a gidip yerleşen İrbîlî, bu sefer Ezher'deki ders halkalarına katılmakla ilme olan düşkünlüğünü bir daha göstermiştir. İrbîlî, Mısır'da Nakşî-Hâlidî yolunun öncü müşdidlerinden olmuştur. Hayatını ilim, irşad ve te'lif işlerine ayırmıştır. O te'lif çalışmalarını kendisine verilen irşad görevinin gereğiyle, yüklendiği sorumluluk bilinciyle yapmıştır.

İnanan, amel eden ve samimi kişiliğinin eserinde tecessüm ettiği İrbîlî'nin *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb* olarak adlandırdığı kitabı, İslâm dünyasında çok tanınmıştır. Hayatı boyunca temel bir düstur olarak takip ettiği, zâhirî ve bâtını beraber mamur etme çabasını kitabına da işlemiştir. *Tenvîru'l-kulûb* Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cibril hadisinde açıklamış olduğu ve dini üzerine inşa ettiği üç temel rükün baz alınarak kaleme alınmıştır. İbadetin, ihsân çerçevesinde yapılmasına yardımcı olması amacı güdülen eser, Ehl-i Sünnet akidesinde ve şer'î prensiplere bağlı bir müridin yetiştirilmesini hedeflemiştir. Kitabın İslâm dünyasında büyük bir hüsnü kabulle karşılanması gayeye ulaşıldığını göstermektedir. Şeyh Muhammed Emin İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb* 'un tasavvuf bölümünde tasavvufun temel kavramlarını sade ve akıcı bir dille ele aldığı görülmüştür. Ayrıca

---

Emrah Baş, *Tekke Etrafında Teşekkül Eden Tarikat Âdabı (Himmat Efendi'nin Âdab-ı Hurde-i Tarikat ve Manzûm Tarikatnâmesi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, 55-59 ve 62-65.

63 İrbîlî, *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*, 587.

eserde Nakşî-Hâlidî ilkelerini muhafaza etmenin yanında Nakşbendî tarikatının zikir âdâb ve erkânını doyurucu bir şekilde açıkladığını söylemek mümkündür.

### **Kaynaklar**

Bardakçı, Mehmet Necmettin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.

Baş, Emrah. *Tekke Etrafında Teşekkül Eden Tarikat Âdâbı (Himmat Efendi'nin Âdâb-ı Hurde-i Tarikat ve Manzûm Tarikatnâmesi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

İsâ, Abdülkadir. *Hakâik anî't-Tasavvuf*. Halep: Dâru'l-İrfân. 12. Basım, 2015.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 12. Basım, 2009.

İrbilî, Muhammed Emin. *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-guyûb*. thk. Necmeddin Emin Kürdî. Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabi, 1991.

Zirikli Hayruddin ez-, *el-A'lâm*, Beyrut: Daru'l- İlm-i li'l Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Zekî Bek, Muhammed Emin. *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistân fi'd-devri'l-İslâmî*, çev. Saniha Zekî Bek, Bağdat: Matbaatu't- Tefeyyudu'l-Ehliyye, 1945.

Müderriş, Abdülkerîm. *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, nşr. Muhammed Ali el-Karadâğî, Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983.

Algar, Hamid. "Muhammed Emin Kürdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Hesniyânî, Salih Şeyho Resul el-. *Ulemâu'l-Kurd ve Kurdistân*, Duhok: Matbaatu Hâvâr, 2012.

Serkîş, Yûsuf İlyân. *Mu'cemu'l-matbuâtî'l Arabiyye ve'l-muarrebe*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Kehale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. Şam: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-Tarîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle. ts.

Kuşeyrî, İmam Abdülkerîm el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye. 5. Basım. 1434/2013.

Kelâbâzî. Ebubekir Muhammed. *et-Taarruf*. haz. A.J. Arberry. Kahire: Mektebetu'l-Hancî. 2. Basım, 1994.

Şimşek, Halil İbrahim v.d. *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Şevki Yavuz, Yusuf. "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.





## İBNÜ'L-ARABÎ'DE TAHAMMÛL AHLÂKÎ: İLÂH-I MUTLAK / MÜ‘TEKAD ANLAYIŞI VE “ÖTEKİ”NE BAKIŞ

Ömer ÖZGÛL\*

### Giriş

Hız. Âdem'den itibaren bütün insanlığa gönderilen ortak ilâhî mesajın adı olan “din” ve “İslâm” kavramlarının tarihsel süreç içerisinde yalnızca Hız. Muhammed'in şeriatını içine alan bir anlam daralmasına uğradığı bir vakıdır. Müslümanlar, Hız. Peygamber ve Kur'ân vasıtasıyla somutlaşan şeriata “İslâm dini” adını vermişler; böylelikle evrensel olan dini Kur'ân'da yer alan şeriata, bu şeriati da İslâm'a eşitlemişlerdir. Nihayetinde, Kur'ân-ı Kerîm'deki “Allah katında din İslâm'dır.” (Âl-i İmran, 3/19) ifadesinden, kurumsallaşan İslâm anlaşılmiş ve doğal olarak bu kategorinin dışındaki bütün insanlar “kâfir” sayılmıştır. Ötekine bakışı biçimlendiren bu tavır, sadece İslâm dairesi dışındakilerle sınırlı kalmamıştır. Zira bu yaklaşım, tarih boyunca değişik Müslüman gruplara karşı da kendini göstermiştir. Öyle ki geçmişte, itikâdî mezhepler arasında sırf kendileri gibi düşünmedikleri veya nasları kendileri gibi anlayıp yorumlamadıkları için Müslümanları tekfir etmek çok sıradan bir hal almıştır. Kimi oluşumlarca insanların Müslüman ve ehl-i kiblede bulunması uhrevî kurtuluş için yeterli görülmemiş ve bu kurtuluş yolu sadece kendi müntesiplerine hasredilmiştir. Şüphesiz bu anlayışların ortaya çıkmasında ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, biri hariç bütün fırkaların helak olacağını bildiren rivayetin<sup>1</sup> sığ ve literal bir bakış açısıyla anlaşılmasının da etkisi olmuştur.

İnsanların dini algılayış şekli sahip oldukları tanrı tasavvuru ile yakından ilişkilidir. Tanrı tasavvurlarındaki çeşitlilik ve noksanlık “Ben kulumun zannı üzereyim.”<sup>2</sup> kudsî hadisi çerçevesinde değerlendirildiğinde, din algımızın da

---

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, ozgulomer@hotmail.com

<sup>1</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebu Davud*, Sünne, 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), Fiten, 17.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhâri, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), Tevhid, 15, 35; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc

aynı şekilde yanılı ve farklılıklarla muallel olduğu söylenebilir. Bu, bir bakıma “sayısız tanrı tasavvurunun imkânı”na yol açmaktadır.<sup>3</sup> Dolayısıyla her fırkanın kendi yorumunu ve anlayışını mutlak kabul edip “sahih İslâm” olarak nitelendirmesi, gerçekte mutlak anlamda Allah katındaki İslâm’a denk düşmez. Zira dinî konularda söz söylemeye başladığımızda kendi anlayışımıza göre yorumlarda bulunmaktan asla kaçamayız.<sup>4</sup>

İslâm düşünce tarihinde iz bırakmış önemli bir sima olan İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) ilâh-ı mutlak ve ilâh-ı mü’tekad ayrımı ile ötekine bakış konusunda farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımda bütün tanrı tasavvurları Hakk’ı bütün sûretlerde müşahede edip mutlak anlamda kavrayamadığı için bir bakıma yanlış ve eksik ama aynı zamanda bir yönüyle Hakk’ın bir tecellisine denk düştüğü için kısmen doğru kabul edilmektedir. İbnü’l-Arabî’nin tanrı tasavvurları ile ilgili tespitleri onun varlık anlayışı bağlamında değerlendirilmediği takdirde doğru ya da tam anlaşılamayacağından öncelikle bu yaklaşımın felsefi zemininden bahsetmek faydalı olacaktır.

### Ontolojik Zemin

İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde, Hakk yegâne gerçek varlık olup onunla birlikte başka varlık yoktur. Hakk’ın zâtının tasavvur edilmesi mümkün değildir.<sup>5</sup> Âlemde müşahede edilen varlıklar Hakk’ın varlığına nispetle bir gölge veya aynadaki bir yansıma konumundadır. Her an tecelli eden Mutlak Varlık’ın isim ve sıfatlarının görünen âleme çıkması, evrenin oluşmasını sağlamıştır.<sup>6</sup>

İbnü’l-Arabî hakikatin tek olduğunu düşünmekle birlikte onu iki ayrı zaviyeden izah etmeye çalışır. Varlığın özü ve ruhuna *Hakk* ismini verirken, zâhirine ve sûretine *halk* adını verir. Bu anlamda varlık özü bakımından bir,

---

Müslim, *el-Câmiu’s-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), Tevbe, 1.

<sup>3</sup> Ekrem Demirli, “Mesnevî’yi Fusûsü’l-Hikem’e Göre Yorumlamak ‘İlah-ı Mu’tekad’ ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005), 347-348.

<sup>4</sup> Zeliha Öteleş, “Din İki Kisimdir: Allah İndindeki Din ve Halk İndindeki Din (din Kavramına Füsûs Merkezli Bir Bakış)”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 556-557.

<sup>5</sup> Ebu’l-Alâ Afîfî, *Fusûsü’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul, 2002), 51.

<sup>6</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1992), 13.

tecellileri bakımından çoktur. Hakk ve halk yani bir ve çok, tek bir hakikatin iki farklı ifadesinden ibarettir. Hakk'ta bir değişim söz konusu değilken, *halk* Hakk'ın isim ve sıfatlarının sonsuz bir şekilde tecellisinin bir sonucu olarak görünür âlemde sınırsızca çeşitlenerek zuhûr etmektedir.<sup>7</sup> Dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesinde canlı-cansız bütün varlıklar Allah ile zorunlu ontolojik bir ilişkiye sahiptir.

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında, varlık Tek olanın tezâhürü kabul edildiğinden dinler ve inançlar da birer tezâhürdür.<sup>8</sup> Işığın bir gökkuşağı veya prizmada değişik renklerde yansması gibi bütün inançlar Bir'in, zaman-mekân icaplarına uygun düşen tezâhürleridir. Çünkü hakikat tektir ve değişmezdir. Sırçaya değil ışığa, yollardaki farklılıklara değil öze ve gayedeki aynılığa bakmak gerekir.<sup>9</sup> Böyle baktığımızda muhtemelen önceden ötekileştirdiğimiz insanları ayrı değil bir, düşman değil dost görürüz.

İbnü'l-Arabî varoluşun temel nedeni olan Allah'ın bilinme arzusunun mutlaka gerçekleşeceğini düşünür, aksi bir duruma ihtimal vermez.<sup>10</sup> Bu düşünceye göre hakikat mutlak surette kendini izhar eder ve insanlar hiçbir zaman ondan habersiz kalmış olamaz. Zira Allah'ın gizli bir hazine olduğu ve bilinmek için kâinatı yarattığı hadis-i kudsîsi<sup>11</sup> mucibince her an O'nun bilenin bulunması gerekir. Bu sebeple eğer Mutlak Varlık bilinmek ve kendisine ibadet edilmek için mevcûdâtı yarattıysa O'nun tarafından yaratılan ve varlık âlemine çıkarılan mahlûkatın Hakk'tan habersiz olabileceğini veya O'ndan başkasına ibadet edebileceğini kabul etmek yaratılış sırrıyla bağdaşmaz. Bu temel bakış açısıyla imân ve inkâr da dâhil her türlü inanç ilâhîdir ve farklı açılardan hakikati temsil etmektedir.

---

<sup>7</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 35.

<sup>8</sup> Ali Bolat, "Tasavvuf Geleneğinde 'Öteki' Algısı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 57.

<sup>9</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 91.

<sup>10</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 1/10.

<sup>11</sup> Bu rivayetin sıhhati hakkındaki yorumlar için bk. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, thk. Yusuf el-Hac Ahmed (Şam: Mektebetü'l-İlmi'l-hadis, 2001), 2/155. Bu hadis hakkında İbnü'l-Arabî'nin yorumu için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts), 203-204.

## 1.1. Tecellî Nazariyesi

Tecellî ortaya çıkmak, zuhûr etmek ve görünmek demektir. Tasavvufta ise Hakkın zât ve sıfatlarının zuhûru ve Allah'ın ârifin gönlünde zâhir olmasıdır.<sup>12</sup> İbnü'l-Arabî, tecelliyi Hakk'ın yaratma eylemi anlamında kullanır. Buna göre Hakk her şeyde, her yerde ve her zamanda tecellî eder.<sup>13</sup> Yaratmayı tecellî fiiliyle izâh eden İbnü'l-Arabî, evrenin Allah'ın tecellî ve zuhûr mertebelerinden ibaret olduğu görüşündedir. Başka bir ifadeyle, mülk ve melekût âleminde bulunan her bir varlık Hakk'ın isimleri ve sıfatları ile gerçekleşen tecellisinin sûretleridir.<sup>14</sup> O, bu düşüncesini şöyle dile getirir: “*Hakikat bir; sûretler farklıdır, vücûd zâtında bir, tecellilerinde çoktur.*”<sup>15</sup>

İbnü'l-Arabî, varlığı Hakk'ın isimleri ve sıfatlarından ibaret kabul etmekle birlikte Allah'ın zâtıyla mutlak olduğunu ve bu nedenle diğer her şeyden ayrıldığını düşünür. Şu halde Hakk ne şekilde tecellî ederse etsin tüm kâinatın duyularla idrâk edilemez hakikati olmaktadır.<sup>16</sup> Hakk'ın dışındaki her şey, bir hayal ve yok olup giden bir gölge olmakla birlikte bir sûretten diğerine geçmekle sürekli bir değişim içerisinde.<sup>17</sup> Ona göre oluş, zâtında tek olan Hakk'ın bilkuvve çokluktan bilfiil çokluğa geçmesi, sınırsız ve sonsuz bir şekilde tecellî etmesi, görünen varlıklar düzeyinde ontolojik çeşitlenmesidir.<sup>18</sup>

Şeyhe göre, oluş yalnızca basit bir değişme ve değişim süreci değildir. Varlıklar her an sonsuz ve sayısızca değişmekte, yeniden yaratılmaktadırlar. O, vücûdun sonsuzluğunu; “*Tecellî kendini tekrarlamaz.*” sözüyle ifade eder. Bu nedenle iki şey ve iki an tamamıyla aynı olamaz. Bir nehirde iki defa yıkanılmaz. Yaratılış her an yenilenmekte ve varlıklar her an çeşitlenmektedirler. “*O, her an yaratma halindedir.*” (Rahmân, 55/29), “*...Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.*” (Kaf, 50/15) âyetlerini delil olarak gösteren İbnü'l-Arabî, buradaki “*yeni yaratılış*” bütün varlıklara her an teşmil olacak şekilde te'vîl eder. Bu yenilemenin ve varlıksal çeşitlenmenin sebebi, yine hiç şüphesiz îlâhî isimler, sıfatlar ve

<sup>12</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 638.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, İbnü'l-Arabî ve ekolünün takipçileri için *ehl-i tecelli* ifadesini kullanır. İbn Haldun, *Şifâü's-Sâil*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 158.

<sup>14</sup> Semih Ceyhan, “Tecellî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/242.

<sup>15</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/142.

<sup>16</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 43.

<sup>17</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/145.

<sup>18</sup> Mehmet Bayraktar, “İbn al-Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 25 (1981), 352.

bitmeyen-tükenmeyen tecellilerdir. Neticede isimlerin bu çeşitliliği ve yenileşmesi, tezâhürleri olan görünür varlıklar sahasında da yenileşmeyi ve ontolojik çeşitlenmeyi meydana getirir.<sup>19</sup>

## 1.2. İlâhî İsim ve Sıfatlar

İbnü'l-Arabî düşüncesinde vücûd/varlık tektir, o da Hakk'ın vücûdudur. Diğer her şeyin bir vücûdu bulunduğunu zannetmek bir yanılgıdır. Çok çeşitli ve farklı görünmesine rağmen gerçekte görünen Allah'ın mutlak vücudundan başkası değildir. Eşyanın varlık sahibi zannedilmesine sebep olan şey ise Hakk'ın ilâhî isimler vasıtasıyla tezâhür etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu mânâda bütün mahlûkat Hakk'ın tecellîsinden ibarettir; lakin kesinlikle Hakk'ın kendisi değildir.

Allah ile sonsuz sayıdaki mahlûkatın münasebetini, ilâhî isim ve sıfatlarla açıklayan İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesi, Allah'ın zâtı ve ulûhiyeti ayrımına dayanmaktadır. Allah zâtı bakımından bütün idraklerden, isim ve sıfatlardan uzak; ulûhiyeti açınsındansa bütün isim ve sıfatları havidir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bütün evren, görünür-görünmez tüm mahlûkat, bir biçimde Hakk'a ilâhî isimlerle bağlıdır. Bu itibarla âlemde müşahede edilen çokluk, Hakk'ın isim ve sıfatlarının tezahürünün bir neticesidir.

Zira Allah, “câmiu'l-ezdâd (zıtları birleştiren)”dır.<sup>21</sup> O'nun sayısız isim ve sıfatlarını kategorize ettiğimizde karşımıza ikili grupların çıktığını görmekteyiz. Mesela rahmet-gazab, celal-cemal gibi. Bütün isim ve sıfatlar, bu ikili gruplardan birine dâhildir.<sup>22</sup> Allah, Hâdî'dir ve bu O'nun rahmet yönüne işaret eder. Aynı zamanda Allah, Mudill'dir ve bu O'nun gazab yönünü gösterir. Allah, affedici olduğu gibi aynı zamanda azâb edicidir. Nitekim insan bütün isim ve sıfatların tecellîlerine, yani cemâl ve celâle mazhar olmaktadır. Peygamberlerle velîler bu iki çeşit sıfat arasında mükemmel bir denge kurmaktadır. Diğer yandan hadîs-i kudside de ifade edildiği gibi rahmet ve cemâl sıfatları diğer sıfatlara baskındır.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Bayraktar, “Varoluşsal Çeşitlenme”, 356.

<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/106; 2/18.

<sup>21</sup> Allah'ın zıtları birleştiren bu özelliğinin sûfiler tarafından onun idrâk edilemez oluşuna delil sayıldığı konusunda bk. Demirli, “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak”, 354-355.

<sup>22</sup> Kâinâtı, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının bir tecellîsi olarak gören Mevlânâ da, “*Rahmetim gazabımı geçti.*” kudsî hadîsinden hareketle ilâhî sıfatları rahmet-gazap veya cemâl-celâl sıfatları olarak iki kategoriye ayırır. Bk. William C. Chittick, “Rûmî ve Mevlevîlik”, çev. Safi Arpağuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/14 (2005), 720.

<sup>23</sup> Buhârî, *el-Câmi'u 'ş-sahih*, Tevhid, 15, 22, 28; Müslim, Tevbe, 14.

Allah'ın zıtları birleştiren bir varlık olması, O'nu âlemdeki her türlü farklılığın yegâne kaynağı yapmaktadır. Âlemde var olan her türlü zıtlık birbirine zıt ilâhî isim ve sıfatlardan neşet etmektedir. Allah'ın birbirine zıt değişik isim ve sıfatları olduğuna göre, zorunlu olarak onların tezâhürlerinin de olması gerekir. Çünkü Allah'ın Hâdî ismi tecellî ettiği gibi Mudill ismi de tecellî eder; âlemde Mün'im isminin eseri olduğu gibi Muntakim isminin de eseri vardır. Şu halde her bir isim, kendi anlamını yansıtacak olan eserini de gerektirir. Zira eseri olmayan bir isimden bahsetmek imkânsızdır. Aksi düşünülürse Allah'ın isimlerinin “etkisiz” ve “âtlı” olduğu sonucuna varılır ki bu, Allah için asla söz konusu değildir. Allah'a Mudill ismini nispet edip bu ismin eserinin âlemde olmaması gerektiğini düşünmek, Mudill isminin de gerçekte olmadığı anlamına gelir.<sup>24</sup> Mesela Allah'ın Ğafûr ve Afüvv isimlerinin tecellî etmesi için günahların ve günahkârların bulunması gerekir.<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre, kişi Allah'ın hangi isminin tasarrufu altında ise onun doğru yolu odur. İnançlar konusunda da durum aynıdır. Bir kişinin inancı diğer insanlarınkine göre farklı olsa bile mazharı olduğu ve etkisi altında bulunduğu ilâhî isme göre doğrudur, onun müstakim sıfatı odur.<sup>26</sup> Yayın doğruluğu onun eğri oluşundadır. Dalâlet, “el-Hâdî” ismine nazaran eğri olsa bile “el-Mudill” ismine nisbetle doğrudur.<sup>27</sup>

Bu durumda iman ve inkâr ilâhî isimlerden Hâdî ve Mudill isimlerinin tezâhürünün zorunlu bir sonucu ise, kimin Hâdî ismine, kimin Mudill ismine tabi olacağı nasıl belirlenmektedir? İbnü'l-Arabî bu soruya Cüneyd'in (ö. 297/909) çok iyi bilinen bir sözü ile cevap verir: “*Suyun rengi, kabının rengidir.*”<sup>28</sup> Burada kap, hususi bir ismin a'yân-ı sâbitedeki<sup>29</sup> tecellisine

---

<sup>24</sup> Abdullah Kartal, “Abdülkerîm el-Cilî’de Din ve İnanç: İmân ve İnkâr Üzerine Farklı Bir Yaklaşım”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 222.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu hususu açıklamak üzere anlattığı hikâye için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/196. Hz. Peygamber'in; “*Nefsım elinde olana yemin ederim ki, hiç günah işlemeyen bir kavim olsaydınız Allah sizin yerinize, günah işleyip af ve bağışlanma dileyen bir kavim getirirdi.*” sözü bu fikri desteklemektedir. Bk. Müslim, *Tevbe*, 11.

<sup>26</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Lübbü'l-Lübb*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, sad. Hatice Şekerci, (İstanbul: Bahar Yayınları, 2007), 59.

<sup>27</sup> Muhammed Bedirhan, “Heyûlânî İnanç: İsmâil Hakkî Bursevî’ye Göre Ârifin Dini”, *Theosophia* 1 (2020), 79.

<sup>28</sup> Bu söz Bâyezîd Bistâmî'ye (ö. 234/848 [?]) de atfedilmektedir. Bk. Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 34.

<sup>29</sup> Varlıkların Allah'ın ilminde sabit olan ezeli hakikatlerine verilen isimdir. A'yân-ı sâbite fikrini ortaya atan ilk mutasavvıf İbnü'l-Arabî'dir. Bk. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 90.

uygun olarak “renklenmiş” olan, kişinin doğuştan getirdiği yeteneğidir (*istidât*). Bu açıdan söz konusu kabin rengi “suyu”, yani inananın Tanrı tasavvurunu renklendirir. Bu mânâda Mevlânâ, “*Okyanusu bir sûrahiye boşaltsan ne kadarını alır?*” diye sorarken, İbnü’l-Arabî de bu hususu, Hakk’ın kullarına, Allah hakkındaki bilgileri nispetinde tecellî edeceğini, kulun yalnızca kendi nefsinde tasavvur ettiği sûrete göre Hakk’ı görebileceğini ifade ederek açıklar.<sup>30</sup> Onun, “*Hak, kulun istidâdı derecesine göre tecellî eder.*”<sup>31</sup> sözüyle işaret ettiği gerçek budur.

Cüneyd’in; “*Suyun rengi kabının rengidir*” sözü, inancın bireyin ontolojik imkânlarıyla sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle kişiden kişiye farklılık gösteren inançların hepsinin de doğru ve eşit olduğu düşünülebilir. Ancak bir inancın gerçeği nereye kadar temsil ettiği sorgulandığında, inançların her biri bir yönüyle doğru olsa da, onların eşdeğer olduğundan söz etmemiz imkânsızdır. Çünkü su, içinde bulunduğu kabin rengini alsa da az-çok şeffaf olan bazı kapların bulunabileceği ise bir vâkıdır. Bu bağlamda bütün itikatlar, Sınırsız Varlık’ın sınırlanmış tezâhürleri olmaları yönüyle doğrudur; ancak insanı mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırmak bakımından ise eşit değildir.<sup>32</sup>

Son tahlilde, kâinatta yaratılmış her şey gibi elbette ki bütün inançlar da Allah’ın dilemesi ile zuhûra çıkmakta ve aynı hakîkate dayanmaktadır. Özleri birdir, bu bakımdan doğrudur, gerçek olması açısından hakikidir; ama bunun böyle olması, bütün itikatların aynı şekilde onaylandığı ve kabul gördüğü anlamına gelmez.

### 1.3. Mutlak Mâbud / Teklik Sırrı

Vahdet-i vücûd düşüncesinde, Hakk tek gerçek varlıktır. Gerçekte Allah ile âlem arasında ikilik yoktur. Akıl, zâhirî bir ikilik bulunduğunu zanneder; ancak bu ikilik, bağımsız iki varlık değil, “bir” olan varlığın iki yönüdür. Âlem ise sadece bir vehim ve hayalden ibarettir. Fakat bu katiyen duyularımızla algıladığımız evrenin tamamen bir yanılısamadan veya büsbütün zihnimizin dışarı doğru bir projeksiyonundan ibaret olduğu anlamına gelmemelidir.<sup>33</sup> Âlem, Mutlak Varlık’ın yani Allah’ın tecellîsinden ibarettir. İbnü’l-Arabî’ye göre varlığı birbirinden bağımsız çokluk olarak

<sup>30</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 138.

<sup>31</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 150.

<sup>32</sup> William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 128-130.

<sup>33</sup> Cafer Sadık Yaran, “İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre’ye Göre ‘Öteki’nin Durumu”, *İslâm ve Öteki* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 320-321.

görmek câhilliktir.<sup>34</sup> Varlık, parçalanmamış ve kendi zâtında dağılıp ayrılmamıştır; sadece mertebelere ayrılmıştır.<sup>35</sup> Diğer bir deyişle varlık (vücûd), zamandan bağımsız bir şekilde kademeli vücûd mertebelerinden oluşmaktadır.

Var olan bütün her şey gibi ibadet edilen mabûdlar da görünüşte çok olsa bile hakiki varlık aslında tek olduğundan hakîkatte tektir. Ubudiyetten maksat teklik sırrıdır, ibadet edildiği zannedilen şeyin dış kabuğu, fizikî görünüşü ve cismi değildir. Kâbe'ye yönelip namaz kılan müminin durumu gibi, Allah'a ibadetten başka bir seçenek yoktur. Kâbe'ye yönelip ibadet etmek meşru bir emirle gerçekleştiği için bu ibadet övülmüştür. Tıpkı meleklerin zâhiren Adem'e, bâtinen Hakk'a secde etmeleri gibi. İbnü'l-Arabî'ye göre meşru bir emir olmadan yapılan her ibadet yerilmiştir; ancak bu ibadet dahi ahadiyyet/teklik sırrından dolayı ve meşiyetle kaim olduğundan Hakk'a rücu eder. Fark sadece neye ibadet ettiğini düşünmekle ilgilidir.<sup>36</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah meşiyet emrine uyup itikat edenlere mutluluk, bu emre uymayıp başka ilahlar edinerek meşiyet irâdesi ile zorunlu olarak kulluk edenlere ise bedbahtlığı reva görmüştür. O halde her dilde, her durumda ve her zamanda ibadet edilen mâbud birdir.<sup>37</sup> *Mesnevî*'de anlatılan bir hikâyeye göre, hepsi üzüm almak istedikleri halde farklı dillerde konuştukları için anlaşamayan ve nihayetinde kavgaya tutuşan dört arkadaşın durumu bu konuyu çok güzel bir şekilde özetlemektedir.<sup>38</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre bütün ibadet edenler, görünürde kendi özel rablerine ibâdet etseler de, gerçekte Allah'a ibâdet etmektedirler. O, putperestin ibadet ettiği dağ, taş, ağaç vesaireyi Hak olarak değil, Hakk'ın kendisinde zuhûr ettiği birer mazhar olarak kabul eder.<sup>39</sup> Nitekim o, şeklen çok ve farklı olsa bile itikat olunan bütün mâbudların özünde bir olduğunu düşünmektedir. Çünkü tasavvur edilen bütün sûretlerde tecellî eden Hak'tan

---

<sup>34</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 75-76, 278, 315.

<sup>35</sup> Bu mertebeler için bk. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 28-29.

<sup>36</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Elif "Ahadiye"", çev. Vahdetin İnce, *Resâilu İbn el-Arabî* (İstanbul, 2001), 39-45.

<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî, "Ahadiye", 41; *Fusûs ül-Hikem*, 60-61.

<sup>38</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî* (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1995), 2/283 (b.3681-3687).

<sup>39</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 285-286.



başkası değildir.<sup>40</sup> Buna çeşitli ibadet biçimleri ve tapınma ögeleri de dâhildir. Çünkü Allah, çok ayrı ve çeşitli derecelerde ancak kendisine ibadet edilmesini dilemiştir.<sup>41</sup> Bir putperest puta taptığını sanır; ama aslında o Mutlak Mâbud'a tapmaktadır. Çünkü diğer bütün varlıklar gibi o putun da gerçek bir varlığı yoktur, sadece Hakk'ın bir tecellîsinden ibarettir.<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî takipçilerinden Abdulkerim el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) açıkça ifade ettiği gibi; “Allah her nerede zâhir olursa, o mazhar ulûhiyeti hak eder.” Bu bağlamda “Allah'tan başka ilâh yoktur.” sözünün, “Neye ibadet ederseniz edin, aslında Allah'a ibadet etmektesiniz.” anlamına geldiğini ifade etmek mümkündür.<sup>43</sup>

İbnü'l Arabî'ye göre Allah'a ibadet iki şekilde olmaktadır; ya mutlak bir şekilde ya da Allah'ın kendisinde zuhûr ettiği hâdis bir varlıkla sınırlamak sûretiyle olur. Yani insanlar, ya doğrudan Allah'a ya da O'nun herhangi bir tecellîsine ibadet ederler. Bu bağlamda hâdis bir varlıkla sınırlayarak Allah'a ibadet edenler *müşrik*; doğrudan ibadet edenler ise *muvaḥhid*'dir.<sup>44</sup>

## 2. İlâh-ı Mutlak ve İlâh-ı Mü'tekad

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışına dair yaptığımız tüm bu açıklamalar, onun itikadî açıdan ötekine bakışını değerlendirmekte etkili olan ontolojik zemini netleştirmeyi amaçlamaktadır. Ona göre Hakk, isim ve sıfatlarıyla eşyada ve insanın kalbinde sınırsız bir şekilde tecellî eder. İnsan ise kalbine doğan bu tecellîlerden kendine mahsus bir ilâh fikri oluşturur ki, İbnü'l-Arabî buna *ilâh-ı mü'tekad* adını verir. Bu, kalbin sığdırdığı, aklın tasavvur ettiği bir ilâhtır.<sup>45</sup> Böylelikle, zâtıyla bilinemeyen, akıl ve nazar yollarıyla kavranması mümkün olmayan Allah hakkında herkes kendi zihninde tasavvur ettiği bir ilâha ibâdet eder. Hâlbuki gerçekte Allah'tan başka ilâh

---

<sup>40</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 297.

<sup>41</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 289-290.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, “Ahadiye”, 40. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî *Fusûs'ta* şunları söyler; “Çünkü Hakk'ın her bir Mâbud'da bir vechi vardır. O'nu bilen bilir, bilmeyen bilmez... Böyle olunca her bir Mâbud'da Allah'tan başkasına ibadet olunmaz. Şu hale göre kulluk eden insanların en bayağıları bu sûretlerde Tanrılık olduğu hayaline kapılanlardır. Eğer bu hayale kapılmak olmasaydı taş ve daha başka putlara ibadet olunmazdı... Hayale kapılan câhil kullar, bu sûretler, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye taparız derler”. Bk. Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 60-61.

<sup>43</sup> Kartal, “İmân ve İnkâr”, 220.

<sup>44</sup> Kartal, “İmân ve İnkâr”, 225-226.

<sup>45</sup> Zeliha Öteleş, “Tanrı Tasavvuru” Üzerine Yorumun Çeşitliliği: ‘İlâh-ı Mu'tekad' Kavramı”, *İslâm ve Yorum* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/638.

yoktur; hakîki ilâh/ilâh-ı mutlak O'dur. O, herhangi bir kalbin kendisini sığdırmamasından ve aklın tasavvurundan münezzehtir.<sup>46</sup>

İbnü'l-Arabî, ilâh-ı mutlak ile hayâlin sınırlarının ötesinde olan zât-ı ilâhiyyeyi; ilâh-ı mü'tekad ile de tasavvur edilen ve bazı sûretlerle sınırlandırılmış olan mukayyed ilâhı kasteder. İlâh-ı mü'tekad aslında insan zihninin bir ürünüdür. Oysa, ilâh-ı mutlak sınırlandırılmaz ve tahdit kabul etmez. Bütün beşerî tasavvurlardan uzaktır.<sup>47</sup>

Her insan zihninde hayal ettiği bir ilâh tasavvuruna sahip olunca aynı dinin müntesibi olsalar bile her bir kişinin ilâhı, ancak kendi kapasitesine göre tasavvur ettiği husûsi bir ilâh olacaktır.<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî bu ilâha “*el-ilâh el-mahlûk*” adını verir. İnsanlar, Hakk'ı sadece kendi inandıkları sûrette tecellî ederse bilirler, diğer sûretlerdeki tecellîlerinde ise tanımazlar ve inkâr ederler; tıpkı yalnızca kendi itikatlarına inanıp, diğerlerini inkâr ettikleri gibi. Oysa hakîkatî bilselerdi, Rablerini her sûrette görebilirler ve O'nun diğer sûretlerdeki tecellîlerini inkâra kalkışmazlardı.<sup>49</sup> “*Tevhid duraklarına varamayan, şeriat yaygısı üzerinde dikilir.*” diyen Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922) göre, Hakk'ın zâtı sınırlanamaz oluşu gerektirir.<sup>50</sup> Bizim O'nu tanımamız ise kendi sınırlılığımız ölçüsünde gerçekleşecektir. Bu nedenle, İbnü'l-Arabî'ye göre, O'nun kendisini tanıtmaması zâtına yaraşan bir tarzda değil, kullarının kabiliyetine uygun düşen bir tarzdadır.<sup>51</sup> Böyle bir ilâha inanmakta herhangi bir yanlışlık yoktur; asıl yanlışlık, bu inanılan ilâhın mutlak hakîkat olarak kabul edilip, diğerlerinin reddedilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle:

“Kıyâmet günü, Hakk, kendini âşikâr edecek ve ‘Ben sizin Rabbinizim’ diyecek. Herkes O'nu görecek, fakat görmelerine rağmen O'nu inkâr edecek ve Rableri olarak tasdik etmeyecekler. Hakk, kendini onların tanıyacakları hâle dönüştürdüğünde, ‘Sen bizim Rabbimizsin’ diyecekler.”<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Dilaver Gürer, “İbn Arabî’de ‘Dinlerin (Aşkın) Birliği’ ve ‘İbâdet’ Meselesi” Hakkında Bir Değerlendirme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11 (2003), 46.

<sup>47</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 346.

<sup>48</sup> Nihat Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan* (İstanbul, 1967), 20.

<sup>49</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, 1911), 3/132.

<sup>50</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Hak ve Aşk Şehidi Hallac-ı Mansur ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut, 1997), 402.

<sup>51</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 133.

<sup>52</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/540-541.

Bu inkârın ve kabulün ardında yatan sebep, herkesin Allah'ı kendi inancının gözlükleriyle, Hakk'ın aynasında değil kendinin ve kendi düşüncelerinin aynasında görmesinden ileri gelmektedir. Bu yüzden her inanan, Hakk'a kendi nefsinde oluşturduğu şekilde inanır. Böylece onların itikatlarında Hakk yaratılır.<sup>53</sup> Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Hakk'ın farklı inançlardaki tezâhürlerini, herkesin tek bir aynada kendi görüntüsünü görmesine benzetir:

“Bu sûretle, tek bir öz, bir ayna görevi görür. Bu yüzden, eğer inanan bir kişi, Hakk'ta kendi inandığı şekli görürse, onu bilecek ve kabul edecektir ve eğer başkalarının inandığı şekilleri görürse, onları inkâr edecektir. Bu, kişinin aynada kendi görüntüsünü ya da başkalarının görüntüsünü görmesi gibidir. Her iki durumda da ayna tek bir imgedir ve şekiller bakan kişiye göre çoktur.”<sup>54</sup>

İbnü'l-Arabî'nin ilâh-ı mutlak ve ilâh-ı mü'tekad ayrımının eleştiri kültürü ve tahammül ahlâkı açısından önemi, husûsî bir ilâh inancına sahip bir kişinin, ötekilerin ilâh anlayışlarını yanlışlamaya hakkının olmadığını salık vermesinden ileri gelmektedir. O, “*Her nerede olursanız olun, Allah sizinledir.*” (Hadid, 57/4) âyetine dayanarak Allah'ın bazı kullarıyla beraber olup diğerleriyle olmamasının ilâhî azametini yakışmayacağını düşünür.<sup>55</sup>

Daha önce bahsedildiği üzere İbnü'l-Arabî'ye göre bütün inançlarda ibâdet edilen Mutlak Mâbud aslında birdir; ancak bu mâbud insanların itikatlarında çeşitlidir. Herkes Mutlak İlâhı kendi kapasitesi ölçüsünde tanımakta ve ona ibâdet etmektedir. İbnü'l-Arabî'de mutlak ve mukayyet ilâh kavramlarına dayalı ayrım içinde gördüğümüz bu husus, *Mesnevî*'de geçen fil hikâyesi ile açık bir şekilde vurgulanmaktadır.<sup>56</sup> Karanlık bir odada el yordamıyla fili tanımaya çalışan insanların tasvir edildiği bu metaforunda olduğu gibi Mutlak İlâh asla tamamiyle kavranılamaz.<sup>57</sup> Onu bilmek iddiasındaki inançlar, ancak kısmen onun hakikatinin bir yönüne şahitlik edebilirler. Ayrıca bu metafordaki tariflerden hiçbirinin diğerlerine

<sup>53</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 91, 137-138, 267-269.

<sup>54</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 269.

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 1/405.

<sup>56</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî* (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1995), 3/101-102 (b. 1259-1270).

<sup>57</sup> Demirli, “Mesnevî'yi Fusûsü'l-Hikem'e Göre Yorumlamak”, 353, 356-357.

üstünlüğü bulunmadığı gibi inançların da Hakk'ı tanımlamada birbirlerine üstünlüğünün bulunmadığını belirtmek gerekir.<sup>58</sup>

Vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde Hakk'ın bütün tecellileri eşsiz olduğuna göre tüm itikatlar da eşsiz ve yegânedir. Hakk her tasavvura göre var olurken, aynı anda diğer bir tasavvurun zıttında da var olmaktadır.<sup>59</sup> Dolayısıyla herkesin inandığı ilâh diğerlerinden farklıdır.<sup>60</sup> Bu açıdan bakıldığında, her inanç sâhibi kendi inancında haklıdır<sup>61</sup>; ancak gerçekte “*Allâh'ı hakkıyla takdîr edemediler.*” (En'âm, 6/91) âyetiyle ifade edildiği gibi hiç kimse Allâh'ı layıkıyla bilemez. Çünkü Onun için yapılan her ibâdet, aslında insanın kendi düşüncesinde tasavvur ettiği ilâh içindir. Zira her kulun Allah hakkındaki inancı kendi şahsî tasavvurundan öteye gidemez.<sup>62</sup>

### 3. Heyûlânî İnanç: Arifin Dini

İbnü'l-Arabî, dinlere yaklaşım hususunda insanları câhiller ve ârifler olmak üzere iki ayrı grupta ele alır. Câhiller, diğer dinleri, inançları ve tanrı tasavvurlarını tamamıyla bâtil sayarak yalnızca kendi tasavvurlarının süretindeki Hakk'ı tanıyıp tasdik ederlerken başkalarının tasavvurundaki Hakk'ı inkâr ederler. Bu sebeple kendi dininden olmayanı dışlamak câhilliğin ve insafsızlığın bir eseridir.<sup>63</sup> Ârifler ise kemal ehli insanlar olup bütün itikatların ve tasavvurların Allah'tan geldiğinin farkındadırlar. Onlar birliğe gark olunca ne şeriat, ne mezhep, ne de zâhirî varlık şekillerinden bir şey tanırırlar.<sup>64</sup> İlâhî tecellilerin keşfini tecrübe etmeleriyle hakîkate bağlı olan bütün mukayyed ilah tasavvurlarının ardındaki hikmeti kavrarlar.<sup>65</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre, ancak gerçek ârifler tüm hayâl ve inançların ötesindeki Mutlak İlâhî bilen kimselerdir. Hakk her şeyde olduğu gibi her itikatta da

---

<sup>58</sup> Yaran, “Öteki'nin Durumu”, 278; Rifat Atay, “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 88.

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 4/133.

<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 4/110; 4/391.

<sup>61</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 4/265.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 4/229.

<sup>63</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 346.

<sup>64</sup> R. A. Nicholson, *İslâm Sufileri*, çev. Yücel Belli - Murat Temelli (İstanbul: Ataç Yayınları, 2004), 109.

<sup>65</sup> William C. Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 195.

tecellî ettiği için ârif, itikadını belli bir inançla sınırlayamaz. Aksine onun kalbi bütün inançları kabul edici ve toplayıcıdır.<sup>66</sup>

Ârif, Allah hangi sûrette ortaya çıkarsa çıksın, gerçekte ibâdet edilenin o olduğunu müşahede eden kimsedir.<sup>67</sup> İbnü'l-Arabî “*Yüzünüzü nereye çevirerseniz Allâh'ın vechi oradadır/orasıdır.*” (Bakara, 2/115) âyetini delil getirerek Allah'ın bir sınır ve tahdit kabul etmediğini bilakis onun her şeyi kuşatıcı olduğunu ifade eder. Bu nedenle ona göre ârif hiçbir sûrette Hakk'ı takyid etmeyen, aksine bütün sûretlerin heyûlası olan kişidir.<sup>68</sup> Belli bir tekâmül düzeyine ulaşan kişi bütün din, inanç, mezhep ve tanrı tasavvurlarını tüm yönleriyle kuşatan bir görüşe sahip olur. Ona göre ârifleri diğer insanlardan ayıran şey her tecellisinde Allah'ı fark etmeleridir:

“Müşâhede ehline, Allah ile ilgili tüm mezhep, inanç ve düşünceleri içine alan bir anlayış verilmiştir. Bu alanda bilmedikleri hiçbir şey yoktur... Bu (itikatların) bâzıları diğerleriyle çelişir, bâzıları farklı, bâzıları da benzerdir. Ehl-i müşâhede, bütün din, mezhep ve itikatların nereden geldiğini bilir ve onları mevzilerine koyar... Herhangi bir itikada sahip olan kimsenin özrünü bağışlar, onları suçlu görmez ve söylediklerini abes bulmaz. Çünkü Allah “Göğü, yeri ve ikisi arasındaki her şeyi boşuna yaratmadığı.” (Sad, 38/27) gibi “insanı da boş yere yaratmamıştır.”(Mü'minun, 23/15). Bilakis, sadece insanı kendi sûretinde yaratmıştır. Bu yüzden, kâinattaki herkes, kâmil insan müstesna, bütünden gafildir. Sadece parçayı bilir, bütünü bilmez.”<sup>69</sup>

Arif, insan olmanın hakîkatine varıp nefsini bildiğinden Rabbini de bilir ve vahyedilen bütün şeriatlara göre Allah'a ibadet eder, her dilde O'nu tesbih eder.<sup>70</sup> Bu sebeple bir ârifin gözüyle, Müslim ya da gayrimüslim, insanlara bakıldığında görülecek olan şey, Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) diliyle aşağıdaki mısralarda anlatılandan başkası olmayacaktır:

“Sır gözü ile gönül gözü ile mü'mine de kâfire de bir bak;

Hiçbirinde, Yâ Rab, sesinden, Yâ Hay, sedâsından başka bir şey yok.”<sup>71</sup>

<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 2/509. İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânü'l-Eşvâk* adlı eserinde; “*Her sûreti kabul edici oldu kalbim.*” dizesiyle başlayan şiiri ve kendi açıklamaları için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tercümânü'l-Eşvâk* (Beyrut: Dâru Sadr, 1996), 44-45; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fethu Zahâiri'l-Ağlâk Şerhu Tercümânü'l-Eşvâk* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), 62; Güner, “Dinlerin Aşkın Birliği”, 23.

<sup>67</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 72.

<sup>68</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 113.

<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/398.

<sup>70</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 2/69.

<sup>71</sup> Şefik Can, *Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri* (İstanbul, 1995), 147.

Zira İbnü'l Arabî'ye göre kâmil bir ârif, ibâdet edilen her bir ma'bûdu, Hakk'ın tecelli ettiği bir mazhar olarak gördüğü için Allah'ı her türlü inançta da görebilmektedir.<sup>72</sup> Buradan anlaşılıyor ki Hakk'ı mutlak hakikat olarak bilmekten uzak olan her inanç İbnü'l-Arabî'ye göre eksiktir. Diğer bir deyişle âriflerin dışındaki herkes Hakk'ın özel bir ismine taparken, ârifler O'nun en mükemmel ismi olan Allah'a tapınmaktadırlar. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin “*ibnu'l- vakt / zamanın oğlu*” olarak nitelediği arifler,<sup>73</sup> her bir zaman diliminde yeni bir tecellî ile görünen Hakk'a tapmakla<sup>74</sup> heyûlânî inanç sahibidirler.

Ârifler Hakk'ın kullarına ilimleri ölçüsünde tecellî ettiğini bilirler.<sup>75</sup> Kullar ise bir hadîste<sup>76</sup> belirtildiği üzere, yalnızca kendi tasavvur ettikleri sûrete göre Hakk'ı tanırlar.<sup>77</sup> Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre, din, imân, mezhep ve benzeri kavramlar izafîdir. Yûnus'un (ö. 720/1320 [?]) deyişle kendisini yok sayan bunlardan geçer:

“Din ü milletden geçer ışk eserini tuyan,

Mezheb ü din mi seçer kendüyü yoğa sayan.”<sup>78</sup>

#### 4. İlâh-ı Meşru

Mademki herkes zorunlu olarak bir inanca sahipse, o zaman bütün inançlar doğrudur diyebilir miyiz? İbnü'l-Arabî'ye göre bu sorunun cevabı, “doğru” ile neyin kastedildiğine bağlıdır. Eğer “doğru” ile hakikatle uyumlu bir tasavvur kastediliyorsa, o zaman bütün inançlar doğrudur; çünkü tüm inançlar, eksik ve sınırlı olsalar bile hakikatin bir yönüne denk düşerler. Şayet

<sup>72</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, 291; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 2/168. Bu nedenle, kâmil insan, dinin özünü, dinin velâyet ile olan ilgisini bilir ve Allah ile ilgili her düşüncede hakikatin bir işaretini görür. Bu, İbnü'l-Arabî'nin şu düşüncesinden kaynaklanır: “*Varlık açısından herkes Haktır / Görünüş bakımından herkes mahlûktur.*” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/306.

<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 392.

<sup>74</sup> Ahmet Tunç Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 90.

<sup>75</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/215.

<sup>76</sup> Bu hadîse göre kıyâmet günü insanlar Allâhü Teâlâ'yı Rab olarak sadece kendi bildikleri sûrette tasdik edeceklerdir. Buhârî, *Tevhid*, 19; Müslim, *İman*, 299, 302.

<sup>77</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/254. Bu, aslında insanın genel durumu ile ilgilidir. Her insan, başkası hakkında kendi nefsinde bulduğu bilginin ötesine geçemez. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/274. Dolayısıyla insan, Allah hakkında da sâdece kendi bilgisi doğrultusunda bir inanç geliştirecektir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 4/421.

<sup>78</sup> Yunus Emre, *Divan*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 174/3.

bir inanç bir yönüyle hakîkati temsil etmeseydi, o vakit o inanç var olamazdı. Bu sebeple, bütün itikatların doğru olduğu çıkarımını yapabiliriz. “Varoluşta bir hata olamaz, çünkü var olan her şey Hakk’ın isteğiyle var olmaktadır.”<sup>79</sup>

Ayrıca, insanlar tasavvur ettikleri tanrıyı Hakk zannettikleri için kulluk ederler. Bu anlayışlarının sebebi, insanların öncelikle kalplerinde bir tanrı tasavvuru oluşturmaları ve sonrasında Hakk’ın bu tasavvura göre tecellî etmesi ile ilgilidir.<sup>80</sup> Herkes bir tecellisine göre Allah’a hizmet ettiği için tüm inançlar kaynağını hakîkatten alır. Bu açıdan hepsi doğrudur. Ancak, her inanç insanı kemâlê ulaştırma bakımından aynı yetkinlikte değildir. Bu itibarla İbnü’l-Arabî’ye göre, her ne kadar bütün yollar Allah’a götürse de, saadet yolu ancak vahyedilmiş din ile mümkündür.<sup>81</sup>

Bu zaviyeden bakıldığında tüm inançlar doğru mudur? sorusuna İbnü’l-Arabî’nin cevabı hem “evet” hem “hayır” olacaktır. Tüm inançlar “Mutlak Gerçeklik”in tecellîlerine tekabül ettiği için “evet, bütün inaçlar doğrudur”. Yalnız vahye uygun düşen inançlar mutluluğa götürdüğü için “hayır, tüm inançlar doğru değildir”. Çünkü “hakikat, Gerçeklik’e tekabül eden şey değil, insanî mükemmelliği sağlamaya kabiliyeti olan şeydir.”<sup>82</sup> Bu nedenle İbnü’l-Arabî, insanların inançlarının vahye uygun düşmesi gerektiğine dikkat çeker.<sup>83</sup> O, ilâh-ı mu’tekad kavramına karşılık “ilâh-ı meşru” olarak adlandırdığı bir kavramdan bahseder. Bu, kişinin zihninde şekillendirdiği

---

<sup>79</sup> “Var olan her şeye gerçek özünü ve biçimini veren ve sonra da her şeyi kendi doğasının gerektirdiği yola yönelten O’dur.” ( Tâhâ, 20/50. Muhammed Esed Çevirisi) Bu nedenle, yaratılmışların düzeni yönünden Allah hiçbir hata yapmaz. Hakîkaten, âlemde asla hata yoktur. Hatanın olmadığı ve bütün itikatların doğru olduğu düşüncesi mantık olarak vahdet-i vücuttan doğar. Bk. Chittick, *Hayal Âlemleri*, 176.

<sup>80</sup> “İtikatlar Hakk’a ait görüşlerin farklılığından dolayı çeşitlidir. Her itikat sahibi kendi kalbinde meydana getirdiği şeye inanır ve ibadet eder. Kalbinde var ettiği şey yaratılmış bir şeyden başkası değildir. Bu ise Hak değildir. Ne var ki Hak kendini o kimseye bu itikadına göre tecellî ettirir.” İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiye*, 4/211.

<sup>81</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiye*, 2/148.

<sup>82</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 131.

<sup>83</sup> “Akıllı kimse, ilâh ile ilgili olarak kendi başına sahip olduğu şeyleri bir kenara itip, Hak’tan gelenlere yapışan kimsedir.” Bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiye*, 4/279; “Esasen, vahyin gayesi de hangi şekle bürünürse bürünsün bireyi sınırlamalardan kurtarmak sûretiyle, insanî kemâl ve mutluluğu meydâna getirmektir. Kelime-i şehâdetin kendisi, tüm inançlarımızın, vahiy tarafından sahih bir inanca çevrilmedikleri sürece, Hak olarak itikad edilen tanrılardan ibaret kalacağı, dolayısıyla bu tür inaçların vahiyle uyumlu olması gerektiği anlamını tazammun eder.” Bk. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 133-134; Gürer, *İbn Arabî’de Din ve İbadet*, 127.

tanrı tasavvuruna karşılık, şeriatın/vahyin bildirdiği ilâhtır.<sup>84</sup> Zira vahiy, hakîkati gösteren aydınlatici bir ışık gibi insanların itikatlarındaki bütün bağları çözer ve onların zihinlerinde önceden var olan bütün mü'tekad ilâhları yerle bir ederek onları saadete yönelten Mutlak İlâh'a iman etmeye davet eder.<sup>85</sup> İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle:

“Allah, kendisine inananın itikadına göre var olur. Kişi, Allah'ı kendi düşüncesinde tasavvur eder. Bu şekilde her bir kişi ancak kendi düşüncesinde tasavvur ettiği ilâha ibâdet eder. O, ona ‘Ol!’ demiştir ve o var olmuştur. Bu yüzden Allah bize, Elçiler tarafından getirilen ve Kitap'ta anlatılan Allah'a ibâdet etmemizi emretmiştir. Eğer bu ilâha ibâdet ederseniz, kendi yarattığınız ilâha değil bilakis sizi yaratana ibâdet etmiş ve ibâdet mesûliyetini hakkıyla yerine getirmiş olursunuz.”<sup>86</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, bir Müslüman kendisine has yolu takip etmelidir. Bu yol, Allah'ın İslâm'a uyanlar için seçtiği, rahmete ve saadete ulaştıran, Kur'ân ile Hz. Peygamber'e verilen *Muhammedî yoldur*. Bu yol kendinden önceki tüm yolların özelliklerini taşıdığı için önceki peygamberlerin yollarını da kapsamaktadır.<sup>87</sup>

### Sonuç

İbnü'l-Arabî, insanların kemâl durumuna göre farklılık gösteren iki yönlü bir ulûhiyet anlayışına dikkat çekmektedir. Bu anlayışın bir yönü bütün ilâhları ve bağları ortadan kaldıran ârifin Mutlak İlâh inancıdır; diğer yönü ise ilâhları ve bağları kabul eden insanın mukayyet ilâh inancıdır. O, burada meseleye farklı dinlerdeki mâbûdların tasdik edilmesi açısından değil, Hakk'ın tecellîsinin idrâk edilmesi yönüyle yaklaşmaktadır.

Ayrıca bütün insanların inancına saygı gösterilmesinin gerekliliği, burada dikkat çeken bir diğer husustur. İnsanları inanç bakımından ötekileştirmenin yanlışlığına ve ilâh anlayışlarını küçümsemeye kimsenin hakkı olmadığına vurgu yapan İbnü'l-Arabî, itikat olunan bütün sûretlerde Hakk'ı müşahede edemedikten sonra bütün itikatların yanlışlığına dikkat çekerken, aynı zamanda tüm itikatların Hakk'ın bir tecellîsine denk düşmesinden dolayı doğruluğuna da vurgu yapar.

<sup>84</sup> Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 42-43.

<sup>85</sup> “Nefsine kemal yolunu gösteren kimse tüm hayatı boyunca Allah'a giden yolları araştırmalıdır. Her itikat sahibi, itikadının doğruluğunu nereden aldığını bilmelidir.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 2/85.

<sup>86</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 4/142-143.

<sup>87</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/410.



Vahdet-i vücûd anlayışının bir gereği olarak İbnü'l-Arabî, bu dünyada Allah'a tapmanın zorunluluğunu, ondan başkasına tapmanın imkânsızlığını savunur. Ona göre ne şekilde ibadet edilirse edilsin gerçekte Allah tüm ibadetlerin nesnesinde bulunmaktadır. İbadet edilen bütün ilâhlar Hakk'ın bir belirme yeri (mazharı) olduğu için aslında Allah'tan başka ibadet edilen bir mâbud yoktur. Bu yönüyle insanların sayısınca üretilmiş inançların her biri, Hakk'ın tecellilerinden ibarettir. Ancak her bir inanç sahibi kendi inancının, hakîkatin sadece bir yönünden ibaret olduğunu bilmeli ve Hakk'ı asla kendi inancıyla sınırlandırmamalıdır.

### Kaynaklar

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Yusuf el-Hac Ahmed. Şam: Mektebetü'l-İlmi'l-hadis, 2001.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul, 2002.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Atay, Rıfat. “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 77-99.

Bayraktar, Mehmet. “İbn al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”. *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 25 (1981), 349-358.

Bedirhan, Muhammed. “Heyûlânî İnanç: İsmâil Hakkî Bursevî'ye Göre Ârifin Dini”. *Theosophia* 1 (2020), 71-89.

Bolat, Ali. “Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 43-73.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühreir b. Nasr. 7 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Can, Şefik. *Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri*. İstanbul, 1995.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Ceyhan, Semih. “Tecellî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243. İstanbul, 2011.

Chittick, William C. *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Chittick, William C. “Rûmî ve Mevlevîlik”. çev. Safi Arpaguş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/14 (2005).

Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Dâvûd, Ebû. “Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî (ö. 275/888)”. *Sünen-i Ebu Davud*.

Demirli, Ekrem. “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.

\_\_\_\_\_, “Mesnevî’yi Fusûsü’l-Hikem’e Göre Yorumlamak ‘İlah-ı Mu’tekad’ ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005), 347-364.

Demirtaş, Ahmet Tunç. *İbn Arabî’de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Gürer, Dilaver. *İbn Arabî’de Din ve İbadet*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, “İbn Arabî’de ‘Dinlerin (Aşkın) Birliği’ ve ‘İbâdet’ Meselesi’ Hakkında Bir Değerlendirme”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11 (2003), 9-54.

İbn Haldun. *Şifâü’s-Sâil*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2009.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiye*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübü’l-Arabiyyeti’l-Kübra, 1911.

\_\_\_\_\_, *Fethu Zahâiri’l-Ağlâk Şerhu Tercümânî’l-Eşvâk*. Beyrut: Dârü’l-Marife, 2005.

\_\_\_\_\_, *Fusûsü’l-Hikem*. thk. Ebu’l-Alâ Afîfî. Lübnan: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, ts.

\_\_\_\_\_, *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.

\_\_\_\_\_, “Kitabu’l-Elif “Ahadiye””. çev. Vahdettin İnce. *Resâilu İbn el-Arabi*. İstanbul, 2001.

\_\_\_\_\_, *Lübbü’l-Lübb*. ed. Hatice Şekerci. çev. İsmail Hakkı Bursevî. İstanbul: Bahar Yayınları, 2007.

\_\_\_\_\_, *Tercümânü’l-Eşvâk*. Beyrut: Dâru Sadr, 1996.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.

Kartal, Abdullah. “Abdülkerim el-Cilî’de Din ve İnanç: İmân ve İnkâr Üzerine Farklı Bir Yaklaşım”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 215-232.

Keklik, Nihat. *Sadreddin Konevi’nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*. İstanbul, 1967.

Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Fîhi Mâ Fih*. ed. Selçuk Eraydın. çev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

\_\_\_\_\_, *Mesnevî*. İstanbul: M.E.B Yayınları, 1995.

Muhyiddin-i Arabî. *Fusûs ül-Hikem*. çev. Nuri Gençosman. İstanbul: M.E.B Yayınları, 1992.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nicholson, R. A. *İslâm Sufileri*. çev. Yücel Belli - Murat Temelli. İstanbul: Ataç Yayınları, 2004.

Öteleş, Zeliha. “Din İki Kisimdir: Allah İndindeki Din ve Halk İndindeki Din (din Kavramına Füsûs Merkezli Bir Bakış)”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 541-560.

\_\_\_\_\_, “Tanrı Tasavvuru” Üzerine Yorumun Çeşitliliği: ‘İlâh-ı Mu’tekad’ Kavramı”. *İslâm ve Yorum*. 1/629-639. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Hak ve Aşk Şehidi Hallac-ı Mansur ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut, 1997.

Suad el-Hakîm. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.

Tûsî, Ebu Nasr Serrâc. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Yaran, Cafer Sadık. “İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre’ye Göre ‘Öteki’nin Durumu”. *İslâm ve Öteki*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Yunus Emre. *Divan*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.



# İBNÜ'L-ARABÎ'NİN FİRAVUN'UN İMÂNİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ ETRAFINDA ŞEKİLLENEN BİR POLEMİK: ALİYYÜ'L-KÂRÎ'NİN CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ ELEŞTİRİSİ

Emrah BAŞ\*

## Giriş

İbnü'l-Arabî, kendisinden önceki altı asırlık birikimi dikkate almış ve bu birikimi yorumlayarak sistematik bir tasavvuf düşüncesi ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Teşekkül döneminde kelâm ve fıkha yaslanarak daha çok dinin amel boyutuyla ilgilenen tasavvuf,<sup>2</sup> İbnü'l-Arabî'yle birlikte kendine has bir metafizik geliştirmiş ve neredeyse dinin bütün alanlarıyla ilgili söz söyleyen bir ilim haline gelmiştir.<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî şârihleri tarafından yorumlanan ve sistematize edilen bu tasavvufî düşünce, İslâm düşüncesinin gidişatında önemli etkilere sahip olmuştur. Nitekim bu düşünce sistemine yapılan eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar bunun en önemli göstergesidir.<sup>4</sup>

İbnü'l-Arabî üzerinde oluşan önemli tartışma literatürlerinden birisi Firavun'un imanının mahiyeti meselesidir. Nitekim pek çok düşünür bu

---

\* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, e.bas@alparslan.edu.tr

<sup>1</sup> İslâm düşüncesinin kurucu disiplinlerinden olan felsefe, kelâm ve tasavvufun; Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin boyutları hakkındaki bk. Ömer Türker, *İslâm Düşünce Geleneği* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

<sup>2</sup> Tasavvufun kelâm ve fıkıh etrafında fikh-ı bâtin olarak teşekkülü için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 217-244.

<sup>3</sup> Sünnî tasavvufun teşekkülü ve İbnü'l-Arabî'den sonra uğradığı değişim için bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 11-69.

<sup>4</sup> *Fusûsu'l-hikem*'e yapılan eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplarla ilgili literatür için bk. Seyyid Haydâr Âmulî, *el-Mukaddimât min kitâb-i nassu'n-nusûs fi şerh-i fusûsu'l-hikem*, thk. Henry Corbin - Osman İsmail Yahya (Tahran, 1975), 1/36-64; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 121-298; Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/234-236.

konuyu önemsemiş ve müstakil risâleler yazarak meseleyi tartışmışlardır. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-hikem* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde bu konu üzerinde durmuş ve Firavun'un suda boğulurken yaptığı imanî sahih görececek ifadeler kullanmıştır.<sup>5</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin altmış ikinci bâbında ise Firavun'un imanının sahih olmadığını; dolayısıyla ebedi olarak cehenneme gireceğini söylemiştir.<sup>6</sup> İbnü'l-Arabî'nin ifadelerindeki bu belirsizlik kendisinden sonra altı farklı görüşün oluşmasına sebep olmuştur.<sup>7</sup>

a) Bazı âlimler, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin altmış ikinci bâbında yer alan bilgileri esas almış, diğer yerlerde Firavun'un imanının geçerliliğini ima eden bilgilerin İbnü'l-Arabî'nin eserlerine sonradan sokoşturulduğunu iddia etmişlerdir. Aliyyü'l-Kârî (öl. 1014/1605) kendi dönemindeki âlimlerin çoğunun bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. Hatta gerek İbnü'l-Arabî şârihlerini gerekse Devvânî'yi (öl. 908/1502) te'vile gidip bu görüşü savunmaya davet etmiştir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî<sup>8</sup> (öl. 973/1565) ve Abdülmecîd Sivâsî<sup>9</sup> (öl. 1049/1639) bu görüşü benimseyen âlimlerdendir. Abdülmecîd Sivâsî görüşlerini daha çok Şa'rânî'den alıntılar yaparak temellendirmektedir.

b) Şa'rânî'nin bu konuyla ilgili başka bir yorumu da söz konusudur. O'na göre İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında Firavun'un imanî makbul gören görüşleri tasavvufa ilk girdiği dönemlere denk gelmektedir. Dolayısıyla seyr u sülûkunu bitirip keşif ehli olduktan sonra bu görüşünden vazgeçmiş ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin altmış ikinci bâbında yer alan görüşe dönmüştür. O'na göre keşif ehli ârifler Firavun'un imanının câiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında birbirine zıt ifadeler

<sup>5</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420), 3/170, 3/415-416, 4/58-59, 5/132, 5/243, 5/390-392, 6/345-346; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afifi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 201, 211-212.

<sup>6</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/455.

<sup>7</sup> Firavun'un imanî konusunda oluşan literatür için bk. Ali Namlı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı", ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 482-483; Mahmut Çınar, "Ye's ve Be's Halinde İmânın Hükmü: Firavun'un İmânî Örneği", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 128-142; Süleyman Aydın, "Kur'an ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânî Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 124-129.

<sup>8</sup> eş-Şa'rânî Abdülvehhâb, *el-Kavâidü'l-keşfiyyetü'l-muvazzıha li-maâni's-sıfâti'l-ilâhiyye*, thk. Mehdî Es'ad Ahrâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2006), 332-333.

<sup>9</sup> Sivâsî Abdülmecîd, *Firavun'un İmanına Dair Risâle* (Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 294), 91a-94b.

içeren görüşlerine yer vermekte ve bu şekilde bu iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>10</sup>

c) Üçüncü grupta yer alan âlimler, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin altmış ikinci bâbında yer alan bilgileri esas almış ve Firavun'un imanının geçerliliğini ima eden bilgilerin İbnü'l-Arabî tarafından bir araştırılma (bahs) niyetiyle ele alındığını savunmuştur. Onlara göre İbnü'l-Arabî, Firavun'un imanıyla ilgili farklı bir bakış açısı sunmaya çalışmış ve konuyla ilgili âyetlerin bu şekilde de anlaşılıp anlaşılmayacağı yönünde yorumlar yapmıştır. Dolayısıyla bunlar Şeyh'in Firavun'un imaniyle ilgili asıl görüşleri değildir. İsmail Hakkı Bursevî<sup>11</sup> (öl. 1137/1725) ve *Fusûs* şârihlerinden Sofyalı Bâli Efendi'yi<sup>12</sup> (öl. 960/1553) bu gruptan sayabiliriz.

d) Üçüncü grupta yer alan âlimler, İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanının geçerliliğini ifade eden görüşlerini esas almış ve eserlerinde bunu temellendirmeye çalışmıştır. *Fusûs* şârihlerinden Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335),<sup>13</sup> Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350), Abdurrahman Camî (öl. 898/1492),<sup>14</sup> Abdullah Bosnevî (öl. 1054/1644),<sup>15</sup> Abdülganî Nablusî (öl. 1143/1731), Ahmet Avni Konuk (öl. 1938)<sup>16</sup> başta olmak üzere Celâleddin ed-Devvânî,<sup>17</sup> Kâtib Çelebî (öl. 1067/1657)<sup>18</sup> gibi âlimler bu görüşü savunmuşlardır.

---

<sup>10</sup> eş-Şa'rânî Abdülvehhâb, *el-Ecvibetü'l-mardıyye an eimmeti'l-fukahâ ve's-sûfiyye*, thk. Abdülhâdî Muhammed (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1430), 297.

<sup>11</sup> Namlı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı", 483-488.

<sup>12</sup> Sofyalı Bâli Efendi, *Şerhu'l-fusûs* (İstanbul, 1309), 394-395; Mustafa Kara, "Sofyalı Bâli Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/21; Çınar, "Ye's ve Be's Halinde İmânın Hükümü: Firavun'un İmanı Örneği", 136-137.

<sup>13</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1383), 509, 528-529.

<sup>14</sup> Abdurrahmân Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425), 478-480, 500-501. Abdurrahman Camî ayrıca *Risâle fî imân-i Fir'avn* adında bir risâle yazmış ve meseleyi orada müstakil bir şekilde ele almıştır.

<sup>15</sup> Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290), 2/359-361, 2/410-418.

<sup>16</sup> Ahmed Avnî Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1403-1408, 2/1466-1474.

<sup>17</sup> Celâleddin Muhammed b. Esad ed-Devvânî, *Risâle fî imân-i Fir'avn* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Genel Bölüm, 297.41), 124b-127a.

<sup>18</sup> Kâtib Çelebî, *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak*, haz. Süleyman Uludağ - Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 184.

e) Dördüncü grupta yer alan âlimler, bu konuda İbnü'l-Arabî'yi sert bir dille eleştirmiş ve Firavun'un imanının geçerli olmayacağını savunmuştur. İbn Teymiyye (öl. 728/1328)<sup>19</sup> ve Aliyyü'l-Kârî<sup>20</sup> başta olmak üzere Kutbüddinzâde İznikî (öl. 885/1480),<sup>21</sup> Kemâlpaşazâde (öl. 940/1534),<sup>22</sup> Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574),<sup>23</sup> Arabzâde (ö. 1103/1691)<sup>24</sup> bu görüşü benimseyenlerdendir.

f) Son grupta yer alan âlimler ise konuyu genel bir şekilde ele almakla birlikte böyle bir tartışmanın fayda vermeyeceğini ifade ederek bu konuda tevakkuf etmeyi tavsiye etmiştir. Abdurrahman Bistâmî'yi (ö. 857/1453) bu gruptan sayabiliriz.<sup>25</sup>

Firavun'un imanının mahiyeti konusunda en dikkat çeken tartışmalardan biri -yukarıdaki kısa girişten anlaşılacağı üzere- Devvânî ile Aliyyü'l-Kârî arasında gerçekleşmiştir. Devvânî, *Risâle fî îmâni Fir'avn* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'yi bu konuda savunmuş ve kendisine yöneltilen itirazlara cevap vermiştir.<sup>26</sup> Devvânî'nin bu görüşleri daha sonra Aliyyü'l-Kârî tarafından *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn* adlı eserde şerh usûlüyle ele alınmış ve eleştirilmiştir.<sup>27</sup> Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanı konusundaki görüşleri ele alındıktan sonra Devvânî ile Aliyyü'l-Kârî arasındaki tartışmaya değinilecek ve bu tartışmanın eleştiri ahlakına ve tahammül kültürüne yansımalarının izi sürülecektir.

---

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fî'r-redd alâ İbn Arabî fî da'vâ îmân-i Fir'avn*, thk. Musa b. Süleyman (Resâil ve fetâvâ fî zemm-i İbn Arabî es-süfi içinde, 1410).

<sup>20</sup> Nureddîn b. Ali el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn* (İstanbul: Mecmûatü'r-resâil fî vahdeti'l-vücûd içinde, 1294).

<sup>21</sup> Kutbüddinzâde İznikî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 440).

<sup>22</sup> Kemalpaşazâde Şemseddîn, *Risâle fî redd-i îmân-i Fir'avn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 985).

<sup>23</sup> Muhammed Ebüssuûd Efendi, *Risâle fî bahs-i îmân-i Fir'avn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 708).

<sup>24</sup> Arapzâde, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3767).

<sup>25</sup> Abdurrahman Bistâmî, *el-Fevâihu'l-miskiyye fî'l-fevâtihi'l-Mekkiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 495/2).

<sup>26</sup> Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/260; Mustafa Akman, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 134.

<sup>27</sup> Cafer Karadaş, "Ali el-Karî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 293-294.



## 1. Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusunda İbnü'l-Arabî Yorumu

Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn*<sup>28</sup> adlı çalışmasında Firavun özelinde yeis hâlinde yapılan imanın geçerliliği konusunu ele almaktadır.<sup>29</sup> Risâleyi ismini vermediği bir dostunun kendisinden Yûnus Sûresi'nin 90. âyetini tefsir etmesini istemesi üzerine kaleme almıştır. Devvânî, bu isteği 'âlimlerin efendisi' ve 'evliyanın tacı' olarak nitelediği İbnü'l-Arabî bağlamında yorumlamış ve risâlenin asıl te'lif sebebinin bu konuda İbnü'l-Arabî'ye yapılan eleştirilerle ve ithamlara cevap vermek olarak açıklamıştır. Devvânî, kısa bir mukaddimedden sonra Kur'ân ve hadislerden delil getirerek aklî ve lügavî tahlillerde bulunmakta ve sonuç itibarıyla Firavun'un<sup>30</sup> suda boğulurken yaptığı imanının geçerli olduğunu savunmaktadır.<sup>31</sup> Hem âlimlerin hem de sûflerin Firavun'un imanı konusunda ihtilâf ettiklerini belirten Devvânî, doğru olan görüşün -aşağıdaki delillerden de anlaşılacağı üzere- mümin olarak öldüğü şeklindedir.

Devvânî, dünyadayken yeis hâlinde yapılan imanın geçerli olduğunu iddia etmektedir. Ona göre yeis kapsamına girip de geçersiz sayılan iman;

<sup>28</sup> Devvânî, bu risâlesine herhangi bir isim koymamıştır. Risâle çeşitli kütüphanelerde bulunan yazmalarda *Risâle fî tahkik-i îmân-i Fir'avn*, *Risâle fî îmân-i Fir'avn*, *Risâle fî hakk-i Fir'avn*, *Risâle fî'r-redd alâ men kâle bi-tekfîr-i İbnü'l-Arabî*, *Risâle fî't-tefsîr* şeklinde geçmektedir. Biz ele alınan konuyu özetlemesi açısından *Risâle fî îmân-i Fir'avn* isminin kullanılmasını uygun bulduk. Detaylı bilgi için bk. Akman, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı", 134.

<sup>29</sup> Döneminin önemli kelâmcılardan biri olduğu için bazı âlimler bu risâlenin Devvânî'ye ait olmadığını iddia etmişlerdir. Bunlardan en meşhûru müfessir Alûsî'dir (öl. 1270/1854). *Rûhu'l-meânî* isimi tefsirinde, "*Firavun'un imanı konusunda bazı âlimler İbnü'l-Arabî'yi savunmuşlardır. Bu âlimlerden en bilineni Devvânî'dir. Kendisi bu konuda küçük talebelerden bile beklenmeyen bir risâle yazmıştır. Ancak Halebî'nin de Târihü'l-Haleb'de ifade ettiği üzere bu risâle Muhammed b. Hilâl en-Nahvî'ye aittir.*" diyerek risâlenin Devvânî'ye ait olmadığını söylemiştir. Detaylı bilgi için bk. Mahmûd Şihâbeddîn el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 11/186.

<sup>30</sup> Devvânî, risâlesinde "Mûsâ'nın Firavun'u" ifadesini kullanmaktadır. Nitekim Mısırlı krallarına genel olarak 'firavun' lakabı verilmektedir. Dolayısıyla bu tahsisle Hz. Mûsâ döneminde yaşayan ve kendisiyle mücadele eden Firavun hakkında konuştuğunun altını çizmektedir. Firavun kelimesinin Kur'ân'daki kullanımı için bk. Ömer Faruk Harman, "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/119.

<sup>31</sup> Devvânî, mukaddimedde risâleyi daha önce bir defa yazdığını ve onu genişleterek Arapça olarak son hâlini verdiğini belirtmektedir. Bu açıklamalar risâlenin daha önce Arapça dışında başka bir dilde yazıldığı izlenimini vermektedir. Bu dilin Farsça olması kuvvetle muhtemeldir. Mukaddime için bk. ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 124b.

can boğaza dayanırken yapılan iman ve kıyamet günü yapılan iman olmak üzere iki tanedir. Dolayısıyla bu ikisi dışında yapılan imanın geçerliği konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. “İmânü’l-ye’s” kavramına baktığımızda daha çok ölüm esnasında âhirette çekilecek azaptan dolayı kişinin endişelenip ümidini kaybettiği bir anda iman etmesi şeklinde anlaşılmıştır. Devvânî, -yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere- kavramın kapsamını biraz daha genişletmiş ve her türlü ümitsizlik hâlinde yapılan iman şeklinde anlamıştır.<sup>32</sup> Bu da yeis hâlinde yapılan imanın; can boğaza dayanırken ya da kıyamet günü dışındaki bir vakitte gerçekleşmesi durumunda geçerli olacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu noktada Devvânî’nin Firavun’un yaptığı imanın can boğaza dayanınca yapılan iman olmadığını ispatlaması gerekmektedir. O’na göre Firavun Yûnus Sûresi 90. âyette uzun bir cümle kullanarak iman ettiğini ifade etmiştir. Canı boğazına dayanan birisinin bu şekilde uzun bir cümle kullanması imkânsızdır. Dolayısıyla Firavun’un getirdiği iman, can boğaza dayanınca yapılan bir iman değildir.<sup>33</sup>

Devvânî, bu görüşünü desteklemek için Üsâme Olayı’nı delil olarak getirmektedir. Hz. Peygamber tarafından bir seriyyeye gönderilen Üsâme, sabahın erken vakitlerinde yaptıkları bir baskında kelime-i tevhid getirmesine rağmen bir adamı öldürmüştür. Bu durumdan şüphelenir ve olayı Hz. Peygamber’e anlatır. Hz. Peygamber, “*Kelime-i tevhid getirmesine rağmen niye öldürdün?*” diye sorunca Üsâme, “*Bunu kılıçtan korktuğu için yaptı.*” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Kalben söyleyip söylemediğini kalbini yarıp da mı öğrendin?!*” buyurmuştur.<sup>34</sup> Devvânî’ye göre bu olay, yukarıda sayılan iki durum dışında dünyadayken yeis hâlinde yapılan imanın geçerli olduğunu göstermektedir.<sup>35</sup> Ancak bu olayın Devvânî’nin iddiasına delil teşkil etmesi güç görülmektedir. Çünkü

---

<sup>32</sup> Kelâm ilminde be’s kavramı ye’s kavramıyla ilişkili kullanılmaktadır. ‘İmânü’l-be’s”ın dünyada İlahî cezaların başlaması sebebiyle kişinin iman etmesidir. “İmânü’l-ye’s” ise ölüm anında âhiretle ilgili cezaların gaybi bir şekilde aralandığı durumda kişinin iman etmesidir. Öyle görülüyor ki Devvânî, böyle bir ayrıma gitmemiş ve iki kavramı da “İmânü’l-ye’s” şemsiyesi altında ele almıştır. Ayrıca bu kavram Devvânî’de ölümden sonraki zamanlar için de kullanılmaktadır. Kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “Yeis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/398; Yusuf Şevki Yavuz, “Be’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/527.

<sup>33</sup> Dayatlı bilgi için bk. ed-Devvânî, *Risâle fî imân-i Fir’avn* (Genel Bölüm, 297.41), 126a.

<sup>34</sup> Müslim, *Kitâbu’l-İmân*, 158.

<sup>35</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî imân-i Fir’avn* (Genel Bölüm, 297.41), 126a.

burada söz konusunu kişinin mümin olarak ölüp ölmediği konusunda herhangi bir işaret yoktur. Aliyyü'l-Kârî ise bu olayın ikrâh hâlinde yapılan imanla ilgili bir tartışma olduğunu; dolayısıyla Devvânî'nin yeis hâlinde yapılan iman ile ikrâh hâlinde yapılan imanı birbirinden ayırt edemeyecek kadar konuya vâkıf olmadığını belirterek kendisini eleştirmektedir.<sup>36</sup> Ancak yukarıda ifade ettiğimiz üzere Devvânî yeis hâlinde yapılan imanı ikrâh hâlinde yapılan imanı kapsayacak şekilde genel anlamda kullanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Aliyyü'l-Kârî'nin itirazının lafzi düzeyde kaldığı görülmektedir.

Eş'arî bir kelâmcı olmasından dolayı Devvânî, imanın mahiyetini kalp ile tasdik olarak kabul etmekte ve dil ile ikrarın dünyevî birtakım hükümlerin yerine getirilmesi için gerekli olduğunu savunmaktadır.<sup>37</sup> Dolayısıyla bu noktada Firavun'un suda boğulmadan önce getirdiği imanın sadece lafzen değil kalben de olduğunu ispat etmesi gerekmektedir. Bunun için "*Sonunda Firavun boğulmak üzereyken şöyle dedi: 'Elhak inandım ki, İsrâiloğulları'nın iman ettiğinden başka Tanrı yokmuş! Ben de artık kendini O'na teslim edenlerden biriyim.'*"<sup>38</sup> âyetini delil olarak getirmektedir. Nitekim âyette yer alan isim cümlesi -وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ-, fiil cümlesinin - أَمَنْتُ بِهِ - anlamını pekiştirmiştir. Ayrıca söz konusu isim cümlesinde yer alan اَنَا ve الْمُسْلِمِينَ kelimesindeki elif-lâm takısı da anlamı pekiştirmek için gelmiştir. Dolayısıyla âyette yer alan söz konusu tekid unsurları Firavun'un kalben de iman ettiğini göstermektedir.<sup>39</sup>

Devvânî'ye göre Firavun'nun imanı, ölüm gelene kadar hiç kimsenin Allah'ın rahmetinden ümit kesmemesi gerektiğini göstermesi açısından da önemlidir. Burada Firavun helâk olacağı için değil; kurtulacağına olan inancından dolayı iman etmiş ve "*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez.*"<sup>40</sup> âyetinin de delâlet ettiği üzere bağışlanacağını ümit etmiş ve inkâr edenlerden olmamıştır.<sup>41</sup> Devvânî, bu yorumuyla Firavun'un imanını inkâr edenlerin aslında Allah'ın rahmetinin genişliğine de bir sınırlama getirdiklerini belirterek eleştirmek istemiştir.

<sup>36</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î imâne Fir'avn*, 133.

<sup>37</sup> İslâm düşünce tarihinde imanın mahiyeti konusunda dile getirilen görüşler için bk. Mehmet Bulut, "İmân ve Mâhiyeti", *DEUIFD* 11 (1998), 38-41.

<sup>38</sup> Yûnus 10/90. "حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ أَمْنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ"

<sup>39</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî imân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 124b-125a.

<sup>40</sup> Yûsuf 12/87. "وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ"

<sup>41</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî imân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 125a.

Sonuç itibariyle Devvânî, Yunus 90. âyeti esas alarak görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Bu görüşlerine ters olan âyetleri ise -son bölümde ele alacağımız üzere- bu minvalde yorumlamıştır. Devvânî, Firavun'un imanı konusunu ele alırken İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir kitabını referans olarak göstermemekte ve kendi görüşlerini ifade ettikten sonra '*İbnü'l-Arabî bunu çok iyi bilmekteydi*',<sup>42</sup> "*İbnü'l-Arabî'nin de söylemek istediği budur*."<sup>43</sup> şeklinde kalıplar kullanarak İbnü'l-Arabî'yi konuya dâhil etmektedir. O, bu konuda İbnü'l-Arabî'ye yapılan eleştirilerin temel sebeplerini câhillik, İbnü'l-Arabî'nin maksadını anlamama ve sûfilerin istilâhlarına vâkîf olmama olarak sıralamaktadır.<sup>44</sup>

## 2. Aliyyü'l-Kârî'nin Firavun'un İmanı Konusunda Devvânî Eleştirisi

Aliyyü'l-Kârî, Devvânî'ye nisbet edilen bir risâle gördüğünü ve burada Devvânî'nin Firavun'un imanı konusunda İbnü'l-Arabî'ye atfedilen görüşü benimsediğini belirtmektedir. O'na göre bu görüş; kitap, sünnet ve icmâyla bâtıldır. Dolayısıyla insanların yanlış itikâda düşmesini engellemek ve konuya açıklık getirmek amacıyla Devvânî'nin söz konusu risâlesine şerh yazma<sup>45</sup> ihtiyacı duyduğunu ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Aliyyü'l-Kârî, Devvânî'nin âlimlerin ve sûfilerin bu konuda ihtilâf ettikleri yönündeki iddiasını sert bir dille eleştirmektedir. O'na göre Mu'tezile dâhil olmak üzere ümmet içinde Firavun'un imanı konusunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Bunu ilk defa sistemli bir şekilde dillendiren İbnü'l-Arabî olduğu için bu konunun kendisine nisbet edilmesi daha isabetli olacaktır.<sup>47</sup> Dolayısıyla Aliyyü'l-Kârî, İbnü'l-Arabî'ye gelene kadar ümmetin Firavun'un imanının geçersizliği konusunda icma ettiğini ifade ederek Devvânî'yi eleştirmiştir. Ancak Aliyyü'l-Kârî'nin iddiasının aksine İbnü'l-Arabî'den önce bu konunun ele alındığı ve tartışıldığı görülmektedir.

<sup>42</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 125b.

<sup>43</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 125a.

<sup>44</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 127a; Sûfilerin nazım ve nesirde kullandıkları tabirlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bk. Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 91.

<sup>45</sup> Aliyyü'l-Kârî, Devvânî'nin söz konusu risâlesini metin içi şerh üslûbunu kullanarak şerh etmiştir. Bunu yaparken kelimelerin lügatteki anlamlarına yer vermekte, gramer ve belâgat tahlillerine yer vererek farklı irab ve anlam vecihlerine dikkat çekmekte, metinde iyi bulmadığı ibareleri eleştirmekte ve bunun alternatiflerini sunmakta, âyetlerle ilgili kıraat farklılıklarına işaret etmekte ve kıraat farklılığının söz konusu âyetin yorumunu nasıl etkilediğine değinmektedir.

<sup>46</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn*, 116.

<sup>47</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn*, 119-120.

Çoğunluk Firavun'un imanının geçersiz olduğunu savunurken bir grup selef âlimi ile Bâkılânî (öl. 403/1013) geçerli olduğunu iddia etmiştir.<sup>48</sup>

Aliyyü'l-Kârî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin bu konuda *Fusûsu'l-hikem*'de zikrettiği görüşlerinin te'vil edilmesi daha doğrudur. Nitekim İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin altmış ikinci bâbında günahkârları dört gruba ayırarak hepsinin cehennemde olduğunu belirtmiş ve bu gruplardan birinin Firavun olduğunu açık bir şekilde zikretmiştir.<sup>49</sup> Durum böyleyken gerek *Fusûs* şârihlerinin gerekse Devvânî'nin bu konuda ısrar etmesinin bir anlamının olmadığını ifade etmektedir.<sup>50</sup>

Aliyyü'l-Kârî, Devvânî gibi can boğaza dayanırken yapılan iman ile kıyamet günü yapılan imanın geçerliliğini kabul etmemektedir. Ancak Devvânî'den farklı olarak Firavun'un imanını can boğaza dayanırken yapılan iman olduğunu, dolayısıyla geçersiz olduğunu savunmaktadır. Devvânî'nin Yûnus Sûresi 90. âyette uzun bir cümle kullanması yönündeki çıkarımını da zayıf bulmaktadır.<sup>51</sup> Aliyyü'l-Kârî, Firavun'un imanının tövbenin üç unsuru göz önüne alındığında da geçersiz olacağını savunmaktadır. Özellikle tövbenin 'söz konusu günahı terk etme' unsuru açısından düşünüldüğünde kişinin günahı kendi iradesiyle işlemesi ve terk etme gücüne sahip olması gerekir. Yeis hâlinde ise böyle bir durum olmayacağı için Firavun'un imanı geçersizdir.<sup>52</sup> Ayrıca Firavun'un yaptığı tövbe imanın rükünleri açısından da geçersizdir. Çünkü kelime-i tevhidle birlikte Hz. Mûsâ'nın Allah'ın elçisi olduğunu ikrar etmesi gerekmektedir.<sup>53</sup>

Aliyyü'l-Kârî, Devvânî gibi imanın mahiyetini kalp ile tasdik olarak kabul etmekte ve dil ile ikrarın dünyevî birtakım hükümlerin yerine getirilmesi için gerekli olduğunu savunmaktadır. O'na göre kalp ile tasdik gaybî bir olay olduğu için kişinin iman edip etmeyeceğini sadece Allah bilebilir. Bundan dolayı Devvânî'nin âyetlerdeki birtakım tekid unsurlarından yola çıkarak Firavun'un iman ettiği ve bunu kalben tasdik ettiği yönündeki görüşlerini zayıf bulmaktadır. Kaldı ki Devvânî'nin iddia

---

<sup>48</sup> Yavuz, "Be's", 5/527.

<sup>49</sup> Yusuf Şevki Yavuz DİA'nın "Be's" maddesinde Aliyyü'l-Kârî'nin *Fusûsu'l-hikem*'de bu konuda yer alan bilgilerin kitaba sonradan eklendiğini savunduğunu söylemektedir. Ancak Aliyyü'l-Kârî, bunu kendi görüşü olarak değil de kendi dönemindeki âlimlerin izlenimlerini olarak nakletmektedir. Yavuz, "Be's", 5/527.

<sup>50</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn*, 121.

<sup>51</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn*, 121-122.

<sup>52</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn*, 117.

<sup>53</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î îmâne Fir'avn*, 121.

ettiği gibi bu âyette tekid unsurları yoktur. Nitekim isim cümlesi - وَأَنَا مِنَ -  
وَأَنَا مِنَ - المُسْلِمِينَ, fiil cümlesini - أَمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ - tekid etmeyip taalluk etmiştir. İsim  
cümlesinde yer alan أَنَا mübtedâ olarak geldiğinde tekid olarak kullanılmaz.  
وَأَنَا مِنَ - المُسْلِمِينَ kelimesindeki elif-lâm takısı da marifelik görevi üstlendiğinde anlamı  
pekiştirmez.<sup>54</sup>

### 3. Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusunda Olası İtirazlara Cevabı ve Aliyyü'l-Kârî'nin Bunlara Eleştirisi

Devvânî, risâlesinde yeri geldiğinde yukarıdaki iddialarına ters olduğu  
iddiasıyla kendisine itiraz edilebilecek âyetleri ele almakta ve bunları kendi  
düşüncesi doğrultusunda yorumlamaktadır. Aliyyü'l-Kârî ise şerhinde  
Devvânî'nin söz konusu âyetlere yönelik yorumlarını ele almakta ve  
eleştirmektedir. Bu başlık altında ilk önce Devvânî'nin söz konusu âyete  
getirdiği yorum ele alınacak; daha sonra Aliyyü'l-Kârî'nin bu yorumlara  
cevabına yer verilecektir.

a) Devvânî'ye göre “*Kendilerine elem verecek azabı görmedikçe iman  
etmesinler.*”<sup>55</sup> âyetindeki ‘elem verecek azap’tan kasıt Firavun özelinde  
düşünüldüğünde suda boğulmasıdır. Dolayısıyla suda boğularak azabını  
çekmiş ve daha sonra iman etmiştir. Kendi kavmine gelecek olursak; iman  
etmemişlerdir. Dolayısıyla onlar hakkındaki azap kıyamet günündeki azaptır.  
Burada ise yapılan imanın -daha önce geçtiği üzere- hiçbir faydası yoktur.  
Dolayısıyla cehennemde ebedî olarak azap göreceklerdir.<sup>56</sup> Aliyyü'l-Kârî'ye  
göre söz konusu azabın suda boğulma olduğu yönünde nasslarda herhangi bir  
işaret yoktur. Aksine çeşitli âyetlerde<sup>57</sup> Firavun’un Hz. Mûsâ’yı yalanladığı  
ve bundan dolayı âhirette azap göreceği ifade edilmiştir.<sup>58</sup>

b) Devvânî'ye göre “*Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne düşecek  
ve onları ateşe götürecektir.*”<sup>59</sup> âyeti yukarıda ifade ettiği görüşlerine ters  
düşmez. Çünkü iman eden bir kimsenin üzerinden Allah hakları silinirken  
kul hakları kalmaktadır. Dolayısıyla Firavun, âhirette kul haklarına yönelik  
yaptığı günahlardan dolayı azaba çekilecektir.<sup>60</sup> Aliyyü'l-Kârî, muhtemelen

<sup>54</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde 'î imâne Fir'avn*, 122.

<sup>55</sup> Yûnus 10/88. "فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ"

<sup>56</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 126b.

<sup>57</sup> Söz konusu âyetler için bk. Sâd 38/12-14; Kâf Sûresi, 50/12-14; Kasas Sûresi, 28/41-42.

<sup>58</sup> el-Kârî, *Ferrü'l-'avn mimmen yedde 'î imâne Fir'avn*, 130.

<sup>59</sup> Hûd 11/98. "يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ"

<sup>60</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir'avn* (Genel Bölüm, 297.41), 126b.

kendi iddialarına uygun olduğu için bu görüşe yönelik herhangi bir eleştiri dile getirmemektedir.

c) Devvânî'ye göre “*Kıyamet koptuğunda, “Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!” denilecek.*”<sup>61</sup> âyetinden Firavun’un cehenneme girdiği anlamı çıkarılmaz. Çünkü Arap dilinde muzâf muzâfun ileyhten başka bir şeydir. Nitekim *ضَرْبٌ غُلَامٌ زَيْدٌ* yani “Zeyd’in kölesi dövüldü.” denildiğinde buradan Zeyd’in kendisinin dövüldüğü anlamı çıkarılamaz. Dolayısıyla âyetten Firavun’un kendisinin değil de ailesinin cehenneme gireceği anlaşılır.<sup>62</sup> Ancak Devvânî’nin bu yorumu bir önceki âyetin yorumuna ters düşmektedir. Nitekim o, kul haklarından dolayı Firavun’un cehenneme gireceğini ifade etmişti. Dolayısıyla buradaki azapla yukarıdaki azab kastedilmiş olabilir. Aliyyü’l-Kârî, böyle bir yorumun Kur’ân’ın tamamını kapsamayacağını savunmaktadır. Çünkü “*Sonunda onu ve askerlerini yakalayıp denize attık.*”<sup>63</sup> gibi âyetler Firavun’u kavmiyle birlikte zikretmiştir. Dolayısıyla buradan yola çıkarak Firavun’un değil; kavminin ebedî olarak cehenneme gireceği yönünde genel bir iddiada bulunmak zayıftır.<sup>64</sup>

d) Devvânî'ye göre “*Hem bana düşman hem de ona düşman olan birisi (Firavun) alsın.*”<sup>65</sup> âyetinde her ne kadar Firavun için düşman tabiri kullanılsa da bu onun mümin olarak ölmediği anlamına gelemez. Nitekim Allah Firavun’u Kur’ân’ın çeşitli âyetlerinde kötölemiştir.<sup>66</sup> Aliyyü’l-Kârî, Devvânî’nin iddia ettiğinin aksine Kur’ân’da Firavun’un kâfir olduğunu ve ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade pek çok âyetin bulunduğunu ifade eder. Daha sonra “*Onlardan önce Nûh kavmi, Âd kavmi, kazıklı Firavun, Semûd kavmi, Lût kavmi ve Eyke halkı; bütün bu topluluklar ısrarla gerçeği yalanlamışlardı. Hepsi de elçileri yalancılıkla suçladılar, bu yüzden cezalanmayı hak ettiler.*”<sup>67</sup> ve “*Onlardan önce Nûh kavmi, Ress ve Semûd halkı, Âd, Firavun ve Lût’un kardeşleri, Eykeliler ve Tübba‘ kavmi de yalanlamışlar, hepsi peygamberleri yalancılıkla suçlamıştı; sonunda onları*

<sup>61</sup> el-Mü’min 40/46. "وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ أَذْجُلُوا أَنْ فِرْعَوْنَ أَتَتْهُ الْعَذَابِ"

<sup>62</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir‘avn* (Genel Bölüm, 297.41), 126b.

<sup>63</sup> ez-Zâriyât 51/40. "فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ"

<sup>64</sup> el-Kârî, *Ferrü’l-avn mimmen yedde’î îmâne Fir‘avn*, 130.

<sup>65</sup> Tâhâ 20/39. "يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ"

<sup>66</sup> ed-Devvânî, *Risâle fî îmân-i Fir‘avn* (Genel Bölüm, 297.41), 126a.

<sup>67</sup> Sâd 38/12-14. "كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ-وَتَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ لَيْكَةَ أُولَئِكَ" الْأَخْرَابِ- إِنَّ كُلَّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ"





Ancak Aliyyü'l-Kârî, risâlenin Devvânî'ye ait olduğunu ifade etmiş ve risâleye eleştiri tarzında bir şerh yazmıştır.

Devvânî'nin bu konuyu savunurken en önemli dayanağı Yunus Sûresi 90. âyet olmuştur. Dilsel tahlillere ve aklî çıkarımlara dayanarak diğer nasları bu âyete göre te'vil etmiştir. Bundan dolayı konuya geniş bir perspektiften bakmadığı ve çoğu yerde zayıf çıkarımlar yaptığı görülmektedir. Bunun aksine Aliyyü'l-Kârî, bütün nasları göz önünde bulundurmuş ve geniş bir açıdan konuya bakarak Devvânî'yi eleştirmiştir.

İki müellif de karşı tarafın görüşlerini özümsemiş ve ilmî bir ciddiyetle konuyu tahlil etmeye çalışmıştır. Ancak bazı yerlerde eleştirinun dozu kaçmış ve muhataba karşı sert ifadeler kullanılmıştır. Söz gelimi Devvânî, bu konuda İbnü'l-Arabî'yi eleştirenleri câhillik ve anlayışsızlıkla itham etmiştir. Aliyyü'l-Kârî ise Devvânî'yi câhil, konuyu anlamama, meseleyi basite alma ve cüretsizlikle suçlamıştır. Buna rağmen çalışmaya konu olan iki düşünürün görüşleri, Firavun'un imanı meselesiyle ilgili iki karşıt tarafın ifade ettikleri iddiaların ortaya konulması ve itirazlara verdikleri cevapların anlaşılması bakımından önemini korumaktadır.

### **Kaynaklar**

Abdurrahman Bistâmî. *el-Fevâihu'l-miskiyye fî'l-fevâtihi'l-Mekkiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 495/2.

Abdülmeccid, Sivâsî. *Firavun'un İmanına Dair Risâle*. Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 294.

Abdülvehhâb, eş-Şa'rânî. *el-Ecvibetü'l-mardıyye an eimmeti'l-fukahâ ve's-süfiyye*. thk. Abdülhâdî Muhammed. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1430.

Abdülvehhâb, eş-Şa'rânî. *el-Kavâidü'l-keşfiyyetü'l-muvazzıha li-maâni's-sıfâti'l-ilâhiyye*. thk. Mehdi Es'ad Ahrâr. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2006.

Akman, Mustafa. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 122-159.

Alûsî, Mahmûd Şihâbeddîn el-. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Âmülî, Seyyid Haydâr. *el-Mukaddimât min kitâb-i nassu'n-nusûs fî şerh-i fusûsu'l-hikem*. thk. Henry Corbin - Osman İsmail Yahya. Tahran, 1975.

Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Arapzâde. *Risâle fî imân-i Fir'avn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3767.

Aydın, Süleyman. "Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 121-148.

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Bosnevî, Abdullah. *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.

Bulut, Mehmet. "İmân ve Mâhiyeti". *DEUİFD* 11 (1998), 33-64.

Câmî, Abdurrahmân. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Âsım İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425.

Çağrı, Mustafa. "Ye'is". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çelebi, Kâtib. *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak*. thk. Süleyman Uludağ - Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Çınar, Mahmut. "Ye's ve Be's Halinde İmânın Hükmü: Firâvun'un İmânî Örneği". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 121-142.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2017.

Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Esad ed-. *Risâle fî imân-i Fir'avn*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Genel Bölüm, 297.41.

Ebüsuûd Efendi, Muhammed. *Risâle fî bahs-i imân-i Fir'avn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 708.

Efendi, Sofyalı Bâlî. *Şerhu'l-fusûs*. İstanbul, 1309.

Harman, Ömer Faruk. "Firavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/118-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İbn Teymiyye. *Risâle fî'r-redd alâ İbn Arabî fî da'vâ imân-i Fir'avn*. thk. Musa b. Süleyman. Resâil ve fetâvâ fî zemm-i İbn Arabî es-sûfî içinde, 1410.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

İznîkî, Kutbüddinzâde. *Risâle fî imân-i Fir'avn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 440.

Kara, Mustafa. "Sofyalı Bâlî Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Karadaş, Cafer. "Ali el-Karî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-299.

Kârî, Nureddîn b. Ali el-. *Ferrü'l-'avn mimmen yedde'î imâne Fir'avn*. İstanbul: Mecmûatü'r-resâil fî vahdeti'l-vücûd içinde, 1294.

Kâşânî, Abdürrezzâk el-. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1383.

Kılıç, Mahmud Erol. "Fusûsu'l-Hikem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Konuk, Ahmed Avnî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. thk. Mustafa Tahralı

vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Namlı, Ali. “XVIII. Yüzyılda İbnü’l-Arabî’yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî’nin Firavun’un İmanı Meselesine Yaklaşımı”. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

Şemseddin, Kemalpaşazâde. *Risâle fî redd-i imân-i Fir’avn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, 985.

Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Be’s”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhâni ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.



## KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

### İBN HAZM'DA DİN-SİYASET İLİŞKİSİ VE POLİTİK TEOLOJİSİNİN TEMELLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hüseyin DOĞAN\*.

#### Giriş: İslâm'da Devlet Başkanının Gerekliliği

Devlet başkanlığı veya imâmet meselesi, İslâm düşünce geleneği içinde ortaya çıkan itikâdî mezheplerin odak noktasını oluşturmaktadır. Bu mezhepler arasında yaşanan hemen hemen bütün ayrışma ve çatışmalarda devlet başkanlığı ya da imâmet konusunun ciddi etkileri olmuştur. Bu sebeple Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin belirttiği gibi, “Müslümanların, Hz. Peygamber'den sonra aralarında ortaya çıkan ilk ihtilâf imâmet meselesi etrafındaki anlaşmazlıklardır.”<sup>1</sup> Şunu da ifade etmek gerekir ki, devlet başkanlığı veya imâmet konusu, sadece Kelâm ve Akâid ilminin bir konusu değildir. Bu konunun özellikle İslâm Fıkhını da ilgilendiren bir boyutu bulunmaktadır. Buna rağmen itikâdî mezhepler arasında özellikle de Şî'a ve ona ait bazı gruplar, devlet başkanlığı ve imâmet konusunda bazı görüşleri kabul ederek bu meseleyi inanç konusu haline dönüştürmüşlerdir.<sup>2</sup> Ehl-i Sünnet kaynaklarında ise genel olarak devlet başkanlığı veya imâmet konusu en son konu olarak işlenmiştir.<sup>3</sup> Bunun en önemli nedeni, Ehl-i Sünnet'e göre bu meselenin itikâdî veya inançla ilgili bir konu olmaktan öte daha çok siyasî, ahlâkî ve sosyal bir konu olmasıdır. Müslümanların idaresini üstlenecek,

---

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyindogan5555@hotmail.com

<sup>1</sup> Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-islâmiyyîn ve 'htilâfü'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdetü'l-Mısriyye, 2000), I: 39.

<sup>2</sup> Hüseyin Doğan, *Caferîlik –Kars Caferîlerinde Dinî İnanç ve Sosyal Hayat-*, (Bursa: Emin Yay., 2018), 94-104.

<sup>3</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, (İstanbul: Matba'atü't-Devle, 1346/1928), 240-255.

onları yönetecek hatta onlar arasında fikhî konuları adaletle tesis edecek bir yöneticiye ihtiyaç vardır ve bu husus dinen vâcib hükmündedir<sup>4</sup>:

“Devlet başkanı veya imâmın gerekliliği ve onun tayini konusunda müslümanlar arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Şi‘a, Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmcı ve fıkıhçılarının geneli, imâmetin vâcib olduğunu, mutlaka yerine getirilmesi gereken bir hüküm taşıdığını, imâmete atanan kişiye uymanın (ittibâ) vâcib olduğunu ve müslümanlar için dinî hükümleri uygulayacak, had ve cezalarını yerine getirecek, ordularını kuracak, yetimlerini evlendirecek hatta onlar arasında haracı taksim edip paylaşılacak bir yönetici ve idarecinin bulunması gerektiğini söylemişlerdir.”<sup>5</sup>

Abdülkâhir Bağdâdî’ye göre, Mu‘tezile’den Ebû Bekr el-A‘ samm ile Hişâm b. Amr el-Fuvâtî’den oluşan küçük bir grup, ümmetin bu konudaki genel icmâsına muhâlefet etmiştir.<sup>6</sup> el-A‘ samm, şöyle bir iddiada bulunmuştur: İnsanlar mezâlîmden ellerini çekselordi, İmâma ihtiyaçları kalmazdı. Hişâm da, bütün ümmetin hak üzere bir araya geldiğinde İmâma ihtiyaç duyacaklarını ileri sürmüştür. Ümmet isyan ettiği, suç işlediği ve İmâmı öldürdüğü zaman onlardan hak ehline bir İmâm ikâme etmeleri gerekmez.<sup>7</sup>

Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, imâmetin cevâzının aklın kullanılmasıyla, vücûbiyetinin de din yoluyla bilinen bir şeriat olduğunu kabul etmiştir.<sup>8</sup> Sahabe, imâmetin vücûbiyetinde icmâya karar vermiştir. el-Fuvâtî ve el-A‘ samm’ın muhâlefetinden önce icmâ olduğu için onların bu husustaki muhâlefetleri hiç dikkate alınmaz.<sup>9</sup> Çünkü dinde hükümlerin bir imâm ya da hâkim tarafından uygulanması hususunda nass vârid olmuştur. Öyle ki hürlere cezaları uygulamak -ki kölelere cezaları uygulamada ihtilâf vardır- imâmların çoğunun görüşüne göre velisi olmayanları evlendirmek, Irak ehlinin görüşüne göre cuma ve bayram namazlarını kıldırmak gibi.<sup>10</sup>

Bağdâdî, bu bağlamda özellikle de el-A‘ samm’ın, “*ümmet sınıflara ayrılınca imâmdan müstağni olur*” sözüne, sınıflara ayıldıkları için onların yetimlerin ve delilerin mallarını koruma, düşmanlarına karşı savaş

<sup>4</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 271.

<sup>5</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 271.

<sup>6</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 271.

<sup>7</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 271.

<sup>8</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 272.

<sup>9</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 272.

<sup>10</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 272.

düzenleme, kılıçtan korunma hükümlerini uygulayacak bir İmâm veya onun tarafından tayin edilmiş birisi lazımdır diyerek karşı çıkmakta ve cevap vermektedir. Aynı şekilde Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'nin, “*fitne olduğunda imâmet düşer*” sözüne gelince, burada Hz. Ali'nin (r.a.) imâmetinin iptali amaçlanmıştır. Çünkü ona, Hz. Osman'ın öldürülüp fitnenin meydana geldiği bir durumda imâmet akdi yapılmıştır. Bağdâdî, el-Fuvâtî ve onun gibi düşünenlere rağmen Hz. Ali'nin imâmetinin hak ve doğru olduğunu ve onun gerçek bir İmâm olarak kabul edildiğini beyan etmiştir.<sup>11</sup>

Eş'ariler, İmâmın bulunmadığı her durumda İmâm tayininin, İmâmın zâhir olması halinde ise ona itâatin vâcip olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>12</sup> Eş'ariler, insanlara itâatlerinin vâcip olup aynı zamanda İmâmın da gâib olduğu bir zamanın gelmesini câiz ve mümkün görmemişlerdir.<sup>13</sup> Nitekim Bağdâdî'ye göre Râfıziler, İmâmın bütün insanlardan gâib olmasını ve onun beklenmesini câiz görmüşlerdir. Onlar beklenen İmâmın, beklendiği sürede İmâm tayininin câiz ve mümkün görmemişlerdir.<sup>14</sup>

Bu bağlamda Zeydiyye'den bir grup, Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasan b. el-Huseyin b. Ali b. Ebî Tâib'i beklerler ve onun ölmediğini, dolayısıyla da canlı olduğunu ileri sürerler. Hâlbuki onun Halife Mansûr'un zamanında Medine'de öldürüldüğüne ilişkin mütevâtir haberler bulunmaktadır. Yine Râfıziler'den Keysâniyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi beklerler ve onun ölmediğini, Allah'ın ortaya çıkmasına izin verinceye kadar Cebel-i Radva'da olacağını iddia ederler.<sup>15</sup>

Bağdâdî, İmâmiyye'den bir fırkanın Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ı imâm olarak beklediklerini ve onun ölmediğini kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>16</sup> Aynı şekilde onlardan Mubârekiyye diye bilinen başka bir grubun, Muhammed b. İsmâ'îl b. Ca'ferî İmâm olarak beklediklerini ve onun öldüğünü kabullenmediklerini beyân etmektedir.<sup>17</sup> Bağdâdî, İmâmiyye'den başka bir fırkanın da, Muhammed b. 'Ali b. Mûsâ'yı beklediklerini hatta bu sürenin Halife Me'mûn döneminden beri devam ettiğini ifade etmektedir.<sup>18</sup> Bağdâdî'ye göre bekleyenlerin tamamı, bugün itibarıyla Kur'ân ve Sünnet'te değişiklik ve tahrif meydana geldiğini iddia ederek din konusunda tam bir

<sup>11</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 272.

<sup>12</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>13</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>14</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>15</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>16</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>17</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>18</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273-274.

şüphe ve tereddüt içindedirler. Onlara göre dinî hükümlerin hakikati, ancak Hz. Ali ortaya çıkınca anlaşılacaktır.<sup>19</sup>

Bilindiği üzere İmâmiyye veya İsnâaşeriyye'nin temel inanç esaslarından birisi imâmettir. Onlara göre imâmet, son peygamber Hz. Muhammed'in vefatından sonra insanları irşad ve tedvir görevinin Allah'ın tayini ile Peygamber soyundan gelen on iki masum imâma verildiğine imân etmektir.<sup>20</sup> Ayrıca İmâmiyye'ye göre imâmet makamı, aynen nübüvvet makamı gibi ilâhî bir makam olup, o makama gelecek kişiyi bizzat Allah tayin etmektedir.<sup>21</sup> Nasıl ki kullar, peygamber seçme hakkına sahip değilse, imâm seçme hakkına da sahip değildirler. Onlara göre peygamberler, her türlü günah ve hatadan masum olup ilâhî ilimle desteklenmişse imâmlar da aynen o şekilde desteklenmişlerdir.<sup>22</sup> Çünkü imâmet ilmi, Allah tarafından verilen bir ilimdir. Geçmişin ve geleceğin bütün ilimlerine erişmektir.<sup>23</sup> Bir başka deyişle, onlar imâmların kaynağı Allah tarafından gelen gaybî bir bilgiye sahip olduğuna inanmaktadırlar.<sup>24</sup> Böyle oldukları için de, onları ancak Allah tayin edebilir. Dolayısıyla kimin masum sıfatına haiz olup nübüvvet veya imâmet makamına layık olduğunu sadece Allah bilebilir. Bu sıfatı, insanların teşhis etmesi imkânsızdır.<sup>25</sup>

İmâmiyye mensupları, imâmlarla peygamberler arasındaki farkın sadece nübüvvet makamı olduğuna inanmaktadırlar.<sup>26</sup> Onlara göre imâmet de, nübüvvet gibi temel inanç esaslarındanadır. Nasıl ki her insana, Allah'ın peygamberlerini tanımak ve ona itaat etmek farz ise, peygamberden sonra Allah'ın hucyeti olan İmâmı tanımak ve ona itâat etmek de farzdır.<sup>27</sup> Onlar, bu görüşlerine delil olarak Hz. Peygamber'den nakledildiğine inandıkları, “Zamanının imâmını tanımadan ölen kimse, câhiliye ölümü ile ölmüştür” hadisininin, bu gerçeğe işaret ettiğine inanmaktadırlar.<sup>28</sup>

---

<sup>19</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 274.

<sup>20</sup> Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ ve 'l-e'imme*, thk. Fâris Hassûn Kerîm, (Tahrân: Bustâne kettâb publishers, 1387/2009), 132.

<sup>21</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 110.

<sup>22</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 118.

<sup>23</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 145.

<sup>24</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 148.

<sup>25</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 147.

<sup>26</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 145.

<sup>27</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 148.

<sup>28</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzihu 'l-enbiyâ*, 215.



Diğer yandan şunu kabul etmek gerekir ki insan, doğası gereği psiko-sosyal bir varlıktır ve toplum içinde yaşamaya mecdurdur.<sup>29</sup> Bunun için de insanların bir topluluk içinde barışçıl olarak bir arada yaşamalarını sağlayacak sosyal organizasyonlar ve kollektif yapılanmalar gereklidir. Bu yapılanmalar içerisinde insanlar arasındaki sosyal münasebetler, dinî ve ahlâkî kurallar ancak ve ancak imâmet denilen bir otorite ve güç sayesinde ikâme edilebilir.<sup>30</sup> Çünkü insan sosyal bir varlık olarak, her ne kadar barışçıl ve adaletin peşinde olsa da, kendi başına kaldığında veyahut da devlet otoritesinin sarsıldığı durumlarda özüne dönerek çatışmacı ve kavgacı bir yapıya dönüşebilmektedir. Bu nedenle de insanları toplum olarak bilinen sosyal bir organizasyonda saklı tutmak, onları birlikte yaşamaya mecbur etmek dahası aralarında emniyeti gerçekleştirerek adalet ve barışı sağlamak ancak bir yöneticinin varlığı ile mümkün olabilir.<sup>31</sup> Bu sebeple başta Ehl-i Sünnet kelâmcıları, İslâm toplumunda devlet başkanı olmaksızın insanlar arasında meydana gelen haksızlık ve anlaşmazlıkların sebep olduğu bazı zararları gidermenin imkânsızlığını dikkate alarak devlet başkanı veya bir yöneticinin tayin edilmesini gereklilik olarak telakki etmişlerdir.<sup>32</sup> Eğer bu çatışma ve anlaşmazlıklara mâni olunmazsa, mazluma hakkı teslim edilmezse, bu durum, İslâm toplumunda bölünme ve kargaşaya sebebiyet verecektir. Bu çatışma ve kargaşanın ortadan kalkması ve insanlar arasında adalet ve barışın tesisi, o toplumda iyi ve âdil olan bir yöneticinin bulunmasıyla mümkün olabilecek bir husustur.<sup>33</sup>

### 1. İbn Hazm'a Göre Devlet Başkanının (İmâm) Tayini ve Sayısı

İbn Hazm, devlet başkanı veya yöneticinin belirlenmesi hususunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisinden sonra hiç kimseyi imâmete tayin etmediği ve bu sebeple de sahâbeden herhangi bir zâtın bu görevin kendisine verilmesi için iddiada bulunmadığı görüşündedir.<sup>34</sup> İbn Hazm ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının geneli, imâmetin verâset ve vasiyet yoluyla değil, ümmetin icmâsıyla gerçekleştirilebileceğini savunmuşlardır. Özellikle de Mâtürîdî kelâmcılar, İslâm toplumunu sevk ve idare edecek kişinin müslümanların icmâsı ve kollektif görüşüyle sağlanabileceğini ileri sürerek, iktidar ve

<sup>29</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257.

<sup>30</sup> Şerîf Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ*, 215-216.

<sup>31</sup> Şerîf Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ*, 216.

<sup>32</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

<sup>33</sup> Şerîf Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ*, 217.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr & Abdurrahman Ümeyre, (Beyrut: Dâru'l Ceyl, 1996), IV: 152-153.

yönetimin demokratik bir usulle belirlenmesi gerektiğine olan inançlarını vurgulamışlardır.<sup>35</sup> Şi'a'ya göre imâmette belirleyici olan usül, imâmın verâset ve vasiyetle atanmasıdır.<sup>36</sup> İmâmiyye, devlet başkanının nass ve tayin yoluyla belirlendiğine inanmaktadır. Nitekim İmâmiyye'nin, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından halife tayin edildiğine dair getirmiş olduğu birçok delilden bir tanesi şöyledir:

“Ben ilmin şehriyim, Ali ise kapısıdır. İlim almak isteyen önce kapıya gelsin.”

“Size iki emanet bırakıyorum. Onlara sınımsız sarıldıkça asla yolunuzdan sapmazsınız. Bunlardan biri, Allah'ın kitabı Kur'ân, diğeri ise benim Ehl-i Beytim'dir.”

Bu hadisin yanında delil olarak en çok dayandıkları hadislerden biri de, Gadîr-i Hum hadisi diye bilinen hadistir.<sup>37</sup> Yine İmâmiyye'nin delil olarak kullandığı durumlardan birine göre, Peygamberimiz hasta yatağında yatarken vefat etmeden önce kendisinden sonra ümmetin ihtilâfa düşmemesi için bir vasiyet yazdıracağını söylemiştir. Ancak orada bulunan Hz. Ömer (r.a.), aşırı hastalığı sebebiyle Hz. Peygamber'in sayıkladığını ve Kur'ân'ın ümmete yeterli olacağını söyleyerek Peygamberimizin bu isteğini engellemiştir. Orada bulunanlar arasında tartışma çıkınca da, Peygamberimiz yanında bulunan herkesi dışarı çıkarmıştır.<sup>38</sup> Şi'î imâmet inancına göre on iki imâm ve özellikle de Hz. Ali, devlet başkanlığına nassla tayin edilmiştir. Devlet başkanlığı görevi ona doğrudan Hz. Peygamber tarafından vasiyet edilmiş ve Hz. Ali de, Resûlullâh'ın vâsisi olmuştur.<sup>39</sup>

İbn Hazm, Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanı veya yönetici olarak Hz. Ali'nin (r.a.) nass ve vasiyet yoluyla tayin edildiği düşüncesini reddetmektedir.<sup>40</sup> Şayet imâmet, İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin bir hakkı olsaydı, dinî emirleri uygulamada tavizsiz ve kararlılıkla nitelenen, savaş tekniklerinde maharetli oluşu ve cesurluluğu ile bilinen Hz. Ali'nin, bu meselede hiç kimsenin görüşüne aldırılmadan hakkını alması ve savunması gerekirdi. Ancak Hz. Ali, bu meseleyi hiç gündem konusu yapmamış ve

<sup>35</sup> Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2013), 288.

<sup>36</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 239.

<sup>37</sup> Muhammed Deştî, *110 Soruda Gadîr-i Hum*, çev. Fâtıma Zehra, (İstanbul: Kevser Yay., 2014), 28-36.

<sup>38</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 362.

<sup>39</sup> Şerif Murtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 363.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 274.

kendisinden önce meşrû halife olan kişilere biatını bildirmiştir. Onun biatı, korkaklığından veya çekingenliğinden değil, meseleyi akl-ı selim ile değerlendirmesiyle ilgilidir. Şayet bunun aksi denilecek olursa, bu onun görev ve sorumluktan kaçınması anlamına gelir ki, böyle bir durum Peygamberin aslanı olarak bilinen Hz. Ali hakkında asla geçerli ve makbul bir söylem olamaz.<sup>41</sup> Bağdâdî, bu hususta şunları söylemektedir:

“Eğer İmâmı açıklamak Resûlullâh’ın üzerine vâcip olsaydı, ümmetin üzerinde ihtilâf etmeyecekleri zahirî bir bilgi ile bilebilecekleri şekilde bunu açıklardı. Çünkü imâmet, herkesin bilmesi gereken umûmî bir durumdur. Kıblenin ve rekâtların sayısının bilinmesi gibidir. Eğer bu konuda bir nass bulunsaydı, ümmet bunu tevâtüren nakleder ve diğer mütevâtir haberleri bilmeleri zorunlu olduğu gibi bu tevâtür de zorunluluk taşırdı. Sayımız, nassı iddia eden mezheplerden fazla olmakla birlikte, bizden bu konuya dair zorunlu bir bilgi sâdir olmamıştır. Çünkü dinde belli bir kişi (muayyen) hakkında tevâtüren nassın varid olduğu görülmemiştir. Ancak bu konuda Râfîzîler’in kabul ettikleri bazı âhad haberler bulunmaktadır. Halbuki onlar, güvenilir olmayan haberlerin şartlarını bilmiyorlar ve nass konusunda bundan daha meşhûr haberleri saklıyorlar. Bu meselede ilmi gerektiren bir durum olmadığında, mesele içtihadî olur ve seçim gerekli hale gelir.”<sup>42</sup>

İbn Hazm, imâmette mirasçılık olamayacağını kabul etmiştir. Çünkü Hz. Ebûbekir’in (r.a.) hilâfetini kabul edenler, imâmette mirasçılık olamayacağını söylemişlerdir.<sup>43</sup> Hz. Ali’nin imâmetini kabul edenler de imâmetin tevârüsünde ihtilâf etmişlerdir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali’yi (r.a.) ismen değil, vâsfe (niteliklerine işaret ederek) nass ile imâmete tayin ettiğini, sonra imâmetin onun oğulları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’e tevârüs ettiğini, daha sonra imâmetin bu iki bâtına, -bizzat bu ikisinden birisine değil- tevârüs ettiğini, ancak bunlardan kılıcıyla ortaya çıkıp Rabbinin yoluna davet eden, âlim ve sâlih olanın imâm olduğunu iddia etmişlerdir. İmâmiyye’nin çoğu, imâmette mirasçılığı ileri sürmüştür. Bu görüş, onların temel ilkelerine terstir. Çünkü onlar, imâmetin Hz. Ali’den sonra Hz. Hasan’ın, sonra da kardeşi Hz. Hüseyin’in hakkı olduğunu söylemektedirler. Eğer mirasçılık olsaydı Hz. Hasan’dan sonra kardeşi Hz. Hüseyin değil, Hz. Hasan’ın oğlunun İmâm olması gerekirdi. Bu kabul aynı zamanda, mirasın kardeşten daha çok oğlun hakkı olduğu ilkesi ve gerçeğine aykırıdır.”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 279.

<sup>42</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 279-280.

<sup>43</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 284.

<sup>44</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 285.

İbn Hazm, imâmete layık olan kişiyeye, bizzat imâmetin vasiyetinde de görüş ayrılığı olduğunu söylemektedir:

“Arkadaşlarımız, Mu‘tezile’den bir grup, Mürcie ve Hâricîler, böyle bir vasiyetin sahih ve câiz olduğunu, vâcip olmadığını beyân etmişlerdir. Bir imâm, imâmete layık olan birisine böyle bir vasiyette bulunduğu zaman, ümmetin o vasiyeti yerine getirmesi gerekir. Hz. Ebûbekir’in, Hz. Ömer’e vasiyette bulunması gibi. Sahâbe bu hususta icmâ ederek vasiyeti yerine getirmiştir. İmâm, Hz. Ömer’in yaptığı gibi kendisinden sonra bir şûrâ oluşturursa, bu câizdir. Süleymân b. Cerîr, muayyen bir kimseye imâmetin vasiyet edilebileceğini benimsedi, ancak şûrâ olmadan ümmetin bu konudaki vasiyeti yerine getirmesi şart değildir. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer hâdisesi, onun görüşünün geçersizliğine bir delildir. Çünkü o, ilk iki halifenin imâmetinin câiz ve geçerli olduğunu söylemiştir...”<sup>45</sup>

Diğer yandan İbn Hazm, bir vakitte (zaman) kendisine itâatin vâcip olduğu iki imâmın bulunamayacağını, bir zamanda sadece bir imâma akidde bulunulacağını, geri kalanların bu imâmın sancağı ve kontrolü altında olacağını kabul etmektedir.<sup>46</sup> Ona göre eğer, imâmın azlını gerektirecek bir sebep olmaksızın ona karşı çıkarlarsa, onlar azgınlık yapmış olurlar. Ancak iki şehir arasında her birisinin halkının diğerine yardım etmesini ve destek olmasını engelleyecek bir deniz varsa, o takdirde her halkın kendi bölgesinden bir imâma tabi olmaları câizdir.<sup>47</sup>

Râfıziler ise, aynı zamanda iki imâmın bulunmasının câiz olmadığını, bir vakitte biri konuşan diğerini suskun iki imâmın bulunmasını mümkün ve geçerli görmüşlerdir.<sup>48</sup>

Bağdâdi, Kerrâmiyye’nin bir vakitte iki ya da daha fazla imâmın bulunmasının câiz ve mümkün olduğunu kabul ettiğini belirtir. Kerrâmiyye, insana, özgürlüğe ve adalet ve ahlâka verdiği değer ve önemin bir gereği olarak devlet yöneticisinin, Şi‘a’da olduğu gibi nass ve tayinle değer, tam aksine uygun kişi ve koşullarda ümmetin icmâsı ile olması gerektiğini şiddetle savunmuştur.<sup>49</sup> Buna göre Irak ve Hicâz halkının ittifak etmesiyle Hz. Ali’nin imâmeti geçerli ve makbul olacağı gibi, Şam halkının ittifakı ile de Muâviyye’nin hilafeti geçerli ve makbuldür.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, IV: 158.

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, IV: 158.

<sup>47</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, IV: 158-159.

<sup>48</sup> Bağdâdi, *Usûlü’ d-dîn*, 274.

<sup>49</sup> Bağdâdi, *Usûlü’ d-dîn*, 274.

<sup>50</sup> Bağdâdi, *Usûlü’ d-dîn*, 274.

“Kerrâmiyye, bir vakitte iki veya daha fazla imâmın (yönetici) bulunmasını câiz görmüştür. Onlardan bir grup, Hz. Ali ve Muâviye'nin bir vakitte iki imâm (yönetici) olduklarını, ancak Hz. Ali'nin Sünnet üzere Muâviye'nin ise Sünnet'e muhâlif imâm olduğunu; bunlardan her birisinin taraftarlarının kendi imâmlarına itaatlarının vâcip olduğunu söylemişlerdir...”<sup>51</sup>

Kerrâmî din politikasında, aynı zamanda ayrı yerlerde iki yöneticinin olması meşrû ve sahih olarak değerlendirilmiştir. Hiç kuşkusuz Kerrâmiyye bu anlayışı geliştirirken, İslâm toplumunun içinde bulunduğu siyasî ve sosyal durumu düşünmüş olmalıdır. İslâm toplumunda Hz. Osman (r.a.) döneminden itibaren kopartılan hilâfet ve imâmet yaygarası, insanların bölük pörçük olmasına, ayrışmasına, bin bir türlü dinî, siyasî ve ideolojik entrikanın sergilenmesine hatta çatışma ve savaflara neden olmuştur. İslâm toplumunda yeni bir barış ve birlikteliğin, ancak insana bakışla mümkün olabileceğini tasavvur eden Kerrâmiyye, bütün insanları kucaklayacak ve onları kısır döngü ve tartışmalara heba etmeyecek bir arayışın ve uzlaşımın içinde olmuştur. Böylece onlar, bir taraftan İslâm toplumunda ve ümmet içinde bilhassa da Emevî idarecilerince oluşturulan yapay kabile ve hanedan çekişmelerine son verirken, diğer taraftan da İslâm düşüncesinde bir süredir takıntı haline getirilen “mezhep müslümanlığına”, “taklîdine” ve “taassubuna” engel olmak istemişlerdir. Ancak mezhebî bazı kaygı ve inançlarla hareket eden Bağdadî, bu konuda Kerrâmiyye'yi eleştirmiştir:

“...Sünnet'e muhalif olana itaat etmenin vâcip olmasına hayret etmek gerekir. İki veya daha fazla imâm (yönetici) câiz olsaydı, imâmeti uygun olan herkesin ayrılması da câiz olurdu. Böylece onlardan her birisi, bölgesinin ve aşîretinin valisi olur. Bu da, imâmet farzının temelden düşmesine sebep olur.”<sup>52</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, imâmet akdinin içtihat ve verâ ehli bir kimsenin akdetmesiyle geçerli olduğunu, imâmete elverişli kimseye imâmet akdi yapıldığında geri kalanların ona itaat etmesinin vâcip olduğunu belirtmiştir. Fâsık bir müçtehit imâmete akdederse ya da verâ sahibi bir âlim imâmete elverişli olmayan birisine imâmeti akdederse, bu imâmet akdi geçerli olmaz.<sup>53</sup>

Kalânîsî ve ona tâbi olanlar, imâmetin imâmın bölgesinde bulunan âlimlerin akdiyle olduğunu, bu konuda belirli bir sayının bulunmadığını

---

<sup>51</sup> Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 274.

<sup>52</sup> Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 274-275.

<sup>53</sup> Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 280-281.

kabul etmişlerdir. Bir kişi ya da bir cemaat bir imâma, diğerleri de başka bir imâma akdederse ve bunlardan ikisi de imâmete layık iseler, önce akdedilenin imâmeti câizdir. İki imâma aynı anda akdedip hangisinin önce olduğu bilinmezse, bunlardan birisine veya bir başkasına yeniden akit gerekir.<sup>54</sup>

## 2. İbn Hazm’a Göre Devlet Başkanında Aranılan Temel Nitelikler

Gerçekte İslâm kelâmcıları, imâmete atanacak kişide veya bir yöneticide aranacak temel vasıflar konusunda tamamıyla bir görüş birliği sağlayamamış olsalar da İbn Hazm, devlet başkanında bulunması gereken temel bazı özellikleri şu şekilde sıralamaktadır:

a. İmâmın nesep bakımından Kureyş soyundan olması gerekir. İbn Hazm ve birçok İslâm düşünürü, imâmette Kureyşlik şartını aramışlardır. Buna sahâbe ve tabiün da uyarak icmâ etmiştir.<sup>55</sup> İbn Hazm, dört halifenin de bu kurala uyduğunu ve yöneticiyi bu ilkeye göre belirlediklerini kaydetmektedir. Hâricîler, hilâfette Kureyşîliğin şart olmadığını, Kureyş dışında bazı özellikleri taşıyan herkesin imâmete atanabileceğini savunmuştur.<sup>56</sup> Bu nedenle onlar, Sıffîn de Hz. Ali’nin imâmetine karşı çıkmış ve ayaklanmışlardır. Aynı şekilde Eş‘arîler’den İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî de, gerçekte imâmette Kureyşîlik şartının olmazsa olmaz bir kriter olmadığını, sadece Ehl-i Beyt’e saygı ve hürmet amaçlı olarak dile getirildiğini belirtmektedir:

“Arkadaşlarımıza göre imâmetin şartlarından birisi de, imâmın Kureyş’ten olmasıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), “*İmâmlar, Kureyş’tendir*”<sup>57</sup>, “*Kureyş’i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz*”<sup>58</sup> buyurmuştur. Bu, (imâmın Kureyş’ten olması gerektiği görüşü) bazı insanların karşı çıktığı bir husustur. Bu konuda bize göre de farklı yorum ve değerlendirme yapabilmeye alanları mevcuttur. Oysa Allah, bu hususta doğruyu en iyi bilendir.”<sup>59</sup>

b. İmâmete atanacak kişinin işleri en kâmil anlamda düzenleyebilmek veya işlerin tedvirini sağlayabilecek ilmî bir ehliyete sahip olması

<sup>54</sup> Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 281.

<sup>55</sup> Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 277.

<sup>56</sup> Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 277.

<sup>57</sup> Ebû Bekr ‘Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu‘âbu’l-İmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, (Beyrut: Dâru’l-kütibi’l-‘ilmiyye, 1990), 3: 155.

<sup>58</sup> Beyhakî, *Şu‘âbu’l-İmân*, 3: 155.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 277.

gerekmektedir.<sup>60</sup> İbn Hazm'a göre, İmâmın, yönetimde ortaya çıkan yeni meseleler hakkında bir başkasına fetva sormayacak derecede içtihat ehlinde olması gerekmektedir. Bu nedenle İmâmın veya yöneticinin, içtihat mertebesine ulaşması şarttır. Kifâyet, İmâmın tek başına hareket edebilme yeteneğini kapsamaktadır. Çünkü İslâm'da müçtehidin şartları konusunda hiçbir ihtilâf nakledilmemiştir. Nitekim Kur'ân da, bir idareci veya devlet başkanında ilmî ehliyeti ön koşul olarak aramaktadır.<sup>61</sup>

c. İmâmet makamına gelen kişide kişisel yeterlilik ve kabiliyet de bulunmalıdır. Şöyle ki yöneticinin, devlet işlerindeki organizasyon ve örgütlenmeyi sağlamanın yanı sıra savaş teknikleri, orduların idaresi, zalime karşı koyma ve mazlumun hakkını teslim etme konusunda son derece yeterli, becerikli ve duyarlı olması gerekmektedir.<sup>62</sup>

İmâm, dini koruma, düşmanla cihat etme, ahkâmı uygulama ve maslahâtı düzenleme hususunda yetkin olmalıdır. Bunun anlamı, hadleri uygulamada ve düşmanla savaşa girişmede cesur olmak, insanları savaşa teşvikte ehil ve sorumlu davranmak, idareciliğin zorluk ve meşakkatlerine katlanmak ve insanlar arasında adaleti tesis etmektir.<sup>63</sup>

d. Devlet başkanı veya İmâm, hür olmalıdır. Ehl-i Sünnet'e göre hürriyet, imâmetin ilk şartlarından birisidir.<sup>64</sup> Çünkü köle, hiçbir şekilde tasarruf hakkına ve selâhiyetine mâlik değildir. Gazzâlî, devlet başkanının köle olmayacağını şu şekilde izah etmiştir: "Köle için imâmet akdi gerçekleşmiş olmaz. Çünkü imâmet, halkın önemli işleri için devamlı vakit harcamayı ister. Kendi hakkında yok hükmünde olan, her türlü esarete duçar olmuş ve emrine âmade olduğu sahibi için var olan birisi nasıl olur da imâmet için vakit ve imkân bulabilsin?"<sup>65</sup>

e. İmâmete gelecek kişinin İslâm dininin temel inanç konularına ve fıkhi hâkim olacak seviyede bir itikat anlayışına sahip olması gerekir. Ehl-i Sünnet, büyük olsun ya da küçük olsun, her idarecinin mutlaka müslüman olması gerektiğini savunmuştur.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>61</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>62</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>63</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>64</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>65</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü (Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye)*, çev. Avni İlhan, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), 114.

<sup>66</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

f. İmâmın erkek ve akıllı olması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre her ne kadar kadınların şahitliklerinin geçerliliği mümkünse de, devlet işlerinin zorluğu ve işlerin tedviri dolayısıyla erkek olmak idarede öncelenmiştir.<sup>67</sup> Diğer yandan İmâmın azalarının ve organlarının yerinde olması, yani akli olduğu kadar bedenen de yeterli olması gerekir.<sup>68</sup> Ehl-i Sünnet'e göre İmâmın akıllı olması şarttır. Delilik veya bir başka sebep nedeniyle akıl sağlığını yitiren birisinin imâmeti sahih ve geçerli olmaz. Bu sebeple bülûğ çağına ermiş, sağlıklı beş duyu organına ve bedeninin diğer gerekli azalarına sahip erkek kişi imâmete daha layıktır.

İmâmın akıllı ve zeki olması kadar, basiretli olması da gerekir. Çünkü devlet işlerinde idarenin tam manasıyla işleyebilmesi için idareci ferâsetli ve basiretli davranmak zorundadır.<sup>69</sup>

g. İmâm, âdil ve verâ ehli olmalıdır. Bu özelliğin en azından şahitliği kabul edilen kimsede bulunduğu kadarıyla imâmda olması lazımdır. Çünkü adalet, takvâyı zorunlu kılmaktadır.<sup>70</sup> Yani imâmet, büyük-küçük günahlardan sakınmayı, şahsiyeti zedeleyen bazı mübâhlardan kaçınmayı gerekli kılan ve nefiste gizli bulunan bir sıfattır. Bunun içinde, adalet, doğruluk, ahlâk ve takvâ gibi tüm unsurlar bulunmaktadır. İbn Hazm'a göre İmâmın veya halifenin atanmasının gerçek amacı, insanlar arasında zulmü kaldırıp adaleti ve hakkaniyeti sağlamaktır. Zulüm, dünya işlerinin adaletini bozmakta, toplumsal çatışma ve kargaşaya sebebiyet vermektedir. Gerçek idare, ancak zalimin zulmünün kaldırılmasıyla mümkün olabilir.<sup>71</sup>

### **3. İbn Hazm'a Göre Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Devlet Başkanlığı**

Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber'den sonra sırayla Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin devlet başkanı olarak atandığını kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet'in geneli, devlet başkanı veya halife olarak atanması hususunda hakkında doğrudan bir nass bulunmamasına rağmen Hz. Peygamber'in namazda İmâmlığı ona vermesi ve hicretin dokuzuncu yılında hac yaptırması için Hz. Ebûbekir'i görevlendirmesi sebebiyle devlet başkanı olarak atanmasını uygun görmüştür. Hz. Ebûbekir'in sahâbenin en yaşlı ve büyüğü olması, arkadaşlarının sevgisini

---

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>69</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.

<sup>71</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 277.



kazanması; ilim, ahlâk ve fazilet açısından üstün niteliklere sahip olması nedeniyle kendisine bir teveccüh ve hürmet oluşmuştur.<sup>72</sup>

İbn Hazm, Hz. Ebûbekir'in devlet başkanlığının sübûtu ve geçerliliği konusunda bütün sahâbenin icmâ ettiğini, sahâbenin icmâsının da ilim elde etme veya ilme ulaşmada kesin dinî delil (hucet) özelliği taşıdığını beyân ederek onun devlet başkanlığının meşruiyetine imkân tanımıştır.<sup>73</sup> Kaynaklar, Hz. Ebûbekir'in, Benî Saide'de hilâfete atanması ve seçilmesinden sonra Hz. Ali'nin kendisine biat ettiğini ve onu halife olarak tanıdığını söylemektedir. İbn Hazm, Hz. Ali'nin, bir zaman sonra Hz. Ebûbekir'e biat etmesini ise, ona olan düşmanlık ve muhalefetinden değil, mevcut durumun yatışması ve oluşabilecek fitne, kargaşa ve isyanlara fırsat vermemek için olduğunu söylemektedir.<sup>74</sup> İslâm toplumunun içinden geçtiği mevcut durumu çok iyi analiz eden Hz. Ali, belli süre geçtikten sonra Hz. Ebûbekir'e biat etmiş ve onu halife olarak tanımıştır. Nitekim bazı kaynaklar Hz. Ebûbekir'e, “*Allah Resûlu'nün Halifesi*” lakabını da, Hz. Ali'nin verdiğinden de bahsetmektedirler.<sup>75</sup>

İslâm toplumunda ilk devlet başkanı ve halife Hz. Ebûbekir'den sonra, ilk halifenin işareti ve atamasıyla Hz. Ömer (r.a.) devlet başkanlığına getirilmiştir. Aslında ilk halifenin devlet başkanlığının meşruluğu ve geçerliliği, aynı zamanda Hz. Ömer'in devlet başkanlığının da meşruluğunu hazırlamış ve tamamlamıştır. Çünkü İbn Hazm'a göre Hz. Ömer'e, başta Hz. Ali ve Hz. Osmân olmak üzere sahâbenin tamamı biat etmiş ve halifeliğini tanımıştır.<sup>76</sup> İbn Hazm, bu konuda şöyle demektedir:

“Nassla veya seçimle olsun, Hz. Ebûbekir'in imâmetini kabul eden herkes, Hz. Ebûbekir'in işaret ve vasiyyeti ile de Hz. Ömer'in imâmetini kabul etmiştir.”<sup>77</sup>

Hz. Ömer, kendisinden sonra devlet başkanının seçilmesi işini şûrâya devretmiş ve şûrânın ortak kararı ile Hz. Osman imâmete seçilmiştir. Sahâbe, ilk iki Halife için gerçekleştirdiği icmâyı Hz. Osman hakkında da sağlamış ve onun devlet başkanlığı konusunda müttefik kalmıştır. İbn Hazm, Hz. Osmân'ın hilâfeti konusunda ümmetin ortak hareket ettiğini ve devlet başkanlığına layık olan şartları taşıdığı için yönetime geldiğini

<sup>72</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 282.

<sup>73</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V: 18-19.

<sup>74</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V: 27.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V: 29.

<sup>76</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V: 34.

<sup>77</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V: 39.

belirtmektedir. Hz. Ali, Hz. Osman'ın devlet başkanlığına seçilmesinin ardından ona biat ederek devlet işlerinin yürütülmesinde yardımcı olmuştur.<sup>78</sup>

İbn Hazm'a göre Ehl-i Sünnet, öldürülünceye kadar Hz. Osman'ın istikamet şartı üzere İmâm olduğunda icmâ etmiştir.<sup>79</sup> Ehl-i Sünnet, katillerinin onu zulümle öldürdüğüne müttefiktir. Eğer onların arasında onun kanını helâl gören varsa, o kişi kâfir olur. Helâl görmeksizin onu kasten öldüren kişi ise kâfir değil, fâsıktır. Hz. Osman'a hücum eden ve onun kanına ortak olanlar, fisklarıyla tanınırlar. Muhammed b. Ebî Bekr, Rifâ'a b. Râfî', el-Haccâc b. Gazne, 'Abdurrahmân b. Hısâl, Kinâne b. Bişr en-Nahbî, Sindân b. Hamrân el-Murâdî, Busra b. Rehm, Muhammed b. Ebî Huzeyfe, İbn Ueyyne ve 'Amr b. el-Hâmık el-Huzâ'î bunlardandır.<sup>80</sup>

Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ ile 'Amr b. 'Ubeyd, Hz. Osman'ın kâtilleri ve onu desteksiz bırakanlar hakkında sustular. Onlara göre lânetleşen iki gruptan birisi fâsıktır. Fâsik da, ne mü'mindir ne kâfirdir. Ebû Ali el-Cübbâ'î ve oğlu Ebû Hâşim ise, Hz. Osman'ın dostu olduklarını ve düşmanlarının karşısında yer aldıklarını beyân etmişlerdir.<sup>81</sup>

İbn Hazm, Hz. Osman'ın bütün itham ve iftiraldan uzak olduğunu söyleyerek Usre ordusu hazırlanıp teçhiz edilirken, Hz. Peygamber'in onun hakkında cennetle müjdelendiği haberini sözlerine eklemektedir.<sup>82</sup> Cennete ancak mü'minler girebilir. Rivâyet edilmiştir ki, Hz. Peygamber yanında Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali ile birlikte Hira Dağı'na çıkmış ve şöyle demiştir: Sakin ol ey Hira! Sana ne oluyor ki, senin üzerindeki bir peygamber ya siddîk ya da bir şehittir. Bağdâdî'ye göre bu beyan Hz. Osmân'ın şehit olduğunun en önemli kanıtıdır. Hz. Ömer'in öldürülmesinden sonra imâmet altı kişilik şûrâdan birisinin hakkıdır. Bu şûrâ üyelerinden beşi de, Hz. Osman hakkında icmâ etmişlerdir.<sup>83</sup>

#### 4. İbn Hazm'a Göre Hz. Ali'nin Devlet Başkanlığı

Ehl-i Sünnet, Hz. Osman'ın (r.a.) öldürülmesinden sonra imâmete tayin edildiği vakit Hz. Ali'nin (r.a.) imâmetinin sahih ve geçerli olduğu

<sup>78</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V: 71.

<sup>79</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V: 71-72.

<sup>80</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, IV: 165.

<sup>81</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 288.

<sup>82</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, IV: 165.

<sup>83</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, IV: 165.

konusunda icmâ etmiştir.<sup>84</sup> Bu hususa sadece birkaç grubun farklı bakışı vardır:

*Birincisi*, Râfıziler'den Kâmilîyye'dir. Onlar, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'le savaşmayı terkettiği için Hz. Ali'yi tekfir etmişlerdir.<sup>85</sup>

*İkincisi*, Hâricîler'dir. Onlar, Hz. Ali'nin kendisi ile Muâviye arasında hüküm vermek üzere iki hakem ortaya çıkıncaya kadar hak üzere olduğunu söylemişlerdir. Sonra o, Muâviye ve bu ikisine tâbi olanlar kâfir olmuşlardır.<sup>86</sup>

*Üçüncüsü*, Mu'tezîle'den A'samiyye'dir. el-A'samm, imâmetin, icmâ ile gerçekleşeceğini, şûrâ ve ümmetin bir kısmının seçimi ile sâbit olmayacağını ileri sürmüştür. Bu sözün sonucu, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye küfretmektir. Hz. Osman'ın imâmeti, şûrâ ehlinde bir kişinin akdiyle olmuştur. Hz. Ali ölünceye kadar, Şam halkı ona muhâlefet etmiştir. el-A'samm, Hz. Ali'den sonra Muâviyenin imâmetinin ümmetin icmâsı ile olduğunu kabul etmiştir. Bu sebeple Hz. Ali'nin imâmetini reddedip, Muâviye'nin imâmetini ispat etmesi ona rezillik olarak yeter."<sup>87</sup>

Eş'arîler, Hz. Ali'nin Cemel'de Hz. Ayşe taraftarları ve Sıffin'de de Muâviyenin taraftarları ile savaşmasında isabet ettiği hususunda icmâ etmiştir.<sup>88</sup> Basra'da Hz. Ali ile savaşanların hatalı olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>89</sup> Hz. Ayşe, Talha b. Ubeydullâh ve Zübeyr b. Avvâm hakkında, bunların hata ettiklerini ve dinen fâsık kabul edildiklerini ifade etmişlerdir. Çünkü Hz. Ayşe, her iki grubun arasını düzeltmek ve olayı yatıştırmak niyetindeydi. Dâbbe ve Ezdoğulları, onu etkileyerek Hz. Ali ile savaşa zorladılar. Aslında bu olaydan dolayı Hz. Ayşe değil, diğerleri fâsık olmuşlardır.<sup>90</sup>

Zübeyr b. Avvâm, Cemel günü Hz. Ali ile konuşunca onun hak üzere olduğunu anlamış ve onunla savaşmaktan vaz geçmişti. Savaş alanını terk ederek Mekke'ye gitmiştir. es-Sibâ' Vadisi'nde Amr b. Cürmüz onu görünce öldürmüş ve başını Hz. Ali'ye götürmüştür. Bunun üzerine Hz. Ali, Amr'ı cehennemle müjdelemiştir.<sup>91</sup>

---

<sup>84</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 286-287.

<sup>85</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 287.

<sup>86</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 287.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 287.

<sup>88</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 289.

<sup>89</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 289.

<sup>90</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 289.

<sup>91</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 289.

Talha b. Ubeydullâh, iki taraf arasında savaşı görünce Mekke'ye geri dönmeye karar vermişti. Mervân b. el-Hakem, okla onu öldürmüştür. Bu sebeple Hz. Ayşe, Zübeyr ve Talha fâsık olmamışlardır. Aksine bu üçüne tâbi olup Hz. Ali ile doğrudan savaşanlar fâsıktırlar.<sup>92</sup>

Muâviye'nin taraftarları zalimdirler. Resûlullâh (s.a.v.), onlara “zalimler” ismini vermiştir. Ammâr'a şöyle demiştir: “*Seninle zalim bir grup savaşır, onlar bu zulümleri sebebiyle kâfir olmazlar.*” Hz. Ali şöyle demiştir: “*Onlar, bize zulmeden kardeşlerimizdir.*” O, ashâbına onların peşlerinden gitmemelerini ve onları yaralayarak öldürmemelerini söylemiştir. Eğer onlar kâfir olsaydı, onların öldürülmeleri mübâh olmuş olurdu.<sup>93</sup>

Râfıziler, Hz. Ayşe, Zübeyr, Talha ve Cemel gününde onlara tâbi olanların tamamının, Hz. Ali'ye karşı savaştıkları için kâfir olduklarını iddia ettiler. Muâviye ve Sıffin taraftarları hakkında da aynı şeyi söylediler.<sup>94</sup>

Cemel taraftarları ve Muâviye'nin arkadaşları hakkında Hâricîler'in görüşü de aynı şekildedir.<sup>95</sup>

Bir grup, her iki tarafın da hatalı olduğunu, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullâh b. 'Ömer ve Muhammed b. Seleme el-Ensârî ve Üsâme b. Zeyd gibi bu zamanda savaştan geri duranların isabet ettiğini ileri sürdüler.<sup>96</sup>

Kerrâmiyye'nin çoğunluğu, Cemel günündeki her iki tarafın da isabet ettiğini söylemiştir. Onlardan bazıları, Cemel ve Sıffin taraftarları ile savaşmasında Hz. Ali'nin isabet ettiğini, eğer Hz. Ali, onlarla mutedil bir şey üzerinde uzlaşabilseydi, bunun daha iyi ve daha faziletli olacağını söylediler. Hâricîler ile savaşmasının ona farz olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>97</sup>

Bağdâdî, Hz. Ali, Ayşe, Zübeyr ve Talha'nın imânlarının sıhhatine delil olarak onların Rıdvân biatı ehlinden olmalarını göstermektedir. Çünkü diyor Bağdâdî, Allah onlardan razı olduğunu haber vermiştir. Zira Allah'ın rızası ise, gelişen olaylar ve anlık duruma göre değil, âkıbet üzeredir.<sup>98</sup> Bu sayılanların tamamı da cennet halkındandır. Şayet Hâricîler'in iddia ettikleri gibi Hz. Ayşe kâfir olsaydı onun, ya savaştan önce ya da savaştan sonra kâfir olması gerekirdi. Savaştan önce kâfir olsaydı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

<sup>92</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 289-290.

<sup>93</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 290.

<sup>94</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 290.

<sup>95</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 290.

<sup>96</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 290.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 290.

<sup>98</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 291.

kâfirle evlenmemesi gerekirdi. Zira o, asla bir kâfirle nikâhlanmamıştır. Eğer Hz. Ayşe, savaş anında irtidâd etmiş olsaydı, onun esir alınması câiz olurdu. Öyle ki Hz. Ali, mürtedlerin esir alınması görüşünde idi. Hz. Ali, onu esir almadığına göre bu durum Hz. Ayşe'nin müslüman ve mü'mine bir kadın olduğuna en büyük delildir.<sup>99</sup>

### Sonuç

İbn Hazm, din-siyaset ilişkisi ve politik teoloji konusunda her dönemde mutlak suretle bir devlet başkanının olmasını vâcip telakki etmektedir. Devlet başkanı olacak veya imâmete atanacak kişide dinî ve insanî anlamda bazı özellikler ve kıstaslar arayan İbn Hazm, önceliği ilim, adalet ve takvâdan yana kullanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanının Şi'a'nın iddia ettiği gibi nass ve verâsetle değil, ümmetin seçimi ve icmâsıyla belirlenmesinin yerinde bir davranış ve uygulama olduğunun altını çizen İbn Hazm, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imâmetini sahih ve geçerli kabul etmiştir. İlim, ahlâk ve fazilet açısından Hz. Ali'ye ayrı bir başlık açan Bağdâdî, Siffin'de onun uygulamalarının yerinde ve isabetli olduğunu ifade ederek, ona karşı koyan ve savaşanları Allah'ın gazâbına havale etmiştir.

İbn Hazm, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebûbekir'in nass ile imâmete atandığını ileri sürerek bu açıdan Sünnî siyâsi değer anlayışını açıkça yansıtan bir görüntü çizmektedir. Kadının ve çocuğun imâmetini kabul etmeyen İbn Hazm, özellikle çocuğun imâmetini kabul eden Râfîzîlerin öğretilerini eleştiriye tabi tutar. Ona göre, dinin emir ve yasaklarının ne olduğunu henüz kavrayamayan, bu konuda sorumluluk sahibi olmayan bir çocuğun, dinin muhâfaza edilmesinde kilit rol oynayan böyle mühim bir makam ve görevde bulunması câiz değildir.

İbn Hazm, fâsıklığı ise, “daha erdemli/faziletli bir kimseden erdemlilik ve üstünlük bakımından noksan olmak şeklinde” açıklamaktadır. O, fâsık bir kimsenin hem verdiği hükmün fikhen bağlayıcı olduğunu hem de arkasında kılınan namazın sıhhatine etki edecek bir durumun söz konusu olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, günahsız olan, sadece Hz. Peygamber'dir ve onun dışında herhangi bir kimse günahsız değildir. O, fâsık ve zâlim olan bir kimseye itâati ancak verdiği hükümlerin Kur'ân ve Sünnete muhâlif olmaması halinde gerekli görür.

---

<sup>99</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 291.

## Kaynaklar

el-Âmidî, Seyfuddîn. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmûd 'Abdillatif. Kahire: 1391/1971.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

\_\_\_\_\_, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. İstanbul: Matba'atu't-devle, 1346/1928.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhir. *Kitâbu el-milel ve'n-nihal*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: 1986.

el-Beyhakî, Ebû Bekr 'Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'âbu'l-imân*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1990.

el-Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkıf*. İstanbul: 1257.

Deştî, Muhammed. *110 Soruda Gadir-i Hum*. çev. Fâtıma Zehra. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.

Doğan, Hüseyin. *Caferîlik –Kars Caferîlerinde Dinî İnanç ve Sosyal Hayat-*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

el-Emîn, Şerîf Yahyâ. *Mu'cemu'l-fıraki'l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ezvâ'î, 1406/1986.

el-Endelüsî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr & Abdurrahman Ümeyre, Beyrut: Dâru'l Ceyl, 1996.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil. *Kitâbu makâlâti'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-neşr, 1400/1980.

Güler, İlhami. *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

el-İsfehânî, Ebû Kâsım Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-kurân*. nşr. Kahraman Yayınları. İstanbul: 1989.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab, ts.

Karadaş, Cağfer. *Bâkillâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: Meketebetü'l-islâmiyye, 1979.

el-Murtezâ, Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Hüseyin Şerîf. *Tenzîhu'l-enbiyâ ve'l-e'imme*. thk. Fâris Hassûn Kerîm, Tahran: Bustâne kettâb publishers, 1387/2009.

en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-keâm (Mâtürîdî Akâidi)*. trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

en-Nesefî, Ebû Mûtî' Mekkûl b. Fazl el-Belhî. *Kitâbu'r-redd 'alâ ehli'l-bed'i ve'l-ehvâ'i ve'd-dâlleti*. tah. Marie Bernand. Kahire: Annales İslâmologies, 1980.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.

es-Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

es-Seksekî, 'Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*. nşr. Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc. Beyrut: 1425/2004.

Şahan, Ramazan, "İslâm'ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücudun Organları". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2015): 113-140.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm. *Kitâb el-milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.

et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer. *Şerhu'l-'akâ'idi'n-nesefiyye*. thk. 'Abdusselâm b. 'Abdillâh el-Hâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-beyrut, 1428/2007.

et-Tirmîzî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. Kahire: 1962.





**GAZÂLÎ VE İBN MELÂHİMÎ'NİN İBN SÎNÂ ELEŞTİRİLERİ:**  
**TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE VE TUHFETÜ'L-MÜTEKELLİMİN**  
**BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME**

*Metin YILDIZ\**

**Giriş**

İslâm düşünce tarihinin önemli simalarında olan İbn Sînâ'nın felsefî sistemi kelâm ekollerine güçlü bir meydan okuma haline gelmiş ve kelâmcılar yüzyıllar boyunca bu görüşlerle başa çıkmaya çalışmıştır. Öyle ki hicri beşinci yüzyıldan sonra uzun bir süre İbn Sînâcı sistemin meziyetleri ve yanlışlıklarına yer verilmeye çalışılmıştır. Kelâmcılar arasında kullanılan felâsife/felsefeciler kavramıyla aslında İbn Sînâ ve takipçileri kastedilmiştir. Kelâmcılar arasında İbn Sînâ'nın bazı yaklaşımları kabul edilmekle birlikte birçok görüşüne eleştirilerde bulunulmuştur. Gazâlî ile başladığı ifade edilen kelâmın müteahhirin döneminden itibaren kelâm ile felsefe âdetâ meczolmuştur.

Kelâmcılar felsefî kavram ve yöntemleri sıklıkla kullanmalarına rağmen İbn Sînâ (ö. 428/1037) başta olmak üzere Meşşâî İslâm filozoflarına sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Eş'arî kelâmcılardan Gâzâlî ve Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ile Mu'tezilî kelâmcılardan İbnü'l-Melâhimî'yi buna örnek olarak vermek mümkündür. Öyle ki miladî 12. yüzyıldan itibaren kelâmcıların mesailerinin önemli bir kısmının İbn Sînâcı sistemin özellikleri ve yanlışlıklarını tespitine hasredildiği söylenebilir. Her ne kadar İbn Sînâcı sistem eleştirilmiş olsa da İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmcı Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Şîî kelâmcı İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) gibi kelâmcılar üzerinde bir etkisi olduğu gibi Mu'tezilî Kadî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve onun öğrencilerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi kelâmcılardan da etkilendiği ifade edilmektedir.<sup>1</sup>

---

\* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, metinyildiz@yyu.edu.tr

<sup>1</sup> Frank Grifel, "İbn Sînâcı Felsefeyle Meşgul Olan Kelâm: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimin fi'r-red 'ale'l-felâsife", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 569-570; Peter Adamson, "Felsefî Teoloji", çev. Orhan

Gazâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin temel gayesinin Meşşâî filozofların ilahiyat ile ilgili meseleleri burhan delili ile ispatladıkları şeklindeki söylemlerinin gerçek olmadığını ispatlamaya yönelik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre filozofların metafizik/ilahiyat ile ilgili görüşlerinin burhana dayalı olduğu şeklindeki iddiaları hatalıdır ve bizzat kendilerinin mantık kitaplarındaki kanıtlama şartlarını taşımamaktadır. Gazâlî'ye göre bu filozoflar kendi düşüncelerini üstatlarının otoritelerine dayandırmışlardır ve onların bu uzlaşmaları ise kör bir taklitten başka bir şey değildir. Dolayısıyla onların burhan delili ile hareket ettiklerini kanıtlayamadıklarını, bilakis cedel yöntemini kullandıklarını ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Bugünkü Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Harezmi Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Melâhimî de İbn Sînâ öğretilerine reddiyede bulunmuştur. O da Gazâlî gibi Meşşâî filozofları eleştirmiştir. Ancak o Gazâlî'den farklı olarak filozofları ve felsefeyi dolambaçsız bir şekilde ve tüm yönleriyle eleştirmiştir. İbnü'l-Melâhimî filozofları eleştirirken onların bazı öğretileri ile Eş'arîlerin öğretilerinin uyduğunu ve buna örnek olarak insan fiilleri ve ahlakî yükümlülükler dâhil olmak üzere âlemin işleyişinde cebri/determinist bir görüşü benimsediklerini söylemektedir. O, felsefeyle meczolmuş kelâmî ve kelâmcıları da eleştirmiştir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar önceki filozofların yollarını takip etmekle İslâm dininden çıkmışlardır. Ona göre filozoflar öğretilerinin İslâmî olduğu imajını uyandırmaya çalışan din ve peygamber düşmanı kişilerdir.<sup>3</sup>

---

Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 407, 413; Jan Thiele, "Kurtuba ile Nişâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 322-323; David Bennett, *Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler*", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 213.

<sup>2</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 228; Grifel, "İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelâm: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife", 572-574.

<sup>3</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari & Wilferd Madelung, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 3-4; Grifel, "İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelâm: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife", 584-586; Mehmet Sami Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)*, ed. Tecelli Karasu- Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 682-683.

## 1. GAZÂLÎ'NİN İBN SÎNÂ ELEŞTİRİSİ

### 1.1. *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi Yazma Gayesi

Gazâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin genel amacının Meşşâî filozofların ilahiyat ile ilgili meseleleri burhan delili ile ispatladıkları şeklindeki söylemlerinin kandırmacadan öte bir şey olmadığını ispatlamaya yönelik olduğunu ve sadece kendilerinin bilgili görme iddialarını çürütmek olduğunu ifade etmektedir.<sup>4</sup>

Gâzâlî, İslâm filozoflarının kendilerindeki önceki filozofları taklit etmekle haktan ayrıldıklarını ve batılı taklit ettiklerini fark edemeyecek kadar delilik ve budalalık gösterdiklerini ifade etmektedir. O, *Tehâfüt*'ünün yazılış gayesinin İslâm filozoflarının ahmaklıklarını ortaya koymak olduğunu zikreder.<sup>5</sup> Gazâlî kitabına Fârâbî ve İbn Sînâ'nın isimlerini zikrederek giriş yapmakta ve filozofların öğretilerini bu ikisinin görüşleri doğrultusunda eleştireceğini ifade etmektedir.<sup>6</sup> Bundan dolayı *Tehâfüt*'te filozofların öğretilerine yönelik eleştirisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastettiğini anlayabiliriz. Filozofların görüşlerini reddetmekten ziyade onların tutarsızlıklarını ortaya koymayı hedefleyen Gazâlî ve bu eserinin yazılış gayesini şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tuttuk. Bunu yaparken belli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik. Böylece bu kitabın amacını aşmadık ve yaratılmışlığı gösteren delillerle ilgili söyleneceklerinin hepsini söylemedik. Çünkü amacımız, onların ezellilikle ilgili iddialarını geçersiz kılmaktır.”<sup>7</sup>

Gazâlî bu eserinin başka bir yerinde de bu filozofların yanlışlarını düzeltmeye girişmediğini bilakis sadece filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırmayı amaçladığını ve bunu da gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Bundan dolayı kritiğini yaptığı konuları derinlemesine ele almadığını belirtmektedir.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 228; Grifel, “İbn Sînacı Felsefeyle Meşgul Olan Kelam: Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-Mütakellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*”, 572-574.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 20-22.

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 26.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 110.

<sup>8</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 168.

Gazâlî, bu eserine *Filozofların Tutarsızlığı* adını vermesindeki gayesini ise şu şekilde ifade etmektedir: “Biz bu kitaptaki meseleleri yapıcı olarak değil, yıkıcı ve karşı çıkıcı bir tavırla ele aldık. Bu yüzden kitaba ‘Gerçeğin Ortaya Konulması’ değil ‘Filozofların Tutarsızlığı’ adını verdik”.<sup>9</sup>

Gazâlî’nin *Tehâfüt* eserinin yazılış yöntemini kısaca şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

- Önce filozofların görüşlerini nakletmek.
- Onların görüşlerinin anlaşılmasını sağlamak.
- Bu görüşlerin ne tür çirkinliklere yol açtığını ortaya koymak.<sup>10</sup>

## 1.2. İbn Sînâ ve Takipçilerine Yönelik Eleştirisi

### 1.2.1. Âlemin Kıdemi Meselesi Hakkındaki Eleştirisi

Gazâlî filozofların âlemin ezeli oluşu hakkındaki delillerine itirazını sebepler bağlamında ele almaktadır. Ona göre âlemdeki bir takım olayların sebepleri vardır ve bunun da sonsuza değin birbirine dayanması imkânsızdır. Dolayısıyla filozofların mümkün varlığın gelip zorunlu varlığa dayandığı şeklindeki teze göre hâdis varlığın kadîm varlıktan sudürü mümkündür.<sup>11</sup> Gazâlî’ye göre filozoflar âlemin ezeli oluşunu devrî hareketle açıklamaya çalışmışlar ve âlemdeki hareketlerin ezeli olarak kabul ettikleri devrî harekete dayandırmakla âlemin kıdemine kail olmuşlardır. Gazâlî, devrî hareketin olayların ilkesi olmadığını bütün olayların Allah’ın yaratması ile gerçekleştiğini söyleyerek filozofları eleştirmiştir.<sup>12</sup> O, cismin muhdes olduğuna inanmayan kişinin Sâni’ hakkındaki inancının hiçbir dayanağının olmadığını ifade etmektedir.<sup>13</sup> Gazâlî âlemin ezeliliği ve Allah’ın kendi zatından başkasını bilmediği şeklindeki filozofların görüşlerini eleştirirken bu çıkmazdan kurtulmanın yolunun felsefeyi terk etmek ve âlemin hudûsunu itiraf etmek olduğunu ileri sürmektedir.<sup>14</sup>

Gazâlî, filozofların bu konudaki tutarsızlığını fiil kavramının etimolojik yönden ele alarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre fiil ve yapma, irade sonucu ortaya çıkan şeydir. Hâlbuki filozoflar ise fiilin gerçek anlamını reddetmişlerdir. Fiil sonradan var etmek ve bir şeyin yokluktan varlığa

<sup>9</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 226.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 282.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 74.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 76-78.

<sup>13</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 260.

<sup>14</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 270.

çıkarılmasından ibaret olmasına rağmen filozoflara göre âlem sonradan olmayıp ezeldir. Gazâlî bu hususta filozofların görüşlerini tam olarak ortaya koymadıklarını, sadece lafızları söylemekle yetinerek Müslümanlara şirin görünmeye çalıştıklarını şu şekilde ifade etmektedir:

“Hâlbuki siz (filozoflar) fiilin hakiki anlamını reddedip, Müslümanlara şirin görünmek için sadece lafzını söylemekle yetiniyorsunuz. Oysa din, gerçek anlamından yoksun bırakılmış kelimeleri kullanmakla kemâle ermez. Bari şâni yüce Allah’ın hiçbir fiili bulunmadığını söyleyin de inancınızın Müslümanlarınkine aykırı olduğu iyice ortaya çıksın! Sonra da ‘Yüce Allah âlemin yaratıcısıdır, âlem de O’nun eseridir’ diyerek aldatmaya kalkmayın! Çünkü siz kelimeyi kullanıyorsunuz, fakat onun hakiki anlamını reddediyorsunuz. Bu meseleyi tartışmanın amacı sadece bu aldatmacanın ortaya çıkarılmasıdır.”<sup>15</sup>

Gazâlî, filozofların sudur teorisine yönelik eleştirisinde küçümseyici bir tavrı takınır. Onun bu tavrına örnek olarak şu ifadelerine yer verebiliriz: “Şayet insan bunu rüyada gördüğünü anlatsa, bu, mizâcın (akıl sağlığının) bozulduğuna delil sayılır veya bu tür sözleri, nihayet birtakım tahminlerden öteye gidilemeyen fikhî konular hakkında söylerse bunların zann-ı gâlip ifade etmeyen bir sürü saçmalık olduğu söylenebilirdi.”<sup>16</sup>

Gazâlî’nin filozoflara yönelik bu küçümseyici tavrını tartıştığı diğer meselelerde de görmek mümkündür. Filozofların görüşlerinin basit, önemsiz ve örümcek ağı kadar zayıf olduğunu söyler.<sup>17</sup>

### 1.2.2. İnsan Nefsi Meselesi Hakkındaki Eleştirisi

Gazâlî, filozofların insanların nefislerinin kendi kendilerine var olan cevherler olduklarını görüşünü benimsediklerini, İbn Sînâ ve önde gelen filozofların, nefsin sonradan yaratıldığını, ama yaratılmadan önce özü ve maddesi bulunmadığı halde imkân halinin söz konusu olduğu görüşünde olduklarını aktararak onları şu şekilde eleştirmiştir: “Buna göre onun imkân hali izafi bir nitelik olup ne kâdir olan Allah’ın kudretine, ne de fâile bağlanabilir. Öyleyse neye bağlanır? Böylece bu mesele onların aleyhine dönmüş olur”.<sup>18</sup> Gazâlî’nin bu cümlelerinde de açıkça görüldüğü o, filozofların kendilerine delil olarak öne sürdükleri görüşlerin aslında

<sup>15</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 136.

<sup>16</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 152.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 242.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 102, 180.

kendilerinin aleyhine döndüğünü ortaya koymaya ve böylece onların tutarsız olduklarını ispatlamaya çalışmaktadır.

### 1.2.3. Allah'ın Sıfatları Konusundaki Eleştirisi

Gazâlî, filozofların Allah Teâlâ'nın bilgisinin olduğunu kabul ettiklerinden dolayı sıfatlarını tam olarak inkâr edemediklerini, ama O'nun bilgisinin nasıllığı hakkında farklı görüşler öne sürdüklerini zikreder. İbn Sînâ İlk İlke'nin yani Tanrı'nın kendi özünden başkasını da bildiğini kabul ederken bazıları sadece kendi özünü bildiğini iddia etmişlerdir. Ama İbn Sînâ Tanrı'nın zaman boyutu olmaksızın tüm varlığı küllî olarak bildiğini, ama cüz'î olarak bilmesinin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Tüm varlığı cüz'î olarak bilmesi O'nun özünden bir değişikliğin olacağı gerekçesinden dolayı bu tezi savunmuştur. Filozofların Allah'ın bilgisi hakkındaki görüşlerinin çelişkili olduğunu söyleyen Gazâlî'ye göre İlk'in sonsuz tür cinsleri bilmesi ile kendi özünü bilmesinin mahiyeti sorgulandığında filozoflar çıkmaza girer. Eğer kendi özünden farklıdır derslerse çokluğu kabul etmiş olurlar ve Bir'den ancak bir çıkar ilkesiyle çelişmiş olurlar. Eğer aynıdır derslerse bu durumda da başkası hakkındaki bilgisi ile kendisi hakkındaki bilgisi aynı olur diyenin iddiasından başka bir şey olmaz. Ona göre böyle birisinin aklında zoru vardır demektir.<sup>19</sup> Gazâlî, İbn Sînâ'nın, çokluğu gerektirir endişesiyle Allah'ın sadece kendi özünü bildiğini savunan filozoflara muhalefet ettiğini söyleyerek onu eleştirir. O, İbn Sînâ'nın Allah'ın kendi özünü ve tüm varlığı bilmesinin zatından öte bir şey olmadığını söyleyerek çokluğun reddinden ısrar ettiğini, ama bu görüşüyle aslında diğer filozofların kaçındıkları çelişkiye düştüğünü ifade eder.<sup>20</sup> Gazâlî, kendi özünden başkasını bilmeyen bir zât ile ölü arasında bir farkın olamayacağını ve o zatın yetkin olamayacağını ve filozofların bu iddialarının da saçma olduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup>

Allah'ın küllî olarak bildiği tezine karşı çıkan Gazâlî, Allah'ın mürid özelliğini zikrederek görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre irade edilenin irade eden tarafında zorunlu olarak bilinmesi gerekir. Gazâlî, Allah'ın hayat sahibi oluşunu da zikrederek hayat sahibinin hem kendisini hem de kendisinden başkasını bildiğini ifade eder. Bu genel değerlendirmelerden sonra filozofların konuyla ilgili görüşlerini İbn Sînâ'nın

---

<sup>19</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 218, 276.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 222.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 230.

ismini zikrederek eleştirir.<sup>22</sup> Ona göre filozoflar küllî ilimle ilgili iddialarıyla dinleri temelden yıkmışlardır.<sup>23</sup>

Gazâlî'nin yukarıdaki cümlelerinden de açıkça görüldüğü gibi o, filozofların gerçek görüşlerini sakladıklarını ve Müslümanları aldatmaya çalıştıklarını söylemektedir. Özellikle aldatmaca/telbîs<sup>24</sup> kavramını sıklıkla kullanmaktadır.

## 2. İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN İBN SİNÂ ELEŞTİRİSİ

Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Harizmî (ö. 536/1141) Harizm bölgesinin Cürcâniyye (Ürgenç) şehrinde yaşamıştır. Tefsir dersini Zemahşerî'den, kelâm ve felsefî yöntemi ise Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfehânî'den (ö. 507/1114) almıştır. Zemahşerî'ye kelâm okuttuğu da ifade edilmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ilminin ayrıntılı konularında ona bağlı olduğu söylenmektedir.<sup>25</sup>

### 2.1. *Tühfetü'l-Mütekellim*'i Yazma Gayesi

İbnü'l-Melâhimî, *Tühfetü'l-mütekellim* adlı eserinin yazılış gayesinin Müslüman toplumunda bilhassa fakihler arasında yayılan ve İslâm'ı saptırıp tahrif etmek olan felsefeye karşı Müslümanları uyarmak olduğunu söyler. Öyle ki ona göre fikhîçi geçinen Şâfiî mezhebi müntesipleri ve bazı fikhîçi geçinen Hanefilerin de onlara uyararak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müteahhirin filozofların ilimlerini tahsil etmeye çok düşkün olmuşlardır. İbnü'l-Melâhimî Hıristiyanların Yunan felsefesine meylederek felsefî yorumlarından dolayı teslis, enkarnasyon vb. konuları kendi dinlerine dâhil ettikleri gibi aynı tehlikenin İslâm için de mümkün olduğu düşüncesinden hareketle eleştirilerde bulunmuştur.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 264.

<sup>23</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 280.

<sup>24</sup> Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'ün birçok yerinde telbîs/aldatma kavramını kullanmaktadır. Hatta *Tehâfütü'l-felâsife*'ün yirmi meselesinin üçüncü konu başlığında bile bu kavramı kullanmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 40, 128, 136, 142.

<sup>25</sup> Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), Ek1/2016, 615-616.

<sup>26</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tühfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari & Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 3; Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 70-71; Baga, "Mu'tezili Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", 682.

Felsefeyi esas itibariyle cebrî ve bâtinî karakterli, İslâm dışı bir söylem, felsefecileri de Müslüman olduklarını iddia etmelerine rağmen Müslümanlıkla alakaları olmayan kişiler olarak gören İbnü'l-Melâhimî'ye göre felsefî düşünce tümüyle küfürdür.<sup>27</sup>

İbnü'l-Melâhimî, eserini Fârâbî, İbn Sînâ ve onların takipçilerine karşı yazdığını ifade etmektedir. Mütahhirin İslâm filozoflarından saydığı Fârâbî, İbn Sînâ ve onların yolunu takip edenlerin âlemin hudûsu, Kadîm Sâni'in ispatı ve sıfatları, illiyet, teklif, nübüvvet ve meâd gibi meseleler hakkında görüşlerini konu edindiğini ifade etmektedir. Ona göre bu filozoflar önceki felsefecilerin yollarını takip ederek İslâm dininin hakikatinden çıkmışlardır. Öyle ki az da olsa dâhi hakikatini yakalayamamışlardır. İbnü'l-Melâhimî, filozofları onların metotlarıyla eleştirerek onların İslâm dinine yaklaşımlarının geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. O, filozofların dakîk konularda yanılıp aldandıklarını söyleyerek bunun sebeplerini ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir.<sup>28</sup>

*Tuhfetü'l-mütekellim* Gazâlî sonrası filozofları eleştiren en kapsamlı eserdir.<sup>29</sup> İbnü'l-Melâhimî'nin bu eserini yazma gayesini kısaca şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

- Filozofların hata ve kusurlarını ortaya koymak ve şüphelerini izale etmek.
- Kendi tercihlerini filozofların tercihlerine galebe çalmak için Müslümanların gayret göstermesi.<sup>30</sup>

## 2.2. İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Yaklaşımı

İbnü'l-Melâhimî'ye göre felsefe tamamıyla yabancı kültürün eseri olup diğer dinî inançların bileşkesi ve devamı niteliğindedir. Kozmik akıllar, gök cisimlerin canlı oluşları ve yeryüzüne etkileri Hristiyanlık teslis inancına dönüşecek Tanrı-akıl-nefs Müslüman filozoflar tarafından da benimsemiştir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, 617.

<sup>28</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 3-4, 24-25, 48-49, 51-53; Baga, “Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”, 682-683.

<sup>29</sup> Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 24-25; Baga, “Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”, 683.

<sup>30</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 8; Baga, “Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”, 685.

<sup>31</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 6-8.



Filozofları kible ehlinin cebrileri olarak niteleyen İbnü'l-Melâhimî bu görüşünü onların Allah Teâlâ'ya vücubiyet atfetmelerine dayandırmaktadır. İbnü'l-Melâhimî filozofların cebrilik özelliklerinden başka batnîlik özelliklerinin olduğunu da söylemektedir.<sup>32</sup>

İbnü'l-Melâhimî, İslâm felsefecilerinin kendilerini Müslüman olarak nitelemelerini ve naslara bağlı görmelerini bir iddiadan başka bir şey olmadığını söyler.<sup>33</sup>

İbnü'l-Melâhimî, filozofların bilgiyi kendi tekellerinde gördüklerini söyleyerek onlara şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre filozoflar kendilerinin sahip oldukları bilgilere sahip olmayanları küçümsemeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Öyle ki İbnü'l-Melâhimî bu iddialarını desteklemek için Mü'min süresi 40/83. ayetini getirmiş ve ferihû/kendi ilmiyle övünenler lafzından kastedilenlerin filozoflar olduğunu söylemiştir.<sup>34</sup>

İbnü'l-Melâhimî, filozofların her çağda nübüvvet düşmanı olduklarını ve Allah'ın gönderdiği peygamberlerin onlara ve takipçilerine cevaplar verdiğini ifade etmektedir. Hal böyleyken bazı fukaha kendi görüşlerin filozofların görüşleriyle süsleyerek avama aktarımda bulunmuşlardır ona göre bu durum mühlid Batnîlerin fitnelerinden daha tehlikelidir.<sup>35</sup>

### 2.3. Sudûr Nazariyesi Eleştirisi

Meşşâî filozoflara Allah illetlerin illeti olduğu için O'nun var kıldığı ilk şey akıldır. Bundan sonra başka bir akıl ve nefis oluşur ve o da başka bir akıl ve feleği oluşturur. Öyle ki bu süreç onuncu akla kadar sürüp gider. Feleklerin nefsi olduğunu ve düşünen varlıklar olduğunu söylemişlerdir.<sup>36</sup>

Filozoflar mutlak bir olarak kabul ettikleri ilk illetten çokluğun nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmışlardır. Bunu da vacibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd kavramlarıyla izah etmişlerdir. Onlara göre mümkün varlığın iki yönü vardır: Başkasından dolayı zorunlu zorunlu yön ve

<sup>32</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 51, 110, 145, 206.

<sup>33</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 94, 112; Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", 685.

<sup>34</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 8; Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", 685

<sup>35</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 8; Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", 685.

<sup>36</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 5.

kendisinin sahip olduğu imkân yönü. Birincisinden mücerred akıl meydana gelir. Aklın zorunluluğu İlk'ten kaynaklanır, imkânı ise kendisindedir.<sup>37</sup> Filozoflar çokluğun Bir'den meydana gelişini bu şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Akıllar, nefisler, cisimler ve arazların da bu şekilde meydana geldiğini savunmuşlardır.<sup>38</sup> Örnek olarak zikrettiğimiz bu konuyu eleştiren İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu görüş delilsiz hükümlerdendir. Zira meydan gelen ilk varlığın akıl değil de nefis olduğunu öne sürmek de mümkündür. Yine akıllar silsilesinin neden onuncu akılda durduğu ve devam etmediğini sormak da mümkündür. Ona göre filozofların bu görüşleri burhana dayanmamaktadır.<sup>39</sup>

### 3- GAZÂLÎ VE İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

#### 3.1. *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Tühfetü'l-Mütekellimîn* Mukayesesi

*Tühfetü'l-mütekellim* neredeyse kelâm sistematüğinde yer alan konuların tümüne yer vermiştir. İbnü'l-Melâhimî, felsefenin cebrî ve batnî karakterli özelliğe sahip olduğunu ileri sürmüş ve kitabın sonunda vahyin batnî anlayışının yanlışlığını ortaya koymayı amaçlayan bir bölüme yer vermiştir. Bu eser *Tehâfüt*'ten daha sistematik ve kapsamlıdır. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin *Tehâfüt*'ten haberdar olduğuna dair bir karinenin olmadığı ama Gazâlî'yi üstü örtük bir şekilde andığı ifade edilmektedir.<sup>40</sup> İbnü'l-Melâhimî'nin filozofları eleştirisinde yaptığı alıntılarının neredeyse tamamına yakını Gazâlî'nin *Mekâssidu'l-felâsife* adlı eseriyle benzerlik göstermektedir.<sup>41</sup> İbnü'l-Melâhimî, filozofların dakik meselelerde yanıldıklarını ve aldandıklarını söylemektedir.<sup>42</sup>

*Tehâfüt* ve *Tühfe* toplamda yirmi meseleyi içermektedir. Ancak iki eser de âlemin kıdemi, sudûr, illiyet, Allah'ın cüziyyatı tümel olarak bildiği iddiası vb. ortak konuları ihtiva ettiği gibi nübüvvet meselesi gibi *Tühfe*'de olup da *Tehâfüt*'te yer almayan bazı meseleler de vardır. Her iki eserin

<sup>37</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tühfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 130; Baga, “Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”, 695.

<sup>38</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tühfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 130.

<sup>39</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tühfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 131-132.

<sup>40</sup> Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, 617.

<sup>41</sup> Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, 617.

<sup>42</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tühfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 3-4; Baga, “Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri”, 682-683.

müellifi de felâsifeye karşı reddiye yazan ilk kişiler olduklarını iddia etmektedirler.<sup>43</sup>

### 3.2. Felsefe Eleştirisi ve Karşıtlığı

Gazâlî, felsefenin İslâm akaidine aykırı olmayan zararsız yönleriyle birlikte bid'at ve küfür yönlerinin olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Melâhimî ise felsefe ile ilgili böyle bir ayırma gitmeksizin onun tamamıyla İslâm düşüncesini tahrif etmeyi amaçlayan gayr-i İslâmî ve küfür niteliğini haiz olduğunu söyler. O, Gazâlî'den farklı olarak akâide zararlı olan ve olmayan ayırımına gitmez.<sup>44</sup>

Gazâlî ve İbnü'l-Melâhimî, felâsifenin burhan metoduyla hareket ettikleri görüşünün birer iddiadan görmüşlerdir ve bu konuda benzer eleştirilerde bulunmuşlardır. Yine filozofların kibirli tutum sergilediklerini söyleyerek onları eleştirmişlerdir.<sup>45</sup>

Gazâlî ve İbnü'l-Melâhimî, bu eserlerinde İbn Sînâcî felsefî sistemin itibarını sarsmayı ve Müslüman âlimlere yönelik cazibesini yıkmayı ve onları kendi görüşlerine çekmeyi gaye edinmişlerdir.<sup>46</sup>

### Sonuç

Gazâlî, filozofları bazı konularda eleştirirken İbnü'l-Melâhimî, tüm konularda eleştirmektedir. Gazâlî fizik, mantık ve riyazet gibi felsefî konularla ilgilenmenin sakıncalı olmadığını, ama filozofların ilahiyat ile ilgili iddialarının tutarsız olduğunu ispatlamaya çalışırken İbnü'l-Melâhimî filozofları ve felsefeyle ilgilenenleri tümüyle eleştirmektedir. O da Gazâlî gibi filozofların kibirli olduklarını söylemiş ve onların felsefenin tüm ilimlerden üstün olduğu şeklindeki görüşlerini eleştirmiştir.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar önceki filozofların yollarını takip etmekle İslâm dininden çıkmışlardır. Ona göre

---

<sup>43</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 1-2, 4; Grifel, İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelam: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife, 587, 589.

<sup>44</sup> Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", 617; Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", 683.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, 228; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 131-132; Grifel, "İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelam: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife", 572-574, 591.

<sup>46</sup> Grifel, "İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelam: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife", 591.

filozoflar öğretilerinin İslâmî olduğu imajını uyandırmaya çalışan din ve peygamber düşmanı kişilerdir.

İbnü'l-Melâhimî de Gazâlî'de olduğu gibi filozofların burhan deliline dayandıkları şeklindeki görüşlerini eleştirir ve hatta onların bu söylemlerini istihza eder.

Sonuç olarak hem Gazâlî hem de İbnü'l-Melâhimî'nin İbn Sînâ eleştirilerinin yöntem açısından benzer yönlerinin yanı sıra farklı yaklaşım ve değerlendirmelerin de olduğunu ve İbn Sînâcı öğretileri eleştirmekle insanların o fikirlere meyletmelerine karşı çıkmaya ve kendi öğretilerine çekmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca şunu da belirtelim ki bu çalışmada mukayese edilen birçok konu müstakil çalışmalarla daha ayrıntılı bir şekilde ele alınabilir.

### **Kaynaklar**

Adamson, Peter. "Felsefî Teoloji" (399-418) *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. (ed. Sabine Schmidtke), (çev. Orhan Şener Koloğlu). İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Baga, Mehmet Sami. "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri" (679-699) *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)*. (ed. Tecelli Karasu- Mahsum Aytepe). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Bennett, David. "Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler" (207-227) *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. (ed. Sabine Schmidtke), (çev. Ulvi Murat Kılavuz). İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Tehâfütü'l-felâsife Filozofların Tutarsızlığı*. (çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Grifel, Frank. "İbn Sînâcı Felsefeyle Meşgul Olan Kelam: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife", (569-594) *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. (ed. Sabine Schmidtke), (çev. Ulvi Murat Kılavuz). İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. (nşr. Hassan Ansari & Wilferd Madelung). Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

Koloğlu, Orhan Ő. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlı Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Koloğlu, Orhan Ő. “İbnü'l-Melâhimî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ek-1/615-618. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Thiele, Jan. “Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'ariliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi” (309-328) *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. (ed. Sabine Schmidtke), (çev. Ulvi Murat Kılavuz). İstanbul: Küre Yayınları, 2020.



أساليب وطرق المتكلمين في الرد على مخالفينهم

( الإمام الغزالي أنموذجاً )

Charif MURAD\* - Cemil KÜÇÜK\*

- المقصود بالأساليب والطرق

ومن يبحث عن معنى الأسلوب يجد أنه: " الطريق الممتد، أو السطر من النخيل، وكل طريق ممتد فهو أسلوب و يقال: أنتم في أسلوب سوء، والجمع على أساليب، وهو الطريق والوجه والمذهب والفن، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول، أي أفانين فيه. "<sup>1</sup> وفي المعجم الوسيط " الأُسْلُوبُ لغة: الطَّرِيق. ويقال: سلكْتُ أُسْلُوبَ فلان في كذا: طَرِيقَتَهُ ومذَهَبَهُ. و الأُسْلُوبُ طريقة الكاتب في كتابته.

و الأُسْلُوبُ الفنُّ، يقال: أخذنا في أساليب من القول: فنونٍ متنوعَةٍ، والجمع: أساليب "<sup>2</sup>.

"يطلق الأسلوب في لغة العرب إطلاقات مختلفة... والأسلوب في

الاصطلاح: تواضع المتأدبون وعلماء العربية على أن الأسلوب هو الطريقة الكلامية التي يسلكها المتكلم في تأليف كلامه واختيار ألفاظه أو هو المذهب

\* Dr. Charif MURAD, charifmurad@hotmail.com

\* Dr. Öğr. Üyesi Cemil KÜÇÜK, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, charifmurad@hotmail.com

ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت: ج1، ط1، 1995، ص 473 -

- إبراهيم : أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار الأمواج، بيروت، ط1990، ص 2.440.

الكلامي الذي انفرد به المتكلم في تأدية معانيه ومقاصده من كلامه أو هو طابع الكلام أو فنه الذي انفرد به المتكلم كذلك".<sup>3</sup>

وفي القرن العشرين وضع الباحث أحمد الشايب تعريفاً للمصطلح الأسلوب فقال: " هو طريقة الكتابة، أو طريقة الإنشاء، أو طريقة اختيار للألفاظ وتأليفها للتعبير عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير، أو الضرب من النظم والطريقة فيه"<sup>4</sup>.

وقد ذكر الجرجاني ( ت 471 هـ ) تعريفاً للأسلوب فقال: " والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه"<sup>5</sup> إذاً فالأساليب هي الطرائق التي يتبعها الباحثون أو الكتاب أو الشعراء في كتاباتهم أو أبحاثهم أو في نظمهم للشعر، وهي مختلفة وعديدة، وسماها الجرجاني بالضروب، و لكل أسلوبه الخاص من هذه الأساليب المتنوعة.

وقد قسم علماء البلاغة الأساليب إلى نوعين من الأساليب: الأسلوب الأدبي بأنواعه الكثيرة والأسلوب العلمي أيضاً بأقسامه كالعقلي والمنطقي، وهناك من أضاف نوعاً ثالثاً وسماه بالأسلوب المتأدب، أي الذي يجمع بين النوعين السابقين، والمتكلمون استخدموا جميع الأساليب في حججهم وردودهم على خصومهم، بل حتى فيما بينهم أيضاً.<sup>6</sup>

ومن التعاريف السابقة يتبين لنا أن الأساليب تعني الطرق والمناهج التي يتبعها كل شخص ذو شأن في حياته العلمية، فالخطيب مثلاً: له طريقته ومنهجه وأسلوبه

- الزرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، 3  
1362هـ، 1943م، ج2/302.

- الشايب: أحمد، *الأسلوب دراسة بلاغية وتحليلية لأصول الأساليب الأدبية*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،  
ط1، 1411هـ، 1991م، ص45.

- الجرجاني: عبد القاهر، *أسرار البلاغة*، ت: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص 550  
- ينظر المصدر السابق، 6.



في مخاطبة السامعين، والمدرس له منهجه وطريقته وأسلوبه في تدريسه للمتعلمين.

وموضوع هذا البحث سيكون عن أساليب وطرق المتكلمين وهنا نعني أسلوب ومنهج وطريقة علماء الكلام في أطروحاتهم ومناقشاتهم للمسائل العلمية، وفي ردودهم على مخالفهم بكافة فئاتهم بدءاً من الجهمية والقدرية إلى الفلاسفة والمعتزلة انتهاءً بالأشاعرة والماتردية والمسمين بالسلفية (أتباع محمد ابن عبد الوهاب)، ونذكر هنا واحداً من أشهرهم وهو الإمام الغزالي وأسلوبه ومنهجه في الرد على مخالفه من المعتزلة والفلاسفة والفئات الأخرى من الزنادقة والباطنيين، ولكن قبل ذلك لنعرف على المتكلمون، من هم، وما هي وأساليبهم وطرقهم ومناهجهم في كتبهم وأبحاثهم؟

#### - المقصود بالمتكلمين

من يعود إلى الكتب التي تتكلم عن آراء المتكلمين ومقالاتهم يجد أنهم كانوا يسمون في بداية التدوين بأصحاب المقالات كما سماهم الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)، ثم سُموا بعد ذلك باسم الفرق الكلامية كما نجده عند عبد القاهر البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق)، وفي القرن الخامس الهجري سماهم محمد بن عبد الكريم الشهرستاني باسم أهل الأصول في كتابه (الملل والنحل)، ثم بعد ذلك أطلق عليهم اسم المتكلمين، واسم المتكلمون يشمل كل أولئك الذين تناولوا مسائل العقيدة، وقرروا أصولها ومسائلها وذكرها وحججها وأدلتها النقلية والعقلية. سواء أكانوا من المعتزلة أو الجبرية أو الخوارج، أو المرجئة والشيعة أو من أهل السنة والجماعة كالأشاعرة والماتريدية .

وقد وضع الباحث خلف عبد العزيز تعريفاً للمتكلمين فقال: " المتكلمون: هم الذين يقررون مسائل العقيدة أو بعضها عن طريق الأدلة العقلية ومنهجهم في ذلك هو: تقديم العقل على النقل.<sup>7</sup> وليس من نافلة القول أن نقول أن تقديم أدلة العقل على أدلة النقل علامة وسمة ومنهج جلي وواضح وظاهر للعيان لدى أغلب فئات المتكلمين والفلاسفة، وقد أكد بعضهم على عدم إمكانية الوصول إلى إظهار الحق والحقيقة للمعاندين والملاحدة إلا عن طريق العقل وأدواته وطرقه وأساليبه، لأنهم وجدوا في الاستدلال بالقرآن والسنة وحدهما مما لا يوفي بالغرض؛ لأن أغلب من دخلوا الإسلام نتيجة الفتوحات كان لا يزال الكثير من العقائد الباطلة معلقة بأفكارهم، وفي العصر العباسي عندما بدأت حركة الترجمة من الفكر اليوناني، رأى المتكلمون أن من أفضل الطرق للدفاع عن عقائد المسلمين أن يتعلموا أساليب الفلاسفة والمتكلمين من الأديان الأخرى، فأخذوا يدرسون كتبهم ومناهجهم وأساليبهم، ويدخلون معهم في المناظرات والمناقشات ويجادلونهم بنفس سلاحهم بجدل طويل، و بنفس أساليبهم الفلسفية، وطريقة تفكيرهم المنطقي المأخوذ من الفلسفة اليونانية.

### - أساليب وطرق المتكلمين في الاحتجاج

لا يحفى على أحد أن لكل فئة من العلماء أساليبهم ومناهجهم الخاصة بهم، ولهم طرقهم الخاصة بهم في استنباط الأحكام وتقرير القواعد والمسائل العلمية، وللمتكلمين أيضاً أساليبهم الخاصة بهم فأغلبهم يبدأون في كتاباتهم بالبحث عن طريقة لإثبات الواجب الوجود، فيستخدمون المنطق العقلي والنظر العقلي والبرهان، وهذا ما دفع الباحث حسن الشافعي أن يقول: " بل إن البحوث

- الخلف: سعود بن عبد العزيز، كتاب أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المتبذعة، المكتبة الشاملة، ص 207.

الإنسانية والاجتماعية - برغم خصوصية الظواهر التي تدرسها - أخذت بدورها تصطنع أساليب الإحصاء والاستقراء وتستخدم صوراً من التجربة والملاحظة، أي أنها تستفيد منهجياً من العلوم الرياضية والطبيعية".<sup>8</sup> مع العلم أن المتكلمين كانوا يشاركون بقية العلماء في استخدام نفس أساليبهم وطرقهم في المناقشة؛ ولأنهم كانوا منذ البداية يعتبرون أنفسهم من المدافعين عن عقيدة المسلمين ضد التيارات الفكرية القادمة من الشرائع الأخرى فكان لا بد أن يكون لهم أساليبهم التي تميزهم عن غيرهم؛ لذا لجأوا إلى تطوير تلك الأساليب في كتبهم وفي دفاعهم عن عقيدتهم، خاصة عند اتصالهم بالفلاسفة وأتباع الدراسات العقلية، مما أثر فيهم حيث تأثروا في كثير من الأحيان بأساليب أولئك بعد أن خاضوا معهم معارك ثقافية مما انعكس عليهم وعلى أساليبهم، واضطروا في بعض الأحيان إلى إما تبني أساليبهم أو الاقتراض منهم أو رفضها ومقاومتها، وهذا كان ولا يزال من مثالب المتكلمين الذين يقول عنهم بقية العلماء بأنهم تأثروا بأساليب اليونانيين والفلاسفة الطبيعيين، وتركوا الاحتجاج بالنقل واعتمدوا على أساليبهم الكلامية وحججهم العقلية بعد التطور الذي لحق بأساليبهم أسوة بغيرهم من العلماء، وهذا ما أكده الباحث حسن الشافعي: "ولما كان علم الكلام قد بدأ - كغيره من العلوم الإسلامية - معتمداً على كل من العقل والنقل جميعاً في توازن وسماحة، ثم هبت عليه رياح التطور وعوامل التأثير المتباينة فأخذ يتراوح بين هذين القطبين، ويتفاوت مدى اعتماده على كل منهما بحسب طبيعة كل مدرسة من المدارس الكلامية وظروف تطورها، حتى غلبت عليه النزعة العقلية لدى متأخري المتكلمين وتقلص دور الدليل النقلي إلى حد كبير".<sup>9</sup>

- الشافعي: حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإنسانية، باكستان، ط2، 8-1422هـ/2001م، ص124.

- حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ص125. 9

ومن يعود إلى تاريخ نشأة علم الكلام ونشأة المتكلمين يجد أنهم استخدموا في استدلالهم أدلة النقل بالإضافة إلى أدلة العقل لإثبات الحق والحقيقة، وتثبيت عقائد المسلمين، ولكنهم عندما اختلطوا بأصحاب الشرائع الأخرى نتيجة الفتوحات، ووجود أمامهم من يتبنى فلسفة اليونانيين ويتهم الإسلام والمسلمين بأنهم ليسوا أهل الإبداع والفكر إنما هم فقط مبتدعة مما دفعهم إلى استخدام الأدلة العقلية في الرد عليهم ومجادلتهم، وهذا ما أكده الباحث علي النجار بقوله: "ولكن دعاهم إلى هذه حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعهم، أهمها أن يردوا الهجوم الذي قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت. وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجوماً عنيفاً، ويتكلمون عن (طبيعة المسيح) وعن (الكلمة)، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم".<sup>10</sup> مما دفع بالمسلمين إلى البحث عن أساليب وطرق ومناهج تفسر الكون ومظاهره، واكتشفوا قوانين الوجود والحركة والعلة التي تخالف ما جاء به اليونانيون من قبل. فشكلت لهم أساليبهم ومناهجهم الخاصة بهم.

وإذا أردنا أن نبين ما هي الأساليب والطرق التي اتبعتها المتكلمون في ردهم على خصومهم نجد أنها :

أولاً- أسلوب و طريقة التفكير العقلي أو النظر العقلي وهو من الأساليب العلمية، استخدمها المتكلمون في إثبات وجود واجب الوجود فقال الثعلبي: " طريق إثبات الواجب: ذهب المُحَقِّقُونَ من الإسلاميين وَغَيْرِهِمْ من أهل الشَّرَائِعِ الماضيين وَطَوَائِفِ الإلهيين إِلَى القَوْلِ بِوُجُوبِ وجود مَوْجُودِ وجوده لَهُ لذاته

- النشر: علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط7، بدت، ج54/1. 10

غير مفتقر إلى ما يسند وجوده إليه وكل ما سواه فوجوده مُتَوَقَّفٌ في إبداعه عليه ولم يخالفهم في ذلك إلا سواد لا يعرفونَ وطوائف مجهُولونَ..."<sup>11</sup> وهذا الكلام الذي يطرحه أغلب المتكلمون إنما يعتمد على العقل والتفكير العقلي، ولا يعتمد على النقل؛ لأن بعض الملاحدة والكفار لا يؤمنون بالنقل؛ لذا كان من الواجب على المتكلمين أن يبحثوا عن طريقة لإثبات وجود الله تعالى ولكن بطريقة يقتنع بها أولئك فسلكوا طريق العقل ثم البرهان المنطقي. وقال الشيخ البوطي: "وينحصر السبيل إلى معرفة الحق فيه بالنظر العقلي وحده، وهو يتحقق بمسلكين اثنين:

1- المسلك الأول: اتباع ما يسمونه بدلالة الالتزام: وهي أن يطرّد ترابط بين شيئين بحيث إذا تأملت أحدهما تصورت الآخر. وإنما يتم ذلك بعد أن يشهد له الاستقراء التام، وهو أن تتبع الحالات والظروف المختلفة كلها لوجود هذين الشيئين، فتجدهما متلازمين دائماً. وذلك كدلالة النحول الشديد على المرض، وكدلالة المآذن في البلدة على إسلام أهلها....

2- المسلك الثاني القياس: وليس المقصود به القياس المنطقي المقتبس من الفلسفة اليونانية، والقائم على القضايا والأشكال، إنما المقصود به ذلك القياس الذي اصطلح عليه علماء أصول الفقه الإسلامي وعلماء أصول الدين ( المتكلمون) بعد أن استلهموه من كتاب الله عز وجل".<sup>12</sup>

- التعليق: أبو الحسن سيد الدين علي بن محمد بن سالم، غاية المرام في علم الكلام، ت: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للثنون الإسلامية، القاهرة، بد، ط، بدت، ص9.

- البوطي: محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر، دمشق، ط33،<sup>12</sup> 2013م/ 1434هـ، ص40.

ثانياً- الأسلوب الجدلي الجاف الذي سلكه أغلب المتكلمين حيث استعملوا الحجج الجدلية بغرض القطع لنزعة السفسطة التي اعتمدها الطبيعيون والدهريون، ويعتمد عليها الملحدون المعاصرون أيضاً؛ لأنهم في الحقيقة امتداد طبيعي لتلك النزعات السفسطائية، وكتب المعتزلة والروافض محشوة بهذا الأسلوب الجدلي الجاف الذي لا يفهم منه إلا من كان له اطلاع واسع على كتب المتكلمين، بل هذا الأسلوب يجعل أكثر الناس يزهدون في قراءتها، بل يفرون من أهلها ومذاهبهم، ومن يقرأ كتاب ( الانتصار) الذي ألفه أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، رداً على ابن الراوندي الملحد سيجد هذا الأسلوب فيه كثير، حتى لا يستطيع أن يتابع القراءة وإذا قرأ فسوف يشعر وكأنه يمشي على الأحجار إن لم أقل بين الألغام، وكان هذا الأسلوب موجود عند ابن الراوندي الذي رد على المعتزلة وحدا واحداً، وقد عرف أبو الهذيل بهذا الجدل حتى قال عنه أبو الحسن الملقب: " أبو هذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله".<sup>13</sup> لذا كثرت الكتب التي فيها الرد على أبي هذيل هذا، فقد كتب في الرد عليه علي الجبائي ، ورد عليه جعفر بن حرب بكتاب سماه ( توييح أبي هذيل) كما رد عليه المرदार في كتاب كبير وجه فيه نصائح لأبي هذيل.<sup>14</sup>

ثالثاً- أسلوب البرهان المنطقي والبرهان الفلسفي: " يعرف البرهان في الفلسفة أو المنطق بأنه: هو عملية استدلال تهدف إلى تأكيد الصدق (أو الكذب) في قضية ما. والاستدلالات التي يبنى عليها البرهان، والتي تترتب عليها القضية منطقياً تسمى الحجج. ويفترض في الحجج أنها صادقة ولا تتضمن مقدمات تفترض القضية المراد البرهنة عليها، وإلا كانت النتيجة مصادرة على

- الخياط: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، الانتصار، ت: محمد حجازي، مكتبة 13  
الثقافة الدينية، القاهرة ، بدط، بدت، ص40.

- ينظر في الانتصار. 14

المطلوب. والبرهان الذي يقيم صدق القضية يسمى برهاناً فحسب، أما البرهان الذي يقيم كذب القضية فيسمى تفنيدياً<sup>15</sup> ولا يخفى أن من أقسام البرهان المنطقي منهج الاستدلال، ومنهج الاستقراء، ومنه المماثلة أو القياس، وأغلب المتكلمين استخدموا هذا الأسلوب في مناظراتهم وجدلهم وردودهم على مخالفيتهم مستخدمين أسلوب تفيد أقولهم، أو إظهار سلبياتهم.

#### رابعاً - الأسلوب الأدبي وأنواعه

والأسلوب الأدبي يحمل في طياته الكثير من الأنواع: كالخطابة والوعظ والإرشاد والقصة والحوار، ويستخدم لها الكثير من الفنون البلاغة الاستعارة والكناية والجدل والمنطق، ويستخدم في المناظرات والندوات العلمية، والمناقشات الحادة، وفي الحقيقة المتكلمون كغيرهم من العلماء والمفكرين استخدموا جميع الأساليب التي تخدم أهدافهم وأغراضهم أثناء احتجاجاتهم ومناظراتهم لخصومهم ومخالفيتهم، فقد لجأوا إلى استخدام الأسلوب الأدبي بأقسامه المختلفة في كثير من الأحيان؛ ليظهروا للخصوم وللجمهور أحقيتهم، وأنهم على الصواب كما فعل أغلب علماء المعتزلة وكتابتهم، وهذا موجود بكثرة في كتابات الجاحظ والزمخشري صاحب كتاب (الكشاف)، فقد جاء في تاريخ المعتزلة قول الكاتب: "ومن خلال تأمل النصوص السابقة التي أوردناها له في الكشاف، (وأساس البلاغة) يتضح لنا أيضاً أنه هو نفسه كان من الكتّاب والناشرين المتكلمين الذين يطغى الأسلوب الأدبي والبلاغي على أسلوب كتابتهم، كما لاحظنا ذلك لدى الجاحظ، وأبي حيان التوحيدي، وغيرهم من أدباء وكتّاب المعتزلة"<sup>16</sup> بل أكد الباحث -فالح الربيعي- أن أثر المتكلمين على الساحات

<sup>15</sup> . تاريخ النشر في 2019، تاريخ الزيارة في 5/5/2021م. <https://ar.wikipedia.org/wiki> -

- الربيعي: فالح، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافة للنشر، ط1/1421هـ، 2001 م، ص138.

العلمية كان واضحاً خاصة في الأدب العربي والبلاغة العربية لأن المعتزلة منهم؛ " ولعبوا دوراً كبيراً في إغناء الدراسات الأدبية والمتعلقة بالعلوم البلاغة، واسرار الإعجاز القرآني... وإغنائه من ناحية الأسلوب والمحتوى إلى آخر ذلك من خدمات جليلة دان لهم بها الأدب العربي بفضل طريقة تفكيرهم، والثقافة الخاصة التي تميزوا بها، والقائمة في الأساس على التفكير الفلسفي والمنطق الفلسفي".<sup>17</sup> إذا للمتكلمين وأساليبهم العلمية والأدبية دور كبير في الحياة الثقافية والعلمية والعقدة للمسلمين، ولا ينكر جهدهم وعملهم إلا حاقد أو جاحد.

### - الإمام الغزالي ونظرته إلى علم الكلام

من لا يعرف الإمام الغزالي! " فهو الرجل الذي ملأ الدنيا، وشغل الناس، وأثر في الحياة الإسلامية من خلال عطائه المتنوع وفكره المتميز وشخصيته الفذة، وهو الإمام محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي ولد بطوس سنة خمسين وأربع مائة، وتوفي في طوس سنة خمس وخميس مائة، وقد برز في علوم كثيرة كالفقه والأصول والفلسفة والتصوف والكلام وغيرها من العلوم التي بلغ فيها الغاية القصوى حتى لقب بحجة الإسلام".<sup>18</sup>

وقد تناول الكثير من العلماء والباحثين حياته بالبحث والدراسة- ممن عاصروه ومن المحدثين- وكلهم أجمعوا على إمامته في العلم والدين، وقد أكدوا على أنه ممن أعطاه الله ذكاءً مفرطاً، وقدرة عظيمة على مناظرة أهل الباطل، ومجادلتهم بالحكمة والدليل والبرهان، فهو ممن يمكن أن يطلق عليه بالمصطلح المعاصر إنه رجلٌ موسوعيٌّ كبير، جمع بين فنون العلم، وبرز في أغلبها، حتى

- المرجع السابق، ص5.17

- الديبوي: إبراهيم أحمد، موقف الإمام الغزالي من علم الكلام وأئمة المتكلمين، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية 18 والقانونية، مجلد 27، العدد الثالث، 2011.



قال عنه الإمام الذهبي: "الشَّيْخُ الإِمَامُ البَحْرُ، حَبَّةُ الإِسْلَامِ، أَعْجوبةُ الزَّمَانِ، زين الدين أَبُو حَامِدٍ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الطُّوسِيَّ، الشَّافِعِيَّ، الغَزَالِيَّ، صَاحِبُ التَّصَانِيفِ، وَالدُّكَّاءِ المُفْرِطِ." <sup>19</sup> وقال عنه ابن خلكان: "الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله." <sup>20</sup>

وقد تناول الإمام الغزالي في مسيرته العلمية أربعة فرق رآهم أنهم من أصناف الطالبين فقال عنهم بعد أن مر بمرحلة من حياته جعلته يشك في كل العلوم والمعارف: "ولما شفاني الله من هذا المرض بفضله وسعة جوده، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

1. المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

2. الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاعتباس من الإمام المعصوم.

3. الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

4. الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.

فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذَّ الحق عنهم، فلا يبقى في درك الحق مطمع." <sup>21</sup> كما يجد الباحث أنه لم يهتم بعلم الكلام كاهتمامه ببقية العلوم الأخرى؛ لأنه كان

- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة، 1426هـ/ 2006م، ج14، ص267.

- ابن الخلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط7، 1994، ج217/4.

- الغزالي: محمد بن محمد، المنقذ من الضلال والموصول إلى ذي العزة والجلال، ت، محمد إسماعيل حزين <sup>21</sup> وآخرون، نشر موقع الفلسفة الإسلامية، تاريخ الزيارة في 8/ 5/ 2021م، ص10.

يرى أن علم الكلام مهمته حراسة العقيدة الإسلامية، ورد الشبهات، ولولا وجود المبتدعة الذين يحاولون تشويش العقائد على المسلمين لما كان لعلم الكلام حاجة، فهو حارس لقلوب العوام عن تشويش المبتدعة، وقد خاض في هذا العلم للدفاع عن الإسلام والذب عنه، ولتعلم طريقتهم فيستطيع بعد ذلك الرد عن المضللين منهم، ومن ترك منهج النبوة واتجه مذاهب الزنادقة من الدهريين والطبعيين، وليبين بطلان أقوال الفلاسفة والملحدين، وقد تكلم فيه بعض الباحثين وقللوا من شأنه في هذا المجال كما فعل المازري، وأبو الحسن المرغيناني، وأبو عمر بن الصلاح؛ فقال المازري المالكي: -وهو يبين منزلة الغزالي في علم الكلام- "وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين، فإنه-أي الغزالي- صنّف فيه أيضاً وليس بالمستبحر فيه، ولقد فطنت لسبب عدم استبحاره فيه؛ وذلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين فكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني وتسهيلاً للهجوم على الحقائق"<sup>22</sup> لكن ابن السبكي لم يسكت على هذا الكلام بل رد عليه ودافع عن الغزالي وبيّن "أنه قرأ علم الكلام قبل الفلسفة كما ذكر ذلك في المنقذ من الضلال، وأن جرأته حيث دلّه الشرع، وبعد أن نقل كلام المازري بأن الغزالي ليس بمتبحر في علم الكلام، قال: فأنا أوافق على ذلك، لكنني أقول: إن قدمه فيه راسخ؛ ولكن لا بالنسبة إلى قدمه في بقية العلوم".<sup>23</sup> أقول: نعم قد لا يكون للغزالي كتاباً أو مصنفاً كبيراً يشرح فيه قواعد هذا العلم كما فعل بقية العلوم الأخرى وكتاب -المستصفي- أنموذجا عندما كتب عن قواعد أصول الفقه، ولكن له ما يشهد له على تمكنه من ناصية هذا العلم، وهو مجادلاته للفلاسفة والملاحدة والزنادقة ومناظراته الجدلية

- نقلا عن ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ت: عبد الفتاح محمد الحلو،

دار الهجرة، ط2، 1413هـ، ج6/241.

- المرجع نفسه، ج6/241.

العلمية الرصينة، وكلها تمت بطريقة المتكلمين، فلو لم يكن على علم بعلم الكلام، ولو لم يتمكن من أساليبهم وطريقة احتجاجهم كيف كان يتسنى له الرد عليهم، وأكثر اطلاعا على البراهين المنطقية منهم، بالإضافة إلى أنه ذكر أهم مسائل هذا الفن في بقية كتبه، كما فعل في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، ومع أنه كتاب صغير الحجم إلا أن فيه الكثير من قواعد ومسائل هذا الفن، ويحوي على الكثير من الفوائد العلمية التي انتفع بها طلبة العلم وما زالوا ينتفعون به، وقد ألفه على طريقة المتكلمين، كما أنه تناول المسائل الكلامية في كتب أخرى مثل: (كتاب قواعد العقائد، و إلجام العوام عن علم الكلام، و المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، و يفصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، وإن قصر فيها باهتمامه عن بقية فروع العلم كالفلسفة والفقه والأصول. بل أقول لقد رفع من مكانة هذا الفن (أقصد علم الكلام) من بين فنون العلم، حيث جعله في أعلى مرتبة من بين العلوم فقال: " بَيَّانٌ مَرْتَبَةِ هَذَا الْعِلْمِ وَنِسْبَتِهِ إِلَى الْعُلُومِ اعْلَمَنَّ أَنَّ الْعُلُومَ تَنْقَسِمُ إِلَى عَقْلِيَّةٍ كَالطَّبِّ وَالْحِسَابِ وَالْهَنْدَسَةِ وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْ عَرَضِنَا. وَإِلَى دِينِيَّةٍ كَالكَلَامِ وَالْفِقْهِ وَأُصُولِهِ وَعِلْمِ الْحَدِيثِ وَعِلْمِ التَّفْسِيرِ وَعِلْمِ الْبَاطِنِ، أَعْنِي عِلْمَ الْقَلْبِ وَتَطْهِيرَهُ عَنِ الْأَخْلَاقِ الدَّمِيمَةِ وَكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَقْلِيَّةِ وَالِدِينِيَّةِ يَنْقَسِمُ إِلَى كُلِّيَّةٍ وَجُزْئِيَّةٍ.

فَالْعِلْمُ الْكُلِّيُّ مِنَ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ هُوَ الْكَلَامُ وَسَائِرُ الْعُلُومِ مِنَ الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ وَالْحَدِيثِ وَالتَّفْسِيرِ عُلُومٌ جُزْئِيَّةٌ." <sup>24</sup> فكلامه هذا أيضاً دليل على اهتمامه بعلم الكلام، ولكن على أنه دواء يلتجئ إليه عند الحاجة كما يلتجئ المريض إلى استخدام الدواء عند الشعور بالمرض، أما الأصحاء فلا يتناولون الدواء لعدم

- الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، بد، ط، 24. 1432هـ/ 2011م، ج 1/ 28.

حاجتهم إليه؛ لذا نهى العوام عن الخوض فيه، حتى تسلم لهم عقيدتهم، كما برر عدم انشغاله بالكلام كثيراً؛ لأن علم الكلام لا يفيئ بغرضه، ولا يملك من المعارف التي يمكن أن تنفعه فتشفيه من مرضه الذي هو يعاني منه وهو مرض الشك في جميع المعارف والعلوم حتى لمح إلى هذا الذي أقول بكلامه التالي: " ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق؛ ولا أبعُد أن يكون قد حصل ذلك لغيري! بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات!

والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر!<sup>25</sup> أما أهل الذكر من هذا الفن فعليهم أن يخوضوا فيه، ويدافعوا عن عقيدة المسلمين بما أوتوا من العلم والحجة والبرهان، وقد قال أيضاً: " فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً".<sup>26</sup> ولعل من أسباب عدم تحره في علم الكلام وعدم انشغاله به إلا بالقدر الذي أوضح به طريقتهم وأهدافهم وأغراضهم، أو لأنهم يستخدمون مقدمات تعلموها من خصوهم ثم مزجوها بالنقل سواء أقرأنا كان أو سنة، وهذا في رأيه قليل النفع، كثير الخطر على عقائد المسلمين فقال: "ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم.. وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً

- الغزالي: محمد بن محمد، المنقذ من الضلالة، ت، عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بد، ط، 25

.11-10ص1431

- الغزالي، المنقذ من الضلالة، ص11، ط26

أصلاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولعله أراد أن يوجه الخلق جميعاً إلى ما قاله الشيخ الشهرستاني عندما قال: "فعلَيْكم بدين العجائز فهو أسنى الجوائز".<sup>27</sup> وأنا أنصح العوام بالبعد عن قضايا الكلامية وجدل المتكلمين حتى يسلم بنفسه وبدينه ويترك ذلك للمتخصصين.

### - أسلوب الغزالي في الرد على المخالفين

فكما سبق أن قلنا إن الغزالي ممن يمكن أن يسمى بمصطلح العصر أنه رجل موسوعي؛ لذا تنوعت أساليبه في مخاطبة مريديه وتلامذته في دروسه، و في كتاباته؛ ولأنه مر بمراحل متعددة في حياته، وكان له أسلوب مختلف في كل مرحلة من تلك المراحل، وكان كلما درس فرعاً جديداً من فروع العلم تأثر به، فمثلاً ألف كتابه تهافت الفلاسفة عندما كان يمر بمرحلة الشك والبحث عن الطائفة التي يمكن أن توصله إلى الله تعالى؛ وهي المرحلة التي دفعته إلى البحث عن حقيقة الفلسفة، لعله يجد راحة نفسه والطمأنينة فيها، ولكنه عندما شمر عن ساعد الجد وبدأ بقراءة كتب القوم ووجد أنهم ليسوا كما يدعون، وأن الفلسفة ليست حصراً عليهم، فكشف زيف كلامهم وكذب ادعاءاتهم بحصولهم على حقيقة الخالق، فقرر أن يرد عليهم، ويكشف حقيقتهم للناس، فبدأ بكتابة (كتابه تهافت الفلاسفة)، وكان أسلوبه في مخاطبتهم ومناقشتهم أسلوباً فيه شدة وقسوة حتى كفرهم في ثلاث مسائل، أما بعد أن مر بالمرحلة الرابعة في حياته ودرس التصوف ووصل إلى أنها الطريقة الصحيحة التي يمكن أن ينجو بها من عذاب الله وعقابه، نجد أن أسلوبه تغير بعد هذا المرحلة إلى أسلوب أسهل وأيسر كما في كتابه ( فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، بل شدد بعد ذلك على مسألة أن

- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، ت: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ، 2004م، ص7.

لا يتساهل الإنسان في إطلاق حكم الكفر على أحد إلا لمن أعلن الشرك والكفر بالله تعالى أو بأحد أركان الإيمان الستة.

#### أ - أسلوبه وطريقة رده على المتكلمين

لقد أظهر الغزالي للجميع أنه قرأ علم الكلام أولاً، وكان قصده من ذلك أن يجد فيه علاجاً لما كان يعاني من شك في جميع العلوم والمعارف، وبعد قراءته لكتبهم تبين له أنهم على الحق في الدفاع عن عقائد المسلمين ضد من أرادوا أن يشوش على الناس دينهم، ولم يجد بأساً في من تعليمهم من خصموهم مقدمات هذا الفن ليردوا بعد ذلك عليهم بنفس سلاحهم، ولكنه هاله ما يقومون به من مزج كلامهم وسخافاتهم بكلام الله تعالى وبكلام رسوله، وما يقومون به من تأويل وأنكار لبعض صفات الله تعالى لذلك تناول هذا الموضوع بشكل غير مباشر عندما أراد أن يوضح ما يجب عليهم أن يقوم به في معركتهم مع الأعداء؛ لذا أوصى أن لا يتعلم هذا العلم من ليس بحاجة إليه، وأن لا ينشغل به العوام فكتب كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام) وحاول أن يظهر معائب المتكلمين، ويظهر للناس ما عليهم أن يعتقدوا، وأن يتقيدوا بعقيدة السلف الصالح من الصحابة والتابعين، الذين لم يأولوا آيات القرآن وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا الصفات بل فهمها كما هي، فأقام البراهين على ذلك وجعل البرهان العقلي والبرهان السمعي هما طريقان للرد عليهم.

1- أسلوب البرهان العقلي: والذي قسمه إلى برهان كلي وبرهان تفصيلي فقال: " فصل في إقامة البرهان على أن الحق مذهب السلف وعليه برهان عقلي وسمعي .

أما العقلي فاثنان كلي وتفصيلي. أما البركان الكلي على أن الحق مذهب السلف فينكشف بتسليم أربعة أصول مسلمة عند كل عاقل.

الأول: أن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد إلى حسن المعاد النبي صلى الله عليه وسلم.

الأصل الثاني: أنه صلى الله عليه وسلم أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد في معادهم ومعاشهم، وأنه ما كتّم شيئاً من الوحي.

والأصل الثالث: أنه أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف كنهه ودرك أسرارهم....

الأصل الرابع: أنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل.<sup>28</sup>

2- البرهان التفصيلي: وهو أن يلتزم العوام بتوظيف الوظائف السبع وهي اعتقاد السلف، وهي: التقديس، والتصديق، والاعتراف بالعجز، والإمساك، والكف، والتسليم لأهله.

ب- أسلوب البرهان السمعي: فقال: " وطريقه أن نقول: الدليل على أن الحق مذهب السلف أن نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة، والخوض من جهة العوام في التأويل، والخوض بهم من جهة العلماء بدعة مذمومة وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنة." <sup>29</sup> والمتأمل في هذا الكلام يجد الأسلوب العلمي

- الغزالي، محمد بن محمد، إجماع العوام عن علم الكلام، ت: مشهد العلاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015، ص63.

- المرجع السابق، ص65.

والمنطقي وهو أسلوب واضح وكلماته سهلة يفهمها كل الناس حتى العامي الذي كتب هذا الكلام من أجلهم ولجهتهم.

### ب- أسلوبه في الرد على الفلاسفة :

أما في ردوده على الفلاسفة فقد وجه الإمام الغزالي إليهم وإلى فلسفتهم ضربة قاضية؛ زلزل من خلالها عرشهم الذي كانوا يتكبرون ويعلنون من مكانتهم أنهم وصلوا إلى الحقيقة في جميع المسائل التي تتعلق بالغيبيات؛ خاصة مسائل حقيقة الخالق جل جلاله، وذاته، وصفاته من خلال كتابه تهافت الفلاسفة، حيث أكد الغزالي كذب الفلاسفة في ادعائهم أنهم وجودوا جواباً لطبيعة الخالق، وأعلن أن الفلاسفة فشلوا في دراستهم لطبيعة الخالق فشلاً ذريعاً؛ لأنهم قاسوا ذات الله تعالى وصفاته على ذات البشر وصفاتهم، وهذا مالا يجيزه أحد من الفقهاء ولا حتى المتكلمين؛ لأن القياس ينبغي أن يبقى في المسائل القابلة للقياس والملاحظة والتجربة مثل: علم الطب والفلك والرياضيات، فالفلسفة نفسها ترفض أن تتدخل في مواضيع ليس من شأنها، وأكد أن الفلسفة نفسها لا تقبل للفلاسفة أن يحاولون أن يدركوا حقيقة شيء غير قابل للإدراك بحواسهم البسيطة، فكيف للحواس البسيطة أن تحيط بصانعها وحقيقة ذاته أو تدرك جميع صفاته جلّ جلاله.

إذاً يمكن القول: إن من أهداف الغزالي في كتابه هذا أن يظهر للجميع أن العقل عاجز عن اقتناص الحقائق التي تتعلق بالإله، بل حاول أن ينتزع ثقة الناس بالعقل كمصدر يمكن لهم أن يتعرفوا من خلاله على حقيقة المسائل الإلهية، لذا حاول بكل ما أوتي من بلاغة وبيان أن يقيد سلطة العقل، وأن يبين بأن العقل له حد يجب عليه الوقف عنده خاصة في ميدان الغيبيات؛ فالعقل قاصر لا يمكنه



إدراك كنه الذات الإلهية، ولا يمكنه الإحاطة بصفاته، وحقيقته إلا بمساعدة من الوحي السماوي.

كما حاول أن يثبت أن من المستحيل أن يتم تطبيق قوانين الجزء المرئي - المادي- من الإنسان لفهم طبيعة جزئه المعنوي- أي الروح- وإذا أراد الإنسان أن يفهم الجانب الروحي من نفسه فعليه أن يستخدم وسائل غير فزيائية أي النقل سواء أكان قرآناً أو حديثاً، كما حاول في هذا الكتاب أن يضع المنطق في مكانه المرموق واللائق به، وأنه يمكن استخدامه في كافة العلوم الإسلامية؛ لأن أساسيات المنطق اليوناني أساسيات محايدة ومفصلة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية، كما أعترض على فلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا والفارابي وغيرهما ممن أخذوا بجميع جوانب الفلسفة اليونانية، وحاولوا تطبيقها على وجود الخالق وذاته وصفاته، بل وصل به الأمر إلى تكفيرهم وأخرجهم بفعلهم هذا من الملة، ووصفهم بأنهم أصحاب عقيدة فاسدة. فمثلاً يقول في خاتمة الكتاب: "هل هم كفرون؟ فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟

قلنا: تكفيرهم لا بد منه، في ثلث مسائل:

إحداها : مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة.

والثانية قولهم: إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات؛ الحادثة من الأشخاص.

والثالثة: في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ومعناها معتقد كذب الأنبياء. وإنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقدوه

أحد من فرق المسلمين".<sup>30</sup> ومع صراحة إطلاق الغزالي حكم التكفير عليهم فهو ينه في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) على مسألة أن لا يتهاون المسلم في إطلاق كلمة الكفر على من خالفه في بعض المسائل، ولكن هذا يدل على أن الغزالي الذي صرح بكفر الفلاسفة في هذه المسائل الثلاث غير الغزالي الذي نهى عن التكفير في كتابه الآخر لذا قال محقق كتابه سليمان دنيا: " هذا هو الغزالي في كتابه التهافت متزمت متشدد، إلى أبعد حدود التشديد والتزمت، وهذا هو الغزالي في كتاب (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) سمح سهل إلى أبعد حدود السهولة والسماحة، فلا بد أن يكون الغزالي في كتابه (التهافت) غيره في كتبه الأخرى".<sup>31</sup>

وقد تناول في رده عليهم عشرين مسألة: ومنها مثلاً: إبطال مذهبهم في أزلية العالم، وإبطال مذهبهم في أبدية العالم. وفي تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي، على أن النفس الإنساني جوهر روحاني، إلى نهاية تلك المسائل.

أما أسلوبه في الرد على الفلاسفة فيمكن أن يوصف بعدة صفات منها مثلاً:

1- أسلوب علمي وعقلي يعتمد على السهولة واليسر، يفهمه كل قارئ حتى قال عن أسلوبه: محقق كتابه الباحث سليمان دنيا عندما تحدث في مقدمته الثالثة لكتاب تهافت الفلاسفة بعد الحديث عن المادة وهل هي موجدة من عدم؟ وهل تصير إلى عدم؟ فقال: " وأمامك الموضوع مبسوطاً في كتاب التهافت، عرضه

- الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد ، تهافت الفلاسفة ، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط4، بدت، 30 ص307-309.

- المصدر السابق، ص311.31

الغزالي في سهولة ويسر، كما هو شأنه في كل ما عرض من موضوعات في هذا الكتاب.<sup>32</sup>

كما قال في مكان آخر أن أسلوب الغزالي أوضح وأدق من أسلوب ابن سينا في الاستدلال مع أنهما يتبعان نفس المنهج وهو المنهج العقلي فقال: " هكذا يسرف الغزالي في البحث العقلي حول هذه المسألة إسرافاً ( أي مسألة أزلية العالم)، ويمعن فيه إمعاناً، وعساه لا يبعد عن الحق من يقول: إن منهج الغزالي في بحث هذه المسألة أوضح وأدق من بحث ابن سينا".<sup>33</sup> وهنا أذكر مثلاً واحداً من كلامه في رده على الفلاسفة لنرى كم هو سهل ويسير على الجميع، فيمكن لكل واحد عنده أدنى ثقافة أن يفهم كلامه؛ لأن أسلوبه أسلوب بسيط وسهل فقال في المسألة الثالثة: "في بيان تلييسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم فعله وصنعه وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة.

وقد اتفقت الفلاسفة -سوى الدهرية- على أن للعالم صانعاً، وأن الله هو صانع العالم وفاعله، وأن العالم فعله وصنعه، وهذا تلييس على أصلهم؛ بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه: وجه في الفاعل، ووجه في الفعل، ووجه نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

أما الذي في الفعل فهو أنه لا بد أن يكونا مريداً مختاراً عالماً بما يريد، حتى يكون فاعلاً لما يريد، والله تعالى عندهم ليس مريداً، بل لا صفة له أصلاً. وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً".<sup>34</sup>

- الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد ، *تهافت الفلاسفة* ، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط4، بدت، ص17.

- المرجع السابق، ص23.

- تهافت الفلاسفة ، ص134.

فلو نظرنا إلى أسلوبه وطريقته في الرد على الفلاسفة في هذه المسألة لوجدنا أنه أتى على بنياهم وهدمه بأسهل طريقة وبأوضح عبارة، فلم يتكلف الكثير من العناء، ولم يسرف في الكلام والاحتجاج، إنما أبطلها بكل سهولة عندما أكد على أن الفلاسفة ينكرون صفات الله، وهو أصل من أصولهم المتفق عليها أن الله تعالى لا يوصف بأي صفة عندهم؛ لأنهم ينكرون صفات الله تعالى من الأساس، فكيف إذا يعترفون بأنه هو صانع العالم، وحتى يكون صانعاً للعالم ينبغي أن يكون مريداً، وعالماً للشيء الذي يريده، وهم في الأصل ينكرون أن يكون له صفة الإرادة! لذا ففي كلامهم هذا تدليس وتلبيس على الناس؛ لأنهم يقولون هذا الكلام مجاملة للناس، وفي أصولهم ينكرونها.

2- أسلوب الاستدلال المنطقي: حيث درس الغزالي الفلسفة وتمكن من ناصيتها، ثم عرضها أحسن العرض باتفاق دارسيه، ومن حقق له كتبه، وقدم أفكارهم التي قدمها (ابن سينا والفارابي) وبين أنها فلسفة ذات ملامح يونانية نابعة من فلسفة أرسطو؛ لذا وجه نقده إلى معلمهم الأول وهو أرسطو وقال في مقدمة كتابه: "ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدايرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو أرسطاطاليس.."

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية، بظهور العلوم الحسابية، والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو

كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها، كما لم يختلفوا في الحسابية<sup>35</sup>. فإذا عدنا إلى التأمل في أسلوبه نجده في حقيقته يسلك مسك الاستدلال المنطقي، فليس من المنطق أن يرد عليهم ويهجم عليهم وهو لم يقرأ شيئاً عن الفلسفة والفلاسفة، ولم يدرس مناهجهم ولم يطلع على طريقة استدلالهم وطريقة تقديمهم لأفكارهم وآرائهم للناس، لكنه سلك طريق المنطق فقرأ أولاً كتب كبار الفلاسفة، وأستوعبها وفهمها، ثم قام بالرد عليهم وهذا ما يقوله المنطق والعقل السليم، ولم يبدأ بالرد على المتأخرين، بل المنطق يفرض أن يرد على أستاذهم الأول كما يسمونه وهو أرسطو.

**3- أسلوب يعتمد على التشكيك والنقد فيما قالوه وكتبوه، وقد أكد الباحث سليمان دنيا على هذه الحثية بقوله: " نعم إن مسلك الغزالي في كتاب التهافت قائم في معظمه على التشكيك والنقد ولكن التشكيك عمل علمي له قيمته؛ فإن بعض الفلاسفة يذهب إلى القول بأن ( وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول للمشاكل، بل تقوم في تنفيذ الحلول الموضوعة للمشاكل)."**<sup>36</sup>

**4- أسلوبه موصوف بالصدق، ومنهجه موصوف بالأمانة العلمية في النقل، وهو دقيق في روايته التي يرويها عنهم، بل يعرض أفكارهم وآرائهم بعرض وشرح أفضل من شرحهم وعرضهم أنفسهم، وهذا ظاهر في مقدمة كتابه: " احتياط الغزالي وأمانته في تصوير أفكار خصومه التي يعرضها توطئة للرد عليها"،<sup>37</sup> فالغزالي إذ يتبع أسلوب ومنهج الأمانة العلمية كما وضعه علماء الشريعة (إن**

- نفس المصدر، ص76، 35.

- المصدر نفسه، ص23، 36.

- المصدر نفسه، ص26، 37.

كنتَ ناقلاً فالصحة وإن كنتَ قائلاً فالدليل). فرد الغزالي على خصومه لم يدفعه لأن يدلّس عليهم، ولم يقل عنهم ما لم يقولوه، ولم يدفعه أن يعرض أفكارهم في صورة ركيكة مشوهة، حتى يتأتى له ردها وإبطالها بسهولة ويسر، وحتى يظهر للآخرين أنه على الحق وخصومه على الباطل، ولم يشنع عليهم، لم يفعل ذلك كله؛ لأنه علم أن الأمانة العلمية فوق كل الاعتبارات، فالمستشرقون أغلبهم يلتجؤون إلى التدليس على علماء المسلمين وفلاسفتهم، أما عند المسلمين فشرّف العلم، وكمال خلق العلماء ينهّاهم عن ذلك، و التدليس يتعارض مع مهمتهم التي انتدبوا أنفسهم لها، وانتدبهم الحق لها.

#### ب- أسلوبه وطريقته ومنهجه في الرد على الباطنية

تعريف الباطنية "اصطلاحاً: الباطنية لقب شامل لفرق كثيرة، حقيقة اتجاهاتها واحدة، وأزيائها وأسمائها مختلفة. وقد اتفق كثير من كتاب الملل والنحل على أن ألقابهم خمسة عشر أشهرها الباطنية، والقرامطة، والإسماعيلية، والمباركية، والسبعية، والتعليمية والرافضة والإباحية، والملاحدة، والزنادقة، والمزدكية، والبابكية، والخرمية، والمحمرة والخرمندية، وفي زماننا نجد البابية والبهائية".<sup>38</sup>

ويمكن القول بأن مصطلح الباطنية: هو وصف يطلق على كل من يقول: بأن النص الديني له معنيان: الأول: منهما ظاهر يفهمه كل الناس عن طريق العودة إلى اللغة، وبعد الاطلاع على أساليب وطرق الكلام، والمعنى الثاني: باطن لا يفهمه ولا يدركه إلا من اصطفاهم الله وخصهم بهذا النوع من المعرفة، وطريقتهم للوصول إلى هذه المعرفة تكون عن طريق الاتصال بالله تعالى مباشرة، فيعلمهم الله هذه المعاني التي هي محجوبة عن العامة. وقد أوضح الإمام الغزالي هدفه

- موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، من إعداد المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر، ج 1/ 66. 38

من التصنيف لهذا الكتاب - حيث أراد أن يقدم خدمة جليلة للخليفة العباسي أحمد المستنصر بالله عندما أمره بتصنيف كتاب يرد فيه على الباطنية فقال: "حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهيرية بالإشارة إلى تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم، وإيضاح غوائلهم في تلبسهم وخدعاهم، وانسلاهم عن ربة الإسلام، وانسلاهم وانخلاعهم وإبراز فضائحتهم وقبائحهم، بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم.. إلى أن قال: رأيت المسارعة إلى الإذعان والامثال في حقي من فروض الأعيان.. لما نجم في أصول الديانات من الأهواء، واختلط بمسالك الأوائل من الفلاسفة والحكماء فمن بواطن غيهم كان استمداد هؤلاء فإنهم بين مذاهب الثنوية والفلاسفة يترددون، وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندون... تظاهرت عليّ أسباب الإيجاب والإلزام، واستقبلت الآتي بالاعتناق والالتزام، وبادرت إلى الامتثال والارتسام وانتدبت لتصنيف هذا الكتاب.. وسميته [فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية]."<sup>39</sup>

وقد اكتفى الأمام الغزالي في رده على الباطنية بالأسلوب العقلي مستدلاً بأدلة من العقل وأدلة من الفقهي، متبعاً منهج الاستقراء والاستنباط واقتصر على بيان مذهبهم، والتنبيه على مدارج حيلهم، وبطلان شبههم، معتمداً على تجربته معهم، ومعاشرتهم وكشف دجلهم، ثم بين أحقية الخليفة العباسي بالإمامة فقال:

- الغزالي: محمد بن محمد، فضائح الباطنية والفضائل المستظهيرية، ت: محمد علي القطب، المطبعة العصرية، 39 - القاهرة، بدت، بد، ط، ص 14.

"ثم نختم الكتاب بما هو السر واللباب، وهو إقامة البراهين الشرعية على صحّة الإمامة للمواقف القدسية النبوية المستظهرية، بموجب الأدلة العقلية والفقهية".<sup>40</sup>

وإذا أردنا أن نبين أسلوبه في محاججة الباطنين يكفيننا هذا المثال الذي يقول فيه الغزالي: " وأما (الدلالة الخامسة) وهى قولهم إن صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قال: «الناجي من الفرق واحدة وهم أهل السنة والجماعة» ثم قال : «ما أنا الآن عليه وأصحابي». فهذا من عجيب الاستدلالات فإنهم أنكروا النظر في الأدلة العقلية لاحتمال الخطأ فيه، وأخذوا يتمسكون بأخبار الآحاد والزيادات الشاذة فيها، فأصل الخبر من قبيل الآحاد ؛ وهذه الزيادة شاذة ، فهو ظن على ظن ؛ ثم هو لفظ محتمل من وجوه التأويل ما لا حصر له ، فإن ما كان عليه هو وأصحابه إن اشترط جميعه في الأقوال والأفعال والحركات والصناعات كان محالاً؛ وإن أخذ بعضه فذلك البعض من يعينه ويقدره؟ وكيف يدرك ضبطه، وهل يتصور ذلك إلا بظن ضعيف؟ وربما لا يرتضى مثله في الفقهيات مع خفة أمرها ، فكيف يستدل على القطعيات بمثلها؟ على أنا نقول : هم كانوا على اتباع نبي مؤيد بالمعجزة. فلستم إذن من الفرقة الناجية ، فإنكم اتبعتم من ليس هو نبيا ولا مؤيدا بالمعجزة".<sup>41</sup>

فبالنظر في الكلام السابق نجد أن الغزالي بدأ في رده عليهم بالتجوء إلى أسلوبه العلمي؛ القائم على دلالة المنطق، حيث أكد أن الباطنية ينكرون الاستدلال بالأدلة العقلية محتجين بأنها تحتمل الخطأ، ثم يحتجون بالأخبار الآحاد، كما يعتمدون على الزيادات التي لم يقل بها أحد سواهم، وتلك الزيادات تعتبر من الدليل الظني، فكيف لهم أن يحتجوا بما هو ظني؟!، ويتركوا الدليل

- المصدر السابق، ص 19. 40.

- المرجع السابق، ص 117. 41.



العقلي!، ومعلوم أن الأدلة الظنية لا يأخذ بها في الاعتقاد، بالإضافة أن هذا الحديث يحتمل الكثير من وجوه التأويل، لأن من المستحيل أن يتوفر فيهم كل ما توفر في الرسول صلى الله عليه وسلم، وجميع أصحابه، ما اشترطوا خاصة إذا أخذنا التشبه بهم في جميع الأقوال والأفعال والحركات والصناعات، بل هذا الدليل حتى لا يحتج به في الفقهيات وفضائل الأعمال، بالإضافة إلى أن الصحابة يتبعون نبياً مؤيداً بالمعجزات، وأنكر أن يكونوا هم من الفرقة الناجية؛ لأنهم أتبعوا من هو ليس بنبي، ومن ليس له شيئاً من المعجزات. فهكذا نرى أنه يحججهم بالأدلة العقلية الواضحة والبسيطة حتى يفهموا كلامه هم وكل من يقرأه من بعدهم.

### ج- أسلوبه وطريقته في الرد على الزنادقة

وبالعودة إلى كتابه ( فيصل التفرقة بين الإسلام والزنادقة) نجده يتبع في هذا الكتاب

أ- أسلوباً مختلفاً عن أسلوبه في كتابته التي كتبها قبل أن يعتزل الناس ويترك التدريس في المدرسة النظامية في بغداد، حيث أتبع أسلوباً أكثر ليناً وسمحاً فقبل ذلك كفر الفلاسفة المسلمين، كما أعلن كفر الباطنية خاصة الروافض والشيعة الذين هم في رأيه أشد على الأمة من الأعداء، فقد دعا إلى ألا يتسرع الإنسان بإطلاق حكم التكفير على من خالفه في بعض المسائل، لأن الحقيقة ليس محصورة بفتنة معينة؛ لذا قال الباحث محمود بيجو محقق كتابه أثناء حديثه عن شخصية الغزالي: " وشق لنفسه طريقاً عبر هذه الخطوب الجسام، واستقر أخيراً بأن وفق بين منطق العقل وتصوف القلب..وبمثل هذه السماحة الفكرية أقبل

الغزالي على مناهل المعرفة، فهاجم من اعتقد أنه يستحق الهجوم، ووقف بجانب من اعتقد أنه الحق، غير مبال برضى الراضين ولا بسخط الساخطين".<sup>42</sup>

ب- كما دعا في كتابه هذا إلى أن يكون الإنسان مستقلاً في فكره وأن لا يتبع الآخرين ولا يقلدهم بدون معرفة، خاصة في العقيدة، كما يظهر في هذا الكتاب بأسلوب جديد حيث رفض التقليد، ولم يحفل بآراء غيره، بل يغوص القضايا حتى يقف على حقيقتها، بجرأة العالم الواصل من علمه، المستقل بفكره، فلذلك لا يرى مخالفة الأشعري أو غيره من أصحاب المذهب كفراً، والمتأمل في واقعنا المعاصر يجد في التيارات الفكرية الكثير من الفرق المتشعبة وهو ما وجده الغزالي في أبناء واقعه؛ لذا ندرك أهمية وعظمة الفكر الغزالي، الذي وقف بكل حزم أمام تلك الفرق والتيارات وأكانه يقول لهم جميعاً: عليكم بالسلوك أسلوب التسامح وترك العصبية؛ لأنها هي التي تسببت في تمزيق الأمة وشتت شملها، ومزقت أواصر أبناءها.

نعم أتبع أسلوباً ليناً يؤثر على السامعين، اتبع أسلوب الوعظ والإرشاد، والدعوة إلى التسامح أكثر من أسلوب الهجوم، فعندما رأى كل فرقة تكفر الفرق الأخرى خشي أن يصل الأمر إلى أن يخسر المسلمون شبابهم؛ من أجل ذلك قام بتأليف هذا الكتاب وحاول أن يدركهم، ويبين خطأهم جميعاً، وقام بالرد على الغلاة والمتطرفين بفكره النير، وأدلته المقنعة، وقوة حجته، بعد أن أظهر لهم حقيقة الأشياء التي يتخاصمون حولها، وبيّن طريقة الخلاص من تلك الأحوال، وذلك عن طريق تطهير القلب، وبكثرة الذكر ورياضة السلوك، وبالذكر، وبالفكر الصائب، وملازمة الشرع، ومعرفة معنى المجازات والفرقة بينها وبين المعاني

- الغزالي: أبو حامد محمد محمد، فصل التفريق بين الإسلام والنزادقة، بد، ط بدت، ص 6.42

الحقيقة؛ لأن أكثر تلك الخلافات ناتجة عن الجهل في التأويلات، كما أوضح أن مأخذ الكفر إنما يكون بالشرع، وليس من العقل؛ لأن كل فرقة سوف تكفر الآخرين حسب هواها؛ لأن الاختلاف في الرأي في مسألة من المسائل لا توجب التكفير، بل هو أمر طبيعي وأمر عليم ناتج عن الاختلاف في الرؤيا، وهو دليل على سماحة الإسلام ومرونة تشريعيه وصلاحه لكل زمان ومكان؛ فلننظر إلى ما يقول في هذا الشأن: "فإني رأيتك أيها الأخ المشفق والصديق المتعصب موغر الصدر، منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين، والمشايخ المتكلمين، وأن العدول عن مذهب الأشعري، ولو في قيد شبر كفر، ومبايئته ولو في شيء نزر ضلال وخسر، فهون أيها الأخ المشفق المتعصب على نفسك، ولا تضق به صدرك، وفلّ من غزبك قليلاً.. فأني داعٍ أكمل وأعقل من سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم؟ وقد قالوا: إنه مجنون من المجانين!! وأي كلام أجل وأصدق من كلام رب العالمين؟ وقد قالوا إنه أساطير الأولين!! وإياك أن تشتغل بخصامهم، وتطمع في إفحامهم، فطمع في غير مطمع، وتصوت في مسمع....إلى أن قال: فاشتغل أنت بشأنك، ولا تضع فيهم بقية زمانك".<sup>43</sup> وهذا ما ينبغي على الباحثين والمفكرين الإسلاميين أن يقوموا به ويوجه الناس إلى التسامح والبعد عن العصبية المقبحة، فالساحة تسعهم جميعاً، وليتعاونوا على ما يتفقون عليه وليتركوا ما اختلفوا حوله فالتفق عليه أكثر بكثير من المختلف حوله، والحمد لله رب العالمين.

- الغزالي، فصل التفريق بين الإسلام والزندقة، ص 7-8.

## الخاتمة

وفي الختام يمكن لنا القول أن البحث أدي إلى إظهار حقيقة وهي أن الإمام الغزالي كان فلتة من فلتات الزمان في زمانه، وكان مدافعاً عن الإسلام وعقيدتهم ( عقيدة أهل السنة والجماعة الأشاعرة)، وحمل قلمه في وجه كل من حاول أن يشوش على عوام المسلمين عقيدتهم قبل علمائها مدافعاً شرساً، مستخدماً جميع الأساليب التي تسعده مع إنجاز مهمته التي أنتدب نفسها لها، بغير خوف ولا خجل، وكان من أساليبه المستخدمة الأسلوب العلمي بجميع أنواعه العقلي والمنطقي، والبرهاني والسمعي، كما أستخدم الأسلوب الأدبي بكافة أنواع من حوار وموعظة ونصيحة وإرشاد، كما أستخدم أسلوب اللين في بعض الأحيان مع الزنادقة وبعض الفرق الكلامية؛ لأنهم من المسلمين، والاختلاف معهم في بعض المسائل اختلاف في الرؤيا، وفي نفس الوقت شدد على الفلاسفة والباطنية وقسى عليهم كثيراً حتى أطلق عليهم حكم الكفر لأنهم اتهموا ذات الإلهية بما لا يجوز اتهامه به، وهذا جهد مقل لا أدعي فيه الكمال، ولكنه إنما عبارة عن خطوة في سبيل البحث العلمي أرجو أن أكن وفقت فيه والحمد لله رب العالمين.

## قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم : أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار الأمواج، بيروت، ط1990، 2.
- ابن الخلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط7، 1994.
- ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين ، طبقات الشافعية الكبرى، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الهجر، ط2، 1413هـ.

ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دار صادر بيروت: ج 1، ط 1، 1995.  
البوطي: محمد سعيد رمضان، *كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق*، دار  
الفكر، دمشق، ط 33، 2013م/1434هـ.

الثعلبي: أبو الحسن سيد الدين علي بن محمد بن سالم، *غاية المرام في علم الكلام*، ت:  
حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، بد، ط، بد، ت.  
الجرجاني: عبد القاهر، *أسرار البلاغة*، ت: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1978.  
الخلف: سعود بن عبد العزيز، *كتاب أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المتدعة*، المكتبة  
الشاملة، ص 20.

الخياط: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، *الانتصار*، ت: محمد  
حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بد، ط، بد، ت.

الديوب: إبراهيم أحمد، *موقف الإمام الغزالي من علم الكلام وأدلة المتكلمين*، مجلة جامعة  
دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 27، العدد الثالث، 2011.

الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، *سير أعلام النبلاء*، دار الحديث-  
القاهرة، 1426هـ/2006م، ج 14.

الربيعي: فالح، *تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم*، الدار الثقافة للنشر، ط 1/1421هـ، 2001

م

الزرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، مطبعة عيسى البابي الحلبي  
وشركاه، ط 3، 1362هـ، 1943م.

الشافعي: حسن محمود، *المدخل إلى دراسة علم الكلام*، منشورات إدارة القرآن والعلوم  
الإنسانية، باكستان، ط 2، 1422هـ/2001م.

الشايب: أحمد، *الأسلوب دراسة بلاغية وتحليلية لأصول الأساليب الأدبية*، مكتبة النهضة  
المصرية، القاهرة، ط 1، 1411هـ، 1991م.

الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، *نهاية الإقدام في علم الكلام*، ت: محمد حسن إسماعيل،  
دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1425هـ، 2004م.

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، *تهافت الفلاسفة*، ت: سليمان دنيا، دار المعارف،  
القاهرة، ط 4، بد، ت.

- الغزالي: أبو حامد محمد محمد، فصل التفريق بين الإسلام والزندقة، بد، ط، بد، ت.
- الغزالي: محمد بن محمد، المنتقد من الضلال والموصول إلى ذي العزة والجلال، ت، محمد إسماعيل حزين وآخرون، نشر موقع الفلسفة الإسلامية، تاريخ الزيارة في 8 / 5 / 2021م.
- الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، ت: محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، بد، ط، 1432هـ / 2011م.
- الغزالي: محمد بن محمد، المنتقد من الضلالة، ت، عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثية، القاهرة، بد، ط، 1431هـ.
- الغزالي: محمد بن محمد، فضائح الباطنية والفضائل المستظهرية، ت: محمد علي القطب، المطبعة العصرية، القاهرة، بد، ت، بد، ط.
- الغزالي، محمد بن محمد، إجماع العوام عن علم الكلام، ت: مشهد العلاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015.
- موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، من إعداد المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر.
- النشار: علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط7، بد، ت.
- <https://ar.wikipedia.org/wiki>. تاريخ النشر في 2019، تاريخ الزيارة في 5/5/2021م.

## ARAP DİLİNDE ELEŞTİRİ ÜSLUBU

### ARAP GRAMER İLMİ ÇALIŞMALARINDA ELEŞTİRİ:

#### Batalyevsi Örneği

*Mehmet Şirin ÇIKAR\* - Cihangir ECER\**

#### Giriş

Arap gramer çalışmaları çok erken dönemde başlamıştır. Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) ile birlikte başlatılan dil çalışmaları<sup>1</sup>, Sibeveyhî (ö. 180/796) ile birlikte yeni bir merhaleye geçmiştir. Oluşum dönemi diyebileceğimiz dönem tamamlanmış ve artık eser meydana getirme/tedvin dönemi başlamıştır. Bu dönem ile birlikte yazılanların ilim meclislerinde tartışılması şüphesiz ki nahiv ilmi için yeni ufuklar açmıştır.

Sibeveyhî ile aynı dönemde yaşayan Halefu'l-Ahmer (ö. 180/796), kendisine nisbet edilen el-Mukkadime fi'n-nahv adlı eserinde, nahivcilerin ve Arap dili ile uğraşanların, konuları fazla uzattıklarını ve gereksiz sebeplendirmelere girmelerinden dolayı daha öz ve gereksiz tartışmalardan arındırılmış olan eserini yazdığını söyler.<sup>2</sup> Bu söz tarihi bir belge niteliğindedir ve tedvin döneminden önce de gramer ilmi ile ilgili ciddi tartışmaların yapıldığına işaret etmektedir.

Sibeveyhî'nin el-Kitab'ı ile birlikte Arap nahiv ilminde yeni bir geleneğin de başladığını görmekteyiz. Zira bu eser üzerinde yapılan tartışmalar daha sonra yerini Ebu'l-Abbas el-Müberred (286/900), Ebu Sa'id es-Sirafi (368/979) ve Ebu'l-Hasen er-Rummanî (384/994) gibi dilcilerin

---

\* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sirinvan@hotmail.com

\* Dr. Öğr. Gör., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı, cihangirecer@hotmail.com

<sup>1</sup> İlk dönem nahiv çalışmaları için bkz., Abdülal Salim Mukrem, *el-Halkatu'l-mefkude fi tarihi'n-nahvi'l-Arabi*, Müessesetu'r-Risale, 2. Baskı, Beyrut, 1993.

<sup>2</sup> Halefu'l-Ahmer, *el-Mukaddime fi'n-nahv*, (tah. İzuddin et-Tenuhi) Matbuatu Muduriyyeti İhyai't-Turasi'l-Kadim, Şam, 1961, s. 33.

şerhlerine bırakmıştır. Sibeveyhî sonrası dönemin önemli şahsiyetlerinden olan el-Muberrred'in karşıt görüşler öne sürdüğü görülmektedir. el-Muberrred'in el-Muktedab ve İbnu's-Serrac'ın el-Usul fi'n-nahv adlı eserleri el-Kitab'tan farklı müstakil eserlerin yazılmasının da önünü açmıştır.

el-Kitab'tan sonra yazılan ve İslâm coğrafyasında önemli bir etki uyandıran eserlerden birisi de Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî'nin (337/949) yazmış olduğu el-Cümel fi'n-nahv adlı eserdir. Zeccâcî'nin bilerek ve planlayarak gereksiz tartışmalara ve uzatmalara girmeden sade bir dil ile yazmış oluşu bu esere birçok şerh<sup>3</sup> yazılmış ve eğitim kurumlarında temel eser olarak takip edilmiştir.<sup>4</sup>

### 1. İbnu's-Sid el-Batalyevsî

Zeccâcî'nin el-Cümel adlı eseriyle ilgilenen ve onun üzerine eserler yazan dilcilerden birisi de Endülüslü İbn Sid Batalyevsî (ö.521/1127)'dir. Endülüs Emevî Devleti'nin küçük emirliklere bölündüğü tavaif-i mülük devrinde yaşayan Ebû Muhammed İbnu's-Sid lakabıyla meşhur olmuş nisbesi ise şu anki İspanya'nın Portekiz sınırındaki Batalyevs / Badajoz'a nispetle el-Batalyevsî'dir.<sup>5</sup>

İbnu's-Sid el-Batalyevsî, çeşitli ilmî alanlarda geniş bilgi sahibi olan çok yönlü bir ilim adamıdır. Batalyevsî lügat âlimi, dilci, şair, münekkit bir edip, tarihçi, muhaddis, düşünür ve aynı zamanda çok eser veren, ardından zengin ilmî miras bırakan bir yazardır.<sup>6</sup> Özellikle onun lügat, gramer ve edebiyat gibi dil ilimleri sahasındaki çalışmaları ön plana çıkmaktadır. Nitekim otuz yakın eserinden çoğunu dil ilimleriyle ilgilidir. Bu yüzden ona, dönemin en büyük edebiyatçısı anlamında şeyhu'l-üdebâ/شيخ الأدباء unvanı verilmiştir. Ancak onun bu sıfatına rağmen farklı alanlar da eserler kaleme almış

---

<sup>3</sup> Zeccâcî'nin el-Cümel'ine yaklaşık kırkın üstünde şerh yazılmıştır. Bununla beraber yaklaşık yirmiye yakın şerh de el-Cümel'in içindeki şevâhid şiirlerine yapılmıştır. Bkz. Ebû'l-kasım Abdurrahman ez-Zeccâcî, *el-Cümel fi'n-nahvi* adlı eserin önsözü, (Thk: Ali Tefvik el-Hamed), Müessesetü'r-risâle, 1984, Beyrût, 25-33.

<sup>4</sup> Muhammed Tantâvî, "Doğuda Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ına olan rağbetin aynısı batıda ve Endülüs'te Zeccâcî'nin el-Cümel adlı kitabına yönelik mevcut idi. Bkz. Muhammed et-Tantâvî, *Neşetü'n-nahvi ve tarihu eşheri'n-nuhât*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, tsz., 174.

<sup>5</sup> M. Reşit Özbalkıç, "Batalyevsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, V/138-139.

<sup>6</sup> Celaluddin es-Suyuti, *Buğyetu'l-Vuat* (tah.M. İbrahim) el-Mektebetu'l-Asriyye, Lübnan ts, II, 55-56.



özellikle felsefe ile ilgili yazmış olduğu eser tüm İslâm dünyasında etkili olmuştur.<sup>7</sup>

Batalyevsî'nin nahiv konularını ele alma biçimi üzerine konuşabilmek için öncelikle onun fikrî servetini neye dayanarak oluşturduğuna ve genel anlamda onun uğraş alanına, içinde bulunduğu ilmî çevrede o dönemde neyin daha fazla gündem olduğuna bakmak gerekmektedir. Zira bu faktörlerin insanın özellikle araştırmacının fikrî yapısı, meseleleri ele alış metodu üzerinde etkisi büyüktür.

Batalyevsî, her ne kadar dilciliği ile meşhur olsa da ilmî çalışmalarına bakıldığı zaman onun küçümsenmeyecek bir şekilde felsefe ile de uğraştığına şahit oluyoruz. Zira Batalyevsî'nin, İbn Bâcce (ö. 533/1139)'nin çağdaşı olması nedeniyle onunla bir araya geldiği ve bazı konularda onunla tartışmaya giriştiği kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Nitekim Batalyevsî'nin bu tartışmaya dair bir makalesi “Batalyevsî ile İbnü's-Sâîğ Arasındaki Tartışma”<sup>8</sup> başlığıyla kendi makalelerinden derlenen ve Resâilu fî'l-lüga adıyla basımı yapılan eserde neşredilmiştir.<sup>9</sup> Hatta birçok kişi tarafından Batalyevsî'nin felsefede İbn Bâcce ile kıyaslandığı ve onunla eş değer bir filozof olarak kabul edildiği bilinmektedir.<sup>10</sup>

Batalyevsî'nin, *el-Hedâik fi'l-metâlibi'l-âliyeti'l-felsefiyyeti'l-'avîsa* ) (المطالب العالية الفلسفية العويصة) adıyla kaleme aldığı eserinden felsefe ile de yakından ilgilendiğini anlamaktayız. İspanya asıllı Miguel Asin Palacios (ö. 1363/1944), 1940'ta İspanyolca tercümesiyle yayınladığı bu eserle ilgili şunları dile getirmektedir: “Hedâik kitabı, meseleleri kolay bir üslupla ele alması bakımından felsefede uzmanlaşmamış birçok kişiyi felsefenin temel konularına vakıf olma noktasında yardımcı olmasının ötesinde bir eserdir. Zira bu eser, felsefeyi kolaylaştırmanın dışında daha önemli bir görev ifa etmektedir. O da şudur: Bu eser, yazıldığı dönemde Müslüman İspanya'nın felsefî düzeyini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Zira bu eser Endülüslü ünlü filozof İbn Bâcce'nin eserlerini yazdığı dönemde

<sup>7</sup> Cahit Şenel, “Batalyevsî'de Sudur Tasavvuru”, İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 13, s. 8.

<sup>8</sup> İbn Sâîğ'dan kasıt: Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ b. Bâcce et-Tücîbî el-Endelüsî es-Sarakustî'dir. Yani İbn Bâcce'den başkası değildir. Bkz. Yaşar Aydın, “İbn Bacce” DİA, İstanbul, 1999, XIX/348.

<sup>9</sup> İbnü's-Sid el-Batalyevsî, *Resâilu fî'l-lüga*, (Thk: Velî Muhammed es-Serâkibî), Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buhûsi ve'd-dirâsât, Riyâd, 2007, 258.

<sup>10</sup> Sâhib Ebû Necâh, *İbnü's-Sid el-Batalyevsî el-lügaviyyü'l-edîb heyatuhu – menhecuhu fî'n-nahvi ve'l-lüga – şî'ruhu*, Merkezu'l-buhusi ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007, Bağdat, 47.

yazılmıştır.”<sup>11</sup> Batalyevsî yazmış olduğu diğer başlıca eserleri ise şunlardır: *el-İktidab fi şerhi edebi'l-kuttab*, (İbn Kutebye'nin Edebu'l-Katib'in giriş kısmının şerhidir. Zeccâcî'nin de böyle bir şerhi vardır.) *el-İntisar mimen adele a'ni'l-istibsar* (Ebu Bekr b. el-Arabî (ö. 543 h)'nin, Ebü'l-Ala el-Ma'arrî şerhi olan *Sektu'z-zend* adlı eserine itirazlardan oluşmaktadır) *et-Tenbih ala'l-esbabi'l-mucibe li'-ihtilafi'l-umme* (fıkıh üzerine yazılmış bir eser) *el-Hulel fi şerhi ebyati'l-Cümel* (Zeccâcî'nin *el-Cümel fi'n-Nahv* adlı eserinde geçen şiirleri şerh eden bir eser) Kimileri bu eseri aslında *Islah* adlı eserin ikinci kısmı olarak da kabul etmektedirler.<sup>12</sup> *Risaletun ila Kabri'n-Nebi*, *Şerhu sakti'z-zend*, *Şerhu'l-Muvatta*, *el-Farku beyne hurufi'l-hamse*, *el-Müselles*, *el-Mesail ve'l-ecvibe*, *Resailu fi'-Luğa* gibi eserleri mevcuttur.

## 2. ez-Zeccâcî ve el-Cümel fi'n-nahv adlı eseri

Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî (ö. 337/948) Arap gramer ilminde önemli bir yer tutar. Ebu İshak ez-Zeccac (ö. 311/923) ve İbnü's-Serrac (ö. 316/928) gibi dönemin önde gelen dilcilerinden dersler alan ez-Zeccâcî, *el-İzah fi ileli'n-nahv* ve *el-Cümel fi'n-nahv* adlı eserleriyle tanınmış ancak onu toplumda ve ilim meclislerinde meşhur eden asıl eseri *el-Cümel*'dir. Ebu Said es-Sirafî (ö. 368/979) ve Ebu Ali el-Farisî (ö. 377/987) ile aynı zaman ve tabakadan kabul edilir.

el-Farisi'nin, “ez-Zeccâcî bizim nahiv konusundaki sözlerimizi duymuş olsaydı utanırdı” şeklindeki sözünü<sup>13</sup> tabakat kitapları aktarır. Ancak Farisî'nin bu sözü *el-Cümel*'den ziyade, *el-İzah*'ı okuyarak söylediğine inanıyoruz. Zira *el-İzah*, bizzat ez-Zeccâcî tarafından dile getirildiği gibi mantık ilminden faydalanarak yazılmıştır. Ancak *el-Cümel*'i yazmadaki amaç ve yöntem bunun tam tersi bir yöndedir. Eserin metodu ve dili oldukça basit ve sadedir. Bu eseri bütün İslâm coğrafyasında meşhur eden en önemli özellik budur.<sup>14</sup>

*Zeccâcî*, *el-İzah* adlı eserini yazarken, olayı tüm tartışmalarıyla birlikte ortaya koymaya çalışmıştır. Birbirinden farklı görüşleri ortaya koyup son kararı okuyucuya bırakacak bir tavır sergilediği görülmektedir. Kendinden

<sup>11</sup> Angel Gonzalez Palencia, *Tarihu'l-fikri'l-endlüsî*, (Trc: Hüseyin Mu'nis), Mektebetu's-sakâfetu'd-dîniyye, 1955,Kâhire, 334-335.

<sup>12</sup> Sahib, İbnu's-Sid el-Batalyevsî, s. 34.

<sup>13</sup> Ebu'l-Berekat Kemaluddin el-Enbarî, *Nuzhetu'l-elibba fi tabakati'l-udeba* (tah. İ. Samerrai) Mektebetü'l-Menar, Ürdün, 3. Baskı, s. 227.

<sup>14</sup> Sümeyye Sarmış “Basra Dil Ekolü ve ez-Zeccacî'nin el-Cümel fi'n-nahv Kitabı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

önce yazılmış olan nahiv eserlerini de göz önüne alan Zeccâcî, *el-Cümel*'i, eğitim amaçlı ve gereksiz tartışmalara girmeden yazmıştır.

### 3. Batalyevsî'nin Zeccâcî Eleştirisi

Endülüs edebiyatı ve eleştirisi ele alındığında maşrik diye tabir edilen doğu İslâm dünyasından bağımsız bir akım kast edilemez. Endülüs'te var olan her ilim, doğudan etkilenmiş ve oradan tamamen bağımsız bir şekil almamıştır. Ancak belki de Endülüs'ü farklı kılan şey eski yeni ve gelenek ile yenilenmeyi bir arada tutarak kendisini geliştirmesine bağlıdır. Edebiyatta Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354 h.) ve Ebü'l-Ala el-Ma'arrî (ö. 449 h.) nasıl hemen etkisini gösteriyor idiyse aynı şekilde diğer ilimler ve dil ilimleri de Endülüs'te hemen bir yankı buluyordu.

Öyle anlaşılıyor ki Endülüs'te nahiv eserlerine şerhler yazmak çok yaygın bir hal almıştır. Zira Ebü'l-Hasen İbnü'l-Baziş (ö.528 /1133)'in Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ı başta olmak üzere,<sup>15</sup> İbü's-Serrac'ın *el-Usûl fi'n-Nahv*, el-Müberred'in *el-Muktedab*, İbnü'l-Faris'in *el-İzah* ve ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel fi'n-nahv* adlı belli başlı nahiv eserlerini şerhettiği rivayet edilir.

Batalyevsî'nin yazmış olduğu eser, şerh geleneğine uymayacak bir isim ile isimlendirmesi başlıca bir sorun teşkil etmektedir. Zira eser: *el-Hulel fi ıslahi'-halel min Kitabi'l-Cümel/ Cümel Kitabında Bulunan Bozukların Düzeltilmesi Hakkında*, şeklinde bir isim kendisinde hüküm barındırmakta ve şerh ettiği eserde yanlışlar olduğunu peşinen kabul etmekte ve bu yanlışları tartışacağını ilan etmektedir.

Batalyevsî bu yönüyle Endülüslü önemli bir dilci olan ve hicrî 513 yılında vefat eden İbn Mada'ya benzetilebilir. Zira o da yazmış olduğu eseri *er-Redd ala'n-nuhat/Nahivcilere Reddiyye*<sup>16</sup> şeklinde isimlendirmiştir.

#### a. Batalyevsî'nin el-Cümel'i Şerh Yöntemi

Batalyevsî'nin şerhi için seçmiş olduğu isim, eserin tümünde Zeccâcî'nin bir açığını ve eksikliğini bulmaya çalıştığını göstermektedir. Eser ile ilgili birden fazla farklı isimlere rastlamaktayız: Bunlar, *İşlâhu'l-halel el-vâkı fi'l-Cümel* (Cümelde Varolan Hataların İslahı), *el-Hulel fi egâli'l-Cümel* (Cümel'deki Hataların Giderilmesi) ve *Kitabul-hulel fi ıslahi'l-halel min Kitabi'l-Cümel* (Kitabu'l-Cümel'deki Hataları Gidermede Süsler) şeklindedir.

<sup>15</sup> Muharrem Çelebi 'Ebü'l-Hasen İbnü'l-Baziş' DİA, 20, 528.

<sup>16</sup> Bkz. İbn Mada, *er-Redd ala'-nuhat*, (tah. M. İ. El-Bena) Daru'l-İ'tisam, 1979.

Bizim elimizdeki şerhin ismi ise, Said Abdulkerim Suudi tarafından neşredilen *Kitabu'l-hulel fi islahi'l-halel min Kitabi'l-Cümel* şeklinde isimlendirilen eserdir. Eser ismi olarak kullandığı halel/خلل kelimesine baktığımızda çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu görmekteyiz. Genellikle *bozukluk*, *zaaf* gibi anlamlara gelen الخلل'in çoğulu ise الخلال şeklinde gelmektedir.<sup>17</sup> Ancak bu kelimenin الوهن *gevşeklik*, *sonuca bağlanmamış ve sağlam yapılmamış* anlamı da vardır.<sup>18</sup> Bu anlam göz önüne alındığında Batalyevsî'nin bu eserde Zeccâcî gibi ünlü bir nahivciye ait genel kabul görmüş bir eserin hatalarını veya yanlışlarını düzeltme iddiasıyla *el-Cümel*'ini şerh etmeye kalkışmadığı aslında belki de Zeccâcî'nin eksik bıraktığı veya değinmediği, kısa tuttuğu bazı yerleri açıklamak, tamamlamak veya izahını yapmak niyetinde bu ifadeyi kullandığı değerlendirilebilir.

Nitekim Batalyevsî de eserin mukaddimesinde bu şerhi kaleme almasının amacına değinirken ilk bakışta yanlış düzeltme diye akla gelen “İslâhu'l-halel” ifadesinin açılımından önce *el-Cümel*'i ve müellifi Zeccâcî'yi övmektedir. Daha sonra da Zeccâcî'nin kısa ve öz anlatımında aşırıya gittiğini, işlediği konularda çok sorumsuz hareket ettiğini, içindeki yararlı ve yararsız söz ve anlatımları birbirinden ayıklamadan, itiraz ve eleştirileri dikkate almadan anlatımlarına devam ettiğini belirtmektedir.

Bu doğrultudaki açıklamalarının devamında ise Zeccâcî'nin *el-Cümel*'ine yaptığı şerhte her ne kadar onun bazı hususlarına dair eleştirilerde bulunmasına rağmen hiçbir şekilde onun bu alandaki üstün gayretlerini göz ardı etmediğini de belirtmiştir. Zira onun, ilmi konumuna zarar verecek davranış ve söylemlerinin olmadığını hatta kendisinin de eğitimi esnasında Zeccâcî'nin *el-Cümel* kitabından istifade ettiğini ve ilim hayatına onunla başladığını ifade etmektedir. Son olarak da onun bazı ibarelerini düzeltmesinin onun ilmi kariyerine zarar vermek anlamını taşımadığını, zira hikmet ehli kişilerin söylediğine göre bir kitabı te'lif edenin her daim hedefte olduğunu, güzel bir şekilde yazması halinde mükafatını aldığını, ancak kötü ve eksik yazması durumunda da itirazlara maruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Muhammed b. Ebubekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, (Thk: Yusuf eş-Şeyh Ahmed), el-Mektebetü'l-misriyye – ed-Dâru'n-numûzeciyye, Beyrût, 1999, 96; Muhammed b. Mukrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Daru Sadr, Beyrût, 816, XI/215; Komisyon, el-Mu'cemu'l-vesît, Daru'd-da've, Kahire, 1960, I/258.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI/215.

<sup>19</sup> Batalyevsî, *Kitabu'l-hulel*, 57, 58.

Batalyevsî'nin yazdığı bu şerhin önsözünde müspet ve yapıcı konuştuğuna şahit olmaktadır. Dolayısıyla kitabına seçtiği başlıkta ifade ettiği hâle sözcüğünün Zeccâcî'nin yanlışlarını düzeltme veya hatalarını ıslah etme anlamında olabileceği gibi, Zeccâcî'nin eksik bıraktığı veya değinmediği ya da önemli olmasına karşın üzerinden fazla durmadığı hususları hak ettiği şekilde şerhte dile getirmek anlamında da olabilir.

Fakat kitabın içeriğindeki üslubuna bakıldığı zaman bazen normal bazen ise sert ifadelerle eleştirilerine devam ettiğine şahit olmaktadır. Sert olarak kabul edilen örneklerde kullandığı ifadelerde هذه عبارة فاسدة / *bu ibare bozuktur*<sup>20</sup>, هذا التقسيم خطأ / *bu bölümlendirme hatalıdır*<sup>21</sup>, هذا الذي قاله غير صحيح / *bu söylediği şey doğru değildir*<sup>22</sup>, هذا الكلام قد جمع الكذب والخطأ / *bu söz hem yalanı hem de hatayı içinde barındırıyor*<sup>23</sup>, هذا على الإطلاق غير صحيح / *Bu mutlak bir şekilde doğru değildir*<sup>24</sup> gibi ifadeler kullanmaktadır.

Batalyevsî'nin ele aldığı meselelerde sadece dilciler arasında dile getirilen delillerle yetinmemekte akli delillerle de kendi görüşünü pekiştirmektedir. Buna dair şu iki örnek verilebilir:

1- Batalyevsî, geçmiş ve gelecek kipleri dışında şimdiki zaman fiili kabul etmeyenlere karşı akli önermelerle karşılık vermek suretiyle onların görüşlerini çürütmektedir. Şimdiki zaman fiil türünü kabul etmeyene deriz ki: Sen şu anda var mısın? yok musun? Şayet O: “Ben varım” der ise bu defa da ona deriz ki: “Sen geçmiş zamanda mısın? Yoksa gelecek zamanda mısın?” Eğer bu soruya: “Ben ikisinden birindeyim” diye cevap verirse, “O halde sen aynı anda hem varsın, hem de yoksun” denilir. Bundan sonra da ona şöyle denmesi gerekir: “Sen var isen seninle bu meselede konuşuruz, şayet yok isen seninle konuşamayız; çünkü sen şu anda yoksun.” “Ben ne geçmiş zamanda ne de gelecek zamandayım” dese o zaman bu iki zaman dilimleri arasında olduğunu ispat ederek kendi söylemiyle çelişecektir.<sup>25</sup>

Görüldüğü gibi Batalyevsî burada nahvin yöntemiyle değil mantık ilminin temel ilkeleri çerçevesinde bu nahvi konuyu tartışarak istediği neticeyi elde etmeye çalışmaktadır.

2- Batalyevsî, diğer örneğe dair de hayali bir felsefî tartışma ile konuya şöyle yaklaşıyor: Eğer bir kişi: “Neden müzari fiilin, şimdiki zaman ve

<sup>20</sup> Batalyevsî, *Kitabu'l-hülel*, 80, 170, 197, 279, 283.

<sup>21</sup> Batalyevsî, *Kitabu'l-hülel*, 150, 173, 302.

<sup>22</sup> Batalyevsî, *Kitabu'l-hülel*, 193, 229, 249, 282.

<sup>23</sup> Batalyevsî, *Kitabu'l-hülel*, 223.

<sup>24</sup> Batalyevsî, *Kitabu'l-hülel*, 265, 273.

<sup>25</sup> Batalyevsî, *Kitâbu'l-Hülel*, 67, 68.

gelecek zaman ile aynı kalıpta olması, mazi/geçmiş fiili ile ortak olmasından daha iyidir? diye sorarsa, Ona cevaben: “şimdiki zaman ile gelecek zamanın ortaklığının, mazi fiili ile ortaklığından daha iyi olmasının sebepleri şunlardır:

- a) İkisinin (şimdiki ve gelecek kalıptaki fiilin) de mu’rab olması,
- b) Her ikisinin de önlerine müzariyat harflerinin eklenebilmesi,

c) Düşünce açısından ise; mazi fiili geçmiş zamanı ifade ettiği için yok olmuş/bitmiştir. Ama şimdiki zaman ise içinde bulunulan zaman olması hasebiyle henüz daha vardır. O halde mazi ile şimdi bu açıdan birbirleriyle zıt durmaktadırlar. Gelecek zamanlı fiil ise gelecek olması itibarıyla mümkündür. Mümkün de ma’duma (yok olan) göre mevcuda (var olan) daha yakındır.<sup>26</sup>

Batalyevsî’ ilimlerin alanlarının birbirinden farklı olduğunun bilincindedir. Zira ona göre, her ne kadar bazı ilimlerle münasebet varsa da nahiv ilmi bir cedel ilmi değildir.<sup>27</sup>

Hatta kimi zaman bu tartışmalara katılır ve kendi konumunu belirlediğine şahit olmaktadır. Zira onun, İbn Bâcce diğer adıyla İbnu’s-Sâîğ ile ilgili nahvî meselelerden olan i’rabı tartıştığı risalesinde: “İbnu’s-Sâîğ’in mantık ilminin terminolojilerinden olan (mevdû’/الموضوع), (mahmul/المحمول) gibi ifadeleri kullanması üzerine ben ona: Sen mantık ile nahvi iç içe sokmak mı istersin? Oysa nahiv ilminde kullanılan bazı mecazları mantıkçılar kullanmazlar, felsefeciler de her bir disiplinin kendine göre kural ve kâidelerinin var olduğunu savunmaktadırlar. Dolayısıyla mantık ile ilgili meseleler mantık yöntemiyle, nahiv ile ilgili konular ise nahiv metoduyla çözüme kavuşturulmalıdır. Felsefecilerin nezdinde farklı ilimleri birbirlerinin kurallarıyla ele almak kişinin ya cehaletinden ya da zora düştüğü için muğalataya başvurduğunun delilidir” demektedir.<sup>28</sup>

Tüm bu tartışmalardan haberdar olan Batalyevsî, Zeccâcî’nin başka eserlerinde dile getirdiği fikirleri görmezden gelmektedir. Kelimenin tanımı ve kısımları ile ilgili konuya aktarırken, Zeccâcî’nin yaşadığı dönemi ve o dönemdeki dil seviyesini göz önüne almak istemez ve kendi döneminden yola çıkarak eksik ve hatalı olduğunu dile getirir.

---

<sup>26</sup> Batalyevsî, *Kitâbu ’l-hülel fi İslâhi ’l-Halel min kitâbi ’l-cümel*, (Thk: Saîd Abdülkerim Saûdî), 1980, Bağdat, 94.

<sup>27</sup> Batalyevsî, *Kitâbu ’l-hülel*, 79.

<sup>28</sup> Batalyevsî, *Resailu fi ’l-lüga*, 258.

Batalyevsî, Zeccâcî'nin yapmış olduğu tanımları bile hatalı görmektedir. Oysaki Zeccâcî konuyla alakalı sorunu başka bir eserinde açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Ona göre tanımlarda farklılıklar normaldir, tanım eğer bir şeyin tabiatına/hakikatine delalet eden veciz bir söz ise; nahivciler niçin isim, fiil ve harfın tanımlarında ihtilafa düşmüşlerdir? Zira felsefecilere göre tanım bir şeyin hakikatine delalet eder ve farklılık arz etmesi doğru olmaz. Şöyle ki insan için yapılan tanım, *الانسان هو الحي الناطق المانت* / insan konuşan ölümlü bir canlıdır, şeklinde bir tanımdır ve bu tanımın dışındaki tanımlar hatalıdır. Her ne kadar bu tanımı açıklayacak sıfat ve resimler sunularak ortaya konmaya çalışılsa da insanın tek ve doğru tanımı budur. Oysa böylesi bir durum nahivcilerde görülmemekte ve tek bir kelime veya gösterge için birçok tanım yapılmaktadır.

Zeccâcî bu soruya, tanımda zıtlık ve çelişki (*التضاد والتنافر*) bulunması doğru değildir diye cevap vermiştir. Bir kelime için yapılan bir tanımda eğer zıtlık ve çelişki varsa tanımlardan biri yanlıştır ve bu tanımı yapan kişi de hatalıdır. Ancak tanımda bulunan bazı lafızlarda ihtilaf olabilir ve bu da tanımlananda bir zıtlığa götürmez. Zira tanım, bazen cins ve fasıllarla olabildiği gibi bazen de madde ve suretlerden oluşabilir, nitekim madde cinsle, suret ise fasıla benzer.<sup>29</sup> Dolayısıyla Zeccâcî'ye göre lafızlar, farklı olabilir hatta zamanla lafızlar değişebilir ancak mahiyet ve mana asla değişmez ve önemli olan manayı o anda doğru lafızla dile getirmektir.

### **b. Batalyevsî'nin Şerhinden Örnekler**

Batalyevsî, eserin tümünde Zeccâcî'nin bir açığını ve eksikliğini bulmaya çalışmaktadır. Eserin hemen girişinde kelimenin tanımı ve kısımları ile ilgili konuya aktarırken, Zeccâcî'nin sahip olduğu fikirden ziyade, özet olarak vermeye çalıştığı tanımdan yola çıkarak eleştirir ve tanımın eksik ve hatalı olduğunu dile getirir.

Zeccâcî fiilin tanımı için şöyle demektedir: “Fiil bir olaya, geçmiş ya da gelecek zamana delalet edendir.”<sup>30</sup> Batalyevsî, Zeccâcî'nin fiile dair yaptığı bu tanımı, şimdiki zamanı ifade eden fiil türünü içermediği gerekçesiyle eleştirmektedir. Oysa kendisinin de belirttiği gibi Zeccâcî eserin fiiller babında: “Fiiller üç türdür. Geçmiş, gelecek ve bir de şimdiki zamanda

<sup>29</sup> ez-Zeccâcî, *el-İzah*, s. 46.

<sup>30</sup> Batalyevsî, *Kitâbu'l-hülel*, 68.

meydana gelen fiil vardır ki ona “ed-dâim” denir”<sup>31</sup> demektedir. Zeccâcî her ne kadar kitabının ön kısmında fiili tanımlarken şimdiki zamana değinmemiş ise de daha sonraki bölümde bu konu üzerinde detaylı durmakta ve fiilin bu türünü de içine alacak şekilde beyanlarda bulunmaktadır.

Dolayısıyla kitabın bütünü dikkate alındığında Zeccâcî’nin bu konudaki görüşünün net olduğu görülmektedir. Batalyevsî, Zeccâcî’nin eserinin bir yerindeki sözünü dikkate alarak onu, benimsemediği bir görüş üzerinden eleştirmektedir. Oysa kitabın bütününe dikkate alarak yaklaşması halinde Zeccâcî’nin bu görüşte olmadığına kanaat getireceği kesin olurdu.

Bunun gibi birkaç örnek vermek istiyoruz:

1- Batalyevsî’nin eserin hemen girişinde yaptığı şerh bütün eserine hakim bir özellik taşımaktadır. Kelimenin kısımları ve tanımı şerhinde kendini hakim konumunda görüp bu tanım eksiktir demektedir.

Şerhe geçmeden önce ez-Zeccâcî’nin yapmış olduğu tanımı aktarır: ‘Kelam üçtür; isim, fiil ve bir mana için gelen harf. İsim ise, fail, meful olması ve harfi cer alması uygun olandır.’ Bu tanımı aktardıktan sonra, kelamın üçe ayrılması doğrudur ve bu konuda herhangi bir itiraz olmaz, şeklinde sözleriyle doğru ve yanlışa karar veren bir makamda kendini görür.<sup>32</sup>

İsmin tanımı konusunda takındığı tavır ise hem bakış açısını ortaya koymaktadır. Zeccâcî’nin yapmış olduğu tanımın bir حد hadd/tanımdan ziyade رسم jayrım/resm olduğunu bu yüzden de cami’ ve mani’ (efradını cami ağyarını mani) olmadığını söyler.<sup>33</sup> Zira tanımın tam olabilmesi ise جنس cins ve فصل tür/fasldan oluşması gerekmektedir. Ona göre önceki nahivciler de Zeccâcî gibi tanımdan ziyade kelimeyi örneklerle tanımlama yoluna gitmişlerdir. Bunu delillendirmek için de Müberred’den başlayarak Ebu Ali el-Farisî’ye kadar geçen sürede bulunan Basra ve Kufe ekolüne bağlı nahivcilerin tanımlarını verir ve verilen tüm tanımların da eksik olduğunu zikreder. Ona göre Zeccâcî’nin isim için yaptığı tanım eksiktir. Zira fail ve meful olmayıp ve harfi cer almadığı halde isim olan kelimeler vardır örneğin münada ve bazı yemin bildiren lazıflardır.

Daha sonra kendisi doğru tanımın nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Ona göre “isim: belli bir zamandan bağımsız müfred olarak tek başına bir manaya delalet eden kelimedir.” Bu tanımda kelime, ismin cinsi olmaktadır

<sup>31</sup> Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Cümel fi’nahv*, (Thk: Ali Tevfik el-Hamed), Müessesetu’r-risâle, Beyrût, 1984, 7.

<sup>32</sup> el-Batalyevsî, *el-Hulel fi islâhi’l-halel*, 59.

<sup>33</sup> el-Batalyevsî, *el-Hulel fi islâhi’l-halel*, 60.



ve bu yönüyle fiil ve harf ile ortaktır. Tek başına bir anlama delalet eder ibaresi, ayırım/fasıl olup ismi harften ayırırken, zamandan bağımsız olması ise yine ayırım/fasıl olup fiilden ayırmaktadır.<sup>34</sup>

Batalyevsî, hemen hemen tüm nahivcilerin yaptığı tanımı eksik bulmakla kalmaz aynı zamanda mantıkçıların tanımlarını eksik bulur. Ancak ona göre tek doğru tanımı Farabi yapmıştır.<sup>35</sup>

Ancak Batalyevsî, nahivciler içinden bir tek Sibeveyhi'yi ayrı tutmak ister. Sibeveyhi'nin kelimenin kısımlarını zikrettikten sonra fiil ve harfin tanımını yapıp ismin tanımını yapmamasını ise ismin asıl olmasına bağlamaktadır.

Batalyevsî, fiil ve harfin tanımında da aynı tavrı sürdürmekte, tüm nahiv ve mantıkçıların tanımlarında eksiklikler var iken ona göre bu konularda da doğru tanımı yine Farabî yapmıştır.<sup>36</sup>

2- Zeccâcî, (باب معرفة الاعراب/i'rab konusu) bölümünde “وحذف النون أيضا” ve fiillerin tesniye/ikili ve cemlerinde/çoğullarında ن (nun) harfinin hazfı/düşmesi de cezm i'rabının alametidir/belirtisidir, demektedir. Batalyevsî, Zeccâcî'nin bu söylemini eleştirerek şöyle düzeltmektedir: “Bu beyan bozuktur. Zira fiillerin tesniye ve cemi hali yoktur. Burada muzaaf/tamlanan mahzuf/düşmüş olup muzafun ileyh/tamlayan muzafın yerini almıştır.” Batalyevsî, bununla şunu kastetmektedir: Evet fiillerin tesniye ve cemi durumu yoktur ama fiillere müttasil/bitişik olan zamirler cemi veya müsenna olurlar. Bu durumda Zeccâcî'nin yukarıda söylediği sözü “وحذف النون أيضا علامة للجزم في تثنية ضمائر” fiillerle bitişen zamirlerin tesniye/ikili ve cemlerinde/çoğullarında ن (nun) harfinin hazfı/düşmesi de cezm irabının alametidir/belirtisidir, şeklinde anlamak gerekmektedir.<sup>37</sup>

2- Bazen de Zeccâcî çok mucez/kısa söylediği konuları Batalyevsî detaylandırmaktadır. Buna örnek olarak *el-Cümel'* de Zeccâcî (أم) harfinin geldiği anlamları anlatırken şöyle demektedir: “وتقول أقام زيد أم عمرو ومعناه أيهما / أقام زيد أم عمرو / أقام فان قلت: قام زيد أم أخوك لم يجز لأن أم لا يعطف بها إلا بعد الاستفهام” (أقام زيد أم عمرو قام زيد أم أخوك / أم أخوك / قام زيد أم أخوك Zeyd mı kalktı 'Amr mı? Dediğinde anlamı hangisi kalktı? olur. Şayet زيد قام أم أخوك / أم أخوك / قام زيد أم أخوك Zeyd kalktı ya da kardeşin, şeklinde demek uygun değildir. Zira أم harfî istifham/soru edatının olmadığı cümlede bulunmaz. Batalyevsî,

<sup>34</sup> el-Batalyevsî, el-Hulel fi islâhi'l-halel, 64.

<sup>35</sup> el-Batalyevsî, el-Hulel fi islâhi'l-halel, 65.

<sup>36</sup> el-Batalyevsî, el-Hulel fi islâhi'l-halel, 77.

<sup>37</sup> el-Batalyevsî, el-Hulel fi islâhi'l-halel, 80.

Zeccâcî'nin bu anlatımını eksik bulmaktadır. Bu eksiğin tamamlanmasının gerekliliğini şöyle anlatmaktadır: “Zeccâcî burada doğru söylemektedir. Ancak eksiktir. Zira bu söyleminden (أم) harfinin sadece bir durumunun olduğunu anlamaktayız. Oysa (أم) harfinin munkati'a ve muttasila ( المنقطعة، المتصلة) diye iki durumu vardır. (أم) “muttasila iken istifham edatından sonra gelmez' demesi halinde daha iyi olurdu.”<sup>38</sup>

3. Batalyevsî'nin alışıla gelen şekilde metni verip şerh etmekten ziyade metinden cümleler olarak tahlil etmektedir. Bunun en büyük örneklerinden birisi de mef'ul konusunun takdimi konusudur. Zeccâcî, mef'ul mansub olduğu konusunda yoğunlaşmakta bazen de failden önce gelebileceğini örneklerle vermektedir. ركب الفرس عمرو (Ata bindi Amr) gibi örnekler verdikten sonra Kur'ân'da da mef'ulun failden önce geldiğine dair 4 örnek vermiştir:

1. (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتتتهن...) (Bakara 2/124)
2. (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن...) (Hacc 22/37)
3. (لا ينفع نفسا إيمانها...) (Enam 6/158)
4. (إنما يخشى الله من عباده العلماء...) (Fatır 35/28)

Zeccâcî, genel olarak mef'ul konusunu ele almış, failin önüne geçtiği yerler ile ilgili de bazı örnekler vermiştir. Aslında diğer şerhlere bakıldığında yazarın eksik bıraktığı bazı konular tamamlanır ve bazen de yazarın düşünmediği veya eksik bıraktığı yerler de şarih tarafından bir eksiklik olarak görülmeden tamamlanır.<sup>39</sup>

Ancak Batalyevsî bu örnekler üzerinden 3 halel/eksiklik, yanlışlık bulduğunu belirterek açıklamaktadır. Birinci halel, mef'uller arasında herhangi bir ayırım yapmadan genel olarak bahsetmiştir. Ancak ele aldığı konu mef'ulu bihtir.<sup>40</sup> Oysa ki Zeccâcî mef'uller konusunu genel olarak ele almaktadır burada bir halelden bahsedilemez.

İkinci halel ise, Zeccâcî, genel olarak mef'ulün failden önce gelebileceğini söylemiş bunun şartlarını zikretmemiştir. Normal şartlarda mef'ul önce gelebilir ancak hareketi net olmayan iki kelime fail ve meful olarak gelirse mef'ulün sonra gelmesi vaciptir. Örneğin يضرب موسى يحيى burada Musa ve

<sup>38</sup> el-Batalyevsî, el-Hulel fi islâhi'l-halel, 124.

<sup>39</sup> Zeccâcî'nin önemli şarihlerinden birisi olan el-İşbili de bunlardan birisidir. Bkz. Ali b. el-'Usfur el-İşbili, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, tah. F. eş-Şe'ar, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 101 vd.

<sup>40</sup> el-Batalyevsî, el-Hulel fi islâhi'l-halel, 97.

Yahya kelimeleri takdiri irab alır. Anlamın bozulmaması için birinci kelime fail ikincisi ise mef'uldür. Burada Zeccâcî başından beri konuyu genel olarak ele almış bu konuyu da örneklerle geçiştirmiştir.

Üçüncü hâle ise: Mefullerin failden önce gelmelerinin caiz olduğunu söylemiş ancak vermiş olduğu örnekler caiz değil mef'ulün failden önce gelmesinin vacip olduğu yerlerdir. Zira örneklerde, faile bitişik olan zamirlerin mercei olan isimler mef'uldür bu yüzden mef'ulün failden önce zikredilmesi vaciptir.<sup>41</sup> Batalyevsî, Zeccâcî'nin vermiş olduğu örneklerin tümünü zikretmemiş ise de varmış olduğu hüküm doğrudur. Ancak bu durumu Zeccâcî'nin bilmiyor olması mümkün değildir.

4. Zeccâcî *el-Cümel*'in “باب ما يجوز للشاعر أن يستعمله في ضرورة الشعر” (Şairin şiirinde yaygın kurallara aykırılıkların cevazı/Zarurat-ı şiiriyye) bölümünde şiir zorunluluğundan dolayı caiz olan kuralsızlıkları sayarken “وتذكير المؤنث” (hakîkî olmayan müennesin müzekker gibi muamele görmesi) hususunu da zarurat-ı şiiriyyeden saymaktadır.<sup>42</sup>

Batalyevsî, bunun aslında doğru olmadığını Zeccâcî'nin bu konudan habersiz olduğunu zira başka kayıtların olduğunu belirtmektedir. Devamında da şöyle demektedir: “Şayet müennes mübteda, yüklemden önce gelmişse müzekker olarak değerlendirilir. Örnek bu iki ayette olduğu gibi: “...فمن جاءه... قد كان لكم آية في فنتين” (...kime Allahtan bir öğüt erişirse...)<sup>43</sup>, “موعة من ربه... التفتنا” (Bedir'de karşı karşıya gelen şu iki grupta sizin için büyük bir ibret vardır).<sup>44</sup> Burada (موعة) ve (آية) ifadeleri müennes olduğu halde öncesindeki fiiller (جاء، كان) müzekker olarak gelmiştir. Oysa fiil ile failin cinsiyet uyumu şarttır. Ancak eğer haber, mübtedadan önce gelmişse bu durum (müennesin tezkir durumu) asla caiz olmaz ancak zarurat-ı şiiriyyede caizdir. Şair şöyle demektedir:

فَأَمَّا تَرَيَّنِي وَلِي لَمَّةٌ فَإِنَّ الْحَوَادِثَ أَوْدَى بِهَا<sup>45</sup>

(Beni öncesinde saçlarımın omuzlarıma kadar uzamış olarak gördün fakat şimdi zamanın hadiseleri/olayları bu uzun saçları yok etmiştir.)

Burada (أودى) fiilinin öncesinde fail olarak bulunan (لمة) ifadesi müennes olduğu halde fiil (أودى) müzekker olarak gelmiştir. Zira şiirsel bir zorunluluk vardır.

<sup>41</sup> el-Batalyevsî, el-Hulel fî islâhi'l-halel, 98.

<sup>42</sup> Zeccâcî, el-Cümel fî'n-nahv, 393.

<sup>43</sup> Bakara, 2/275.

<sup>44</sup> Âli imrân, 3/13.

<sup>45</sup> Batalyevsî, el-Hulel fî İslâhi'l-halel, 383.

5. Zeccâcî ما ve مَن gibi mevsûl (iyelik) edatları ile ilgili birincisinin sadece akılsız varlıklar için ikincisinin ise sadece akıllı varlıklar için olduğunu<sup>46</sup> ifade ederek genelleme yapmaktadır. Batalyevsî, Zeccâcî'nin bu iki mevsûl edatlarıyla ilgili genellemesini eleştirmektedir. Ona göre “ما” istifham edatının /فَانكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ ...Beğendiğiniz kadınlardan nikahlayın...(Nisa, 4/3) ve /قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / Firavun, “âlemlerin Rabbi de kimdir?” diye sordu. Mûsâ, “Eğer gerçeğe inanmaya yatkınlığınız varsa bilin ki O, göklerin ve yerin... rabbidir” (Şuara 26/ 23-24) diye cevap verdi, gibi ayetlerde akıllı varlıklar için kullanıldığını dolayısıyla “ما” edatının sadece akılsız varlıklar için olduğunu söylemenin yanlış olduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup>

6. Batalyevsî, kimi zaman Zeccâcî'nin söylemedikleri üzerinden hükümler de vermektedir. İzafet konusunu anlatırken, izafette hem elif lam tarif harfî hem de isim tamlamasıyla marifeliğin olamayacağını örnekler ile verir: /هَذَا الْغُلَامُ زَيْدٌ veya /هَذَا الصَّاحِبُ عَمْرٍو örneklerini verdikten sonra “ zira bir isim iki farklı şekilde marife yapılmaz” demektedir. Batalyevsî, Zeccâcî'nin tanımın doğru olduğunu ancak “iki farklı şekilde/hem elif lam marifesi hem de izafet” ibaresinin ise yanlış olduğunu söylemektedir. Getirmiş olduğu akli delil ise sanki bu durumun “iki aynı” şekilde olabileceği vehmini oluşturmaktadır.<sup>48</sup> Zira böylesi bir şey her iki durumda da mümkün değildir demek gerekmektedir.

Batalyevsî'nin aslında hep eleştirmen pozisyonunda olmadığını, bazen de Zeccâcî'yi başkalarının hakkındaki vehimlerine karşı savunduğuna şahit oluyoruz. Bu hususa dair bir örnek şu şekildedir: Zeccâcî sıfat/نعت bölümünde “النكرة تنعت بالنكرة كما تنعت المعرفة بالمعرفة” (marife/belirli bir isim, belirli bir isimle nitelenebildiği gibi nekra da nekra bir isimle nitelenebilir.)” demektedir. Batalyevsî bu konu üzerinde şöyle bir izahta bulunmaktadır: Bazı kimseler burada Zeccâcî'yi asıl olan nekirayı fer'/asıl olmayan marife ile delillendirmiştir. Yanı Zeccâcî, (Marife marife ile nitelendiği gibi nekra da nekra ile nitelenebilir.) demekle asıl olan nekirayı fer' olan marifeye dayandırmaktadır. Onlara göre nekra asıldır. Marife ise gayri asıl yanı fer'dir. Bu durumu da isimde asl olan irab hallerini almayı kabul etmesine benzetmektedir. Marife isim gayri munsarif olabildiği için fer'dir. Yanı asıl değildir. Ama nekra isim hep munsarif/çekimli olduğu için asıldır. Dolayısıyla fer' asla dayanır, asl fer'e dayanmamalıdır demekteler.

<sup>46</sup> Zeccâcî, *el-Cümel*, 12.

<sup>47</sup> Batalyevsî, *el-Hulel fî islâhi'l-halel*, 100.

<sup>48</sup> Batalyevsî, *el-Hulel fî islâhi'l-halel*, 245.

Batalyevsî ise “bu durumun burada ifade edilmesinin yeri değildir. Zira Zeccâcî burada marife ile nekranin biri diğerinin illeti/sebebidir diye bir izahatta bulunmamaktadır. Zeccâcî sadece bunların birbirlerine sıfat/nitelik olabildiklerini bir benzetmeyle anlatmaktadır. Bir şey bir şeye benzetildiği zaman onlardan birinin diğerinin aslı veya fer’i olduğunun anlamına gelmemesi gerekmektedir.” demekle Zeccâcî’yi savunmaktadır.<sup>49</sup>

Batalyevsî’nin Zeccâcî’yi eleştirdiği bazı yerlerde onun ilmî sahadaki konumunu da teslim ettiğini görmekteyiz. Nitekim eserin girişinde el-Cümel’in sahibi Zeccâcî’nin nahivdeki ustalığını teslim ederek onun nahiv ilminin gerçek ehli olduğunu kabul etmektedir. Hatta kendisinin şerh etmekte olduğu Zeccâcî’nin bu kitabıyla ilk defa ilimle tanıştığını ve ilim yolculuğuna onun bu kitabıyla başladığını söylemektedir.<sup>50</sup>

### Sonuç

İbnü’s-Sid el-Batalyevsî, Endülü’s’te yaşamış, dil ilimlerin yanı sıra din ilimleri ve felsefe alanında da eserler vermiş önemli bir alimdir. Özellikle edebiyat ve dil alanında yapmış olduğu şerhler ve yazmış olduğu kitaplarla öne çıkmıştır. Arap grameri alanındaki bilgilerini ise Ebü’l-Kasım ez-Zeccâcî’nin eserini şerh ederken ortaya koymaya çalışmıştır.

Zeccâcî’nin yazmış olduğu *el-Cümel fi’n-nahv* eseri, bütün İslâm dünyasında rağbet görmüş ve üzerine birçok şerh ve muhtasarlar yazılmıştır. Öne çıkan en önemli şerhi İbnü’l-Ustur el-İşbili’nin yazmış olduğu *Şerhu Cümeli’z-Zeccâcî* adlı eserdir.

*el-Cümel* adlı esere Batalyevsî de iki eser ile şerh yazmıştır. *el-Hulel fi şerhi ebyati’l-Cümel* adlı eserde *el-Cümel*’de geçen beyitleri açıklarken, *el-Hulel fi islahi’l-halel min Kitabi’l-Cümel* adlı eserde ise, özellikle tanım ve taksim kısımlarını eleştirerek şerh etmiştir. Birinci kitabın ikinci kitabının devamı olduğunu söyleyenler de vardır. Bunun en büyük delili ise isim benzerliğidir.

Ancak bizim bu çalışmamızda ele aldığımız *el-Hulel fi islahi’l-halel* adlı eser ile ilgili şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

Batalyevsî, *el-Cümel*’i şerh etmekten ziyade, kendini hüküm veren bir pozisyona koyup doğru ve yanlışlarını, eksiklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Eserine verdiği isim de bu durumu ispatlamaktadır.

<sup>49</sup> Batalyevsî, *el-Hulel fi islahi’l-halel*, 113.

<sup>50</sup> Batalyevsî, *el-Hulel fi islahi’l-halel*, 57, 58.

Batalyevsî'nin ele aldığı meselelerde sadece dilciler arasında dile getirilen delillerle yetinmemekte akli delillerle de kendi görüşünü pekiştirmektedir. Zeccâcî'nin başka eserlerinde dile getirdiği fikirleri görmezden gelmekte ve eserinin bir yerindeki sözünü dikkate alarak onu, benimsemediği bir görüş üzerinden eleştirmektedir.

Batalyevsî'nin alışıla gelen şekilde metni verip şerh etmekten ziyade metinden cümleler alarak tahlil etmektedir. Kimi zaman Zeccâcî'nin söylemedikleri üzerinden hükümler de vermektedir.

Batalyevsî, yazmış olduğu eserde eksikleri gidermek ve yanlış olduğu görüşleri bulup ortaya koymak olsa da Zeccâcî'nin dilciliğini ve bu alandaki yetkinliğini teslim etmekten geri durmamaktadır.

### Kaynaklar

Aydınlı, Yaşar. “İbn Bacce”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 19/348. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

el-Batalyevsî, M. İbnü's-Sid, *Kitâbu'l-hüel fi İslâhi'l-Halel min kitâbi'l-cümel*, Tah. Saîd Abdülkerim Saûdî, Bağdat: 1980.

———, *el-Hedaik fi metalibi'l-aliyyeti'l-felsefiyyeti'l-avisa*, Neşr. M. R. Ed-Daye, Şam: Daru'l-Fıkr, 1988.

———, *el-Müselles*, tah. S. M. el-Fertusi, Bağdat: Daru'r-Reşid li'n-Neşr, 1981.

———, *Resail fi'l-luğa*, tah. V. M. es-Serakibi, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 2007.

———, *el-Fark beyne'l-hurufi'l-hamse*, tah. A. Zuveyn, Bağdat: İhyau Turasi'l-İslâmiyye, 2009.

Çelebi, Muharrem. “Ebü'l-Hase İbnü'l-Baziş”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 20/528.

el-Enbari, Ebu'l-Berekat Kemaluddin, *Nüzhetu'l-elibba fi tabakati'l-udeba*, tah. İ. Samerrai, 3. Basım, Ürdün: Mektebetü'l-Menar, Tsz.

Halefu'l-Ahmer. *el-Mukaddime fi'n-Nahv*, tah. İzuddin et-Tenuhi, Şam: Matbuatu Muduriyyeti İhyai't-Turasi'l-Kadim, 1961.

İbn Mada. *er-Redd ala'-nuhat*, tah. M. İ. el-Bena, Daru'l-İ'tisam, 1979.

İbn Manzur. *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Daru Sadr, tsz.

el-İşbilî, Ali b. el-'Usfur. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, tah. F. eş-Şe'ar, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Mukrem, Abdülal Salim. *el-Halkatu'l-Mefkude fi tarihi'n-nahvi'l-Arabi*, Beyrut: 2. Basım, Müessesetu'r-Risale, 1993.

Özbalıkcı, M. Raşit. “Batalyevsî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 7/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Palencia, Angel Gonzalez. *Tarihu'l-fikri'l-endelüsi*, Terc. Hüseyin Mu'nis, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1955.

er-Razi, Muhammed b. Ebubekir. *Muhtârü's-sihâh*, Thk: Yusuf Ahmed, Beyrut: el-Mektebetü'l-Misriyye, 1999.

Sâhib, Ebû Necâh. *İbnü's-Sîd el-Batalyevsî el-lügavîyyü'l-edîb: heyatuhu – menhecuhu fi'n-nahvi ve'l-lüga – şî'ruhu*, Bağdat: Merkezü'l-Buhusi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007.

Sarmış, Sümeyye. “Basra Dil Ekolü ve ez-Zeccâcî'nin el-Cümel fi'n-nahv Kitabı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000

es-Suyutî, Celaluddin. *Buğyetü'l-Vuat*, tah. M. İbrahim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Şenel, Cahit. “Batalyevsî'de Sudur Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 13, (2012), 7-20.

et-Tantavî, Muhammed. *Neşetü'n-nahvi ve tarihu eşheri'n-nuhât*, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, tsz.

Tural, Hüseyin. “İbnu's-Sid al-Batalyavsi ve Kitabü'l-Hulel fi Şarhi Ebyati'l-Cümel”, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1978.

ez-Zeccâcî, Ebü'l-Kasim. *el-Cümel fi'n-nahv*, Tah. A. T. el-Hamed, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1984.

ez-Zeccâcî, Ebü'l-Kasim. *el-İzah fi ileli'n-nahv*, tah. M. Mübarek, Beyrut: 3. Basım, Darü'n-Nefais, 1979.





## " التراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي "

### مقارنة النقد بين الأدب العربي الكلاسيكي القديم والأدب العربي الحديث

*Yasser Ali Muhammed ALI\**

#### مقدمة

النقد صنو للأدب لا ينفك أحدهما عن الآخر، فهما متلازمان يسيران معا في اتجاه واحد حيث يهتم كلاهما بالذوق ، والجمال ، والانفعال ، وقد نشأ النقد مع نشأة الأدب، فهو يسير مع الأدب جنبا إلى جنب ، فلا يتصور نقد بلا أدب ، ولا أدب دون نقد ، والذي يعيننا هنا هو تلك المراحل النقدية التي عاشها النقد بدءا من طور نشأته في العصر الجاهلي وصولا إلى عصرنا الحديث، فمما لا شك فيه أن هناك تبايناً، واختلافا بين مظاهر النقد العربي قديما وحديثا، فكل من النقاد له سماته، وخصائصه التي تميزه عن الآخر، وهذا التمايز يرجع إلى النتاج الأدبي الذي قدمه أدباء كل عصر في عصور الأدب المختلفة، فقد كان في طور نشأته نقدا ذاتيا بعيدا كل البعد عن المنهجية ، وإن اعتمد أحيانا على إصدار أحكام نقدية من شأنها أن توجه الأدب، وتهذبه، ولكن لم يكن بالتعمق، والتوسع الذي نشهده الآن ، فقد شهد النقد الأدبي في العصر الحديث طفرة نقدية هائلة تعتمد على أسس علمية ، وقواعد منهجية ، فلا يكاد يمر علينا زمن ليس بالطويل إلا ونرى نظريات جديدة في مجال النقد، وهذه الدراسة تريد أن تعقد مقارنة للنقد بين الأدب العربي القديم، والحديث؛ لتكشف عن الخصائص المميزة لكليهما، والسمات الفارقة بينهما من خلال النظرة الفاحصة لكلا النقادين في القديم، والحديث .

---

\* Dr. Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
yasseralimuhammed@hotmail.com

تمهيد

## تعريف النقد لغة واصطلاحاً

إذا نظرنا لمدلول كلمة النقد في جذرها اللغوي سنجد أنها تدل على معنى التمييز، وفي ذلك يقول ابن منظور: "النقْدُ: خلافُ النَّسِيئةِ، والنَّقْدُ والنُّقْادُ: تمييزُ الدراهم وإخراجُ الزَّيْفِ مِنْهَا"<sup>1</sup>، وفي مختار الصحاح: "نَقَدَهُ الدَّرَاهِمَ، وَنَقَدَ لَهُ الدَّرَاهِمَ أَي أَعْطَاهُ إِياها فَأَنْتَقَدَهَا أَي قَبَضَهَا، وَنَقَدَ الدَّرَاهِمَ وَأَنْتَقَدَهَا أَخْرَجَ مِنْهَا الزَّيْفَ"<sup>2</sup>، فالمفهوم اللغوي للمادة دال على التمييز، والتفريق بين الجيد، والرديء، وقد ورد ذلك في الشعر في قول سيبويه:

تَنْفِي يَدَاها الحَصَى، فِي كَلِّها جِرَّةٌ، ... نَفْيِ الدَّنَائِرِ تَنْقَادُ الصَّيَارِفِ<sup>3</sup>

وإذا ذهبنا للنظر في دلالة النقد في اصطلاح الأدباء، والنقاد سنجد أن دلالة الكلمة في الاصطلاح تعضدُ الدلالة اللغوية، فالمعنى الاصطلاحي لا يبعد عن المعنى اللغوي، فالنقد الأدبي في مفهوم الأدباء، والنقاد مكون من كلمتين: أدبي منسوب للأدب، وخير تعريف للأدب أنه التعبير عن الحياة أو بعضها بعبارة جميلة، ونقد وهي كلمة تستعمل عادة بمعنى العيب، ومنه حديث أبي الدرداء: «إن نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك» أي إن عبتهم، وتستعمل أيضاً بمعنى أوسع، وهو تقويم الشيء والحكم عليه بالحسن أو القبيح، وهذا يتفق مع اشتقاق الكلمة، فإن أصلها من نقد الدراهم لمعرفة جيدها من رديئها، فمعنى النقد هنا استعراض القطع الأدبية لمعرفة محاسنها ومساوئها من رديئها، والنقد في اصطلاح الفنيين هو تقدير القطعة الفنية، ومعرفة قيمتها ودرجتها في الفن، سواء كانت القطعة أدباً، أو تصويراً، أو حفراً أو موسيقى،..... والغرض من دراسة النقد الأدبي معرفة القواعد التي نستطيع بها أن نحكم على القطعة الأدبية أجيدة

- ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، ج3 ص 425 مادة (نَقْد).

- الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تح: يوسف الشبلي محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1420 هـ / 1999م، ج1 ص 317، مادة (نَقْد).

- لسان العرب، ج3 ص 425 مادة (نَقْد).

أم غير جيدة، فإذا كانت جيدة أو رديئة فما درجتها من الحسن أو القبح، ومعرفة الوسائل التي تمكننا من تقويم ما يعرض علينا من الآثار الأدبية<sup>4</sup>

ولن أطيل في تعريف النقاد لمعنى النقد الأدبي؛ لأن كل التعاريف وإن اختلفت في مناها لكنها تؤول إلى المعنى نفسه هو تلك القواعد التي يبني عليها الناقد حكمه على الأدب من حيث الجودة، أو الرداءة، وهذا هو مفهوم النقد في أوجز معانيه. ومن المعلوم أن هناك شروطا يجب أن تتوافر في الناقد لكي يصبح ناقدا قادرا على تمييز الشعر، والحكم عليه من حيث الجودة، أو الرداءة، وبيان موازن القوة، والضعف في القطعة الأدبية، فالناقد الأدبي هو من أتقن وسائل النقد، واستكمل أدواته، ومع إتقان الناقد لقوانين، وقواعد النقد الأدبي يجب قبل كل ذلك أن " يستند إلى دعامتين أساسيتين هما: دعامة اللغة وعلومها يعرف بها خطأ الكلام من صوابه، ودعامة من الذوق يعرف بها جماله من قبحه، أي أن النقد علم حين يدور على الخطأ والصواب، وفن حين يبحث في الجمال، أما فن النقد فلا يمكن الجدال فيه؛ لأن أدواته الذوق، والذوق شيء شخصي، ومداره على الجمال، والجمال لا ينبع من قاعدة ولا يعرف له مقياس " <sup>5</sup>

### مظاهر النقد الأدبي القديم

الناظر في الأدب منذ ظهوره يرى أن النقد كما سبق القول أنه بدأ مسائرا للأدب أينما حل أو ارتحل، وهذا شيء طبيعي، وفطري؛ لأن النفس بفطرتها تميل، وترنو إلى الحكم على الأشياء من حيث الجودة، والرداءة؛ ولهذا وجدنا النقد منذ بزوغ فجر الأدب العربي ملازما له، وكاشفا عن مزاياه، وعيوبه، وإذا ألقينا نظرة سريعة على النقد الأدبي في العصر الجاهلي، وهو العصر الذي شهد نشأة الأدب سنجد صوراً من النقد التي سجلتها لنا كتب الأدب، ومن ذلك ما روي في كتب الأدب أن النابغة الذبياني كانت

- أحمد أمين، النقد الأدبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 1990م، ص12<sup>4</sup>

- الجندي أحمد أنور سيد، المعارك الأدبية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1983ص271<sup>5</sup>

تضرب له قبة حمراء من آدم بسوق عكاظ، فتأتيه الشعراء، فتعرض عليه أشعارها، فأول من أنشده الأعشى: ميمون بن قيس أبو بصير، ثم أنشده حسان بن ثابت الأنصاري قوله:

لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

ولدنا بنى العنقاء وابنى محزق فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما<sup>6</sup>

فقال له النابغة: أنت شاعر، ولكنك أقللت جفانك، وأسيافك، وفخرت بمن ولدت،

ولم تفخر بمن ولدك<sup>7</sup>

وما ذكره النابغة في قول حسان السابق صورة من صور النقد الأدبي في مراحل الأولى، ونلاحظ من خلال نقد النابغة أنه نقد بدائي نظر النابغة فيه إلى دلالة الألفاظ حيث أخذ على حسان استخدامه لجموع القلة دون الكثرة، وهذا يتنافى مع مقام الفخر الذي يقصده حسان رضي الله عنه، فكان يجب على حسان من وجهة نظر النابغة أن يستخدم جموع الكثرة "الجفان، وسُيوف" بدلا من قوله: "الجففات، وأسياف"؛ لأنها جموع قلة، وجموع القلة لا تتناسب مع مقام الفخر الذي ينشده حسان بن ثابت رضي الله عنه، فكما نرى أن نقد النابغة موجه إلى الألفاظ من حيث دلالتها اللغوية، وكذلك إنكاره على حسان فخره بولده، ولم يفخر بأبائه وأجداده، وهذا في عرف النقاد باب من أبواب التفريط "حيث يُقدّم الشاعر على شيء، فيأتي بدونه فيكون تفريظاً منه، إذ لم يكمل اللفظ أو يبالغ في المعنى، وهو باب واسع يعتمد النقاد من الشعراء كما في قول حسان بن ثابت: لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحى ... وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

حيث فرط في قوله: "الجففات"؛ لأنها دون العشرة، وهو يقدر أن يقول: لدينا "الجفان"، لأن العدد القليل لا يفخر به، وكذلك قوله: "وأسيافنا"؛ لأنها دون العشرة،

- ديوان حسان بن ثابت، تح: عيد مهنا، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ-1994م، ص 18<sup>6</sup>

- المرزباني محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1995م ص 69<sup>7</sup>

وهو يقدر أن يقول: "سيوفنا"، وفرط في قوله: "الغر"؛ لأن السواد أمدح من البياض؛ لكثرة الدهن والقرى فيها، وفرط في قوله: "يلمعن بالضحى"؛ وهو قادر على يقول: "بالدجى"؛ لأن كل شيء يلمع بالضحى، وفرط في قوله: "يقطرن"، وهو قادر على أن يقول: "يجرين"؛ لأن القطر قطرة بعد أخرى<sup>8</sup> وما أخذ النابغة على حسان كما سبق القول هو أن المقام مقام فخر، ومقام الفخر لا تناسبه القلة بل تناسبه الكثرة، يقول ابن الأثير: "وهو في مقام فخر، وهذا مما يحط من المعنى، ويضع منه، وقد ذهب إلى هذا غيره أيضاً، وليس بشيء؛ لأن الغرض إنما هو الجمع، فسواء أكان جمع قلة أم جمع كثرة"<sup>9</sup> وللحق فإن النابغة كان متحاملاً على حسان في نقده السابق كما يفهم من كلام ابن الأثير السابق، وليس ابن الأثير وحده من أشهر سيفه للدفاع عن حسان بن ثابت بل هناك كثير من النقاد من تضامنوا مع قول حسان السابق، والتمسوا له العذر، ووجدوا مخرجا لقوله، ومن ذلك ما قاله ابن قدامة: "فإن النابغة على ما حكى عنه لم يرد من حسان إلا الإفراط والغلو بتصويره مكان كل معنى وضعه ما هو فوقه وزائد عليه، وعلى أن من أنعم النظر علم أن هذا الرد على حسان من النابغة كان أو من غيره خطأ بين، وأن حساناً مصيب، إذ كانت مطابقة المعنى بالحق في يده، وكان الراد عليه عادلاً عن الصواب إلى غيره، فمن ذلك أن حساناً لم يرد بقوله: الغر، أن يجعل الجفان بيضاً، فإذا قصر عن تصوير جميعها أبيض نقص ما أراده، وإنما أراد بقوله: الغر، المشهورات، كما يقال يوم أغر ويد غراء، وليس يراد البياض في شيء من ذلك، بل تراد الشهرة والنباهة، وأما قول النابغة في: يلمعن بالضحى، أنه لو قال: بالدجى، لكان أحسن من قوله: بالضحى، إذ كل شيء يلمع بالضحى، فهو خلاف الحق وعكس الواجب؛ لأنه ليس يكاد يلمع بالنهار من الأشياء إلا الساطع النور الشديد الضياء، فأما الليل فأكثر الأشياء، مما له أدنى نور وأيسر بصيص، يلمع فيه، فمن ذلك الكواكب، وهي بارزة لنا مقابلة

- ابن منقذ أبو المظفر مجد الدين، البديع في نقد الشعر، تح: د. أحمد أحمد بدوي وآخرون، الجمهورية العربية المتحدة، بدون تاريخ، ج 1 ص 146

- ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ج 3 ص 183

لأبصارنا، دائماً تلمع الليل ويقل لمعانها بالنهار حتى تخفى، وكذلك السرح والمصاييح ينقص نورها كلما أضحى النهار، والليل تلمع فيه عيون السباع لشدة بصيصها، وكذلك اليراع حتى تخال ناراً، وأما قول النابغة، أو من قال: إن قوله في السيوف: يجرين خير من قوله: يقطن، لأن الجري أكثر من القطر، فلم يرد حسان الكثرة، وإنما ذهب إلى ما يلفظ به الناس، ويتعاودونه من وصف الشجاع الباسل، والبطل الفاتك بأن يقولوا: سيفه يقطر دمأً، ولم يسمع: سيفه يجري دمأً، ولعله لو قال: يجرين دمأً، لعدل عن المؤلف المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجر عادة العرب به " <sup>10</sup>

وأياً ما كان من المصيب، ومن المخطئ، فهذا ليس مجال بحثنا، وإنما الذي يعيننا هو مضمون النقد في بداياته، فالذي نراه من خلال نقد النابغة السابق هو الاهتمام بالشكل، والاقْتِصَار على اللغة، فبالنظر في نقد النابغة السابق نجده يتميز بالإيجاز، والتركيز، والاعتماد على الفطرة، والذوق المهدب، وعدم الميل في الإسهاب في الأحكام والتعليل، وهذا شأن، وحال النقد القديم، وهذه سمة النقد في بداياته، وفي طور نشأته، وهناك كثير من صور النقد في طور النشأة، ولكن المقام لا يسمح بسرد صور النقد آنذاك، فيكفي من القلادة ما أحاط بالعنق، وإذا ما تخطينا العصر الجاهلي، ونظرنا في حال النقد الأدبي في صدر الإسلام، فسنجد أن النقد لا يختلف عن سابقه في العصر الجاهلي، ومع كثرة الشواهد النقدية آنذاك، سأكتفي بتسليط الضوء على ناقد بعينه، وسأستشهد بشاهد واحد له، وهو الخليفة العادل الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وسبب اختياري له دون غيره؛ " لأنه كان من أنقد أهل زمانه للشعر، وأنفذهم فيه معرفة " <sup>11</sup>

ومن الصور النقدية الحافلة للفاروق عمر - رضي الله عنه - ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما: قال: " قال لي عمر رضي الله عنه: ، وأنا أسايره: أنشدني لأشعر

- قدامة بن جعفر بن زياد البغدادي، نقد الشعر، مطبعة الجوانب، قسطنطينية، الأولى، 1302هـ، ص18<sup>10</sup>

- ابن رشيق أبو علي الحسن الفيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجبل، القاهرة، ط5، 1401 هـ - 1981 م، ص33

شعرائكم، فقلت: من هو؟ فقال: هو زهير، فقلت: ولم؟ قال: إنه لا يعاظر بين الكلام، ولا يتبع حوشية، ولا يمدح الرجل إلا بما يكون في الرجال " 12، ومن هنا يتبين لنا وجه تفضيل عمر رضي الله عنه للشاعر زهير، وجعله من أشعر الشعراء، وقد بنى الخليفة عمر رضي الله عنه حكمه هذا على أسس نقدية هامة، وهي تجنب المعاظلة، وتجنب حوشي الكلام، والصدق الفني؛ ولهذا قال ابن سلام: " لم يبق في وصف الشعر شيئاً إلا أتى به في هذا الكلام " 13، والمعاظلة من سوء النظم، وتعني ركوب الشيء بعضه بعضاً؛ وسمى الكلام به إذا لم ينضد نضداً مستويًا، وأركب بعض ألفاظه رقاب بعض، وتداخلت أجزاءه، تشبيهاً بتعاظل الكلاب والجراد 14، وهذا يعني أن يكون الكلام خفي الدلالة على المعنى بحيث لا ترتب الألفاظ وفق ترتيب المعاني، فينشأ من ذلك تعقيد المعنى وخفاؤه، والمقصود من قوله حوشي الكلام بالضم: الغامض المشكّل من الكلام، وغريبه وخشيته، وقوله: لا يمدح الرجل إلا بما في الرجال يعني الصدق القول بعيداً عن المبالغات، والكذب، وهو ما يسمى في المصطلحات النقدية بالصدق الفني، والذي رأيناه من نقد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه السابق يُعدُّ سابقة في النقد الأدبي حيث علل لنقده، ووضع مقاييس علمية للنقد الأدبي، وقد بنى النقاد فيما بعد على هذه الأحكام النقدية العمرية أسساً نقدية هي من أعمدة النقد الأدبي، والنقد الأدبي في تلك المرحلة المسماة بصدر الإسلام لا يختلف كثيراً عن النقد في العصر الجاهلي، فهو نقد شكلي يُعنى بالشكل، والمضمون إلا أنه قد سار على النهج الذي رسمه لهم الإسلام الحنيف، والذي ارتضاه الرسول صلى الله عليه وسلم، وسنة في نظرته إلى الشعر، وما ينبغي أن يكون عليه الشعر من القيم، والفضائل، والصدق في القول، والبعد عن التكلف، والإغراق، وهذه الفضائل التي رسمها الإسلام هي التي

- الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار الأرقم، بيروت، 1، ط1، 1420 هـ، ص 109

- ابن سلام محمد بن عبيد الله الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، 63 بدون تاريخ ص

- العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله بن يحيى، الصناعيتين، تح: علي محمد الجاوي وآخرون، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419 هـ، ص 162

على أساسها مدح عمر زهيرا، ولكن الجديد في نقد عمر رضي الله عنه هو تلك الأحكام التي أطلقها مغلفة، ومعللة بأسبابها، فالأحكام النقدية العمرية، والنقد عامة في صدر الإسلام كما قلت لا يختلف عن النقد في العصر الجاهلي، فهو يتسم بالجزئية، وينظر إلى الألفاظ، والمعاني إلا أن النقد العمري كان موسوما بالتعليل، وذكر الدواعي، والأسباب، وهذا لم نألفه سابقا، وعن ذلك يقول الدكتور محمد مصطفى هدارة : " وإعجابه بزهير الجاهلي إنما هو إعجاب معلل، تُبَيِّنُ النظرة النقدية فيه على أساس فني وخلقيا معا"<sup>15</sup>

ومن ذلك ما حكى عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: لو أن الشعراء المتقدمين ضمنهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجزوا معاً علمنا من السابق منهم، وإذ لم يكن، فالذي لم يقل لرغبة ولا لرهبة، فقليل: ومن هو؟ فقال: الكندي، قيل: ولم؟ قال: لأني رأيت أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة<sup>16</sup>

وهنا نرى الإمام علي كرم الله وجهه يظهر لنا سبب إعجابه بامرئ القيس ، وهو أن امرأ القيس أحسن الشعراء ؛ لأنه أحسن الشعراء نادرة أي إتيانا بالنوادر، وهذا يعد لونا من ألوان النقد الأدبي، ونلاحظ في نقد الإمام علي السابق، والحكم بالسبق لامرئ القيس على غيره من الشعراء أنه علل بقوله " لأني رأيت أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة " ، وهذه صفات مرتبطة بالشاعر لا بالشعر، وهو بهذا يعني أن شاعرية امرئ القيس شاعرية متأصلة، فلا يكون الشعر عنده امتهانا، ولا احترافا، وإنما هو من مكوناته الشخصية، والشعر عنده على البديهة، والسليقة.

ومن ذلك ما رواه حسان المخزومي قال : " سمعت عبد الملك بن عمير يحدث أن لبيدا الشاعر قام على أبي بكر رحمه الله، فقال :

- هدارة محمد مصطفى، الشعر والشعراء في رحاب الخلفاء الراشدين: مقال بمجلة العربي العدد : 121 ديسمبر 1968

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ص 164



ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل<sup>17</sup>

فقال له أبو بكر رضي الله عنه : صدقت في الأولى، وكذبت في الثانية، عند الله نعيم لا يزول<sup>18</sup>

ولو أمعنا النظر في قول الشاعر لبعد السابق؛ لتبين لنا أن الشاعر لم يقصد التعميم على الدنيا والآخرة في الشطر الثاني من البيت، ويجوز أن يكون الشاعر قد قصد الإضمار في الدنيا بعد قوله: " وكل نعيم لا محالة زائل " ، وهذا إن دلّ فإنما يدل على أن النقد بعيد عن التأمل، فهو من قبيل النقد المباشر، وفيه يحاكم الناقد النص وفق فهمه الآني للنص، وهذا من سمات النقد في مراحل الأولى نقد قائم على الذوق، والبديهة والسليقة التي حازها الناقد من بيئته، وثقافته .

والنقاد أو أكثرهم قد أجمعوا أن النقد الأدبي في صدر الإسلام يُعدُّ صورة وامتداداً للنقد الجاهلي، فما ذلك إلا لأن الأحكام النقدية التي نجدها في هذه الفترة قليلة، وهي في مضمونها صورة مكررة للنقد في العصر الجاهلي، يقول دكتور شوقي ضيف : " على كل حال نجد أن النقد لا ينمو، ولا يقوى في عصر صدر الإسلام، وإنما ينمو، ويقوى في العصر الأموي حين استقر العرب في المدن، والأمصار، وتأثروا بالحضارات الأجنبية من جانبيها المادي والعقلي<sup>19</sup>

وهذا ما يجعلنا نيمم وجوهنا لإلقاء نظرة فاحصة عن حال النقد الأدبي في العصر الأموي في تلك الحقبة من تاريخ الإسلام لنرى ما الفروق التي طرأت على النقد لتمييزه عن العصرين السابقين الجاهلي، وصدر الإسلام، وقد حفل هذا العصر بكثير من صور النقد الأدبي، وسأقتصر على ذكر صورتين من صور النقد في هذا العصر؛ لتتعرف على

- ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تح : حمدو طقّاس، دار المعرفة، لبنان، ط1، 1425 هـ - 2004 م، ص1785

- المرزباني، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، ص84

- شوقي ضيف، سلسلة فنون الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964، ص24

خصائص، وسمات هذا النقد الذي حفل به هذا العصر، ومن ذلك ما روته كتب الأدب أن الشاعر جريراً كان يقول: وددت أن هذا البيت من شعر هذا العبد كان لي بكذا، وكذا بيتاً من شعري يعني قول نصيب:

أهيم بدعدٍ ما حييت وإن أمت ... أوكل بدعدٍ من يهيم بها بعدي<sup>20</sup>

فلم تجد الرواة ولا من يفهم جواهر الكلام له مذهباً، وقد ذكر عبد الملك لجلسائه ذلك، فكل عابه، فقال عبد الملك: فلو كان إليك كيف كتتم قائلين؟ فقال رجل منهم: كنت أقول: أهيم بدعدٍ ما حييت وإن أمت ... فوا حزنا من ذا يهيم بها بعدي!

فقال عبد الملك: ما قلت والله أسوأ مما قاله، فقيل له: فكيف كنت قائلاً في ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال كنت أقول: أهيم بدعدٍ ما حييت فإن أمت .. فلا صلحت دعدي لذي خلّة بعدي

فقالوا: أنت والله أشعر الثلاثة يا أمير المؤمنين<sup>21</sup>

ونلاحظ في الأبيات السابقة التي جرت في حضرة الخليفة عبد الملك بن مروان مع جلسائه أن النقد فيها موجه، ومركز على الاستثثار، فالشاعر إذ يموت فلا يجب أن تصلح حبيته لأحد من بعده، وهكذا أجمع النقاد على ألا تكون أية خلّة أي زوجة بعد حبيبها الذي هام بها، وقضى نحبّه، فالنقاد يريدون ألا يهيم بها أحد بعده، وعابوا عليه مجرد السؤال عن مصيرها أو مسيرتها، فالنقد الأموي يأخذ طريقه في عدة اتجاهات تبعاً للشعراء، والنقاد الذين كانوا يمثلون طبقات النقاد في تلك الفترة، ثم ظهر بعدهم مع أواخر العصر الأموي طبقة جديدة من العلماء أوجدتها الظروف، وكان اتجاه تلك الطبقة اتجاهاً نحوياً حيث كان رجالها يتتبعون الشعراء، ويتصيدون سقطاتهم النحوية،

20 - الأصفهاني أبو علي بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ - 2003 م، ص 957

- المبرد محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 21 1417 هـ - 1997 م، ص 148

ومن الملاحظ في هذا العصر أن عبارات النقد كانت موجزة، وتهتم بالنواحي الفنية الجزئية كتفضيل بيت من الشعر على آخر<sup>22</sup>

ومثال ذلك ما كان من سمر ذات ليلة في صحبة عبد الملك بن مروان، وعنده كثير عزة، فقال له: أنشدني بعض ما قلت في عزة، فأنشده إلى هذا البيت:

هممت وهممت، ثم هابت وهبتها ... حياء، ومثلي بالحياء حقيق<sup>23</sup>

فقال له عبد الملك: أما والله لولا بيت أنشدتنيه قبل هذا لحرمتك جائزتك! قال: ولم يا أمير المؤمنين؟ قال: لأنك شركتها معك في الهيبة، ثم استأثرت بالحياء دونها، قال: فأبي بيت عفوت عني به يا أمير المؤمنين؟ قال قولك:

دعوني لا أريد بها سواها ... دعوني هائما فيمن يهيم<sup>24</sup>

إن الناظر في هذه الرواية، لا بد أن تخطر بباله رواية النابغة وحسان في السيوف التي تقطر ولا تجري، والجففات التي تلمع في النهار لا في الليل، ذلك أن الروائيتين تنطلقان مما يفترض في الشاعر أن يقوله، لا مما يفترض أن يحس به، ولا يعني عبد الملك في سمره التأمل في كنه المشاعر التي خالجت كثيراً، بحيث غالبه الحياء بعد أن رأى هيبة عزة، وإنما يعنيه أن الحياء، إن لم يكن خاصاً بالمرأة على نحو ما هو مألوف، فليكن قسمة بين الرجل والمرأة على الأقل، أما ان يكون خاصاً بالرجل، فهذا ما لا ينبغي، وإذن فإن ما يهيم عبد الملك - ممثلاً للذوق العام - هو ما يقره العرف العام للناس، وليس الذوق الخاص للشاعر، وواضح أن ما يقره العرف العام، إذا كان يبعد الذوق الخاص، فإن ذلك سيفضي إلى أن يكن الشعراء نماذج متقاربة، بل واحدة،

22 - د ممدوح محمود يوسف حامد، ملامح النقد عند الرواة وأثرهم في النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري،

دار جنيس الزمان، الأردن، 2009، ص 56

23 - ابن الشجري ضياء الدين أبو السعادات، مختارات شعراء العرب، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1344 هـ -

1925 م، ص 22

24 - ابن عبدربه شهاب الدين أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404 هـ، ج 6 ص

بحيث يختلف شاعر عن شاعر، في نظمه الخاص، لا في تجربته الخاصة، وقد يكون أكثر الشعراء تحدثوا عن حياء المرأة، غير أن من الممكن أو المعقول أن يفوق حياء الرجل حياء المرأة أحياناً، إما من حيث الطبع، وإما من خلال تجربة معينة في ظرف معين، ولا سيما إذا تذكرنا أن الشعر ليس صفة دائمة، وإنما هو حالة متغيرة، وأي شيء يمنع ان يفوق حياء كثير حياء عزة مثلاً في لقاء ما، في ظرف ما؟ وهل وضع النقاد قانوناً للحياء يقيسون به تجارب الشعراء؟ على أن الأمر ليس كما يريد عبد الملك، فكثير جعل عزة تشعر بالهيبة، بعد أن هم بها، وهمت به، أي إنه جعلها مبدأ العفة في هذا الصراع بين الحسية والعذرية، وبعد أن جعل نفسه مبدأ الحسية، ومن الطبيعي أن يكون حياؤه أعظم إذا كانت هيبتها أعظم، وكأن حياؤه ضرب من لوم نفسه على ما كادت تقدم عليه مما يسيء إلى طهارة الحب، ومهما يكن، فقد كان كثير بارعاً، إذ نسب إلى نفسه أنه هم بها أولاً، وأنها هابت أولاً، فالحسية منه، والعذرية منها، ولا بد ان يفضي ذلك بكثير إلى الحياء من نفسه، او فعله، وكان هيبتها اقتضت حياؤه، لأن عزة لم تأت ما تستحي منه، إذا كانت قد هابت الوصال، بينما أتى هو بما يقتضي الحياء عندما هم بتشويه عذرية اللقاء؛ وإذن فإن كثيراً كان يعبر تعبيراً عفويّاً عن حالة نفسية دقيقة صادقة، بينما كان عبد الملك يريد منه أن يترك هذا التعبير، ليدور في فلك العرف الأدبي العام<sup>25</sup>

ومما يؤكد أن النقد خاصة في أواخر العصر الأموي كان اهتمامه منصبا على اللغة بشكل خاص، فقد كان اتجاه النقاد آنذاك الانشغال بتتبع الشعراء، والتصيد لهم من حيث اللغة، والمعنى، والاهتمام بالنواحي الفنية، ودليل ذلك كثير من مسائل النقد التي كان اهتمام النقاد فيها على الجوانب الفنية، ومن ذلك البيت المشهور في قول الفرزدق :

وعَضَّ زمانٌ يابن مروان لم يدَعْ ... من المال إلا مُسحَّتاً أو مجلُفُ<sup>26</sup>

<sup>25</sup> - د عصام قصبجي، أصول النقد العربي القديم، بدون تاريخ، ص 18

<sup>26</sup> - همام بن غالب بن صعصعة الفرزدق، ديوان الفرزدق، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص 24

فاعترضه النقاد لرفعه القافية قافية البيت (مجلّف)، وكان حقها النصب؛ لأنها معطوفة على كلمة (مسحتاً) المنصوبة،- لأن القياس النحوي يحتم ذلك ويوجبه، فسأل الفرزدق: علام رفعت مجلف، فأجابه متحدياً: رفعتها على ما يسوؤك وينوؤك<sup>27</sup>

فالنقد الذي وجهه النقاد للفرزدق إنما هو في جانب اللغة، وهذا ماعليه النقد آنذاك. ومما روي من ذلك أن الكميت بن زيد أنشد نصيباً فاستمع له، فكان فيما أنشده:

وقد رأينا بها حوراً منعمة ... أيضاً تكامل فيها الدل والشنب<sup>28</sup>

فثنى نصيب خنصره، فقال له الكميت: ما تصنع؟ فقال: أحصي خطأك، تباعدت في قولك: "تكامل فيها الدل والشنب"، فهلا قلت كما قال ذو الرمة:

لمياء في شفتيها حوة لعس ... وفي اللثا وفي أنيابها شنب<sup>29</sup>.

قال أبو العباس: والذي عابه نصيب من قوله: "تكامل فيها الدل والشنب"، قبيح جداً، وذلك أن الكلام لم يجر على نظم، ولا وقع إلى جانب الكلمة ما يشاكلها، وأول ما يحتاج إليه القول أن ينظم على نسق، وأن يوضع على رسم المشكلة<sup>30</sup>

ومن خلال النقد السابق الذي جرى بين الكميت ونصيب تبين لنا معالم النقد الأدبي في هذا العصر، فالنقد الأدبي آنذاك كانت العناية فيه بما يسمى بوحدة القصيدة هو المقياس الحقيقي لشاعرية الشاعر، وهذا يدل على أن الانسجام بين ألفاظ القصيدة، وبين أبياتها، وكذلك التآلف بين الألفاظ ومعانيها هو الفيصل، ومناطق الفصل والحكم على شاعرية الشاعر، ودليل ذلك ما قاله عمر بن لجل لابن عم له: أنا أشعر منك قال له: وكيف؟ قال: لأنني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه<sup>31</sup>

27 - الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، ص 136

28 - شعر الكميت بن زيد الأسدي، جمع وتقديم دز داود سلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، ط 1969م، ص 67

29 - المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ج 2 ص 119

30 - السابق ج 2 ص 119

31 - الكامل في اللغة والأدب، ج 2 ص 119

ومن هنا يتبين لنا أن النقد الأدبي في العصر الأموي لا يختلف كثيرا عنه في العصرين الجاهلي، وعصر صدر الإسلام، فهو نقد ذاتي يتسم بالإيجاز، وإن كان وجه الاختلاف عن حاله في العصر الجاهلي وصدر الإسلام هو أنه يعد البداية الحقيقية الفعلية لنشوء النقد الأدبي حيث وجدنا الموازنات بين الشعراء على أساس اللغة، والشكل، والمضمون، ووحدة القصيدة وغير ذلك مما لم نره في العصور السابقة، وكذلك نجد النقد في هذا العصر " قد اتجه بصفة عامة إلى الوضوح والسهولة، واتسم بالأصالة الفنية، والعمق في فهم النصوص، وعلى ضوء المثقف الذكي، أو التعليل العلمي " <sup>32</sup>

وإذا وجهنا رحالنا إلى العصر العباسي لنرى حال النقد فيه، فإننا نلاحظ أن النقد خاصة في العصر العباسي الأول " لم يقف عند الصياغة، والشكل، وعند تحديد المعنى والألفاظ، بل مضوا يفهمون الشعر، ويتذوقونه، ويدركون ما يمتاز به شاعر عن شاعر، ويوازنون بين بعض الشعراء، ويضعونهم في طبقات مفضلين بعضهم على بعض، ويعرفون أمر البيئة والحياة الاجتماعية في فصاحة الشاعر وقوته، ويأخذون أنفسهم لتصحيح النصوص، والتحقق من نسبتها إلى قائلها" <sup>33</sup>

ومن نقاد هذه المرحلة الذين حفلوا بقضية اللفظ، والمعنى الجاحظ، ومما قاله في هذا الشأن: " والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من التسج، وجنس من التصوير، وقد قيل للخليل بن أحمد: ما لك لا تقول الشعر؟ قال: الذي يجيئني لا أرضاه، والذي أرضاه لا يجيئني " <sup>34</sup>

- د حسن جاد، دراسات في النقد الأدبي، دار السعادة، القاهرة، ط1، 2000م ص 46<sup>32</sup>

- أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1998، ص 10<sup>33</sup>

- الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب الكندي، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424 هـ، ج3، ص67<sup>34</sup>

والجاحظ وهو يعالج هذه القضية قضية اللفظ، والمعنى قد توصل إلى حقيقة وهي أن لكل ناثر، أو شاعر ألفاظه، أو معجمه اللغوي الخاص به، ويعبر عن هذا بقوله: "ولكل قوم ألفاظ حظيت عندهم، وكذلك كلّ بليغ في الأرض وصاحب كلام مثور، وكل شاعر في الأرض وصاحب كلام موزون؛ فلا بد من أن يكون قد لهج، وألف ألفاظاً بأعيانها؛ ليديرها في كلامه، وإن كان واسع العلم غزير المعاني، كثير اللفظ" <sup>35</sup> النقد في العصر المملوكي والعثماني:

شهدت الحركة الشعرية والأدبية في العصر المملوكي والعثماني ركوداً كبيراً، حيث تراجع الأدب وتراجعت الثقافة، وحل الجهل والانحطاط محلها، وانعكس هذا الأمر بشكل واضح على النقد حيث قل ظهور النقاد، وشهدت الحركة النقدية ركوداً كبيراً، وهذا ما يجعلنا نقتصر في بيان خصائص النقد القديم على ما ذكرنا في العصور السابقة. والآن بعد أن تعرفنا على سمات، وخصائص النقد القديم بدءاً من العصر الجاهلي نحاول أن نتعرف على خصائص النقد الأدبي الحديث؛ لتتعرّف على أوجه الاختلاف من خلال تلك المقارنة بين النقيدين، وقبل الشروع في بيان سمات هذا النقد لا بد أن نعرف أولاً بالنقد الأدبي الحديث، وعلى هذا يمكن أن نقول في تعريف النقد الأدبي الحديث "إنه استعمال منظم للتقنيات غير الأدبية ولضروب المعرفة غير الأدبية أيضاً في سبيل الحصول على بصيرة نافذة في الأدب" <sup>36</sup>

وقد سبق القول إن النقد القديم له طابع عام غالب عليه، هو أنه نقد حكمي، في حين أن النقد الحديث قد تأثر تأثراً كبيراً بالدراسات النفسية التي تشرح طبيعة الخيال والتعبير، وعملية الإبداع والشعور والتفكير وما إلى ذلك، ومن هنا كان النقد الحديث إما نقداً نفسياً يقوم به أناس هم قبل كل شيء دارسون لعلم النفس، ويحاولون استخدام نظرياته وتطبيقها في دراسة لون من ألوان النشاط النفسي، وهو الإنتاج الفني، وإما نقداً

- الحيوان، ج3، ص 127<sup>35</sup>

- ستانلي ادغار هايمن، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1958<sup>36</sup> - م، ص9

حكماً يقوم به أناس اعتادوا -بحكم طول مزاولتهم لقراءة الأدب- الحكم على ما يقرءون بالجودة أو الرداءة، وقد انفصل شطرا مهمة النقد، وأصبح هناك نوعان منه: النقد التفسيري للأدب، والنقد الحكمي<sup>37</sup>

فالنقد الحديث قائم على " قضية الوحدة في القصيدة، وهي من أهم قضايا النقد الحديث الجديرة بالدراسة والتطبيق في الشعر ونقده الحديثين، فقد شغلت النقاد والشعراء على السواء، وخاصة بعد المنافسة بين المذاهب الأدبية الحديثة ومدارسها النقدية، مثل مدرسة المحافظين ومدرسة الديوان، ومدرسة أبولو، ومدرسة المهاجر، وكذلك المذهب "الكلاسيكي"، والمذهب "الرومانسي"، والمذهب "الواقعي"، وغيرها، ووقف الجميع في صمود يدافع عن الوحدة الفكرية في بناء القصيدة، بل بالغ بعضهم في تطبيق الوحدة العضوية على الشعر الغنائي أيضاً، كالشأن في الموضوعي والمسرحي والتمثيلي، وأن منهج القصيدة القديمة التي تقوم على تعدد الأغراض والموضوعات لا يتناسب مع هذا العصر، الذي يتسم بالتقدم في العلوم والفنون والآداب على أساس من الذوق الرفيع، والفكر العميق، والعقل التجريبي؛ لذلك كان من الضروري أن تكون القصيدة الشعرية صدى لهذه الحضارة العميقة، فتقوم على أساس من الوحدة الفكرية والموضوعية في بناء فني متكامل، وتصوير أدبي تنسجم فيه الصور الجزئية والألفاظ والأساليب والإيقاع والموسيقى مع المعاني والأفكار والعرض والعاطفة والتجربة الشعورية، في تلاحم قوي وتلاؤم انسيابي، فلا يصطدم الذوق الأدبي حين يتذوق القصيدة باضطراب في أسلوبها، أو تناقض في معانيها، أو تعدد في أغراضها، أو يفزع بنشاز في إيقاعها أو بقلق في موسيقاها، ولا يشعر بتهتك يبدد تلاؤم الصورة مع الخيال والعاطفة والمعاني، غير ذلك مما يؤثر في تمزيق الوحدة الفنية في القصيدة فتنهار في ميزان النقد المستقيم " 38

- عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه - دراسة ونقد، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص52<sup>37</sup>

- علي علي صبح، المذاهب الأدبية في الشعر الحديث لجنوب المملكة العربية السعودية، مكتبة تهامة، السعودية، ط1، 1404هـ - 1984م، 148



ويعتبر القرن العشرين هو العصر الذي تعددت فيه المناهج، فقد سعى أكثر من ناقد وفيلسوف إلى التأكيد على عدم حصر أنفسهم في منهج بعينه، بل هناك من يرفض استعمال مصطلح "منهج" في وصف طريقة تحليله للنصوص مفضلاً استعمال مصطلح التجربة الذي يضفي على الممارسة التحليلية قيم التنوع والخصوصية والاختلاف<sup>39</sup>، ويكفي أن نذكر هنا غاستون بلاشير وإدغار موران، جاك دريدا، عبد الفتاح كيلوطو، أمبرتو إيكو؛ كلهم أجمعوا أنه يصعب إيجاد تصور ثابت للمنهج فيما يخص الأدب

40

فلكل نصٍ شعريٍّ ميزاته أو خصائصه الفنية التي تعبر عن شخصية الشاعر أو المبدع الذي أنتجه، ولكي يتسنى لنا معرفة ميزات كل نصٍ شعريٍّ لا بد لنا أن نستعين بالنقد للكشف عن تلك الميزات، ذلك أن النقد هو: "تقدير النص الأدبي تقديراً صحيحاً وبيان قيمته ودرجته الأدبية"<sup>41</sup> مما يفرض على الناقد مهمة "تكاد تكون أقرب إلى البديهية هي في قدرته على تعميق استجابة المتلقي للشعر أو بعبارة أخرى السعي الجمالي إلى تبسيطها وتوسيعها. ويتم ذلك، دون أدنى ريب، من خلال أسلوب التواصل والتوصيل الفنيين بين القصيدة الشاعر والقارئ المتلقي صاحب الاستجابة المتوخاة، هذا المتلقي الذي يرى في الكلمة الشعرية المهموسة عالماً جمالياً يعمق إحساسه بعوالم الطبيعة المحيطة به وحيث لا يكون لأفكار الناقد التجريدية المفروضة على النص الشعري / القصيدة، أي أثر يستحق الاهتمام<sup>42</sup>

كما إن هناك أسئلة جوهرية يطالب النقد الناقد بالإجابة عليها لا تعدو ما يلي: " وما الذي يضفي على تجربة قراءتنا لأحدى القصائد؟ وما الذي يجعلها أفضل من غيرها؟ وعلى أي نحو يجب علينا أن نستمتع إلى قطعة موسيقية بحيث نستطيع أن نحظى

- الإدريسي، رشيد، سيمياء التأويل قراءة في مقامات الحريري.- دراسات مغربية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، عدد 5-1997، ص.6-26.

- سيمياء التأويل قراءة في مقامات الحريري، ص26<sup>40</sup>

- عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه دراسة ونقد، مطبعة الاعتماد، مصر، ط 11، 1955، ص26<sup>41</sup>

- د محمد مندور، الأدب وفنونه، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1962 - 1963، ص<sup>42</sup>

بأكثر اللحظات قيمة ؟ ولماذا نعتقد أن رأياً معيناً في نتاج فني يفوق غيره من الآراء ؟  
هذه هي الأسئلة الجوهرية التي تلزم الإجابة عنها في النقد " 43

ومن ذلك المنهج السياقي: فقد احتل السياق مكانة مهمة وعني باهتمام بالغ في تحليل الخطاب، "فالسباق هو المرجع الذي يحال إليه المتلقي كي يتمكن من إدراك مادة القول ويكون لفظياً أو قابلاً للشرح اللفظي، إذن فمعرفة السياق وإدراكه عملية ضرورية لتذوق النص وتفسيره، فمن هنا برز نشاط الناقد من خلال إحدائه لبعض المناهج النقدية التي يستطيع من خلالها إضاءة النص، وكشف معانيه التي قصد إليها المبدع أو لم يقصد إليها" 44

وهناك المنهج التاريخي يعتبر المنهج التاريخي الصرح النقدي الراسخ، الذي واجه كل المناهج النقدية الحديثة، "فهو منهج يتخذ من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي وسيلة لتفسير الأدب وتعليل ظواهره، أو التاريخ الأدبي لأمة ما" 45

وهذا المنهج التاريخي من المناهج الهامة في النقد الأدبي الحديث، فهو يكشف عن الظروف التاريخية، والاجتماعية التي نشأ فيها النص الأدبي دون الاهتمام بالمستويات الدلالية الأخرى، أي أن التاريخ هنا يكون خادماً للنص ودراسته لا تكون هدفاً قائماً بذاته، بل تتعلق بخدمة هذا النص.

والمنهج التاريخي هو الذي يهتم بدراسة النص الأدبي عن طريق ربطها بحياة الأديب من حيث الزمن الذي يعيش فيه، والبيئة التي ينتمي إليها، وظهر هذا الأمر على يد " سانت بيغ "، وقد تأثر النقاد العرب بالنقد التاريخي عند الغرب 46

- عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي عرض وتفسير ومقارنة، دار الفكر العربي، مصر، 1955، ص 66

- الغدامي عبد الله محمد، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص 11

. - يوسف و غليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ط2، 2009، ص 15

. - إبراهيم خليل، راهن الدراسات النقدية في الوطن العربي، السعودية، ط1، 2013، ص 26. بتصرف 46

## المنهج النفسي :

الأدب ترجمان العقل والنقد، والأديب في كل ما يصدر عنه من نشاط أدبي يستوحى ويستلهم تجاربه العقلية والنفسية، ولهذا فالأدب بعبارة أخرى مرآة عقل الأديب ونفسيته<sup>47</sup>، والمنهج النفسي في أبسط تعريفاته: "هو ذلك المنهج الذي يخضع النص الأدبي للبحوث النفسية، ويحاول الانتفاع من النظريات النفسية في تفسير الظواهر الأدبية، والكشف عن عللها وأسبابها، ومنابعها الخفية ويخوطها الدقيقة، وما لها من أعماق وأبعاد وآثار ممتد"<sup>48</sup>

فللعنصر النفسي دور بارز في العمل الأدبي في كل مراحلها، فهو صورة من صور التعبير عن النفس، وهذا المنهج الجديد قائم على دراسة النفس الإنسانية ودواخلها من الأعمال الأدبية؛ إذ إنه يدرس إسقاطات الأديب النفسية على النص الأدبي، ويحاول أن يربط بين حياة الأديب والنص الذي يكتبه، وكذلك يدرس أثر النص الأدبي في القراء، فقد يعجب القارئ بالنص؛ لأنه يشعر بأن النص الأدبي يتحدث عنه، أو يمس شيئاً من شخصيته، وقد لا يعجب به؛ لأنه يشعر بعدم الإنسجام النفسي معه، وقد ارتبط هذا المنهج باسم فرويد صاحب نظرية التحليل النفسي الذي ذهب إلى أن النفس الإنسانية تتكون من ثلاثة جوانب: الهو، والأنا، والأنا الأعلى إلى جانب حديثه عن عقدة أوديب، وعقدة إليكترا، فضلاً عن عالم آخر هو أدلر عندما تحدث عن عقدة النقص عند الإنسان<sup>49</sup>

كلامي يعتبر المنهج النفسي من اتجاهات النقد الحديثة، هدفه أن يحلل لغة النص الأدبي، ليصل إلى مخبآت النفس اللاشعورية للكاتب، عن طريق دراسة شبكة الإشعارات والصور البلاغية المضمرة في بنية الأثر، أي هذا الاتجاه يجمع بين

. - عبد العزيز عتيق، في النقد الأدبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1972، ص 295<sup>47</sup>

- عبد الجواد المحمص، المنهج النفسي في النقد، دراسة تطبيقية على شعر أبو الوفاء، مجلة الحرس الوطني، العدد 16، د ت، ص 87

- شكري الماضي، مقاييس الأدب: مقالات في النقد الحديث والمعاصر، دار العالم العربي، دبي، ط1، 2011، ص 20<sup>49</sup>

الأسس النفسية والأسس النقدية، ليقف على حقيقة منطلق اللاشعور من خلال لغة النص ولغة اللاشعور.

### المنهج التكاملي:

وهو منهج نقدي حديث ينتفع بالمناهج النقدية الحديثة جميعها، ولا يقتصر على منهج واحد بعينه، فينظر الناقد إلى النص الأدبي من زواياها المتعددة، وقد نادى به " سيد قطب " في كتابه النقد الأدبي أصوله ومناهجه<sup>50</sup>

وهناك كثير من المناهج الحديثة الأخرى التي تميز بها النقد الأدبي الحديث، وصارت من أسس ودعائم هذا النقد، بل وهناك كثير من المدارس الأدبية الحديثة والتي تعرف أحيانا بالتوجه الأدبي بالمذاهب، ومن هذه المدارس الأدبية : المدرسة الكلاسيكية، والرومانسية، والواقعية الأولى، والواقعية النقدية، والرمزية، ... إلخ، بل وهناك الكثير من التوجهات الحديثة التي مورست على النص الأدبي، والتي تعتبر منهجا لقراءة النص تعتمد فيه على اللغة بأساليب مختلفة منها: الأسلوبية، والبنوية، والتفكيكية، والنصية، ... إلخ،

### الخاتمة :

وبعد هذه الرحلة التي طفنا من خلالها مع النقد الأدبي في القديم، والحديث، وتبينت لنا بعض الخصائص، والسمات الخاصة بكل منهما يمكننا أن نجمل أوجه الاختلاف بين النقيدين القديم، والحديث في النقاط التالية :

النقد القديم صادر عن ذائقة عربية خالصة، فالنقد كان عربيا أصيلا، أما النقد الحديث فهو نقد غربي تابع في أكثره لمناهج غربية حيث مورس على النقد الحديث نظريات، ومناهج نشأت على أيدي نقاد الغرب، وصارت هناك مدارس نقدية قائمة على أسس، وقواعد يمارسها النقاد العرب .

، اطلع عليه بتاريخ 2019-07-29، www.alukah.net، " - أشهر المناهج النقدية الحديثة في الغرب<sup>50</sup> بتصرف

من خلال البحث تبين لنا أن النقد العربي القديم في عصوره المختلفة شهد مشاركة النحاة واللغويين حتى الخلفاء كانت بصمتهم واضحة، وجلية في هذا الميدان من أمثال الخليفة العادل عمر بن الخطاب، وأبي بكر، وعلي، ومعاوية خلافاً للنقد الحديث ، فهو نقد منهجي له ضوابطه، وقواعده التي لا يحد عنها .

تبين لنا من خلال عرضنا للنقد الأدبي القديم أنه كان يتسم بالأحكام المباشرة، والملاحظات العابرة، أو التعليق النقدي السريع ، فالناقد لا يحتكم إلا إلى انطباعه الأول الذي قد لا يكون فيه دقيقاً، أو موضوعياً ، وأحياناً نجد النقد سطحيًا، كما أنّ النقد الأدبي في القديم على بساطته وإيجازه، وقلة تعليقه أحكامه بالمقارنة مع النقد الحديث، فإنّه كان نقداً مناسباً لبيئته متوافقاً معها مستجيباً لمتطلباتها ارتقى بالأدب إلى أسمى مراتبه .

كما تجلّى لنا بوضوح أن النقاد في نقدهم للأدب القديم في عصوره المختلفة كانوا يرصدون كل ما يتعارض في الشعر مع الأسلوب العربي الأصيل، والصيغة البلاغية، واللغوية دون أن يتعرضوا لما في الشعر من أوجه جمالية فنية، أو معاني قيمة تغذي العقل، وذلك هو نقد شكلي لغوي موضوعي بعيد عن الخيال، والذاتية قائم على مراعاة استعمال اللغة في أصولها القديمة كما كانت عند الأسلاف .

وأيضاً من سمات النقد القديم في مراحل المتأخرة كما في العصرين الأموي، والعباسي وجدنا الخلط بين النقد البلاغي، والنقد المنهجي، فرأينا كثيراً من النقاد آنذاك كانوا يحاكمون النصوص الأدبية وفق المقاييس البلاغية، ولم يتم الفصل بين النقد، والبلاغة إلا في وقت متأخر، مع بقاء التداخل بين العلمين " كان للمتكلمين نشاط واسع في نقد الشعر، والنثر، غير أن مسائل النقد اختلطت عندهم بمسائل البلاغة،...فكانوا ينقدون الشعراء، ويوازنون بينهم على أسس بلاغية، وربما كان هذا هو السر في أن النقاد العرب كانوا يخلطون بين النقد الأدبي، والبلاغة من القرن الثالث الهجري

حتى العصر الحديث ، وحتى في هذا العصر لم يتميز النقد الأدبي عندهم تميزا تاما  
عن البلاغة<sup>51</sup>

ومن هنا نعلم أن النقد الأدبي الحديث تحكمه العديد من المناهج، والنظريات  
الحديثة التي لم تكن موجودة في العصور القديمة، فقد تبين لنا من خلال الاستعراض  
السريع للنقد الأدبي القديم من خلال بعض الصور والنماذج التي عرفنا من خلالها  
حال النقد الأدبي آنذاك، وتبين لنا أن النقد الأدبي القديم في مجمله نقد قائم على  
الدوق، والحس المرهف، فالدوق وحده " هو العمدة على في الحكم على بلاغة الكلام

52

وفي النقد الحديث نجد أنه قد تأثر بكثير من النظريات، ومن ذلك اهتمام النقاد  
بالسياق التاريخي، والاجتماعي، وتركزت النظريات الشكلية على طبيعة الكتابة نفسها  
معزولة عن كل ما عاداها، والتركيز على تجربة القاريء<sup>53</sup>

وأیضا نجد أن النقد الأدبي الحديث قد تأثر بالنزعة الانطباعية، وهي نزعة أدبية لا  
تشدد الأمر على الواقع، بل على انطباعات الكاتب، أو إحدى الشخصيات، وهي نظرية  
أدبية، أو فنية تذهب إلى أن الهدف الأساسي للأدب هو تفسير ما يطرأ على الذهن،  
والوجدان، والضمير، لا تفسير أوصاف تفصيلية للمناظر، والأحداث، والانطباعية هي  
أسلوب شخصي الكتابة يطور به الكاتب الشخصيات، ويرسم المناظر كما تبدو له  
في لحظة معينة بدلا من تقديمها كما هي في الواقع ، أو كما قد تكون في الواقع<sup>54</sup>

- وهبة، والمهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 417<sup>51</sup>

- وهبة مجدي، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة الأدب، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص79<sup>52</sup>

- سلدان رمان، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998، ص24<sup>53</sup>

- فتحي إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للنشر، تونس، ط1، 1986، ص53<sup>54</sup>

تأثر النقد الأدبي الحديث بمناهج البحث العلمي التجريبي، فحاول أن يستخلص منها مبادئاً طبقها على النقد الأدبي، وبذلك حاول أن يصوغ النقد الأدبي بالصيغة العلمية، ويتحول على أساس منها إلى علم موضوعها<sup>55</sup>

#### قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم خليل، راهن الدراسات النقدية في الوطن العربي، السعودية، ط1، 2013،  
ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح:  
أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة.  
ابن الشجري ضياء الدين أبو السعادات، مختارات شعراء العرب، مطبعة الاعتماد، مصر،  
ط1، 1344 هـ - 1925 م، ص 22  
ابن رشيق أبو علي الحسن القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح: محمد  
محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، القاهرة، ط5، 1401 هـ - 1981 م.  
ابن سلام محمد بن عبيد الله الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر،  
دار المدني، جدة، بدون تاريخ.  
ابن عبدربه شهاب الدين أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،  
1404 هـ.  
ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ.  
ابن منقذ أبو المظفر مجد الدين، البديع في نقد الشعر، تح: د. أحمد أحمد بدوي وآخرون،  
الجمهورية العربية المتحدة، بدون تاريخ.  
أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1998.  
أحمد أمين، النقد الأدبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 1990 م.  
الإدريسي، رشيد، سيمياء التأويل قراءة في مقامات الحريري. - دراسات مغاربية، مؤسسة  
الملك عبد العزيز آل سعود، للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، عدد 5 - 1997.

- درويش أحمد، نظرية الأدب المقارن وتجلياتها في الأدب العربي، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط1، 2002، ص 22

أشهر المناهج النقدية الحديثة في الغرب"، [www.alukah.net](http://www.alukah.net)، أطلع عليه بتاريخ 2019-07-29.

الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1420 هـ.

الأصفهاني أبو علي بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ - 2003 م، ص 957 الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424.

الجندي أحمد أنور سيد، المعارك الأدبية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1983.

د حسن جاد، دراسات في النقد الأدبي، دار السعادة، القاهرة، ط1، 2000م.

د عصام قصبجي، أصول النقد العربي القديم، بدون تاريخ؟

د محمد مندور، الأدب وفنونه، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية،

1962 - 1963.

د دمدوح محمود يوسف حامد، ملامح النقد عند الرواة وأثرهم في النقد الأدبي حتى

القرن الرابع الهجري، دار جليس الزمان، الأردن، 2009.

درويش أحمد، نظرية الأدب المقارن وتجلياتها في الأدب العربي، دار غريب للطباعة،

القاهرة، ط1، 2002.

ديوان حسان بن ثابت، تح: عيد مهنا، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ - 1994م، ص

18

ديوان ليبيد بن ربيعة العامري، تح: حمدو طماس، دار المعرفة، لبنان، ط1، 1425 هـ -

2004 م، 85

الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة

العصرية، بيروت، ط5، 1420هـ / 1999م.

ستانلي ادغار هايمن، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس، دار الثقافة،

بيروت، ط1، 1958 م.



سلدان رامان، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998.

شعر الكميت بن زيد الأسدي، جمع وتقديم دز داود سلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، ط 1969م، ص 67

شكري الماضي، مقاييس الأدب: مقالات في النقد الحديث والمعاصر، دار العالم العربي، دبي، ط1، 2011.

شوقي ضيف، سلسلة فنون الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964.  
عبد الجواد المحمص، المنهج النفسي في النقد، دراسة تطبيقية على شعر أبو الوفاء، مجلة الحرس الوطني، العدد 16.

عبد العزيز عتيق، في النقد الأدبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1972.

عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه - دراسة ونقد، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.  
عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي عرض وتفسير ومقارنة، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1955.

العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله بن يحيى، الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي وآخرون، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419 هـ.

علي علي صبح، المذاهب الأدبية في الشعر الحديث لجنوب المملكة العربية السعودية، مكتبة تهامة، السعودية، ط1، 1404 هـ - 1984م.

الغذامي عبد الله محمد، الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2006.

فتحي إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للنشر، تونس، ط1، 1986.  
قدامة بن جعفر بن زياد البغدادي، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، الأولى، 1302.

المبرد محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1417 هـ - 1997 م.

المرزباني محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، تح:  
محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1995م.

هدارة محمد مصطفى، الشعر والشعراء في رحاب الخلفاء الراشدين: مقال بمجلة العربي  
العدد 121 ديسمبر 1968.

همام بن غالب بن صعصعة الفرزدق، ديوان الفرزدق، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون  
تاريخ، ص 24

وهبة مجدي، وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة الأدب، بيروت،  
لبنان، ط1، 1984.

يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ط2،  
2009.

## HADİS İLMİNDE YÖNTEM ARAYIŞLARI

### ÇAĞDAŞ BAZI MÜSLÜMAN ARAŞTIRMACILARIN SÜNNET KAVRAMINA BAKIŞ AÇILARI

*Recep ASLAN\**

#### **Giriş**

Sünnet, s-n-n kökünden türemiş olup isim olarak “yaşam tarzı (sîret), takip edilmesi gereken yol (tarikât), davranış tarzı (tabiat), değişmeyen karakter (cibillet)”<sup>1</sup> manasına gelirken, senne fiil kökünden ise “yeni bir şekil vermek, ihdas etmek, çığır açmak, bir yola sulûk etmek, yolun işlek olması, toplum için kural koymak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Buna göre sünnetin sözlük anlamı bakımından bütün kök ve türevleriyle üzerinde odaklandığı mana, “orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş (iyi-kötü) davranış biçimi”dir.<sup>2</sup> Cahiliye döneminde müşrik Araplar atalarının sünnetlerine çok bağlı oldukları ve bu sünnetlere büyük önem verdikleri için sünnet kavramı o dönemde kullanılmakta idi. Daha sonra bu kavram, İslâmiyet’le birlikte bir ıstılah olarak Hz. Peygamber’in sünneti olarak adlandırıldı. Yani sünnet, Hz. Peygamber’in sözleri, hayatında takip ettikleri yol, başka bir ifadeyle tarzları ile yaşayış halleridir.<sup>3</sup> Sünnet, Hz. Peygamber için tavır, davranış ve hareketlerindeki sabit, değişmeyen ve devamlılık arz eden bir karakteri ifade etmektedir.<sup>4</sup>

İslâmî ilimlerde başlıca dört sünnet tanımının yaygınlık kazandığı ve genel bir kabul gördüğü müşahede edilmektedir. Bu dört tanımdan her biri,

---

\* Prof.. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, recep\_aslan72@gmail.com

<sup>1</sup>Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 13/225-226; Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesü'r-Risâle 8. Basım, 1426/2005), 1207; Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınları, 2000), 29; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 22.

<sup>2</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 43.

<sup>3</sup> M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* (Ankara: AÜİF. Yayınları, 1959), 1.

<sup>4</sup> Yardım, *Hadis I-II*, 32.

hadisçiler, fıkıhçılar, usûl-i fıkıhçılar ve kelamcılar olmak üzere dört ayrı bransa ait İslâm âlimlerince geliştirilmiş tariflerdir.

Hadisçilere göre sünnet; söz, fiil, takrir, fiziki ve ahlakî vasıf olarak Hz. Peygamber'e izafe edilen her şeydir. Bu tarife göre sünnet hadisle eş anlamlıdır.<sup>5</sup> Hadisçilere göre sünnet; Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini, onaylarını; gerek ahlâkî ve gerekse yaratılışı ile alakalı vasıfların ve O'nun siretini kapsamaktadır.<sup>6</sup> Hadisçiler Hz. Peygamber'e Allah'ın "üsve-i hasene/güzel örnek" diye söz ettiği<sup>7</sup>, hidayete erdiren lider olarak bakarlar. Bu sebeple ister şer'i olsun, isterse olmasın, ona nispet edilen, onunla alakalı olan her türlü sîret, ahlâk, şemâil, haber, söz ve fiili aktarırlar.

Fıkıh usûlü âlimlerine göre sünnet; Kur'ân-ı Kerîm dışında, Hz. Peygamber'den aktarılan ve şer'i bir hükme delil olabilecek söz, fiil ve onaylardır.<sup>8</sup>

Fıkıhçılara göre sünnet, farz ve vacip dışında Hz. Peygamber'den gelen hükümlerdir.<sup>9</sup>

Kelamcılar ise sünneti bid'atın zıddı diye tarif etmişlerdir. Bu anlamda sünnet, zaman içinde itikat ağırlıklı bir anlam kazanmıştır. "falanca sünnet üzeredir, falanca bid'at üzeredir" söylendiği zaman anlatılmak istenen bu anlamdır.<sup>10</sup> İnanç alanında Hz. Peygamber ile sahâbilerin yolunu takip edenlere "Ehl-i sünnet", kendi beşerî düşünce ve eğilimlerine tabi olanlara ise "Ehl-i bid'at" denilmiştir.

Geçmişten günümüze kadar yapılmış olan sünnet tarifleri genelde bu dört tarif olmuştur. İslâm dünyasında bazı çağdaş âlimler, bu tariflerin yeterli

---

<sup>5</sup> Mustafa es-Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'il-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985), 47; Muhammed Accâc Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 15; Muhammed Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1404/1984), 10.

<sup>6</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009), 29.

<sup>7</sup> el-Ahzâb, 33/21.

<sup>8</sup> Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, 15; Abdulganî Abdulhâlîk, *Hücciyetü's-Sünne* (Riyad: Dâru'l-Alemiyey, 1995), 68.

<sup>9</sup> Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'il-İslâmî*, 48; Abdulhay el-Leknevî, *Sünneti İhya Etmek (Tuhfetü'l-Ahyâr)*, çev. Sırrı Fuat Ateş (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 117.

<sup>10</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât* (Daru İbn Affan, 1417/1997), 4/290; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 430; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 38.

olmadığını iddia etmişler ve sünnet kavramına yeni bir anlam yüklemeye gayret etmişlerdir.

Bu çalışmada İslâm dünyasında bazı araştırmacıların sünnete bakış açıları incelenecektir. Bu araştırmacılar, sünnetin klasik kavramsal tanımının ötesinde, onu güncellemeye yönelik bazı tanımlar yapmışlardır. Söz konusu çağdaş araştırmacılar içinde temelde oryantalistlerin görüşlerine dayanıp bazı değişikliklerde bulunanlar olduğu gibi sadece oryantalistlerin iddialarına cevap vermeye ve bu tartışmalardan bağımsız sünneti anlamaya çalışanlar da vardır. Örnekleme açısından bazılarına değinmek yeterli olacaktır. Bu çerçevede Fazlur Rahman, Muhammed Mustafa el-A'zamî, Yusuf el-Karadavî, M. Hayri Kırbaoğlu ve Musa Cârullah Bigiyef gibi âlimlerin sünnet mefhumuna yaklaşımlarına kısaca değineceğiz. İslâm dünyasında sünnetle ilgili fikirleri daha etkili olduğu için Fazlur Rahman'la başlayacağız.

### 1. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman (ö. 1988), sünnet ve hadisle ilgili kapsamlı görüşlerini “*Islamic Methodology in History*” isimli eserinde<sup>11</sup> ifade etmiştir. Ayrıca onun *İslâm* adlı eserinde de hadis anlayışı ile ilgili temel görüşlerini ortaya koyan bir bölüm bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Fazlur Rahman'a göre sünnet; ister fizikî, isterse düşünsel eylemler mevzubahis olsun, davranışla alakalı bir mefhumdur. Bu mefhum, sadece basit bir eylem değil, aynı zamanda bu fiilin uygulamada tekrarlanıp tekrarlanmadığına ya da tekrarlanmasının imkân dâhilinde olup olmadığına da işaret eder. Sünnet, ister bir kere ister sıkça yinelenmiş olsun, davranış kanunudur. Sünnet, hem bir davranış kanunu; hem de ahlâkî bir kâidedir. Ahlâk'ın “-meli,-malı” unsuru, sünnet kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>13</sup>

Fazlur Rahman'a göre sünnet kelimesinin birbirine sıkı sıkıya bağlı iki anlamını ayırt etmemiz gerekmektedir. Sonraki nesiller için sünnet (aslında olduğu gibi), Hz. Peygamber'in davranışı (izlediği yol) anlamına gelmiş ve normatifliğini Hz. Peygamber'den almıştır. Fakat hadisin büyük bir bölümünün takriri olmakta devam ettiği ölçüde bu kelime, her sonraki neslin davranışının, bu davranış Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu örneğe uygun olduğu iddiasında bulunulduğu sürece, fiili muhtevası için de kullanılmıştır.

---

<sup>11</sup> Bu eser, Salih Akdemir tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992, 59-94.

<sup>13</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 22-23.

Sünnet, kelime olarak çığnenmiş yol manasına gelir ve onun her parçası tıpkı bir yol gibi, ister başlangıç noktasına yakın, isterse ondan uzakta olsun yine bir sünnettir. İçerik açısından ise bu yol olmaktan öte daimi olarak yeni unsurları özümseyen bir nehir yatağına benzemektedir. Ama sünnet kavramının sürekli Hz. Peygamber'in gösterdiği örneğe tabi bir istikameti olmuştur.<sup>14</sup>

Fazlur Rahman, sünnetin tarifi ile ilgili çerçeveyi şöyle çizer:

a. “Peygamber'in sünneti” daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili olan bir kavramdı ve daha sonra da öyle kalmıştır.

b. Hz. Peygamber tarafından bırakılan sünnetin içeriği sayı olarak çok zengin değildi ve kati olarak hususi bir mana içermiyordu.

c. Sünnet kavramı, Hz. Peygamber'in devrinden sonra, yalnız Hz. Peygamber'in sünnetini kapsamıyordu; bununla birlikte sünnetin yorumlarını da kapsıyordu.

d. Bu son anlamıyla sünnet, esas itibarıyla sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icmâsının bir uzantısı olup onu da içermektedir.

e. Daha sonraki süreçte sünnet, içtihad ve icmâ arasındaki bağlantılar yok olmuştur.<sup>15</sup>

Fazlur Rahman'a göre “Peygamber'in sünneti”, O'nun zamanından beri vardır. Oysa Goldziher (ö. 1921), Lammens (ö. 1937), Margoliouth (ö. 1940), Schacht (ö. 1969) gibi bazı oryantalistler, bu kavramın sonradan ortaya çıktığını söylemektedirler. Fazlur Rahman ile oryantalistler arasındaki bu fark mühimdir. Çünkü Fazlur Rahman bu görüşüyle, tıpkı ehl-i sünnetin görüşünde olduğu gibi Hz. Peygamber'in, sünnetin asıl kaynağı olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Ama Fazlur Rahman birinci maddede kabul ettiğinin büyük bir bölümünü ikinci maddede geri almaktadır. Ona göre başlangıçtan beri “Peygamber'in sünneti” vardı fakat bu uygulama ve davranışlar, sayı olarak azdı ve etkili olmasına rağmen bir mana ifade etmiyordu. O, ‘bir anlam ifade etmiyordu’ söylerken muhtemelen, Peygamber sünnetinin henüz kavramlaşmamış olduğunu ifade etmektedir. Bir anlam ifade etmeyen ve nicel olarak az olan Peygamber sünnetinin asıl önemi “Nebevî sünnetin” tohumunu oluşturmasıdır. Ona göre nebevî sünnet, yalnız Hz. Peygamber'in sünneti değildir. Hz. Peygamber'in sünneti, büyük bir elmaya nispetle, ondaki çekirdekler gibidir. O, nebevî sünnetin içine,

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, 75.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, 23.

İslâm toplumunun üç yüz yıl boyunca oluşturduğu medeniyeti de eklemektedir. Aslına bakılırsa nebevî sünnetten bütünüyle bunu amaçlamaktadır. Fazlur Rahman “nebevî sünnet”i Hz. Peygamber’in sünneti olarak kabul edemezdi, zira ona göre nebevî sünnet, daima üretilen, canlı olan bir sürecin mahsulüdür.<sup>16</sup>

Fazlur Rahman’ın sünnet yorumunda “yaşayan sünnet” (living sunnah) kavramının ayrı bir önemi vardır. Bu kavramla o, yukarıda açıklandığı gibi nebevî sünneti izah etmektedir. Ona göre, sahâbe, tabiûn ve tebeü’t-tâbiîn devirlerinde, kişiler karşılaştıkları sorunlara, İslâm’ın ruhuna uygun, çeşitli çözümler üretiyorlar ve bu çözümler, toplum tarafından genel kabul görüp yaygınlaştığında “yaşayan sünnet” yani nebevî sünnet halini alıyordu. Fazlur Rahman’ın yaşayan sünnet kavramıyla ifade etmek istediğini ihtiva eden en münasip diğer bir ifade “teamül”dür. Hakikaten Resûlullah’ın ölümünden sonra, Medine, Kûfe, Şam, Mısır ve diğer büyük kentlerde, ibadet, hukuk ve yönetim işlerinde teamüller büyümeye başlamıştı. Fazlur Rahman, bu teamülleri, umumi bir çerçeve ile “yaşayan sünnet” mefhumuyla isimlendirmiştir.<sup>17</sup>

Fazlur Rahman’ın “yaşayan sünnet” ifadesi ile Schacht’ın “yaşayan gelenek” ifadesi ilk bakışta aynı manayı hatırlatmaktadır. Fakat iki ifade arasında benzerlik bulunmakla beraber önemli bir fark da vardır. Şöyle ki Schacht, sünnete İslâm öncesi Arap gelenek ve değerlerinin bir devamı olarak bakmaktadır. Bu sebeple O’nda Peygamber’in sünneti kavramı görülmez. Ona göre Şâfiî’ye kadar ilk fıkıhçıların serbestçe yorumlayıp değerlendirdikleri sünnet malzemesi –kimi zaman Peygamber’e izafe ederek meşrulaştırmaya uğraşsalar da- toplumun İslâm öncesinden beri devam eden yaşayan gelenektir. Ama Fazlur Rahman İslâm öncesi Arap geleneğini normatif kabul etmemiş ve sünnetin de normatiflik unsurunu bizzat Hz. Peygamber’den aldığını söylemiştir. Ona göre, Şâfiî’den önceki hukukçular kendi görüşlerini ve çözümlerini Peygamber sünnetinin genel yapısı içinde ele almışlar, böylece sünnetin hayatiyetini sağlayarak “yaşayan sünnet”i oluşturmuşlardır.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Ali Kuzudişli, *Fazlur Rahman İle Sünnet Tartışmaları* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 49-50.

<sup>17</sup> Kuzudişli, *Fazlur Rahman İle Sünnet Tartışmaları*, 53; İsmail Hakkı Ünal, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (1990), 286.

<sup>18</sup> Ünal, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine”, 286-287.

## 2. Muhammed Mustafa el-A'zamî

Muhammed Mustafa el-A'zamî (ö. 2017), sünnetle ilgili görüşlerini oryantalist Schacht'a reddiye niteliğinde yazdığı *On Schacht's Origins of Muhammedan Jurisprudence* adlı eserinde zikretmiştir. A'zamî bu eserde, sünneti yeniden tanımlama girişiminden ziyade, Schacht'a cevap vermeye çalışmıştır.

A'zamî'nin ifadesine göre Schacht, ilk sünnet anlayışının eski fıkıh ekollerinin anladığı “yaşayan gelenek/sünnet (living tradition)” olduğunu belirtmiştir. Bu yaşayan sünnet de “gelenek” veya “üzerinde ittifak edilen amel”dir. Bu kavramın Hz. Peygamber'in hayat tarzı ile hiçbir ilişkisi yoktur.<sup>19</sup>

A'zamî'ye göre, sünnet kelimesi İslâm öncesi dönemden itibaren yol, kanun, model veya yaşam tarzı anlamında devamlı kullanılmıştır. “Peygamber sünneti” ifadesi, Allah Müslümanlara Peygamber'e itaat etmelerini ve onun hayatını kendilerine model olarak emrettiği zamandan itibaren Peygamber'in hayatı boyunca kullanım sahasına girmiştir. Bu deyim bizzat Hz. Peygamber tarafından da kullanılmıştır.<sup>20</sup>

Sünnet kelimesinin fıkhu'l-hadis literatüründe sadece Hz. Peygamber'in sünneti anlamında kullanılmadığı da görülmektedir. Sünnet, Hz. Ömer'in sünneti, Müslümanların sünneti, Hubeyb'in sünneti, kadınların sünneti, namazın sünneti, i'tikafın sünneti, falancanın sünneti şeklinde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca sünnet kelimesi Hz. Peygamber tarafından ifade edilmemiş veya yapılmamış olsa bile bazen onun sözlerinden ya da fiillerinden varılan neticeler için de kullanılmıştır.<sup>21</sup>

A'zamî, Schacht'ın eski hukuk okullarındaki sünnet kavramı ile Peygamber'den gelen sünnetin aynı olmadığına dair iddiasını ispatlamada başarısız kaldığını ifade etmiş ve bunu örneklerle göstermeye çalışmıştır. Sünnet kelimesi bazen Peygamber'in fiilleri için kullanılırken çoğu durumlarda “Peygamber'in sünneti” anlamına gelmektedir. Yoksa “yaşayan gelenek” manasında değildir. Ayrıca Peygamber sünnetinin diğer hukukî teamül ve görüşlerin üzerinde bağlayıcı bir otoritesi vardır.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkhu ve Sünnet*. çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 45.

<sup>20</sup> A'zamî, *İslâm Fıkhu ve Sünnet*, 47. Ayrıca bk. A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevi* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1992), 1/4-5.

<sup>21</sup> A'zamî, *İslâm Fıkhu ve Sünnet*, 49-50.

<sup>22</sup> A'zamî, *İslâm Fıkhu ve Sünnet*, 72.



A'zamî'ye göre, "Medine ameli" geleneksel olarak çoğu âlimlerin gözünde özel bir konuma sahipti. Çünkü Hz. Peygamber Medine'ye yerleşmiş ve İslâm'ın uygulamasını burada gerçekleştirmiştir. Genel olarak söylemek gerekirse, Hz. Peygamber'in sünnetinde olduğu gibi, Kur'an'daki bütün hukukî kurallar ilk defa Medine'de uygulamaya konulmuştu. Bu sebeple Kur'an'da veya Hz. Peygamber'in sünnetinde geçen bir kanunun nesilden nesile devam eden uygulamasında, Peygamber zamanında Medine'de başlayan tatbikatının elbette bir değeri vardı. İşte bu gerçek, İslâm'ın Medine'deki ilk dönemlerinde başlayan uygulamalarına özel bir ayrıcalık sağlıyordu. Sadece bir râvînin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadis eğer Medine'deki mevcut uygulamaya ters düşüyorsa, Medine ameli tercih edilirdi. Bundan dolayı, örneğin Ebû Yûsuf (ö. 182/798), sağlam kabul ettiği fikirlerinin Medine ameline ters olduğunu öğrendiğinde birçok fikrinden vazgeçmişti. Bununla beraber Medine amelinin bütünü, Hz. Peygamber ya da Hulefâ-i Râşidîn zamanındaki orijinal haliyle kalmış değildi. Bazı Malikîler bile bu amellere, özellikle Hz. Peygamber'den gelen sünnetlere tezat teşkil ediyorsa bağlayıcı olarak bakmıyorlardı.<sup>23</sup>

Özetle Medine amelinin Hz. Peygamber'in sünnetine karşı bir durumu söz konusu değil, sosyolojik olarak bir ayrıcalığı vardır. Köktaş'a göre, A'zamî ilk dönem sünnet tartışmalarından yola çıkarak sünneti aktüelleştirmemiş, sadece ilk devir metinlerde geçen sünnet kelimesinin Hz. Peygamber'le hiç alakası olmadığı iddialarına yanıt vermiştir.<sup>24</sup>

### 3. Yusuf el-Karadavî

Mısır'da ihyacı hareketin temsilcilerinden olan Karadavî, akademisyen olduğu kadar, davetçi ve eğitimci yönü olan bir âlimdir. Karadavî, sünnetin nasıl anlaşılması gerektiğinden, hadislerin anlaşılmasında dikkat edilecek ilkelere; hadis-fıkıh ilişkisinden, hadis-akaid ilişkisine; hadis fetvalarından sünnetin toplumsal ve evrensel boyutuna kadar çok geniş alanı kapsayacak bir içerik çerçevesinde hadis meselelerine yaklaşmaktadır. Onun sünnet anlayışı hayatın tüm yönlerini içine alan kuşatıcı ve dengeli bir metod sunmaktadır. Onun ifadesiyle sünnet "nebevî bir metot"<sup>25</sup> tur.

---

<sup>23</sup> A'zamî, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet*, 74-75.

<sup>24</sup> Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 225.

<sup>25</sup> Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 124-125.

Sünnetin tanımı, dindeki yeri, delil olma yönünden durumu hakkında Karadavî, tamamen geleneksel bir bakış açısına sahiptir.<sup>26</sup> Ancak sünnetin tanımını yeni bir üslupla ortaya koyması dikkat çekicidir. Karadavî'ye göre Müslümanlar on dört asır boyunca üç asıl kabul etmiştir. Birinci asıl Kur'ân, ikincisi nebevî sünnettir. Bu sünnet, kendisiyle teşriî ahkâmın kastedildiği sabit ve sahih olan sünnettir. Üçüncüsü de din işlerinde ümmetin icmâ'idır.<sup>27</sup> Karadavî Kur'ân'ın birinci kaynak, sünnetin ikinci kaynak olduğunu neredeyse her eserinde belirtir. Ona göre sünnet Kur'ân'ın nazarî olarak beyanı ve amelî olarak tatbikidir. Kur'ân İslâmî hayatın tanzimini gerekli kılan esas ve kâideleri içeren anayasa mesabesinde iken; sünnet bu anayasanın mücmel bıraktığını açıklayan, umumunu tahsis eden, mutlakını takyid eden nebevî metod olmaktadır.<sup>28</sup>

Karadavî, sünnetin zaman içerisinde çeşitli şekillerde tarif edildiğini ifade eder. Ona göre usûlcüler, fakihler ve hadisçiler kendi açılarından sünneti tanımlamışlardır. Ayrıca sünnet, bid'at karşıtı bir içerik için de kullanılmıştır.<sup>29</sup> Karadavî bu çerçevede hadisçilerin sünneti "Hz. Peygamber'e izafe edilen sözler, fiiller, onaylar ve O'nun sıfatları ve sireti" olarak tarif ettiklerini ifade eder. Sünneti bu şekilde geleneksel anlayışa paralel olarak anlayan Karadavî bunu açmış, zikredilen tarifi için doldurmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber'in söz, fiil, onay ve sıfatlarını çeşitli açılardan tasnif etmiş ve bunlara örnekler vermiştir.<sup>30</sup>

Karadavî'ye göre nebevî sünnet, Kur'ân'dan sonra ve onu açıklayan bir kaynak olarak gelir. Bu tebyin görevini Allah Hz. Peygamber'ine vermiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber sözleri, davranışları ve onaylarıyla Kur'ân'ın açıklayıcısıdır. Nebevî sünnet, Kur'ân'ın uygulamalı bir tefsiri ve İslâm'ın da pratik ve aynı şekilde örnek bir tatbikidir. Bu yönüyle Hz. Peygamber, yorumlanmış bir Kur'ân ve canlandırılmış bir İslâm idi. Karadavî, İslâm'ın uygulamalı yöntemini, çeşitli özellikleriyle ve temel esaslarıyla öğrenmek isteyen, onu detaylandırılmış ve yaşanmış haliyle kavli, fiilî ve takrirî sünnetten öğrenebileceğini tavsiye etmektedir.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Medhal li Dirâseti 'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 44-45; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 23-27; 123.

<sup>27</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Müstakbelu'l-Usûliyyeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1997), 7; Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, 216.

<sup>28</sup> Karadâvî, *Medhal li Dirâseti 'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, 44.

<sup>29</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 28-29.

<sup>30</sup> Bk. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 29-52.

<sup>31</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 123.

Karadâvî, kısaca “nebevî yöntem” olarak tanımladığı sünneti, unsurları açısından ele alarak yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Ona göre, nebevî yöntemin beş boyutu vardır:

a. Kuşatıcı bir yöntem: Karadâvî, bu yöntemin uzunluk, genişlik ve derinlik ile insan hayatının hepsini içermesi ile belirginleşen bir yöntem olduğunu söyler. Ona göre uzunlukla kastedilen şey insanın doğumundan ölümüne kadar, hatta ceninlik devresinden, ölümünden sonrasına kadar tüm yaşamını içeren zaman dilimidir. Genişlik ile de; evde, çarşıda, mescitte, Allah ile olan iletişimde; birey, aile, Müslüman veya gayr-i müslimler, hatta insan, hayvan ve nebatat ile olan bağlantılarda bile, bireyin sürekli sünnetin kılavuzluğunda yürümesiyle, yaşamın tüm alanını kuşatan bir genişlik kastedilir. Derinlikten kasıt ise insan yaşamının deruni yapısındaki derinliktir ki, bu da; beden, akıl ve ruhu içerir, zâhir ve batını ihtiva eder; söz, amel ve niyeti de kapsar.

b. Dengeli bir yöntem: Karadâvî, bu yöntemin denge ile belirginleşen bir yöntem olduğunu söyler. Ona göre bu yöntem; akıl ile kalp, ruh ile beden, dünya ile ahiret, kuram ile uygulama, gayb ile şehadet, özgürlük ile mükellefiyet, fert ile cemiyet, (Kur’ân ile sünnete) uyma ile bid’atlere uyma gibi öğelerin arasındaki istikrarı sağlar. Bu, İslâm toplumu için, mutedil, kabul edilebilir bir yöntemdir.<sup>32</sup>

c. Bütüncül bir yöntem: Karadâvî’ye göre bu yöntem, Yüce Allah’ın “Nur üstüne nurdur”<sup>33</sup> âyetinde olduğu gibi, iman ile bilgiyi, vahiy ile aklı bir araya getiren bir yöntemdir. Bu yöntemde yasamanın eğitime tamamlandığını söyleyen Karadâvî, bu durumu şu şekilde açıklar: Çünkü eğitimin, birey ve toplumu oluşturma, idareyi kurma ve halkı yönlendirmede rolü olduğu gibi, yasamanın da hakları koruma, bağlayıcı kılma, suçluları terbiye etme ve cezalandırmada önemli rolü vardır. Dolayısıyla yasama olmaksızın sadece eğitim kafi olmadığı gibi, eğitim olmaksızın da sadece yasama kafi değildir.<sup>34</sup>

d. Gerçekçi Bir Yöntem: Karadâvî, sünnetin insanlara kanatları olan bir melek muamelesi yapmayan gerçekçi bir yöntem olduğunu ifade eder ve bu yöntemi şu şekilde açıklar: “Sünnet, insanlara kanatları olan melek muamelesi yapmaz. Aksine onları, yemek yiyen, çarşıda dolaşan beşer olarak görür ve buna göre davranır. İnsanların eğilimleri, şehvetleri, zorunlu gereksinimleri ve ihtiyaç duydukları şeyler olduğu gibi, ruhsal yüce zevkleri

<sup>32</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 124-125.

<sup>33</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>34</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 126.

ve ruhlar âlemine doğru yükselme çabaları vardır. Çamurdan ve kuru bir balçıktan yaratıldıkları halde, onlarda Allah'ın ruhundan bir üfürme de vardır.”

e. Kolaylaştırıcı Bir Yöntem: Bu yöntemin özelliklerinden biri de; onun kolaylık, kolaylaştırma ve hoşgörü ile öne çıkmasıdır. Bu durum, onun gerçekçi oluşunun neticesidir. Hz. Peygamber'in sünnetinde, dinleri hususunda kişilere ağır gelecek ve dünyalarında ise kendilerini zorluğa götürecektir herhangi bir şey yoktur.<sup>35</sup>

Karadâvî'ye göre sünnet, insanın zayıflığına riayet etmiş ve mubahlar dairesini geniş, haramlar dairesini de dar tutmuştur. Mahzurlu şeylerin meydana gelmesi halinde zaruretleri ona mubah kılmıştır. Dahası, insanın ihtiyaçlarını da göz önüne almış ve ihtiyaç halinde bazı haramları da ona mubah kılmıştır. Sünnet, günahlara düşmesi halinde de tövbe kapısını insanın yüzüne kapatmamaktadır. Yine ona göre sünnet, ister Allah vergisi olsun, isterse sonradan kazanılsın, insanlar arasındaki değişik halleri ve aralarındaki farklılıkları da göz önüne almıştır. Bununla beraber toplulukların adetlerini ve farklılıklarını da gözlemlemiştir.<sup>36</sup>

Karadâvî'nin sünnet anlayışını anlamlı kılan boyut, sünnetin bireysel, toplumsal ve evrensel boyutuna yaptığı vurgudur.<sup>37</sup> Onun bu gayretini Mısır'daki İhya hareketinden bağımsız düşünmek yanlış olur. Zira Karadâvî bir ilim adamı olduğu kadar davetçi ve aktivist yönü olan bir şahsiyettir. Bu sebeple onun sünnete yaklaşımı Daniel Brown'un ifadesiyle dengeli ve pragmatiktir. Brown'a göre Karadâvî, sünnetin sahihliği veya otoritesiyle ilgili kuramsal sorunlardan kaçınmıştır. O, sünneti Kur'an'ın yaşayan yorumu ve İslâm'ın pratik bir kılavuzu olarak kabul etmiştir. Karadâvî, sünneti anlamaya yönelik pratik bir rehberlik sunarak sünnetin anlaşılmasında katkıda bulunmayı amaçlamıştır.<sup>38</sup>

#### 4. M. Hayri Kırbasoğlu

Hayri Kırbasoğlu, sünnetle ilgili görüşlerini *İslâm Düşüncesinde Sünnet* adlı eserinde ele almıştır. Başkalarından farklı olarak burada ortaya konulan

<sup>35</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 128-130.

<sup>36</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 129-130.

<sup>37</sup> Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 89-90.

<sup>38</sup> Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 185-186. Ayrıca bk. Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, 219.

sünnet tanımının en önemli özelliği sistematik olması ve çağın ihtiyaçlarının ve şartlarının dikkate alınmış olmasıdır.<sup>39</sup>

Kırbaçoğlu, sünnetin tarifine geçmeden önce sünneti ortaya koymada kullanılacak malzemeler üzerinde durmuştur. Ona göre yaygın kanaatin aksine sünneti ortaya koymada müracaat edilecek temel referans hadisler değil, Kur'ân'dır. Kur'ân, Hz. Peygamber'in düşüncesi, maksadı ve yöntemi mevzusunda bize malumat verecek en sağlam dokümandır. Hadisler, sünnet konusunda malumat veren kaynaklar arasında, Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer alabilir. Hatta bize tevatüren ulaşan ve “Yaşayan sünnetler”, “Sünen-i Mütevarise” veya “Amelî Tevâtür” adları verilen sünnetleri dikkate alarak bunlar ikinci sırada değerlendirilecek olursa, hadislerin üçüncü sırada yer aldığı bile denilebilir.<sup>40</sup>

Kırbaçoğlu'na göre günümüzün en önemli meselesi sünnetin anlaşılması, yorumlanması ve bu çerçevede tanımlanmasıdır. Sünnetin tanımlanmasını gerektiren en önemli husus, değişen şartlar ve ihtiyaçlardır. Ona göre klasik sünnet tanımının mutlaka değişmesini gerekli kılan şey, İslâm toplumlarında hâkim olan sünnet anlayışıdır.<sup>41</sup> Bu anlayışın birçok örneği bulunmaktadır. Yemeğe tuzla başlamak, misvak kullanmak, sarık sarmak, sünnet olmak, sürekli abdestli olarak bulunmak, aksırana dua etmek vb. bunlardan bazılarıdır.<sup>42</sup> Bu örnekleri aktarılan çevrelerin sünnet anlayışları; şümüllü, sistemli ve muasır bir anlayışın mahsulü olmayıp, parçacı ve rastgele bir yaklaşım tarzından neşet etmektedir. Ayrıca bu örnekler, lafızcı ve şekilci yaklaşımı, geçmişî harfiyyen taklid etmeyi, öze ve esasa değil, teferruata taalluk eden konuları işaret etmektedir.<sup>43</sup> Kırbaçoğlu şu soruyu da sorar: Bugün Müslümanların sahip oldukları sünnet anlayışının, bir dünya görüşü ve hayat tarzı söylenebilecek nitelikte özlü, kapsamlı ve sistemli bir bütün olduğunu öne sürebilir miyiz? Mevcut sünnet anlayışımız, geçmişin sadece birer tekrarı olmaktan öteye gidememekte ve muasır İslâm toplumlarının karşılaştığı problemlerde ona kılavuzluk etme işlevini yerine getirmemektedir.<sup>44</sup>

Kırbaçoğlu, bugüne kadar yeni bir sünnet tanımı ve anlayışının geliştirilmemesinin sebeplerini şu şekilde zikreder:

---

<sup>39</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 15-16.

<sup>40</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 17.

<sup>41</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 35.

<sup>42</sup> Farklı örnekler için bk. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 36-44.

<sup>43</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 44.

<sup>44</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 46.

a. Bu nedenlerin en mühimi ve başta geleni, sünneti bir hayat tarzı, bir model ve dünya görüşü olarak değil de, mücerred bir “delil” olarak algılama alışkanlığıdır.

b. Geçmişten günümüze kadar uzanan ve halâ İslâm toplumlarını etkilemeye devam eden geleneksel sünnet anlayışının etkisiyle, geçmişte yaşamış İslâm âlimlerinin geliştirmiş oldukları sünnet tariflerinin ve bunlara ilişkili olarak oluşmuş olan sünnet anlayışlarının, en iyi tarif ve en sağlıklı anlayış olduğunu benimsemek.

c. Diğer bir sebepte, bu iş için uygun bir zeminin bulunamayışıdır.<sup>45</sup>

Daha sonra Kırbaçoğlu etimolojik olarak sünnet kelimesini incelerken Fazlur Rahman’ın görüşüne atıfta bulunur. Fazlur Rahman’a göre Hz. Peygamber’in kendi sünnetlerinin sonraki yıllarda toplum tarafından yorumlanmasını da sünnet kavramı içinde değerlendirmek mümkündür. Ancak Kırbaçoğlu, böyle kullanımlar olmakla beraber maksadının sadece Hz. Peygamber’in sünneti olduğunu söyler. Nitekim dinî ıstılahta sünnet söylendiğinde ilk akla gelen Hz. Peygamber’in sünnetidir. Ona göre sünnetin etimolojik açıklamalarına dayanarak Hz. Peygamber’in sünneti, kabaca, onun örnek düşünce ve davranış modeli olarak tanımlanabilir.<sup>46</sup>

Kırbaçoğlu; klasik tarifleri, son dönemlerde, sadece akademik branşların gereksinimine göre yapıldığı, toplumsal boyuttan ziyade bireysel boyutu öne çıkardığı, sünneti bağlayıcılık yönüyle ayırtmadığı ve Kur’ân-ı Kerîm’i tanımların dışında bıraktığı sebebiyle eleştirmiştir. Bu eleştirilere ilişkili olarak sünnetin, Hz. Peygamber’in her alanda dikkate aldığı esas ve kâidelerden oluşan bir zihniyet ya da dünya görüşü şeklinde de tarif edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>47</sup> Bütün bunları göz önünde bulunduran Kırbaçoğlu, sünneti şöyle tarif etmektedir:

“Hz. Peygamber’in kendi döneminde İslâm toplumunu, akide, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda; kısacası bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında, yönlendirip yönetmede, Kur’ân başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütünüünün oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür.”<sup>48</sup>

Kırbaçoğlu, bu yeni tarifin unsurlarını beş maddede özetleyerek açıklar:

a. Nebevî sünnet koymak, Hz. Peygamber’in devriyle mahdud ve ona ait bir olgudur.

<sup>45</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 49-51.

<sup>46</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 56.

<sup>47</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 58, 83.

<sup>48</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 83.

- b. Sünnetin ferdî, sosyal ve cihanşümul olmak üzere üç boyutu vardır.
- c. Sünnetin temel kaynağı Kur'ân'dır.
- d. Sünnet; şekil-lafzın altında yatan mana, ruh, ilke, hikmet ve amaçtır.
- e. Sünnet nihai olarak, bu esas ve kâidelerin oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür.<sup>49</sup>

Mustafa Tekin'e göre, Kırbaçoğlu'nun tanımı esasen, tikel rivayet tartışmalarını sonlandıracak bir avantaja sahip görünmektedir. Zira sünneti bir dünya görüşü çerçevesinden okumak İslâm dünyasında birebir tartışmalar içinde boğulmaktan belirli ilkelere ulaşılabilmesini sağlayacaktır.<sup>50</sup> Kırbaçoğlu'na göre, sünnetin amacı sünnetin koyduğu kaideleri temel alan yeni bir İslâm medeniyeti modeli oluşturmaktır.<sup>51</sup>

### 5. Musa Cârullah Bigiyef

Kazan âlimlerinden olan Musa Cârullah Bigiyef (ö. 1949), sünnetle ilgili görüşlerini *Kitâbu's-Sünne* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eser, Hindistan ve Mısır'da, Kur'ân'la yetinmek ve sünnetin hiçbir şekilde dinde delil olmadığı görüşünü savunan Ehl-i Kur'ân'a cevap maksadıyla kaleme alınmış bir eserdir.

Musa Cârullah, “Sünnetü'n-Nebî” kavramını “Hz. Peygamber'in sünneti” diye anlamış ve sünneti şu şekilde tarif etmiştir: “Hz. Peygamber'in kendi risaletini gerek kendi ümmetine, gerekse bütün insanlığa tebliğ etmek için, nebevî fiil ve davranışları, söz ve ifadeleri, başkalarının davranışlarını bilerek ikrar ve onaylamaları, kabile ve krallıklara yazdığı mektupları ile ortaya koyduğu ve takip ettiği yol ve yönteme (tarikatu'n-nebi), hayat tarzına (siret) sünnet denir.” Ona göre, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi ve mesajı iletmek maksadıyla yaptığı veya yapmaya uğraştığı her şey sünnettir. Hem O'nun şahsî hayatında teşhir ettiği yaşam tarzına, hem insanlarla olan toplumsal ilişkilerinde izlediği yola, hem de zaruri gereksinimlerini elde etmede müracaat ettiği metoda sünnet adı verilir.<sup>52</sup>

Musa Cârullah'ın sünnet ile alakalı asıl tartışılan fikri, Kur'ân-sünnet ilişkisi hakkında ifade ettikleridir. Ona göre, İslâm'da malumat ve amel menşei olarak sünnet Kur'ân'dan önce gelir. Deliller sıralamasında sünnetin

<sup>49</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 86.

<sup>50</sup> Mustafa Tekin, “Sünnet ve Toplumsal Dinamikler”, *İlahiyat Akademi* 7-8 (2018), 167.

<sup>51</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 84.

<sup>52</sup> Musa Cârullah Bigiyef, *Kur'ân-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 6.

Kur'ân'dan önce gelmesi icap eder. Çünkü İslâm'da her hüküm öncelikle sünnetle tespit edilmiş, Kur'ân âyetleri ise sonradan Hz. Peygamber'in o mevzudaki söz, fiil ve takrirlerini tespit etmiş ve pekiştirmiştir. Din ve inancın tüm ana ilkeleri, dinin farz olarak değerlendirdiği kural ve ilkelerin bütünü önce sünnet ile tayin edilmiş, sonradan Kur'ân âyetleri bunları teyit ve tespit etmek üzere inmiştir.<sup>53</sup>

Musa Cârullah, bu farklı görüşünü temellendirmek için örnekler verir. Mesela; Namaz, namazın vakitleri, namazın rükünleri, şartları önce sünnetle izah edilmiş, bilahare bunlar Kur'ân âyetleriyle onaylanmıştır. Abdest, namazın en mühim şartı olduğu halde Kur'ân'daki abdest âyeti<sup>54</sup> hicretin altıncı senesinde inmiştir. Hâlbuki âyet nâzil olmadan seneler önce, abdestin namazın şartı olduğu zaten sünnetle tayin edilmiştir. Hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin hiçbir namazı abdestsiz kılmadığı biliniyordu. Bu durum gösteriyor ki, abdestin farziyeti önce sünnetle olmuştur.<sup>55</sup>

Musa Cârullah, sünnet inkârının insana bir faydasının ve haklı bir gerekçesinin olamayacağını belirterek şöyle bir özet yapmıştır:

1. Sünnet İslâm'ın dört aslı arasında ilk sırada gelen bir delildir.
2. Sünnetin delil oluşundan dolayı ümmetin karşı karşıya kaldığı herhangi bir sıkıntı olmamıştır.
3. Sünneti reddetmenin hiçbir yararı yoktur. Aksine sünneti reddetmek Hz. Peygamber'in ashâbı ile birlikte inşa ettiği evin sütunlarını yıkmak demektir.<sup>56</sup>

Musa Cârullah'ın sünnet anlayışını kavrayabilmek için peygamberlik konusunda ortaya koyduklarını bilmek gerekir. Ona göre, Hz. Peygamber'in ölümü ile birlikte nübüvvetin görevi, tüm yetki ve mesuliyetleri ile birlikte ümmete miras kalmıştır. Dahası ona göre nübüvvetin fonksiyonları İslâm ümmetinin şahs-i manevisi ile sürmektedir.<sup>57</sup> Musa Cârullah bu konuda şöyle demiştir: “Allah, kitabını Hz. Peygamber'den sonra onun ümmetine miras bırakmıştır, İslâm ümmeti Peygamber'in talim ve terbiyesi sayesinde ruşdüne ermiş, risalet görevini

---

<sup>53</sup> Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, 8. Ayrıca bk. Mehmet Görmez, “Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı”, I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 97.

<sup>54</sup> el-Maide 5/6.

<sup>55</sup> Farklı örnekler için bk. Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, 8-9.

<sup>56</sup> Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, 31.

<sup>57</sup> Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, 61; Görmez, “Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı”, 98.



taşımaya ehil ve müstehak hale gelmiştir... Allah'ın peygamberine verdiği her türlü fazlı ve keremi ümmetine miras kalmış, ümmetin kalbi ve aklı onun sahip olduğu vasıflarla bezenmiştir.”<sup>58</sup>

Musa Cârullah'ın nübüvvet anlayışına paralel olarak dinamik bir sünnet anlayışı söz konusudur; yani ona göre, sünnet Hz. Peygamberle son bulmuş değildir. Tarih boyunca ümmet sünnet-i hasene koymaya yetkilidir. Ümmetin vazettiği sünnetler, nebevî sünnet gibi uyulması zorunludur.<sup>59</sup>

Musa Cârullah, rivâyetleri değerlendirmede eleştirel bir zihniyete sahiptir. Hadislerin sıhhatini tespit etmede isnâd tenkidini yeterli görmemiş; rivâyetin fitrata, akla, Kur'ân'a, tarihi gerçeklere, Hz. Peygamber'den sabit olmuş prensiplere ve ümmetin rıza gösterdiği toplumsal ilkelere ters olmaması icap eder.<sup>60</sup> Musa Cârullah bütün söylediği bu kriterleri eserine aldığı halde kitabına aldığı kimi rivâyetlerde titiz davranmamış, eserinde uydurma rivâyetlerde nakletmiştir.<sup>61</sup> Görmez'e göre, Cârullah'ın sened açısından mevzû olan bu rivâyetlerin mana bakımından İslâm'ın herhangi bir ilkesi ile ters olmadığını farkında olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>62</sup>

## Sonuç

Geniş anlamda sünnet kavramı ve bu kavramın içeriğinin güncel hale gelmesi için modern dönem sünnet yaklaşımları önem arz etmektedir. Bu çerçevede Fazlur Rahman, Muhammed Mustafa el-A'zamî, Yusuf el-Karadavî, M. Hayri Kırbaçoğlu ve Musa Cârullah Bigiyef gibi âlimlerin sünnet mefhumuna yaklaşımları ele alındığında, bu âlimler, sünnetin klasik kavramsal tanımının ötesinde, onu güncellemeye yönelik bazı tanımlar, değerlendirmeler yapmışlardır. Bunların içinde temelde oryantalistlerin görüşlerine dayanıp bazı değişikliklerde bulunanlar olduğu gibi, sadece oryantalistlerin iddialarına cevap vermeye ve bu tartışmalardan bağımsız sünneti anlamaya çalışanlar da vardır.

Çağdaş araştırmacıların sünnet kavramına yükledikleri manalar üzerinde durulmasının sebebi, muasır âlimlerin bir kısmının sünnetin aktüelleştirilmesi konusunda ciddi bir çaba içinde olduklarını göstermek olmuştur. Bu tarif ve değerlendirmeler bize şunu göstermiştir ki klasik sünnet tariflerinin dışındaki tanımların, sünnetin bireye, topluma, insanlığa yönelik

<sup>58</sup> Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, 61-62.

<sup>59</sup> Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, 111; Görmez, “Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı”, 99.

<sup>60</sup> Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, 26.

<sup>61</sup> Kitabı çeviren Mehmet Görmez'in *Kitâbu's-Sünne*'de geçen bu tür rivâyetlerin değerlendirmesi için bk. 36, 69, 124.

<sup>62</sup> Görmez, “Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı”, 100.

çareler üreten boyutu kapsamı, sünnetin ümmet tarafından yaşayarak nesilden nesile günümüze kadar gelmiş olduğunu ve sünnetin bir medeniyet projesi yönünün de olduğunu göstermiştir.

### Kaynaklar

- Abdulhâlık, Abdulganî. *Hücciyetü's-Sünne*. Riyad: Dâru'l-Alemiyye, 1995.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1992.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İslâm Fıkhı ve Sünnet*. çev. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Bigiyef, Musa Cârullah. *Kur'ân-Sünnet İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Brown, Daniel. *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Ebü Zehv, Muhammed Muhammed. *el-Hadîs ve'l-Muhaddisün*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1404/1984.
- Fazlur Rahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 8. Basım, 1426/2005.
- Görmez, Mehmet. "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı" *.I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu*. 97-100. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Hatîb, Muhammed Accâc. *es-Sünne Kable't-Tedvîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Medhal li Dirâseti's-Şeriatî'l-İslâmîyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- \_\_\_\_\_, *Müstakbelü'l-Usûliyyeti'l-İslâmîyye*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1997.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 13. Basım, 2016.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

- Kuzudişli, Ali. *Fazlur Rahman İle Sünnet Tartışmaları*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Leknevî, Abdulhay. *Sünneti İhya Etmek (Tuhfetü'l-Ahyâr)*. çev. Sırrı Fuat Ateş. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Okiç, M. Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara: AÜİF. Yayınları, 1959.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Sıbâî, Mustafa. *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'il-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. Daru İbn Affân, 1417/1997.
- Tekin, Mustafa. "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler". *İlahiyat Akademi* 7-8 (2018), 163-174.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (Ekim 1990), 285-294.
- Yardım, Ali. *Hadîs I-II*. İstanbul: Damla Yayınları, 2000.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.



## HADİSTE İCTİHAD ÖZGÜRLÜĞÜNE GETİRİLEN SAHİHAYN SINIRININ SOSYO-KÜLTÜREL ANLAMI

Şuayip SEVEN\*

### Giriş

Sahih hadis tanımı ve tespiti hadis ilminin en temel konuları arasında yer almaktadır. Bununla birlikte hadislerin sıhhat şartlarının belirlenmesi ve bunların hadislere uygulanması hadisçiler arasında icthâdî bir konu kabul edilmiş ve bu icthâd kapısının yetkin hadis uleması için sürekli açık kalması gerektiği savunulmuştur. İbnu's-Şalâh'ın (ö. 643/1245), sahih hadislerin tespitinde mütekaddimîn hadis alimlerine ait sahih hadis hükümlerinin esas alınması gerektiği yönündeki düşüncesi, en-Nevevî (ö. 676/1277), el-İrâkî (ö. 806/1404) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi hadis alimleri tarafından "hadiste icthâd kapısını kapatma" girişimi olarak değerlendirilmiş ve reddedilmiştir. Sahih hadis tanımlamasındaki bu dinamik icthâd ortamı, hadis uleması arasında güçlü bir eleştiri kültürünü de beraberinde getirmiştir. Bu sayede her yetkin ulema kendi sahih kriterleri çerçevesinde bağımsız sahih hükümleri verebilmiş ve kendinden önceki alimlerin hükümlerini eleştirebilmiştir.

Buna karşılık teoride sürekli açık tutulması gerektiği savunulan icthâd kapısı pratikte Buḥârî ve Müslim'in *Şâḫih*'leri ile sınırlandırılmıştır. Kanaatimizce bunun nedeni, *Şâḫihayn*'nin hadis ilimleri kriterleri bakımından bütün yönleri ile kusursuz kitaplar olması ile alakalı değil, İslâm ümmetinin temel dinî argümanlarını bir takım sabit hadis kaynaklarına dayandırmaya duyduğu pratik zorunlulukla alakalıdır. Zira bütün hadisleri sıhhat bakımından her zaman yeni icthâdlara açık tutmak, önceden sahih sayılan bir hadisin sonradan zayıf sayılabileceği gibi daimi bir rölativizm anlamı taşımaktaydı ki bu durumda temeli hadis olan her dinî argüman, yeni icthâdlarla sahih/sağlam temelden mahrum kalacak, sürdürülebilirliğini kaybedecekti. İbnu's-Şalâh ve İbn Hacer'in ifadeleriyle "ümmetin, *Şâḫihayn* hadislerini genel kabulüne mazhar kılması", aslında İslâm Ümmetinin

---

\* Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, suayip.seven@asbu.edu.tr

Kur'ân-ı Kerim'in yanında sahih hadisler ile ikinci sabit ve sağlam bir argümentasyon zemini oluşturma girişimi olarak anlaşılmalıdır. Kaynaklarımızda *telâkkî bi'l-kabûl* diye geçen *Sahihayn*'ın İslâm ümmetinde genel kabûle mazhar oluşu, tebliğimizde Batı dillerinde belli metinlerin sonradan kazandığı tartışmasız konumunu ifade eden *canonization* kavramı ile karşılaştırılacaktır. Canonization kelimesinin neden *kanunlaşma* olarak tercüme edildiği ve bunun *sahihayn*'la olan ilişkisi tartışılacaktır.

Tebliğimizi genel itibari ile üç temel başlığa ayırabiliriz:

- a) Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde İctihâd.
- b) Sahihayn'ın *kanunlaşması*: Hadiste ictihâda getirilen *Sahihayn* sınırının, sosyo-kültürel boyutu.
- c) Sahih hadis kavramının bazı müsteşrikler tarafından neden yanlış anlaşıldığının izahı.

## 1. Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde İctihâd

Hadislerin sıhhatinin tespiti ulemânın ictihâdı ile alakalı olduğu ve bir âlimin sahih saydığı hadisi başka bir alimin sahih saymak zorunda olmadığı hadis ilminde müsellemler bir prensiptir. Bu bağlamda Zekiyyüddîn el-Münzirî (ö. 656), Tirmizî'nin ravilerin cerh ve tadil'ini ictihâdî bir mesele kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>1</sup> İbnu's-Şalâh (ö. 643/1245) bir hadis hakkında "bu hadis sahihtir" ifadesinin mutlak anlamda sahih şeklinde anlaşılmasının gerektiğini, bu ifadenin söz konusu hadisin beş sıhhat şartını zahiren taşıdığı anlamına geldiğini ifade eder. "Bu hadis zayıftır" ifadesi de İbnu's-Şalâh'a göre ilgili hadisin mutlak anlamda zayıf olmadığı, sadece sıhhat şartlarını tamamlamadığı anlamına geldiğini söyler.<sup>2</sup> Suyûtî, kimi ulemanın hadisler hakkında vermiş oldukları sahih hükmünü "inşallah sahihtir" şeklinde ifade ettiklerini belirtir.<sup>3</sup>

Hadislerin sıhhatindeki bu görecelik kendisini sıhhat şartlarındaki farklılıkta da göstermektedir. Hadislerin hangi şartlarda sahih sayılacağına dair en erken bilgiler İmâm eş-Şâfiî'nin *Risâle*'sinde bulunmaktadır. İmâm

<sup>1</sup> Abdulazîm Zekiyyüddîn el-Münzirî, *Cevâbu'l-Hâfiz Ebî Muhammed Abdilazîm el-Münzirî el-Mısırî 'an es'ileti fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûât'î-İslâmiyye, t.y.), 1/65.

<sup>2</sup> Usman b. Abdîrahmân İbn Salah, *Marifetu Enva'i İlmi'l-Hadis*, thk. Nurettin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 7.

<sup>3</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlettin es-Suyûtî, *Tedribu'r-ravi fi şerhi takrîbi'n-nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâr Tayyibe, t.y.), 1/157.

eş-Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre sahih hadis şu şartları haiz olmalıdır: a) Râvinin dininde güvenilir olması (şikâ) olması, b) sözünde doğruluğu ile bilinmesi, c) naklettiği rivayetin ne anlama geldiğini anlaması, d) lafızların taşıdıkları anlamları bilmesi, e) hadisi duyduğu gibi harfî harfine nakletmesi, mana ile rivayet etmemesi; Zira lafızların anlamlarını bilmeden mana ile rivayet ederse, helali haram yapabilir. Hadisi gerçek lafızları ile nakletmesi durumunda bu ihtimalden korkulmaz; f) ezberinden rivayet ediyorsa, hafızasının güçlü olması, kitaptan rivayet ediyorsa, kitabını iyi muhafaza etmesi, g) aynı konuda ehli hıfzın hadislerine muhalefet göstermemesi. Bu durum onu kendileri ile buluştuğu hocalarından dinlemediği hadisleri dinlemiş gibi nakleden müdellis râvi konumuna düşmekten ve şikâ râvilerin rivayetine muhalefet göstermekten uzak tutar.<sup>4</sup>

İbn Hıbbân (ö. 354/965) ise sahih hadisi şöyle tarif etmiştir: Dininde güvenilir, sözünde doğru, tahdis ettiği rivayeti anlayan, mana ile rivayetlerde lafız değişikliklerinden kaynaklanan anlam bozulmalarını bilen ve tedlisten uzak ravilerin Hz. Peygamber'e kadar ulaşan muttasıl senedle yaptıkları rivayetlere sahih rivayetler denir.<sup>5</sup>

Bâcî (ö. 474/1081) muhaddislerin hadislerin sıhhatini belirlemede kendi içtihadlarını takip ettiğini Buḥârî ve Müslim üzerinden şöyle ifade eder:

“Buḥârî, sahih gördüğü hadisleri tahriç etti. Buḥârî'nin tahriç ettiği hadislerinin bir kısmını Müslim farklı değerlendirdiği için tahriç etmedi. Müslim de sahih gördüğü hadisleri tahriç etti. Buḥârî de Müslim'in hadislerini farklı değerlendirerek eserine almadı. Bu durum bize sahih hadislerin tespitinin hadis ilminin uzmanları tarafından yapılan içtihadı dayandığını göstermektedir. Bunların sayısı oldukça azaldı.”<sup>6</sup>

Bâcî, bu bilgileri zikretmeden önce hadis ilminin içtihadı dayandığını ifade etmiş ve hadis ilminin inceliklerine vakıf içtihadı ehli kimsenin hadislerin sıhhatini belirleyebileceğini söylemiştir. O, içtihadı sahibi olmayan kimselere *Sahihayn*'da olan hadisleri taklid etmeyi,

---

<sup>4</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 371.

<sup>5</sup> İbn Hıbbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdilmecid es-Selifî, (b.y.: Dâru's-Samîmî, 1420/2000), 1/17.

<sup>6</sup> Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bacî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen harrace 'anhu el-Buḥârî fi'l-Câmi'i's-Sahih*, thk. Ahmed Lebzar (Marakeş: Vizâretu'l-Evkaf, t.y.), 1/286; Mehmed Said Hatiboğlu, Müslüman Âlimlerin Buḥârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 10, Sayı: 1-2-3-4, 1997, 5.

*Sahihayn*'da bulunmayan hadislerin sıhhati hakkında ise *tevakkuf* etmeyi tavsiye eder.<sup>7</sup>

İbnu's-Şalâh kendi dönemine kadar teraküm etmiş sahih hadis tanımlarını beş şartla şöyle özetler: Adil ve zabt sahibi ravinin muttasıl senedle illet ve şâzdan uzak naklettikleri hadistir.<sup>8</sup> İbn Hacer'e göre hadisin şâz olması hadisi zayıf yapmaz. Zira şâz hadis, sika bir râvinin kendisinden daha sika olanlara muhalefetidir. Bundan dolayı şâz ile mahfûz arasındaki ilişkiyi sahih ile daha sahih şeklinde ifade etmek gerekir. Buna göre şâz hadise *sahih*, onun karşısındaki mahfûza daha sahih (أصح) demek gerekir.<sup>9</sup>

Ulemânın içtihadına bırakılan sahih hadis tanımı hicrî IV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerini belli hadis kitaplarındaki hadisleri sahih sayma anlayışına bırakmaya başlamıştır. Sened ve metin merkezli sahih hadis anlayışından kitap merkezli sahih hadis anlayışının ilk izlerini Hâkim en-Nîsâbüri, hocası Ebû Ali el-Mâsercisî'den (ö. 365/976) nakletmektedir. Masercisî'ye göre sika raviler Buḥârî ve Müslim'in kendilerinden hadis naklettikleri sayıları iki bini aşmayan ravilerdir."<sup>10</sup> İbn Adî'nin (ö. 365/976) Buḥârî'nin *Sahih*'inde hadis rivayet ettiği şeyhlerinden Sa'îd b. Mervan'ın bilinmediğini söylemesi, hicrî IV. yüzyılda Buḥârî râvileri hakkında ulema arasında henüz tam bir ittifakın sağlanmadığını göstermektedir.<sup>11</sup> Buna rağmen İbn Adî, Buḥârî'nin eserine sahih hadisleri aldığını söyleyen ilk isimler arasında yer alır.<sup>12</sup> Hâkim hocasının görüşüne paralel olarak istinaden en sahih hadislerin *Sahihayn*'ın müştereken naklettikleri hadisler olduğunu söylemiştir.<sup>13</sup>

Mesercisî, Dârekutnî ve Hâkim'in temsil ettiği Buḥârî ve Müslim'in sika raviler ve sahih hadislerin en güvenilir kaynağı olduğu yönündeki görüşün

<sup>7</sup> Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/286: “إنما ذلك بحسب الاجتهاد فمن كان من أهل الاجتهاد و العلم بهذا “ الشان لزمه أن ينظر في صحة الحديث و حقه بمثل ما نظرا ومن لم يكن تلك حاله لزمه تقليدهما في ما ادعى صحة “و التوقف فيما لم يخرج في الصحيح

<sup>8</sup> Usmân b. Abdîrahmân Ebû Amr İbn Salâh, *Ma'rifetu Envâ'i Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nurettin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986/1406), 1/12.

<sup>9</sup> Bk. Suyûtî, *Tedrib*, 1/64.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Hakim en-Nîsâbüri, *el-Medhal ilâ Sahih*, thk. Rabî Hâdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404), 111.

<sup>11</sup> Ebû Ahmed Abdillâh İbn Adî, *Esâmâ men ravâ 'anhum Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1414/1994),133.

<sup>12</sup> Kamil Çakan, “Buḥârî'nin Oteritesini Kazanma Süreci”, İslâmî Araştırmalar, Cilt 10, Sayı 1-2-3-4, 1997, 103.

<sup>13</sup> Çakan, “Buḥârî'nin Oteritesini Kazanma Süreci”, 104.



tam olgunlaşmadığına Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Tetebbu'ât*'ı önemli bir delil teşkil eder. Dârekutnî, bu eserinde *Sahihayn*'da ikiyüz onyediyetmiş rivayeti ravileri bakımından eleştirmiştir. Aynı eleştirel bakışa dair Muhammed b. Ahmed İbn Ammâr eş-Şehîd'in (ö. 385/995) Müslim'in *Sahih*'indeki illetli hadislerle dair yazdığı *İlel Sahih Müslim*'i de gösterebiliriz. İbn Ammâr eş-Şehîd, Müslim'in *Sahih*'inde toplam otuz altı rivayeti eleştirmiştir.<sup>14</sup> Bir örnek vermek gerekirse eş-Şehîd, Müslim'in rivayet ettiği “vesvese mahza imândır” hadisinin sahih olmadığını ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Müslim'in *Sahihi*'ni İsbât b. Nasr ve Kan b. Nesîr gibi ravilerden dolayı eleştirir.<sup>16</sup> Ebû Zür'a, özellikle Müslim'in kitabı için sahih isminin kullanılmasının zararına şöyle dikkat çekmiştir: “Bu yaptığın bid'at ehlinin elini güçlendirir, onlara karşı herhangi bir hadis karşılığı çıkmadıkça bu hadis Müslim'in *Sahih*'inde bulunmuyor diyerek delilimizi zayıflatırlar” demiştir. Müslim aynı sebepten dolayı Muhammed b. Müslim b. Vâra er-Râzî (ö. 270/884) tarafından da eleştirildiğinde kendisini şöyle savunmuştur: “Ben bu kitabı yazdım ve adını *Şahih* koydum. Bununla benim kitabımın dışında kalan hadislerin zayıf olduğunu söylemiyorum. Bu kitaptaki hadisler sahih hadisler arasından alınmıştır. Bununla ben, benim ve benden hadis yazanların yanında sıhhatinden şüphe edilmeyecek bir hadis mecmuası oluşmasını hedefledim.”<sup>17</sup> Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki Müslim *Sahih*'ini sonradan algılandığı gibi herkes için bir sıhhat kriteri olması amacıyla değil sadece kendisi ve etrafındaki öğrencilerinin yanında sahih hadis mecmuası oluşturmak amacıyla yazmıştır.

Ayrıca özellikle dördüncü yüzyılda Buḥârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'i, *Sahih*'inden daha meşhur olduğu ve daha fazla itibar edildiği anlaşılmaktadır. Bunu Ebû Ca'fer et-Taḥâvî'nin *Şerh müşkil âsâr*'ında bir çok defa Buḥârî'nin *Târîh*'ini ravi değerlendirmesi için esas alırken, sahihinden hiç bahsetmemesinde de görmekteyiz.<sup>18</sup> Tirmizî'nin Buḥârî'ye yaptığı atıflar da

---

<sup>14</sup> İbn Ammar Ebû'l-Fadl eş-Şehîd, *İlelu'l-Ehâdis fi Kitâbi'l-sahih li Müslim b. el-Haccâc*, thk. Alî b. Hasan el-Halebî (Riyad: Daru'l-Hicra, 1412/1991), 140.

<sup>15</sup> İbn Ammar eş-Şehîd, *İlel*, 42.

<sup>16</sup> Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cuhûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyyeti ma'a tahkiki kitâbihi'd-ḍu'afâ ve ecvibetihî 'alâ es'ileti'l-berze'î*, (Medine: İhyâu't- Turâsi'l-İlmî, 1982), 2/677.

<sup>17</sup> Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cuhûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyyeti*, 2/676.

<sup>18</sup> Bk. Şuayip Seven, *Taḥâvî'nin Şerhu Müşkili'l-Âsâr'ında İhtilâflı Rivayetleri Çözüm Yöntemi*, Eskiye / 43 (Mart 2021): 27-54 . <https://doi.org/10.37697/eskiye.852886>

onun *Sahih*'i değil, *Târîh*'i ile alakalıdır.<sup>19</sup> Nitekim Tirmizi, Buḥârî'nin görüşlerini beyan ederken sadece bir yerde Buḥârî'nin *Câmi 'u's-Sahih*'inden bahsetmiştir.<sup>20</sup> El-Uḳaylî (ö. 323/934) de *Kitâbu'd-Ḍu'afâi'l-kebîr*'de sadece Buḥârî'nin *Târîh*'ine atıf yapmakta, ancak *Sahih*'inden hiç bahsetmemektedir.<sup>21</sup>

Sahih hadislerin tespitinde ulemaya ictihâd hakkı tanıyan yukarıda aktardığımız bu anlayış, İbnu's-Şalâh'ın Mukaddime'sinde ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Buna göre artık muhaddisler hadislerin sıhhatine bağımsız ravi araştırmaları sonucunda değil, önceki ulemanın hadisler hakkında vermiş olduğu hükme tabi olarak ulaşabileceklerdir: “Şayet biz bir hadisi *Sahihayn*'da ve önceki hadis imamlarının güvenilir sahih hadis kitaplarında bulamazsak, o hadisin sıhhati hakkında kesin bir hüküm vermeye cesaret edemeyiz. Çünkü asrımızda sadece senedlere bakarak hadislerin sıhhati hakkında bağımsız hüküm verebilme kabiliyeti artık mevcut değildir.”<sup>22</sup> İbnu's-Şalâh devamında *Sahihayn*'ın hadislerinin kesin bilgi ifade ettiğini görüşünü ümmetin kabûlü/icması (telakkî bi'l-kabûl) ile açıklamıştır.

İbn Daḳîḳu'l-İd (ö. 702/1302), Buzârî ve Müslim'in sahihlerinde kendilerinden rivayette buldukları ravilerin “köprüyü geçtiklerini (câze el-kanṭarete)”, başka bir ifade ile adaletlerinin sabit olduğunu söylemiştir. İbn Daḳîḳu'l-İd bu görüşünü alimlerin Buḥârî ve Müslim'in tahrîc ettiklerinin sahih olduğunda ittifak etmeleri ile delillendirmektedir. Buna göre hakkında sebebi açıklanmış ve farklı bir şekilde te'vil edilmesi mümkün olmayan zarar verici bir illet (el-illetü el-kaḍîḥatu) bulunmadıkça Buḥârî ve Müslim'in ravileri adil sayılmalıdır.<sup>23</sup>

Hadislerin sıhhat değerlendirmesini senedlerinden koparıp, içerisindeki buldukları kitaplara endeklesyen bu görüş İbnu's-Şalâh'ın muasırı en-Nevevî ve daha sonraki dönemlerde Irâki, İbn Hacer ve Suyûtî gibi bir çok alim tarafından tepkiyle karşılanmıştır.<sup>24</sup> Muasır hadis alimlerinden Ahmed

<sup>19</sup> Bk. Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 119

<sup>20</sup> Ebû İsâ et-Tirmizî, Sünen, *Kitâbu't-Tahâra*, Bâb mâ câ'e fi el-İstinjâ' bi'l-hacareyn. “سألت محمدا عن هذا فلم يقض فيه بشيء و كأنه رأى حديث زهير عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن الأسود عن “أبيه عن عبد الله أشبهه و وضعه في كتاب الجامع”

<sup>21</sup> Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 97.

<sup>22</sup> İbn Salah, *Mukaddime*, thk. Nureddin Itr, 1/11.

<sup>23</sup> Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Asḳalani, *Fethu'l-bari* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 13/457.

<sup>24</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/157.

Muhammed Şâkir de İbnu's-Şalâh'ın bu girişimini hadiste içtihad kapısını kapatma girişimi olarak değerlendirip reddetmiştir.<sup>25</sup>

Buraya kadar söylediklerimizden hadislerin sıhhatinin tespiti konusunun ulema arasında yüzyıllar boyu ictihâdi bir konu olarak anlaşıldığı ancak; hicrî dördüncü yüzyıl ile birlikte en güvenilir ravilerin *Sahihayn*'da hadis nakledilen raviler olduğu görüşü yaygınlık kazanmaya başladığını görüyoruz. En büyük temsilciliğini Hâkim en-Nisâbûrî'nin yaptığı bu görüş İbnu's-Şalâh'ın sahih hadisin tespitinde içtihadı engelleyen yaklaşımı ile daha bariz bir hal almıştır. Bu bağlamda tebliğimizin ikinci sorusunu sormak istiyoruz: *Sahihayn* hadislerinin sıhhati hakkındaki ümmetin icmasını nasıl anlamalıyız? İbnu's-Şalâh'ın ümmetin kabulüne mazhar olmuştur ( **تلقتهما بالأمة بالقبول** ) şeklinde ifade ettiği bu icmanın sosyolojik ve teolojik boyutları var mıdır?

## 2. Sahihayn'ın Kanunlaşması

İslâmî kaynaklarımızda bir rivayetin ya da hadis kitabının toplum içinde sonradan kazandığı tartışmasız konumu genellikle “ümmetin kabulüne mazhar oluşu (tellakî bi'l-kabûl)” şeklinde ifade edilmiştir. Türkçe çalışmalarda *telakkî bi'l-kabûl* kavramı daha ziyade senedi bakımından zayıf sayılan hadislerin ulemanın kabulüne mazhar olması bağlamında ele alınmıştır.<sup>26</sup> Oysaki ümmetin kabulüne mazhar olma her zaman zayıf bir hadis bağlamında değil, *Sahihayn* ya da genel anlamda *Kütüb-ü sitte* gibi belli hadis kitaplarının diğer hadis kitaplarından daha üstün tutulmasına bir gerekçe olarak da savunulmuştur. Başka bir ifade ile *telakî bi'l-kabûl* için bir hadis ya da kitabın zayıf olması gerekmez. *Telekkî bi'l-kabûl* anlayışı, sahih bir rivayetin ya da kitabın diğerlerinden daha üstün tutulmasında da etkili olmuştur. Biz bu bölümde ümmetin ya da İslâm ulemasının kabulüne mazhar olması anlamında “telakkî bi'l-kabûl” ifadesini Batı dillerinde kullanılan *canonization* terimi ile karşılaştıracamız. Kanaatimizce *canonization* teriminin geniş kullanım alanı bağlamında düşünüldüğünde Buḥârî ve

<sup>25</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Baisu'l-Hasis Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadis*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), 112.

<sup>26</sup> Gürler, Kadir . "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 / 22 (Aralık 2012): 5-28; İbrahim İhsan Bayraktar, *Hadislerin Takviyesinde Telekkî Bi'l-Kabûlün Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2013), 55 vd.

Müslim'in belli bir zaman sonra neden sünnetin tartışılmaz en sahih kaynaklarına evrildiğini daha rahat anlayabileceğiz.

Çok farklı bağlamlarda kullanılan *Canonization* kavramı edebiyatta, sanatta, hukukta ve dini gelenekte belli metinlerin zamanla kazandığı tartışılmaz konumunu tanımlar. Hadis ilmi çalışmalarında bu kavram dilimize genellikle *otorite kazanma süreci* olarak çevrilmiştir. Biz *Sahihayn*'nın zamanla kazanmış olduğu toplumsal kabüle mazhar oluşunu, *canon* kelimesinin Türkçe karşılığından hareketle İslâm kültüründe *kanunlaşması* olarak isimlendireceğiz. Bununla *Sahihayn*'ın İslâm geleneğinde kazandığı *kanun metinleri* hükmündeki dokunulmazlığını kastediyoruz. Nitekim *canonization* kavramının Batı dillerindeki kullanımı da buna uygundur. Zira Shakespeare'in meşhur oyunu *Romeo and Juliet*'in İngiliz edebiyatında kazanmış olduğu dokunulmaz konumu da bir tür *kanunlaşma (canonization)* olarak görülmektedir.<sup>27</sup>

Bu bağlamda *canonization*, hukuk alanında belli kanun metinlerinin ortak yasa kabul edilip bir araya getirilmesi anlamındaki *codification* kavramından farklıdır. Bundan dolayı *Canonization*'daki *kanunlaşma* ile hukuk ilmindeki yasalama değil, bir toplumun kimliğinin teşekkülünde belli şahıs ve eserleri dokunulmaz oteriteler sayma kastedilmektedir. *Canon* kelimesi dilimize muhtemelen Mısır ve Suriye bölgesindeki Grekler ile iletişim sonucu Arapçalaşmış ve sonra da Türkçeye *kanun* olarak geçmiştir.<sup>28</sup>

*Canon* kelimesinin kullanıldığı bütün bu farklı alanlarda dikkat çeken ortak nokta *canon*'un belli bir yazılı metnin bir toplumda zamanla genel toplumsal kabule mazhar olması anlamında kullanılmasıdır. *Kanunlaşmış* metinler, toplumda doğru ile yanlışın bir kriteri konumuna yükselir ve toplumu diğer toplumlardan ayıran *yazılı kültürel kodlara dönüşür*. Bu toplumsal kabulün sebeplerini bütün yönleri ile ortaya koymak her zaman mümkün olmaz. Bunların arasında söz konusu yazılı metnin taşıdığı hakikat gücü, diğer yazılı metinler arasındaki bariz üstün konumu, belli kurum ya da şahıslar tarafından daha fazla teşvik edilmesi gibi sebepleri saymak mümkündür. Bütün bunların yanında özellikle dini metinler söz konusu olduğunda *kanunlaşma* belli bir toplumsal ihtiyaca cevap olarak gelişmektedir. Bunun için genellikle bir karşıt grubun varlığı metinlerin *kanunlaşmasında* büyük rol oynamıştır. Halklar belli metinleri

---

<sup>27</sup> Brown, The Canonization, 360.

<sup>28</sup> DİA, "Kanun", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kanun--hukuk#1> (09.05.2021).

*kanunlaştırmak* suretiyle doğrunun ve yanlışın sınırlarını belirlerler ve bu metinler onları diğer insanlardan ayıran toplumsal ve kültürel kodlara dönüşür. Bu metinleri sorgulamak, toplumun dini kültürüne yapılmış bir saldırı anlamını kazanır. Bu durum esasında güçlü geleneğe sahip bütün kültürlerde görülmektedir. Bu anlamda Shakespeare, İngiliz edebiyatının; Goethe, Alman edebiyatının ve Yunus, Türk-İslâm edebiyatının kültürel *kanunları* niteliğindedir. Bu yazarların eserleri bir topluma kültürel kimliğini kazandırıcı kurucu metinlere evrilmişlerdir. Bu isimlerin metinlerini sıradanlaştırmak, diğer yazar ya da şairler ile bir tutmak suretiyle bayağılaştırmak sadece bu isimlere yapılmış bir saldırı değil, ait oldukları toplumun kültürel varlığına bir saldırı olarak değerlendirilir. Stanley Fish, “*Not for an Age but All Time: Canons and Postmodernism*” adlı makalesinde Shakespeare’nin “*The Merchant of Venice*” adlı kitabının Yahudilere karşı ırkçı unsurlar içerdiği için okunmaması gerektiği yönündeki eleştirileri şu ifadeler ile reddetmiştir: “Shakespeare, bir konuda sizin yanınızdaysa, karşı delillerin hiçbir kıymeti yoktur”.<sup>29</sup>

Türk-İslâm edebiyatında Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-necât* adlı mevlid metni başlangıçta bu alanda yazılmış çok sayıda mevlüt metinlerinden biriyken zamanla bugünkü konuma yükselmiştir. Toplumların belli metinleri kültürel hayatlarında *kanunlaştırması* ile ne kastedtiğimizi, *Vesiletü’n-necât*’ın bugün Türkiye müslümanları için kazandığı tartışmasız konumu üzerinden daha rahat anlaşılacağını düşünüyoruz.

Günümüzde gelenek karşıtı selefi hareketlerin mevlide ve metnine karşı saldırıları doğal olarak şiddetle reddedilir, bu tür girişimler geleneksel İslâm’a bir saldırı olarak değerlendirilir. Kanaatimizce Buḥârî ve Müslim’in sahihlerine yapılan modernist ya da selefi akımlardan gelen saldırılara verilen tepki esasında aynı geleneksel tepkidir. *Vesiletü’n-necât*’ı kaldırıp yerine başka bir mevlid metnini tesis girişimine gösterilecek muhtemel tepki ile *Sahihayn*’ın konumunu tezyif edici hareketlere gösterilen tepki aynı kültürel reaksiyondur. İslâm ümmeti, yüzyıllardır sünnetin en sahih kaynakları olarak gördüğü *Sahihayn*’ı senedlerinde ya da metinlerindeki bir takım sorunlardan dolayı eleştirilmesine müsaade etmemektedir.

Buḥârî ve Müslim’in şahs-ı manevilerine ve te’lif ettikleri hadis kitaplarına yönelik saldırılara karşı İslâm ümmetinin genelinde gördüğümüz

---

<sup>29</sup> “If Shakespeare is on your side in an argument, the argument is over.” Bkz. Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim - The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden: Brill, 2007), 54.

bu koruyucu refleks, gelişmiş her toplumda görülen anlaşılır kültürel bir reflekstir. Bu konuda yapılmış en güzel çalışma Amerikalı müslüman hadis araştırmacısı Jonathan Brown'un "*Canonization of al-Bukhārī and Muslim*" adlı kitabıdır. Tebliğimizde kendisinden çokça istifade ettiğimiz bu çalışmada Brown, *Sahihayn*'nin İslâm ümmetinde zamanla kazandığı toplumsal kabulünü (canonization), sosyo-kültürel boyutu ile birlikte ele almaktadır.

Kanaatimizce *Sahihayn*'ın bu anlamdaki *kanunlaşması* sadece Buḥârî ve Müslim'in akranları arasında temayüz etmiş üstün hadisçilikleri ile açıklamak yetersiz kalmaktadır. Buḥârî ve Müslim'in yüksek sıhhat kriterleri bu süreci sadece kolaylaştırmıştır. Zira tebliğimizin ilk kısmında işaret ettiğimiz gibi hadisçiler arasında yüzyıllar süren eleştiri kültürüne ilk defa dördüncü yüzyıldan itibaren Buḥârî ve Müslim sınırı getirilmiştir. Daha önce hocaları ve akranları tarafından eleştirilebilen Buḥârî ve Müslim vefatlarından yüzyıl geçtikten sonra dokunulmaz ilan edilmeye başlamıştır. *Sahihayn*'ın *kanunlaşması* kanaatimizce İslâm ümmetinin sünnetin müşahhas kaynaklarına olan ihtiyacına cevap niteliğindedir. İlahi vahyin bir kitap halinde Kur'ân'la müşahhas görünümünde olduğu gibi İslâm ümmeti zamanla Hz. Peygamber'in sünnetini de belli kitaplardaki hadislerle somutlaştırma ihtiyacı duymuştur. Hicri beşinci yüzyıl İslâm toplumunun gerçeklerine bakıldığında, sahih hadislerin neden belli kitaplarla sınırlandırıldığı daha rahat anlaşılabilir.

### **Siyasî Şartların Sahihayn'ın Kanunlaşmasına Etkisi**

Hicri V. yüzyılın en dikkat çekici kültürel gelişmeleri arasında Selçukluların Mısır'da Fatimiler ve yakınlarındaki Safevîlerin temsil ettiği şii tehdidine karşı ehli sünnet ekolünü tahkim etmek maksadıyla başta Bağdat olmak üzere bir çok yerde kurdukları Nizamiye medreseleri yer alır. Nizamiye medreseleri her ne kadar İslâm tarihinde açılan ilk medreseler olmasa da etkinliği ve işlevselliği düşünüldüğünde sünni İslâm'ın şekillenip topluma yayılmasında çok büyük tarihi bir rol oynamıştır. Nizamu'l-Mülk (ö. 485/1092), açtığı medreselerle şii safevilere karşı sünni ekolü güçlendirmeyi hedeflemiştir. Tarihçilerimizin naklettiği bir anekdota göre Nizamu'l-Mülk döneminin ileri gelen ulemasını ve onların çocuklarını topladı ve Buḥârî'nin *Sahih*'inin düzenli bir şekilde okunmasını ve gelecek

nesillere de okutulmasını emretti.<sup>30</sup> Bu örnek bize *Sahihayn*'ın, şiiilere karşı sünni İslâm'ın hadis metinleri olarak devlet yönetimi tarafından teşvik edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Memlûklülere *Sahihayn* camilerde üç ay boyunca okutmaları ve Buḥârî'yi manevi destek olması düşüncesiyle savaşa giden ordunun yanında taşınmaları, Buḥârî ve Müslim'in konumunu güçlendirmiştir. Memlûklülere 8. yüzyılda Kahire'den hareketle Moğullara karşı savaşa çıktıklarında yanlarında Sahih-i Buḥârî'yi de taşımışlardır. Ayrıca İbn Kesir, Emir Seyfettin Baydar'ın hicrî 766 yılında Şaban ayında Şam valiliği görevine başlaması esnasında Buḥârî hatmi yapıldığını nakleder.<sup>31</sup>

### **Müstahrec ve İlzâmât Edebiyatının Sahihaynın Kanunlaşmasına Etkisi**

Sahihayn'ın kanunlaşmasında müstahrec ve ilzâmât edebiyatının büyük katkısı olmuştur. Buḥârî ve Müslim'in çok erken dönemden itibaren *Müstahrec* eserlere konu olmuştur.<sup>32</sup> *Müstahrec*lerin yazılması hadis kaynaklarının itibarını artıyordu. Nisabur bu anlamda *Müstahrec*lerin ilk yazılmaya başladığı şehirdi ve özellikle Müslim'in sahihine yönelik müstahrecer yazıldı. Cürcan'da ise sadece Buḥârî'ye müstahrecer yazıldı.<sup>33</sup>

*Müstahrec*er'in en yoğun görüldüğü zaman dilimi hicrî IV. ile V. yüzyıllara denk gelir. *Müstahrec*lerde müellif, bir hadis eserindeki hadisi kendi isnadıyla yeniden tahrir etmeye çalışır. *Müstahrec*er, hadis tahririnde belli kitaplardaki hadislerle bağımlı kalma sürecini başlatması bakımından hadis tarihi açısından önemli bir dönüm noktasını oluşturur. *Müstahrec*er bu yönüyle Buḥârî ve Müslim'in bütünüyle sahih sayılmaları sürecine ciddi katkı sağlamışlardır. Burada ulema artık kendi bağımsız hadis tahrirleri yerine belli kitapların hadislerini temel hareket noktası almaya başlamışlardır.<sup>34</sup> Zira müstehrec müstehrecine esas aldığı eserin senedlerine çoğu zaman sahâbi, tabiîn ve etbeuttâbin halkalarında sadık kalır, sadece esas aldığı eserin müellifinin hocası ya da hocasının hocası yerine farklı raviler zikreder.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Jonathan Brown, *The Canonization of al-Buchari and Muslim, Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Leiden: Brill, 2007), 4.

<sup>31</sup> Brown, *The Canonization*, 344.

<sup>32</sup> Brown, *The Canonization*, 101.

<sup>33</sup> Brown, *The Canonization*, 128.

<sup>34</sup> Brown, *The Canonization*, 104.

<sup>35</sup> Bk. Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhim en-Nisâbü'rî el-İsferânî, *Müstehrec Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşki (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 5 cilt.

*Sahihayn*'ın toplumsal kabulünü artıran etkenler arasında bu kitaplara yazılan *ilzâmât* kitaplarını da saymak gerekmektedir. *Müstedrek* diye de isimlendirilen bu eserlerin ortak özelliği sahih hadisi belirlerken Buḥârî ve Müslim'in sıhhat şartlarının esas alınmasıdır. *Sahihayn*'a toplam dört *müstedrek* yazıldığı bilinmektedir. Bunlar Darekutnî'nin *İlzâmât*'ı, Hâkim en-Nisâbüri'nin *Müstedrek*'i, Ebû Zer el-Herevî'nin (ö. 430/1038) günümüze ulaşmayan *Müstedrek*'i ve Ahmed b. Alî el-'Avâlî'nin (ö. 420/1030?) hocası el-Balavî (ö. 410/1019) üzerinden *Sahihayn* şartlarına uygun hadisleri içeren bir sahih hadis kitabıdır.

### **Fıkḥî İhtiyaçların *Sahihayn*'ın Kanunlaşmasına Etkisi**

Hicrî dördüncü yüzyılın başlarında esasında fıkıh mezhepleri hala çeşitliliğini koruyordu. Buna ilişkin olarak muasır müslüman alimlerinden Ebû Zehra, 347 yılında Şam'da son Evzâ'î müftüsünün vefat ettiğini belirtir. Müslim'in sahihinin ravilerinden el-Culûdî (ö. 368/979) dördüncü yüzyılda Süfyan es-Sevri'nin mezhebini takip etmekteydi.<sup>36</sup>

Ebû İshâk eş-Şirazi (ö. 476/1083), *Şerhu'l-luma*'sında müfti ve müctehidlerin hadis bilgisine sahip olmaları gerektiğini ancak bunun için sened ya da ravi araştırmaları yapmalarının zorunlu olmadığını belirtir. Şirazi bunun yerine müftilerin Buḥârî, Müslim, Ebû Davud, Yahya b. Ma'în, Mâlik ve İbn Hanbel'in hadis eserlerine bağlı kalmayı yeterli görmektedir.<sup>37</sup>

Abdulaziz el-Buḥârî (ö. 730/1330) de müftilerin sahih hadisleri ezberlemeleri gerekmediği, bunun yerine Buḥârî, Müslim ya da Ebû Davûd'un kitaplarından birinin sağlam bir nüshasını ellerinde bulundurmalarının yeterli olacağını söylemiştir.<sup>38</sup>

Benzeri görüşleri Gazzalî'nin *Menḥûl*'ünde de görmekteyiz. Gazzalî de sahih hadis araştırması için müftilerin sened araştırması yapması gerekmediği (lâ hâce bihî ilâ al-nazar fî isnâdihî), bunun için Buḥârî ve Müslim'in hadislerini genel anlamda fetvalarına esas alabileceklerini söylemiştir.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Brown, *The Canonization*, 136.

<sup>37</sup> Ebû İshak İbrâhîm eş-Şirazi, *Şerhu'l-Lüma*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/1033.

<sup>38</sup> Alâaddin Abdulaziz b. Ahmed el-Buḥârî, *Kaşfu'l-esrar 'an usul Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 4/15.

<sup>39</sup> Ebû Hâmid Gazalî, *el-Mustasfa fî İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed b. Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1417/1997), 2/387.



Bundan da anlaşılmaktadır ki hadislerin sıhhati hakkında değişen içtihadların fihhi içtihadların göreceliklerini artırdığı ve sağlam fetva ve içtihadlar için fukahanın tek tek hadis kritiği yapmak yerine, sıhhati genel kabul görmüş hadis kitaplarını esas almaları istenmektedir. Pratik dini hayattaki bu ihtiyacının en iyi şekilde *Sahihayn* tarafından karşılanacağı kabul edilmiştir.

Belli kitapları ve bunlara dayalı olarak da mezhepleri sahih doğru kabul etmeden bir gelenek oluşturmak oldukça zordur. Esasında belli fihhi mezheplerin belli kültürel havzalarda hak mezhep sayılması ve amellerde bu mezhebin fetvalarının esas alınması dini gelenek için nasıl zorunluysa aynı şekilde çok sayıda ve sıhhati her zaman muhaddisin ictihâdına göre değişebilecek hadisleri belli hadis kitaplarıyla sınırlamak da öyle toplumsal bir ihtiyaçtı. Buḥârî ve Müslim'in İslâm geleneğinde kazandığı dokunulmazlığına son yüzyıllarda ilk karşı çıkanlar gelenek ve mezhepçilik karşıtı akımlar olması tesadüfi değildir. Bu akımlar için Buḥârî ve Müslim'in hadislerini toptan sahih saymak aynı anlamda bir taklid kültürünün ürünüdür. Kaynağa dönüş hareketinde mezhepleri aşarak direkt Kur'ân ve Sünnet'in lafızlarından bağımsız hüküm çıkarma hevesi beraberinde hadisleri Buḥârî ve Müslim gibi hadis kitaplarından bağımsız değerlendirme düşüncesini doğurmuştur. Bununla hadis ait olduğu gelenekten sökülerek güya ilk doğduğu tarihi ortama yeniden taşınmalı, hadisin sıhhatini belli hadis musannefatı değil, çağdaş hadis alimleri ravi ve sened değerlendirmeleri yaparak yeniden bağımsız bir şekilde belirlemelidir. Bunun için hadisin sıhhatine karar verildiyse kabul edilmeli, hadisin zayıf ya da uydurma olduğuna hükmedilirse Buḥârî ve Müslim de dahil olmak üzere hangi kitapta olduğuna bakılmaksızın reddedilmelidir.

### **Gelenek Karşıtı Grupların *Sahihayn*'a Tepkileri**

*Sahihayn*'ın genel toplumsal kabulüne karşı en belirgin eleştiri gelenek karşıtı Zâhirî ve Hanbelî hadis anlayışları olmuştur. Bu anlayış 18. yüzyılda Hint alt kıtasında başlayan ve sonra Suudi Arabistan ve Yemen'de gelişen yeni ehli hadis ekolü temsilcileri arasında kendisini göstermiştir. Hadis/rivayet merkezli ve mezhep taklidçiliğine karşı bu bakış açısının Muhammed Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762) gibi temsilcileri Buḥârî ve Müslim'in sahihlerinin diğer hadis eserleri arasındaki dokunulmazlığını sorgulamışlar, hadislerin kabulünde içinde buldukları hadis kitaplarını değil, rivayet edildikleri senedleri esas almışlardır. Esasında bu modern tutumu, hadislerin sıhhatinin belli kitaplara göre değil, bağımsız

sened değerlendirmelere göre belirlendiği Hâkim en-Nisâbüri öncesi döneme dönüş hareketi olarak görmek gerekir. Selefî ve modernistler *Sahihayn*'a karşı eleştirel tutumları ile aslında III. yüzyıl tasnif döneminde olduğu gibi hadislerin kendi sened ve metin değerlendirmelerine göre yeniden tasnif edilebileceğini savunurlar.

Brown'a göre *Sahihayn*'a karşı tutumları itibari ile son yüzyıllardaki İslâmî hareketlerin öncülerini Seyid Ahmed Khan (ö. 1898) gibi *İslâmî Modernistler*; Muhammed Zahit el-Kevseri gibi *Mezhepçi Gelenekçiler*; Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935) ve Muhammed Gazâlî (ö. 1996) gibi *Modernist Selefiler* ve Şevkânî (ö. 1839), Muhammed b. İsmail el-Emir San'ânî (ö. 1768) ve Nasruddin el-Albânî (ö. 1999) gibi *Gelenekçi Selefiler* olarak birbirinden ayırmak mümkündür.<sup>40</sup>

Bu akımların *Sahihayn*'a karşı tutumları her ne kadar birbirinden farklı olsa da tarih içinde *Sahihayn*'ın dokunulmazlığı çerçevesinde oluşmuş *hadis gelenekçiliğine* karşı eleştirel duruşları birbirine yakındır. Bunların içinde özellikle mezhepçilik ve taklitçiliğe karşı olan selefîler artık Hakim en-Nisâbüri ve İbnü's-Şalâh ile yerleşmiş hadislerin sıhhatini sahih hadis kaynaklarına bağlama anlayışını sorgulamış ve yaklaşık bin yıl sonra yeni bir sahih hadis kitabının oluşumuna yol açmıştır. Albânî'nin *Silsiletü ehâdisi's-sahiha*'sı bunun somut ifadesidir. Günümüzde artık bir çok selefî için sahih hadisin kaynağı, Buhârî ve Müslim değil, Albânî'dir.

Bu geleneksel selefî akımlar hareket noktaları itibariyle İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile benzeşmektedir. İbn Teymiyye her ne kadar Buhârî ve Müslim'in hadis musannefatındaki rakipsiz konumunu kabul etmiş olsa da, sahih hadisi belirlerken kendisini *Sahihayn*'ın muhtevasıyla sınırlamamıştır. Yaratılışın Pazar günü de devam ettiği ve Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra Ebû Süfyân'ın kızı ile evlendiği yönündeki Müslim rivayetlerini reddetmiştir. İbn Teymiyye'nin, Buhârî'de geçen Hz. Peygamber'in ihramlı iken Hz. Meymune ile evlendiğinden bahseden hadisi reddetmesi de buna örnek gösterilebilir.

Albânî, Buhârî ve Müslim'deki hadislerin hepsinin sahih olduğunu iddia etmenin yanlış olacağını açıkça söylemiş, sahihin tespitinde Buhârî ve Müslim'den bağımsız bir şekilde yeni hükümler verilebileceğini örneklerle göstermiştir.<sup>41</sup> Albani, "Allah Teâlâ Cenneti doldurur, boş kalan kısmı için

<sup>40</sup> Brown, *The Canonization*, 305.

<sup>41</sup> El-Albânî, *Silsiletü Ehâdisi's-Sahiha* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1416/1996), 6/93.

de yeni insanlar yaratır ve onlarla cennetin kalan kısmını doldurur”, hadisinin Buḥârî’de cennetin kalan kısmı yerine Cehennemin kalan kısmı ifadesi geçmesini eleştirir. Buḥârî’deki bu hatanın onlarca örnekten bir örnek olduğunu ve bu hataları Buḥârî ve Müslim’i körü körüne takip edenlerin göremediğini söyler.<sup>42</sup>

### 3. Müsteşriklerin Sahih Hadis Algısı

Burada kısaca Wael Hallaq’ın müsteşrikler arasında hakim olan sahih hadis algısına yaptığı eleştiriye değinilecektir. Bundan önce tanınmış bazı müsteşriklerin hadislerin sıhhatine ilişkin görüşlerini hatırlatmak gerekir. Alman müsteşrik Gustav Weil hadislerin önemli bir kısmının uydurma olduğunu savunmuştu. Avusturyalı müsteşrik Aloys Sprenger, Weil’in bu konudaki görüşünü kabul etmiştir. Oryantalizm literatüründe hadisleri rivayet edildikleri tarihi koşullar bağlamında eleştirel bir şekilde (Historismus; Historisch-kritische Methode) ele alma iddiasında bulunan Ignaz Goldziher<sup>43</sup> ise hadislerin çok büyük bir çoğunluğunun Hz. Peygamber döneminden gelmediğini, sonraki dönemlerdeki siyasi çatışmaların ürünü olduğunu savunmuştur. Hollandalı müsteşrik Joseph Shacht ise özellikle ahkam hadislerinin aksi ispat edilinceye kadar uydurma kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.<sup>44</sup> Hadislerin sıhhati konusunda Batıda yapılan çalışmalarda genel anlamda üç grup görüş mülhaza edilmektedir. Bunlardan ilki İslâm tarihini ve bununla birlikte hadislerin hepsini uydurma olarak gören revizyonistlerdir. John Wansbrough ve Michael Cook bu grubun temsilcileridir. İkinci grup ise hadislerin Hz. Peygamber döneminden itibaren yazılmaya başladığını savunur. Johann Fück, Nabia Abbott, Fuat Sezgin, Mustafa Azami ve Gregor Schoeler bu ikinci grubun temsilcileri arasında yer alır. Üçüncü grup ise bu iki grup arasında orta yolu takip eden araştırmacılarıdır. G. H. Juynboll, Harald Motzki, Fazlur Rahman ve James Robson bu orta yolun temsilcileridir.<sup>45</sup>

---

فأقول: هذا الشذوذ في هذا الحديث

مثال من عشرات الأمثلة التي تدل على جهل بعض الناشئين الذي يتعصبون لـ " صحيح البخاري"، وكذا لـ " صحيح مسلم " تعصبا أعمى، ويقطعون بأن كل ما فيهما صحيح!

<sup>43</sup> Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), 174, 226.

<sup>44</sup> Wael B. Hallaq, *The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem*, *Studia Islamica*, No. 89 (1999), pp. 75-90.

<sup>45</sup> Hallaq, *The Authenticity of Prophetic Ḥadīth*, 76.

Wael Hallaq, müsteşriklerin hadislerin sıhhati hakkında görüş serdederken, klasik müslüman ulemanın sahih hadisle ne kastettikleri tam anlamadıklarını söyler. Hallaq klasik ulemanın bir hadis sahihtir derken onunla mutlak anlamda sahihliği kastetmedikleri, sadece kendi koyduğu sıhhat şartlarına zahiren uygunluğu kastettiklerini ifade eder. Buna göre müsteşrikler, müslüman ulemanın sahih hadisler hakkında vermiş olduğu hükümlerdeki bu göreceliği takdir edemedikleri için onları mutlakiyetçilikle suçlamışlardır. Müslüman âlimler sanki sahih diye niteledikleri hadisleri yüzde yüz sahih kabul etmiş gibi, müsteşrikler karşı görüş olarak hadislerin sıhhatinin mutlak anlamda ispat edilemeyeceğini savunmuşlardır. Hallaq, müsteşriklerin usûl-ü fıkıh'taki haberlerin âhâd ve mütevâtir ayrımını yeterince dikkate almadıklarını ifade eder. Müslüman alimler'in hadislerin çoğunluğunu oluşturan âhâd hadislerin sıhhatinin *kesin sahih* (certainty) saymadıklarını, buradaki sıhhatin onlar için de nazari yani muhtemel sahih bilgiyi (probability) ifade ettiğini belirtir. Hallaq, hadislerin büyük çoğunluğunun uydurma olduğunu savunan Goldziher gibi bir müsteşrikin bile şayet müslüman alimlerin sahih hadisle ne kastettiğini doğru takdir edebilseydi, hadislerin sıhhati hakkında bu kadar eleştirel olmayacağını belirtir.<sup>46</sup>

### Sonuç

Hadislerin sıhhatini belirleme, yüzyıllardır hadis ulemasının bu konuda verecekleri bağımsız içtihadları olarak görülmüştür. Hadislerin sahihliği, ait oldukları kitaplara göre değil, sened ve metinlerine göre alanın uzmanı her âlim tarafından ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Buhârî ve Müslim hadis tarihinde ilk defa eserlerine *sahih* ismi vermişlerdir. Bu durum hadis tarihinde çok önemli bir paradigma değişimini ifade eder. Zira bununla başlangıçta hadislerin senedleri için kullanılan sahih kavramı, artık belli hadis kitaplarına sıfat olmaya başlamıştır. Hadis tarihindeki bu büyük dönüşüm hadisleri senedlerine göre değil içerisinde buldukları kitaplara göre değerlendiren süreci başlatmıştır. Hâkim en-Nisâbûrî ve İbnu's-Şalâh en sahih hadislerin *Sahihayn* hadisleri olduğunu söylemekle hadiste içtihadı sınır çizmişlerdir. Artık sonraki ulema sahih hadisin tespitinde önceki ulemanın hükümlerini esas alması gerekmektedir. Nevevî ve Irâkî gibi hadis alimlerinin bu görüşe karşı eleştirileri, *Sahihayn*'ın hadislerin sıhhatine çizdiği içtihad sınırının önüne geçememiştir. Bu şekilde hadis tarihimizde hicri dördüncü yüzyıldan başlayıp on dokuzuncu yüzyıla kadar devam etmiş

<sup>46</sup> Hallaq, *The Authenticity of Prophetic Hadîth*, 81.

bir hadis gelenekçiliğinden bahsetmek mümkündür. *Sahihayn*'ın hadislerinin hepsinin sahih olduğu görüşü etrafında teşekkül etmiş bu geleneksel duruş, ilk defa on dokuzuncu yüzyılda baş gösteren gelenek karşıtı modernist ve selefi akımların eleştirisine uğramıştır. *Sahihayn*'ın İslâm geleneğinde zamanla kazandığı bu dokunulmaz konumu esasında her toplumda gördüğümüz bir gelişmedir. Batı dillerinde sanatta, edebiyatta, hukukta ve teolojide belli şahıs ve eserlerin zamanla tartışmasız konuma yükselmesi bağlamında kullanılan *canonization* kavramı bunu gözler önüne sermektedir. Her toplum, kendi kültürel ve dini kimliğini temsil edecek belli düşünür ve eserlere daha fazla önem vermiş, bunlara yapılacak saldırıyı kendi kültürel ve dinî kimliklerine saldırı olarak görmüşlerdir. Buḥârî ve Müslim'in, hadis kültürünün dokunulmaz simaları olmaları ve *Sahihayn*'ın diğer eserlerden daha sahih kabul edilmeleri bu anlamda normal kabul edilebilir bir husustur. *Sahihayn*'ın kültürel *kanunlaşması* diye kavramsallaştırdığımız bu husus müslümanları sosyo-kültürel ihtiyaçlarının bir cevabı niteliğindedir. Buḥârî ve Müslim'in yüzyıllardır devam eden saygınlıklarını tek başına onların hadis ilmindeki üstün başarıları ile açıklamak yetersiz kalmaktadır. *Sahihayn*'a yazılmış *müstahreç* ve *ilzâmât* edebiyatı, hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılların şîî-sünnî siyasi gerilimi, hadislerin sıhhatinin sürekli yeni icthatlara açık oluşunun doğurduğu istikrarsızlık ve Hz. Peygamber'in sünnetinin sayısız hadis kitapları arasındaki dağınık ve soyut varlığını belli kitaplarla sınırlamak suretiyle müşahhas görünür kılma arzusu İslâm ümmetinin *Sahihayn*'ı *kanunlaştırmasında* etkili olmuştur. Müsteşriklerin çoğunda müşahade ettiğimiz hadislerin sıhhatinin göreceli olmasına yönelik eleştiriler esasında klasik ulemanın kabul ettiği bir husustur. Hadisin sıhhatinin ulemanın içtihadına göre değişebileceği inkar edilmemiştir. Hadis ilmindeki içtihadı *Sahihayn* hadislerine tanınmış istisnai durum ise sıhhatin tespitindeki bu göreceliliğin doğuracağı dini gelenekteki istikrarsızlığın önüne geçme arzu ile alakalıdır. Zira sıhhatü sürekli değişime açık bırakılmış hadisleri, belli kitaplar ve isimlerle sabit kılmadan bir gelenek oluşturmak mümkün değildir. İslâm geleneği Buḥârî ve Müslim'in şahs-ı manevileri ve eserlerini hadis ilminde bir gelenek oluşturma ihtiyacından dolayı *kanunlaştırma* ihtiyacı duymuştur. Belli şahıslar ve eserleri otorite kabul etmeden herhangi bir ilim dalında gelenekten bahsetmek mümkün değildir. Fıkıhta onca fukahânın arasında dört imam ve mezhepleri, Kelam'da sayısız mütekellimîn içinde el-Eşârî ve Maturidi'nin oterite kabul edilmesi esasında aynı sosyo-kültürel ihtiyacın ürünüdür.

## Kaynaklar

Alâaddin Abdulaziz b. Ahmed el-Buḥârî, *Kaşfu'l-esrar 'an usul Faḥri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y..

Albânî, Nasiruddin. *Silsiletü Ehâdîsi's-Sahîha*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1416/1996.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen ḥarrace 'anhu el-Buḥârî fi'l-*

*Câmi'i's-Sahîh*, thk. *Ahmed Lebzar*. Marakeş: Vizâretü'l-Evkaf, t.y.,.

Çakan, Kamil. "Buḥârî'nin Oteritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 10, Sayı 1-2-3-4, 1997.

Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

Münzirî, Abdulazîm Zekiyyüddîn. *Cevâbu'l-Hâfiz Ebî Muhammed Abdilazim el-Münzirî el-Mısırî 'an es'ileti fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûât'i-İslâmiyye, t.y..

İbnu's-Şalâh, Usman b. Abdirrahmân. *Marifetu Enva'i İlmi'l-Hadis*, thk. Nurettin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddîsin*, thk. Hamdî Abdilmecîd es-Selifî. b.y.: Dâru's-Samîmî, 1420/2000.

İbn Salâh, Usmân b. Abdirrahmân Ebû Amr. *Ma'rifetu Envâ'i Ulûmi'l-Hadis*. thk. Nurettin Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986/1406), 1/12.

Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Medḥal ilâ Sahîh*, thk. Rabî Hâdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404), 111.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri*, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 10, Sayı: 1-2-3-4, 1997

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdillâh. *Esâmâ men ravâ 'anhum Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1414/1994), 133.

İbn Ammar Ebû'l-Fadl eş-Şehîd, *İlelu'l-Ehâdîs fi Kitâbi'l-sahîh li Müslim b. el-Haccâc*, thk. Alî b.

Hasan el-Halebî (Riyad: Daru'l-Hicra, 1412/1991), 140.

Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim - The Formation and Function of the Sunnî Ḥadîth Canon*. Leiden: Brill, 2007.

İbn Ḥacer, Ahmed b. Alî el-Askalani. *Fethu'l-bâri*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

Ahmed Muhammed Şakir, *el-Baisu'l-Hasis Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Albânî, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.

Gürler, Kadir . "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 / 22 (Aralık 2012): 5-28; Bayraktar, İbrahim İhsan. *Hadislerin Takvyesinde Telekkî Bi'l-Kabûlün Etkisi*. Konya: Necmettin

Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2013.

DİA, "Kanun", TDV İslâm Ansiklopedisi,

<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kanun--hukuk#1> (09.05.2021).

Ebû Avâne Ya'qûb b. İshâk b. İbrâhim en-Nisâbûrî el-İsferânî, *Müsteḥrec Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî. Beyrût: Dârü'l-Ma'rif, 1419/1998.

Ebû İshak İbrâhîm eş-Şirazi. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfa fî İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed b. Süleymân el-Eşşar (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1417/1997), 2/387.

Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zûr'a er-Râzî ve cuhûduhû fî's-sünneti'n-nebeviyyeti ma'a tahkîki kitâbihi'd-ḡu'afâ ve ecvibetihî 'alâ es'ileti'l-berze'î*. Medine: İhyâu't-Turâsi'l-İlmî, 1982.

Seven, Şuayip. *Ṭahâvî'nin Şerhu Müşkili'l-Âsâr'ında İhtilaflı Rivayetleri Çözüm Yöntemi*, Eskiyei / 43 (Mart 2021): 27-54 .

<https://doi.org/10.37697/eskiyei.852886>

Suyutî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlettin. *Tedribu'r-ravi fî şerhi takrîbi'n-nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. b.y.: Dâr Tayyibe, t.y..

Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire 1359/1940.

Wael B. Hallaq, *The Authenticity of Prophetic Ḥadîth: A Pseudo-Problem*, Studia Islamica, No. 89





## MODERN DÖNEM MUHADDİSLERİN ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİ (Gumârî'nin Münâvî'ye Yönelttiği Tenkitler Örneğinde)

Mustafa YÜCEER\*

### Giriş

Hadis usulünün temel gayesi şüphesiz rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitidir. Bu doğrultuda geliştirilen isnad, cerh-tadil, rical ve tahrîc çalışmaları her bir rivayetin durumunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Özellikle mevduat ve duafâ literatürünün ortaya çıkmasıyla daha çok rivayetlere dair pratik sonuçlar elde edilmiştir. Ancak insan unsurunun bütün bu süreçlerdeki etkisi, hata ihtimalini daima gündemde tutmuş ve münekkidin tenkit edilmesinin gerekliliğini de ortaya çıkartmıştır. Son dönem metodoloji çalışmalarında önceki dönem münekkidler yöntemleri ciddi eleştirilere konu olmaktadır. Osmanlı'nın güçlü olduğu bir zaman diliminde te'lif edilen ve geniş halk kitlelerine ulaşan Suyûtî'ye ait *el-Câmîü's-sağîr* adlı çalışma hakkında da tenkitler sürekli olmuş ve günümüze kadar bu tenkitler etrafında ilmî çalışmalara imza atılmıştır. Nitekim Münâvî'nin yapmış olduğu şerh, eserin karizmasını olumlu yönde etkilerken şârihin yöntemi ve tahrîcleri ise eleştiri konusu yapılmıştır. Özellikle Gumârî ve Elbânî'nin yaptığı çalışmalar, her iki eserin çehresini değiştirecek bilgileri muhtevidir.<sup>1</sup>

Telif, tahkik, tahrîc, şerh, manzume ve risaleleri ile birlikte üç yüz kadar eseri bulunan Gumârî, Münâvî'nin eserinde yer alan 10027 rivayetten 3757'si hakkında eleştiride bulunmuştur. *el-Müdâvî* ismini verdiği eserde önce rivayetin metni, sonra Münâvî'nin tenkite konu olan ifadeleri verilmiş daha sonra söz konusu ifadelerin analizleri, özellikle Münâvî'nin vermiş

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafayuceer@gmail.com

<sup>1</sup> Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *el-Müdâvî li-ileli'l-Câmîü's-sağîr ve şerhi'l-Münâvî* (Mısır: Dârü'l-Kütüb, 1996); Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Sahîhü'l-Câmî'i's-Sağîr ve ziyâdetüh* (Beirut: Mektebü'l-İslâmî, 1988); Elbânî, *Sahîhü'l-Câmî'i's-Sağîr ve ziyâdetüh*.

olduğu kaynaklar ile râviler tek tek ele alınarak yapılmıştır. Eserde sayfanın sağ tarafında hadisler 9/7 örneğinde olduğu gibi en sağda Gumârî'nin sıralaması (7), daha sonra ise Münâvî'nin eserindeki hadis numarasına işaret edecek şekilde verilmiştir.(9) <sup>2</sup>

## 1. Suyûtî'nin *el-Câmiu's-Sağîr* Adlı Eseri ve Münâvî'nin Şerh Yöntemi

Suyûtî'nin bütün hadisleri bir araya getirmeyi düşünerek yetmiş bir kaynaktan yüz bin kadar rivayetin yer aldığı eseri *Cemu'l-cevâmi* (*el-Câmiu'l-kebîr*), iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kavli alfabetik olarak verilirken ikinci bölüm, kavli ve fiilî hadisleri barındırmaktadır. Suyûtî'nin yaklaşık iki yüz bin rivayeti toplamayı düşündüğü eseri tam anlamıyla tamamlanmamıştır. Bu eserin muhtasarı kabul edilen *el-Câmiu's-sağîr*, alfabetik olarak tertip edilmiş ve genellikle kelimenin ilk iki harfi esas alınarak sıralama yapılmıştır. Daha çok kavli hadisler bulunan eserde az da olsa fiilî hadislere ve “nehâ” fiiliyle başlayan Hz. Peygamber'in yasakladığı konularla ilgili rivayetlere de yer verilmiştir.<sup>3</sup>

Hicrî X. asırda yaşayan Suyûtî'nin bu eseri kısa sürede büyük bir ilgi görmüş ve bunun üzerine kendisi eserine 4440 hadis daha ilave ederek *Ziyâdetü'l-Câmiî* adlı bir zeyil kaleme almıştır. Eser talebesi İbnü'l-Alkamî'nin yanı sıra el-Ensârî, Münâvî ve el-Bulâkî (Azîzî) tarafından şerh edilmiştir.<sup>4</sup> Ayrıca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve Anadolu'nun her tarafında kullanılan bir çalışma olmuştur.<sup>5</sup> Eserdeki rivayetlere dair tahrîc çalışmaları da bulunmakla birlikte Münâvî'nin çalışması ön plana çıkmış ve son dönemlere kadar iki eser genellikle beraber tetkik edilmiştir. Elbânî'nin eserdeki rivayetleri sahih ve zayıf üst başlığı ile yaptığı tahrîclerin yanı sıra

---

<sup>2</sup> Gumârî, *el-Müdvî*, 1/16.

<sup>3</sup> Mücteba Uğur, “el-Câmiu's-sağîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/113.

<sup>4</sup> Uğur, “el-Câmiu's-sağîr”, 7/114. *Söz konusu şerhler sırasıyla el-Kevkebü'l-münîr, el-İstidrâkü'n-nadîr, Fezû'l-kadîr ve es-Sirâcü'l-münîr şeklindedir.*

<sup>5</sup> Mustafa Celil Altuntaş, “Suyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 341-365.

Gumârî'nin mevzu rivayetleri derlediği *el-Mugîr* isimli çalışması da dikkate değerdir.

Münâvî'nin eserinde takip ettiği yöntem şerh eksenli olup tahrîc yönü daha yüzeyseldir. Bu doğrultuda onun yöntemine dair şu maddeler zikredilebilir.

1. Genel olarak dil ile ilgili problemlere değinilmiştir.
2. Fikhî ihtilaflar, mezheplerin görüşleri verilmeden rivayetin anlaşılması için kısa izahlar yapılmıştır.
3. Senedde yer alan râviler hakkında detaylı bilgi verilmeden problemleri kabul edilen râvi hakkında açıklamalarda bulunulmuştur. Bunun yanı sıra bazı râvilerin isim, künye ve lakaplarının yanlış okunmasının önüne geçmek için kelimelerin telaffuzuna dair bilgiler de verilmiştir.
4. Hadis metinleri şerhin içine yedirilmiş ve şerhte memzûc bir yöntem izlenmiştir.
5. Hadisin sıhhatine dair hüküm verilmekten kaçınılırken *Feyzü'l-kadîr*'in telhisi olan *et-Teyssîr*'de bu konuda bilgilere yer verilmiştir.
6. Hükümlerde bazen Suyûtî'nin görüşlerini kabul ederken bazen itirazlarda bulunulmuştur. Ayrıca Suyûtî'nin tek bir rumuz vermekle yetindiği yerlerde rivayete dair başka kaynaklardan da atıflar yapılmıştır.

*Feyzü'l-kadîr* üzerine Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Hadis Bilim Dalı'nda beş tane yüksek lisans tezi yapılmış ve Münâvî'nin Suyûtî'ye itirazları sıhhat merkezli değerlendirilmelere tabi tutulmuştur.<sup>6</sup>

Münâvî'nin tenkitlerinde haklı olduğu yerler elbette bulunmaktadır. Ancak kendisinden sonra Elbânî ve Gumârî tarafından yapılan çalışmalarda Münâvî'nin gerek verdiği bilgilere gerek tahrîc yöntemine dair ciddi eleştiriler yapılmıştır.

---

<sup>6</sup> Söz konusu çalışmalarda Münâvî'nin Suyûtî'ye itiraz noktaları, sahih rivayetin hasen ve zayıf; hasen rivayetin zayıf ve mevzu; zayıf rivayetin de mevzu olması şeklinde beyazdan griye doğru bir ayırım ile şekillenmektedir. Aynı şekilde sınırlı sayıda olsa da zayıf rivayetin hasen; hasen rivayetin sahih olduğuna dair itirazlar hakkında da griden beyaza doğru bir ayırım yapılmıştır. Örnek bir çalışma için bkz. Nasseruddin Mazhari, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadîr'in Birinci Cildi Özelinde)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).



açısından) esas olarak *mürsel* kabul etmişlerdir. Gumârî daha sonra hadisin detaylı tahririni yaparak mütâbaatını da zikretmiştir.<sup>9</sup>

Hadis ıstılahlarının kullanımı ile ilgili bir başka tenkit, “*Kalbinin yumuşamasını ve ihtiyacına kavuşmayı ister misin? Öyle ise yetime merhamet et, başını okşa ve yiyeceğinden ona yedir ki, kalbin yumuşasın ve ihtiyacına kavuşasın*” rivayeti ile ilgilidir. Münâvî, Suyûtî tarafından işaret işaret edilen Taberânî rivayetinde Bakıyye’nin *müdelles* olduğunu ayrıca senedde meçhul bir râvi de bulunduğunu belirtmiştir. Devamında ayrıca bu bu hadisi Ahmed b. Hanbel’in rivayet ettiğini ifade etmiş, akabinde ise Heysemî’nin hocası Irâkî’yle aynı görüşü paylaşarak İbn Hanbel rivayetine rivayetine sahih hükmü verdiğini dile getirmiştir.<sup>10</sup> Gumârî tenkidine İbn Hanbel’den nakledildiğine dair verilen bilgide sahabe isminin zikredilmemesini hoş karşılamayarak başlamış ve söz konusu sahabinin Ebû Hureyre olduğunu tasrih etmiştir. Daha sonra Heysemî’nin “*râvileri Buhârî ve Müslim’in râvileridir*” (رجاله رجال الصحيح) ifadesini Münâvî’nin sanki hadis sahihmiş gibi nakletmesini eleştirmiştir. Esasında Heysemî, bu rivayetle ilgili sahih hükmü vermemiş, sadece ricalinin *Sahihayn* râvileri olduğunu belirtmekle yetinmiştir.<sup>11</sup> Hadis usulünde bir rivayetin sahih olması başka ricalinin *Sahihayn* râvisi olması başkadır.

Birinci ifade hadisin şaz ve illetten uzak bir şekilde sahih olduğunun kesinliğine delalet ederken ikinci ifadenin -her ne kadar Buhârî ve Müslim’in râvileri olsalar da- hadiste illet veya şaz bulunma ihtimalinden dolayı rivayetin bazen sahih kabul edilemeyeceği ihtimalini içerdiği varsayılmıştır. Nitekim bu rivayetin senedinde bulunan Ebû Imrân’ın da Ebû Hureyre’den hadis işitmediği tespit edilmiştir. Bu bilgiden hareketle Ebû Imrân’ın hadisi, meçhul bir râvi aracılığı ile Ebû Hureyre’den rivayet etmesi gerekir ki bu da senedin sahih kabul edilmemesi için yeterli bir nedendir.

Gumârî, Taberânî ve Beyhakî tarafından nakledilen ve Ebû Imrân’ın Ebû Hureyre’den önce ismi belli olmayan bir kimseden “*عن رجل*” naklettiği bu manadaki başka bir rivayetle ilgili<sup>12</sup> Münâvî’nin “*في سنده مجهول*” şeklinde

<sup>9</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/94-95.

<sup>10</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/108-109.

<sup>11</sup> Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 8/160.

<sup>12</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *Mekârimü'l-Ahlâk*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 350, H.No: 107.

kullandığı kavramın yanlış olduğunu doğrusunun “راو لم يسم” şeklinde olması gerektiği yönünde önemli bir eleştirisi de bulunmaktadır. Çünkü hadis ıstılahında meçhul kabul edilen râvinin ismi belli olsa bile cerhi ya da tadili belli olmadığı, mübhem kabul edilenin ise ismi belli olmamakla birlikte bazen cerh ya da tadilinin belli olabileceği, ayrıca başka bir rivayetle ya da ismi tasrih edilerek maruf olabileceği kabul edilmiştir.<sup>13</sup>

## 2. 2. Senedle ilgili eleştiriler

Gumârî'nin eleştiri noktalarını çoğunlukla senedle ilgili bilgiler oluşturmaktadır. Münâvî'nin râvi hakkında verdiği bilgilerin hatalı oluşu, aynı senedde yer alan râviler hakkında farklı hükümler veriş ve râvilerin kimliği ile ilgili tereddüte düşmesi bunlardan bazılarıdır.

Gumârî'nin eserinde takip ettiği en önemli metot, Münâvî'nin verdiği bilgileri kaynağından kontrol etmek ve oradaki bilgiler ile Münâvî'nin ifadeleri arasındaki tutarlılığı teyit etmektir. Esasında hadisin sıhhatine dair verilen hükümlerin de teyidini oluşturan râvi analizlerinde bu durum daha çok göze çarpmaktadır.

### a) Râvi Hakkında Verdiği Bilgilerin Eleştirisi

*Câmiu's-sağîr*'de Ebû Hureyre'den merfu olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin, *mevkuf* olarak İbn Abbâs'ın naklettiği bilgisi verilen İbrahim'in (a.s.) ateşe atıldığında en son sözü, "*Hasbiyallahü ve ni'me'l-vekîl -Allah bana yeter; O, ne güzel vekildir-*" oldu rivayetinin izahında Münâvî, Hatîb'in bu rivayeti Muhammed b. Yezdâd'ın tercüme-i hâlinde zikrettiğini ve garib olduğunu söylediğini nakletmiştir.<sup>14</sup> Gumârî'nin yaptığı incelemeye göre Hatîb'in *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde, Muhammed b. Yezdâd isimli râvilerin tercümesinde bu rivayet bulunmamaktadır. Ayrıca Hatîb bu rivayeti Sehl b. Sûriyîn el-Medâinî'nin tercümesinde zikretmiştir.<sup>15</sup> Bununla birlikte Ahmed b. Yezdâd b. Hamza isimli bir râvinin tercümesinde de bu manada başka bir rivayete yer verilmiştir.<sup>16</sup> Gumârî, Münâvî'nin farklı bir rivayetle ilgili verilen bilgiyi sanki bu rivayetle ilgiliymiş gibi algılamasını ve yorumlamasını eleştirmiş, Hatîb'in eseri başta olmak üzere rivayetin

<sup>13</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/150-151.

<sup>14</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/44.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 10/171.

<sup>16</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/482.

*merfu* tariklerinin yer aldığı eserlere işaret etmiş ve İbn Abbâs'tan *mevkuf* olarak nakledilen sahih rivayeti de kaynaklarıyla birlikte zikretmiştir.<sup>17</sup>

### **b) Aynı senedde yer alan râviler hakkında hatalı hükümler vermesi**

Suyûtî'nin Deylemî'nin Ebû Hureyre'den naklettiğini ve zayıf olduğunu olduğunu belirttiği “*Kur'ân'da iki âyet vardır ki, mü'minler için şifâdır ve Allah'ın sevdiği şeylerdendir. O iki âyet Bakara Süresinin son iki âyetidir*” rivayetiyle ilgili Münâvî, *et-Teysîr*'de senedinde bulunan İbrahim İbrahim b. Yahyâ'dan dolayı zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> *Feyzû'l-kadîr*'de ise senedinde Muhammed b. İbrahim b. Cafer el-Cürçânî isimli bir râvi bulunduğunu eğer el-Yezîdî ise sadûk, Keyyâl ise Zehebî'nin *el-Mîzân*'ındaki bilgiye göre *vadda*<sup>19</sup> bir râvi olduğunu ifade etmiştir. Gumârî, Deylemî'nin senedini zikrederek Münâvî'nin *et-Teysîr*'de verdiği bilginin doğruluğuna işaret etmiş, bu görüşü İbn Hacer'in *Zehrû'l-Firdevs* isimli eserinden de doğrulamıştır. Ayrıca Muhammed b. İbrahim b. Cafer el-Cürçânî, “*şeyh, sika ve hadiste âlim*” kabul edilen bir râvidir.<sup>20</sup> Bununla birlikte Deylemî'nin senedinde bu hadisi el-Cürçânî'den nakleden Süleyman b. İbrahim el-İsbahânî de hâfız kabul edilmiştir.<sup>21</sup> Netice itibariyle Münâvî, aynı senedde yer alan farklı râviler hakkında biri doğru diğeri yanlış iki değerlendirmede bulunmuş, Gumârî ise doğru olanı teyit ederken hatalı bilgiyi tashih etmiştir. Burada Gumârî'nin sadece *Feyzû'l-kadîr* ile yetinmeyerek *et-Teysîr*'deki bilgileri de kontrol etmesi tenkit yöntemi açısından dikkate değer bir husustur.

### **c) Râvinin kimliği konusunda tereddüde düşmesi**

Rical ilminde râvinin kimliğinin tespiti, rivayetin sıhhati için önem arz ederken tespit noktasında hoca talebe ilişkisi etkin rol oynamaktadır. Bazen bir râvinin kimliğinin yanlış kaydedilme endişesi, münekkidi hüküm vermekten alıkoymabilmektedir. Nitekim kadınlara gece vakti namaz kılmak için mescide gitmelerine izin verilmesi konusunda Ebû Dâvûd et-

<sup>17</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/83-84.

<sup>18</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddîn Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmiu's-sağîr* (Riyad: Mektebetü İmam Şâfiî, 1988), 1/12.

<sup>19</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/107. Gumârî burada فضعیف şeklinde alıntılanmıştır. Ancak Münâvî'deki kayıt فوضاع şeklindedir.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Siyerü 'Âlâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), R.No: 19440.

<sup>21</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/107.

Tayâlisî'den nakledilen rivayete<sup>22</sup> Suyûtî, sahih remzi koymuştur.<sup>23</sup> Münâvî ise hadisin izahında Suyûtî'nin hasen remzi koyduğunu belirttiikten sonra senedinde bulunan İbrahim b. Muhâcir hakkında tereddüde düşmüştür. Şayet bu zat el-Becelî el-Kûfî nisbeli olan râvi ise Zehebî'nin onu ed-Duafâ'da zikrettini, eğer el-Medenî ise Nesâî'nin zayıf kabul ettiğini, ya da el-Ezdî el-Kûfî ise Dârekutnî'nin bu nisbeli râviyi terk ettiğini ifade etmiştir.<sup>24</sup> Gumârî ise böyle bir tereddüde mahal olacak bir durumun olmadığını, birinci sırada zikredilen râvi İbrahim b. Muhâcir b. Câbir el-Becelî'nin bu hadisi nakleden kimse olduğunu ifade etmiştir. Bunu doğrularken söz konusu râvinin Mücâhid ve onun da yer aldığı tabakadan hadis rivayetinde bulunduğunu ayrıca senedde Sellâm olarak zikredilen ve Ebü'l-Ahvas olarak bilinen râvinin de bu kimseden hadis naklettiğini delil olarak zikretmiştir. Nitekim Tayalisî'nin senedi Sellâm > İbrahim b. Muhâcir > Mücâhid > İbn Ömer şeklindedir.

Gumârî'nin ikinci eleştirisi, Münâvî'nin Zehebî'den nakille İbrahim b. Muhâcir'in *ed-Duafâ*'da yer almasını kabulüdür. Zira İbn Muhâcir, Müslim ve dört sünen sahibinin râvisidir. Kendisi hakkında vehim ve hata ile ilgili tenkitler bulunurken doğruluğuna dair herhangi bir eleştiride bulunulmamıştır. Bu kişinin Zehebî'nin eserinde yer alması ise Zehebî'nin söz konusu eserde hakkında doğru ya da yanlış bir tenkit bulunan herkesi zikretmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>25</sup> Dolayısıyla bu eserde yer alıyor olması, onun zayıf oluşuna delalet etmemektedir. Ayrıca bu rivayet, benzer lafızlarla *Sahihayn*'da İbn Ömer tarafından nakledilmiştir.<sup>26</sup> Dikkat edilirse Gumârî, çok basit bir tahrîc ile Tayalisî'nin eserine bakmış ve hakkında ihtilafa düşülen râvinin hocası ile talebesini tespit ederek kimliğini ortaya koymuştur. Daha sonra ilgili râvi hakkındaki kanaati belirerek Münâvî'nin gereksiz yere tereddüde düştüğünü delilleriyle göstermiştir.

---

<sup>22</sup> Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Muhsin et-Türkî (Hicr: Dârü'l-Hicr, ts.), 3/408-409. Rivayet اُنْتُوُوا لِلنِّسَاءِ اَنْ يُصَلِّيْنَ بِاللَّيْلِ فِي الْمَسْجِدِ şeklindedir.

<sup>23</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/70.

<sup>24</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/70.

<sup>25</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, thk. Nureddin Itr (Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987), 1/67.

<sup>26</sup> Gumârî, *el-Müdvî*, 1/114.



### 2. 3. Metinle ilgili eleştiriler

Münâvî'nin sahih bir rivayete zayıf, zayıfa mevzu, mevzuya hasen hükmü vererek çelişkiye düşmesi başta olmak üzere rivayetin farklı tariklerine dair bilgiler vermemesi dolayısıyla Gumârî tarafından tenkit edilmesi, metinle ilgili eleştirilerden bir kaçıdır.

#### a) Hadis metniyle ilgili yanlış hüküm vermesi

Hadis usulünde bir senedin sahih olması metnin de sahih olmasını gerektirmediği gibi metnin sahih oluşu, senedin sahih olduğunu sonucunu sonucunu doğurmamaktadır. Bu konuda üç farklı eğilim bulunmakla birlikte birlikte genel kanaate göre senedi sıhhat şartlarını taşıyan rivayet, sahih kabul kabul edilmektedir. Muhaddisler bu farka işaret etmek için **صحيح الإسناد** ve **حديث صحيح** ifadelerini kullanmışlardır. Senedin sahihliği ile metnin sahih kabul edilmemesi hadisin şaz ve muallel olma ihtimali dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Münâvî'nin hadis hakkında verdiği hükümlerde tenakuza düştüğünü savunan Gumârî'nin bu konudaki eleştirisi onun bir yerde sahih derken başka bir yerde zayıf demesi ya da sahih/hasen kabul edilen makbul bir metne mevzu demesi şeklindedir. Örneğin faiz alan, veren, faize şahitlik eden ile dövme yapan ve yaptırmanın lanetlenmesi hakkında İbn Mesud'dan Nesâî'nin naklettiği hadis ile ilgili Münâvî, *et-Teyşîr*'de senedinde bulunan Hâris el-'Aver'den dolayı zayıf hükmü vermiştir.<sup>27</sup> Aynı şekilde *Feyzü'l-kadîr*'de rivayetin senedinde Hâris'in bulunduğunu belirttikten sonra Heysemî'den nakillerde bulunmuş, daha sonra birisi zayıf diğeri sahih iki farklı senedle nakledildiğini ifade ederek metnin sahih olduğuna hükmetmiştir.<sup>28</sup> Gumârî, bu rivayet özelinde *kaynak kullanımındaki hata, Suyûtî'ye itiraz edip daha sonra onunla aynı şeyleri söyleme, Münzirî ve Heysemî'den naklettiği bilgilerde hataların olması, seneddeki râvi hakkında verdiği bilgilerde eksiklik ve metinle ilgili sahih-zayıf tenakuzu* şeklinde altı noktada Münâvî'yi tenkit etmiştir.<sup>29</sup> Dolayısıyla Münâvî, aynı şahıs etrafında bir değerlendirme yapmakta ve elde ettiği verilerden hareketle bir yerde zayıf hükmü verdiği rivayete başka bir yerde sahih hükmü vermektedir.

Kur'ân ile dost olanların Allah'ın seçkin dostları olduğuna dair Hatîb el-Bağdâdî'den nakledilen rivayet hakkında Münâvî, Zehebî'den naklettiği bilgiye göre batıl/mevzu hükmü vermiştir. Ancak Gumârî, Zehebî'nin sadece

<sup>27</sup> Münâvî, *et-Teyşîr*, 1/10.

<sup>28</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/53.

<sup>29</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/9596.

senede batıl hükmü verdiğini, metnin ise mutlak manada batıl/mevzu olmadığını ifade etmiş ve bu konuda makbul kabul edilen rivayetlerin bulunduğunu yine *Feyzü'l-kadîr*'den getirdiği delillerle ortaya Nitekim Münâvî, eserin farklı bölümlerinde bu manadaki rivayetleri - senedlerinde ihtilaf bulursa da- makbul kabul etmiştir.<sup>30</sup>

Münâvî, Suyûtî'nin Taberânî tarafından Hakîm b. Hızâm'dan nakledildiği bilgisini paylaşarak sahih remzi verdiği "*Yardım etmeye kendi yakınından başla*" rivayeti hakkında *et-Teyşîr*'de meçhul râvi bulunduğu bilgisini vermiş,<sup>31</sup> *Feyzü'l-kadîr*'de ise Suyûtî'nin sahih hükmünün doğru olmadığını söylemiştir. Bu bilgiyi de Heysemî'nin söz konusu rivayetin senedinde bulunan Hakîm b. Hızâm'ın mevlası olan Ebû Sâlih hakkında bir bilgi bulamadığını söylemesinden yola çıkarak ortaya koymuştur.<sup>32</sup> Gumârî ise Münâvî'nin bu tenkitinin hiçbir karşılığı olmadığını ifade ederek hadisin sahih olduğunu dört farklı şekilde delillendirerek ortaya koymuştur.<sup>33</sup> Gumârî'nin de isabetle belirttiği gibi bu rivayet Hakîm b. Hızâm aracılığı ile *Sahîhayn*'da yer almaktadır.<sup>34</sup>

### **b) Rivayetin Farklı Tariklerini Zikretmeden Hüküm Vermesi**

Gumârî'nin hadis metinleriyle ilgili Münâvî'ye yönelttiği bir başka eleştirisi, rivayetlerin şahitlerini zikretmeyerek tek bir senede bakıp hüküm vermesi yönündedir. Bu konuda "*Zulümden sakınınız, çünkü zulüm kıyamet günü karanlıklardır*" rivayetini nakleden Suyûtî, Ahmed b. Hanbel, Taberânî ve Beyhakî'nin İbn Ömer'den rivayet ettiklerini belirtmiş ve sahih kabul etmiştir. Ancak Münâvî, İbn Hanbel ve Taberânî rivayetlerinin senedinde bulunan Atâ b. es-Sâib hakkında Heysemî'nin ihtilat dolayısıyla tenkite uğradığına dair verdiği bilgiyi aktarmıştır. Daha sonra Beyhakî'nin iki farklı senedle rivayet ettiğini ve birinci senedin râvilerinden Mâlik b. Yahyâ el-Yeşkurî'yi, Zehebî, *ed-Duafâ* adlı

<sup>30</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 2/495; 3/67.

<sup>31</sup> Münâvî, *et-Teyşîr*, 1/15.

<sup>32</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/75.

<sup>33</sup> Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/120-121.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahî ve sünenihi ve eyyâmihi* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), Zekât 18; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasulillah* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), Zekât 94,97. Rivayet kaynaklarda اليد العليا خير من يد السفلى وابدأ بمن تعول şeklinde yer almaktadır.

eserinde zikrederken ayrıca İbn Hibbân'ın da cerh ettiğini belirtmiştir. İkinci senedde bulunan Amr b. Merzûk hakkında da Zehebî ve Dârekutnî'nin tenkitlerinden bahsetmekle birlikte onların dışındakilerin sika kabul ettiği bilgisini vermiş ve Suyûtî'yi sahih kabul ettiği için “*ortaya çıkan duruma göre müellif sahih kaydını toptancı bir bakış açısıyla/mücâzefeten vermiştir*” ifadeleriyle tenkit etmiştir.<sup>35</sup> Gumârî, Münâvî'nin verdiği bu bilgileri aktardıktan sonra söz konusu rivayetin İbn Ömer'den nakledilen pek çok tarihinin bulunduğunu belirtmiş, öncelikle Ata b. es-Sâib'in sika olduğunu ve Buhârî'nin kendisinden hadis naklettiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Buhârî ve Müslim başta olmak üzere İbn Hanbel ve Tirmizî'nin İbn Ömer'den naklettikleri rivayetlere yer vermiş daha sonra Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr b. el-As, Misver b. Mahrame, Muaz b. Cebel ve Hermâs b. Ziyâd gibi sahabilerden naklediliği bilgisini ilgili kaynaklardan göstermek suretiyle aktarmıştır. Gumârî, hadisin farklı senedlerini zikrederek zikrederek hadisin sahih olduğunu ortaya koymuş ve Suyûtî'nin bu rivayeti mütevatir kabul ettiğini belirterek Münâvî'yi rivayetin farklı tarihlerini zikretmeden hadisin metni hakkında hüküm vermesi konusunda eleştirmiştir.<sup>36</sup> Gumârî burada Münâvî'yi Suyûtî'ye yönelttiği ifadelerle tenkit etmiş ve “*asıl ortaya çıkan duruma göre şârih/Münâvî bizatihi kendisi toptancı bir anlayış, önyargı ve zulüm ile musannif hakkında tenkitte bulunmuştur ki zulüm kıyamet günü karanlıklardır*” ifadeleriyle tazirde bulunmuştur.<sup>37</sup>

Gumârî'nin ıstılah, sened ve metne yönelik tenkitleri bu başlıklarla sınırlı değildir. Eserin tamamı dikkatle incelendiğinde bu konularda orijinal alt başlıklara ulaşılacağını eldeki veriler ışığında söylemek mümkündür. Eser üzerine yapılan ilk araştırma olması dolayısıyla daha çok genel başlıklar etrafında şekillenen bu araştırmanın son kısmında Gumârî'nin bahsi geçen üç başlığın dışında muhtelif konulardaki eleştirileri üzerinde durulacaktır.

## 2. 4. Muhtelif konularda eleştiriler

Münâvî'nin tahrîc yöntemine getirdiği eleştirilerin bir bölümünü teknik hatalar oluşturmaktadır. Özellikle pek çok rivayetin huruf-u hecaya göre verilisindeki hatalar Gumârî tarafından titizlikle takip edilmiş ve hangi harfin

<sup>35</sup> Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/134. Münâvî eleştirinin sonunda kullandığı ifadeler بما تقرر يعرف ما في رمز المؤلف لصحته من المجازفة şeklinde dir.

<sup>36</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/182-183.

<sup>37</sup> Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/182-183. Gumârî'nin cevabı şöyledir: وما تقرر عرف أن الشارح هو صاحب المجازفة مع تحامل وظلم للمصنف والظلم ظلمات يوم القيامة

altında olması gerektiği, hadis metninin yer aldığı kaynaklardan tespit edilmiştir.

Örneğin “Bardağı ağızından uzaklaştır, sonra nefes al!” rivayetinin hemze harfinin altında yer alması Gumârî’ye göre doğru değildir. Çünkü hadis olarak verilen metin *Muvatta* ve Tirmizî’nin *es-Sünen*’inde Hz. Peygamber’in bir kimseye verdiği cevap olarak nakledilmiş olup **فَأَيْنَ الْقَدَحِ** şeklinde fe harfiyle başlamaktadır. Ancak Münâvî hadisin hemze ile başladığını var saymış ve her iki kitaptaki fe harfini görmezden gelmiştir.<sup>38</sup>

Münâvî’nin muhaddisler başta olmak üzere eserler ile müelliflerine verdiği bilgilerle ilgili zaman zaman hatalar yaptığına işaret eden örneğin Vekî b. Cerrâh ile hicrî 306 tarihinde vefat eden Muhammed b. b. Hayyân Vekî ed-Dâbbî’yi karıştırmıştır. Suyûtî, **أَخْرَجَ فِي الشَّهْرِ يَوْمَ** rivayetinin sonunda Vekî’nin *el-Gurer* adlı eserinde yer aldığı bilgisini paylaşmıştır.<sup>39</sup> Ancak Münâvî, Suyûtî’nin belirttiği Vekî ifadesinden onun hicrî 197 yılında vefat eden Vekî b. Cerrâh olduğunu zannetmiş ve bu konuda yanılmıştır. Bu hatayı tespit eden Gumârî, Vekî’lerin karıştırılmaması için *fâide* başlığı altında her ikisi hakkında bilgi vermiş ve aralarındaki farka işaret etmiştir.<sup>40</sup>

Gumârî’nin tenkit ettiği noktalardan bir diğeri de eserlerin müelliflere nispet edilmesiyle ilgilidir. Örneğin Suyûtî, bir rivayetin sonuna, Hâkim’in *el-Künâ* isimli eserinde yer aldığı kaydını düşmüştür. Münâvî bu kaydın izahında el-Hâkim olarak verilen kişinin Hâkim Ebû Abdullah, eserinin isminin de *Kitâbü’l-künâ ve’l-ekâb* olduğunu beyan etmiştir.<sup>41</sup> Gumârî’ye göre burada zikri geçen Hâkim, Münâvî tarafından belirtilen Ebû Abdullah künyesine sahip kişi değildir. Ebû Abdullah’dan yaş itibarıyla büyük ve aynı zamanda şeyhi de olan Ebû Ahmed el-Hâkim’dir. Hicrî 378 yılında vefat etmiş olup ismi Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. İshak el-Kerâbisî, en-Nisâbûrî, el-Hafîzu’l-Kebîr’dir. Eseri bu konuda yazılmış en kapsamlı ve en önemli te’lif kabul edilmektedir. Münâvî’nin belirttiği Ebû Abdullah el-Hâkim ise hicrî 405 yılında vefat eden *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* başta olmak üzere,

---

<sup>38</sup> Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/131; Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, 1/85.

<sup>39</sup> Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, 1/85.

<sup>40</sup> Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/86.

<sup>41</sup> Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, 1/115.

*Târîhu Nisâbûr, el-Medhal, el-İklîl ve Marîfetü ulûmi 'l-hadîs* gibi eserlerin sahibidir.<sup>42</sup>

## 2. 5. Mûnâvî'ye yönelik olumlu tenkitler

Gumârî, Mûnâvî'yi pek çok noktada tenkit ederken bazen onun verdiği verdiği tahrîc bilgisini olduğu gibi kabul etmektedir. Suyûtî'nin Câbir aracılığıyla Nesâî'nin naklettiğini haber verdiği bir rivayet hakkında Mûnâvî, Mûnâvî, *et-Teyssîr* adlı eserinde Müslim'in de rivayet ettiğini aktarmış,<sup>43</sup> Gumârî de bu bilgi ile Suyûtî'nin Nesâî'den nakledildiğine dair verdiği bilgileri doğrulamıştır.<sup>44</sup>

Gumârî'nin olumlu eleştirilerinden bir diğeri de Mûnâvî'nin Suyûtî'ye Suyûtî'ye yönelttiği tenkiti kabul etmesidir. Suyûtî'nin yedi sahâbîden nakledildiği bilgisini verdiği *Cehennem ateşinden yarım hurmayla da olsa olsa korununuz* rivayetine Mûnâvî, mütevatir hükmü vermiştir.<sup>45</sup> Aynı şekilde Gumârî söz konusu rivayetin yirmiye yakın sahabiden nakledildiğini, Suyûtî'nin *el-Ezhârü 'l-Mütenâsira fi 'l-ehâdîsi 'l-Mütevâtira* isimli eserinde bu rivayete yer verdiğini belirterek Mûnâvî'nin görüşünü teyit ederek ilave bilgilerle desteklemiştir.<sup>46</sup>

## 3. Sonuç

Suyûtî'nin *el-Câmiu 's-sağîr* isimli eseri yazıldığı zamandan beri gerek tertibi gerek içerdiği rivayetlerin yaygınlığı ile toplumun her kesiminden olumlu ilgi görmüştür. Eserde yer alan rivayetlerin alfabetik olarak tertibi, esere fihrist özelliği kazandırmış ancak konu tasnifi yapılmadığı için anlam ve yorum açısından değerlendirmeler sonraki dönem şerhlerde kendini gösterebilmiştir. Nitekim Suyûtî'nin üzerine zeyl yazdığı eseri, başta talebesi İbnü'l-Alkamî, el-Ensârî, Mûnâvî ve el-Bulâkî (Azîzî) tarafından şerh edilmiştir. Mûnâvî'nin şerhinde, eserde yer alan rivayetlerin tahlili yapıldıktan sonra Suyûtî'nin sıhhat ve kaynak bilgisi olarak koyduğu kayıtlardan hareketle bir tahrîc çalışması da yapılmıştır. Bu yönüyle *Fezû 'l-kadîr*, Suyûtî'ye yönelik olumlu/olumsuz tenkitleri muhteva bir eser görünümündedir.

Son dönem hadis âlimlerinden Gumârî, Mûnâvî'nin tahrîc yöntemlerini eleştirerek verdiği hükümler başta olmak üzere râviler hakkındaki

<sup>42</sup> Gumârî, *el-Müddâvî*, 1/161.

<sup>43</sup> Mûnâvî, *et-Teyssîr*, 1/15; Mûnâvî, *Fezû 'l-Kadîr*, 1/74-75.

<sup>44</sup> Gumârî, *el-Müddâvî*, 1/119-120.

<sup>45</sup> Mûnâvî, *Fezû 'l-Kadîr*, 1/138.

<sup>46</sup> Gumârî, *el-Müddâvî*, 1/187-188.

değerlendirmelerin yanı sıra kullandığı kaynaklardan yararlanma biçimine kadar pek çok konuda eleştirmiştir.

Bu araştırmada Gumârî'nin *el-Müdâvî* isimli eserinden 100 rivayet inceleme konusu yapılmış; hadis ıstılahları, sened ile metne dair tenkitler ve muhtelif konulardaki eleştiriler tespit edilmiş ayrıca Gumârî'nin olumlu eleştirileri de örnekendirilmiştir.

Hadis ıstılahlarının kullanımında Münâvî'nin kavramları yerli yerince kullanmadığını belirten Gumârî'nin senedle ilgili eleştirileri, râvi hakkında verilen bilgilerin eleştirisi, aynı senedde yer alan râviler hakkında hatalı bilgiler verilmesi ve râvinin kimliği hakkında tereddüte düşmesi gibi unsurlar etrafında şekillenmektedir. Metinle ilgili eleştiriler ise Münâvî'nin hadis metniyle ilgili yanlış hüküm vermesi ve rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmeden tek bir senedini zikretmesi şeklinde tespit edilmiştir.

Bunun yanı sıra Gumârî, kullandığı kaynaklara vukûfiyetinin yetersizliği, hadislerin tertibinde yaptığı hatalar, râvi veya müellifleri tanımaması ve verdiği kaynaklarda söz konusu rivayetin bulunmaması gibi muhtelif konularda da Münâvî'yi eleştirmiştir.

Eserini tenkit üzerine kurgulayan Gumârî'nin yer yer Münâvî ile birlikte Suyûtî'yi de eleştirdiği görülürken bazen de Suyûtî'nin verdiği bilginin doğru Münâvî'nin ise hatalı olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte bazı rivayetlerde Münâvî ile aynı görüşü paylaşarak olumlu yönde görüş belirttiği de tespit edilen bir başka husustur.

Hadis tahrîc ve tespitinde dikkat edilmesi gereken en önemli unsur rivayete dair bütün tariklerin bir araya getirilerek hareket edilmesidir. Gumârî'nin tenkit noktalarının en önemlisi de bu konudur. Nitekim o, Münâvî'yi eleştirirken ilgili hadisın bütün tariklerini toplamaya çalışmış ve her bir râviyi cerh ya da tadil açısından değerlendirme konusu yapmıştır.

3057 rivayette Münâvî'nin tenkite uğramasından hareketle tıpkı Münâvî'nin Suyûtî'ye eleştirileri gibi Gumârî'nin de Münâvî'ye eleştirileri lisansüstü tezlere konu edilmelidir. Bu doğrultuda Elbâni'nin *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yaptığı tahrîc çalışmaları da değerlendirmeye dahil edilerek mukayeseli bir inceleme yapılmalı ve modern dönem tahrîc yöntemleri arasındaki farklılıklar ile elde edilen hükümler üzerinde durulmalıdır.

## Kaynaklar

Altuntaş, Mustafa Celil. “Suyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri”. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, 341-365. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 1. Basım, 2000.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhü'l-Câmi'i's-Sağîr ve ziyâdetüh*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1988.

Gumârî, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-. *el-Müdâvî li- 'ileli'l-Câmii's-sağîr ve şerhi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütüb, 1. Basım, 1996.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-. *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1994.

Mazhari, Nasseruddin. *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadîr'in Birinci Cildi Özelinde)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî el-. *et-Teyşîr bi şerhi'l-Câmiu's-sağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü İmam Şâfîi, 3. Basım, 1988.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî el-. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1972.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mekârimü'l-Ahlâk*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1989.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Muhsin et-Türkî. 4 Cilt. Hicr: Dârü'l-Hicr, 1. Basım, ts.

Uğur, Mücteba. “el-Câmiu’s-sağîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-. *el-Muğnî fi’ d-duafâ*. thk. Nureddin Itr. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1. Basım, 1987.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-. *Siyerü ’Âlâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1985.



## TEFSİR İLMİNDE ELEŞTİRİ GELENEĞİ

### İBN KESİR'İN İSRÂİLİYYÂT ELEŞTİRİSİ

*Abdullah ÖZCAN\**

#### **Giriş**

Kur'ân-ı Kerim, ilâhî vahiy zincirinin son halkasıdır. Bu sebeple onun önceki vahiylerin muhatabı olan topluluklara atıfta bulunması tabiidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'e manevî destek; müminlere de ibret olması gayesiyle (Hûd 11/120) önceki toplulukların kıssalarına değinmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerim bunu yaparken olayın gereksiz ayrıntılarına girmedığı gibi olayla ilgili tarih de belirtmemektedir. Aynı şekilde olayın geçtiği yer ile olay örgüsündeki şahıs isimlerini de nadiren zikretmektedir. Zira bu gibi ayrıntılar, Kur'ân-ı Kerim'in ana mesajının anlaşılması için olmazsa olmaz değildir. Oysa aynı olaylar, önceki kutsal kitaplarda ya da onların yazılı/sözlü şerhlerinde bu nevi ayrıntıları içerecek tarzda anlatılmaktadır. Hal böyle olunca Kur'ân-ı Kerim'in ilk muhatapları olan sahabeden başlayarak Müslümanlar, söz konusu ayrıntıları merak etmişlerdir. Bu fitrî merak duygusu, Hz. Peygamber'in Benî İsrâil'den bilgi naklini tecviz eden sözleriyle<sup>1</sup> birleşince Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerim'in zikre değer bulmadığı ayrıntıları öğrenmek gayesiyle Ehl-i Kitab'ın sözlü ve yazılı kaynaklarına müracaat etmekte beis görmemişlerdir. Bunun neticesinde de bilahare İsrâiliyyât olarak kavramsallaşacak kaynak değeri tartışmalı bilgiler ortaya çıkmıştır.

Son dönemde İsrâiliyyât ile ilgili birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalara bakıldığında İsrâiliyyât kavramına şu çerçevede tanımlar

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdullahozcan.abc@gmail.com

<sup>1</sup> “Bir ayet bile olsa benden (duyduklarımızı) aktarın. İsrail oğullarından da nakledin bunda bir sakınca yoktur. Kim de kasten bana yalan isnat ederse cehennemdeki yerini hazırlasın.” İsmail Ebu Abdillâh Buhârî, Sahihu'l-Buhârî, thk. Muhammed b. Zühayr Nâsır en-Nâsır (Beirut: Daru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ehadîsü'l-Enbiyâ", 49 (3461).

getirildiği görülmektedir: Ağırıklı olarak Yahudî kaynaklar olmak üzere özelde Ehl-i Kitap, genelde ise İslâm dışı kaynakların tümünden hadis ve tefsir ilmine girmiş bilgilerdir.<sup>2</sup> İfade etmeye çalıştığımız bu orta yollu tanımların yanında kavramın kapsamını, uydurma hadisleri de kapsayacak şekilde genişleten yaklaşımların<sup>3</sup> olduğu bilinmektedir. Buna mukabil Âmâl Rebi', İsrâiliyyât kavramının kapsamını sadece Yahudî kaynaklarından gelen bilgileri ifade edecek tarzda daraltmaktadır.<sup>4</sup> Öte yandan Mâtürîdî tefsirinin muhakkiki Mecdî Bâslûm, Hristiyan kaynaklardan gelen bilgilere işaret çekmek maksadıyla İsrâiliyyât kavramıyla birlikte Nasrâniyyât kavramını da kullanmaktadır.<sup>5</sup> Ancak Nasrâniyyât kavramı bu manada geniş bir kullanım alanına sahip değildir. Tanımı ve kapsamı farklılık arz etse de İsrâiliyyât kavramı üzerinde en azından genel kullanım yönüyle bir ittifaktan söz etmek mümkündür.

İsrâiliyyât türü bilgileri rivayet etmekle meşhur<sup>6</sup> olan tabiî âlim Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) *Kitâbü'l-İsrâiliyyât* adlı bir eser isnat edilmektedir.<sup>7</sup> Buna dayanarak da İsrâiliyyât kavramının Hicrî ikinci asırda kullanıma girdiği söylenebilmektedir.<sup>8</sup> Ancak mezkûr kitap elan elimizde mevcut

---

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Sahasında İsrâiliyyâta Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi* [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi] 1/6 (1962), 8; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 12; Remzi Na'nâ'a, *el-İsrâiliyyât ve eseruha fi kutubi't-tefsîr* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1390/1970), 71-75; Muhammed b. Muhammed Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât fi kütübi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 12-14; İbrahim Hatipoğlu, "İsrâiliyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2001), 23/23/195; Atilla Yargıcı, "Tefsirlerde İsrailiyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (2006), 52; Harun Ögmüş, "Dirâse Menheciyye Havle'l-Hâce ile'l-İsrâiliyyât fi Tefsiri'l-Kasasi'l-Kur'âniyye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 29 (2010), 183; Mustafa Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım-Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 12.

<sup>3</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 13-14.

<sup>4</sup> Âmâl Rebi', *el-İsrâiliyyât fi Tefsiri't-Taberî* (Kahire: Dârü's-Sekafeti'l-Arabîyye, 2000), 26.

<sup>5</sup> Mecdî Bâslûm'un söz konusu kavramı için bk. Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/229.

<sup>6</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 83.

<sup>7</sup> Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1390.

<sup>8</sup> Hatipoğlu, "İsrâiliyyât", 23/23/195; Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât", 16.

değildir. Ayrıca böyle bir kitabın varlığı kabul edilse bile İsrâiliyyât şeklindeki isimlendirmenin Vehb b. Münebbih'e ait olduğu sabit değildir.<sup>9</sup> Günümüze ulaşan kaynaklara ve mevcut verilere göre Hicrî dördüncü asırda vefat eden tarihçi Mes'ûdî'den (ö. 345/956) önce İsrâiliyyât kavramını bir bilgi/rivayet türü olarak kullanan başka bir kişiye rastlanmamaktadır. Bu sebeple söz konusu kavramı, çizilen çerçevede kullanan ilk kişinin Mes'ûdî olduğunu söylemek daha gerçekçidir.<sup>10</sup> Nitekim Mes'ûdî, bir vesileyle kabul edilebilirlik açısından haber türlerinden bahsederken İsrâiliyyât kavramını kabul ya da reddedilebilir bir bilgi türünü ifade etmek üzere kullanmaktadır.<sup>11</sup> Hicrî beşinci asırda da Mekkî b. Ebu Tâlib'in (ö. 437/1045) *Kütü'l-kulûb* isimli eserinde İsrâiliyyât kavramına rastlanmaktadır.<sup>12</sup> Hicrî beşinci asırda yaşayıp altıncı asrın başında vefat eden Gazzâlî'nin, İsrâiliyyât kavramını çeşitli münasebetlerle kullandığı müşahede edilmektedir. Gazzâlî, önceki topluluklar hakkında bilgiler aktarırken defaatle "İsrâiliyyât kapsamında rivayet edilmektedir/edilmiştir ki..."<sup>13</sup> ifadesini zikretmektedir. Mezkûr verilere dayanarak Hicrî altıncı asra gelindiğinde İsrâiliyyât kelimesinin bir bilgi kaynağı olarak artık kavramsallaştığını söylemek mümkündür.

### 1. Tefsir Kaynaklarında İsrâiliyyât Kavramı ve Yaklaşımı

Girişte de değinildiği üzere İsrâiliyyât kavramı, önce tarih sonra diğer alanlarda kullanılmaya başlamıştır. Bu durum, normaldir; çünkü İsrâiliyyât, genel itibariyle tarihî verilerdir. Ancak söz konusu kavramın, tefsir kaynaklarına nispeten geç girmiş olması ilginçtir. Zira İsrâilî rivayetlerin en yoğun tarzda kullanıldığı alanlardan biri de tefsirdir. Tefsir kaynaklarında İsrâiliyyât kavramı sonradan girmiş olsa da ilk dönemlerden başlayarak müfessirler, İsrâiliyyât türü bilgilerin kaynağına işaret etmek amacıyla çeşitli ifadeler kullanmışlardır. Mesela Taberî (ö. 310/923), İbn İshak (ö. 151/768) yoluyla rivayette bulunduğu Ebu 'Attâb'ı "önce Hristiyan idi sonra Müslüman oldu" şeklinde tanıtmaya ihtiyacı hissetmektedir.<sup>14</sup> Yine İbn

<sup>9</sup> Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât", 16.

<sup>10</sup> Hatipoğlu, "İsrâiliyyât", 23/23/195.

<sup>11</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher* (Kum: Daru'l-Hicre, 1409/1989), 2/215-216.

<sup>12</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, thk. 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 166.

<sup>13</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/76; 2/184; 2/240; 4/53.

<sup>14</sup> Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Daru Hicrî'l-Tîba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi',

İshak'tan, Zü'l-Karneyn ile ilgili yaptığı bir rivayette İbn İshak'ın şu sözlerini de aktarmaktadır: “Sonradan Müslüman olan ve Arap olmayan Ehl-i Kitab'ın haberlerini aktaran birileri bana anlattı ki...”<sup>15</sup> Taberî'nin bu tür bilgilerin kaynağına işaret etmek için kullandığı tabirlerden biri de “Ehl-i Kitap'tan bir adam...” şeklindedir.<sup>16</sup>

İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), İsrâiliyyât kavramını kullanmasa da o neviden rivayetlere eleştirel yaklaşımda öne çıkan bir müfessirdir.<sup>17</sup> İbn Atıyye, Ehl-i Kitap'tan alınıp tefsirlerde de nakledilen rivayetlere mesafeli durmuş ve tefsiri onlardan ayıklamaya çalışmıştır.<sup>18</sup> Mevcut verilere göre tefsir ve Kur'ân ilimleri eserlerinde İsrâiliyyât kavramını kullanan ilk müfessir Ebu Bekr İbn Arabî'dir (ö. 543/1148). Özellikle onun “İsrâiliyyât türü rivayetler içerisinde sabit (gerçek) olmayan birçok bilgi vardır; kalbi (idraki) olan, bunlara güvenip dayanmaz”<sup>19</sup> ifadesi aynı zamanda onun, bir bilgi kaynağı olarak İsrâiliyyât'a olumsuz yaklaştığını ortaya koymaktadır. Râzî (ö. 606/1210) ile İbn Arabî'yi takip ettiği anlaşılan Kurtubî (ö. 671/1273) de İsrâiliyyât kavramını ve daha çok olumsuzlayıcı bir bağlamda kullanan klasik dönemdeki müfessirlerdendir.<sup>20</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin de (ö. 745/1344) İsrâiliyyât'a eleştirel yaklaşım nispeten az aktaran bir müfessir olarak kaydetmek gerekir.<sup>21</sup> Yanı sıra İsrâiliyyât konusunda eleştirel yaklaşım sergileyen mezkûr müfessirlerin çoğunun Endülüs kökenli olması dikkat çekicidir.<sup>22</sup>

---

2001), 14/502.

<sup>15</sup> Taberî, Câmi' u'l-beyân, 15/389.

<sup>16</sup> Mesela bk. Taberî, Câmi' u'l-beyân, 10/578; 21/127.

<sup>17</sup> Abdulvehhâb Abdulvehhâb Fâyid, *Menhecû İbn Atıyye fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Mat'abii'l-Emiriyye, 1973), 181-182.

<sup>18</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber*, thk. Halil Şahhâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 1/555.

<sup>19</sup> Muhammed b. Abdullah İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/355. Diğer kullanımları için bk. Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, 1/545; 3/40.

<sup>20</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 4/7; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 7/338; 9/68.

<sup>21</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*, 108 (birinci dipnot); Ahmed Halid Şukrî, *Ebu Hayyân el-Endelüsî ve menhecuhu fî tefsirihi el-Bahru'l-Muhîr ve fî irâdi'l-kuraâti fih* (Ürdün: Daru Ammâr, 2007), 152.

<sup>22</sup> İbn Atıyye, Ebu Bekr İbn Arabî, Kurtubî ve Ebû Hayyân Endelüs kökenlidir. Bu husus, dikkat çekici olduğu gibi ayrı bir çalışmayı da hakketmektedir.

İsrâiliyyât'a eleştirel yaklaşan müfessirlerden biri de İbn Teymiye'dir (ö. 728/1328). Hatta İbn Teymiye'nin, İsrâiliyyât'a en sistematik ve olumsuzlayıcı yaklaşan müfessir olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o, İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz bakışı daha da ileri taşımış ve kabul edilebilirlik açısından İsrâiliyyât'ı kategorize etmiştir. İbn Teymiye, İsrâiliyyât'ın dinî-itikadî bilginin dayanağı olamayacağını;<sup>23</sup> İsrâiliyyât'ın, itikat (inanca esas olması) için değil, istişat (var olan bilgiyi delillendirmek, güçlendirmek) için aktarıldığını savunmaktadır.<sup>24</sup> İbn Teymiye, geçerlilik/kabul edilebilirlik yönüyle İsrâiliyyât'ı üç kısma ayırmaktadır ki söz konusu taksim şöyledir:<sup>25</sup>

a. Kaynaklarımızda (Kitap-Sünnet) delilleri mevcut olduğu için kabul edilebilenler.

b. Kaynaklarımızla çeliştiği için yanlış bulunup reddedilenler.

c. Kaynaklarımızda lehinde ya da aleyhinde delil olmadığından doğruluk ya da yanlışlığı noktasında karar verilmeyenler.

İbn Teymiye'nin genel bir değerlendirme şeklinde olup örnek içermeyen bu taksimi, öyle anlaşıyor ki başta onun öğrencisi İbn Kesir (ö. 774/1373) olmak üzere sonraki birçok âlim tarafından benimsenmiştir. Hatta İbn Teymiye ile İbn Kesir'in yaklaşımının, modern dönem müfessirlerindeki İsrâiliyyât'a yönelik tamamen olumsuz algıya kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.<sup>26</sup>

## 2. İbn Kesir'in İsrâiliyyât Eleştirisi

İbn Kesir, tefsirini rivayet metoduna uygun te'lif etmiştir. İlk örneklerine nazaran geç dönemde kaleme alınmış olsa da onun tefsiri, özellikle kaynak zenginliği ve hadisçilerin kriterlerini kullanması yönüyle özgünlük kazanmaktadır.<sup>27</sup> Bu da onu, genelde tüm tefsir geleneği; özelde de rivayet tefsirleri içerisinde özel bir konuma yerleştirmektedir. Öte yandan İbn Kesir,

---

<sup>23</sup> Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil* (Lecnetu't-Turasi'l-Arabî, ts.), 1/136; 3/48.

<sup>24</sup> Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1980), 42.

<sup>25</sup> İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 42.

<sup>26</sup> Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât*, 129; Ertuğrul Döner, "Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD) 2/Special Issue 1 (01 Ağustos 2016)*, 333.

<sup>27</sup> Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesir'in Yeri", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi 4/3 (30 Eylül 2019)*, 361.

aynı zamanda bir hadis âlimi olduğundan rivayetleri nakletme hususunda titizlik gösterse de rivayet tefsiri olması hasebiyle tefsirinde çok miktarda İsrâiliyyât nakletmektedir. Ancak onun naklettiği İsrâiliyyât'ın diğer rivayet tefsirlerine nispeten daha az olduğunu söylemek gerekir.

İbn Kesir, İsrâiliyyât'a yaklaşım noktasında hocası İbn Teymiye'nin çizgisini ve onun yaptığı taksimi takip etmektedir.<sup>28</sup> Bu sebeple o da İsrâiliyyât konusunda ihtiyatlı ve eleştirel bir yaklaşıma sahiptir. “Bu çerçevede İbn Kesir, terminolojik alt yapısı oluşan, kabul ve ret usulleri belirlenen”<sup>29</sup> İsrâiliyyât'ı tefsirinde kullansa da yeri geldikçe eleştirilerini de esirgememektedir. İbn Kesir hem tefsirinin mukaddimesinde hem tefsirinin muhtelif yerlerinde bir vesileyle İsrâiliyyât konusundaki yaklaşımını ve eleştirisini ortaya koymaktadır. Mesela kısmen naklettiği ya da nakletmeyip işaret etmekle yetindiği İsrâili bilgilerden sonra bunların İsrâiliyyât olduğunu,<sup>30</sup> “Beni İsrâil” sözleri ve hurafelerinden oluştuğunu,<sup>31</sup> “Ehl-i Kitap”tan alındığını<sup>32</sup> ve çoğunun yalan olduğunu<sup>33</sup> belirtmektedir. Bu manada İbn Kesir'in klasik müfessirler içerisinde İsrâiliyyât'a karşı eleştiri ve uyarısını net bir şekilde ortaya koymada belirgin bir üstünlüğü olduğu ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

İbn Kesir, tefsirinin mukaddimesinde “İsrâiliyyât türü bilgiler, var olan bilgiyi kuvvetlendirmek (استشهاد) için nakledilebilir, dinî bilgiye dayanak etmesi (اعتضاد) için değil” ifadesini kullandıktan sonra İsrâiliyyât'ı taksim etmekte ve bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır.<sup>35</sup> Ancak Enbiyâ sûresinde Hz. İbrahim kıssası münasebetiyle serdettiği ifadeler, onun İsrâiliyyât yaklaşımını daha kapsayıcı bir şekilde göstermektedir. Bu yüzden onun İsrâiliyyât'a yönelttiği eleştirilerine geçmeden önce söz konusu

---

<sup>28</sup> İsmail b. Ömer İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1/31; Ebu Şehbe, el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât, 129; Süleyman b. İbrahim el-Lâhim, Menhecü İbn Kesir fi't-tefsir (Riyad: Dâru'l-Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999), 341.

<sup>29</sup> Harun Savut, “İbn Kesir'in İsrâiliyyâta Yaklaşımı”, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 1/1 (24 Mart 2012), 132.

<sup>30</sup> İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 4/323; 6/338.

<sup>31</sup> İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 5/347; 7/394.

<sup>32</sup> İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 6/197.

<sup>33</sup> İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 6/284.

<sup>34</sup> Muhammed b. Abdülazim ez-Zürkânî, Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/25; Na'nâ'a, el-İsrâiliyyât ve eseruha, 218; ez-Zehbî, el-İsrâiliyyât fi't-tefsir ve'l-hadîs, 108.

<sup>35</sup> İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 1/9.

ifadelerini nakletmek yerinde olacaktır. İbn Kesir; Hz. İbrahim'in doğumu, saklanması, yıldızlara bakması vb. hususlarda aktarılan rivayetlere işaretlerle şöyle demektedir:

Birçok müfessir ve diğer âlimlerin aktardığı bilgilerin geneli Beni İsrâil anlatımlarındandır. O yüzden Hz. Peygamber'den gelen elimizdeki delillere uyanları sahih bilgilere uygun oldukları için kabul ederiz. Buna aykırı olanları da reddederiz. Uygun ya da aykırı olma noktasında nötr olanları ne doğrularız ne de yalanlarız; aksine bu konuda görüş beyan etmeyiz. Selef ulemasından birçoğu, bu son kısmın rivayet edilmesine izin vermiştir. Oysa bunların çoğunun bir faydası, dinî açıdan yarar sağlayacak bir neticesi yoktur. Zaten İsrâîlî rivayetlerin içerdiği bilgilerin dinen sorumlu olanları yönelik dinî herhangi bir yararı olsaydı şu mükemmel dinimiz bunu açıklardı. Bizim bu tefsirdeki tutumumuz, İsrâîliyyât türü anlatımların çoğunu terk etmektir; çünkü bunlarla uğraşmak zaman kaybıdır. Ayrıca o tür bilgilere kaynaklık (İsrâil oğulları) edenlerde yalan çok revaçta olduğundan çoğu yalandır. Nitekim İsrâil oğullarında, Hz. Muhammed ümmetinin yetkin hadis alimlerinin ortaya koyduğu gibi sahih ve sahih olmayan rivayetleri ayırma diye bir şey yoktur.<sup>36</sup>

Görüldüğü üzere İbn Kesir, mukaddimede zikrettiği İsrâîliyyât taksimini burada da tekrarlamakta ve eleştirilerini serdetmektedir. Yanı sıra bu hususta tefsirinde takip ettiği/edeceği metodunu deklare etmektedir. “Çoğunu terk etmektir” ifadesi, onun İsrâîliyyât'ı tamamen dışlamayacağına işaret etmektedir. Zaten tefsirindeki uygulaması da bunu göstermektedir. Bu bölümde İbn Kesir'in gerek buradaki gerekse de İsrâîlî bilgi/rivayetlere yönelik değerlendirme sadedinde dile getirdiği diğer ifadelerinden hareketle onun İsrâîliyyât eleştirisi dört başlıkta incelenecektir.

## 2.1. İslâm'a (Kur'ân ve Sünnet) Aykırılık

İbn Kesir'in İsrâîliyyât'a yönelttiği en temel eleştiri, İsrâîliyyât'ın genellikle İslâm'a (Kur'ân ve Sünnet) aykırı oluşuna dayanmaktadır. Zaten İsrâîliyyât'a yönelik yaptığı tasnifi de bu esas üzerine kurmaktadır. Mesela A'râf 7/189 ayeti çerçevesinde Hz. Âdem ve Havva ile rivayet edilen kimi İsrâîlî rivayetlere işaretlenmiş şekilde şöyle demektedir:

Allah bilir; ancak bu rivayetlerin Ehl-i Kitap ürünü olduğu açıktır. Sahih hadiste Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “Ehl-i Kitap, size bir şey

<sup>36</sup> İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 5/347-348.

anlattıklarında onları ne doğrulayın ne de yalanlayın.”<sup>37</sup> Sonra Ehl-i Kitap’tan bilgiler üç kısımdır: Bir kısmının, Kur’ân veya Sünnet’teki delillerle doğruluğunu biliyoruz. Diğer bir kısmı da bunlara muhalif olduğu için yanlışlığını biliyoruz. Son kısım ise Kur’ân ve Sünnet’te bunların doğruluk ya da yanlışlığına dair bir delil olmadığı için hakkında hüküm verilmeyen kısımdır. Hz. Peygamber’in “İsrail oğullarından da nakledin bunda bir sakınca yoktur”<sup>38</sup> sözüyle rivayet edilmesine izin verdiği bu kısımdır. Yine Hz. Peygamber’in “onları ne doğrulayın ne de yalanlayın” sözü gereği doğrulama ya da yalanlama (kabul/ret) şeklinde karar verilmeyecek kısım da budur.<sup>39</sup>

İbn Kesir, İsrâiliyyât’ın İslâmî telakkilerle çelişebileceğini temel bir argüman olarak kullanmakta ve bunu tekrarlamaktadır.<sup>40</sup> Ancak o, çoğu kez hangi İsrâilî rivayetin hangi nassla çatıştığını sarahaten ifade etmemektedir. Muhtemelen bunun sebebi, birçok İsrâilî bilginin İslâma aykırılığının son derece açık olmasıdır. Bununla birlikte bazen de İsrâilî rivayetin hangi naslarla çeliştiğini açıkça belirtmektedir. Mesela Mâide 5/22 ayetinde “cebbârîn” kelimesiyle ifade edilen topluluğa mensup olduğu söylenen ‘Ûc b. ‘Unuk ile ilgili onun Hz. Nuh’un gemisine binmediği ve Tufan’ın onun dizine bile varmadığı şeklinde birtakım bilgilerin aktarıldığını; fakat bu anlatıların şu ayetlerle çeliştiğini belirtmektedir: “Nûh şöyle dedi: Ey Rabbim! Kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma!” (Nûh 71/26). “Derken biz onu ve beraberindekileri dolu geminin içinde (taşıyıp) kurtardık. Sonra da geride kalanları suda boğduk.” (Şuarâ 26/119-120). “Nûh, "Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, onun azabından korunacak hiç kimse yoktur" dedi.” (Hûd 11/43). Akabinde de şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Hz. Nuh’un oğlu bile boğulmuşken nasıl olur da kafir ve nesebi meçhul ‘Ûc b. ‘Unuk hayatta kalmaktadır? Ne akıl ne de din bunu kabul eder.”<sup>41</sup>

## 2.2. Rivayet Disiplininden Yoksunluk

Bilindiği gibi Müslümanlar gerek Kur’ân gerekse de Sünnet’in doğru ve aslına uygun bir şekilde sonraki nesillere aktarılması için son derece sağlam

---

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, Müsned, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001), 28/460 (17225); Buhârî, Sahihu’l-Buhârî, “Tefsir”, 13 (4485).

<sup>38</sup> Buhârî, Sahihu’l-Buhârî, "Ehadîsü'l-Enbiyâ", 49 (3461).

<sup>39</sup> İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm, 3/528.

<sup>40</sup> Örnek için bk. İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm, 5/168; 5/347.

<sup>41</sup> İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm, 3/76.



bir rivayet-sened sistemini tesis etmişleridir. Söz konusu sistemin sağlıklı çalışabilmesi için cerh-ta'dil denilen bir eleştiri mekanizmasını geliştirmişlerdir. Bu alanda son derece yetkin âlimler yetiştirmişlerdir. Oysa böyle bir sistemin İsrâiliyyât'a kaynaklık eden toplumlarda bulunmadığı bilinmektedir. İşte bu durum, yetkin bir hadis alimi olarak İbn Kesir'in İsrâiliyyât'a yönelttiği eleştiri noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu eleştirinin odak noktası İsrâiliyyât türü bilgilerin, Müslümanlara geçmeden önce bir sıhhat problemi yaşadığı fikri oluşturmaktadır. İbn Kesir'e göre İsrâiliyyât'ın kaynağı olan Ehl-i Kitap'ta rivayet disiplini olmadığı için hangi rivayetin sahih hangisinin zayıf vs. olduğunu belirleyecek bir otorite bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tür bilgilerin çoğu uydurulmuş ya da değiştirilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. İbn Kesir, söz konusu eleştirisini defaatle dile getirmektedir. Kehf 18/50 ayetin tefsirinde Hz. Âdem ve İblis kıssası çerçevesinde aktarılan rivayetler üzerinde yaptığı değerlendirmede kayda geçirdiği şu ifadeleri bu hususu açıklamaktadır:

Kur'ân'daki bilgiler, ondan önceki bilgilere (الأخبار المتقدمة) ihtiyaç bırakmamaktadır; çünkü o tarz bilgilerde mutlaka ya değişme ya da eksiklik-fazlalık vardır. O alanda birçok şey uydurulmuştur. Zira onların (İsrâiliyyât'a kaynaklık edenlerin) rivayetleri, aşırıların tahrifinden ve inançsızların intihalinden koruyacak yetkin hadis alimleri yoktur.<sup>42</sup>

İbn Kesir, İsrâiliyyât'ı rivayete dayalı bilgi kaynakları hiyerarşisinin en alt düzeyine yerleştirmektedir. Nitekim naklettiği İsrâiliyyât'ı muteber hadis kaynaklarından aldığı rivayetlerden sonra zikretmektedir.<sup>43</sup> Ayrıca hadis âlimi olmasından kaynaklanan bu tutumunu bazen açıkça dile getirmektedir. Mesela Harût ile Marût kıssasıyla aktarılan rivayetleri kastederek “Bu konuda, senedi Hz. Peygamber'e ulaşan sahih bir hadis bulunmamaktadır”<sup>44</sup> demektedir. Anlaşıyor ki İbn Kesir, rivayetin merfu ve sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşmasını fevkalade önemsemektedir. Ancak o, bir kabul kriteri olarak İslâmî telakkilere uygunluğu da son derece önemli bulmaktadır. Dolayısıyla kuvvetli bir senetle sahabiye ulaşan rivayetleri bile İslâmî kabullerle çeliştiği için eleştirebilmektedir. Mesela şeytanın, Hz. Süleyman'a musallat olduğunu ifade eden ve kendisinin ifadesiyle İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) kuvvetli bir senetle ulaşan rivayetleri peygamberlik ismetine aykırı bularak şöyle değerlendirmektedir: “Rivayetin İbn Abbas'a isnadı,

<sup>42</sup> İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 5/168. İbn Kesir'in aynı eleştiriye getirdiği diğer bazı yerler için bk. İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 5/47; 6/284; 7/394.

<sup>43</sup> Savut, “İbn Kesir'in İsrâiliyyâta Yaklaşımı”, 135-136.

<sup>44</sup> İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, 1/360.

kuvvetlidir. Ancak açıktır ki İbn Abbas, eğer ondan sahih olarak geldiyse bunu Ehl-i Kitap'tan almıştır. Zira onlar arasında Hz. Süleyman'ın peygamberliğini kabul etmeyenler vardır. Onların Hz. Süleyman'a aleyhine uydurmuş olmaları kuvvetli bir ihtimaldir.”<sup>45</sup>

### 2.3. Akla Aykırılık

İbn Kesir, İsrâiliyyât'ı sadece İslâm'a (Kur'ân ve Sünnet) aykırılık noktasından eleştirmemektedir. Aynı zamanda akla aykırı olabildikleri için de onlara eleştiri getirmektedir. Ona göre İsrâilî rivayetleri kabul etmenin kriterleri, İslâm'a ve akla uygunluk ile sahih rivayettir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Kesir, İsrâiliyyât'a salt senet odaklı hadisçi mantığıyla yaklaşmamakta, yanı sıra Kur'ân ve akla da uygunluk aramakta; naklî delilin yanında aklî delil de istemektedir. Nitekim o, rivayet edilmesine izin verilen İsrâiliyyât'ın aklın kabul edebileceği türden olduğunu; aklın imkânsız-yanlış bulduğu ve yalan olma ihtimali ağır basan türdeki İsrâiliyyât'ın izin kapsamına girmediğini söylemektedir.<sup>46</sup> Nevevî'nin (ö. 676/1277) Ye'cûc ve Me'cûc'un Hz. Âdem'in toprağa karışan menisinden yaratıldığı şeklindeki meçhul birilerinden aktardığı<sup>47</sup> anlatımını da şöyle değerlendirmektedir: “Bu, çok garip bir görüştür. Sonra bu görüşün ne aklî ne de naklî delili vardır. Burada Ehl-i Kitap'ın anlattıklarına güvenmek caiz değildir; çünkü onlarda çokça uydurulmuş anlatımlar vardır.”<sup>48</sup>

### 2.4. Dinî ve Dünyevî Açından Faydasızlık ve Gereksizlik

İbn Kesir'in İsrâiliyyât'a yönelttiği eleştirilerden biri de bu tarz bilgilerin dinî herhangi bir yararının olmadığı şeklindedir. Ona göre İsrâilî rivayetlerin içerdiği bilgilere bir mükellef olarak ihtiyacımız bulunmamaktadır. Şayet Kur'ân'ın zikretmediği; fakat İsrâiliyyât'ta mevcut olan bilgiler, dinî açıdan biz ilgilendiriyor olsaydı İslâm kaynakları onları mutlaka açıklardı.<sup>49</sup> İbn Kesir, İsrâiliyyât'ı kabul edilebilirlik yönüyle taksim edip İslâm ile çelişmeyen İsrâiliyyât'ın rivayet edilmesine cevaz verildiğini anlatırken “Bunların çoğunun dinî bir yararı yoktur” kaydını düşmeyi ihmal etmemektedir. İsrâ 17/4-6 ayetleri çerçevesinde Benî İsrâil'e musallat

<sup>45</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm, 7/69.

<sup>46</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm, 7/394.

<sup>47</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim Bin Haccâc (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 3/98.

<sup>48</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm, 5/195.

<sup>49</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm, 5/384.

kılınanların kimliği konusunda aktarılan rivayetleri kastederek sarf ettiği şu sözleri, İbn Kesir'in bu husustaki görüşünü açıkça göz önüne sermektedir:

Bu hususta birçok İsrâilî bilgi nakledilmiştir. Kitabı, onlarla uzatmayı uygun görmedim. Zira bir kısmı, onların zındıklarının uydurmasıdır. Bir kısmının da doğru olması muhtemeldir; fakat biz, onlara muhtaç değiliz elhamdülillah. Allah Tealâ'nın Kur'ân'da zikrettiklerinde bizi önceki kitaplara muhtaç bırakmayacak kadar malumat bulunmaktadır.<sup>50</sup>

İbn Kesir'e göre İsrâiliyyât, sadece dinî açıdan değil, dünyevî açıdan da faydasızdır. Nitekim o, tefsirinin mukaddimesinde İsrâiliyyât ile ilgili genel taksim ve değerlendirme yaptığı yerde Ashâb- Kehf'in sayısı, Hz. Musa'nın asası vb. hususlarla alakalı aktarılan bilgilerin mükellefler için dinî ve dünyevî bir yararının olmadığını belirtmektedir.<sup>51</sup> İbn Kesir, aynı görüşünü Hz. Âdem ile Havva'nın Cennet'ten atıldıklarında düştükleri yerin ismiyle ilgili nakledilen rivayetlere atfen de dile getirip şu ifadeleri kullanmaktadır: “Şayet Hz. Âdem ile Havva'nın düştüğü yerleri tespit etmenin mükelleflere yönelik dinî veya dünyevî bir faydası olsaydı onları Allah Tealâ Kur'ân'da zikrederdi ya da Resulullah (s.a.s.) anlatırdı.”<sup>52</sup>

“İlk dönem ve sonraki dönem müfessirlerinden çoğu, Kur'ân-ı Kerim tefsirinde Ehl-i Kitap kitaplarından çokça anlatı nakletmiştir. Oysa onların buna ihtiyacı bulunmamaktaydı”<sup>53</sup> ifadeleri, onun zımnın de olsa müfessirleri İsrâiliyyât'ı naklettikleri için eleştirdiğın göstermektedir.

## Sonuç

İsrâiliyyât, en genel manasıyla Kur'ân-ı Kerim'in zikretmediğı ayrıntıların açıklanması maksadıyla İslâm dışı kaynaklardan nakledilen bilgi türünü ifade etmektedir. Bu anlamıyla İsrâiliyyât, ilk dönemlerden başlayarak özellikle rivayet metoduyla yazılmış tefsir kitaplarında yoğun bir şekilde yer almaktadır. Ancak bu nevi rivayetlerin İsrâiliyyât kavramıyla ifade edilmesi, eldeki verilere göre Hicrî dördüncü asırda vefat eden tarihçi Mes'ûdî tarafından kullanılmıştır. Tefsir alanında da söz konusu kavramı kullanan ise Hicrî altıncı asırda vefat eden Ebu Bekr İbn Arabî'dir.

Kavram olarak İsrâiliyyât, tefsir kaynaklarına diğer alanlardan sonra tedavüle girmiştir. Ancak ilk dönemlerden itibaren İsrâilî bilgilerin kaynağını

<sup>50</sup> İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/47.

<sup>51</sup> İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/9.

<sup>52</sup> İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/399.

<sup>53</sup> İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/394.

belirtmek için çeşitli ifadelere başvurulmuştur. En önemli rivayet tefsiri kabul edilen *Câmi' u'l-beyân* müellifi Taberî'nin tavrı bu meyandaki tutumu örnek teşkil etmektedir. Tefsir sahasında İsrâiliyyât'ın bilgi kaynağı olarak eleştiri konusu olması Hicrî beşinci asırla birlikte iyice belirginleşmiştir. Artık bazı müfessirler, İsrâilî rivayetleri az nakletmeye başlamışlar, rivayet ettiklerinde de genelde uyarı ve eleştirilerini kayda geçirmişlerdir. Endelüs kökenli müfessirlerin bu özellikleriyle öne çıkması ilgi çekicidir.

İsrâiliyyât eleştirisinin İbn Teymiye ile zirve yaptığını söylemek mümkündür. Aynı şekilde kaynak olması yönüyle İsrâiliyyât'ın sistematik bir tarzda kısımlara ayrılması da ilk kez İbn Teymiye tarafından yapılmıştır. İbn Teymiye'nin ortaya koyduğu taksim, sonraki dönemlerde etkili olmuş ve genelde benimsenmiştir.

İbn Teymiye'nin İsrâiliyyât konusundaki görüşlerini takip eden müfessirlerin başında onun öğrencisi İbn Kesir gelmektedir. İbn Kesir, hocasının taksimini olduğu gibi kabul ve nakletmiştir. Ayrıca nispeten az İsrâiliyyât aktararak bu bakış açısını tefsirinde önemli ölçüde uygulamıştır. Elbette onun tefsirinde de İsrâilî rivayetler mevcuttur. Zaten bir rivayet tefsirinin İsrâiliyyât'tan tamamen arındırılması son derece zordur. Ancak İbn Kesir, tefsirinin gerek mukaddimesinde gerekse de iç taraflarında yeri geldikçe İsrâiliyyât'a yönelik eleştirisini kaydetmiştir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* incelendiğinde İbn Kesir'in İsrâiliyyât'a yönelttiği eleştirilerde naklî perspektif ağırlıklı olsa da aklî perspektifin de çok önemsendiği görülebilecektir.

### Kaynaklar

Abdulvehhâb Fâйд, Abdulvehhâb. *Menhecû İbn Atıyye fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Mat'abii'l-Emiriyye, 1973.

Buhârî, İsmail Ebu Abdillâh. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir Sahasında İsrâiliyyâta Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 1/6 (1962), 8-11.

Döner, Ertuğrul. "Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2/Special Issue 1 (01 Ağustos 2016), 330-343.

Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât fî kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, 1408/1988.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt.

Beyrut: Dârü'l-Ma'rifê, ts.

Halid Şükri, Ahmed. *Ebu Hayyân el-Endelüsî ve menhecuhu fî tefsirihi el-Bahru'l-Muhît ve fî irâdi'l-kıraâti fih*. Ürdün: Daru Ammâr, 2007.

Hatipoğlu, İbrahim. "İsrâiliyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. Ankara: TDV, 2001.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber*. thk. Halil Şahhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1988.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*. 5 Cilt. Lecnetu't-Turasi'l-Arabî, ts.

\_\_\_\_\_, Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1980.

İbnü'l-'Arabî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim İtfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

el-Lâhim, Süleyman b. İbrahim. *Menhecü İbn Kesîr fi't-tefsîr*. Riyad: Dârü'l-Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999.

el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Meccî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Mekkî b. Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*. thk. 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2005.

el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*. 4 Cilt. Kum: Daru'l-Hicre, 1409/1989.

Na'nâ'a, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve eseruha fî kutubi't-tefsîr*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1390/1970.

en-Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim Bin Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1392/1972.

Öğmüş, Harun. "Dirâse Menheciyye Havle'l-Hâce ile'l-İsrâiliyyât fî Tefsiri'l-Kasasi'l-Kur'âniyye". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 29 (2010), 183-198.

Öztürk, Mustafa. “Kur’ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım-Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-”. *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 11-68.

er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîrü’l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420/1999.

Rebi’, Âmâl. *el-İsrâiliyyât fî Tefsîri’t-Taberî*. Kahire: Dâru’s-Sekafeti’l-Arabîyye, 2000.

Savut, Harun. “İbn Kesir’in İsrâiliyyâta Yaklaşımı”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (24 Mart 2012), 127-148. <https://doi.org/10.7596/taksad.v1i1.3>

Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed bin Cerîr. *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Daru Hicr li’t-Ṭiba’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2001.

Türcan, Salih. “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesir’in Yeri”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/3 (30 Eylül 2019), 337-364. <https://doi.org/10.30622/tarr.601381>

Yargıcı, Atilla. “Tefsirlerde İsrailiyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (2006), 51-65.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî’t-tefsîr ve’l-hadis*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdülazim. *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

# TEFSİR ÜSLÛP-USÛLÛNDEN REDDİYE/APOLOJİ ÜSLÛP- USÛLÛNE GEÇİŞ VE TEFİR GELENEĞİNE ETKİLERİ: Takıyyüddîn İbn Teymiyye Örneği

Ahmet Sait SICAK\*

## Giriş

Tahammül hadis usûlü açısından “Hadislerin bir hocadan öğrenilmesi, başkalarına öğretilmesi ve rivâyet edilmesi metodlarının ortak adı.”<sup>1</sup> olarak anlamlandırılır. İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III Uluslararası Sempozyumu’da sunulması planlanan “Tefsir Üslûp-Usûlünden, Reddiye/Apoloji Üslûp-Usûlüne Geçiş ve Tefsir Geleneğine Etkileri: Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Örneği” isimli tebliğde eleştirinın tahammülü konusuna “tahammül”ün, etiği ilgilendiren güncel anlamının ötesinde hadis metodolojisi içerisindeki anlamından hareketle farklı bir yaklaşım getirilecektir. Böylelikle konu etikten çok epistemolojik düzlemde ele alınacaktır. Bu bağlamda tebliğde, reddiyye geleneğinde ortaya konulmuş bir bilginin tefsir eserlerine aktarılıp *tahammül* süreci işletilirken nelere dikkat edilmesi gerektiği, mezkûr süreç doğru işletilmezse ne gibi durumlarla karşı karşıya kalınabileceği, İbn Teymiyye’nin *Ashâbü’l-karye* kıssası hakkındaki açıklamaları ve bu açıklamalara dair tefsir eserlerindeki nakiller üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Usûle dair eserlerde tefsir ürünlerinin vakıya uygun olarak rivâyet ve dirâyet şeklinde kategorize edilmesi, buna ek olarak rivâyet ifadesinin -ister rivâyet ister dirâyet kaynaklı olsun- hem Kur’ân âyetleri hakkındaki sözlü kültürün eserlerde aktarılmasını hem de müfessirlerin kendilerinden önceki eserlerden yapmış oldukları alıntılarını kapsaması bu konuda hadis usûlü terminolojisinden istifadenin olumlu bir açılım sağlayabileceğine dair fikir verdiği söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus hadis

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, assicak@mku.edu.tr

<sup>1</sup> Nevzat Aşık, “Tahammül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/380.

tahammülünde temyizcin dolayısıyla hadisin lafız olarak aktarılmasının yanında anlaşılmasının ve konuyla ilgili sorulara cevap verecek ölçüde mevzuya vukufiyetin de bir şart olarak konulmasıdır.<sup>2</sup> Bu sebeple İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili açıklamaları ilk olarak içinde bulunduğu paradigmaya bağlı olarak anlaşılmaya sonrasında ise kendinden önceki ve sonraki spekülâtif yorumlar açısından tefsir geleneğindeki yeri bağlamında anlamlandırıl-maya çalışılacaktır.

Tefsir geleneği içerisinde ilk üç asırda *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkında sadece bilgilerin aktarımıyla yetinilir. Bu bilgiler genel olarak Yâ-sîn 13. âyetteki "الْقَرْيَةِ" nin Antakya,<sup>3</sup> gelen elçilerin/resullerin ise; Hz. İsa'nın havârisi<sup>4</sup> veya peygamber<sup>5</sup> oldukları hakkındadır. Bu noktada kıssa hakkındaki yorumların tarih ve vakıa açısından nesnel olmayan, zayıf isnatlarla sahabe veya tabiine kadar uzanan İsrâiliyat kabilinden bilgilerle spekülâtifleştirildiği söylenebilir. İlk yaşanan mezkûr spekülâtifleşme safhası rivâyet unsurlarına dayanmaktadır. İkinci spekülâtifleşme ise, yapılan açıklamalarda ahlakî ve eğitimsel motifleri önceleyen geleneğin izleri bulunmakla beraber estetik ve sanatsal bir anlatım üslûbunun tercih

<sup>2</sup> İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisâri 'ulûmi'l-hadîs*, şerh eden. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, ts.), 108.

<sup>3</sup> İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn-i Abbâs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/369; Zeyd b. Ali, *Garîbu'l-Kur'ân li Zeyd b. Ali* (Hayderabad: Taj-Yusuf Foundation Trust, 1422/2001), 207; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâs, 1423/2002), 3/575; Sufyân es-Sevrî, Ebû 'Abdullâh, *Tefsîru's-Sevrî*, nşr. Ebû Ca'fer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 249; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'*, nşr. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003), 15; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1455/2004), 2/803; Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1990), 3/428; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Çelebî (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/282; 'Abdurrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk es-San'ânî*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1410/1990), 3/78; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 20/504.

<sup>4</sup> İbn Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn-i Abbâs*, 1/369; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/575; Abdurrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk es-San'ânî*, 3/78; İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyetü's-Suudiyye: Mektebetü nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998), 10/3191; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 20/504.

<sup>5</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/803; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 20/504.



edilmesinden kaynaklanır. Bu safhada kıssa hakkında muhtemelen Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayanan en az iki farklı anlatının, tefsirlerde süreç içerisinde birleştirildiği ve tek bir kıssa haline dönüştürüldüğü görülmüştür.<sup>6</sup> Anlatıların bu şekilde te'lif edilip hikayeleştirilmesi ise kıssa öğelerine dair mantıksal çelişiklere ve anakroniğe sebep olmuştur. Söz konusu iki safhada Kur'ân yorumunda; tefsir üslûp ve usûlünden, serdedilen bilgilerin *tutarlı ve kesin olmasından* daha çok müphemler üzerinde oluşan *merakı gidermesine* önem veren, metindeki murâd-ı ilâhî'ye ulaşmaktansa konu hakkında bilgi aktarmış görünmeyi önceleyen melâhim (büyük olaylar ve savaşlar hakkındaki destanlar) /meğâzi (kahramanlık hikâyeleri) üslûp ve usûlüne geçiş yaşanır.

Tefsir geleneğinde *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkında aktarılan bilgilerin değerlendirilmesi ancak hicrî dördüncü asırdan itibaren görülür. Bu değerlendirmeler, ilk olarak Taberî (ö. 310/923) tarafından rivâyetlerin; gelen resullerin Hz. İsa'nın havârisi veya peygamber olduklarını aktaranlar<sup>7</sup> şeklinde kategorize edilmesiyle başlamıştır. Kategorizasyon sonrası ilk değerlendirmeler; Taberânî (ö. 360/971)<sup>8</sup> ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)<sup>9</sup> tarafından muhtemel sorulara verilen cevaplar şeklinde ortaya konulur. Bu safhada seslendirilen bir itiraz ve tenkide rastlanmaz. Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduklarının zâhir olduğunu<sup>10</sup> ifade etse de diğer görüşü tenkit etmez. Hicrî altıncı asırda ise İbn Atıyye (ö. 541/1147)<sup>11</sup> tarafından âyetlerin zâhirinin, gelen resullerin

---

<sup>6</sup> Bu konuda Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve es-Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) ait temel dört anlatı bulunmaktadır. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/575-578; Nüveyrî Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edebe* (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâigî'l-Kavmiyye, 1423/2003), 14/250-255; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1414/1993), 3/118-121; İbrâhim Nisâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 8/124;

<sup>7</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 20/504.

<sup>8</sup> Taberânî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfi, 1430/2008), 5/275; İsmâil Hakkî el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/378.

<sup>9</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 3/118.

<sup>10</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 8/448.

<sup>11</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001), 4/449.

Hiz. İsa'nın havârisi olduklarına dair rivâyetlerle uyuşmadığını belirten müşahhas bir itiraz yapilir.

Hicrî sekizinci asırda İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından dirâyet unsurları kullanılarak ortaya konulan tenkit ve itirazlar,<sup>12</sup> *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki yorumların dirâyete bağılı olarak oluşun spekülâtif yorum haline dönüşmesinde dönüm noktasını oluşturur. Bu dönüşümün İsrâiliyatın tefsir üzerindeki negatif etkisini ortadan kaldırmayı diğere bir deyişle tefsiri, rivâyete bağılı olarak oluşun spekülâtif yorumlardan kurtarmayı tefsir usûlü olarak benimseyen ve bunu *Mukaddimesinde* belirten<sup>13</sup> İbn Teymiyye tarafından yapılıyol oluşu da ayrı bir tezat noktasını oluşturmaktadır. Bu safhada Kur'ân yorumunda; tefsir üslûp ve usûlünden, serdedilen bilgilerin tutarlı ve kesin *olmasına* değıil, *görünmesine* önem veren, argüman geliştirmektense var olan bilgiyi çürütmeye çalışan reddiye/apoloji üslûp ve usûlüne geçiş yaşanır.

İbn Teymiyye'nin konuya yaklaşım tarzının, birçok zaviyeden diğere müfessirlerden farklı olduğu görülr. Onun itirazları hem ilktir hem daha kapsamlıdır hem de yer olgusuna değıil de zaman ve şahıs olgusunadır. Bu farklılığın kaynağının te'lif edilen eserin tefsir değıil de reddiye olmasına dayandığı görülmektedir. *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resullere dair açıklamaları o, *el-Cevâbü's-sahih li-men beddele dîne'l-Mesih* adlı eserinde yapmaktadır. Bu eseri İbn Teymiyye, Hiz. Muhammed'in (s.a.s.) Hıristiyanlığı Kur'ân'da övdüğünü ve onların kendi dinlerinde sebat etmeleri gerektiğini belirttiği iddia edilen bir risâleye cevap olarak yazmıştır. Mezkûr risale Sayda Piskoposu Pavlus'a (Paul) (1140-1180) nispet edilmektedir. Pavlus'a göre Yâsin 20. âyette "رَسُولٌ" değıil "الْمُرْسَلِينَ" denilmiş ve havârilere uyulması istenmiştir.<sup>14</sup> Bu sebeple İbn Teymiyye'nin yaptığı yorumların gayesi herhangi bir tefsir eserinde olması gerektiği gibi Kur'ân metnindeki

<sup>12</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih li-men beddele dîne'l-Mesih* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 3. Basım, 1419/1999), 2/244-255; a.mlf., *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsiri* (İstanbul: Karınca & Polen Yay., 2017), 8/65-70. İbn Teymiyye'nin tavrının sadece tefsirle sınırlı kalmadığı görülr hatta tefsire karşı oluşturduğu itirazlar hadis kaynaklıdır. İbn Teymiyye'nin hadis tenkidıyla ilgili bazı örnekler için bk. Necmettin Çalışkan, *Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuğu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 41-42.

<sup>13</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1400/1980), 42-44; Eserin incelemesi için bk. Murat Oral, "İbn Teymiyye ve Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir Adlı Eseri", *Artuklu Akademi* 5/1 (2018), 91-113.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/225.

murâd-ı ilâhî'ye ulaşmak değil, ortaya atılan iddiaya cevap vermektir. Ayrıca tenkitlerin odağı konu dışında kalan yer değil, Hıristiyanlığıyla öne çıkarılan şahıslar ve onlara bağlı olarak zamandır. Bundan dolayı İbn Teymiyye, *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resullerin Hz. İsa'nın havâirileri olduğu, böylece Kur'ân'da onların Hz. Peygamber'e ve ashaba örnek verildiği fikrine birçok itirazda bulunur. Bu itirazlar; 1. Âyetlerin zâhirini temel alan tenkitler, 2. Ahd-i Cedîd'e atıfla yapılan tenkitler 3. İslâmî teolojiye atıfla yapılan tenkitler şeklinde sınıflandırılabilir. Benzer itirazların onunla aynı çağda yaşayan âlimler tarafından da dile getirildiği görülür.<sup>15</sup> Reddiye olarak Karâfî (ö. 684/1285) tarafından yazılan *el-Ecvibetü'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira* adlı eserde aynı konuya, Müslümanların bilmedikleri hususları ne yalanlamaları ne de din haline getirmeleri uyarısında bulunularak kısaca değinilir.<sup>16</sup> Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere bu yaklaşımlarda maksat Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasından öte toplumun entelektüel dünyasında ortaya çıkan sorunları halletmek ve Moğol baskısı sonucu zayıflayan Müslüman otoritesine karşı fikirlerini daha açık bir şekilde ortaya koyan Hristiyanların ifsadından dini korumaktır. Bu yaklaşım Allah kelâmı hakkında konuşmanın tefsirlere kazandırdığı ciddiyetten özellikle bazı iddialarda uzaklaşılması sonucunu doğurmuştur. Bu yaklaşım tarzı hem reddiye üslûbu hem de reddiyenin yazılış amacı açısından yadırganacak bir mahiyette değildir.

İbn Teymiyye'nin, zayıf olan rivâyetlerdeki bilgilere kendinden önceki birçok âlimin yaptığı gibi kayıtsız şartsız güvenmemesi eleştirilecek bir husus değildir. Onun, *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resuller hakkında, Hz. İsa'nın havâirileri olduğu bilgisinin dayatılmasına ve buna maksadını aşan anlamlar yüklenmesine karşı çıkması da takdir edilecek bir tavrıdır. Esas problem İbn Teymiyye'nin bu itirazlarında doğruluğu kesin olmayan bilgilere müracaat etmesidir. Yoksa kendisi de bu konuya ayırdığı bölümün sonunda önemli olanın Kur'ân'ın manasının beyan edilmesi ve Allah'ın muradının tespiti olduğunu belirtmiştir. Onun karşı çıktığı husus Hz. Peygamber hakkında uygun ve geçerli olmamasına rağmen "Hz.

---

<sup>15</sup> *Ashâbü'l-Karye* kıssasındaki anlatımın kaynak gösterildiği benzer bir yaklaşım için bk. Mahmut Aydın, "Hıristiyan Batı Dünyasında "Öteki"ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusali Nicolas (1301-1464) Örneği", *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim* (İstanbul: İSAM, 2010), 336-337.

<sup>16</sup> Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Ecvibetü'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira*, tah. Bekir Zekî Avaz (Kahire: yy, 1407/1987), 80.

Peygamber'in kastı Allah resulünün gönderdiği elçilerdir." şeklinde kasıtlı veyahut hataen Hz. Peygamber'e yalan söz isnad etmektir.<sup>17</sup>

İbn Teymiyye'nin *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resuller hakkında, Hz. İsa'nın havârilere olduğu bilgisinin dayatılmasına karşı ortaya koyduğu argümanların Allah'ın muradı şeklinde anlamlandırılıp Kur'an tefsiri olarak algılanması ve tefsir eserlerine derc edilmesi reddiye üslubuyla spekülatifleşen yorumların tefsirleştirilmesini sonuç vermiştir.

*Ashâbü'l-karye* kıssası hakkında spekülatifleşen yorumların tefsirleştirilmesi ise İbn Kesîr (ö. 774/1373) ile başlar.<sup>18</sup> Tefsir geleneğinde *Ashâbü'l-karye* kıssasında geçen mekân ve şahıslar hakkındaki rivâyetlerin sıhhat ve içeriğine yönelik tenkitlerin merkezine genel olarak İbn Kesîr'in alındığı ve onun tefsirinde serdettiği görüşlerin nakledildiği görülür. Bu aktarımlarda İbn Kesîr'in, ne tefsirinden farklı çıkarımlarda bulunduğu tarihinden<sup>19</sup> ne de onun itirazlarına büyük ihtimalle kaynaklık eden hocası İbn Teymiyye'den istifade edilir. İbn Kesîr *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* adlı eserindeki görüşler içerisinden tefsirine alırken spekülatif mahiyette olan büyük bir kısmını elemiştir. Bununla birlikte onlara bir kısmı spekülatif olarak vasıflandırılacak birçok tarihi bilgi ekleyerek reddiye üslûb ve metodolojisinin, aktardığı bilgiler üzerinden tefsirleştirilmesine sebep olmuştur. O, İbn Teymiyye'nin zaman ve şahıs olgusuna yaptığı itirazlara yer olgusunu da ekler. Böylelikle kendisine kadar tüm müfessirlerden<sup>20</sup> ihtilaf olmaksızın<sup>21</sup> gelen Antakya bilgisi de kesinliğini yitirir. Bir tarihçi olarak İbn Kesîr'in, tarihte milattan sonra Kur'an'ın nüzûlüne kadar altı büyük deprem yaşanan Antakya hakkında<sup>22</sup>

*el-Bidâye ve'n-nihâye*'de Hristiyanların zamanında helak edilmediğini fakat daha önce helak edilmiş olabileceğini, tefsirinde ise tarihi bir bilgi

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/254-255.

<sup>18</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420), 6/573-574.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Alî Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1988/1408), 1/265.

<sup>20</sup> Ebû'l-Hasan Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 5/10.

<sup>21</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 9/53.

<sup>22</sup> M.Ö.; 148, 69, M.S.; 35, 37, 94, 115, 526 ve 528. Glanville Downey, *A History Of Antioch In Syria: From Seleucus To The Arab Conquest* (New Jersey: Princeton University Press, 1961), 522.

aktarmaksızın Antakya'nın, ne Hristiyanların zamanında ne de daha önce helak edilmediğini söylemesi dikkat çekicidir. Bu sebeple dayandığı mesnetler farklı olmakla birlikte İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in aynı yoğunlukta spekülâtif yorumlarda bulunduğu söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta İbn Teymiyye'nin yaptığı yorumlarla yazdığı eserin yazılış amacından sapmamasına rağmen İbn Kesîr'in tefsir üslûp ve usûlünden ayrılmasıdır. Süreç içerisinde *el-Cevâbü's-sahîh* bir tefsir eseri olmadığı için gözlerden kaçmış, İbn Teymiyye'nin görüşleri, İbn Kesîr'in tefsirinden nakille ve kapsamı daraltılarak müfessirlerce alıntılanmıştır.

Bundan sonraki süreçte birçok müfessir dirâyet kullanılarak yapılan bu itirazları sadece nakletmekle ve sorgulamadan aktarmakla yetinir.<sup>23</sup> Bu müfessirlerden İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl) İbn Kesîr'i kaynak göstererek herhangi bir ekleme yapmaksızın,<sup>24</sup> Merâgî (1883-1952) gelenlerin havâri değil de Hz. İsâ'yı desteklemek için onun şeriatıyla gönderilen peygamberler olduğu şeklinde bir te'lif yaparak kaynak göstermeksizin,<sup>25</sup> Said Havvâ (1935-1989) İbn Kesîr'i kaynak göstererek herhangi bir ekleme yapmaksızın,<sup>26</sup> Muhammed Mekkî en-Nâsirî (1906/1994) İbn Kesîr'i kaynak gösterip özetleyerek,<sup>27</sup> Muhammed Tantavî (1928-2010) İbn Kesîr'i kaynak göstererek herhangi bir ekleme yapmaksızın<sup>28</sup> ve Müsâid Tayyâr (1965-) İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in görüşlerini maddeleştirerek aktarır.<sup>29</sup> Mevdûdî (1903-1979), hem rivâyetlerin sıhhatine değinerek hem de tarihi bilgileri ve Kitâb-ı Mukaddes'in Resullerin İşleri bölümünü referans vererek bir çok orijinal tespit ve itirazda bulunsa da spekülâtif yorum açısından İbn

---

<sup>23</sup> Bk. İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl), Merâgî (1883-1952), Mevdûdî (1903-1979), Said Havvâ (1935-1989), Muhammed Mekkî en-Nâsirî (1906/1994), Muhammed Tantavî (1928-2010) ve Müsâid Tayyâr (1965-).

<sup>24</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer Ali b. Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 16/182-183.

<sup>25</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Kahire: Mustafâ el-Bâbi el-Halebî, 1365/1946), 22/150-151.

<sup>26</sup> Said Havvâ, *el-Esâs fî't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 8/4630.

<sup>27</sup> Muhammed Mekkî en-Nâsirî, *et-Teyisr fî ehâdîsi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1405/1985), 5/256.

<sup>28</sup> Muhammed Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1412/1992), 12/18-19.

<sup>29</sup> Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Mevsûatü't-Tefsîri'l-Me'sûr* (Beyrut: Merkezü'd-Dîrâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyyeti-Dâru İbn Hazm, 1439/2018), 18/433-434.

Teymiyye ve İbn Kesîr'i kendisinin çok gerisinde bırakacak şekilde Antakya'da helak yaşandığına dair tarihte hiçbir kaydın olmadığını belirtir.<sup>30</sup>

Cemaleddîn Kâsımî (1866-1914) ise kendinden önce yapılan itirazların birçoğunun kesin bir sonuca götürmediğini rivâyet ve dirâyet unsurlarıyla ortaya koyarak onları eleştirir.<sup>31</sup> Bu, İbn Teymiyye'den kendisine kadar süregelen ve kendisinden sonra da devam edecek spekülâtif yorumlar arasında bir kırılma noktasıdır. Böylelikle spekülâtif yorumlara karşı geliştirilen eleştirel bakış açısı 20. asır ve sonrasında daha güçlü bir şekilde seslendirilme imkânı bulur. Ayrıca o, nesnel bilgi ve ona dayalı yorumun değerini vurgulayarak<sup>32</sup> spekülâtif yorumu ortadan kaldıracak en temel düsturu da tesis eder.

*Ashâbü'l-karye* kıssası hakkında spekülâtifleşen yorumlara karşı Miladi 19. asrın sonları ve 20. asrın başlarından itibaren değişen Kur'ân tasavvuruna bağlı olarak bazı alternatiflerin geliştirildiği görülür. Telif yoluna gitme,<sup>33</sup> temsîlî anlatım,<sup>34</sup> Kur'ân müphemleri<sup>35</sup> ve sosyal gerçeklik açısından

---

<sup>30</sup> Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yay., ts.), 4/573.

<sup>31</sup> Cemaleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 8/180-182.

<sup>32</sup> Cemaleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 8/180-181.

<sup>33</sup> Bk. Âlûsî (ö. 1270/1854), Etfafeyyîş (ö. 1332/1914), el-Merâgî (1881-1945) ve Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971). Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 11/393; Muhammed b. Yûsuf Etfafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd* (Ummân: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1408/1988), 12 (2)/301; el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 22/150; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ânî Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6/2925.

<sup>34</sup> Bk. Elmalılı (1878-1942), Muhammed Esed (1900-1992), Süleyman Ateş (1933- ) ve Muhsin Demirci (1953-). Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 6/4016, 4020; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı* (İstanbul: İşaret Yay., 2015), 1061-1062; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 7/344; Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 6. Basım, 2017), 4/484-485; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 2017), 2/646-647.

<sup>35</sup> Bk. Nâsır es-Sa'dî (1889-1956), Seyyid Kutub (1906-1966), Muhammed Tantavî (1928-2010) ve Mahmud Hicâzî (1940-2019). Nâsır es-Sa'dî, *Tefsîru'l-Kerîmî'r-Rahmân fî tefsîri Kelâmi'l-Mennân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 693; Seyyid b. Kutub b. İbrâhim, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru's-Şurûk, 17. Basım, 1412/1992), 5/2961; Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasût li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 12/19; Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih* (Beirut: Dâru'l-Cili'l-Cedîd, 1413/1992), 3/178.

meseleye yaklaşılması şeklinde özetlenebilecek bu alternatifler, nesnel bilgi/ona dayalı yorum ve spekülatif yorum açısından bazı olumlu ve olumsuz açılımlara sahiptir.

Rivâyetlerin toplanmasından tasnifine, sıhhatinin tetkikinden dirâyet unsurlarıyla tenkidine, yapılan açıklamalarda tefsir üslûp ve usûlünden reddiye/apoloji üslûp ve usûlüne geçişten rivâyet unsurlarına olduğu gibi dirâyet unsurlarına karşı da sorgusuz kabule, te'lif yoluna gitmekten temsîlî anlatıma, Kur'ân müphemlerinden sosyal gerçekliğe yapılan vurguya kadar tüm yaklaşımların, kendi zamanlarındaki ilim algısını yansıtan, kültürel antropolojinin verileriyle daha iyi anlaşılacak nesnelliği gaye edinmiş öznel yorumlar olduğu söylenebilir.<sup>36</sup> Bu yorumların içinde buldukları zamanın paradigmasına bağlı olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda iyi bir niyete ve metodik bir açılıma sahip tüm araştırmalar değerlidir.

## 1. İbn Teymiyye'nin Konu Hakkındaki İtirazları

Bu konuda İbn Teymiyye'nin serdettiği itirazlar *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* isimli eserinde on sayfa sürmektedir. Yapılan itirazların farklı bağlamlarla tekrar edildiği görülür. Bu sebeple mezkûr itirazlarda tekrara düşmemek için a. Âyetlerin zâhirini temel alan tenkitler, b. Tarihi bilgilere ve Ahd-i Cedîd'e atıfla yapılan tenkitler c. İslâmî teolojiye ve mantığa atıfla yapılan tenkitler şeklinde sınıflandırılarak ve maddeleştirilerek aktarılacaktır;

### a. Âyetlerin zâhirini temel alan tenkitler;

1- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “مُرْسَلُونَ/gönderilenler”in havâri olduğunun Kur'ân'da geçmediğini,<sup>37</sup>

2- Resullerin gönderildiği toplumun onlara iman ettiğinin de Kur'ân'da yer almadığını<sup>38</sup> belirtir.

---

<sup>36</sup> Bu durumun sadece tefsir eserleri ve müfessirler için değil, hemen tüm müellifler için geçerli olduğu görülmektedir. Bk. Yusuf Okşar, “Muhammed Bin Eşref Şemsüddin Es-Semerikandî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Âyetler Bağlamında Tefsir Metodu”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 433-434; Şemsüddin es-Semerikandî, *İlmü'l-Âfak ve'l-Enfüs (Alem ve İnsan)*, thk. ve trc. Yusuf Okşar-İsmail Yürük (İstanbul: TYEKB, 2020), 146 vd.; Mehmet Onur, “İslâm Hukukunda İhtilaf Ve Eleştirinin Yeri”, *Partikülarizm ve Eleştiri* (Ankara: Nobel Yayınları 2020), 375-378.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/244.

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/244.

3- Allah Kur'ân'da kendinden başkasının gönderdiği resulleri zikretmemiştir. Resul olarak zikredilenler Allah'ın gönderdikleridir.<sup>39</sup>

4- Kur'ân'da “قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَنَا” ifadesi ancak Allah tarafından gönderilen elçiler için kullanılmıştır.<sup>40</sup>

5- Kur'ân'da geçtiği üzere resullerle alay edilmesi Allah resullerinin gönderdiği elçiler için değil, ancak Allah tarafından gönderilen elçiler için vuku bulmuştur.<sup>41</sup>

### **b. Tarihi bilgilere ve Ahd-i Cedîd'e atfla yapılan tenkitler;**

1- Oysaki havâriilerin gelişinden sonra Antakya halkı iman etmiştir. Hatta Antakya Hz. Mesih'e inanan ilk büyük şehirdir.<sup>42</sup>

2- Resullerin gönderildiği toplumun helak edildiği Kur'ân'da geçmektedir. Antakya, havâriilerin gelişinden sonra helak edilmemiştir.<sup>43</sup>

3- Hz. İsa hayatında havâriileri Antakya'ya göndermemiştir. Hristiyanların kabul ettiği üzere havâriiler Antakya'ya Hz. İsa'nın ref'inden sonra gelmişlerdir.<sup>44</sup> Onları Allah göndermemiştir.<sup>45</sup>

4- Hristiyan anlatılarında ne Habîb en-Neccâr ne de şehrin uzağından koşup gelen bir kişiden bahsedilir.<sup>46</sup>

5- *Ashâbü'l-karye* kıssasında gönderilen elçiler üç kişiyken Hristiyan anlatılarına göre Antakya'ya gelen elçiler iki kişidir.<sup>47</sup>

### **c. İslâmî teolojiye ve mantığa atfla yapılan tenkitler**

1- Müslüman âlimlere ve müfessirlerin önde gelenlerine göre, gelenlerin havârii olmadığı görüşü daha doğrudur.<sup>48</sup> Bu konuda İbn Teymiyye, Taberî'de geçen bir rivâyeti aktarır ve bu rivâyetteki isimlerin havâriilerin isimlerinden farklı olduğunu ayrıca şahısların mesih öncesiyle

---

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/251-252.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/252-253.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/253.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/248.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245, 249, 251.

<sup>44</sup> Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245.

<sup>45</sup> Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245, 249.

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245, 249.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245, 249.

<sup>48</sup> Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245.



tarihlendirildiğini belirtir. Taberî (ö. 310/923) İbn İshak tarihiyle<sup>49</sup> mu‘dal<sup>50</sup> bir senetle Kâ‘b el-Ahbâr’dan (ö. 32/652-53), İbn Abbâs’tan (ö. 68/687-88)<sup>51</sup> ve Vehb b. Münebbih’ten (ö. 114/732) senedini belirterek bu bilgiyi nakletmektedir.<sup>52</sup>

2- İbn Teymiyye’ye göre resuller Antakya şehrine Hz. Mesîh öncesi gönderilmişlerdir. Halk onlara iman etmemiş bunun üzerine âyette<sup>53</sup> belirtildiği üzere helak edilmişlerdir. Daha sonraları Antakya yeniden imar edilmiş, Hz. İsa’nın havâirileri ise imar edilen bu şehre gelmişlerdir.<sup>54</sup>

3- “Peygamberlerin arası kesildiği bir sırada”<sup>55</sup> şeklinde âyette belirtildiği üzere Allah Mesîh’ten sonra Hz. Muhammed’e kadar elçi göndermemiştir.<sup>56</sup>

4- Eğer elçileri Allah’tan başkası göndermiş olsaydı gönderene sorularak elçilerin doğruluğu ispatlanabilirdi, halkın onları yalanlamasına gerek yoktu.<sup>57</sup>

5- Allah resulünün elçisi olan bir kişinin insan olmasına müşrikler “قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَنَا” şeklinde itiraz etmezlerdi. Bu ifade ancak Allah tarafından gönderilen elçiler için kullanılmıştır.<sup>58</sup>

6- Mesîh’in arkadaşları havâirilerin, Antakya’ya gidişleri tabii olarak Tevrat’ın nüzûlünden sonradır. Oysaki âlimler tarafından Allah Teâlâ’nın

---

<sup>49</sup> Süyûtî, İkrime, Saîd b. Cübeyr veya Zeyd b. Sâbit’in mevlası Muhammed b. Ebû Muhammed’den gelen tarikin “sağlam bir tarik olup isnadı hasendir” demekle birlikte bu senet zinciri hakkında yorumda bulunmamıştır. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi ‘l-Kur‘ân* (Mısır: el-Heyetü’l-Mısrıyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, 1393/1974), 4/239.

<sup>50</sup> Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadis.

<sup>51</sup> Senedin düşen kısmında; Muhammed b. Ebû Muhammed, İkrime veya Saîd b. Cübeyr olması durumunda İbn İshak tarihiyle İbn Abbâs’tan gelen bu tarik hasen sayılmıştır. Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi ‘l-Kur‘ân*, 4/239.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmi‘u ‘l-beyân ‘an te‘vîli ‘l-Kur‘ân*, 20/504. Kıssa hakkındaki rivâyetler ve sıhhat değerleri için bkz. Sıcak, Ahmet Sait. “Ashâbü’l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati, Bağlayıcılığı ve Telif Süreci” *Antakiyat* 4/1 (Haziran 2021): 67-104.

<sup>53</sup> Yâsîn 36/29.

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-sahîh*, 2/248.

<sup>55</sup> el-Mâ‘ide 5/19.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-sahîh*, 2/253.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-sahîh*, 2/253.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-sahîh*, 2/253.

Tevrat'ı indirdikten sonra, hiçbir milleti genel bir azapla helak etmediği bilinmektedir.<sup>59</sup>

7- Hz. Muhammed'e örnek olarak verilen *Ashâbü'l-karye* kıssasında ancak O'nun gibi bir resul örnek verilebilir. Ashâbının bile daha faziletli olduğu havârilere örnek verilmez. Ashâbdan dört büyük halife, âlimlerin ittifakıyla havârilere daha faziletlidir<sup>60</sup>

8- Allah'tan başkasının gönderdiği elçiyi Hz. Peygamber dahi olsa Allah değil, gönderen kişi göndermiş olur.<sup>61</sup> Dihye el-Kelbî (ö. 50/670 [?]), Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670) ve Abdullâh b. Huzâfe (ö. 35/655-56) gibi elçiler Hz. Muhammed'in elçileridir.<sup>62</sup> Peygamber (S.A.S.) kendi elçilerini yeryüzündeki çeşitli hükümdarlara elçi olarak göndermiştir. Mesela Dihye b. Halifeyi Kaysere, Abdullah b. Huzâfe'yi Kısra'ya, Hatıb b. Ebi Beltaa'yı (ö. 30/650) Mukavkis'e elçi olarak göndermişti.

## 2. İTİRAZLARIN ZAAF NOKTALARI

### 2.1 Âyetlerin Zâhiri Açısından

Kur'an'ın zâhiri açısından âyetlerin gönderilen elçilerin Allah tarafından gönderildiklerini apaçık bir şekilde gösterdiği rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin iddia ettiği şekliyle âyetlerin zâhiri gelen kişilerin havâri olmadığını göstermez. Usûl açısından kıssanın müphemâtü'l-Kur'an çerçevesinde ve tarihî gerçekliği olmakla birlikte misal olarak verilmesi bu hususu desteklerken, metin içeriği açısından lafızlar, Kur'an'ın bütünselliği dikkate alındığında sadece nebiler veya havâri şeklinde bir tahsise gidilemeyeceğini açıkça ortaya koyar.

Elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduklarına dair İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivâyetlerine ek olarak Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)<sup>63</sup> ve İbnü'l-

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/251.

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/253-254.

<sup>61</sup> Katâde ve İbn Cüreyc Allah resulünün gönderdiği elçilerin de Allah'a izafe edilmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir. bk. Ebû'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422/2001), 3/521.

<sup>62</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/254; İbn Teymiyye, *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsîri*, 8/69-70.

<sup>63</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*, 8/448.

Cevzî (ö. 597/1201)<sup>64</sup> başta olmak üzere birçok müfessir,<sup>65</sup> Kur'ân'ın zâhirinden de elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduklarının anlaşıldığını ifade ederler. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “مُرْسَلُونَ/gönderilenler”in havâri olduğunun Kur'ân'da geçmediğini,<sup>66</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise *gönderilenler* eğer havâri olsaydı; karye ashâbının, onların Mesih'in yanından geldiklerine uygun bir ibare söyleyeceklerini belirtir.<sup>67</sup> Mevdûdî (1903-1979), bir şahsın tebliğ için kendiliğinden gitmesi durumunda, o şahsa Allah'ın peygamberi denilerek te'vil yapılamayacağını söyler.<sup>68</sup>

Genel olarak müfessirlerin “âyetin zâhiri” ifadesini Yâsîn 14. âyetin “إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اتِّبِينَ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَبَّوُنَا بِنَالِيبِ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ” açıklamasında kullandıkları görülür. Âyetin zâhirinden; “أَرْسَلْنَا” ve “فَعَبَّوُنَا” fiillerindeki *biz* öznesinin ayrıca 13. ve 14. âyetlerde geçen “مُرْسَلُونَ/gönderilenler” kelimesinin<sup>69</sup> genel-geçer anlamlarının kastedildiği söylenebilir.<sup>70</sup> Kıssa anlatımındaki diğer unsurların zâhirî anlamının da bu kapsamda değerlendirildiği görülmektedir.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) gönderilen elçilerin havâri olduğu söylene de kendi görüşü olarak<sup>71</sup> kafirlerin elçiler için tercih ettikleri “siz de bizim gibi insansınız/مِثْلَنَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلَنَا”<sup>72</sup> şeklindeki itirazın ancak Allah'ın gönderdiği elçilerden olduğunu iddia eden (peygamberler) için söz konusu olabileceğini, diğerinin sadece ihtimal dahilinde olduğunu belirtir.<sup>73</sup> İbn

<sup>64</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 3/520-521.

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/244, 250; a.mlf., *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsîri*, 8/65, 68. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573; İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, 16/182; Muhammed Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 12/19; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 8/4630.

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/244.

<sup>67</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573.

<sup>68</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/573.

<sup>69</sup> Muhammed Cevâd el-Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007), 6/169.

<sup>70</sup> İbn Kesîr herhangi bir tahsis yapmadan 13-17 âyetleri delil getirir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573.

<sup>71</sup> İbn Atıyye veya musannif “قال القاضي أبو محمد” diyerek bu görüşün özellikle İbn Atıyye'nin kendisinin olduğuna dikkat çekmektedir.

<sup>72</sup> Yâsîn 36/15.

<sup>73</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 4/449. “Siz de bizim gibi insansınız.” ifadesinin elçilerden mucize istendiğini gösterdiği oysaki Hz. Peygamber'in Roma, Mısır ve Fars meliklerine gönderdiği elçilerden mucize

Cüzey (ö. 741/1340), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve birçok müfessir, *Kur'ân'ın zâhirinin elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduğunu gösterdiği* şeklindeki yorumu destekleme sadedinde bu delili eserlerinde aktarırlar.<sup>74</sup>

Gönderilen elçilerin Hz. İsa tarafından gönderildiği yorumuna dair herhangi bir itirazın dillendirilmediği ilk dönemlerde bile âyetlerin zâhirinin Allah'ın gönderdiği elçiler anlamına uymasından kaynaklı olsa gerek müfessirlerin bazı te'lif yollarına gittikleri görülür. Âyette "أُزْسَلْنَا" ve "فَعَزَّزْنَا" fiillerindeki **biz** öznesine bağlı olarak Allah'ın gönderme fiilini kendisine nispet etmesini, Taberânî (ö. 360/971) Hz. İsa'nın bu iki elçiyi Rabbin emriyle,<sup>75</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ise Allah'ın izniyle<sup>76</sup> göndermiş olmasıyla te'lif etmektedirler. Sonraki tefsirlerde *emir*<sup>77</sup> ve *izin*<sup>78</sup> açıklamaları, *takdiri ve kazası* gibi<sup>79</sup> eklemelerle tekrar edilir. Fiillerin Allah'a nispet edilmesinde Hz. Peygamber'e anlatılan kıssada, verilen örnek

---

göstermelerinin istenmediği belirtilmiştir. Muhammed Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası* (İstanbul: Kitâbî, 2019), 39, 111, 151, 189.

<sup>74</sup> İbn Cüzey el-Kelbî, *Tefsîru İbn Cüzey: et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416/1995), 2/180; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 9/53; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/573; Ebû Zeyd Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût/Kâhire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 5/8-9; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998), 4/562; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 11/393; Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*, 12 (2)/301.

<sup>75</sup> Taberânî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 5/275; İsmâil Hakkî el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 7/378.

<sup>76</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*, 3/118.

<sup>77</sup> es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 8/125; Ebu Muhammed Huseyin b. Mahmud b. Ferrâ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999/1420), 4/10; Ebû Ali Eminüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997), 8/101; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1383/1964), 15/14; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 7/160-161; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 11/393.

<sup>78</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 26/260.

<sup>79</sup> Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*, 12 (2)/300.

ve tesellinin tam olabilmesi için bu üslûbun tercih edildiği de söylenmiştir.<sup>80</sup> Farklı bir açıklama olarak Allah'ın resullerinin ve halifesinin fiili olması sebebiyle, fiilin Allah'a izafe edildiği de belirtilmiştir.<sup>81</sup> İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) aktarımına göre; Katâde (ö. 117/735) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) Allah resulünün gönderdiği elçilerin de Allah'a izafe edilmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>82</sup>

Rivâyetlerde aktarılan bilgileri âyetlerin zâhiriyle te'lif gayesiyle tefsirlerde yapılan bu açıklamalardan resulleri (havâripleri) Hz. İsa'nın göndermiş olduğu anlaşılmalıdır. Bu bilgi ise İbn Teymiyye'ye göre iki açıdan problemlidir. Hz. İsa hayatında havâripleri Antakya'ya göndermemiştir. Hristiyanların kabul ettiği üzere havâripler Antakya'ya Hz. İsa'nın ref'inden sonra gelmişlerdir.<sup>83</sup> Mevdûdî'ye göre Kitâb-ı Mukaddes'in, Resullerin İşleri bölümünden, Hristiyan tebliğcilerin Antakya'ya ilk kez Hz. İsa'nın ref'inden birkaç sene sonra gittikleri anlaşılrsa da, Hz. İsa'nın tebliğ etmeleri için Antakya'ya havâripleri gönderdiğine dair Hristiyanların dayandıkları hiçbir belge bulunmamaktadır.<sup>84</sup> Ayrıca havâripler Antakya'ya gelmiş olsalar da onları Allah göndermemiştir.<sup>85</sup> Bu hususta da birçok te'lif yoluna gidilmiştir.

Hız. İsa ve havâripler arasındaki gönderme ilişkisinin ne,<sup>86</sup> nasıl ve ne zaman olduğuna dair farklı birçok açıklama yapılmıştır. Âlûsî (ö. 1270/1854) ve Eттаfeyyiş (ö. 1332/1914) birçok müfessirin gelen resullerin Allah'ın gönderdiği elçiler olduğunu söylediğini naklederler. Onlara göre gelen elçiler; Hz. Harun, Hz. Musa'yı takviye ve yardım için nasıl gönderildiyse o şekilde Hz. İsa'nın ref'inden önce onu desteklemek ve onun söylediklerini tasdik etmek için Allah tarafından gönderilmişlerdir.<sup>87</sup> İbn Âşûr (1879-1973), "Hz. İsa'nın İsrail oğullarından başkasını dinine davet etmediğini zaten

---

<sup>80</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/260; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7/160-161.

<sup>81</sup> Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 4/264.

<sup>82</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/521.

<sup>83</sup> Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245.

<sup>84</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/574.

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/249.

<sup>86</sup> İlişkinin mahiyeti hakkında ayrıntılı açıklama için bk. Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 117-128.

<sup>87</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 11/393; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*, 12 (2)/301; el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 22/150.

kendisinin yeni bir şeriatla gönderilmediğini, ancak ilahi hikmete uygun olarak Tevrat'ta bulunan şeriata bazı eklemeler içeren bir dinle gönderildiğini belirtir. Bununla birlikte Hz. İsa havâriyelerine, putlara tapanları uyarma hususunda gaflete düşmemelerini vasiyet etmiştir. Bu sebeple havâriyeler bir beldeye yönelmelerine dair bir rüya veya işaret gördüklerinde ya da içlerinde bir ilham hissettiklerinde bunun Hz. İsa'nın vasiyetini gerçekleştirmeleri için Allah'tan gelen bir vahiy olduğunu bilirlerdi.” açıklamasını yapmaktadır.<sup>88</sup> İletişim açısından vahiy olgusunu destekleyecek şekilde Vehb'den nakille İbnü'l-Cevzî, Allah'ın Şemûn'a vahyederek iki elçinin durumunu haber verdiğini aktarır.<sup>89</sup> Kur'ân'daki kullanımlara bakıldığında Allah ve havâriyeler arasındaki iletişim hakkında Hz. İsa'dan bağımsız olarak iman konusunda<sup>90</sup> olduğu gibi Allah'ın bu konuda da havâriyelere vahyetme imkânından söz edilebilir. Bu sebeple Şevkânî (ö. 1250/1834) resulleri, Hz. İsa'nın ref'inden sonra Allah'ın göndermiş olmasının da caiz olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Resullerin İşleri bölümünde ise Hz. İsa, ref'inden sonra havâriyelerle zamanı gelince irtibat kurulacağını belirtmiştir.<sup>92</sup> Öte yandan Hz. İsa'dan sonra havâriyelerin bilgilendirilmesi bir tarafa, onların öğrencilerinin dahi bilgilendirildiği, vahiy yahut ilham aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>93</sup> Buna ek olarak bir elçiye mucize verilip de vahiy veya ilham almadıklarını düşünmek uzak görünmektedir.<sup>94</sup> Ayrıca Hz. Peygamber de önceki ümmetlerde nebi olmadıkları halde kendileriyle konuşulanların (muhaddesûn) olduğunu söylemiştir.<sup>95</sup>

Havâriyelerin Hz. İsa'nın ref'inden sonra gittikleri bilgisi temelli anakroniğe dikkat çekecek muhtemel itirazlardan olsa gerek Ebü'l-Leys es-Semerkandî havâriyelere Hz. İsa'nın, ref'inden önce şehirlere dağılmalarını vasiyet ettiği veya O'nun önce havâriyelerini gönderip sonra ref' olunduğu

<sup>88</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), 22/359.

<sup>89</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 3/520.

<sup>90</sup> “وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي”، Mâide 5/111.

<sup>91</sup> Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr & Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 4/417; Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 11/278.

<sup>92</sup> Resullerin İşleri 1/8.

<sup>93</sup> Resullerin İşleri 13/2; Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 118.

<sup>94</sup> Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 119.

<sup>95</sup> Buhârî, “Fedâilü Ashâbi'n-Nebî”, 6.

şeklinde rivâyetlerden bahsetmekte ancak kaynak vermemektedir.<sup>96</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Kurtubî (ö. 671/1273) de Hz. İsa'nın resulleri, ref'i sırasında gönderdiğini belirtirler.<sup>97</sup>

Hız. İsa'nın havâriileri Antakya'ya göndermediği, havâriilerin Hız. İsa'nın ref'inden sonra Antakya'ya geldikleri, bu sebeple kronolojik olarak onları göndermiş olamayacağı bilgisi doğru kabul edildiğinde sadece Katâde'den nakledilen rivâyette geçen “ان عيسى بن مريم بعثت”<sup>98</sup> şeklindeki gönderme bilgisinin yanlış olduğu söylenebilir. *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki kişilerin havâriiler ve geldikleri şehrin Antakya oluşu ise ayrı bir bilgidir. Rivâyetteki bir bilginin yanlışlığı, rivâyetteki diğer bilgilere şüphe düşürse de onların mutlak yanlış olduklarını göstermez. Bu sebeple olsa gerek İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyette resullerin havâri olduğu belirtilmese de havâriilerin isimleri aktarılmıştır.<sup>99</sup> Aynı şekilde Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Hız. İsa'nın gönderdiği ayrıntısına yer vermeden gelen kişilerin havâri ve Hız. İsa'nın vâsileri olduğunu belirtmiştir.<sup>100</sup>

Kur'ân'da Yâsîn 13. âyette resullerin hepsinin gelmesi “جاءها” ile ifade edilirken, 14. âyette ilk iki elçinin gönderilmesi “أرسلنا” ve ilk gidenlerin 3. elçiyle kuvvetlendirilmesi “فَعَزَّزْنَا” fiilleriyle anlatılmaktadır. Ahd-i Cedîd'in Resullerin İşleri bölümünde ise *gönderme* fiilini Kudüs'te toplanan Mesîh'e inanmış kişiler aralarında karar alarak yapmışlardır. Önceden giden iki havârinin iman edenlerin çokluğu üzerine baş havâri Peter'i Antakya'ya çağırmaları da Kur'ân'daki bu üç farklı kullanıma uymaktadır.

13. ve 14. âyetlerde<sup>101</sup> geçen “المُرْسَلُونَ/gönderilenler” kelimesine dayanarak dile getirilen Kur'ân'ın zâhirinden Allah'ın gönderdiği elçilerin kastedildiği söyleminin doğru olup olmadığını tespit için ilgili kelimelerin Kur'ân'daki genel kullanımının ortaya konulması gerekmektedir. Kur'ân'da sadece insanlardan değil, Allah'ın hem meleklerden hem de insanlardan resuller seçtiği belirtilmiştir.<sup>102</sup> İbn Âşûr, Kur'ân'da “المُرْسَلُونَ”

<sup>96</sup> Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 3/118.

<sup>97</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 9/53; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/14.

<sup>98</sup> Abdurrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk es-San'ânî*, 3/78; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 20/504; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/3191.

<sup>99</sup> Abdullah b. Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn-i Abbâs*, 1/369.

<sup>100</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/575.

<sup>101</sup> Buna kıssa anlatımı içerisinde bulunan; 16, 20 ve 30. âyetler de eklenebilir.

<sup>102</sup> Hac 22/75.

ifadesinin peygamber olarak ıstılahî anlamının yanında lüğavî manasıyla *gönderilenler* olarak kullanılmasının mümkün olduğunu söyler. O, bu konuda Yâsîn 13. âyetini örnek gösterir.<sup>103</sup> *R-s-l* kökünün Kur’ân’daki anlamlarına<sup>104</sup> bakıldığında *elçi* manasında hem melekler için hem de peygamberler haricinde insanlar için kullanıldığı<sup>105</sup> görülmektedir.<sup>106</sup> Bununla birlikte kıssadaki “*مُرْسَلُونَ/ gönderilenler*” kelimesinin sûrenin üçüncü âyetinde geçen “*الْمُرْسَلِينَ*” kelimesine mukabil olduğu<sup>107</sup> ve sûrede sekiz kez<sup>108</sup> kullanılan *r-s-l* kökü türevlerinin peygamberler anlamını desteklediği söylenmiştir.<sup>109</sup>

İbn Kesîr’in âyetlerin zâhirinde elçileri Hz. İsa’nın gönderdiğine dair bir işaret olmaması hakkındaki görüşüne iki noktadan hareketle itiraz edilebilir: a) Melek olması beklenen resullere göre havârilere, kendilerine vahiy indirilmemesi (kitap-şeriat) ve peygamberlerin hissi mucizelerine karşılık ancak keramet gösterebilmeleri sebebiyle 15. âyette geçen “*مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلَنَا*/Siz de ancak bizim gibi insansınız.” sözüne daha uygundurlar. b) Ayrıca âyetin devamındaki “*وَمَا أَنْزَلْنَا الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ*”/Rahmân, hiçbir şey indirmemiştir” ifadesinin, siz vahiy almadığınız için “ancak bizim gibi insansınız” şeklinde anlaşılmasına havârilere daha münasiptir. Bu sebeple gerekçelendirme yapılırken âyetlerin zâhiri açısından değil de Kur’ân’ın bütünlüğü açısından denilmesi daha net bir sonuca ulaşılmasını sağlayacaktır. Sonuç olarak âyetdeki mezkûr lafızlar, hem peygamberler hem de havârilere için kullanılabilir, âyetlerde sadece peygamberlerin veya sadece havârilere işaret edildiğini göstermez. Âyetlerde geçen “apaçık tebliğ”, “ücret/karşılık bekleme”, “uğursuzlukla itham” ve “taşlanma ile tehdit” Kur’ân’da

<sup>103</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr*, 8/79.

<sup>104</sup> Kur’ân’da resul; haberci, peygamber, cinlerden bir elçi, meleklerden bir elçi, Cebrâil, Kur’ân, kutsal kitap, ya da söz konusu anlamlardan bazılarının birlikte kastedildiği müşterek manalarda kullanılır. Zeynel Abidin Aydın, “Vucûhu’l-Kur’ân Bağlamında “Rasûl” Kelimesinin Anlam Alanı”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (Haziran 2017), 301.

<sup>105</sup> Yûsuf 12/31; eş-Şu‘arâ 26/53; en-Neml 27/35.

<sup>106</sup> Krş. Erdinç Doğru, “Dilbilim ve Kur’ân Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resul ve Nebi Kavramları”, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmaları* 4/2 (2011), 9; Fatih Orum, *Kur’ân’ın Öğrettiği Kavramlar, Nebî ve Rasûl* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay., 2016), 23-26.

<sup>107</sup> Harun Savut, “Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi”, *Turkish Studies* 11/5 (2016), 472.

<sup>108</sup> Yâsîn 36/3, 13, 14, 14, 16, 20, 30, 52.

<sup>109</sup> Selman Çalışkan, *Kur’ân’da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 46-47; 106-109.



peygamberlerin anlatıldığı pasajlarda çokça yer aldığı<sup>110</sup> gibi onların ardından gidenlerin de karşılaştıkları durumlardır. Bu ortak kullanımlar da ihtimal ifade etmenin ötesinde bir kesinlik arz etmez. Bununla birlikte ilk anlam olarak peygamberlerin kastedildiği gayet açıktır.

## 2.2 Ahd-i Cedîd ve Tarihi Bilgiler Açısından

1. Hristiyan anlatılarında ne Habîb en-Neccâr ne de şehrin uzağından koşup gelen bir kişiden bahsedilir.<sup>111</sup>

İbn Teymiyye'nin bu itirazı, tarih kayıtlarındaki bir bilgiyi aktarmaktadır. Bununla birlikte ilgili kaynakların tarihi vakıaları eksiksiz olarak yansıttığı, tarihi verilerin de her zaman vakıayı tam olarak aksettirdiği söylenemez. Tarihi olaylar ve verilerle rivâyetlerin ve bunlara dayalı yorumların uyuşmaması rivâyet kaynaklı ilimlerde ortaya çıkan genel bir problemdir.<sup>112</sup> Bilindiği üzere M.S. 323'te Roma İmparatoru Konstantin başa geçinceye dek Roma İmparatorluğunun doğusunda yaşayan Hristiyanlar büyük işkencelere maruz kalmışlardı.<sup>113</sup> Bu sebeple Hristiyan tarihine dair yazılı ilk kaynak, Kilise Tarihçiliği'nin kurucusu kabul edilen Eusebius'a (263-339) aittir.<sup>114</sup> Yüzyıllar süren sözlü kültürden yazılı metinlere geçiş süreci içerisinde çeşitli sebeplerle<sup>115</sup> havâirilerle ilgili anlatılarda *şehrin uzağından koşup gelen kişi* ayrıntısının gizlenmiş veya kaybolmuş olması tabiidir. Ahd-i Cedîd özelinde bu ayrıntının Pavlus'un öğrencisi ve Resullerin İşleri bölümünün yazarı Luka'nın, tafsilatına muttali olamayacağı

---

<sup>110</sup> Savut, "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi", 471-472.

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 2/245.

<sup>112</sup> Savut, *Tefsîr İlmînin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i* (Ankara: Yayın Evi, 2012), 198.

<sup>113</sup> Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963), s. 40.

<sup>114</sup> Eusebius'un eserinde atıfta bulunduğu Hegesippus'a (110-180) ait eser ise günümüze ulaşmamıştır. Muhammad Wolfgang, *History of the Christian Church* (Hamburg: Disserta Verlag, 2017), 689. Atflar için bk. Eusebius, *Church History*, ed. Paul Maier (Grand Rapids: Kregel, 1999), 2/23; 3/20, 32; 4/8, 22.

<sup>115</sup> Bu sebepler arasında *şehrin uzağından koşup gelen kişinin* Hz. Peygamber'i daha o gelmeden müjdeleyip O'na iman etmesi dolayısıyla Hristiyan tarihi yazınlarından çıkarıldığı söylenebilir. Dinî ve siyasî kaygıların yanı sıra tarih yazarının, kaynaklarını kullanmada dikkatsizliği ve onları anlamadan aktarması da buna sebep olabilir. İlgili değerlendirmeler için bk. Glanville Downey, *A History Of Antioch In Syria: From Seleucus To The Arab Conquest*, 37-38, 56 vd.; sebebin yaşanan kaos ve zorluklar olarak gösterildiği benzer bir yaklaşım için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, 23/7.

erken bir dönemde gerçekleştiği veya kitapta aktarılmayan bir seyahatte vuku bulduğu da söylenebilir.<sup>116</sup> Antakya halkının havâriilerin davetlerine hemen uydukları anlatılsa da örneğin 72 havâriden biri olduğu söylenen Agabus işkenceye maruz kalarak M.S. 45'te Antakya'da şehit edilmiştir.<sup>117</sup> Buna ek olarak Hristiyan tarihinde aslanların önüne atılarak şehit edilen birçok örnek bulunmaktadır.<sup>118</sup> Farklı bir bakış açısıyla Kur'ân'ın tarih kitabı olmadığı bu sebeple kıssanın anlatım amacına uygun olarak muhatabın ihtiyacını önceleyen, üzerinde en fazla tesiri yapacak ve ifadeyi güzelleştirecek asla müteallik olmayan tasarruflarda bulunulduğu da söylenmiştir.<sup>119</sup>

2. *Ashâbü'l-karye* kıssasında gönderilen elçiler üç kişiye Hristiyan anlatılarına göre Antakya'ya gelen elçiler iki kişidir.<sup>120</sup>

İbn Teymiyye, Hristiyanların kabul ettiği üzere Antakya'ya iki kişinin geldiğini belirtmiştir. Bu bilgi, Ahd-i Cedîd'in Resullerinin İşleri bölümündeki anlatım açısından doğru olsa da havâriilerin Antakya'ya gelişlerine dair tarihi kayıtlar açısından yanlıştır. Tarih kayıtlarına göre *Ashâbü'l-karye* kıssasıyla uyumlu olarak Antakya'ya başta iki havâri (Barnabas ile Pavlos) sonra üçüncü kişi (Peter) gelmiştir.<sup>121</sup> Resullerinin İşleri bölümünde Barnabas ile Pavlos'a destek olmaları için Kudüs topluluğu tarafından Yahuda "برسابا" ile Silas "سيلا" isimli iki peygamberin<sup>122</sup> daha Antakya'ya gönderildikleri anlatılır.<sup>123</sup> Bu ise ayrı bir ihtilaf noktasıdır.

3. Antakya'ya gelen havâriilerle, kıssaya dair rivâyetteki resullerinin isimleri farklıdır.<sup>124</sup>

---

<sup>116</sup> Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 217.

<sup>117</sup> Anthony John Maas, "Agabus", *Catholic Encyclopedia*, ed. Charles Herbermann (New York: Robert Appleton Company, 1907), 1/422.

<sup>118</sup> Cemalettin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 8/181.

<sup>119</sup> Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 23-24. Bu itidalli yaklaşımın yanı sıra oryantalistler tarafından, Kur'ân kıssalarındaki bazı unsurların tarihi gerçekliği yansıtmadığı da iddia edilmiştir. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennü'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 288.

<sup>120</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/245, 249.

<sup>121</sup> John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, çev. Elizabeth Jeffreys vd. (Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986), 128.

<sup>122</sup> Süyûtî de havâriilerden bir kısmının nebilerden olduğunu belirtir. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1424/2004), 2/147.

<sup>123</sup> Rivâyetlerdeki bilgilerle Resullerinin İşleri bölümündeki bilgilerin ayrıntılı karşılaştırması için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, 22/359; Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif*, 6/169.

<sup>124</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/246.

Antakya'ya gelen havârilerle, kıssaya dair rivâyetlerdeki resullerin isimlerindeki<sup>125</sup> farklılık; iki farklı zamana dair aktarılan rivâyetten kaynaklandığı gibi aynı rivâyetteki kişilerin farklı olmasından değil, farklı isimlendirme sebebiyle meydana gelmiştir. Kıssaya dair isimlerdeki bu değişiklik ve tahrifat;<sup>126</sup> bazen kelimelerin/harflerin<sup>127</sup> Arapçalaşırken (te'arrub) değişmesi<sup>128</sup> bazen yazım ve nakil sürecindeki benzer lafızların karıştırılması/istinsah hataları<sup>129</sup> bazen de ismin veya ismin yerine kullanılan lakapların farklı dillerdeki karşılıklarından kaynaklanmaktadır. Tarih ve coğrafya âlimi Mes'ûdî'ye (ö. 345/956) göre birçok insan bu hususu tartışsa da Antakya'ya üçüncü olarak gelen kişi Rumca'da Petrus “بطرس” Arapça'da Sem'ân “سمعان” ve Süryanice'de Şem'ûn “شمعون” olup farklı dillerde aynı kişi kastedilmektedir.<sup>130</sup> Aslında mezkûr farklılıklarda sadece dil faktörünün değil, isim ve lakap faktörünün de beraberce etkin olduğu görülür. İlk olarak “سمعان” olarak isimlendirilen bu havâri Yesû'a “يسوع/Hz. İsa”ya tabi olduktan sonra Hz. İsa tarafından, Hristiyanlıkta oynayacağı sağlam ve temel role işaretten Kîfâ “كيفا” takma ismiyle anılmıştır.<sup>131</sup> Ârâmîce'de *kaya* anlamındaki bu kelimenin Arapça'daki karşılığı es-Safâ “صفا” veya es-Sahra “الصخرة”, Yunancada ise Pîtrûs'tur “Πέτρος”. Bundan da Petrus'a “بطرس”

<sup>125</sup> Kaynaklarda ilk olarak gelen iki resul hakkında; Yohanna -Yuhanna- “يوحنا/يُحَنَّا” ve Yunus “يُونُسُ”, Sadık “صَادِقٌ” ve Masduk “مَصْدُوقٌ”, Sadûk “صَدُوقٌ” ve Şelûm “شَلُومٌ”, Sûman/Toman “تومان/تومان” ve Yunus “يُونُسُ”, Tomas ve Paurus, Terman ve Talûs “طالوس”, Tûfân “توفان” ve Bâlûs “بالوس”, Yahya “يحيى” ve Yunus “يونس”, Yuman ve Malus, Târûs/Nâzûs/Kârûs “قاروص/نازوص/تاروص” ve Mârûs/Mânûs “مانوص/ماروص” gibi farklı isimler verilmiştir. Üçüncü gelen elçi hakkında ise Şem'ûn “شمعون”, Şimon, Şem'ûnü's-Sifâr “شمعون الصفار”, Şem'ûnü's-Safâ “شمعون الصفا”, Şem'ûnü's-Sahra “شمعون الصخرة”, Şem'ân “سمعان”, Şelûm “شَلُومٌ”, Selûm “سلوم”, Şelom, Şâvel “شاول”, Pavlos “بولص/بولس”, Bulus ve Bolş/Buluş “بولش” gibi farklı isimler bulunmaktadır. Necmettin Çalışkan, “Kur'an-ı Kerim'e Göre Ashâbü'l-Karye ve Habîb En-Neccâr”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 114-115.

<sup>126</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, 22/359.

<sup>127</sup> Âlûsi, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 11/393.

<sup>128</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 15/14.

<sup>129</sup> Konevî İsmâil Efendi & İbn Temcîd, *Hâşiyetâ'l-Konevî ve'bni Temcîd 'ale'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 16/103.

<sup>130</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher* (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1988), 1/79.

<sup>131</sup> Ayrıntılı bilgi ve farklı anlamlandırmalar için bk. Muammer Ulutürk, “Katolik Hristiyanlığın Göre İsa'nın Halefi ve ilk Para Havari Simun Petrus”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 147-148.

evrilmiştir.<sup>132</sup> Ayrıca rivâyetlerde Bûlus “بُولُصْ” şeklinde kaydedilen havârinin, İbranice’de *talep edilen* manasına gelen Şâvul “شَاوُلْ” adıyla da anıldığı bilinmektedir. Bu elçi, Anadolu/Asya seyahatlerini Barnabas ile gerçekleştiren Saul yahut diğer adıyla Pavlus’tur.<sup>133</sup>

4. Antakya, havâriilerin gelişinden sonra helak edilmemiştir.<sup>134</sup> Çünkü meşhur Antakya kasabasının helak edildiğine dâir ne Hristiyanlık tarihinde ne de ondan daha önce, bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>135</sup>

Antakya’nın havâriilerin gelişinden sonra helak edilmemiş olduğuna dair itiraz, tarihsel verilerle örtüşmemektedir. Gürhan Bahadır, Hz. İsa’nın ref’inden<sup>136</sup> (M.S. 33) iki yıl sonra M.S. 35’ten itibaren Antakya’ya gelen iki havâriye (Barnabas ve Pavlos) Peter’in katılmasını takiben M.S. 37<sup>137</sup> yılında yaşanan depremin Yâsîn sûresindeki helak bilgisiyle örtüştüğünü ifade etmektedir.<sup>138</sup> Genel olarak ifade edilen bu azap, semadan geldiği gibi yer kaynaklı da olabilir.<sup>139</sup> Kur’ân’da; gürültü<sup>140</sup> kıyamet günü Sûr’dan çıkan ses<sup>141</sup> ve azgın kavimleri helak için gönderilen ses<sup>142</sup> manalarında kullanılan sayhanın “صَيْحَةٌ” mahiyeti bilinmemektedir.<sup>143</sup> Hatta Kur’ân’da sayha ile

---

<sup>132</sup> Butrus Abdülmelik vd., *Kâmûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes* (Kahire: Dâru’s-Sekâfe, 1991), 174.

<sup>133</sup> Butrus vd., *Kâmûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes*, 196; Selman Çalışkan, *Kur’ân’da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 138.

<sup>134</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-sahih*, 2/245, 249.

<sup>135</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 6/573-574; Havvâ, *el-Esâs fi’t-tefsîr*, 8/4630-4631; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, 4/573.

<sup>136</sup> Malalas bu hadise üzerine dünya genelinde bir deprem olduğunu ifade eder. Mezkûr durum Hz. İsa ve havâriilerine karşı çıkanların bir helak çeşidi olarak depremlerle cezalandırıldıkları şeklinde bir genellemeye gitmeye imkân tanır. Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 128.

<sup>137</sup> Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 131, 138.

<sup>138</sup> Gürhan Bahadır, “Hristiyanlığın Antakya’da Şekillenmesi ve Habîb-i Neccar”, *Mustafa Kemal Üniversitesi SBE Dergisi* 10/23 (2013), 210, 213.

<sup>139</sup> Cemaleddîn Kâsîmî, *Mehâsinü't-te’vîl*, 8/181.

<sup>140</sup> el-Münâfikûn 63/4.

<sup>141</sup> Yâsîn 36/49, 53; Sâd 38/15; Kâf 50/42.

<sup>142</sup> Hûd 11/67, 94; el-Hicr 15/73, 83; el-Muminûn 23/41; el-Ankebût 29/40; Yâsîn 36/29; el-Kamer 54/31.

<sup>143</sup> Abdilmün’im es-Sanhâcî el-Himyeri’nin (ö. 727/1327) *er-Ravzü'l-mi’târ fi haberi'l-aktâr* adlı eserinde “ويستحجر الماء في مجاري انطاكية ويتراكم طبقات حتى يمنع الماء من الجريان فلا يعمل” şeklinde bir ayrıntı yer almaktadır. bk. Abdilmün’im es-Sanhâcî el-Himyeri, *er-Ravzü'l-mi’târ fi haberi'l-aktâr*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Müessesetü Nâsır es-Sekâfe, 1400/1980), 38.

helak edildiği belirtilen kavimlerin helak şekillerinin farklı olduğu görülür.<sup>144</sup> Bununla birlikte Antakya halkının yaşadıkları depremi ne olarak değerlendirdikleri önemlidir. Nitekim M.S. 526 ve 528 yılında art arda yaşanan depremler sonrasındaki yangınlar, salgın hastalıklar ve şiddetli kış, Allah tarafından gönderilen bir azap olarak algılanmış ve Tanrının gazabına tekrar uğramamak için Antakya'nın adı Theoupolis (Tanrı şehri) olarak değiştirilmiştir.<sup>145</sup> M.S. 37 den itibaren en büyük depremlerin beşincisi ve altıncısı<sup>146</sup> olarak tarihe geçen Antakya'nın hemen tamamının yıkıldığı bu iki deprem başta olmak üzere Antakya'da Yâsîn sûresinin nüzûlünden önce vuku bulan depremler İbn Teymiyye ve sonraki müfessirlerin tarihte Antakya'da herhangi bir helak yaşanmadığına dair bilgilerinin yanlış olduğunu göstermektedir.

Buraya kadar aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere; büyük emekler verilerek ulaşılabilecek nesnel bilgiler olmaksızın, bu konuda ihtimallerden hareketle spekülatif yorumların daha fazla ortaya konulması, bir fayda sağlayamayacağı gibi emek ve vakit israfı olarak da görülmelidir. Hatta aktarılan bilgilerin bir kısmının yanlış olmasının, doğru çıkarımlar yapılmasını engellediği bilinmelidir. Oysaki nesnel bilgiye ulaşılması; kıssadaki temel gaye, mesaj, anlam ve unsurların yanı sıra en küçük bir ayrıntı üzerine bile söz söylenilmesini değerli kılacaktır.

### Sonuç

Bir yorumun hangi konu hakkında olduğu ve hangi kaynakları kullandığı kadar hangi usûl dahilinde ve hangi amaçla ortaya konulduğu da önemlidir. Üslûp ve usûlünden koparılıp te'lif edilme gayesinden tecrid edilerek anlamlandırılan yorumların, farklı amaçlar çerçevesinde ortaya konulan açıklamalara derç edilmeleri durumunda doku uyumsuzluğu yaşanılıp ana metnin bünyesinin eklenen yorumu reddettiği *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki yorumlarda da görülmektedir. İbn Teymiyye'nin bu kıssadaki resullerin kesin olarak havâiriler şeklinde kabul edilmelerine ve buna maksadını aşan manalar yüklenilmesine yaptığı eleştirilerin birçok müfessir tarafından kıssada geçen elçilerin ancak peygamber oldukları şeklinde algılanması, metin-yorum uyumsuzluğuna ve Kur'ân'ın yanlış anlamlandırılıp gereksiz tartışmalara girilmesine sebep olmuştur. Bu meyanda Kur'ân

---

<sup>144</sup> Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâbü'l-Karye Kıssası*, 207.

<sup>145</sup> Bu süreçte insanların sürekli dua edip ağlayarak kendilerini bilinçsizce karların üzerine attıkları da anlatılır. bk. Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 529.

<sup>146</sup> Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 522.

yorumunda; tefsir üslûp ve usûlünden diğerk disiplinlerin üslûp ve usûlüne geçişte özellikle diğerk disiplinlere bağılı olarak te'lif edilmiş eserlerden alıntı yaparken dikkat edilmesi, Kur'ân'ın lafzı gibi manalarının da korunması gereğı araştırmanın en önemli çıkarımları arasındadır. Hadis alanında bilginin edinimi ve nakli için nasıl tahammül şartları ortaya konulduysa farklı disiplinler içerisinde Kur'ân âyetleriyle alakalı olarak ortaya konan yorumların tefsir eserlerine alıntılanma sürecinde de aktarılan bilgiyi ilk olarak anlamayı ve kendi paradigması içerisinde anlamlandırmayı hedefleyen bazı şartların tesisi gereklidir. Bu konuda farklı disiplinlerin farklı usûllere sahip olduklarına dair farkındalık oluşturulması sonrasında ise ilgili yorumların te'lif amaçları belirlenerek anlamlandırılmaları daha doğru bir anlama ulaşılmasını sağlayacaktır. Bu süreci müteakiben elde edilen manaların, ancak Kur'ân'ın mesajını muhataplarına ulaştırma açısından etkin bir rol üstlenip-üstlenmeyeceğı değerlendirildikten sonra tefsir eserlerinde alıntılanması; müfessirleri, tefsirleri dolayısıyla okuyucuları ve araştırmacıları hem yanlış yorumlardan hem de gereksiz bilgi yükünden koruyacaktır.

### **Kaynaklar**

- Abdülmelik, Butrus vd.. *Kâmûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes*. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1991.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Aşık, Nevzat. "Tahammül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyan Batı Dünyasında "Öteki"ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusalı Nicolas (1301-1464) Örneğı", *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*. İstanbul: İSAM, 2010, 321-343.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Vucûhu'l-Kur'ân Bağlamında "Rasûl" Kelimesinin Anlam Alanı". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (Haziran 2017), 287-304.
- Bahadır, Gürhan. "Hıristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar". *Mustafa Kemal Üniversitesi SBE Dergisi*. 10/23 (2013), 207-214.
- Beğavî, Ebu Muhammed Huseyin b. Mahmud b. Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999/1420.
- Bezzâvî, Ebû Saïd Nasırüddin. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bursevî, İsmâil Hakkî. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Çalışkan, Muhammed Selman. *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*. İstanbul: Kitâbî, 2019.
- Çalışkan, Necmettin. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ashâbü'l-Karye ve Habîb En-Neccâr". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 108-122.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017.
- Doğru, Erdinç. "Dilbilim ve Kur'ân Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resul ve Nebi Kavramları". *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmaları* 4/2 (2011), 5-10.
- Downey, Glanville. *A History Of Antioch In Syria: From Seleucus To The Arab Conquest*. New Jersey: Princeton University Press, 1961.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. İstanbul: İşaret yayınları, 2015.
- Ettafeyiş, Muhammed b. Yûsuf. *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*. Ummân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1408/1988.
- Eusebius. *Church History*. ed. Paul Maier. Grand Rapids: Kregel, 1999.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennü'l-Kasasî*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kâhîre: Dâru's-Selâm, 1424/2003.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Hicâzî, Mahmud. *et-Tefsîru'l-vâdîh*. Beyrut: Dâru'l-Cîli'l-Cedîd, 1413/1992.
- Himyerî, es-Sanhâcî. *er-Ravzû'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Müessesetü Nâsir es-Sekâfe, 1400/1980.
- İbn Abbâs, Abdullah. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn-i Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs. *el-Bahru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998.
- İbn Âdil, Sirâcuddîn. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk.

- Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. el-Memleketü'l-'Arabiyetü's-Suudiyye: Mektebetü nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. 'Alî Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1988/1408.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisâri 'ulûmi'l-hadîs*. şerh eden. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 3. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1400/1980.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsiri*. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2017.
- İbn Vehb, Ebü Muhammed 'Abdullâh. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'*. nşr. Miklos Muranyi. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferac. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422/2001.
- Kannevcî, Siddîk Hasan Han. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.
- Karâfi, Şehâbeddin. *el-Ecvibetü'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira*. thk. Bekir Zekî Avaz. Kahire: y.y., 2. Basım, 1407/1987.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Kâsımî, Cemaleddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Kelbî, İbn Cüzey. *Tefsîru İbn Cüzey: et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416/1995.
- Konevî, İsmâil Efendi & İbn Temcîd. *Hâşiyetâ'l-Konevî ve'bni Temcîd 'ale'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 17. Basım, 1412/1992.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1383/1964.
- Malalas, John. *The Chronicle of John Malalas*. çev. Elizabeth Jeffreys vd.. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.
- Maas, Anthony John. "Agabus". *Catholic Encyclopedia*. ed. Charles Herbermann. New York: Robert Appleton Company, 1907.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan. *Tefsîru'l-Mâverdi en-nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. Kahire: Mustafâ el-Bâbi el-Halebî, 1365/1946.



- Mes'ûdî, Hüseyin b. Ali. *Mürüccü'z-zeheb ve me'adinü'l-cevher (fî tühâfi'l-esrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1988.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîru'l-kâşif*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Nâsirî, Muhammed Mekkî. *et-Teysîr fî ehâdîsi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1405/1985.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâigî'l-Kavmiyye, 1423/2003.
- Oklar, Yusuf. "Muhammed Bin Eşref Şemsüddin Es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017): 423-444.
- Onur, Mehmet. "İslâm Hukukunda İhtilaf Ve Eleştirinin Yeri", *Partikularizm ve Eleştiri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Oral, Murat. "İbn Teymiyye ve Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri", *Artuklu Akademi* 5/1 (2018), 91-113.
- Orum, Fatih. *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar, Nebî ve Rasûl*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Ostrogorsky, Georg. *Geschichte des Byzantinischen Staates*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963.
- Sa'dî, Abdullâh b. Nâsir. *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri Kelâmi'l-Mennân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Sa'lebî, Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sa'lebî, Nisâbüri. *Kasasu'l-enbiyâ: 'Arâisü'l-mecâlis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- San'ânî, 'Abdurrezzâk. *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.
- Savut, Harun. *Tefsîr İlminin Rivayet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm'i*. Ankara: Yayın Evi, 2012.
- Savut, Harun. "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 461-480.
- Se'âlibî, Ebü Zeyd Abdurrahman. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrût/Kâhire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Semerkindî, Şemsüddin. *İlmü'l-Âfak ve'l-Enfüs (Alem ve İnsan)*. thk. ve trc. Yusuf Okşar & İsmail Yürük. İstanbul: TYEKB, 2020.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Ashâbü'l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati, Bağlayıcılığı ve Telif Süreci" *Antakiyat* 4/1 (Haziran 2021), 67-104.

Sufyân es-Sevrî, Ebû ‘Abdullâh Sufyân b. Sa‘îd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru’s-Sevrî*. nşr. Ebû Ca’fer Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1403/1983.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Mısır: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, 1393/1974.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-Hâvî li’l-fetâvî*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1424/2004.

Şevkânî, Abdullah. *Fethu’l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999.

Taberânî, Ebû’l-Kâsım. *et-Tefsîru’l-kebîr*. İrbid: Dâru’l-Kitâbi’s-Sekâfî, 1430/2008.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000.

Tabersî, Ebû Alî Eminüddîn. *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.

Tantavî, Muhammed. *et-Tefsîru’l-vasût li’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1412/1992.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Mevsûatü’t-Tefsîri’l-Me’sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm & Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyyeti, 1439/2018.

Tûsî, Ebû Ca’fer. *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, ts.

Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1425/2004.

Ulutürk, Muammer. “Katolik Hıristiyanlığına Göre İsa’nın Halefi ve ilk Para Havâri Simun Petrus”. *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 145-167.

Wolfgang, Muhammad. *History of the Christian Church*. Hamburg: Disserta Verlag, 2017.

Zeccâc, Ebu İshâk. *Me’âni’l-Kur’ân ve î’râbuh*. thk. Abdulcelil Abduh Çelebî. Beyrut: ‘Alemü’l-Kütüb, 1408/1988.

Zeyd b. Ali. *Garîbu’l-Kur’ân li Zeyd b. Ali*. Hayderabad: Taj & Yusuf Foundation Trust, 1422/2001.

# EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ'NİN TEFSİRİNDE İTİKADÎ MEZHEPLERE YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLERİ

*Hüseyin TOPAL\**

## **Giriş**

Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî (385-460/995-1067), Şîi tefsir tarihinde de orta dönem veya birinci dirâyet dönemi olarak tasnif edilen<sup>1</sup> hicrî beşinci asırda yaşamış ve Kur'ân'ın tamamını içeren, nispeten hacimli bir tefsir yazmıştır. Onun tefsiri Şîi tefsir anlayışının önceki dönemlerine göre son derece rasyonel bir hüviyet taşımakta<sup>2</sup> ve kendisinden sonra yazılan Şîi tefsirlere de kaynaklık oluşturmaktadır.

Tûsî, hicrî IV. yüzyılın son dönemi ile V. yüzyılın ilk yarısında Abbasî döneminin zayıfladığı, topraklarında birkaç ayrı devletin ortaya çıktığı, merkezî otoritenin zayıfladığı ve siyasî istikrarın kaybolduğu bir dönemde yaşamıştır.<sup>3</sup> Tefsirini yazdığı dönemde yaşadığı Bağdat, Büveyhîlerin hâkimiyeti altındaydı<sup>4</sup> ve Abbasîlerin bu döneminde halifelik, etki gücü açısından zayıf ve sembolik bir durum ifade etmekteydi.<sup>5</sup> Dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat, Şîi olan insanların da yaşadığı bir yer

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Birgivi İslâmî İlimler Fakültesi,  
huseyintopal61@gmail.com-huseyin.topal@ege.edu.tr

<sup>1</sup> Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 25.

<sup>2</sup> Mustafa Öztürk, “Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, ed. Bilal Gökkır ve Arkadaşları, *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, (2010), 261.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih* (Beyrut, 1979), 8:323-324; Mahmud Şakir, Hz. Âdem'den Bugüne İslâm Tarihi (çev. Ferit Aydın, Kahraman Yayınları, 1993), 4:207.

<sup>4</sup> Hicri beşinci asır siyasî haritası için bk. Hüseyin Münis, *Atlasu Tarihi'l-İslâm* (Kahire: ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, 1987), 220.

<sup>5</sup> Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 15.

olmuştu ve burası Büveyhîlerin<sup>6</sup> hüküm sürdüğü zaman diliminde Şîiler açısından diğer beldelelere göre nisbeten daha iyi durumdaydı.<sup>7</sup> Büveyhîler güveni tesis etmek, düzeni sağlamak ve devletin otoritesini elde etmek amacıyla her türlü fırkaya, medrese mensuplarına ve farklı itikadî-fikrî eğilimlere karşı mutedil bir siyaset tarzı izlemişlerdir.<sup>8</sup> Şîî olmalarına rağmen onlar için Şîilik daima ikinci planda kalmıştır. Onlar için asıl önemli olan saltanatlarının sürdürülmesi olmuş ve bu yüzden de Sünnî bir halifeyi işbaşında bulundurmakta bir sakınca görmemişlerdir. Şîî ilahiyatını belli bir kâideye oturtmak için uğraşan Büveyhîler döneminde Şîiler, ilk defa kendi akîdelerini serbestçe yayma ve yazma imkânı elde etmişlerdir.<sup>9</sup> Buna rağmen son derece gergin olan bu hava ve atmosfer, kimi zaman sert tartışma ve münazaralara sebebiyet vermiştir.<sup>10</sup> Onların bu tutumu ile ilme ve âlime verilen değer, farklı düşünce ve yaklaşımlara devlet otoritesi tarafından gösterilen müsamaha, ilmin ilerlemesi ve âlimlerin kendilerini geliştirip yetiştirmelerinin zeminini hazırlamıştır.

Tûsî, Şerif Murtaza'nın hicrî 436 yılında vefatından sonra İmamî-Şîî mezhebinin dinî liderliğini üstlenmiştir. Onun, Ca'ferî mezhebi içerisindeki en önemli özelliklerinden birisi hocası Müfid'e kadar etkinliğini tamamıyla hissettiren nakle dayalı Ahbarî<sup>11</sup> geleneğe karşı naklin yanında akli da bilgi

---

<sup>6</sup> 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı bir hânedana verilen addır. Geniş bilgi için bk. Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12 (1999): 48-54; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 496-500.

<sup>7</sup> Hudayyar Cafer, *eş-Şeyh et-Tûsî Müfessiren* (Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1958), 56.

<sup>8</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem* (thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata; racea Nuaym Zerzevir, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 8:140; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik," 54.

<sup>9</sup> Mehmet Azimli, "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 31; Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname* 17 (ts.), 136.

<sup>10</sup> Ahmet Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdattan Bazı Yansımalar", *İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, (ts.), 162.

<sup>11</sup> İmâmiyye Şîası içinde, dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul edenlere verilen isimdir. Mazlum Uyar, *Ahbarilik* (İstanbul, 2000), 22; Metin Yurdagür, "Ahbariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

kaynağı olarak gören Usûlî<sup>12</sup> geleneğin kurulmasına öncülük eden en önemli kişilerden biri olmasıdır.<sup>13</sup> O, hocaları Müfid ve Murtaza'nın ortaya koyduğu rasyonel yaklaşımı geliştirmenin yanında, Ahbarîlik ve Usûlîlik arasında orta yolu takip ederek mutedil bir yaklaşım sunmuş, Ahbarîlik ile Usûlîliğin sentezini oluşturmaya çalışmıştır.<sup>14</sup> Onun Şîî hocalarının yanında elli Sünnî âlimden ders aldığı nakledilmiştir.<sup>15</sup> Bu durumun, onun eleştiri metoduna da yansıdığını görüyoruz. Onun Şîî gelenek içerisinde bıraktığı etki uzun bir müddet görüşlerinin esas alınmasına ve görüşlerine karşı gelmekten sakınılmasına sebep olmuştur.<sup>16</sup>

İmâmiyye nezdindeki bu konumu ve tefsirini yazdığı ortam dikkate alındığında onun, büyük oranda Kur'ân algısı farklılıklarıyla temellendirilen itikadî ve siyasi oluşumlar hakkında ne düşündüğünün ve bu ekollerin düşüncelerini nasıl ele aldığıın önem arz ettiğini düşünüyoruz. Örneğin aynı ortamda yaşadıkları ve kendi ifadeleriyle “muhalif”<sup>17</sup> veya “amme”<sup>18</sup> olarak nitelendirdiği Ehl-i sünnete veya Ehl-i sünnet içerisinde kabul edilen itikadî mezheplerin ilke ve görüşlerine bakışı nasıldır? Bunlara yönelik eleştirilerini tefsirine ne kadar yansıtmıştır? Yine fikri yakınlık taşıdığı mukaddimesinde dile getirdiği<sup>19</sup> Mu'tezile hakkında ne gibi eleştirilerde bulunmaktadır? En çok hangi ekole yönelik tenkitlerde bulunmaktadır? İran'da Hudayyar Cafer tarafından yapılan Tûsî'nin tefsiri hakkındaki metot çalışması, itikadî mezhepler ile ilgili bazı tartışmalarını kısmen ve Şîî bakış açısıyla ele almıştır.<sup>20</sup> Yine ülkemizde yapılan bir metot çalışması ise konuyu nispeten daha dar bir kapsamda ele almıştır.<sup>21</sup>

<sup>12</sup> Usûlîlik: İmâmiyye Şîası geleneğinde dinî hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekol. Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 8; Mustafa Öz, “Usuliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/214.

<sup>13</sup> Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 110–111; Abdullah Kahraman, “Tûsî, Ebû Cafer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/435.

<sup>14</sup> Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 111.

<sup>15</sup> Hüseyin Müderrisi et- Tabatabai, *Mukaddimehay-ı ber fikh-ı Şîa* (çev. Muhammed Asaf Fikret, Meşhed, 1989), 49.

<sup>16</sup> Uyar, Ahbarîlik, 118.

<sup>17</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an* (thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî, Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388), 1/6.

<sup>18</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/3.

<sup>19</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/1-2.

<sup>20</sup> Cafer, *eş-Şeyh et-Tûsî*, 114.

<sup>21</sup> Recep Demir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 255–260.

Bu çalışma Tûsî'nin siyasi ve itikadi ekollere yönelik eleştirilerini ele alacaktır. Bu esnada söz konusu tenkitlerin hangi alanda ve hangi mezheplere yönelik olarak yoğunlaştığı tesbit edilecektir. Bildirinin hacim sınırlarını aşmamak amacıyla müfessirin mezhepleri hangi ölçütlere göre tenkit ettiği ve bu tenkitlerindeki haklılığı tartışmalarına girilmeyecektir.

## 1. Tûsî'nin İtikadî Mezheplere Yönelik Eleştirileri

Kur'ân tefsirine yönelen her bir müfessir, yetiştiği ve içinde bulunduğu inanç ve düşünce yapısının etkilerini, az ya da çok, tefsirine yansıtmaktadır. Aslında bu doğal bir durumdur. Üzerinde durulması gereken müfessirin fikri yapısının tefsirine ne derece etki ettiği, bu etkinin orijinal metnin temel ilkelerine göre nerede durduğudur. Bir Şîî imamı olmasına karşı Tûsî'nin, 'muhalif' veya 'amme' olarak nitelediği Ehl-i sünnet'i doğrudan tenkit ettiği hususlar çok fazla değildir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet içerisinde değerlendirilen ve döneminin ilmi ortamlarında görüşleri açısından tartışıldığı anlaşılan farklı itikadî ve siyasi ekollere ve onların bazı görüşlerine yönelik eleştirilerine tanık olmaktayız. Biz öncelikle doğrudan Ehl-i sünnet'e yönelik eleştirilerini ardından da Ehl-i sünnet içerisindeki mezheplere yönelik eleştirilerini tesbit etmeye çalışacağız.

### 1.1. Ehl-i sünnet'e Yönelik Eleştirileri

Tûsî'nin Ehl-i sünnet'e yönelik doğrudan eleştirilerinin birkaç konuyla sınırlı olduğunu görmekteyiz. Onun Ehl-i sünnet'e yönelik ele alacağımız iki tenkidi mukaddimesinde yer alan Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğu hadisi ve haramlık doğuran emzirme sayısı hakkındaki rivayetle ilgilidir.

Ehl-i sünnet'i kastederek 'muhaliflerimiz' ibaresini kullanan müellif, bu grubun Hz. Peygamber'den (sav) "Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlardan her biri şâfi ve kâfidir."<sup>22</sup> mânasında bir hadis naklettiklerini ve konuya dair nakledilen hadislerin farklı varyantlarının olduğunu aktarır. Bu konudaki rivayetlerin pek fazla olduğunu ve bütün bunları ifade etmenin gereksiz olduğunu belirttiikten sonra Ehl-i sünnet'in bu haberlerin te'vilinde ihtilafa düşüklerini belirtir ve hadisin Ehl-i sünnet tarafından nasıl anlaşıldığına dair rivayetleri sıralar. Müfessir, Müslümanların İslâm'ın ilk dönemlerinde bu yedi harften diledikleriyle okuma hususunda muhayyer olduklarını, bir harf üzerinde karar kıldıktan sonra da diğerlerini

---

<sup>22</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesaî, *Sünenü'n-Nesâî* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb: Mektebu'l-Matbu'âti'l-İslâmiyye, 1986), el-İftitâh, 38.

unuttuklarını dile getirmektedir.<sup>23</sup> Tûsî'nin, gerek bu rivayetin sıhhati ve gerekse rivayetin anlaşılmasındaki farklılık ve tutarsızlıklar yönüyle Ehl-i sünnet'i eleştirdiği görülmektedir.

Tûsî'nin eleştirisi yönelttiği ikinci husus nesh meselesidir. O, mukaddimede nesh türlerini ele alırken bunlardan birinin de lafzın ve hükmün neshi olduğunu belirtir ve buna “muhaliflerin naklettiği” ifadesiyle Hz. Âişe'den nakledilen ‘Allah’ın indirdiklerinde on emzirmenin haramlık doğuracağı vardı. Bu on sonradan beş emzirmeyle neshedildi. Bu ayetin lafzı da hükmü de neshedildi.’<sup>24</sup> hadisini buna örnek olarak verir. Aslında müfessir, naklettiği rivayetle Sünnî ulemayı böyle bir neshi kabul etmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Zira o, Kur’ân’da bu tür bir neshin vukuunu nefyetmektedir. Her ne kadar Tûsî, ‘Kur’ân’da vuku bulan nesh üç türün dışına çıkamaz.’<sup>25</sup> dese de bu nesh türlerinin sadece bir kısmının Kur’ân’da var olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan, dile getirdiği türlerden lafız ve tilâvet yönüyle neshin ise caiz olmadığına işaret etmektedir. Zira o, *Udde* adlı eserinde caiz olan nesh türlerini zikretmektedir. Bunlar da lafzın bâkî kalıp hükmün nesh edilmesi ve hükmün bâkî kalıp tilâvetin nesh edilmesidir.<sup>26</sup>

## 1.2. Bizzat Eleştirisi Yönelttiği İtikadî Mezhepler ve Tenkit Ettiği Konular

Tûsî'nin, mukaddimesinde tefsirini yazma gerekçeleri arasında saydığı hususlardan biri de Mücebbire, Mücessime, Müşebbihe vb. yıkıcı/iptal edici olarak nitelediği mezheplerin görüşlerinin tamamına cevap vermek ve onları tekzip etmektir.<sup>27</sup> Bu bağlamda onun, başta Cebriyye ve Mu‘tezile olmak üzere bazı ekolleri, görüşleri dolayısıyla tefsirinde eleştirmektedir.

<sup>23</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/7.

<sup>24</sup> Söz konusu rivayet Müslim’de şu şekilde yer almaktadır. عشر: كان فيما أنزل من القرآن: عشر: رضعات معلومات يحرم، ثم نسخن، بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهن فيما يقرأ من القرآن “Kur’ân’da indirenler arasında şu ayet de vardı: ‘Bilinen on emzirme haramlık hükmü doğurur’. Sonra bu bilinen beş emzirmeyle neshedildi. Peygamber vafat ettiğinde bunlar Kur’ân’da okunan ayetlendendi”. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1954), er-Reda', 24.

<sup>25</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/13.

<sup>26</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *Uddetü'l-Usul* (thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummi, Kum, 1417), 2/514.

<sup>27</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/2.

## 1.2.1. Cebriyye'ye Yönelik Eleştiriler

İnsanlara ait fiillerin ilâhî irade ve kudret altında gerçekleştiği düşüncesiyle<sup>28</sup> öne çıkan Cebriyye hakkında Tûsî, açık ve net bir tesbitte bulunmaktadır. Ona göre Cebriyye, kaza ve kader inancını yanlış anlamıştır.<sup>29</sup> Bu çerçevede başta kötü fiillerin yaratılması olmak üzere kulların fiilleri, ahirette çocukların cezalandırılması, kâfirin imanı ve kâfire nimet verilmesi, teklif-i ma-la yutâk, irade vb. konulardaki düşüncelerinin yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Şimdi bu eleştirileri alt başlıklar halinde sunmaya çalışacağız.

### 1.2.1.1. KULLARIN FİİLLERİ

Cebriyye'ye göre Kur'ân'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu bildirildiğine göre (meselâ bk. el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16) kullara ait fiillerin de Allah tarafından yaratılmış olması icap eder.<sup>30</sup> İnsanlara ait fiillerin kendileri tarafından yaratıldığını iddia etmek bir anlamda yaratıcılıkta O'na ortak tanımak demektir. Müstakil olarak fiil/yapma imkânından yoksun olan insanların hür oldukları söylenemez. Kul vasıtasıyla meydana gelen kötü fiilleri yaratmak Allah'a nisbetle güzel, kula nisbetle çirkindir.<sup>31</sup>

Tûsî, öncelikle Allah'tan başka halik/yaratıcı olmadığı ve dolayısıyla kullara ait tüm fiillerin yaratıcısının da Allah olduğu düşüncesini yine ayetleri delil getirerek tenkit etmektedir. “*Hani benim iznimle çamurdan kuş sürетinde bir şey yapıyordun.*”<sup>32</sup>, “*Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir.*”<sup>33</sup> ve “*Yalan uyduruyorsunuz.*”<sup>34</sup> ayetleri Allah'tan başka varlıkların da halik/yaratıcı vasfı ile nitelendiğini ispat etmekte, bu durum da Cebriyye'nin görüşünün hatalı olduğunu göstermektedir.<sup>35</sup> Bu bağlamda “*Kitabı elleriyle yazdıktan sonra 'Bu Allah'tandır' diyenlerin vay haline!*”<sup>36</sup> ayetini de Cebriyye'nin görüşünün yanlışlığına delil olarak göstermektedir.

<sup>28</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (thk. Fethullah Huleyf, İskenderiyye: Daru'l-Camiati'l-Mısriyye, ts.), 319.

<sup>29</sup> Tûsî, *Tibyân*, 8/330.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *Risâle ila ehli's-segr* (thk. Abdullah şakir Muhammed el-Cüneydi, Suudi Arabistan: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmi, 1413), 140.

<sup>31</sup> İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi.

<sup>32</sup> el-Mâide 5/110: وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَمْرِي

<sup>33</sup> el-Mü'minün 23/14: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

<sup>34</sup> el-Ankebut 29/17: وَتَخْلُقُونَ أَفْكَأَ

<sup>35</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6/364.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/79: قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ



Zira Allah'ın, tahrif ederek yazdıkları kitabı kendisine nisbet etmelerini kınaması bunun bir delilidir.<sup>37</sup>

Tûsî, kulların fiillerinin yaratılması düşüncesiyle ilişkili olarak Cebriyye'nin benimsediği 'kudretin (istita'at) fiille yaratılması' anlayışının da hatalı olduğunu el-Bakara sûresi 184. ayeti<sup>38</sup> delil getirerek ifade eder. Ona göre bu görüş yanlıştır. Zira istita'at fiille birlikte olsaydı -ki bu ayette oruçtur-, fidiye sorumluluğu düşerdi. Çünkü oruç tutana fidiye gerekli değildir.<sup>39</sup> Aynı şekilde Abese sûresi 12. ayeti<sup>40</sup> de kudretin fiille birlikte yaratıldığını, müminin küfre, kâfirin de imana kudretinin olmadığını söyleyen Cebriyye'nin görüşünün yanlışlığını göstermektedir. Zira Allah dileyenin Allah'ı tanıyabileceğini çünkü buna kadir olduğunu açıklamaktadır.<sup>41</sup> Sonuç olarak Tûsî, Cebriyye'nin hatalı olduğunu, onların görüşünün aksine, insanın fiilden önce de muktedir olduğunu ayetleri delil getirerek işaret etmektedir.<sup>42</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere “*De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır.*”<sup>43</sup> ayeti Cebriyye'ye göre 'kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır.' şeklinde bir anlayış doğursa da Tûsî'ye göre ayetten böyle bir sonuç çıkarmak uzak bir yorumdur:

“Şayet ayetin kastı bu olsaydı mahlûkatın lehine Allah'ın aleyhine bir delil oluşur ve ayetin içerdiği putlara yönelik ibadetin kınanması yersiz olurdu. Zira Cebriyye'nin görüşü doğrultusunda, putlara ibadet etmelerinin yaratıcısı Allah olsaydı, kâfirlere yönelik bir kınama olmazdı ve onların 'onları bizim için sen yarattın. Bunda bizim bir hatamız yoktur. Neden işlediğin bir fiilden dolayı bizleri kınıyorsun' demeleri hakkı doğardı ki bu durum ayetin tüm içeriğinin boşa çıkarılmasıdır.”<sup>44</sup>

### 1.2.1.2. *Kötü Fiillerin Allah Tarafından İrade Edilmesi Ve Yaratılması*

Cebriyye'nin kaza ve kader anlayışında, vuku bulan tüm iyi ve kötü fiillerin Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiği düşüncesi Tûsî'nin tenkit ettiği bir

<sup>37</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/319.

<sup>38</sup> *أَيُّهَا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ*

<sup>39</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2/119.

<sup>40</sup> *فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ*

<sup>41</sup> Tûsî, *Tibyân*, 10/262.

<sup>42</sup> Benzer açıklamaları için bk. Tûsî, *Tibyân*, 5/4710/213.

<sup>43</sup> er-Ra'd 13/16: *قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ*

<sup>44</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6/232.

diğer husustur. Ona göre “Allah’ın hakkı gerçekleştirme ve batılı yok etmesi.”<sup>45</sup> ayeti Cebriyye’nin düşüncelerinin aksine Allah’ın batılın hakkı yok etmesini dilemediğine işaret etmektedir. Oysa Cebriyye yeryüzünde işlenen batıl, fiske ne varsa Allah’ın iradesiyle gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>46</sup> Ayrıca “*Biliniz ki Allah aziz ve hakimdir.*”<sup>47</sup> ayetinde Allah’ın kendisini hakim olarak nitelemesi, Cebriyye’nin ‘kötü fiilleri Allah dilemiştir’ görüşünün yanlışlığına delildir.<sup>48</sup> Bununla birlikte kötü fiillerin tamamının Allah’ın fiili olduğunu söylemeleri ise “*De ki: O sizin kendi yaptıklarınız sebebiyledir.*”<sup>49</sup> ayetiyle çelişmekte ve bu kötü fiillerin Allah’tan olmadığını ifade etmektedir.<sup>50</sup> Aynı düşüncenin yanlışlığı “*Şeytan onları derin bir sapıklıkla saptırmak ister.*”<sup>51</sup> ayetinde bu fiilleri işleyenlerin kınanması ve ayetin, onların saptırılmalarını şeytanın iradesine bağlamasında da açıkça görülmektedir.<sup>52</sup>

Kötü fiillerin Allah tarafın irade edildiği düşüncesinin yanlışlığına ayetleri delil getirerek karşı çıkan Tûsî, bu fiillerin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesine de pek çok yerde karşı çıkmaktadır. el-Mâide sûresi 103. ayetinin<sup>53</sup>, Cebriyye’nin küfür, kötü fiiller, putlara tapma vb. fiillerin yaratıcısının Allah olduğu şeklindeki görüşünün yanlışlığına açık bir delil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah, ayette zikredilen putları yaratmadığını ifade etmesine rağmen Cebriyye, Allah’a yalan ve iftirada bulunarak onların yaratıcısının ve failinin Allah olduğu görüşündedir. Ayrıca Allah, bu sözleriyle onların küfre düştüklerini, yapmadığı bir fiili Allah’a izafe ederek iftirada bulduklarını ifade eder.<sup>54</sup> Tûsî, “*Rabbimiz, sen bunları boş yere yaratmadın.*”<sup>55</sup> ayetinin de tamamı batıl olan küfür, dalalet vb. tüm kötü fiillerin Allah’ın yaratması olmadığına delil olduğunu söyler. Bu düşüncesini de Allah’ın kendisinden razı olduğu akıl sahiplerinin ayette geçen ‘yarattıkları arasında batıl olmadığını’ şeklindeki sözleriyle izah eder.

<sup>45</sup> el-Enfal 8/8: لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ

<sup>46</sup> Tûsî, *Tibyân*, 5/76.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/209: فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

<sup>48</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2/186.

<sup>49</sup> Âl-i İmran 3/165: قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ

<sup>50</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/40.

<sup>51</sup> en-Nisa 4/60: وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

<sup>52</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/237. Tûsî’nin benzer görüşleri için bk. *Tibyan*. 2/180, 2/314, 2/479, 2/553, 4/519, 6/308.

<sup>53</sup> مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَجِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَانُوا لَا يَعْقِلُونَ

<sup>54</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4/37. Tûsî’nin benzer görüşleri için bk. *Tibyan*. 2/508, 3/281, 8/200.

<sup>55</sup> Âl-i İmran 3/191: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

Ona göre bu durum kötü fillerin tamamının, kesin olarak, yapıcısının fiili olmasını gerektirir. Bunların Allah'a izafe edilmesi ise caiz değildir.<sup>56</sup>

### 1.2.1.3. Küfürde İrade, Kudret Ve Kâfire Nimet Verilmesi

İyi-kötü bütün fillerde iradenin Allah'a ait olduğu şeklindeki Cebriyye düşüncesinin inkâr ve küfrü de kapsamakta olduğunu söyleyen Tûsî, bunu şiddetle tenkit etmektedir. Örneğin “*Hani bir vakit Musa'ya, hidayete eresiniz diye kitabı ve hikmeti vermiştik.*”<sup>57</sup> ayeti onların bu görüşünün yanlışlığını göstermektedir.<sup>58</sup> Oysa Allah'ın küfrü ve dalaleti dilemesi batıl bir düşüncedir. Zira küfür ve dalaleti dilemek hikmete aykırı çirkin bir fiildir.<sup>59</sup> Ayrıca “*Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için apaçık ayetleri kuluna indiren O'dur.*”<sup>60</sup> ayeti Cebriyye'nin ‘Allah mahlûkatın çoğunu kendisini inkâr etsinler ve dininden sapsınlar diye yaratmıştır.’ görüşünün yanlışlığına delildir. Zira Allah bu ayette insanları dalaletten hidayete ulaştıracak deliller yarattığını dile getirmektedir.<sup>61</sup> Ayrıca Allah kâfirler için küfrü yaratmış olsaydı, kâfirlerin ‘Bizim bir suçumuz yok. Allah bizim için küfrü yaratmış ve bizim iman etmemize engel olmuştur. Allah'ın takdirinden dolayı bizi niçin kınıyorsunuz.’ deme hakları olurdu. Bu durum kâfirin aleyhine değil lehine bir durumdur ve bu yanlış bir düşüncedir.<sup>62</sup>

Tûsî, Cebriyye'nin bu düşüncesini “*Onlar 'Kalplerimiz perdelenmiştir.' dediler*”<sup>63</sup> ayetinde ifade edilen Yahudilerin düşüncesine benzetmektedir. Ona göre Cebriyye, tıpkı Yahudilerin dediği gibi, kalplerinde bulunan örtünün insanların iman etmelerine engel teşkil ettiğini söylediler. Yahudiler, Allah'a yalan isnad ettiler ve bu sebeple de Allah'ın kınamasına ve lanetine muhatap oldular. Bu da Cebriyye'nin, Yahudiler gibi de hatalı olduğuna delil teşkil etmektedir.<sup>64</sup>

Kâfirlerin iman etmeye muktedir olamayacakları ve bunun sonucunda da onların Allah'ın hidayetinin dışında kaldıklarını düşünmeleri Tûsî'nin, Cebriyye'ye tenkitte bulunduğu bir başka husustur. Ona göre el-En'âm sûresi

<sup>56</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/81.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/53: *وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ*

<sup>58</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/241.

<sup>59</sup> Tûsî, *Tibyân*, 5/38.

<sup>60</sup> Hadîd 57/9: *هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ*

<sup>61</sup> Tûsî, *Tibyân*, 9/508.

<sup>62</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/72.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/88: *وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ*

<sup>64</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/339. Tûsî'nin benzer görüşleri için bk. *Tibyân*. 1/252, 2/301, 4/106.

125. ayetinin<sup>65</sup>, Cebriyye'nin dediği gibi, imanın ve küfrün gerçekleştiği sebepleri Allah'ın yarattığı ve hepsinin failinin Allah olduğunu kastettiğini düşünmek caiz değildir. Allah Kur'an'ı, kullar için kendisine karşı değil, kullarına karşı kendisi için hüccet olarak indirmiştir. Şayet Cebriyye'nin dediği gibi olsaydı hüccet Allah'ın aleyhine olurdu.<sup>66</sup> Yine aynı sûrenin 149. ayetinde<sup>67</sup> de benzer bir durum vardır. Şayet Cebriyye'nin 'Allah onlar için küfrü dilemiştir' görüşü doğru olsaydı Allah'ın dilediğini yaptıkları gerekçesiyle Allah'a karşı delilleri olmuş olurdu. Zira bu durumda onların Allah'ın emrine itaat etmiş olmaları kabul edilmelidir. Onlar için küfrü yaratmış ve irade etmiş olması sebebiyle aleyhlerine bir durum söz konusu olmazdı.<sup>68</sup>

Tûsî, Cebriyye'nin, kâfirin iman etmeye muktedir olamayacağı hakkındaki görüşünün yanlışlığını "*Allah'a ve ahiret gününe inansalardı kötü mü olurdu.*"<sup>69</sup> ayetini delil getirerek ortaya koymaktadır. Ona göre bu ayet kâfirin imanı terk etmede mazur görülemeyeceğini ifade etmektedir. Şayet bu konuda muktedir olmasalardı ayette bunların haklı gerekçelerinin olduğu ifade edilirdi.<sup>70</sup>

el-Bakara sûresi 185. ayette yer alan "*İnsanlara hidayet olması için...*"<sup>71</sup> ifadesi, Tûsî'ye göre, umum ifade ettiğinden bütün insanları mükellef görmektedir. Oysa Cebriyye, kâfirlere hidayet olmadığını söylemektedir ki bu yanlış bir düşüncedir.<sup>72</sup> Sonuç olarak, Cebriyye'nin dediği gibi Allah'ın bir kişinin iman etmesine engel olması caiz değildir. Şayet böyle bir durum söz konusu olup ardından ondan iman etmesini istemesi gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutmak demek olur ki bu da Allah için caiz değildir.<sup>73</sup> Bununla bağlantılı olabilecek ve Tûsî'nin Cebriyye'yi eleştirdiği bir başka konu da onların, peygamberlerin gönderilme sebebi ile ilgili olduğunu söylediği 'Allah peygamberleri birilerinin iman etmesi, diğerlerinin de inkâr etmesi için göndermiştir' görüşleridir. O, bu düşüncüyü

<sup>65</sup> فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ  
كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

<sup>66</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4/268.

<sup>67</sup> قُلْ فِئْتَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ

<sup>68</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4/311.

<sup>69</sup> وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ: en-Nisa 4/39

<sup>70</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/197.

<sup>71</sup> هُدًى لِلنَّاسِ

<sup>72</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2/125, 2/390.

<sup>73</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4/544.

Talâk sûresi 11. ayetini<sup>74</sup> delil getirerek eleştirmektedir.<sup>75</sup> Müfessirin Cebriyye’yi eleştirdiği konulardan biri de onların, Allah’ın kâfire nimet vermediğini söylemeleridir. Ona göre Allah “*Muhakkak ki Allah insanlara karşı lütufludur.*”<sup>76</sup> buyurarak nimetinin umuma ait olup onu tahsis etmediğini fakat inanların çoğunluğunun şükretmediğini ifade ederek<sup>77</sup> Cebriyye’nin bu düşüncesinin yanlışlığını vurgulamaktadır.<sup>78</sup>

#### 1.2.1.4. Diğer Konular

Tûsî’nin, Cebriyye’yi tenkit ettiği temel konu olan fiillerin yanında onlar tarafından yanlış anlaşıldığını söylediği kaza ve kaderle ilgili bazı hususlardaki düşüncelerini de eleştirmiştir. Örneğin o, Cebriyye’nin, ahirette çocukların cezaya muhatap olacaklarını düşündüklerini belirtir. “*Onlar gelip geçmiş bir ümmetti, geldi geçti. Kazandıkları kendi hanelerine yazılacak, sizin kazandıklarınız da size. Siz asla onların yaptıklarından sorguya çekilmeyeceksiniz.*”<sup>79</sup> ayetinin, Cebriyye’nin ‘çocuklar babalarının günahlarından dolayı sorgulanacaklardır’ görüşünün yanlışlığına işaret ettiğini belirtir. Hâlbuki Allah, “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.*”<sup>80</sup> ve “*Bugün her nefis kendi kazandıkları ile karşılık bulacak. Bugün zulüm olmaz.*”<sup>81</sup> buyurmaktadır. Çocukların, suçsuz olsalar da azaba uğrayabilecekleri düşüncesi zulmü doğuracağı için yanlış bir düşüncedir.<sup>82</sup> Tûsî, bu konuda Cebriyye ile aynı düşüncelere sahip olduğunu belirttiği Haşeviyye’yi de eleştirmektedir.<sup>83</sup>

Tûsî, Cebriyye’nin, kulların kötü fiiller konusunda ısrarcı olmalarını Allah’ın irade ettiğini söylemekte ve “*Allah, ... tevbelerinizi kabul etmek ister.*”<sup>84</sup> ayetini delil getirerek bu düşüncesini eleştirmektedir.<sup>85</sup>

74 رَسُوْلًا يَنْتَلُوْا عَلَيْكُمْ اٰیٰتِ اللّٰهِ مُبَيِّنٰتٍ لِّیُخْرِجَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مِنَ الظّٰلِمٰتِ اِلَى النُّوْرِ وَمَنْ یُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ صٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِيْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهُ رِزْقًا

75 Tûsî, *Tibyân*, 10/39.

76 el-Bakara 2/243: اِنَّ اللّٰهَ لَدُوْ فَضْلٍ عَلٰی النَّاسِ

77 Tûsî, *Tibyân*, 2/301.

78 Benzer görüşleri için bk. Tûsî, *Tibyân*, 1/29, 2/106.

79 el-Bakara 2/134: تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَآلُكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُوْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

80 el-En’am 6/124: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰی

81 el-Mü’min 40/17: الْیَوْمَ تُجْزٰی كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظَلْمَ الْیَوْمَ

82 Tûsî, *Tibyân*, 3/65 Benzer görüşler için bk. 4/41, 4/338, 6/451.

83 Tûsî, *Tibyân*, 3/319.

84 en-Nisa 4/26: یُرِیْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سَبۜلَ الدِّیْنِ مِنْ قَبۜلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَیْكُمْ

85 Tûsî, *Tibyân*, 3/174.

Onun Cebriyye'yi tenkit ettiği bir başka husus da teklîf-i mâ lâ yutâk konusudur. Allah'ın kullarından güçlerinin üzerinde bir talepte bulunması anlamına gelen bu düşüncenin Allah'ın tahfif iradesine aykırı olduğunu<sup>86</sup>, bu anlayışa sahip Cebriyye'nin düşüncesinin de yanlış olduğunu belirtir.<sup>87</sup> Tûsî, “Allah, kişiyi ancak gücünün yettiğiyle mükellef kılar.”<sup>88</sup> ayetinin, Allah'ın insanlara ancak güç yetirebilecekleri şeyleri teklif edeceğini açık bir şekilde ifade ettiğini ve ayette geçen vüs'atin insanın kudretinin sınırları dahilinde olanı ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>89</sup>

### 1.2.2. Mu'tezile'ye Yönelik Eleştiriler

Akla ve iradeye önem ve öncelik veren bir itikadî mezhep olan Mu'tezile, Tûsî'nin fikri yakınlık duymasının yanında bazı görüşleri dolayısıyla eleştirilerine muhatap olan bir mezheptir. Mümin olsa da kötü fiilleri işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı konusu Mu'tezile'yi eleştirdiği konuların başında gelmektedir.

#### 1.2.2.1. Fâsık Müminin Cehennemde Ebedî Kalması

Mu'tezile'nin, peygamber de olsa, kötü fiilleri işleyen herkesi Allah'ın cezalandıracağına inandığını belirten Tûsî, Allah'ın hükmünün böyle olmadığını söylemektedir. Kötü fiillerin küçük günahları da kapsayabileceğini, Allah'ın küçük günahları tayinini ise, işlenmesine teşvik içerebileceği gerekçesiyle, caiz bulmamaktadır.<sup>90</sup>

Tûsî, her şeyden önce sevaba müstahak olan müminin cehennemde ebedî kalmasının caiz olamayacağını belirtmektedir.<sup>91</sup> O, Mu'tezile'nin “Kötülük yapan onunla cezalandırılır.”<sup>92</sup> ayetini delil getirerek ehl-i salâttan olup kötü fiilleri işleyenlerin affının mümkün olmadığını ve Allah'ın her seyyieyi cezalandıracağını söylemelerini yanlış bulmakta ve bu düşüncenin affın cevazına engel olacağını ifade etmektedir. Ona göre ayet bütün kötü fiilleri değil, şirki kastetmektedir.<sup>93</sup> Kaldı ki Tûsî, “*İman edip iyi ameller işleyenler cennet ashabıdır ve orada ebedî*

<sup>86</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/176.

<sup>87</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4/403.

<sup>88</sup> el-Bakara 2/243: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا:

<sup>89</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2/383 benzer görüşleri için bk. 2/125, 2/256.

<sup>90</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/181.

<sup>91</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/292.

<sup>92</sup> en-Nisa 4/26: مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ:

<sup>93</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/335.

*kalacaklardır.*”<sup>94</sup> ayetinin büyük günah işleyen müminin cehennemde ebedî kalmasına engel olduğunu belirtmektedir ve ona göre mümin olan daimi sevaba müstahaktır. Bununla birlikte ebedî cezaya müstahak olması caiz olmaz. Bu tüm Müslümanların üzerinde icma ettiği bir husustur.<sup>95</sup>

Mu‘tezile’nin “*Allah, kendisine ve resulüne isyan eden ve sınırlarını aşanı ebedî kalacağı ateşe sokar.*”<sup>96</sup> ayetini namaz ehli fasıklarının cehennemde ebedî kalacaklarına ve kaçınılmaz olarak cezalandırılacaklarına delil olarak kullanmalarına da birkaç yönden karşı çıkmaktadır. Ona göre ayette geçen ‘sınırlarını aşmak’ ifadesi Allah’ın koyduğu bütün sınırları aşmaya işaret etmektedir ki bu da küfürdür. Tûsî, tevbenin kabulünün vacip olması sebebiyle tevbe edeni de bu ayetin kapsamından çıkarmak gerektiğini belirtmektedir. Böylece Allah’ın fazlından ihsan ettiği kişiden cezanın düşmesi gereğine işaret eder. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin bu düşüncesinin affın söz edildiği “*Bunun dışında kalanları dilediği için bağışlar.*”<sup>97</sup> ve “*Allah tüm günahları bağışlayıcıdır.*”<sup>98</sup> vb. pek çok ayete aykırı düşüğünü belirtmektedir.<sup>99</sup>

#### 1.2.2.2. Diğer Konular

Tûsî, İmâmiyye’nin düşüncesine uygun olarak peygamberlerin masumiyetine inanmakta ve bu konuda Mu‘tezile’nin görüşlerini eleştirmektedir. O, peygamberlerin, küçük ya da büyük kötü bir fiili işlemesini caiz bulmamaktadır. Mu‘tezile’nin ise el-Bakara 35. ayetine<sup>100</sup> dayanarak, Adem’in işediği hatayı, -kasten veya sehven yapıldığı ve de konunun te’vil edilmesi hususunda ihtilafa düşmüş olsalar da- küçük günah kabul ettiklerini söylemektedir. İmâmiyye’nin de, peygamberlerin kötü fiilleri işlemesinin caiz olamayacağına inandığını, aksini düşünmenin günaha, lanete ve cezaya müstahak olmaları gereğini de doğuracağını dile getirir. Zira İmâmiyye’ye göre kötü fiillerin tamamı büyük günahtır. Böyle bir durum peygamberlerin sözlerinden kaçınılması sonucunu doğuracağını söyleyerek onlar için bunun caiz olamayacağına işaret eder.<sup>101</sup>

<sup>94</sup> el-Bakara 2/82: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

<sup>95</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/323.

<sup>96</sup> en-Nisa 4/14: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا

<sup>97</sup> en-Nisa 4/14: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

<sup>98</sup> ez-Zümer 39/53: إِنَّ اللَّهَ يُغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

<sup>99</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/140.

<sup>100</sup> وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ

<sup>101</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1/157.

Tûsî, ilahi emirlere aykırı hareket etmenin, yapılan iyi amellerin sevabını yok edeceği manasında kullanılan ihbâtın batıl bir anlayış olduğunu ve icmaya aykırı olduğunu söylemektedir. Ancak Mu‘tezile ve diğer bazılarına göre ise sahih kabul edildiğini söyledikten sonra amellerin ancak küfür sebebiyle geçersiz olabileceğini, taat olması sebebiyle namazın sevabının yok olmasının ise düşünülemediğini belirtir.<sup>102</sup>

Tûsî'nin Mu‘tezile'yi eleştirdiği bir başka konu ise mucizelerin sadece peygamberler zamanında ve onların doğruluklarına delalet etmek üzere meydana gelebileceği düşünceleridir. Ona göre bu yanlış bir anlayıştır. Zira mucizeler, peygamber olmasalar da sadık imamlar ve evliya için de caizdir.<sup>103</sup>

### 1.2.3. İtikadî Konularda Eleştirdiği Diğer Mezhepler

Sınırlı da olsa, müfessirin eleştirilerine konu olan diğer bazı itikadî mezhepler bu başlık altında ele alınacaktır.

Tûsî, Allah'ı yaratılmışlara benzetme sonucunu doğuran anlayışlar olarak niteleyebileceğimiz Müşebbihe'den bir gurubun “*Rablerinin huzurunda durdurulduklarında...*”<sup>104</sup> ayetini ‘Allah’ı görecekler.’ şeklinde anlayarak yanıldıklarını ifade etmektedir. Bunun yanlış olduğunu söyleyen müfessir, müşahedenin ancak cisimlerde söz konusu olacağına işaret eder. Allah’ın ise muhdes bir sıfatla nitelenmesinin caiz olmadığını, ayette kastedilenin insanların Allah’ın azabı ve sevabıyla yüzleşmesi olduğunu dile getirir. Ayetin, insanların Allah’ı görmelerinden söz etmediğini, Müşebbihe'nin burada yanıldığını belirttikten sonra ayette kâfirlerden söz edildiğini ve onların asla Allah’ı göremeyeceklerini belirtir.<sup>105</sup>

Tûsî'nin, Allah'ı cisim olarak düşünen veya O'na cismani nitelikler atfeden Mücessime'yi de birkaç konuda eleştirdiğini görmekteyiz. el-Bakara sûresi 255. ayette yer alan kürsinin, Mücessime'nin kabul ettiği üzere Allah’ın oturması için olmadığını, Allah’ın bundan münezzehe olduğunu dile getirerek onların bu konuda yanıldıkları açıklar. Ona göre, oturmak cisimlerin sıfatlarındandır. Allah, oturmaya ihtiyaç duyması halinde muhdes bir cisim olur. Hâlbuki O'nun kadim olduğu kesin bir şekilde sabittir.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Tûsî, *Tibyân*, 5/231.

<sup>103</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2/282, 3/382.

<sup>104</sup> el-En‘am 6/30: اذُّوْفُوْا عَلٰى رَبِّهٖمۡ

<sup>105</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4/112.

<sup>106</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2/309. Mücessimeye yönelik “Allah’ın cisim olmadığı” konusundaki benzer tenkitleri için bk. 2/352, 10/410.



Recmin sübutunun tevatür derecesinde, şüphe götürmez bir gerçek olduğunu belirten müfessir, bu konuda ‘taife’ diye isimlendirdiği İmâmiyye’nin ve hatta ümmetin icması bulunduğunu söyler. Buna sadece Haricilerin muhalefet ettiğini ancak onların muhalefetine de bir kıymetinin bulunmadığını ifade eder.<sup>107</sup> Tûsî, recmin batıl bir uygulama olduğunu düşünen Haricilerin, delil olarak “*O durumda onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.*”<sup>108</sup> ayetini getirdiklerini; ayete uygun olarak recmin yarısını uygulamanın imkânsız oluşunun da recmin aslının olmadığına delil olduğuna inandıklarını söyler. Ancak Tûsî, onların ayeti yanlış anladıklarını, ayette, cariyelece verilecek cezanın hür olanlara verilenin yarısı olduğunu kastedildiğine işaret eder.<sup>109</sup>

### Sonuç

İslâm toplumunun en büyük ikinci grubuna mensup olan Şeyh Tûsî, döneminin İmâmiyye önderidir. Onun diğer itikadi ve siyasi mezheplere yönelik eleştirileri bu açıdan önem arz etmektedir.

Tûsî, ‘amme’ ve ‘muhalifler’ ifadelerini kullanarak Ehl-i sünnet’e yönelik Yedi Harf hadisi ve nesh konularında eleştiride bulunmaktadır. Eleştirilerinin yoğunluğunu Cebriye ve Mu‘tezile üzerinde yoğunlaştırması döneminin tartışma konularının da işaretidir. O, Cebriye’yi kulların fiilleri, küfrün iradesi, kudret, masum çocukların babaları sebebiyle cezalandırılması, teklif-i mâ lâ yutâk vb. kaza ve kader konularındaki yanlış anlayışları sebebiyle eleştirmektedir. Pek çok yönüyle fikri uyum sağlasa da müminin cehennemde ebediliği, peygamberlerin masumiyeti, ihbât anlayışı ve mucize konularında Mu‘tezile ile farklı düşünmekte ve bu konulardaki görüşleri sebebiyle onları tenkit etmektedir. Bunların dışında ru‘yetullah konusunda Müşebbihe, kürsî konusunda Mücessime ve recm konusunda da Hariciler onun eleştirisine konu olan mezhep ve ekollerdir.

Tûsî’nin eleştirilerinde, farklı ekol ve anlayışlara sahip hocalarının ve yaşadığı çok kültürlü sosyo-politik atmosferin etkisi görülmektedir. Sahip olduğu geleneğin aksine daha rasyonel ve kuşatıcı bir üslup ve metot kullanmıştır.

Tesbite yönelik yapılan bu çalışmanın yanında Tûsî’nin her bir mezhebe yönelik eleştirilerin hangi ölçütlere göre yapıldığı hakkında daha geniş çaplı

<sup>107</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/141.

<sup>108</sup> en-Nisa 4/25: *فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ*

<sup>109</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/171.

bir araştırma yapılarak onun tenkit yöntemi üzerinde de çalışılmasının faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

### **Kaynaklar**

Akoğlu, Muharrem. “Büveyhîler’in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”. *Bilimname* 17 (ts.), 123–138.

Azimli, Mehmet. “Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîî Hanedan: Büveyhîler”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 19–32.

Bulut, Halil İbrahim. *Şîa’da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Cafer, Hudayyar. *eş-Şeyh et-Tûsî müfessiren*. Kum: Mektebetü’l-İ‘lami’l-İslâmî, 1958.

Demir, Recep. *Kur’ân’ın Şîî Yorumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Eş’ari, Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Risâle ila ehli’s-segr*. Thk. Abdullah Şakir Muhammed El-Cüneydi. Suudi Arabistan: İmadetü’l-Bahsi’l-İlmi, 1413.

Güner, Ahmet. “Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47–72.

Güner, Ahmet. “Şîî Yüzylında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdattan Bazı Yansımalar”. *İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, 151–170.

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

İbnü’l-Cevzi, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi’l-müluk ve’l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata; Racea Nuaym Zerzevir. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992.

İbnü’l-Esir, Ebü’l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kamil fî’t-tarih*. Beyrut, 1979.

Kahraman, Abdullah. “Tûsî, Ebû Cafer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/435–437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Kitâbü’t-Tevhid*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Daru’l-Camiati’l-Mısrıyye, ts.

Merçil, Erdoğan. “Büveyhîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/496–500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Mûnis, Hüseyin. *Atlasu Tarihi'l-İslâm*. Kahire: ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, 1987.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1954.

Nesaî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebu'l-Matbu'âti'l-İslâmiyye, 1986.

Öz, Mustafa. "Usulîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/214–215. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Öztürk, Mustafa. "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". Ed. Bilal Gökkır Ve Arkadaşları. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, 243–277.

Şakir, Mahmud. *Hiz. Âdem'den Bugüne İslâm Tarihi*. Çev. Ferit Aydın. Kahraman Yayınları, 1993.

Tabatabai, Hüseyin Müderrisi. *Mukaddimehay-ı ber fikh-ı Şia*. Çev. Muhammed Asaf Fikret. Meşhed, 1989.

Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Ve Tsh. Ahmed Habîb Kasîr El-Amilî. Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388.

Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *Uddetü'l-usul*. Thk. Muhammed Rıza El-Ensârî Kummi. Kum, 1417.

Uyar, Mazlum. *Ahbarilik*. İstanbul, 2000.

Yurdagür, Metin. "Ahbariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490–491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.



## **FELSEFE-TASAVVUF İLİŞKİSİ VE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR**

### **ŞEYHÜ'L-İSLÂM YAHYA DİVANİ'NDA YÜZEYSEL VE YANLIŞ DİN ANLAYIŞINA DÖNÜK ELEŞTİRİLER**

*Mehmet Burak ÇAKIN\**

#### **Giriş**

Dinî ahkâmın yanlış yorumlanması, dış görünüşe takılıp özü unutmak, gösteriş ve menfaat için dini kullanmak gibi yanlış tutum ve davranışlar klasik edebiyat geleneğinde zâhid tipi üzerinden eleştirilmektedir. Zâhid kelimesi; zühd sahibi, işi zühd olan kimse anlamına gelmektedir. Sözlükte olarak rağbet etmemek, arzu duymamak, yüz çevirmek, az ile yetinmek<sup>1</sup> gibi anlamalara gelen zühd kelimesi; ism-i fâili olan zâhid formuyla, Kur'ân'da Hz. Yusuf'u köle olarak satanların ona karşı olan mesafeli ve isteksiz tutumunu anlatmak için kullanılmıştır.

“Onu oldukça önemsiz bir pahaya, sadece birkaç dirheme sattılar, zaten ona karşı isteksizlerdi (mesafelilerdi, onu istemiyorlardı)”<sup>2</sup>

Sözlük anlamlarına ilaveten zühd kelimesi İslâmî gelenekte dünyadan yüz çevirme, dünyaya rağbet etmeme gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Zühd, tasavvufta en temel ve en önemli kavramlardan biridir. Zühdde bulunulması gereken yani kendisinden yüz çevrilen şeyin ne olduğu konusunda mutasavvıflar arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazıları yüz çevrilmesi gereken şeyin para, bazıları güç, makam ve şöhret, kimileri ise yiyip içmek olduğunu dile getirmektedir.<sup>3</sup> Tasavvufta zühd; nefsi arzularından uzaklaştırmak, dünya ve içindekileri terk edip Allah'a

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Mehmetburak44@gmail.com

<sup>1</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (Dınişk: Dâru'l-Kalem, 2009), 384.

<sup>2</sup> Yusuf, 12/20.

<sup>3</sup> Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyât, 2007), 126.

yönelmek, kalbi Allah'tan başka her şeyden temizlemek gibi anlamlarda kullanılmaktadır<sup>4</sup>. Zühd; Allah'a yönelmenin ilk adımıdır, bu sebeple zühd konusunda dikkatli olmayan kişinin diğer hallerinden bir hayır beklenmez. Zira dünya sevgisi tüm kötülüklerin başında gelmektedir, zühd de dünya sevgisinin ilacıdır.<sup>5</sup> Dünyadan yüz çevirmek avamın zühdü olarak kabul edilmektedir. Havassın zühdü ise ahiretten de yüz çevirmek ve bütünüyle Allah'a yönelmektir.<sup>6</sup>

Zühd ve zâhid kelimeleri klasik edebiyatta, bahsi geçen tasavvufi mahiyetinden farklı olarak riyâ, riyâkâr, ham sofu, dinin özünü anlamayan, insanlara vaaz ve nasihat edip kendisi tutmayan gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Genel olarak zâhid adıyla anılan bu tip için vâiz, nâsih, müftü, sûfi gibi adlar da kullanılmaktadır. Bu tipin genel olarak zâhid olarak adlandırılması, bu kişilerin zühd-furûş olması yani zâhid geçinmesi sebebiyledir. Bu yüzden hemen her şairin hatta şeyh ve sûfi şairlerin bile şiirlerinde çokça tariz ve tenkit edilmektedir.<sup>7</sup>

Bu çalışmada XVII. yüzyılın en önemli şairlerinden biri olan Şeyhü'l-İslâm Yahya Efendi'nin zâhid tipi üzerinden yanlış ve çarpık din anlayışını eleştirmesi konu edilmiştir. Kaynaklarda Yahya Efendi'nin kişiliği, edebî yönü ve ilmî yetkinliği hakkında övgü ile söz edilmektedir<sup>8</sup>. Dinin yüzeysel ve yanlış yorumlanması ile ilgili söyledikleri döneminde dinî otorite olması açısından ayrıca bir öneme sahiptir. Bu sebeple riyâ, dinin özünü kavrayamamak, şekilcilik, kusur araştırma gibi sathî ve çarpık din anlayışının tezahürlerinin Şeyhü'l-İslâm Yahya Divanı'nda<sup>9</sup> ne şekilde ele alındığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

---

4 Ebû Bekir Muhammed bin Hasan el-İsfehânî İbn Fûrek, el-İbâne A Turuki'l-Kâsidîn Tasavvuf Istılahları, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2004), 42.

5 Ebu Nasr Abdullah bin Ali es-Serrâc et-Tûsî, el-Luma fi-Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî, çev. Kâmil Mustafâ el-Henurâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016), 44.

6 Seccâdî, Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü, 527.

7 Ahmet Talat Onay, Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 437.

8 Bayram Ali Kaya, “Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâde”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2013), 43/245-246; Hasan Kavruk, “Şeyhülislâm Yahyâ”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, ts.

9 Hasan Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Divanı (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, ts.).

## Riyâ

Reâ/re'y kelimesinden türeyen riyâ kelimesi; kişinin itibar kazanma, saygı görme, takdir edilme, menfaat elde etme benzeri amaçlarla insanları kendisinde üstün meziyetler olduğuna inandırmaya dönük tutum ve davranışlar sergileme, iki yüzlülükte bulunma gibi anlamlara gelir<sup>10</sup>. Riyâ genel itibariyle ikiyüzlü davranışlar sergilemek anlamına gelse de, dinî terminolojide daha çok sıdk ve ihlasın zıddı<sup>11</sup>, amelleri Allah'ın rızasının haricinde farklı saik ve gayelerle yapma<sup>12</sup> anlamı taşımaktadır.

Kur'ân'da gösteriş için amel edenler, namaz kılanlar<sup>13</sup>, malını infak edenler<sup>14</sup> hatta canını ortaya koyup savaşımlar kınanmıştır. Çünkü bunların hiçbirinde Allah'ın rızası gözetilmemekte, sadece insanlara üstünlük taslama ve kendini gösterip beğendirme amacı güdülmektedir.

Şeyhü'l-İslâm Yahya, divanında birçok kez riyânın kötülüğüne, riyâdan kaçınmanın gerekliliğine değinir. Şair, divanda zühd kelimesini doğrudan riyâ anlamında kullanmakla birlikte bazen ikisini de bir arada kullanarak anlamı pekiştirmektedir:

Hep itdügümüz zühd ü riyâ bî-meze oldı

Düşdük heves-i la`l-i lebünle meye cânâ (Gazel, 13/4)<sup>15</sup>

Şair, sevgilinin lal taşı gibi kıpkırmızı olan dudağının aşkı ile meye düştüğünü dile getirmektedir. Mey de sevgilinin dudağı gibi kırmızıdır ve şair onun kırmızılığı ile kendisini avutmaktadır. Leb tasavvufta ve klasik edebiyatımızda âşğın ulaşabileceğı son durak yani vuslatır<sup>16</sup>. Riyânın gerçekte hakiki sevgili olan Allah'ı tanımama ve onun sevgisini tatmamadan kaynaklı olduğu ifade edilmektedir. Kişi ne zaman Allah'ı tanır ve sevgisi

---

10 Mustafa Çağrı, "Riyâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2008), 35/137.

11 Mecduddin Muhammed b. Ya'kub Firûzâbâdi, el-Kâmûsu'l-Muhît (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 797.

12 Ferihan Çakar - Adil Bebek, "Amellerin Boşa Çıkması Bağlamında: Riyâ", EKEV Akademi Dergisi 20/66 (2016), 294.

13 en-Nisâ 4/142; el-Mâûn 107/6

14 el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38

15 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 38.

16 Onay, Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, 311.

kalbinde yer ederse o zaman kendisini başkalarına beğendirip takdir toplamak için riyâ gibi çirkin bir davranıştan uzaklaşır, riyâ tat vermez olur. Bu sebeple riyâdan uzaklaşmanın en temel yolu Allah'ı hakkı ile tanıyıp sevgisini kalbe yerleştirmektir.

Şair aşağıdaki bendde; Allah için samimî olan kimselerin asla riyâyâ meyl etmeyip sahte bir zühd kisvesine bürünmeyeceğini; zühdü kendileri için riyâ vesilesi kılanların sözlerine asla itibar etmeyeceğini anlatmaktadır. Şiirde geçen nâsîh ve vâiz de zâhid tipinin farklı versiyonlarındadır. Bunlar Allah için insanlara va'z u nasihatte bulunan kimseler değil; kendilerini göstermeye çalışan, insanlara verdiği vaaz ve nasihati kendisi tutmayan ama bununla birlikte bu iş üzerinden itibar ve menfaat elde etmeye çalışan kimselerdir.

Rind-i bî-pervâ riyâ vü zühdü rû-pûş eylemez

Kavl-i nâsîh olsa dür gûşına mengûş eylemez

Gül gibi sâgar gire destine kim nûş eylemez

Vâ`iz-i şehrûn kimesne pendini gûş eylemez

`Aş u nûşa es-salâdur bir mübârek rûzdur (Tahmîs, 1/2)<sup>17</sup>

Şair, Allah sevgisinde buluşan dostların riyâ ve ikiyüzlülüğe tevessül etmeyeceğini, bu sebeple onlara bu tür telkinlerde bulunmanın faydasız olacağını dile getirmektedir:

Zühd ü riyâ metâ`ını yârâna satmanuz

Anlara ol kumâş çıkışmaz uzatmanuz (Gazel, 143/1)<sup>18</sup>

Beyitteki yârân kelimesinin velî kelimesi anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü salih amel ve ihlas da birleşen müminler birbirlerinin velileridir<sup>19</sup>, Allah da onların velileridir.<sup>20</sup> Allah kimin velisi ise onlar için korku ve üzüntü yoktur.<sup>21</sup> Hal böyle iken Allah'ın velayeti altında toplanan kimselerin riyâyâ başvurmaları düşünülemez.

Riyâkâr kimseler; kendilerini çok akıllı görüp herkesi kandırdıklarını / kandırabileceklerini, riyâlarının anlaşılmayacağını, niyetlerinin fark

---

17 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 20.

18 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 168.

19 el-Enfâl,8/172; Tevbe, 9/71.

20 el-Bakara, 2-257.

21 Yûnus, 10/62.



edilmeyeceğini düşünürler. Zaten insanı riyâyâ iten temel sebep de budur. Ama riyâkâr düşünce, niyet ve davranışlarında samimi olmadığı için en nihayetinde kendisini belli edecektir. Yahya Efendi de bu hususa değinir:

Dâ`vâ-yı zühdi gösterelüm biz de vâ`ize

Nâ-dân sanur ki zerk u riyâyî tuyurmadı (Gazel, 424/4)<sup>22</sup>

Yahya Efendi, zaman zaman zâhîde içinde bulunduğu riyâdan kurtulup ihlâsa ermesi gerektiğini de tavsiye ederek ona doğru yolu göstermeye çalışmaktadır:

Cülûs itdi serîr-i bâga gül irdi safâ devri

Be zâhid halka-i rindâna gel gitdi riyâ devri (Gazel, 399/1)<sup>23</sup>

Şair, baharı safâ yani kalp temizliği ve muhabbet mevsimi olarak tanımlamaktadır. Bir padişah gibi tahta geçmiş olan gül, baharın en büyük nişanesidir. Klasik edebiyatta gonca vahdeti temsil derken gül kesreti temsil etmektedir. Buna göre baharla birlikte Allah'ın tabiata yansıyan cemâli müşahede edilmeli ve kesretten vahdete ulaşılmalıdır. Şair baharla birlikte sona eren kış mevsimini "riyâ devri" olarak adlandırmaktadır. Bu da kışın kapalı, kasvetli ve soğuk havasından kaynaklanmaktadır. Ona göre riyâ insanın içini karartan, insanı kasvete boğan, içinde fırtınaların kopmasına sebep olan ruhî bir durumdur. Tıpkı baharla birlikte kâinatın, kış mevsiminin kasvet ve soğukluğundan kurtulması gibi zâhid de ruhunu saran riyâ kasvetinden kurtulmaya çalışmalıdır.

Zühhâda din niçeye dek hod-furuşluk

Pîr-i mugâna hizmet idün mey-fürûş olun (Gazel, 192/4)<sup>24</sup>

Beyitte sahte zühdü meslek edinenlerin maksatlarının Allah'a kulluk değil sadece kendilerini pazarlayıp satmak olduğu belirtilmekte ve böyle bir tavrın ne zamana kadar sürdürüleceği sorgulanmaktadır. Din üzerinden geçinen ve kendilerine bir pâyeye edinmeye kalkışan bu kimseler eleştirilmekte, bunun yerine mey satıcısı olmaları tavsiye edilmektedir. Burada zâhîren riyâ ve hod-furuşluğun mey satmaktan daha ağır ve tehlikeli bir günah olduğu iması varsa da şairin mey ile esas kastı Allah sevgisidir. Şair riyâkâr hod-furuşlara kendilerini düzeltip insanlara hakiki manada Allah sevgisini aşılamaı gerektiğini hatırlatmaktadır.

---

22 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 452.

23 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 427.

24 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 192.

Destüme sâgar alup itdüm riyâyı ber-taraf

Pîr-i aşkun bana Yahyâ şimdi irşâdı budur (Gazel, 111/5)<sup>25</sup>

Beyitte, riyâdan kurtulmak için pîrin tavsiyesi ile ele kadehi aldığını ve o kadehten içerek ancak amacına ulaşacağını dile getiriyor. Burada kadehten maksat ilâhî aşk ve bu aşktan kaynaklanan ihlas ve sadakattir. Şair; riyâdan kurtulmanın yolu olarak aşk, ihlas ve sıdka sarılmak olduğunu ifade ediyor.

Yahya Efendi'nin, şiirlerinde riyâkâr insanları eleştirmekle birlikte riyânın çaresi olarak aşk-ı ilâhîyi ve marifetullahı göstermesi ve insanları bunlara çağırarak onlara doğru yolu göstermeye çalışması eleştirinin gerçek amacını göstermesi açısından manidardır.

### **Dinin Özünü Kavrayamama**

Özü kavrayamama ve kabuğa takılıp kalma insanların din konusunda düştükleri önemli yanılığlardır. Yahya Efendi divanında, bu konu eleştirilmektedir. Şair genel olarak dini, gerçek manasıyla kavrayacak bir idrâk ve doğru haliyle yaşayacak zevk ve neşvenin olmaması şeklinde konuyu ele almaktadır.

Zâhidi tercih ider mi rinde sâhib-tab` olan

Dinledüm güftârını vâ`iz de gevdenden yana (Gazel, 14/4)<sup>26</sup>

Beyitte geçen “sahib-tab” ifadesi fitrat üzere bulunan, fitratı bozulmamış, fitrî ve doğuştan zevk ve anlayış sahibi gibi anlamlara gelmektedir. Böyle bir kimse zâhidi rinde tercih etmez. Çünkü rind de fitrat üzre ve hasbîdir. Başkalarının ne dediğini, ne düşündüğünü önemsemez, doğru olanı doğru olduğu için yapar ve başkalarından bir beklentisi de, kendisini başkalarına beğendirme gibi bir derdi de yoktur. Salim fitrat üzere olan kimseler birbirlerini mîknatısın metali çektiği gibi çekerler. Buna mukabil vâizin sözleri ahmak olan zâhidin sülûku ile tenasüp arz etmektedir. Çünkü vâiz ve zâhid aynı tiptir, ikisi de tüm yaptıklarını başkalarını razı etmek için yaparlar ve bu tipte dinin özünü kavrayacak salim bir yapı kalmamıştır.

Tâc-ı Edhem neş'esin terk itme bâri zâhidâ

Çünkü yokdur sende İbrâhim Edhem neşvesi (Gazel, 404/2)<sup>27</sup>

---

25 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 136.

26 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 39.

27 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 432.

“Tâc-ı Edhem” edebî metinlerde taç ve tahtını terk ederek dervişane bir hayatı tercih eden İbrâhim b. Edhem’in zühd ve istiğnâ haline atıfta bulunmak için kullanılan bir tabirdir<sup>28</sup>. Şair, zâhîde İbrahim Edhem’in neşvesinin zaten olamayacağını, bununla birlikte hiç olmazsa giymiş olduğu kıyafetlerin hakkını vermesini, onlara uygun davranmasını istemektedir.

Bu bâgun aldı herkes hazzını bâgbânâ

Zühhâd mîvesinden ben nâ-tüvân suyundan (Gazel, 299/3)<sup>29</sup>

İlahî tecellilerle dolu olan bu dünyada herkes kendi yapısı ve kapasitesince bir şeyler alır. Burada âlem bir bağa benzetilmiştir. Bağın meyvesi üzümdür, üzümün suyu da şaraptır. Şarap ile kendinden geçirmesi yönüyle Allah aşkı kastedilmektedir. Zâhid de bu dünyadaki ilâhî tecellilerden kendisince nasiplenmektedir. Ancak işin özüne inemediği için sadece kabukta kalmaktadır. Âşık ise öz olan Allah aşkına erebilmektedir.

Dem-â-dem gûşe-i mey-hânede humlar gelir cûşa

Nasîb olmadı zühhâda cihânda böyle bir gûşe (Gazel, 344/1)<sup>30</sup>

Allah aşkı âşıklara büyük bir coşku verir, ancak zâhîde bu coşkuyu hissedebileceği bir mekân, bir köşe nasip olmamıştır. “Gûşe” kelimesi Farsçada köşe demektir ve bu kelime kulak anlamındaki “gûş” kelimesinden gelir. Burada zâhîde bir gûşenin nasip olmayacağını belirtmesi, aynı zamanda ilâhî aşk ile coşan gönüllerden çıkan sesleri işitebileceği bir kulağının da olmadığını iham etmektedir.

Cûybâr-ı aşkdan feyz alımsun sofiyâ

Sende nîlüfer gibi mâdâm rûy-ı zerd yok (Gazel, 181/3)<sup>31</sup>

Germ ü serdin çekmeyenler `âlemün âdem midür

Vâ`izâ hiç sende eşk-i germ ü âh-ı serd yok (Gazel, 181/4)<sup>32</sup>

İnsanı insan yapan ve onu büyüten derdi ve tasesidir. Kimin dert ettiği şey ne kadar büyük ve yüce ise kendisi de o derece büyür ve yükselir. İnsan için en büyük dert ve tasa aşk, ilâhî aşktır veya öyle olmalıdır; şaire göre

---

28 Süleyman Uludağ, “Edhemiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 1994), 10/421.

29 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 324.

30 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 371.

31 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 206.

32 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 206.

dinin özü de budur. İlahî aşkın biri sıcak, biri soğuk iki alameti vardır. Sıcak olan gözyaşı, soğuk olan ahtır. Bu ikisi de yüzü sarartır. Oysa zâhid de aşk olmadığı için ne iç sıkıntısından ah çeker, ne hasretle gözyaşı döker ne de bunlar neticesinde yüzü sararır.

### **Dış Görünüş Düşkünlüğü**

Dış görünüşün ilk bakışta insanlar üzerinde dinî veya sosyal açıdan etkisi bilinen bir gerçektir. İnsanların dini anlama ve yaşama noktasında düştükleri yanılgılardan biri, dış görünüşe gereğinden fazla önem vermek ve kendilerini ıslah etme konusundaki eksikliklerini dış görünüşleri ile kapatma hatta bu şekilde diğer insanlar nazarında değer kazanma çabasıdır. İslâm'ın dış görünüş için koymuş olduğu belli başlı kurallar vardır ve uyulması elzemdir. Ancak İslâm'ın belirlemiş olduğu kuralların haricinde dış görünüş ile ilgili farklı zorlamaların içine girmek, bunlara olduğundan farklı anlamlar yüklemek her dönemde karşılaşılan bir durum olmuştur. İlk dönem tasavvuf kaynaklarında bu durum “kılık kıyafet ile riyâ” şeklinde adlandırılmış ve bu şekilde davranan kimseler belli başlı özellikleri sıralanarak kınanmıştır.<sup>33</sup>

İnsanların dış görünüşleri ile başkalarını etkilemeye çalışması ve bunun üzerinden kendilerine maddî manevî pay çıkarma çabası Yahya Efendi'nin, divânında eleştirdiği hususlardan biridir.

Hırka vü tâc ile zâhid kerem it sıkleti ko

Âdeme cübbe vü destâr kerâmet mi virür (Gazel, 107/5)<sup>34</sup>

Zâhid bu denlü sıklet-i tâc u kabâ ile

Uçmak ümidin itmez idi ebleh olmasa (Gazel, 314/3)<sup>35</sup>

Şair; dervişlik ve zâhidliği sırf kıyafetle sınırlandırmayı eleştirmekte ve bunun aslında onları gülünç bir duruma düşürdüğünü, sırf kıyafetin insana herhangi bir değer katmayacağını bu sebeple kıyafette kerâmet aramamak gerektiğini dile getirmektedir. Kerâmetin zâhirde değil özde olacağını vurgulamaktadır. İkinci beyitte geçen uçmak kelimesi tevriyeli kullanılmıştır. Bu da uçarak kerâmet göstermek şeklinde anlaşılabilir gibi “uçmak” kelimesinin Türkçede eskiden cennet anlamında kullanılması sebebiyle cennete girmek olarak düşünülebilir. Şair, ağırlığın uçmaya engel

---

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed Muhâsibî, er-Riâye li-hukûkillah (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 180-181.

<sup>34</sup> Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 132.

<sup>35</sup> Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 339.

olacağını, uçmak için hafif ve tüm kayıtlardan azade olmanın, aynı şekilde cennete girmek için de dış görünüşe değil öze önem vermenin gerekliliği vurgulanmaktadır.

Sinesin pür-dâg idüp gögsin geren abdâlı gör

Anı magrûr eyleyen Yahyâ bir iki pulıdur (Gazel, 117/5)<sup>36</sup>

Türkçede birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılan abdâl kelimesi ile çoğunlukla kendilerine has bazı gereçleri yanlarına alarak diyar diyar dolaşan kimseler için kastedilmektedir. Bu tür kimseler göğüs ve pazularına şiş sokup at nalı mıhlarlar, baş ve göğüslerini dağlayıp bıçaklarla vücutlarında çizikler açarlardı. Kimileri bu durumu kullanarak falcılık, hokkobazlık vb. hilelerle asılsız bilgiler karşılığında insanlardan para toplardı.<sup>37</sup> Şair, bu beyitlerde vücutlarına bu şekilde dağ yapıp bu görünüşleri ile mağrur olan kimseleri ve onlar üzerinden görünüş düşkünleri eleştirmektedir. Herkesin yapamayacağı, göğsünü dağlayıp bedenine dayanması zor muamelelerde bulunma eylemi abdâllara göre oldukça değerli bir ameldir, bu sebeple vücutlarındaki bu nişane ile övünüp kendilerine pâyeye biçmektedirler. Şair ise onların vücutlarındaki bu izlerin değerinin bir pul yani bugünkü ifadesiyle ancak bozuk para kadar olabileceğini ifade etmektedir.

Şu`le-i dâg ile gönli büyüdi abdâlun

Nola magrûr ise başındaki tâc-ı Keyi gör (Gazel, 97/2)

Tâç padişahların hükümdarlık alameti olarak kullandıkları başlıklara dendiği gibi, dervişlerin külahlarına da denir. Key ise padişah demektir. Şair beyitte takmış olduğu bir derviş başlığı ile kendilerini padişah, mana âleminin padişahı sanan kimselerin bu durumuna şaşkınlıkla bakmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır.

Ola mı kurtulavüz tâc ü kabâ kaydından

Gezevüz `âlem-i ıtlâkda dervîşâne (Gazel, 331/4)<sup>38</sup>

Şair, dış görünüşe gereğinden fazla önem verip olmadık anlamlar yüklemeye hastalığına karşı taç ve kaba yani dış görünüş kaygısından uzak bir şekilde yaşamının esas dervişlik olduğunu ifade etmektedir. İnsan bu dış görünüş saplantısından kurtulursa hakikî manada kemâle erebilir.

---

36 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 142.

37 Onay, Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, 24-25.

38 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 357.

## Olduğu Gibi Görünmemek

İnsanın kendisini olduğundan farklı göstermeye çalışması, kendini düzeltmek yerine insanlar nazarındaki konumunu düzeltmekle uğraşması, bunun için olduğundan farklı görünme çabası divanda eleştirilen hususlardan biridir. Şaire göre insanın özü sözü bir olmalı ve kişi olduğundan farklı görünmeye çalışmamalıdır.

Nâr-ı gamla pûte-i aşk içre kâl olduk dirüz

Hâl müşkildür eger uymazsa hâle kâlimüz (Gazel, 149/2)<sup>39</sup>

Gerçek âşık gam ateşi ile aşk potasında eriyip saf hale gelendir. Aşk potasında haricî unsurlardan arınıp halis bir hâl alır, böylece ihlase ermiş olur. Ancak böyle bir iddiada bulunan kimsenin özü sözü bir birine uymazsa o zaman bu kendisi için oldukça zor bir durumdur.

Düşer tenhâda zâhid şüpheşiz pây-ı hum-ı meyde

Düşürmez gerçi kim seccâdesin zâhirde düşündan (Gazel, 282/3)<sup>40</sup>

Şâir, beyitte olmadığı gibi görünen kimseleri kınamaktadır. Bu kimseler zâhirde âbidirler, yaptıkları ibadetleri herkese göstermenin derdindedirler ancak kimsenin görmediği yerlerde her türlü günahı çekinmeden işleyebilmektedirler.

Şair olduğundan farklı görünmeye çalışan kimselerin aksine, âşığın gönlünün su gibi saf ve berrak olduğunu, batinında olan her şeyin zâhirine yansıdığını, böylece içi ile dışının bir olduğunu anlatarak doğru olanı göstermeye çalışmaktadır:

Pâk-meşreb âşıkun mâfi'z-zamîri bellidür

Su gibi sâfi dilüz gerd-i kederden sâlimüz (Gazel, 149/4)<sup>41</sup>

## Allah'ın rızasını gözetmeme

Gerçek zâhid dünya ve nimetlerinden yüz çevirdiği gibi âhiret nimetlerinden de yüz çeviren kimsedir<sup>42</sup>. İbadetlerde amaç cennet ve nimetlerine kavuşmak değil, Allah'ın rızasını kazanıp O'nun cemâline

39 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 174.

40 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 307.

41 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 174.

42 Seccâdi, Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü, 527.

kavuşmak olmalıdır. Kur'ân'da cennet nimetlerine vurgu yapılmasının ardından Allah'ın rızasının hepsinden üstün olduğunun vurgulanması<sup>43</sup> bu hakikate işaret etmektedir. İbadet sırf Allah için yapılmalıdır, çünkü insan bu fitrat üzere yaratılmıştır ve Allah kendisine ibadet edilmeye tek layık olandır. Cennet için bile olsa, Allah'ın rızasını kazanmanın haricinde farklı amaçlarla yapılan ibadetler hoş karşılanmamaktadır. Klasik edebiyattaki zâhid tipi ise ibadeti Allah rızası için değil cennet nimetlerine kavuşmak için yapmaktadır. Bu durum klasik şiirde sıkça eleştirilir ve muhatapta küçümşenen bir cennet izlenimi uyandırır. Bu tür ifadelerden maksat Allah'ın muttakilere vaat ettiği cenneti küçümsemek değil, zâhidin zihninde yer alan cennet tasavvurunu eleştirmektedir. Bir diğer maksat ise ibadette esas amaç olan ilâhî rızaya vurguda bulunmaktır.

Yahya Efendi Divanı'nda, ilâhî rızayı gözetmeden sırf cennet ümidiyle ibadet etmenin eleştirildiği görülmektedir. Zâhidler sırf cenneti ve onun nimetlerini isterken âşıklar Allah'ın cemâline kavuşmayı murat etmektedirler.

Hâcımın maksûdı Ka`be bana kûyundur garaz  
Fikri cennet zâhidün uşşâka rûyundur garaz (Gazel, 167/1)<sup>44</sup>  
Kûy-ı cânânı koyup anda turur mı âdem  
Zâhidâ bilme miyüz cennet-i me`vâ didüğün (Gazel, 194/2)<sup>45</sup>

Köy ve mahalle gibi anlamlara gelen “kûy” kelimesi klasik edebiyatta sevgilinin ikâmet ettiği mahal anlamında kullanılmaktadır. Âşık her zaman sevgilinin kûyuna yakın olmak, onun civarında bulunmak ister. Bu beyitlerde de şâir; aslolanın Allah'a yakınlık olduğunu, ibadetlerde Allah'a yakınlığın hedeflenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böyle bir bilincin olmadığı ibadet gerçek manada ibadet değildir. Bilinçten uzak ve rıza-yı ilâhînin gözetilmediği ruhsuz bir ibadet cennet arzusu ile yapılır, oysa esas gözetilmesi gereken Allah'ın rızası ve cemâlidir.

Gönül dîdârun özler bâğ-ı rıdvân ile eglenmez  
Senün şîven görenler hûr u gilmân ile eglenmez (Gazel, 148/1)<sup>46</sup>

Âşık için aslolan cemâl-i ilâhîye kavuşmaktır. Dünya nimetleri olduğu gibi ukbâ, cennet nimetleri de âşık için hedef değildir. Oysa zâhid dünya

---

43 Tevbe, 9/72.

44 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 192.

45 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 219.

46 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 173.

zâhirde nimetlerinden yüz çevirse bile amacı o nimetlere ahirette kavuşmaktır

### **Kusur Araştırma**

İnsan; beşer olması hasebiyle zaman zaman bazı hatalı davranışlar sergileyebilmekte, kimi zaaf ve noksanları bulunabilmektedir. İslâm bu hata, kusur ve zaafı giderip telafi ederek kişinin kemâle ulaşmasını hedeflemektedir. Gizli olan kusur ve hataların açılıp ortaya dökülmesinin bireysel ve toplumsal anlamda önemli zararları vardır. Bir kusurun ortaya dökülmesi bir yandan bireyin onur ve haysiyetini zedeleyip kişiyi zor duruma düşürürken diğer yandan toplumdaki kardeşlik duygularını tahrip edip kin ve nefret tohumlarını eker. Ayrıca yanlış işlerin toplum nezdinde şuyu bulması, yaygınlaşıp normalleşmesi gibi bir tehlikeyi beraberinde getirir. Sebep olduğu/olacağı bireysel ve toplumsal zararlardan dolayı İslâm kusur araştırmayı ve bunları yaymayı yasaklamıştır. Müminlerin kardeş oldukları bu sebeple kardeşçe geçinmeleri vurgusunun yapıldığı Hucurat Sûresi'nde gybet, suizan, istihza, lakap takma gibi kardeşlik âdâbına yakışmayan birçok kötü davranış gibi kusurların araştırılması da nehyedilmiştir.

Divanda zâhid tipi başkalarının kusurlarını araştırması yönüyle kınanarak, bu kimselere Allah'ın Settâr olma yani kusur ve günahları örtme sıfatı hatırlatılmaktadır:

Tutalum gözi açıklardan olmuşsın be hey zâhid  
Hudâ Settârdur ta'n itme rinde `ayb-bîn olma (Gazel,313/3)<sup>47</sup>

Beyitte kullanılan “gözi açık” ifadesi ilk bakışta gönül gözü açık gibi düşünülebilmektedir. Şair; zâhide gönül gözü açık, gönül gözüyle görebilen bir makama gelse, bir bakışta insanlardaki kusuru görebilse bile yine de bu kusurları ortaya dökmemesi gerektiğini anlatmaktadır. Ancak gözü açık ifadesi daha çok gözlerini başkalarının kusurlarını görmek için tamamıyla açmış bir tipi iham etmektedir. Aynı şekilde bu tipin uyanık geçinme, kendini akıllı ve temiz görme özelliğine atıfta bulunulmaktadır.

İslâm, kusurları araştırmamanın da ötesinde ortaya dökülen kusurların örtülmesini emretmektedir. Hadiste “ Kim bir Müslüman'ın ayıbını örterse, Allah da dünya ve âhirette onun ayıplarını örter.”<sup>48</sup> buyrulması bu duruma işaret etmektedir. Yahya Efendi, aşağıdaki beyitte bu konuya işaretle kusurların en güzel şekilde örtülmesi gerektiğini anlatmaktadır:

---

47 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 338.

48 Ebû Dâvud, Edeb, 60.



Yahyâ bu demde alsa ele tolı câm-ı mey  
Evrâk-ı gülle örtün anı `ayb-pûş olun (Gazel, 192/5) <sup>49</sup>  
Pür cürm ise de ta`nı ko ey zâhid-i hod-bîn  
Bî-`ayb u riyâdur hele cürm ü güneh-i mest (Gazel, 23/2)<sup>50</sup>

### **Cehalet**

Yahya Efendi'nin dîvanında şiddetle eleştirdiği hususlardan biri insanların ilim, marifet ve faziletten ayrı düşerek cehalet bataklığına saplanması ve bu cehaletleri ile mutlu olmalarıdır.

Sâye-i cehlinde nâ-dân dâ'imâ âsûde-hâl

Cây-ı râhat bulımaz dânâ çeker renc u ta`ab (Gazel, 16/4)<sup>51</sup>

Cahil, cehaleti sayesinde oldukça rahat, mutlu ve huzurlu bir hayat yaşamaktadır. Ancak âlim olan kimse daima zorluk çekmekte ve gördüğü yanlışlardan dolayı son derece yorulmaktadır.

Kâmil nisâr-ı cevher iderken sükutda

Nâkıs kemâl-i cehli ile eyler ibtihâc (Gazel, 36/4)<sup>52</sup>

Âlim ve kâmil olan insanlar gereksiz yere çokça konuşmazlar, onların sessizliği bile mücevherler gibidir, karşılarında bulunan kimselere bir şeyler katar. Buna karşın cahiller cehaletleri ile oldukça mutludurlar ve içinde buldukları kötü durumun farkında bile dedğildirler.

Şairin eleştirdiği hususlardan biri de cehaletin insanlar arasında revaç bulması, ilim ve fazilet tahsiline bir rağbetin olmamasıdır:

Yahyâ metâ`-ı fazl dirîgâ kesâdda

Kâlâ-yı cehl bulmada günden güne revâc (Gazel, 36/5)<sup>53</sup>

Nice demdür sa`y idersin fazl ü dâniş kesbine

Yohsa Yahyâ ma`rifet ashâbına ragbet mi var (Gazel, 108/5)<sup>54</sup>

---

49 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 217.

50 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 48.

51 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 41.

52 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 61.

53 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 61.

54 Kavruk, Şeyhülİslâm Yahyâ Dîvânı, 133.

## Sonuç

Şeyhü'l-İslâm Yahya Efendi klasik şiirin önemli temsilcilerinden biridir. Döneminde dinî anlamda otorite sayılan Yahya Efendi, rind-meşrep bir şairdir ve gazelleri ile ön plana çıkmaktadır. Yahya Efendi, şiirlerinde klasik edebiyat geleneğine uygun olarak yanlış ve yüzeysel din anlayışını zâhid tipi üzerinden eleştirmektedir.

Yahya Efendi'nin eleştirdiği konuların başında riyâ gelmektedir. Şair, riyânın kişide aşk ve marifetin olmamasından kaynaklandığı ifade etmektedir. Çünkü bir kimsede Allah aşkı ve marifet-i ilâhî olsa o kişi, kendini başkalarına göstermek ve başkalarının beğenisini kazanmak gibi bir şeye tenezzül etmez. Riyâkâr kimseler çoğunlukla akıllı geçinen ve başkalarını aldattıklarını düşünen kimselerdir. Oysa samimiyetten uzak ve riyâyâ bulanmış davranışlar kendisini belli eder ve sahibini farkında olmasa da insanların gözünden düşürür. Şair riyâkârlığın çaresi olarak ilâhî aşkı ve gönlü Allah'a vermenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Kişinin sağlam bir dinî anlayışa sahip olmayacak şekilde kendisini körleştirip fitrattan uzaklaşmış olması divanda eleştirilen bir diğer husustur. Şair, dini ve ahkâmını doğru bir şekilde anlayıp yaşayacak bir selikaya sahip olmayı tavsiye etmekte, böyle bir çaba içine girmeyenleri eleştirmektedir.

İnsanlardaki dış görünüş hastalığı ve bunun insanı düşürdüğü durum şair tarafından alaylı bir şekilde ele alınmakta ve şiddetle eleştirilmektedir. Kalp ve bâtını düzeltmeden sırf kılık ve zâhiri düzeltmenin anlamsız bir çaba olduğu şair tarafından vurgulanmaktadır.

Divanda ibadetler mukabilinde dünyevî veya uhrevî bir karşılık beklemek de eleştirilen bir diğer konudur. Şaire göre ibadetler sırf Allah rızasını kazanmak ve ona yaklaşmak niyeti ile yapılmalıdır. Şair zâhid tipinin zinindeki cennet tasavvurunu eleştirerek Allah'ın cemâline kavuşmak ve O'nun rızasını kazanmanın esas olduğunu vurgulamaktadır. Din veya dindarlık adına başkalarının kusurlarını araştırıp ifşa etmenin yanlışlığını dile getiren şair, ortaya dökülen kusurların mümkün olan en güzel şekilde örtülmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Şair, yanlış tutum ve davranışları eleştirirken zaman zaman “ebleh, gevden, nâ-dân” gibi ifadeler kullanmaktadır. Belli bir şahsı doğrudan hedef almayan bu ifadeleri bahsi geçen davranış sahiplerinin durumlarının tasviri olarak düşünmek gerekir. Şair, sadece eleştirmekle kalmayıp eleştirdiği davranışlara karşı doğru olanı göstermeye ve insanları doğru davranışlara

yönlendirmeye çalışmaktadır. Eleştirdiği davranışları kimi zaman birinci şahıs kullanmak suretiyle kendi üzerinden eleştirmesi de şairin eleştiri üslubu açısından göze çarpan önemli bir husustur.

Eleştiride esas olan, yanlış davranışları ortadan kaldırarak doğru davranış geliştirmeye yardımcı olmaktır. Bu sebeple doğrudan şahıslar mevzu bahis edilerek rencide edilmemeli, yanlış olan davranış üzerinde durulmalı, suçlayıcı ve aşağılayıcı bir dil yerine yapıcı ve yönlendirici bir dil kullanılmalıdır. Yahya Efendi örnekliliğindeki bu çalışmada klasik edebiyat geleneğimiz içinde böyle bir dil ve üslubun genel itibarıyla var olduğu görülmektedir. Yine doğru bir eleştiri üslubu geliştirirken edebiyat geleneğimizden yararlanılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

### **Kaynaklar**

Çağrıcı, Mustafa. “Riya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/137-138. İstanbul, 2008.

Çakar, Ferihan - Bebek, Adil. “Amellerin Boşa Çıkması Bağlamında: Riyâ”. *EKEV Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 289-300. <http://dx.doi.org/10.17753/Ekev602>

Ebû Dâvûd, Süleymân bin el-Eş’as el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru’r-Risâletü’l-Âlemiyye, 2009.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb. *el-Kâmûsu’l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed bin Hasan el-İsfehânî. *el-İbâne A Turuki’l-Kâsidîn Tasavvuf İstılahları*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2004.

İsfehânî, Râgıb el-. *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*. Dınişk: Dâru’l-Kalem, 2009.

Kavruk, Hasan. “Şeyhü’l-İslâm Yahyâ”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, ts. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/seyhulİslâm-yahya>

Kavruk, Hasan. *Şeyhü’l-İslâm Yahyâ Dîvânı*. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, ts. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulİslamyahyadivanihasankavrukpdf.pdf> ?0

Kaya, Bayram Ali. “Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul, 2013.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li-hukûkillah*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 4. baskı., ts.

Onay, Ahmet Talat. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.

Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Tûsî, Ebu Nasr Abdullah bin Ali es-Serrâc et-. *el-Luma fî-Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*. haz. Kâmil Mustafâ el-Henurâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı., 2016.

Uludağ, Süleyman. "Edhemiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul, 1994.

## XVII. ASIRDA FELSEFÎ TENKİT: Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd'ın Eleştirel Yaklaşımı

Ersan TÜRKMEN\*

### Giriş

Felsefe tarihinde yer alan fikirler birikimsel özelliğe sahiptir. Tarih boyunca art arda gelen filozoflar, görüşlerini ve tezlerini oluşturmada başvurdukları en önemli kaynak, kendilerinden önce yaşayan filozoflar olmuştur. Sonra gelen filozof, fikirlerini oluşturmada kendisinden önce yaşamış olan filozofların düşüncelerinden istifade ettiği gibi, onların ortaya koydukları tezlere eleştirel de yaklaşmıştır. Böylece felsefe tarihinde ortaya çıkan düşünceler, çeşitli eleştirilere maruz kalarak kendi içinde gelişmiş ve farklı gruplar tarafından kabul edilerek ekollerin oluşmasına vesile olmuştur. İslâm felsefesinin ana kaynaklarından sayılan antik Yunan felsefesi de bu özelliği taşımaktadır. Söz konusu bu dönemde filozofların eleştirel yaklaşımlarına rastlamak da doğal bir faaliyet olarak kabul edilmektedir. Bu tür yaklaşımın en açık örneği, İslâm filozoflarının birinci muallim olarak kabul ettikleri Aristoteles'tir (öl. MÖ. 322). Öyle ki o, felsefî tezlerini önceki filozofların fikirlerini eleştirerek oluşturmuştur.

Aristoteles tarafından eleştirilen filozoflar arasında kendi hocası olan Eflatun (öl. MÖ. 348) da yer almaktadır. Nitekim bu eleştirel yaklaşım sayesinde birçok Müslüman filozofun da mensubu olduğu Meşşâiyyûn ekolü oluşmuştur. İslâm düşüncesi söz konusu olunca da felsefî eleştirel yaklaşımın devam ettiği görülür. Ancak İslâm düşünce tarihinde yapılan felsefî eleştiriler sadece filozoflarla sınırlı kalmamıştır. Bundan öte filozoflar üzerinden felsefeyi eleştiren düşünürler de bazı felsefî eleştirilerde bulunmuşlardır. Gazâlî (öl. 1111)<sup>1</sup> ve Şehristânî'nin (öl. 1158)<sup>2</sup> tenkitleri bu türdendir. Şöyle

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ersanturkmen@trabzon.edu.tr

<sup>1</sup> Gazâlî, İbn Sînâ'yı ve İbn Sînâ üzerinden filozofları eleştirmek için birkaç eser kaleme almıştır. *Tehâfütü'l-felâsife ve el-Münkız mine'd-dalâl* eserleri bu türdendir

<sup>2</sup> Şehristânî, filozofları *Muşâra'atü'l-felâsife* adlı eserinde birçok ynden eleştirir.

ki söz konusu bu isimler felsefî mukaddimeler kullanarak filozofların görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Aslında İslâm düşünce tarihinde bu yaklaşımın ortaya çıkması iki eleştiri hareketinin hasıl olmasına vesile olmuştur. Bunların ilki İbn Teymiyye<sup>3</sup> gibi felsefeyi tamamen reddeden düşünürlerin felsefeyi eleştirmesi, ikincisi ise felsefeyi savunan filozofların bu eleştirilere cevap vermeleridir. Bilhassa ikinci türden düşünsel faaliyetler İslâm düşünce tarihini zenginleştirme hususunda başarılı olmuştur ki bu başarının en belirgin tecellisi, tenkidin tenkidi olarak adlandırılan eleştirel faaliyetin ortaya çıkmasıdır. Bu tür eleştiri için verilebilecek en doğru örnek İbn Rüşd'ün (öl. 1198) Gazâlî'nin yönelttiği eleştirilere karşı felsefeyi savunmasıdır.<sup>4</sup> Ancak 12. Asırdan sonra özellikle felsefî kelamın yayılmasıyla birlikte eleştirinin eleştirisi türünden olan tenkidin daha da yayıldığı söylenebilir.

Felsefî tenkidin de bu tür eleştiriye dönüştüğünü gösteren en açık örnek İbn Sînâ (öl. 1037) şârihleri arasında gerçekleşen tenkitlerdir. Özellikle bu meseleyi *el-İşârât ve't-tenbîhât* merkezli okuduğumuzda Fahreddîn er-Râzî (öl. 1210), Nasîrüddîn Tûsî (öl. 1274), Şemsüddîn es-Semerkindî (öl. 1310) ve diğer şârihler arasında gerçekleşen tartışmaların bu yönde geliştiğini görebiliriz. Öyle ki Tûsî, şerhinde yaptığı çoğu eleştiriler, Râzî'nin İbn Sînâ'ye yönelttiği eleştirilerin eleştirisidir. Yukarıda söylenenlere ilaveten, bu dönemde kaleme alınan felsefî eserlerin çoğu bu tür eleştiriler ihtiva etmektedir. Bu bildirinin çalışma konusu olan da Mîr Dâmâd, kendi çağında revaçta olan eleştiri tarzını devam ettiren önde gelen isimlerden biridir.

El-hikmetü'l-müteâliye ekoluna Zemin hazırlayan Mîr Dâmâd, birçok felsefî konuda eser kaleme almıştır. Filozof bu eserlerinde birçok düşünür ve filozofu başta varlık meselesi olmak üzere farklı problemler bağlamında eleştirmiştir. Filozof bu eleştirilerini yaparken de kendi dönemine kadar uzanan felsefî okulların ortaya koyduğu düşünceleri tahlil etmiş ve yaptığı incelmeler üzerinden kendi görüşlerini izah etmiştir. Yani Dâmâd bir bakıma felsefe tarihi değerinde olan eserler de bırakmış sayılmaktadır. Bununla birlikte filozofun içinde yaşadığı toplum tarafından kabul gördüğü için

---

<sup>3</sup> Felsefeyi reddeden İbn Teymiyye filozofları eleştirmek için birçok eser kaleme almıştır. *Nasîhatü ehli'l-îmân fi'r-red 'alâ mantıki'l-Yünân* ve *Nakzü'l-mantık ve Mes'eletün fi tevîdî'l-felâsife* eserleri bu türdendir.

<sup>4</sup> İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofları eleştirmek için kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde yer alan tenkitleri cevaplamak için *Tehâfütü't-Tehâfüt* eserini yazmıştır. Söz konusu bu eser İslâm felsefe tarihinde eleştirinin eleştirisi faaliyetinin en meşhur örneğidir.

benimsediği felsefî görüşlerin mensubu olduğu toplum tarafından kabul edildiği düşünülebilir. Bu söylenenlerden dolayı filozofun döneminde özellikle İran'da felsefî eleştiriyi anlama hususunda da filozofun eleştirel yaklaşımının incelenmesi şarttır. Zira özellikle İran coğrafyasında 17. Asırda felsefenin riasetinin Mîr Dâmâd'da olduğu söylenir. Ancak Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar tarandığında filozofun düşünceleri hakkında kaleme alınan araştırmaların kısıtlı olduğu söylenebilir.<sup>5</sup> Tüm bu söylenenlerden dolayı bu bildiriye Mîr Dâmâd'ın diğer düşünürlerle yönelttiği eleştirilere ve onları eleştirdiği hususlarda fikirlerine ışık tutmaya çalışılacaktır. Şöyle ki çalışmada filozofun diğer düşünürleri hangi problemler bağlamında eleştirdiği tespit edilecektir. Daha sonra eleştirilen filozof veya düşünürün bu bağlamda düşünceleri tahlil edilecektir. Son olarak da Dâmâd'ın düşünceleri, yönelttiği eleştirilerle birlikte incelenecektir. Bununla birlikte filozofun istifade ettiği kaynaklar da tespit edilerek felsefî yönelimi izah edilecektir. Böylece bu çalışma Mîr Dâmâd hakkında kapsamlı bir tasavvurun oluşmasında yardımcı olacaktır.

## 1. Mîr Dâmâd'ın Eleştirdiği Filozof ve Düşünürler

Yukarıda ifade edildiği gibi Dâmâd eserlerinde birçok filozofu ve düşünürü eleştirmektedir. Bu çalışmada filozofun değindiği tüm isimlere yer verilirse de filozofun eleştirel tarzını anlamada ve felsefî yönelimini tasavvur etmede yardımcı olacak isimler ele alınmaktadır. Nitekim burada ele alınan isimler, İslâm düşünce tarihinde yönlendirici düşünürler olarak kabul edilmektedirler.

### 1.1. Farâbî'ye Aristoteles'i Yorumlama konusunda Yöneltilen Eleştiriler

Bildirinin giriş kısmında Mîr Dâmâd'ın farklı açılardan birçok filozof ve düşünürü eleştiriler yönelttiğini söylenmişti. Söz konusu olan eleştirilen bu filozoflar arasında ikinci muallim olarak kabul edilen Farâbî (öl. 950) de yer almaktadır. Fârâbî'den eş-Şeyhu'l-hakîm<sup>6</sup> şeklinde söz eden Dâmâd, Farâbî'yi alemin hudûsu bağlamında Aristoteles'in görüşlerini yorumlama

<sup>5</sup> Doktora düzeyinde Mîr Dâmâd'ın düşüncelerini araştıran sadece bir çalışma bulunmaktadır. O da Nurettin YAKIŞAN hazırlanan *Mîr Dâmâd ve Dehrî Hudûs Teorisi* tezidir. Bunun dışında Mehmet Nesim Doru tarafından kitap bölümü olarak *İbn Sîna, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mirdamad* ve yine aynı yazar tarafından makale olarak *Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sîna'ya Yöneltilen Eleştiriler ve Hudûs-U Dehrî Görüşü* çalışmalar bulunmaktadır.

<sup>6</sup> Mîr Dâmâd, *Hudûdü'l-âlem*, thk. Hâdî Gohrî (İran: İhyâ' et-Türas), 37

şeklini eleştirir. Filozofun bu eleştirisinde Fârâbî'nin Eflatûn ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmak maksadıyla kaleme aldığı *el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn* eseri merkeze alınmıştır. Söz konusu olan bu eserin 11. Meselesinde Fârâbî alemin hâdis (sonradan var olmuş) olması konusunda Aristoteles ile hocası olan Eflatûn'un arasında görüş farklılığının olmadığını ifade eder. Şöyle ki Fârâbî'ye göre alemin yaratıcısının varlığı her iki filozof tarafından kabul edildiği gibi, alemin hâdis oluşu da bu iki filozof tarafından benimsenmektedir. Ancak bazıları Aristoteles'in birtakım ifadelerinden yola çıkarak onun alemi kadim (başlangıcı olmayan) olarak kabul ettiği zannına kapılmıştır. Burada kastedilen yanıltıcı ifadeler ise Aristoteles'in *Topikler* ve *es-Semâ' ve'l-âlem* eserlerinde yer almaktadır. Öyle ki Aristoteles *Topikler*'de eşit bir şekilde doğrulanabilecek iki karşıt netice doğuran cedelî önermeler için örnek olarak alemin hâdis veya kadim ifade eden önermeyi kullanır.<sup>7</sup> Zira Aristoteles'e göre bu önerme eşit bir şekilde doğurduğu iki karşıt sonuç doğrulanabilir. Fârâbî ise bu ifadelerden hareketle Aristoteles'in alemin kadim olduğunu söylediğini düşünmemin yanlış olduğunu ifade eder. Ona göre Aristoteles'in buradaki ifadeleri ancak bir örneklendirmeden ibarettir.<sup>8</sup>

Örneklerden de yola çıkarak filozofa böyle bir düşünce atfetmek doğru olmaz. Aristoteles'in alem konusunda böyle düşündüğünün zannedilmesine yola açan diğer ifadesi ise *es-Semâ' ve'l-âlem* eserinde yer alan *her şeyin zamansal olarak başlangıcı yoktur*. İfadesidir. Fârâbî'ye göre bu ifadeden de yola çıkarak Aristoteles'in alemi kadim olarak gördüğünü düşünmek doğru değildir. Zira Aristoteles bu ifadeyle alemin aşamalı değil birden yaratıldığını kastetmiştir.<sup>9</sup> Filozof Aristoteles'in farklı eserlerinde yer alan ifadelerinden hareketle alemin yaratılmış olduğunu göstermeye çalışır. Aslında Fârâbî'ye göre birinci muallim yaratıcının varlığını kabul ederek alemin yaratılmış olduğunu söylemiş olmuştur. Durum böyle olunca da yine ona göre bu meselede Aristoteles tıpkı Eflatûn gibi düşünmektedir.

Mîr Dâmâd bu meseleyi müstakil bir risale olan *Hudûdü'l-âlem* risalesinde ele alır. Filozofuz, Fârâbî'nin yukarıda adı geçen eserde ifadelerini tahlil etmeye koyulur. Düşünüre göre ikinci muallimin söz konusu

---

<sup>7</sup> Aristoteles, *Kitâbü'l-Cedel*, thk. Ferîd Cebir (Lübnan: Dâru'l-Fikr el-Lübnânî, 1999), 654.

<sup>8</sup> Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn*, thk. Elbîr Nâdir (Lübnan: Dâru'l-Meşriḳ, 1986), 100

<sup>9</sup> Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn*, 102.



olan bu eserinde ileri sürdüğü deliller, elde etmek istediği sonucu doğurmamaktadır. Şöyle ki Fârâbî Aristoteles'in bu meselede görüşünün kıdem yönünde olduğunu söyleyenlerin kanıtlarını sadece aktardığı bu iki gerekçeyle sınırlandırmak doğru değildir. Zira Aristoteles'in diğer fizik ve metafizik alanlarında yazdığı eserler dikkate alındığında bu sonucu destekleyen farklı ifadeler de görülür. Örneğin *Esûlûcyâ*'da üstün varlıkların (inniyet-i şerife) öncesinde bir yokluk bulunmaz yönündeki ifadesi bu türdendir.<sup>10</sup> Onlar ile yaratıcı olan zorunlu varlık arasında öncelik ve sonralık sadece zat itibarıyla. Yani bir açıdan onlar kadimdir.<sup>11</sup> Buna ilaveten Dâmâd'a göre alemin hâdis oluşunu cedeli önermeler bağlamında örnek olarak zikredilmesi de dikkate alınmayacak bir şey değildir. Zira Aristoteles'in konuyu bu şekilde tasvir etmesi, alemin hâdis olduğunu iddia etmenin de zayıf olduğunu düşündüğünü gösterir.

Filozof, bu konuda Aristoteles'in alemi kadim olarak kabul ettiğini düşünenlerin böyle bir sonuca varmalarının sebebi, Fârâbî'nin aktardığı sadece bu iki gerekçeden dolayı olmadığını vurgular. Ona göre bu iki gerekçeyle birlikte Aristoteles'e ait çok sayıda alemin kadim olduğu yönünde ifadeler vardır. Buna ilaveten Themistius (öl. 317), Proklos (öl. 412) ve İskender gibi Aristoteles'in yorumcusu olan isimlerin ondan aktardıkları ifadeler de alemi kadim olarak gördüğünü desteklemektedir.<sup>12</sup>

Dâmâd bu eleştirilerini yaptıktan sonra Aristoteles'in doğrudan alemi kadim olarak kabul ettiğini söylemez aksine tevakkuf eder ki en doğru yaklaşımın da bu olduğunu düşünür. Zira ona göre Aristoteles'in bu meseleyle ilgili sarf ettiği ifadeler çelişiktir.<sup>13</sup> Filozofun bu meseleye bağlı olarak ileri sürdüğü eleştirileri inceldiğimizde Fârâbî'nin bu bağlamda meseleyi zorlayarak elde etmek istediği sonuca varmaya çalıştığını ima ettiğini görürüz. Ancak eleştirilerin tamamında Fârâbî'den ortak, şeyih, hakim vb. saygı içeren unvanlar kullanarak bahseder. Nitekim Mîr Dâmâd bu tarz ifadeleri Meşşâî filozofların çoğu için kullanır.

---

<sup>10</sup> Yukarıda aktarılan ifadelerin tamamı eserde geçmese de buna yakın bazı anlamlar bulunmaktadır. Özellikle külli nesin durumu, aklî alemin değişmezliği vb. varlıklar hakkında Aristoteles'in ifadeleri bu yöndedir. Bk. Aristoteles, *Esûlûcyâ*, thk. Friedrich Dieterici (Berlin: 1883), 2-7, 77.

<sup>11</sup> Mîr Dâmâd, *Hudûdü'l- 'âlem*, 39.

<sup>12</sup> Mîr Dâmâd, *Hudûdü'l- 'âlem*, 44.

<sup>13</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabasât*, thk. Mehdî Muhaqqıq (İran: Tahran Üniversitesi Yayınları), 30.

## 1.2. İbn Sînâ'ya Hudûs Konusunda Yöneltilen eleştiriler

Mîr Dâmâd'ın felsefî düşüncelerini incelediğimizde İbn Sînâ'nın düşüncelerin oluşumunda büyük etkisinin olduğunu görebiliriz. Buna ilaveten filozof birçok mesele bazında yaptığı felsefî tartışmalarda İbn Sînâ'nın görüşlerini savunarak Ebûl-Berekat el-Bağdâdî (öl. 1080) ve Fahreddîn Râzî gibi düşünürleri tenkit eder. Ancak görünen bu bağlılığa rağmen Dâmâd diğer Meşşâî filozofları eleştirildiği gibi İbn Sînâ'yı da bazı meseleler bağlamında eleştirir. Söz konusu bu meselelerin en önemlisi Tanrı-alemin ilişkisi bağlamında ele alınan alemin hudûsu meselesidir. Bu hususta İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştiriler İbn Sînâ'nın elde ettiği sonuçları hedef aldığı gibi onun meseleye yaklaşımını da tenkit etmektedir. Şöyle ki o alemin hadis oluşu meselesini -Aristoteles'i takip ederek- cedelî önermelerden olduğunu söyler.<sup>14</sup> Zira bu mesele bağlamında oluşturulan kıyasların mukaddimleri burhanî olmadığı gibi meşhurât türünden de değildir. Dolayısıyla bu kıyaslarda elde edilen sonuçlar cedelî türdendir. İbn Sînâ alemin hâdis olduğunu söylese de mantıksal olarak bu meselenin cedel türünden olduğunu söylemesi, aslında meseleye yaklaşımını belirtmektedir. Dâmâd bu konudaki filozofun yaklaşımını ve hudûs meselesini cedelî kıyas türünden olduğunu söylemesini tasvip etmez. Hatta onun bu konudaki görüşünün tutarsız olduğunu ima eder. Zira filozofa göre İbn Sînâ alemin hâdis olduğunu ispatlamada kullanılan kıyasın cedel türünden olduğunu saydıktan sonra bu kıyasın aynısını Tanrı'nın varlığı bağlamında kullanır! Bu da tutarsızlığa yol açmaktadır.<sup>15</sup> Çünkü söz konusu olan ikinci mesele burhan ile ispat edilmesi gereken bir mesele iken cedel türünden sayılacak bir kıyasla sonuca varılması yanlıştır. Nitekim filozof zorunlu varlık konusunda bu kıyası kullanması, kıyasın cedel türünden olmadığını kabul etmesi anlamına gelir.

Dâmâd bu mesele bağlamında İbn Sînâ'nın sadece problemi cedel türünden olduğu yönündeki sözünü tenkit etmez, buna ilaveten onun ispatlamaya çalıştığı ve bu konuda kabul ettiği felsefî sonucu da eleştirir. Şöyle ki hudûsu zamansal ve zatî olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ<sup>16</sup> alemin hadis olduğunu söyler. Ancak alemi ayüste ve ayaltı olmak üzere ikiye ayıran

---

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ el-Mantık el-cedel*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvanî (Kahire: el-Matba'atü'l-Emiriyye, 1965), 76.

<sup>15</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-ğabasât*, 76-78.

<sup>16</sup> Zamansal hadis; zaman içerisinde yokken var olan mümkün varlıklar. Zatî hâdis öncesinde zaman olman hâdis varlıklar. İbn Sînâ, *Tis'ü resâ'il fi'l-hikme ve't-tabî'iyât, Risâle fi'l-hudûd* (Mısır: Dâru'l-Arab li'l-büstân), 102.

İbn Sînâ<sup>17</sup> ayaltı aleme ait olan varlıkların hudûsunu zamansal olarak kabul eder iken ayüstü aleme ait olan varlıkların hudûsunu zatî olduğunu söyler. Bu ifadelerden hareketle onun alemin genelini zatî hâdis olduğu sonucunu kabul ettiğini söylemek mümkün olur. Aslında filozof ayüstü aleme ait olan varlıkların zatî hudûs ile var olduklarını söyleyerek onları zorunlu varlığa kemal açısından eşit olarak görmez. Fakat zorunlu varlık ile söz konusu olan bu varlıklar arasında bir bitişiklik veya beraberlik söz konusu olur. İşte Dâmâd'ın asıl eleştirdiği mesele de bundan ibarettir.<sup>18</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi Dâmâd, İbn Sînâ'nın alemin zatî hudûs ile var olduğu yönündeki ifadelerini eleştirmiştir. Buna bağlı olarak Mîr Dâmâd kendi görüşlerini tesis etmek için hudûs konusunu tekrardan ele alır. Dâmâd İbn Sînâ'dan farklı olarak hudûsu zatî, dehrî ve zamanî olmak üzere üçe ayırır<sup>19</sup> ve ayüstü aleme ait olan varlıkların hudûsunun dehrî hudûs<sup>20</sup> olduğunu ileri sürer. Filozofun burada vurgulamaya çalıştığı asıl mesele ise Tanrı'nın yaratılanlardan ayrılmasıdır. Bu nedenle filozofumuz illiyet bağlamında zorunlu varlığın önceliğinin sadece zatî olmadığını söyler. Bundan ziyade O'nun diğer varlıklara önceliği sermedîdir.<sup>21</sup>

### 1.3. Gazâlî'ye İlim Sıfatı Konusunda Yöneltilen eleştiriler

Mîr Dâmâd'ın felsefeyle ilgili kaleme aldığı eserlerde Gazâlî'ye pek rastlanılmaz. Ancak özellikle Tanrı'nın ilim sıfatı problemi bağlamında filozofumuz düşünürün görüşüne ve itirazına *eş-Şırâtü'l-müstakîm fî Rabî'l-hâdişi bi'l-kadîm* eserinde kısmen değinir. Bilindiği gibi Gazâlî filozofları eleştirmek için *Tehâfütü'l-felâsife* ve *El-Münkız Mine'd-Dalâl* gibi eserler kaleme alır ve onları birçok mesele bazında eleştirir. Bundan öte filozofları bazı konulara dair beyan ettikleri görüşlerinden dolayı tekfir eder. Söz konusu olan bu meselelerden biri de Tanrı'nın ilim sıfatıyla ilgili olan O'nun tikel bilgileri bilmesidir. O, *Tehâfütü'l-felâsife* eserinin on üçüncü

---

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Müctebâ ez-Zirâi (İran: Bostan Kütüp, 1381), 314-317

<sup>18</sup> Mehmet Nesim Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltilen Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", *Felsefe Dünyası*, 2/56 (2012), 259.

<sup>19</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabasât*, 4.

<sup>20</sup> Dâmâd'a göre dehrî hâdis: zamansal olmayan salt bir yokluk ile mesbûk olan varlıktır. Bu açıdan zamansal hâdisten ayrılmaktadır. Zira zamansal hâdis, zaman içerisinde var olandır. Bk. Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabasât*, 104.

<sup>21</sup> Mîr Dâmâd, *eş-Şırâtü'l-müstakîm fî Rabî'l-hâdişi bi'l-kadîm*, thk. Alî Avcî (İran: Mirâş Kutüb, 1381), 145.

meselesinde bu konuyu ele alır ve filozofların, Tanrı'nın zamansal<sup>22</sup> varlıkları bilmediğini söylediklerini ifade eder.<sup>23</sup>

Filozofumuz bu konuya değinirken Gazâlî'nin yönelttiği itirazları ele almaz. Aksine o sadece filozofların bu konudaki meramlarını açıklamaya çalışır. Şöyle ki Dâmâd'a göre filozoflar Tanrı'nın tikelleri bilmesiyle değişime uğrayabileceği sonucundan kaçınmaya çalışmışlardır. Bu nedenle Tanrı'nın ilim sıfatını bu yönde yorumlamaya gitmişlerdir. Ancak filozoflar bu yönde bazı ifadelerde bulunsalar bile onların hiçbiri Tanrı'nın ilminin eksik olduğunu veya O'nun tikelleri bilmediğini ifade etmemiştir. Aksine onlara göre Tanrı'nın ilmi mutlak olup zamansal varlıklar dahil olmak üzere tüm varlıkları tümel olarak bilmektedir.<sup>24</sup> Filozofumuz bu yönde olan ifadelerini Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden bazı iktibaslarla desteklemeye çalışır. Filozof bu konuyla ilgili ekseriyetle İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* eseriyle Fârâbî'nin *el-Fușûş fi'l-ħikme* eserinden ifadeler aktarır.

Dâmâd, bu konuyla ilgili Gazâlî'nin itirazlarının filozofların sözlerini manasından tahrif etmekten ibaret olduğunu düşünür. Yine ona göre Gazâlî'nin filozofların söylediklerini olumsuz olarak yorumlamasını, onların ifadelerini yanlış anlamasına hamleder. Filozof bu konu bağlamında filozofları savunarak Gazâlî hakkında bazı hiddetli ifadeler de sarf eder. Hatta ona takipçileri tarafından verilen *Hüccetü'l-İslâm* lakabının haksız yere verildiğini de ima eder. Zira onun bu yaklaşımı filozofa göre ya filozofların ifadelerini kavrayamamasından dolayı ya da bilerek onları kötülemek sebebiyledir. Her iki takdirde de Dâmâd'a göre böyle bir tutum sergileyen bir kimsenin o lakabı hakketmemiş demektir. Filozof bu ifadeleriyle de Gazâlî ile birlikte takipçilerini de eleştirmiş olur. Çünkü ona göre Gazâlî'ye bu lakabı yakıştıran takipçileridir.

#### **1.4. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'ye Zaman Konusunda Yöneltilen Eleştiriler**

*Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-ħikme* eserinin sahibi Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, geniş bir takipçi kitlesine sahip olmasa da İslâm düşünce tarihinde yönlendirici filozoflardan kabul edilmektedir. Bunun sebebi de kendisinden önceki filozoflara bağlılığı reddederek İslâm felsefesini zenginleştirecek düzeyde eleştirel bir felsefe yapmasıdır. Bağdâdî özellikle İbn Sînâ felsefesi

---

<sup>22</sup> Zaman içerisinde var olan mümkün varlıklar.

<sup>23</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Ma'arif, 1966), 206.

<sup>24</sup> Mîr Dâmâd, *eş-Şirâtü'l-müstakîm fi Rabti'l-hâdişi bi'l-kadîm*, 132.

üzerinden birçok mesele bazında Meşşâî geleneği ciddi bir tenkide tabi tutmuştur. Filozofun İbn Sînâ ve takipçilerini eleştirdiği en önemli meselelerden biri de zaman konusu olmuştur. Bağdâdî öncesi zaman genellikle hareketle birlikte değerlendirilirdi. Örneğin İbn Sînâ zamanı, öncelik ve sonralıkta hareketin sayısı olarak tanımlar. Bu tanımın aslında Aristoteles'in felsefesine dayanmaktadır. Zira Aristoteles'e göre hareket ve mekân ile ilişkili olup sabit bir cevhere sahip değildir. İslâm felsefe tarihinde zaman ile ilgili genel kanı bu yönde olmasına rağmen Bağdâdî zaman hakkında farklı bir tez ortaya koymaya çalışır. Zamanı eserinin hem fizik hem metafizik kısımlarında ele alan filozof bu meseleyi metafizik boyutuna taşımaya çalışmıştır. O, zamanın varlığı insan tarafından meşakket olmaksızın idrak edildiğini söyler<sup>25</sup> ve zaman ile hareketin ilişkisini kabul etse de zamanın harekette değil hareketin zaman içerisinde olduğunu ifade eder. Buradan hareketle Bağdâdî *zaman hareketin miktarıdır* ifadesini tasvip etmez. Aksine o *zaman varlığın miktarıdır* ifadesinin daha doğru olduğunu ima eder.<sup>26</sup> Çünkü ona göre her şey zaman içerisinde olup bitmektedir. Bu nedenle zaman diğer varlıkları kuşatan bir boyut olarak kabul edilir.

Bağdâdî zamanın muttasıl nicelik olarak idrak edildiği hususunda diğer filozoflarla hemfikir olsa da zamanın gerçekliğine vurgu yaparak onun sermet/sonsuz kavramına eşit olduğunu söyleyerek İbn Sînâ gibi filozoflardan ayrılır.<sup>27</sup> Filozof zaman hakkında ileri sürdüğü görüşlerini ispatlamak için gündelik hayatta bazı insanların kullanıldığı *Allah uzun ömürler versin* gibi ifadeleri örnek olarak verir. Zira Bağdâdî'ye göre bu gibi ifadelerden kastedilen şey varlıkta kalma sürenin uzamasıdır.

Mîr Dâmâd'a gelince, Bağdâdî'nin bu konudaki görüşlerini tasvip etmez. Aslında onun zaman konusundaki yaklaşımı İbn Sînâ'nın yaklaşımına yakın olup zamanı hareketle ilişkilendirmektedir. Fakat o, hareketi zamanın bir vasıtası olarak algılar. Şöyle ki filozofumuza göre zaman muttasıl bir nicelik olup maddede hareket vasıtasıyla bulunur.<sup>28</sup> Filozofun Bağdâdî'ye yönelttiği eleştirisinde en çok üzerinde durduğu mesele ise *zaman varlığın miktarıdır* ifadesidir. Dâmâd'a göre filozofun bu ifadesi kabul edilecek bir ifade değildir. Zira varlığın miktarının belirlenmesi için öncelikle varlığın açık bir

---

<sup>25</sup> Ebû'l-Berekât el-Bağdadî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yusuf Mahmûd (Katar: Dâru'l-hikme, 2012), 3/60

<sup>26</sup> Ebû'l-Berekât el-Bağdadî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/60

<sup>27</sup> Ersan Türkmen, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Metafizik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019), 56.

<sup>28</sup> Mîr Dâmâd, *eş-Şirâtü'l-müstakîm fi Rabti'l-hâdişi bi'l-kadîm*, 21.

şekilde idrak edilmesi gerekir. Filozof Bağdâdî'nin bu ifadesiyle alay edercesine varlığın kaç karış olduğunu ve hangi tür ölçülerle miktarı bilinir gibi sorular yöneltir.<sup>29</sup>

Dâmâd'ın bu hususta Bağdâdî'yi bu şekilde eleştirmesinin sebeplerinden biri de onun zamanla sermet arasında bir fark olmadığını söylemesidir. Çünkü filozofumuz birçok meselede -İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerde görüldüğü gibi- görüşlerini takrir ederken zaman, deher ve sermet gibi kavramları kullanır. Hatta filozof, görüşlerini bu kavramlar arasında bulunan farklara dayandırmaktadır. Şöyle ki Dâmâd'a göre zaman ile kendisinden üstün olan dehrî veya bu ikisini de kuşatan sermedî'e eşit görmek yanlıştır. Çünkü Tanrı-alem ilişkisi meselesi ancak bu kavramlar arasındaki farklılığı idrak ederek açık olur.

### 1.5.Fahreddîn er-Râzî'ye yöneltilen eleştiriler

Fahreddîn er-Râzî fikirleri düşünürümüzün kaleme aldığı felsefi eserlerde önemli yer kaplamaktadır. Öyle ki filozof, İslâm felsefe tarihinde müteahhirûn dönemi olarak adlandırılan asırda özellikle Râzî ve Tûsî arasında gerçekleşen felsefi münakaşaların neredeyse tamamına değinir. Ele alınan bu problemler bazında Dâmâd çoğunlukla Tûsî'nin tarafını tutarak Râzî'yi tenkit eder. Bu hususta bazen Râzî'nin görüşleriyle yetinmez, bundan öte Râzî'nin takipçilerini eleştirmeye çalışır. Filozofumuz Râzî'yi en çok sudûr<sup>30</sup> nazariyesi bağlamında tenkit eder. Söz konusu bu teori Râzî tarafından kaleme alınan birçok eserde eleştirilmiştir. Ancak bu teoriyi benimseyen filozofların teoriyi oluşturan kâideleri, özellikle *Bir'den ancak bir sadır olur* kuralını kanıtlamak için kullandıkları deliller, *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye* eserinde detaylı bir şekilde tenkit edilmektedir. Adı geçen eserin sahibi söz konusu eserde bu kâideyi ispatlayan dört tane delile yer verir. Bunlardan bildirimizin konusuyla alakalı olan delillerin ikincisidir. Zira Dâmâd özellikle bu delile yöneltilen eleştiriye çürütmeye çalışır. Söz konusu olan delil şöyledir: Bir'den bir sadır olması itibarıyla A ve B sadır olursa

---

<sup>29</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabasât*, 11.

<sup>30</sup> Taşma veya sudûr kelimesi dil açısından ortaya çıkmak ve doğmak anlamına gelir. Yarattılışla ilgili olan bu nazariye filozoflar tarafından yoktan var etmeye alternatif olarak ileri sürülmüştür. Sudûr nazariyesi Plotinus tarafından ortaya atılsa da Farabî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları da bu teoriyi kabul benimsemişlerdir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât* (Mısır: es-Sa'ade, 1938), 251; Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

ondan -bir olması bakımından- B ve B olmayan şey sadır olmuş olacaktır. Ancak bu durumda içtimai nakizeyn vardır. Dolayısıyla imkânsızdır.

Râzî eserinde bu delili eleştirirken delilin çok yanlış ve hatta gülünç olduğunu söyler.<sup>31</sup> Çünkü burada bir çelişkinin oluşması için B ve B olmayan bir şeyin sadır olduğunu söylemek yetmez. Oysa bu durum mantıksal bir durum olup gerçekleşmesi imkân dahilidir. Çünkü burada çelişkinin şartları oluşmamaktadır. Aksine çelişki ancak B sadır olmuştur ve B sadır olmamıştır denirse hasıl olur.

Râzî eleştirisini yaptıktan sonra büyük mantıkçıların böyle bir hataya düştüklerine bir anlam veremez. Çünkü ona göre mantık hakkında iptidai düzeyde bilgi sahibi kimse ve mantık talebine yeni başlayan öğrenciler bile bu hataya düşmezler.<sup>32</sup>

Mîr Dâmâd Râzî'nin sudûr konusunda filozoflara yönelttiği bu eleştirisini cevaplamadan önce onun bu hususta kullandığı ifade tarzının yersiz olduğunu düşünür ve bu delili kullanan mantıkçıları savunarak onların bu tarz ifadelerle tenkit edildiklerini kınar. Bununla birlikte düşünürü göre asıl abes uğraş olan kullanılan delil değil, delile yöneltilen eleştiridir. Çünkü eleştiride yer alan açıklamalar doğru değildir. Şöyle ki Bir'den B sadır olmuştur mukaddimesi sonuç doğurma açısından Bir'den B olmayan sadır olmuştur mukaddimesine eşittir. Dolayısıyla bu iki neticenin ortaya çıkma durumu aynı açıdan ele alınırsa -yani B'nin sadır olması B olmayanın sadır olması sonucu şeklinde- neticeler çelişir.<sup>33</sup> Çünkü bu iki mukaddime tüm açılardan mutlak olarak ifade edilmektedir. İlahî fiil zamana taalluk etmediği için sudûr zaman bakımında da mutlaktır. Bu nedenle bu iki mukaddime *Bir'den B sadır oldu ve Bir'den başka bir zamanda da B olmayan sadır oldu* şekilde anlaşılabilir.<sup>34</sup> Râzî bu bağlamda yaptığı eleştiriyi İbn Sînâ'nın kıyas ile ilgili yaptığı bazı açıklamalarını öne sürerek itirazını teyit ettirir ve bu delili kullanan mantıkçıların özellikle sudûr meselesi bağlamında mantık kâidelerini çiğneyerek görüşlerinde tutarsızlığa yola açacak ifadeler sarf ettiklerini söyler. Ancak Dâmâd filozofları değil, onları bu bağlamda eleştirenlerin bu durumda olduklarını düşünür.

Yukarıda söylendiği gibi filozof Râzî'yi birçok problem bazında eleştirir. Onu eleştirirken de ismini kullanmaktan ziyade farklı lakaplarla anar.

<sup>31</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye* (İran: Bidâr Yayınları, 1370), 1/465.

<sup>32</sup> Râzî, *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye*, 1/465.

<sup>33</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-ğabasât*, 352-353.

<sup>34</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-ğabasât*, 353.

Örneğin; müşekkiş/şüpheci, Şüphecilerin imamı, teşkikin allamesi, kelamcılarının imamı, fazıl olan imam vb. lakaplar düşünürün ifadelerinde yer almaktadır. Bazen de *el-Muhassal*'ın sahibi diyerek kaleme almış olduğu eserlerin ismiyle de ondan söz eder. Dikkat çeken önemli şeylerden biri de Dâmâd'ın Râzî'ye karşı hitabının meseleden meseleye değişmesidir. Bu ifadeleri genel olarak incelersek Râzî'ye karşı hitabın, Râzî'nin filozoflara karşı hitabın hiddetine bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

## 2. Mîr Dâmâd'ın Eleştirisi Tarzı ve Kaynakları

Mîr Dâmâd'ın felsefî yaklaşımını tespit etmek için kitapları incelendiğinde genellikle Meşşâî bir yönelimin söz konusu olduğu görülür. Özellikle *Kitâbu'l-kabasât* eserinde ele alınan konularda bu yönelime rastlanılır.<sup>35</sup> Ancak filozofun bir açıdan eklektik olmasından dolayı bazı meselelerde Meşşâî filozoflardan farklı düşündüğünü görebiliriz. Örneğin zaman, hudûs ve illiyet problemleri bu tür meselelere dahildir. Düşünür özellikle bu tür felsefî konularda İbn Sînâ, Fârâbî ve hatta Aristoteles'e bile karşı çıkmaktadır. Fakat Dâmâd'ın onlara yönelttiği eleştirilere rağmen genellikle Meşşâî bir kimliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu nedenle kaleme almış olduğu felsefî eserlerin içerdiği tartışmaların çoğunda o, filozofları savunarak görüş beyan etmiştir. Söz konusu bu tartışmalar incelendiğinde filozofun yorum yaparak eleştirmek istediği görüşü aktarmadığı dikkat çekmektedir. Bunun aksine Dâmâd, eleştirmek istediği görüşün tamamını alıntılıyarak iktibas şeklinde okuyucusuna sunmaya çalışır.<sup>36</sup> Filozofun konulara bu şekilde yaklaşmasının sebebinin karşıt görüşlerin içeriğinin tam olarak anlaşılmasını istemesinden dolayıdır. Aslında düşünürün bu yaklaşımı yaşadığı çağın felsefî eleştiriler için bir örnek olarak kabul edilebilir. Öyle ki 17. Asırda önceki, dönemlere nispeten, kaynaklara daha kolay ulaşılma imkânı olduğu için görüşlerin tam olarak aktırılması yayılmıştır. Buna ilaveten özellikle bu çağda felsefî kelamın yayılmasıyla birlikte hem felsefeciler hem de kelamcılar için ortak bir zemin yaratılmıştır.

Yukarıda söylendiği gibi Dâmâd eserlerinde farklı fikrî akımlara yer verir. Söz konusu bu gruplar içerisinde filozoflar ve kelamcılar da bulunmaktadır. Filozof her ne kadar diğer filozofları -özellikle Meşşâîleri-

---

<sup>35</sup> Mehmet Nesim Doru, "İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd", *Osmanlı ve İnan'da İsrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 237.

<sup>36</sup> Örneğin Fahreddîn Râzî'nin sudûr nazariyesine yönelttiği eleştiriye tenkit etmeden önce eleştirenin tamamını aktarır. Bk. Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabasât*, 352.



eleştirse de onlara yakınlığını sarf ettiği ifadelerle anlatmaya çalışır. Şöyle ki Fârâbî'den bahsederken “ilimde ortağımız”, “ikinci muallim” ve “müteahhirlerin en üstünü”<sup>37</sup> ifadelerinde bulunur. İbn Sînâ söz konusu olunca da ondan “Reis”, “Meşşâilerin şeyhi” “İslâm filozofların şeyhi” ve “riyasette ortağımız”<sup>38</sup> gibi ifadelerle söz eder. Bu yönde filozof tarafından sadır olan söylemler merkeze alınarak onlara yakınlığı anlaşılır. Ancak filozof, Meşşâilere birçok problem bazında muhalefet eden Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî gibi filozofların görüşlerini eleştirirken onlardan fikren uzak olduğunu göstermek için bazı cümleler kurar. Örneğin Bağdâdî'yi zaman konusunda tenkit ederken ondan “şüphe düşkünü” olarak söz eder. Filozofumuzun filozoflar dışında Gazâlî ve Râzî gibi diğer düşünürlerle karşı tutumu ise biraz daha hiddetli nitelenebilecek bir tutum olduğu söylenebilir. Özellikle Tanrı'nın tikelleri bilmesi konusunda Gazâlî'nin eleştirisine cevap verirken sert bir tutum sergilediği açık bir şekilde görülmektedir. Râzî ise Dâmâd'ın ona karşı tutumu meseleden meseleye değişir. Genellikle “müşekkiklerin imamı” ve “şüpheci” şeklinde onu ansa da bazen ondan “fadil/üstün” şeklinde bahseder. Aslında filozofun Râzî'ye yakınlığı Râzî'nin filozoflara yakınlığıyla ilişkilidir. Yani Râzî'nin filozoflarla hemfikir olduğu konularda Dâmâd ondan “kelamcılarının şeyhi” gibi ifadelerle söz eder. Fakat karşı olduğu meselelerde ise ondan “şüpheci” gibi ifadelerle bahseder.

Görüldüğü gibi Dâmâd eserlerinde çok sayıda filozof ve düşünür eleştirmektedir. Onlara yönelttiği eleştirilerin kaynağı ise genelde Meşşâî filozofların eserleri iken özelde Nasıreddin Tûsî'nin eserleri olduğunu söylenebilir. Açıkçası Tûsî'nin filozofumuzun üzerindeki tesiri büyüktür. Buna ilaveten özellikle Râzî eleştirirken de çoğunlukla Tûsî'nin tenkitlerinden hareket eder. Hatta birçok yerde onun tenkitleriyle yetinir.

### Sonuç

Bu bildiriye 17. Asırda felsefî eleştiriye örnek olarak İranlı filozof Mîr Dâmâd'ın eleştirel yaklaşımı incelendi. Yapılan tahliller sonucunda bildirinin araştırma konusu olan filozofun düşüncelerinin önceki dönemlerde ortaya konan felsefî düşüncelerle bağlantılı olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte filozofumuzun eleştirilerinin ekseriyetle tenkidin tenkidi türünden olduğu söylenebilir. Öyle ki Dâmâd eserlerinde çoğunlukla fikren yakın olduğu filozoflara yöneltilen eleştirileri cevaplamaya çalışır. Reddetmeye

<sup>37</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-ğabasât*, 30, 27, 34; Mîr Dâmâd, *eş-Şırâti'l-müstakîm*, 143

<sup>38</sup> Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-ğabasât*, 7, 19.

çalıştığı eleştiriler filozof ve filozof olmayan düşünürler tarafından yöneltildiği için kendi tenkit tarzına bir çeşitlilik kazandırmıştır.

Filozofumuzun savunduğu filozofları dikkate alarak felsefi yöneliminin anlaşılması mümkün olmaktadır. Genellikle Meşşâilerin düşüncelerinden hareket ettiği için onun büyük ölçüde Meşşâî olduğu söylenebilir. Fakat filozofu bu yönelimle sınırlandırmak doğru olmaz. Çünkü onun, bazı konularda da Sühvervâdî ‘den istifade ederek İşrâkî bir eğilime sahip olduğu düşünülebilir. Aslında Dâmâd’ın düşüncelerinde böyle eklektik bir yönelimin görünmesi yaşadığı dönemin genel olarak felsefi ekollerin durumunu yansıtmaktadır. Şöyle ki özellikle Nasîrüddî et-Tûsî sonrası felsefi telakkiler ayrılmış okul olmaktan ziyade uzlaştırılmış görüşlere dönüşmüştür. Nitekim bunun en açık tecellisi filozofumuzun Molla Sadra gibi öğrenci ve takipçileri tarafından oluşturulan *el-hikmetü'l-müteâliye* akımıdır. Söz konusu bu akım, kurucularının iddiasına göre İşrâk ile Meşşâî felsefeyi uzlaştıran bir akımdır. Özellikle bu akımın ortaya çıkmasında da Dâmâd’ın büyük etkisi bulunmaktadır. Bu söylenenlerle birlikte Dâmâd’ın yaptığı eleştirilerden anlaşılmaktadır ki özellikle o dönemde felsefi ekollerin uzlaşmasıyla birlikte hiddetli eleştirilerin kısmen gerilemesidir. Bunun yerine yakınlaşma zemini üzerine yapılan tenkitler yayılmıştır.

Dâmâd’ın eleştiri tarzı çoğunlukla tenkidin tenkidi şeklinde olsa da bazı önemli meseleler bağlamında İbn Sînâ ve Fârâbî gibi kendine yakın olarak belirlediği filozofları da eleştirir. Filozofumuzun yönelttiği bu tür eleştiriler dikkate alındığında özellikle yaşadığı asırda ekolün kurucusuna bağlılığın azaldığı anlaşılır.

Özet olarak söylenecek olursa yukarıda yer alan filozofun eleştiri tarzına dönük ifadelerden yola çıkarak, İslâm felsefe tarihinde tenkit kültürünün hangi yönde geliştiğini görmek mümkün olur. Öyle ki Dâmâd’ın benimsediği görüşleri eleştiren düşünürlerle karşı tutumu, düşünce bağlamında kendine yakın gördüğü filozoflara yaklaşımı, bazı meselelerde uzlaştırıcı eğilimi ve birçok konuda önceki filozofları eleştirerek onlardan bağımsız olarak tez üretmede inisiyatif alması yaşadığı dönemde özellikle eleştiri kültürünün gelişimine dair bilgi vermektedir. Buna ilaveten Mîr Dâmâd’ın felsefeye katkıları hakkında da tasavvur edinmemize vesile olmaktadır.

## Kaynaklar

Aristoteles. *Kitâbü'l-Cedel*. thk. Ferîd Cebir. Lübnan: Dâru'l-Fikr el-Lübânî, 1999.

———, *Esûlücyâ*. thk. Friedrich Dieterici. Berlin: 1883.

Bağdadî, Ebû'l-Berekât. *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-ḥikme*. thk. Yusuf Mahmûd. Katar: Dâru'l-ḥikme, 2012.

Doru, Mehmet Nesim. “Mîr Dâmâd'ın Hudûs konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü”. *Felsefe Dünyası*, 2/56 (2012), 249-274.

Doru, Mehmet Nesim. “İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd”. *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru. İstanbul: Divan Kitap, 2018.

Fârâbî. *el-Cem' beyne re'ye'i'l-ḥakîmeyn*. thk. Elbîr Nâdir. Lübnan: Dâru'l-Meşriq, 1986.

Gazâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Ma'arif, 1966.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Müctebâ ez-Zirâ'i. İran: Bostan Kütüp, 1381.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ el-Mantık el-cedel*. thk. Ahmed Fuad el-Ehvanî. Kahire: el-Matba'atü'l-Emiriyye, 1965.

İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât*. Mısır: es-Sa'ade, 1938.

İbn Sînâ. *Tis'u resâ'il fi'l-ḥikme ve't-tabî'iyât, Risâle fi'l-ḥudûd*. Mısır: Dâru'l-Arab li'l-büstân, 2. Basım.

Kaya, Mahmut. “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009. 467-468.

Mîr Dâmâd. *Ḥudûdü'l-âlem*. thk. Hâdî Gohrî. İran: İḥyâ' et-Türaş, 1338.

Mîr Dâmâd. *Kitâbu'l-ḳabasât*. thk. Mehdî Muḥakkıq. İran: Tahran Üniversitesi Yayınları.

Mîr Dâmâd. *eş-Şirâṭü'l-müstakîm fi Rabṭi'l-hâdisi bi'l-ḳadîm*. thk. Alî Avcî. İran: Mirâş Kutüb, 1381.

Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâḥişü'l-Meşrikiyye*. İran: Bidâr Yayınları, 1370.

Türkmen, Ersan *Ebu'l-Berekât el-Bağdadi'de Metafizik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019.



## FIKİH USULÜNDE ELEŞTİRİ ÜSLUBU

### 18. YÜZYIL MEDİNESİ'NDE MEZHEBE YÖNELİK ELEŞTİRİLER: FÜLLÂNÎ ÖRNEĞİ

Ahmet AYDIN\*

#### Giriş

18. yüzyıl ihyâ hareketleri Müslüman ilim dünyasından önce Batılıların dikkatini çekmiş ve bu hareketlerin kaynağı meselesi önemli bir araştırma konusu olmuştur. Temelde Vahhâbîliğin ortaya çıkışını hazırlayan ilmî ortam ve onu çevreleyen şartların incelenmesi üzerinde odaklanan bu çalışmalarda sözü edilen ihyâ hareketlerinin 18. yüzyılda Mekke ve Medine’de bir araya gelen bir ulemâ grubunun önemli tesiri bulunduğuna yönelik bir tez savunulmaktadır. Sözü edilen tezin ortaya çıkışına John Obert Voll ve Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb öncülük etmiş ve bu tez Fazlurrahman, Derek Hopwood, Nehemia Levtzion ve Stefan Reichmuth gibi isimler tarafından kaleme alınan çok sayıda çalışma ile güçlendirilmeye çalışılmıştır.<sup>1</sup> Ülkemizde İrfan İnce’nin Bochum Üniversitesi’nde tamamladığı *Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs*<sup>2</sup> başlıklı doktora tezi, Eyyüp Said Kaya’nın “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”<sup>3</sup> adlı makalesi ile Nail Okuyucu editörlüğünde hazırlanan *Bati*

---

\* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, ahmet.aydin@bilecik.edu.tr

<sup>1</sup> Eyyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 27-50.

<sup>2</sup> İrfan İnce, *Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs* (Bochum: Fakultät für Philologie der Ruhr-Universität Bochum, Doktora Tezi, 2014).

<sup>3</sup> Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme”, 27-50.

*Gözüyle Tecdid 1700-1850: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri*<sup>4</sup> isimli çalışmanın yanı sıra 18. yüzyıl Medinesi'ndeki önde gelen Sindli âlimleri inceleyen makaleler<sup>5</sup> bu döneme ve bahsedilen ulemâ grubuna yönelik az sayıdaki çalışma arasında zikredilebilir. Bu çalışma sözü edilen dönemde yaşamış bir âlim olan Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Füllânî'nin (ö. 1218/1803) mezhep eleştirisi üzerinde durmayı planlamaktadır. Medine'nin meşhur hadis hocası ve Mâlikî mezhebine müntesip bir fakih olan Füllânî 1187/1773'te Hicaz'a giderek yerleşmiş ve vefât edene kadar burada ders vermeyi sürdürmüştür bir isimdir. Onun hem sözü edilen Medine merkezli ilim çevresi ile irtibatının hem de *Îkâzu himemi üli'l-ebâr*'ı çerçevesinde mezhep tasavvuru, içtihad anlayışı ve taklid konusundaki eleştirilerinin incelenmesi bu araştırmanın temel hedeflerini oluşturmaktadır. Füllânî'nin görüşlerini merkeze alan bu çalışmanın 18. yüzyıl Medinesi'ndeki ilmî ortam ve tartışmaların ortaya çıkarılmasına küçük bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Voll İhyâ önderlerini kastederek “cephe hattındaki müceddidler” kadar bu âlimlerin eğitimi ve ilmî gelişmelerinde tesiri olmuş üstatları ve ilim geleneklerinin araştırılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>6</sup> Başta Voll olmak üzere bu isimlerin Mekke ve Medine'deki ilim çevresinin İhyâ hareketlerinin kaynağı olduğu kanaatine tarih ve tabakat kitaplarındaki yoğun hoca-talebe ilişkisine bakarak ulaştıkları anlaşılmaktadır. Sözü edilen yüzyılda bu şehirlerde bir araya gelen bir ulemâ grubunun İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki âlimleri tesiri altında bıraktıkları tezini (network) savunan isimler gayet başarılı bir biçimde yoğun bir hoca-talebe ağını göz önüne sermektedir. Fakat bu tezin sahiplerinin İslâmî ilim geleneği

---

<sup>4</sup> Nail Okuyucu (ed.), *Batı Gözüyle Tecdid 1700-1850: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri* (İstanbul: Klasik, 2014).

<sup>5</sup> Ahmet Aydın, “18. Yüzyıl Medinesi'nde Sindli Âlimler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XI/60

(2018), 1207-1220; a.mlf., “Namazda Başka Bir Mezhepten Olan İmama Uymanın Hükmüne Dair Tartışmalar ve Rahmetullah es-Sindî'nin Risâle fi Beyâni'l-İktidâ bi's-Şâfiyye ve'l-Hilâf fi Zalik Adlı Eseri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/62 (2019), 1677-1689; a.mlf., “Ebû'l-Hasen es-Sindî'nin Birgivi'nin Eserine Yazdığı Menhelü'l-Hüdât ilâ Mu'addili's-Salât Adlı Şerhi Çerçevesinde Ta'dil-i Erkân Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/62 (2019), 1690-1702.

<sup>6</sup> John Obert Voll, “Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve 18. Yüzyılda Hadis İlimi”, çev. Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 217-218.

çerçevesinde söz konusu tesiri izah etmek bakımından oldukça zayıf irtibatlar kurdukları görülmektedir. Batılı çalışmalarda Hicaz'daki bu ulemâ grubunun görüşlerinin fıkıh ilmi çerçevesinde sağlıklı bir biçimde tartışılmaması yüzeysel tespitlerden öte sonuçlara götürmemektedir. İctihâdı savunmaları ihyâ hareketlerinin temel karakteristiği olarak neredeyse ittifakla Batılı araştırmalar tarafından belirlenmesine karşın Hicâz'daki bu ilmî çevrenin ictihâd anlayışı çerçevesinde usûl-i fıkha yahut da furû'-i fıkha dair muayyen bir meseledeki görüşü üzerinde durulmaması kurulan bu irtibatlardaki derinliği göstermektedir. Bu durumun temel nedenlerinden biri ilk defa Amerikalı bilim adamı Harrison White tarafından kullanılan network (ilişkiler ağı) analiz yöntemini esas almış olmalarıdır. Sözü edilen bu yöntemi kullanarak ihyâ hareketleri ve 18. yüzyıl Hicâz'ını inceleyen çok sayıda çalışmada ilim ağlarının ve karşılıklı ilişkilerin oldukça başarılı bir şekilde tespit edildiği fakat yapılan analizin bu irtibatın anlamı, derinliği ve ilmî tesiri üzerinde yeterli veriler sunmadığı anlaşılmaktadır. Bu tekniği kullanan araştırmacıların Hicâzlı bu ulemâ grubunu tasvir ederken yoğun bir hadis tedris faaliyetine dikkat çektikleri ve tecdîd düşüncesinin ortaya çıkışının artan hadis çalışmaları ile izah edildiği görülür.<sup>7</sup>

18. yüzyılda Medine'de yetişen yahut da ilim tahsil etmek için buraya gelerek yerleşen âlimler içerisinde temâyüz eden bir grubun yazdıkları müstakil eserler ve şerhlerde mezhebi eleştirdikleri, ictihâd, taklid ve mezhepler arasında intikâl konuları üzerinde önemle durdukları ve sahih hadislerle amel edilmesine vurgu yapan bir fikhî faaliyete sahip oldukları görülmektedir. Farklı mezheplere müntesip bu isimlerin ortak yönü mezhep geleneğini reddetmeden söz konusu görüşlerini temellendirmeye çalışmalarıdır. Onların tesirinde kalan ihyâ hareketi önderleri de bu konuları farklı fikhî zeminlerde ve farklı hedefleri gerçekleştirebilmek için tartışma konusu etmektedirler. Ortak vurgulara sahip olmak fıkıh ilmi temelinde aynı ya da benzer hukuk mantığı ve görüşlere sahip olduklarını göstermemektedir. Dönemin meşhur âlimlerinin fikhî görüş ve temâyülleri henüz yeterince tartışılabilmiş değildir. Ortak görüşlere sahip bir ilim çevresinin bu dönemdeki varlığı ancak söz konusu isimlere dair muayyen çalışmaların hazırlanması ile ispat edilebilir. Ülkemizdeki akademik çalışmalarda

---

<sup>7</sup> İhyâ hareketlerinin kaynağı hakkındaki temel yaklaşımlar için bkz. Ahmet Aydın, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketlerinin Mezhebe Yönelik Eleştirileri: Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 178-187.

herhangi bir yönüyle incelemeye konu edilmeyen Füllânî hakkındaki bir araştırma gerek ihya hareketlerine gerekse Osmanlı'nın son dönemindeki fıkıh düşüncesine yönelik çalışmalara katkı sunacaktır.

### 1. Füllânî'nin İlmî Serüveni

Tam adı Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer olan Füllânî 1166/1753'te günümüzde Gine Cumhuriyeti'nin kuzey batısındaki Futo Calon'a bağlı bir kasabada dünyaya gelmiştir. Soyunun Sudan'daki Füllân kabilesine dayanması sebebiyle Füllânî nisbesi ile anılmaktadır.<sup>8</sup> İlim tahsil etmek için on iki yaşında doğduğu yerden ayrılan Füllânî Güney Moritanya'da Muhammed b. Bûne'den bir yıl ders almış ve Bâgi (Bogué) şehrinde Muhammed b. Sinne el-Füllânî'ye altı yıl talebelik etmiştir. Ardından günümüzde Mali Cumhuriyetine bağlı İslâm ilim ve kültür tarihinin önemli şehirlerinden biri olan Tinbüktü'ye gitmiş ve burada Abdülhâlik ez-Zeyn el-Mizcâcî'den bir yıl kadar ders almıştır. İlmî serüveninde sırasıyla Moritanya'daki Şinkit, Fas'taki Merakeş, Tunus ve Mısır'a seyahat eden Füllânî 1187/1773'te yirmili yaşlarında iken Hicaz'a gelmiş ve Medine'ye yerleşmiştir.<sup>9</sup>

İhyâ hareketlerinin kaynağı olarak Hicaz'daki bir ulemâ grubunu gösteren araştırmacılar, bu ilim çevresinin merkez simasının İbrahim el-Kûrânî (ö. 1690) olduğunu kabul etmektedir. İbrahim el-Kûrânî'den sonra oğlu Ebû Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kûrânî (ö. 1732), Hasan b. Ali el-Acemî (el-Uceymî) (ö. 1701) ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1722) ile bu ilim çevresi gelişme göstermiştir. Bahsedilen bu üç ismin talebesi Muhammed Hayât es-Sindî'dir (ö. 1749). Muhammed Hayat es-Sindî Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın en meşhur hocasıdır. Şah Veliyyullah'ın da Ebû Tâhir el-Kurânî'nin talebesi olduğuna, bu isimler arasındaki yoğun hoca-talebe ilişkisi bağlamında işaret etmek gerekir. Muhammed Hayât es-Sindî'nin bir diğer tanınmış öğrencisi Abdülhâlik ez-Zeyn el-Mizcâcî'dir.<sup>10</sup> Mizcâcî yukarıda bahsedildiği üzere Füllânî'nin

<sup>8</sup> Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), III/170; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, ts.), I/424; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414), I/834; Salim Ögüt, "Füllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/248.

<sup>9</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, I/424; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I/834; Ögüt, "Füllânî", 13/248-249.

<sup>10</sup> John O. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *Bulletin of the School*



hocasıdır. Füllânî'nin bir diğer hocası Atâullah b. Ahmed el-Ezherî el-Mekki'dir (ö. 1188/1774). Ezher'de eğitim aldıktan sonra Mekke'ye yerleşen bu isim verdiği hadis dersleri ile şöhret kazanmıştır. Malay-Endonezya bölgesindeki ihyâ faaliyetlerine önderlik eden Abdüssamed b. Abdullah el-Câvî el-Pelimbânî (ö. 1203/1789 civarı) de bu hocaya talebelik etmiş bir isimdir.<sup>11</sup> Füllânî eğitim hayatını tamamladıktan sonra Medine'de uzun yıllar hocalık yapmış ve 1218/1803 senesinde burada vefat etmiştir.<sup>12</sup> Füllânî ilmî faaliyetinde hadis alanındaki behresi ile tanınmış bir isim olmuş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Onun Şâzeliyye tarikatına intisap ettiği bilinmektedir.<sup>13</sup> Yetiştirdiği en tanınmış talebeler arasında İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)<sup>14</sup> ve Hindistanlı meşhur Hanefî fakihî Muhammed Âbid es-Sindî (ö. 1257/1841) sayılabilir.<sup>15</sup>

18. yüzyıl ihyâ hareketi önderlerinden Şevkânî, taklide yönelik eleştirilerinden dolayı Füllânî'den büyük övgü ile bahsetmektedir.<sup>16</sup> Şevkânî'nin görüşlerini Hint alt kıtasında yaymayı kendine görev edinen ve ilmî faaliyetinin büyük bir kısmını onun eserlerini şerh ve ihtisar etmeye ayıran Sıddık Hasan Han Şevkânî'nin tesiri ile Füllânî'yi bu yüzyılın müceddidi kabul etmiştir.<sup>17</sup> Hint alt kıtasında 19. yüzyılda ortaya çıkan Ehl-i Hadis cemaatinin önde gelen isimlerinden Nezîr Hüseyin'in talebesi Ebûl-Tayyîb Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali el-Azimâbâdî (ö. 1329/1911) *Avnü'l-ma'bûd* adlı eserinde müceddid kabul ettiği isimlere ait bir listeye yer vermektedir. Bu listede h. 11. asrın müceddidi olarak İbrahîm el-Kurânî'nin isminin verilmesi oldukça dikkat çekicidir. Azimâbâdî'ye göre 12. asrın müceddidi ise Sâlih b. Muhammed b. Nûh el-Füllânî'dir. 13. asrın Ehl-i

---

*of Oriental and African Studies* 38/1 (1975), 36; Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme", 20.

<sup>11</sup> Azyumardi Azra, "Malay-Endonezya Bölgesinde Ulemâ Ağları ve Tecdid", çev. Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik, 2014), 159-165.

<sup>12</sup> Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, III/170; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/424; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I/834.

<sup>13</sup> Azra, "Malay-Endonezya Bölgesinde Ulemâ Ağları", 179.

<sup>14</sup> Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/292.

<sup>15</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), VII/1096.

<sup>16</sup> Sıddık Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), IV/123.

<sup>17</sup> Sıddık Hasan Han, *el-Hitta fî zikri's-Sıhahi's-Sitte* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 269; a.mlf., *Ebcedü'l-ulûm*, III/170.

Hadis cemaatinin kurucusu Nezâr Hüseyin ed-Dihlevî ve Sıddık Hasan Han'dır. Onun bu listeyi hazırlamasındaki temel hedefi kendisinin de içinde yer aldığı Ehl-i Hadis cemaatinin müceddidlik geleneğinin bir devamı olduğunu göstermeye çalışmaktır.<sup>18</sup>

Füllânî, Senûsî'nin Hicâz'da kendisinden ders aldığı Mekke müftüsü Ebû Süleyman Abdülhâfız el-'Uceymî'nin hocasıdır.<sup>19</sup> Onun hocası vâsıtasıyla Füllânî'nin eserleri ve görüşlerine vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Senûsî'nin içtihad ve taklide dair konuları tartıştığı *Îkâzü'l-vesnân fi'l-'amel bi'l-hadis ve'l-Kur'ân* adlı çalışmasının temel kaynaklarından birini Füllânî'nin arz edilen eseri oluşturmaktadır. İki eser arasındaki isim benzerliği de oldukça dikkat çekicidir. Füllânî'nin çalışmasının onun eserinin iskeletini oluşturduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. Senûsî bu eserden kaynak göstererek ve çoğu zaman da isim ve eser zikretmeden görüşler, rivâyetler, şiirler ve bazen de uzun sayılabilecek bölümleri iktibas etmiştir. Senûsî'nin *Bugyetü'l-makâsîd*'inde da mezhebe intisap anlayışını temellendirmek üzere bu esere atıfta bulunduğu görülür. Senûsî'nin Füllânî'nin yanı sıra Hicâz'daki ilim çevresinin önde gelen isimlerinden İsâ es-Seâlebî el-Cezâirî'nin taklid konusundaki görüşlerine atıf yapması Hicâz merkezli ortak temâyüllere sahip bir ilim çevresinin olduğu tezini kuvvetlendirmektedir.<sup>20</sup> O her iki ismin de mezheplere yönelik eleştirilerini ve muhtasarlar hakkındaki tenkitlerini hiçbir itirazda bulunmadan aktarmaktadır.<sup>21</sup> Aşağıda Füllânî'nin mezhep geleneği ve taklide yönelik eleştirileri üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

## 2. *Îkâzu Himemi Üli'l-Ebsâr* Çerçevesinde Mezhep Eleştirisi

Füllânî'nin eserinin tam adı *Îkâzu himemi üli'l-ebâr li'l-iktidâi bi-Seyyidi'l-Muhâcirîn ve'l-Ensâr*<sup>22</sup> ve *tahzîrihim ani'l-ibtidâ'i's-şâ'i'i fi'l-kurâ ve'l-emsâr min taklîdi'l-mezâhibi me'a'l-hamiyyeti ve'l-asabiyyeti beyne fukâhâi'l-âsâr*'dir.<sup>23</sup> Bu kitap bir mukaddime ve dört ana bölümden

<sup>18</sup> Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Ali el-Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968), XI/395-396.

<sup>19</sup> Aydın, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri", 189.

<sup>20</sup> Aydın, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri", 184, 210.

<sup>21</sup> Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Îkâzü'l-vesnân fi'l-'amel bi'l-hadis ve'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 27, 106-107; Aydın, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri", 189.

<sup>22</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/424-425; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I/834.

<sup>23</sup> Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Füllânî, *Îkâzu himemi üli'l-ebâr li'l-iktidâi bi-Seyyidi'l-Muhâcirîn ve'l-Ensâr* (eş-Şârîka: Dâru'l-Feth, 1997), 19.

oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde Kitap ve Sünnet'e uyulmasıyla ilgili âyet ve hadislerin birçoğu zikredilmiş, Sahâbe ve Tâbiûn âlimlerinin bu konudaki uygulama örnekleri ile re'ye ve kıyasa başvurmaya karşı çıkan çok sayıdaki âlimin görüşlerine yer verilmiştir.<sup>24</sup> Dört büyük mezhepten birine ayrılan her bir bölümde Füllânî, o mezhebi temsil eden önde gelen imamların Kitap ve Sünnet'e uyma konusundaki görüş ve tavsiyelerine dair geniş nakillerde bulunmaktadır. Eser taklidi savunanların argümanlarına yönelik Füllânî'nin geniş iktibaslar yaparak verdiği cevaplarını içeren bir hâtime ile son bulmaktadır.<sup>25</sup> Kitabın büyük bir bölümünün söz konusu bu iktibaslardan oluştuğu görülmektedir. Çalışmanın temel hedefini sahih hadislerle muhalefet eden görüşleri ihtivâ eden ve Füllânî'nin asabiyyet olarak isimlendirdiği bir yaklaşımla hazırlanmış mezhep geleneği içinde üretilen metinleri eleştirmektir.<sup>26</sup> O mezhebe muhalif de olsa sahih hadislerle amel edilmesi gerektiğini eserinde birçok kez vurgulamaktadır. Füllânî'ye göre fıkıh Allah ve Resûlü'nden (s.a.v) Kur'ân ve hadisler yoluyla gelen bilgiler, Sahabe'nin âsârı, hakkında icma edilen hususlar ile hakkında nas bulunmayan konularda yapılan kıyastır.<sup>27</sup> Füllânî'nin tanımından Zâhirîler ve Şevkânî gibi kıyasa karşı çıkmadığı, hakkında sahih rivâyetler bulunduğunu kabul ettiği konularda kıyasa/re'ye başvurmakla mezhep âlimlerini eleştirdiği anlaşılmaktadır.

Füllânî ihyâ hareketi önderleri gibi ittibâ kavramı çerçevesinde Kur'ân ve Sünnet'e uymayı savunmakta, taklid ile ittibânın arasını ayırmaktadır. Ona göre ittibâ içtihad etme mertebesine ulaşamayan kimselerin fikhi faaliyetini tanımlayan kavramdır. Müctehidlik konusundaki yapılan değerlendirmede en alt tabakayı oluşturan âmmînin görevi bir müftîye ihtiyaç duyduğu konularda Allah ve Resûlü'nün (s.a.v) hükmünü sormak, mezhep imamının görüşünü öğrenmeye çalışmamaktır. Bu yolla taklidden kurtularak ittibâ edebilir.<sup>28</sup> Füllânî avâmî hadislerdeki mana ve muradı anlamaya gücü yetmeyen, senedin sıhhatini tespit edebilecek bilgisi olmayan, kapalılık açıklık bakımından lafızların nasıl anlaşılması gerektiğini bilmeyen, bir sözün hadis mi yoksa başka bir kimsenin sözü mü olduğunu ayırt edemeyecek derecede bilgisiz kimse olarak tarif etmektedir.<sup>29</sup> Şayet bir âmmî

---

<sup>24</sup> Füllânî, *Îkâz*, 20-76.

<sup>25</sup> Füllânî, *Îkâz*, 18-19.

<sup>26</sup> Füllânî, *Îkâz*, 84-85.

<sup>27</sup> Füllânî, *Îkâz*, 88.

<sup>28</sup> Füllânî, *Îkâz*, 119-123.

<sup>29</sup> Füllânî, *Îkâz*, 162.

sahih bir rivâyete ulaşır da onun sıhhati ve manası konusunda bilgi sahibi olabilir ise kendisine güvendiği bir âlimin/müctehidin bu hadisle amel etmesine dayanarak buradaki hükme uyabilir.<sup>30</sup> Füllânî âmmîyi kendi mezhebi ile sınırlamayı farklı mezhep imamlarının söz konusu rivâyette amel etmesini dikkate alabileceğini zımnen ifade etmektedir. Sahabenin tamamının fukahânın ıstılahındaki anlamıyla müctehid olmadığına hatta hiç hadis bilmeyen Sahabîlerin var olduğuna dikkati çeken Füllânî onların Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyeti işitmeleri yahut da diğer bir Sahabî'nin o rivâyette amel ettiğini görmeleri durumunda bu rivâyete uyduklarını, bir müctehide başvurmadıklarını belirtmektedir. Bu durum müctehid olmayanların da sahih rivâyetlerle amel etmesi konusundaki görüşünün temel dayanağını oluşturmaktadır.<sup>31</sup> Kendisinin açıkça ifade ettiği üzere sahih hadislerle amel etme yükümlülüğü hadislerin sıhhati ve anlamı hususunda bilgi sahibi olabilen avâm ile ilgilidir.<sup>32</sup>

Bir içtihadın naslara ve icmaya muhalif olduğunu anlayan bir mukallidin taklid ettiği imamın görüşünü terk etmesi gerektiğini birçok kez vurgulayan<sup>33</sup> Füllânî'nin bu derecede bilgisi olan mukallidleri eleştirmek üzere eserini hazırladığı anlaşılmaktadır. Ona göre te'âruzdan uzak sahih bir hadis ile amel edilebilmek<sup>34</sup> için derin bir ricâl bilgi ile metin tenkidinde uzman olmak gereklidir. Fakat avâmın bu seviyeye nasıl ulaşabileceği yahut da bu seviyedeki kimsenin halen neden avâmdan sayılması gerektiği sorularını bizatihi cevaplamamaktadır. Bu konuda Muhammed Hayât es-Sindî'nin bulunduğu çözümü eserinde iktibas ettiği görülmektedir. Muhammed Hayât es-Sindî tüm müslümanların Kur'an'ın ve Sünnet'in manasını anlamaya, hadislere uymaya ve ondan hükümler çıkarmaya gayret etmeleri gerektiğini düşünmektedir. Buna gücü yetmeyenler ise bir mezhebi iltizam etmeksizin âlimleri taklid etmelidirler. Mukallid aşırı uçlardan kaçınarak mezheplerin orta olan görüşünü almalı, zaruret halinde ruhsat hükümlerini kullanmalıdır. Zaruret halleri dışında ruhsatlarla amel etmekten de uzak durmalıdır. Muhammed Hayat es-Sindî Füllânî ile aynı tespitte bulunarak yaşadıkları dönemde intikâlin cehalet, bidat ve keyfî davranmak olarak görüldüğünden bahsetmekte ve bu yolun sahih hadisle amel için en isabetli usûl olduğunu

---

<sup>30</sup> Füllânî, *Îkâz*, 173, 180.

<sup>31</sup> Füllânî, *Îkâz*, 180.

<sup>32</sup> Füllânî, *Îkâz*, 181.

<sup>33</sup> Füllânî, *Îkâz*, 234-235.

<sup>34</sup> Füllânî, *Îkâz*, 242.

düşünmektedir.<sup>35</sup> İntikal konusunda Füllânî'nin onun derin tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır. Füllânî dönemindeki âlimlerin mezheplerini bu gözle incelemeleri gerektiğini düşünmekte ve sahih hadislere muhalif mezhep görüşleri ile fetvâ vermeye devam etmelerinin haram olduğunu söylemektedir.<sup>36</sup>

Füllânî'ye göre bir mukallid zannî bir bilgi yoluyla da olsa doğruya ulaşabiliyor ise taklidi terk etmelidir. Zira mukallidin bir müctehide güvenerek onun görüşlerini benimsemesi de temelde zannî bir bilgidir. Bu duruma Râfîzî imamlarının kendi müntesiplerine Sahabe'ye kötü sözler söylemeleri yönünde fetva vermelerini örnek göstermektedir. Bu durumda doğruyu gören Râfîzîler için taklidi terk etmek vacip ve zannî bilgi ile amel etmek mendup olacaktır.<sup>37</sup> Onun taassupla itham ettiği ilmî çevreyi müctehidlik derecesine ulaşamamakla birlikte yukarıda arz edilen hususlarda bilgi sahibi olan kimseler oluşturmaktadır. Bu derecedeki kimseler şayet tespit edebiliyorlar ise mezhep imamının görüşü yerine sahih rivâyetlerle amel etmelidirler. Aksine davranan fıkıh âlimlerini taklid üzere donup kalmakla eleştirmektedir.<sup>38</sup> Onun mezhep içi fikhî faaliyet yürüterek ve mezhep geleneği içinde düşünerek mezhep imamı ya da mezhep imamlarının öne gelenlerinden birinin mezhebin sıhhat anlayışı çerçevesinde sahih saydığı bir rivâyetle amel edilmesini taassup yahut da taklid üzere donup kalmak olarak nitelemesi mezheplerin geliştirdikleri sıhhat anlayışlarına yönelik bir eleştiridir.

Füllânî'nin taklid konusundaki eleştirilerinin hedefinde kendi ifadesi ile müctehidlik derecelendirmesinde temelde mukallid sayılmakla birlikte hak ile batılı birbirinden ayırabilecek fikhî bilgi seviyesine ulaşmış kimseler yer almaktadır. Bu dereceye varmış kimseleri Füllânî mezhepte müctehid seviyesinde görmektedir. Onun zihninde müctehidlik derecelendirmesinde mutlak müctehidlik, mezhepte müctehidlik ve fıkıh bilgisi konusunda câhil kimseler olarak nitelediği avâm olmak üzere üçlü bir taksim yer aldığı söylenebilir. Mezhepte müctehidler mezhep imamlarının içtihad ederken izledikleri usûlü, delillerini ve mezhebin kaynaklarını bilen kimseler olarak sahih hadislerle amel ederek gerekli gördükleri durumlarda mezhebin hâkim görüşünü terk edebilmelidirler. Füllânî'ye göre bu seviyedeki kimseler daha kuvvetli bir delile dayandığını gördüklerinde tek bir mezhebi iltizam etmek

---

<sup>35</sup> Füllânî, *Îkâz*, 192-193.

<sup>36</sup> Füllânî, *Îkâz*, 240.

<sup>37</sup> Füllânî, *Îkâz*, 190.

<sup>38</sup> Füllânî, *Îkâz*, 163-164, 183.

yerine farklı mezheplere göre hüküm vermelidirler.<sup>39</sup> Örneğin müctehidlik şartlarının bir kısmını kendilerinde bulundurmaları gereken kâdılar, karşılaştıkları bir meselede mezheplerine muhalefet eden bir hükmü verebilirler. Verdikleri hükmün daha sonra hatalı olduğunu anlasalar bile şayet bu hüküm naslara, icmaya ve celî kıyasa aykırı değilse neticede bir içtihad olarak nakz edilmesi gerekmez.<sup>40</sup> Füllânî'ye göre sahih rivâyetlerle amel edebilmek için başka bir mezhebin görüşünün alınması mezhepler arasında intikal yoluyla mümkündür.<sup>41</sup> Onun intikali savunması mezhep geleneğini doğrudan reddetmediğinin en açık göstergesidir. Bu kavram bağlamında Füllânî intikâl karşılığında çıkararak bunu fâsıklık ve kötü bir iş olarak gören isimleri de eleştirmektedir. Dönemin fıkıh âlimlerini de tüm meselelerde tek bir mezhebe bağlanmayı savunan bir intisap anlayışına sahip olmaları sebebiyle tenkit etmektedir. Mâlikî mezhebi içerisinde intikâlî savunan çizgi bu konuda ona kaynaklık etmektedir.<sup>42</sup>

Mâlikî mezhebine müntesip olan Füllânî<sup>43</sup> temelde bir mezhebe intisaba karşı çıkmamakta fakat özellikle sahih rivâyetlere muhalif mezhep içtihatlarıyla ameli eleştiren bir anlayışı savunmaktadır. Kitap ve Sünnet'e muhalif bir görüşü savunan bir kimseyi taklid ederek bu görüşü din ve mezhep zannetmek ona göre taklidin kabul edilmeyecek yönünü oluşturur. Ona göre bu bir bidattir ve bahsedilen bu durumda bile mezhep imamını savunan müslümanlar ümmeti bölmekte ve aralarına düşmanlığı sokmaktadırlar.<sup>44</sup> Füllânî, Muhammed Hayât es-Sindî'den ictibasla rivâyet birikiminin tamamına ulaşamayan mezhep imamlarının varolan bilgi çerçevesinde ictihad ettiklerini söyler. Mezhep müntesibi fıkıh âlimleri konuyla ilgili hükmü düzenleyen sahih bir rivâyete ulaşmaları hâlinde mezhep imamlarının bu rivâyeti bilmediğini kabul etmek yerine bu rivâyeti zorlama yorumlar ile te'vil etmeye çalışmışlardır.

---

<sup>39</sup> Füllânî, *İkâz*, 248.

<sup>40</sup> Füllânî, *İkâz*, 243-244.

<sup>41</sup> Mezhepler arasında intikâl kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Aydın, "Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2013), 9-40; Ahmet İnanır, "Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffü' ve Yasaklanması Dair Bazı Tespitler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 9-49.

<sup>42</sup> Füllânî, *İkâz*, 190.

<sup>43</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, I/424; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I/834; Füllânî, *İkâz*, 14.

<sup>44</sup> Füllânî, *İkâz*, 207.

Dört mezhep ulemâsının da savunduğu üzere bir mezhebe bağlanmanın farz olmadığını kabul eden Füllânî, âmmînin bir mezhebi benimsemekle birlikte hakikatte avâmın bir mezhebinin olamayacağını dile getirir. Zira mezhep sahibi olmak istidlâlde bulunabilmek ya da mezhebin furû'-i fıkha dair bir kitabını okuyarak imamın görüşlerini bilmek ile mümkündür. Bu iki vasfın da âmmîde bulunmaması sebebiyle örneğin “Ben Mâlikîyim” diyen kimsenin Füllânî Mâlikî mezhebinden sayılmayacağını ileri sürer. Ona göre bu iddiada bulunanın durumu nahiv ilmine vâkıf olmayıp da “Ben nahivciyim” diyen kimseye benzemektedir. Fakat müntesip sayılabilmenin asgarî ölçüsü hakkında kesin sınırlar çizmemektedir. Onun bu husustaki yaklaşımını değerlendiren Senûsî'ye göre intisabın asgarî ölçüsü mezhebin furû'-i fikhâ dair görüşlerini okuyabilmek ya da aynı bilgi derecesini ifade eden imamın fetvâlarını bilmektir.<sup>45</sup> Füllânî kendilerinin hidâyet üzere olduğunu kabul ettiği dört mezhep imamına uymanın avâmı neden hidâyete ulaştırmayacağı sorusuna, avâmın onları taklid etmekle mezhep imamlarının izledikleri yönetime bizzat muhalef ettiklerini söyleyerek cevap verir. Dört mezhep imamı delile uymayı esas alan bir yöntem takip etmiş ve bir nassın bulunduğu durumlarda kendi sözlerinin terk edilmesini istemiştir. Füllânî dinî konularda taklidin bu derece zemmedilmiş olmasına bakılarak vücûbiyetinin savunulamayacağını ve dört mezhep imamını kastederek belirli kişilere inhisâr edilemeyeceğini ileri sürer. Bunu temellendirmek üzere eserinde geniş bir bölüm ayırmıştır.

Füllânî'nin mezhep geleneğine yönelik eleştirilerinin bir boyutunu fıkıh muhtasarlarına yönelttiği tenkitler oluşturmaktadır. Füllânî meselelerin delillerine yer vermeyen ve taklid konusunda insanları taassuba sürüklediğini söylediği fıkıh muhtasarlarının geç dönemde büyük bir kabul gördüğünden bahseder. Mâlikî mezhebinde Hafîl b. İshak el-Cündî'nin (ö. 776/1374) *el-Muhtasar*'ının yerini ve gördüğü kabulü eleştirmek üzere mezhep içerisinde bu metni esas alan fıkıh âlimlerini Haliliyyûn olarak isimlendiren Füllânî fetva ve kaza için kullanılan bu metnin haşa Kitap ve sünnet mertebesinde görüldüğünü söyleyerek bu durumu tenkit etmektedir. Diğer mezhepler için de benzer durumların var olduğunu belirten Füllânî bu mezheplere müntesip âlimlerin fıkıh muhtasarlarını hata ve eksiklikten korunmuş metinler gibi kabul ettiklerine dikkati çekmektedir. Bu literatüre yönelik en esaslı eleştirisi ise fıkıh âlimlerine delilleri unutturmasına yöneliktir. Bu durum ona göre taklidin daha fazla kabul görmesini sağlamıştır.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Senûsî, *İkâz*, 97.

<sup>46</sup> Füllânî, *İkâz*, 85-86, 208-209.

Füllânî mezhep içerisinde sadece muhtasar metinleri ezberlemekle yetinen, delilleri incelemeyen ve öğrenmeyen, ta‘lil yapamayan, mezhep imamının usûlüne uygun olan ve olmayan fer‘î meseleleri birbirinden ayıramayan, Arapçayı, mantık ilmini ve fıkıh usûlüne dair kavramları bilmeyen kimseleri “el-mukallidü’l-mahz” yani sırf mukallid olarak isimlendirir. Kendi dönemindeki âlimlerin birçoğunun da bu seviyede olduklarını sarahaten ifade etmektedir.<sup>47</sup> 18. yüzyılda yukarıda bahsedilen bu ilim çevresinde muhtasarlara yönelik benzer eleştirileri görmek mümkündür.<sup>48</sup> Medine’de uzun süre hocalık yapan ve birçok öğrenci yetiştiren Füllânî’nin yukarıda bahsedilen eseri bu dönemde taklidi eleştiren isimlerin temel referanslarından biri olmuştur. Senûsî’nin yanı sıra taklide mutlak olarak karşı çıkması ile tanınan Sıddîk Hasan Han’ın kaynaklarından biri bu çalışmadır.<sup>49</sup>

## Sonuç

18. yüzyılda İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan ihyâ hareketlerinin Mekke ve Medine’de bir araya gelmiş bir ulemâ grubunun ilmî mesaisinden büyük ölçüde etkilendiklerine yönelik Batılı tezler bulunmaktadır. Bu konuya olan ilginin halen canlı olduğu görülmektedir. Temelde Vahhâbîliği ortaya çıkaran şartları anlamaya çalışan bu araştırmalar hoca-talebe irtibatlarını inceleyerek diğer ihyâ hareketlerinin de köklerini tespit etmeye çalışmaktadırlar. Fakat İslâmî ilim geleneğinden bî-haber olan bu isimlerin tespit ettikleri bu hoca-talebe ilişkisinin ilmî derinliğini anlamaktan yoksun oldukları anlaşılmaktadır. Network adı verilen analiz yöntemi ile 18. yüzyılda Hicaz’da yoğun ilmî ilişkileri tespit eden bu isimler aynı hocadan ders alan fakat birbirine zıt temâyülleri savunan talebelerin nasıl yetiştiklerini izah edememektedirler. İslâm dünyasında ise ihyâ hareketlerinin kaynağını tespit etmeye yönelik ilginin zayıf kaldığı söylenebilir. Bu çalışma sözü edilen dönemin meşhur simalarından biri olarak Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Füllânî’nin ilmî serüveni ve en meşhur çalışması olan *Îkâz*’ı üzerinde odaklanmıştır.

Füllânî bu dönemde yoğun tartışmalara konu olan bir mezhebe intisap, mezhepler arasında intikal, içtihad ve taklid gibi konular üzerinden fıkıh ilminin geldiği durumu sorgulamaya çalışmıştır. Mâlîkî mezhebine müntesip olduğu kabul edilen, fakat eserinde bu yönde bir îma ve işarete bulunmayan

<sup>47</sup> Füllânî, *Îkâz*, 245.

<sup>48</sup> Bkz. Aydın, “18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri”, 188-190.

<sup>49</sup> Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü’l-hâlis*, IV/116-117, 123-130.



Füllânî mezhep geleneğini reddeden bir âlim olmamıştır. Onun temel eleştirisi mezheplerinin görüşlerine muhalif sahih hadislerle amel etmeyen fıkıh âlimlerine yöneliktir.

Dört büyük mezhep imamının sahih hadislerle ulaşılması halinde kendi görüşlerinin terk edilmesi yönündeki emirlerini hatırlatmak üzere eserinde geniş bir bölüm ayıran Füllânî, dönemin âlimlerinin fikhî faaliyetini taassup ve taklid üzere donup kalmak olarak nitelemektedir. Ona göre fıkıh âlimleri sahih hadisleri araştırmalı ve mezhebine muhalefet eden rivâyetleri tespit etmeleri halinde mezhepler arasında intikal yoluyla bu rivâyetler ile amel etmelidir. Onun intikâli savunması mezhepleri reddetmediğinin en önemli delilidir. Mezhep geleneği içerisinde kalarak bu yolla bir fakihin sahih rivâyetlerle amel etmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Füllânî'ye göre müctehidlerin derecelendirilmesinde en alt tabakayı oluşturan avâmın dışındaki tüm seviyelerdeki fıkıh âlimleri bu yönde çaba göstermeli ve sahih hadislerle amel etmeye çalışmalıdırlar. Aksi halde bu konuyu düzenleyen âyet ve hadislerle muhalefet etmiş olacaklardır. Telif tarzı bakımından *İkâz* taklidi eleştirmekle öne çıkan âlimlerden yapılan geniş iktibaslardan oluşan bir eserdir.

Füllânî yaptığı iktibaslar ile fıkıh tarihini taklide yönelik yoğun eleştirilerin olduğu bir tarihî süreç olarak sunmaya çalışmaktadır. Bu tarihi anlatımda ulemâ ancak taklid düşüncesine yönelik güçlü eleştirilerde bulunmakla öne çıkabilmektedir. Füllânî her mezhebin kendine has bir sıhhat anlayışı bulunduğunu ve bu anlayış çerçevesinde tüm mezheplerin sahih hadislerle amel etmeye çalıştığını düşünmemektedir. Oysa ki mezhepler aynı zamanda bir mezhep birikimi haline gelen bu rivâyetler ile amel konusunda fıkıh tarihi boyunca büyük gayret göstermiştir.

Dört büyük mezhebin her biri diğerini ilgili meselede sahih rivâyetleri terk etmeleri yüzünden eleştirmektedirler. Füllânî'nin re'ye ve kıyasa çok fazla başvurmakla itham ettiği Hanefî fıkıh kaynakları bu konuda yüzlerce örnekle doludur. Bu araştırmanın 18. yüzyıl Medine'sindeki tartışmalara içeriden bir bakış sunarak ihyâ hareketlerinin kaynağı meselesi üzerinde odaklanan çalışmalara ufak bir katkı sunacağı kanaatindeyim.

## Kaynaklar

Abdülhay Hasenî, Fahrüddin b. Abdilali. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Aydın, Ahmet. “18. Yüzyıl İhyâ Hareketlerinin Mezhebe Yönelik Eleştirileri: Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneği”. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. ed. Sezai Engin. 170-237. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

\_\_\_\_\_. “18. Yüzyıl Medinesi’nde Sindli Âlimler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XI/60 (2018), 1207-1220.

\_\_\_\_\_. “Ebû'l-Hasen es-Sindî'nin Birgivî'nin Eserine Yazdığı Menhelü'l-Hüdât ilâ Mu'addili's-Salât Adlı Şerhi Çerçevesinde Ta'dil-i Erkân Kavramı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/62 (2019), 1690-1702.

\_\_\_\_\_. “Namazda Başka Bir Mezhepten Olan İmama Uymanın Hükmüne Dair Tartışmalar ve Rahmetullah es-Sindî'nin Risâle fî Beyâni'l-İktidâ bi's-Şâfiyye ve'l-Hilâf fî Zalik Adlı Eseri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/62 (2019), 1677-1689.

\_\_\_\_\_. “Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2013), 9-40.

Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Ali. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.

Azra, Azyumardi. “Malay-Endonezya Bölgesinde Ulemâ Ağları ve Tecdid”. çev. Nail Okuyucu. *Batı Gözüyle Tecdid 1700-1850*. ed. Nail Okuyucu. 155-180. İstanbul: Klasik, 2014.

Füllânî, Salih b. Muhammed b. Nuh b. Abdullah b. Ömer b. Musa. *Îkâzu himemi uli'l-ebâr li'l-iktidâ'i bi-seyyidi'l-muhâcirîn ve'l-ensâr*. Beyrut: Dâru'l-Feth, 1997.

İnanır, Ahmet. “Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffü' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 9-49.

İnce, İrfan. *Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs*. Bochum: Fakultät für Philologie der Ruhr-Universität Bochum, Doktora Tezi, 2014.

İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.

Kaya, Eyyüp Said. “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 27-50.

Okuyucu, Nail (ed.). *Batı Gözüyle Tecdid 1700-1850: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri*. İstanbul: Klasik, 2014.

Öğüt, Salim. “Füllânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ömer Rızâ Kehhâle. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.

Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Senûsî, Muhammed b. Ali. *Îkâzü'l-vesnân fi'l-amel bi'l-hadis ve'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986.

Sıddîk Hasan Han. *Ebcedü'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

\_\_\_\_\_. *ed-Dînü'l-hâlis*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

\_\_\_\_\_. *el-Hitta fi zikri's-Sihahi's-Sitte*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Voll, John O. "Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve 18. Yüzyılda Hadis İlmi". çev. Nail Okuyucu. *Batı Gözüyle Tecdid* içerisinde. ed. Nail Okuyucu. 217-230. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_. "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/1 (1975), 32-39.



## FIKİH USULÜ ESERLERİNDE SAYGI VE ELEŞTİRİ ÜSLUBU: İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı Örneği

*Mustafa ÇİL\**

### Giriş

İslâmî anlayışa göre ilimlerin temel varlık ve/veya meşruiyet kaynağı vahiydir. Vahiy merkezli ilimler sisteminin bir üyesi de fıkıh usulüdür. İlk olarak İslâm muhitinde ortaya çıkan bu ilim yaygın kabul gören tanımıyla “kendileri vasıtasıyla fıkhi hükümlere ulaşılan kâideler ilmidir”.<sup>1</sup> Buna göre fıkıh usulü dinin temel kaynaklarını tespit etmekte; anlama yol ve biçimini incelemekte ve hukuki meselelerin çözümünde bunlardan istifade metotlarını belirlemektedir. İlk dönemde müctehidin zihninde bulunan ve şifahen bilinen asıllar şeklindeki fıkıh usulü zamanla gelişip ilerlemiş; İslâm ülkesinin genişlemesine bağlı zorlayıcı bazı durumların da etkisiyle müstakil olarak ele alınmaya, fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı sonrasında da yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Fıkıh usulü eserlerinin yazımında farklı metotlar kullanılabilmiş; muhteva ve konu tertibi de müelliflerin birikim ve tercihlerine bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Bununla birlikte fıkıh usulünün ana mevzuunun deliller ve/veya hükümlerden oluştuğu da bir vakıadır. Bu bakımdan alandaki olgun teliflerin, içerdikleri ana başlıklar bakımından önemli oranda örtüştüğü söylenebilir.

Fıkıh usulünün -verilen- tanımı onun karşılaşılan şer‘î-amelî nitelikli meselelere delillerden hüküm çıkarma şeklindeki öncelikli işlevine de işaret etmektedir. Bu ‘çözüm üretme’ ameliyesine yön verecek ilke ve esasların tespitinde içtihadın da rolü vardır.<sup>2</sup> Nitekim sahâbe döneminde farklı anlayışlara sahip ilim halkalarının oluşması, tabiîn döneminde belirginleşen

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafacil@trabzon.edu.tr - mustafa\_cil@hotmail.com

<sup>1</sup> A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 245.

<sup>2</sup> Fıkıh usulünde içtihadın mahiyeti, imkânı ve örnekleri için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 170-174.

ehl-i hadîs ve ehl-i re'y gibi ekolleşmeler ve nihayet fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı bunun hem ispatı hem de bir yönüyle neticesidir.

Müctehidler arasındaki ihtilaf ve tartışmalar görüşlerin derli-toplu biçimde ortaya konulmasını gerektirdiğinden kullanılan deliller; hüküm çıkarma, yorumlama ve uzlaştırma yöntemleri yazıya geçirilmeye başlandı. Bu malzeme bilâhare te'lif edilen fıkıh usulü eserlerine de dâhil edildi. Fakat bu eserlerin önemli bir kısmını sürekli genişleyen ve mezhep imamları döneminde ciddi bir yekûn tutar hale gelmiş bulunan fıkhi birikim üzerine yapılmış değerlendirmeler oluşturmaktaydı. Zira sözü edilen dönem sonrası fıkıh usulünün yeni meselelere çözümler üretme işlevi geri plana düşmüş; mensup olunan mezhebin görüşlerini sistemleştirme, meşrulaştırma ve savunma fıkıh usulünün temel işlevi haline gelmişti. Usulcülerin çoğu da esas olarak bu amacı temin için gayret sarf etmişlerdi.<sup>3</sup> Bu çaba da şüphesiz ciddi ve önemlidir. İleriye dönük bir metodoloji için temel teşkil edebilecek olması itibarıyla da gereklidir<sup>4</sup> ve bu arada birçok fıkhi meseleyi, ihtilaf ve görüşü de fıkıh usulü eserlerine taşımıştır. Fıkıh usulü eserlerinin hilâfiyat kısmı denilebilecek<sup>5</sup> bu bahislerde fikir üretebilme sâikiyle aşırı teorik görünümülü bazı tartışmalara da yer verilmiştir.<sup>6</sup>

Özetle, fıkıh usulü eserleri, müelliflerinin ürettiği ve/veya ihtiyar edip benimsediği görüşler; bunları temellendirme, pekiştirip savunma amaçlı başvurular; fıkıh, dil ilimleri, kelâm ve istimdat ettikleri diğer ilimlerden yaptıkları alıntılar, muhaliflerin görüş ve delilleri ile bunların tenkidinden müteşekkil mâlûmatın farklı oranlarda fakat uyumlu bir terkibi durumundadır. Bu özellikli bir muhtevanın pek çok varlık, kişi, eser ve görüşe müsbet/menfi atıflar yaptığı/yapması gerektiği de kuvvetli bir öngörüdür. Bu tebliğ 9./15. yüzyılda te'lif edilmiş nitelikli bir usul eserinde, sözü edilen atıflar esnasında takınılan tavır saygı ve eleştiri üslubu özelinde belirleme amacındadır. Bu doğrultuda, ilk olarak, seçilen eser ve müellifi kısaca tanıtılacaktır. Bu tanıtımın inceleme için bu eseri tercih nedenine de cevap olabileceği düşünülmektedir. Akabinde, tespit edilebilen belirgin üslup

<sup>3</sup> Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 166, 247.

<sup>4</sup> Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 74.

<sup>5</sup> Hilâfiyat kavramının fakihlerin görüş ayrılığını ifade için de kullanıldığına ve kendi mezhep doktrinini hemen her vesileyle diğer fakihlerin ve mezheplerin görüşleri ile karşılaştıran klasik dönem fıkıh usulü eserlerinin neredeyse tamamının bir tür hilâyat örneği olarak görülebileceğine dair bazı tespit ve değerlendirmeler için bk. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/533, 537.

<sup>6</sup> Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 176.

örnekleri saygı ve eleştiri başlıklarında ele alınıp değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### 1. İbn Melek ve *Şerhu'l-Menâr*'ı

İbn Melek unvanıyla meşhur Abdüllatîf b. Abdülazîz 8-9./14-15. yüzyıllarda, halen İzmir iline bağlı bir ilçe durumundaki Tire'de yaşamıştır. Hakkındaki biyografik verilerin çoğu ömrünün Aydınoğulları Beyliği dönemindeki (1308-1426) kısmına ait olup sınırlı ve kısmen çelişiktir. Tire'nin Osmanlı hâkimiyetine geçişi sırasında hayatta olduğu ve vefatına kadar sürdüreceği müderrislik vazifesine devam ettiği değerlendirilmektedir. İbn Melek'e dair, birtakım kaynak ve incelemelerden<sup>7</sup> edinilen bilgilerin onun saygı ve eleştiri anlayışını önemli kıldığını düşündüğümüz bazıları şunlardır:

İbn Melek Orta Asya'dan göçmüş ilmiye sınıfından bir aileye mensuptur. O dönemin Tire'si çeşitli ilim merkezleri ile güçlü iletişimi bulunan canlı bir ilmî ortama sahiptir. İbn Melek akli ve naklî ilimlerde söz sahibi bir Hanefî-Mâtürîdî âlimidir. Tasavvufi ve edebî yönü vardır. İlim, irfan ve ahlâkıyla temayüz etmiş, döneminde ve sonrasında hüsnü kabul görmüştür. Halkın ve sosyal hayatın içindedir. Devlet ricâlî ile de yakın olmuştur. Fıkıh, hadis ve diğer alanlardaki eserleri İslâm dünyasında yayılmış ve büyük itibar görmüştür. Bu eserlerin biri de fıkıh usulü alanındaki *Şerhu'l-Menâr*'dır.

*Şerhu'l-Menâr* Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye (öl. 710/1310) ait *Menârü'l-envâr*'ın<sup>8</sup> en önemli ve en etkili şerhlerinden biridir. Orta hacimli, veciz ifadeli bir eserdir. Bununla birlikte pek çok görüş, delil, örnek, ihtilaf, tercih ve fûrû meselesi içermektedir. Geniş bir coğrafyada tanınmış, medreselerde

---

<sup>7</sup> Bu kaynak ve incelemelerin önemli bazılarının yer aldığı bir bibliyografya için bk. Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/176.

<sup>8</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, yaşadığı dönemin ilmî otoritesi konumunda, içtihad edebilecek seviyede bir Hanefî âlimidir. Her biri klasik haline gelen muteber, sistematik ve kolay anlaşılır eserlerinin özellikle Hanefî mezhebinin 'genişleme' dönemine önemli katkısı olmuştur. *Menârü'l-envâr* onun fıkıh usulüne dair özlü bir eserdir. Hacminin küçüklüğüne rağmen hemen bütün usul konularına yer vermiştir. Fukaha metoduyla kaleme alınmış son metindir. Klasik dönemin en etkili metni olan bu eser yoğun bir ilgi görmüş, Anadolu başta olmak üzere bütün İslâm coğrafyasında tanınmış, okunmuştur. Etrafındaki şerh, hâşiyeye ve diğer türden teliflerin sayısı yüzden fazladır. *Menârü'l-envâr*'ın yaygınlık ve etkisinin bazı sebepleri için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 56-57, 224-227.

uzun süre ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine çeşitli haşiyeler yazılmış olan *Şerhu'l-Menâr* halen bir başvuru ve başucu kitabı durumundadır.

## 2. *Şerhu'l-Menâr*'da Saygı Üslubu

Mahiyet ve dil özellikleri nedeniyle fıkıh usulü eserlerinde ahlâk ve âdâbla ilgili veriler nispeten azdır. Bu itibarla *Şerhu'l-Menâr*'daki saygı üslubu esere hâkim ifade tarzı, tikel bazı örnekler ve dua-tâzim gibi içeriklerden belirlenebilmektedir:

İbn Melek eserin dîbâcesinde Allah'a (c.c.) hamdetmekte; Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbını da salât ve selâmla anmaktadır. Eserdeki anlatım sırasında lafzâtullahtan sonra 'yüce oldu' anlamında 'teâlâ' cümlesini kullanmakta olan müellif, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zikri geçen yerlerde de ona -bazen âl ve ezvâcını da dâhil ederek<sup>9</sup>- salât ve selâmla ihtiramını arz etmektedir. Diğer peygamberleri andığında 'aleyhisselâm (selam onun üzerine olsun)' diyen müellif, sahâbilere 'Allah on(lar)dan razı olsun' şeklinde dua etmekte; mezheplerin imamları ve önde gelen âlimlerine de rahmet dilemektedir.<sup>10</sup> Bütün bunlar esasında Müslümanların genel bir ahlâki tavrının esere yansımasıdır da denilebilir.<sup>11</sup>

*Şerhu'l-Menâr*'da, belirtilenler dışındaki âlimler için dua ve övgü ifadesi kullanma örnekleri çok azdır. Neseî'nin konumu ise -anlaşılabilir olduğu üzere- biraz daha farklıdır.<sup>12</sup> Neseî'yi çoğunlukla 'musannif' diyerek anmış olan İbn Melek'in ona karşı 'allâme' ve 'şeyh' gibi saygı içerikli kullanımları

---

<sup>9</sup> Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Firiştâ el-ma'rûf b'İbn Melik, (**İbn Melek**), *Şerhu'l-Menâr*, thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekr Abdülmübdî, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010), 1/218. (Bu tahkikin kapak ve iç kapağında 'İbn Melek' terkihi 'İbn Melik' şeklinde zapt edilmiştir.)

<sup>10</sup> *Şerhu'l-Menâr*'ın Tire Necip Paşa Ktp. No. 200'deki müellif nüshasında tâzim ve salâtların çoğunlukla simge harflerle gösterildiğini, dua ve rahmet ifadelerinin de nâdiren yazıldığını belirtmek isteriz.

<sup>11</sup> Nitekim *Menârü'l-envâr*'da da benzer örnekler bulunmaktadır. Meselâ bk. Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Menârü'l-envâr* (İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı ile birlikte), thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekr Abdülmübdî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010), 1/106, 122, 187, 230; 2/343, 507, 513, 514.

<sup>12</sup> O, *Şerhu'l-Menâr*'ın girişinde övücü birtakım ifadelerle anılmakta ve kendisine dua edilmekte. İbn Melek'in, kendisinden şerh yazmasını talep edenlerden nakil biçiminde verdiği bu anlatımda Neseî'nin özellikle ilmî birikimine vurgu yapılmaktadır. bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/fâ-sâd. (*Şerhu'l-Menâr*'ın kullandığımız baskısında eserin mukaddimesini muhteva sayfalar dirâse bölümü ile birlikte ebced harfleri ile gösterilmiştir.)



ile rahmet temennileri de bulunmaktadır.<sup>13</sup> *Menârü'l-envâr* da değeri ve mütedâvil oluşu öne çıkarılarak övülmektedir.<sup>14</sup>

Müellifin Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında “Belâgat denizi onun damlalarından bir damladır.” demesi, Cebrâil’e (a.s.) salât ve selâm etmesi, Mekke’ye “Allah onu şerefli kılsın.” duasında bulunması, İbn Mes’ûd’un (r.a.) ‘zühdün en üst derecesinde olduğunu’ belirtmesi, bazı âlimleri ‘imamların büyüklerindendi’ şeklinde tanıtması veya ‘imam, şeyh’ vb. olarak nitelmesi ile ‘imamlarımız, ashâbımız, meşâyihimiz, mevlâmız’ gibi kendine nispetli kullanımları da onun saygı anlayışı ile ilişkilendirilebilir.<sup>15</sup>

Kendisi ve eseri hakkında mütevazı tanıtımlar yapan İbn Melek’in,<sup>16</sup> görüş ve tespitlerinin kendisine özgü oluşu ile değeri ve önemini gösterici özel vurgulardan kaçınmaya dikkat ettiği de görülmektedir.

### 3. *Şerhu'l-Menâr*'da Eleştiri Üslubu

*Şerhu'l-Menâr*'da birçok itiraz ve eleştiri örneği bulunmaktadır. Bunların bir kısmı farklı usulcülerin görüşleriyle, önemli bir bölümü ise Neseî'nin *Menârü'l-envâr*'daki tercihleriyle ilgilidir. İbn Melek bu tercihlere yönelik kimi eleştirileri de görmüş ve değerlendirmiştir. Bu başlıkta İbn Melek'in eleştiri üslubu kendi eleştirileri ve başkalarına ait kimi eleştirilere bakışı üzerinden belirlenmeye çalışılmaktadır.

#### 3.1. İbn Melek'in Eleştirileri

Burada ‘İbn Melek kimi, nasıl, niçin eleştirmiştir ve meselâ ne demiştir’ sorusuna cevap olabilecek birtakım tespitler yer almaktadır.

##### 3.1.1. Eleştirinin Muhatabı

İbn Melek bir Hanefî usulcüsü olarak mezhebinin genel bazı yaklaşımlarına ve âlimlerinin kimi görüşlerine itiraz yöneltebilmiştir. O, mezhepteki görüşler arasında tercihler de yapmış kendi usul anlayışına uygun olanları öne çıkarıp savunmuştur. Mezhebe muhalif görüşleri çoğunlukla

<sup>13</sup> Meselâ bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/28, 297, 306; 2/371, 504.

<sup>14</sup> İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/sâd.

<sup>15</sup> Örnekler için sırasıyla bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/218, 39; 2/404, 351; 1/203 ve 2/429; 1/58 ve 155, 58 ve 158, 52, 55, 56, 248.

<sup>16</sup> İbn Melek şerhi yazımı öncesi durumunu ‘hasta ve bazı sıkıntılar nedeniyle halsiz düşmüş’ olarak anlatmaktadır. İsrarlı talepler üzerine yazmaya başladığını söylediği şerhin amacını ise mevcut şerhlerden de yararlanarak *Menârü'l-envâr* 'ın ince mânalarını ortaya çıkaracak kolay anlaşılır, uzun olmayan bir şerh yazımı olarak göstermektedir. bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/sâd-kâf.

Şâfiîler üzerinden tartışan müellif bu mezhepteki kimi çözümleri ‘bâtıl’ olarak nitelerken katıldığı veya haklılık payı verdikleri de olmuştur. Neseî ile *Menârü'l-envâr*’ın bazı şârihlerinin de aralarında bulunduğu birçok usulcü hatta cumhur da benzer şekilde İbn Melek’in eleştirilerine muhatap olmuşlardır. Görüş sahiplerini bazen kapalı ifadelerle vermiş olan İbn Melek’in eleştirilerinde hedef, muhatap durumundaki ekol veya şahısların kişilikleri değil görüş ya da tutumları olmuştur.

### 3.1.2. Eleştirinin Keyfiyeti

İbn Melek’in eleştiri için seçtiği yol ve ifade biçimlerini -her biri kendi içinde farklı tonlarda örnekler barındıran- üç grup halinde ele almak mümkündür:

Öneride bulunma: Bir tanım, tasnif, açıklama vb.yi açık bir eleştiri ifadesi bulunmaksızın veya ‘daha uygun’ kaydıyla verilen başka bir ifade ile değiştirme/düzenleme türünden teklifleri müellifin bir tür örtülü eleştirisi olarak görülebilir.<sup>17</sup>

İkaz etme: Bu tür eleştiriler dikkat eksikliğinin varlığı, görüşün itiraza açık olduğu ve incelenmeye ihtiyaç duyduğu gibi uyarılarla verilmektedir.<sup>18</sup>

Tenkrit etme: Müellif, bazı izahları ikna edici bulmamakta; amaçla uyumsuz, tutarsız, anlamsız, hatalı, tahkikten uzak, fasit, bâtıl vb. olarak nitelemektedir.<sup>19</sup>

İbn Melek’in eleştirilerinde saygı sınırını zorlayıcı açık bir örneğe rastlamadık. Buna ‘Bazı Râfızîler, Mu‘tezile, Zâhirîler, Dâvûd ez-Zâhirî ve ona tâbi olanlar, kıyası kabul etmeyenler’<sup>20</sup> gibi kendileriyle ciddi anlayış farkı bulunanlardan bir biçimde bahsettiği yerlerdeki tutumu da dâhildir.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Bazı örnekleri için bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/12, 13, 32, 73, 83, 88, 103, 119, 248, 289, 330; 2/364, 371, 581.

<sup>18</sup> Bazı örnekleri için bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/43, 79, 82, 116.

<sup>19</sup> Bazı örnekleri için bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/46, 53, 85-86, 175, 185, 218, 330; 2/338, 445.

<sup>20</sup> Bazı örnekleri için bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/80, 218, 284; 2/399, 429, 459, 574, 575.

<sup>21</sup> Bu bağlamda İbn Melek’in, Hurûfliğin önde gelen temsilcilerinden olan kardeşi (Abdülmecîd) ile geçimi de onun tahammül ve eleştiri ahlâkına ışık tutucu önemli bir veri olarak hatırlanmalıdır. İbn Melek kardeşinin görüşlerine hiç kulak asmamakla birlikte, kendisiyle oldukça uyumlu bir hayat sürmüştür. bk. Mecdî Mehmed Efendi, *Hadaiku 'ş-Şakaik (Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri içinde)*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/67.

Onun İblis ve Nemrud'u lanetle anması<sup>22</sup> da İslâmî değerlere bağlılığının bir tezahürüdür.

### 3.1.3. Eleştirinin Alanı

*Şerhu'l-Menâr*'daki eleştirilerin alanı mezheplere veya usulcülere nispet edilen ya da çeşitli eserlere atıfla verilen birtakım görüş ve kabullerdir. Bunların birkaçı da istidlâl yöntemlerine ilişkindir. Müellif bu alanlardaki eleştirilerinde görüş veya kabul hakkında müşkil bulma; uygun, ikna edici veya bağlayıcı görmeme; yumuşatmaya çalışma, başka bir görüş naklederek cevaplama gibi tavırlar sergilemiştir. Bir görüşü kabul etmekle birlikte gerekçesini yetersiz veya hatalı bulma örnekleri de vermiş olan İbn Melek kendi yaklaşımını destekliyor olsa bile bir açıklamanın tutarsızlığını söylemekten de geri durmamıştır. Neseî'ye ait açıklamalardan katılmadıkları hakkında önceliği usul çerçevesinde izaha ve te'vile veren fakat bunu mümkün görmediğinde eleştiriden de sakınmayan İbn Melek'in *Menârü'l-envâr*'a yönelik diğer tenkitleri ise kelime ve ibare tercihleri, tanımların netliği ve kuşatıcılığı ile örneklerin doğruluğu ve ilgili olduğu açıklamaya uyumu gibi alanlarda yoğunlaşmaktadır.

### 3.1.4. Eleştiri Örnekleri

İbn Melek'in örnek kabilinden birkaç eleştirisi öz olarak şöyledir:

Ebû Hanîfe'ye göre abdestte başın ne kadarının meshedilmesinin gerektiği ilgili ayetten (el-Mâide 5/6) anlaşılabilir. Bunun için Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyanına ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Muğîre'nin rivayet ettiği hadiste bunu 'dörtte bir' olarak beyan etmiştir. İbn Melek'e göre bu görüş müşkildir. Çünkü beyanın ihtiyaç anından sonraya kalması caiz değildir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin sözünü ettiği abdest Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk abdesti olmalıdır. Ne var ki bu yönde bir bilgi yoktur. Ayrıca konu herkesi ilgilendirir mahiyette olmasına karşın Ebû Hanîfe'nin esas aldığı rivayet şöhret bulmamıştır.<sup>23</sup>

İmam Mâlik'e göre abdest için besmele çekmek ve uzuvları ara vermeden yıkamak şarttır. İmam Şâfiî'ye göre de niyet etmek ve uzuvları yıkarken sırayı gözetmek abdestin şartlarından. İbn Melek, mezhebinin görüşüne uygun olarak, bunları şart koşmanın nassa ziyade ve onu neshetme anlamına geldiğini belirtir ve bâtil sayar.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/190; 2/508.

<sup>23</sup> İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/254-255.

<sup>24</sup> İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/21.

Şâfiî'ye göre hata ile boşama uyuyanın boşaması gibidir ve geçerli olmaz. İbn Melek'e göre bu kıyas zayıftır. Çünkü uykudaki kişinin ihtiyarı yoktur. Hata eden kişi ise konuştuğunu bilmektedir; hataya düşmesi kendi kusuru ile olmuştur.<sup>25</sup>

Şâfiî'ye göre hac borcu bulunan kişi nâfile hacca niyet etmiş olsa da farz olan haccı eda etmiş olur. İbn Melek'in verdiği cevaba göre bu durumda kişinin haccı kendi ihtiyarı olmaksızın farz sayılmaktadır ki bu bâtıldır.<sup>26</sup>

İbn Melek'e göre mecazın umum ifade etmesi mümkündür. Mecaza zarureten gidildiği ve bu nedenle mecazın umum ifade etmeyeceği görüşü bâtıldır. Mecazın umumu için muktezânın umumu ile ilgili görüşlerden istidlâlde bulunulması da doğru değildir.<sup>27</sup>

Şâfiî'nin ashâbından İbn Süreyc'e (öl. 306/918) göre kıyasla nesih caizdir. Çünkü nesih tahsis gibidir. Dolayısıyla tahsis edici olmaya elverişli bir delil neshedici de olabilir. İbn Melek'in ifadesine göre neshi tahsisle eşit saymak bâtıldır. Çünkü -meselâ- akli delille tahsis yapmak caiz iken neshetmek caiz değildir.<sup>28</sup>

Hezl, konulduğu anlamda kullanılmaması yönüyle, mecazın kapsamındadır. Mecaz tanımındaki bazı kayıtlar hezli bu kapsamın dışında tutmak için konulmuştur. *Menâri 'l-envâr*'in bazı şerhlerinde yer alan 'hezlin zaten mecaz kapsamına girmediği' görüşü güçlü değildir. 'Bazı şârihler'in 'müskil' için verdikleri bir örnek de itiraza açıktır.<sup>29</sup>

İbn Melek'e göre Nesefî'nin 'kabih' konusunda bazı istisnalara değinmemesi aşırı kısaltmadır. Gayenin mugayyaya dâhil olup olmadığı konusundaki kıstası genelgeçer değildir. 'Gücü kullanmaktan aciz olmak' şeklindeki 'uyku' tanımı esasında uykunun tanımı değil etkisi ile ilgili bir açıklama durumundadır. 'Hezl' tanımında bir uzatma ve kopukluk vardır. 'Mütevâtir' tanımında özen eksikliği görülmektedir. 'Mücmel' tanımı da net değildir.<sup>30</sup> İbn Melek'in, Nesefî'ye ait 'eda' ve 'kaza' taksimlerini yeniden düzenlemesi ile onun katıldığı bir görüşü aktardıktan sonra 'fakat' diyerek buna muhalif başka bir görüşü de yorumsuz olarak vermesi<sup>31</sup> onun örtülü eleştirisi örneklerinden sayılabilir.

<sup>25</sup> İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 2/595.

<sup>26</sup> İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/110-111.

<sup>27</sup> İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/186-187.

<sup>28</sup> İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 2/402.

<sup>29</sup> Sırasıyla bk. İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/185, 180.

<sup>30</sup> Sırasıyla bk. İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/117-118, 258-259; 2/554, 580, 337; 1/181-182.

<sup>31</sup> Sırasıyla bk. İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr*, thk. Y. Abdülmübdî, 1/61, 69, 106-107.

### 3.2. İbn Melek'in Eleştirilere Yaklaşımı

İbn Melek hakiki veya farazi pek çok itiraz ve eleştiriye şerhine almış ve değerlendirmiştir. Bunun için de eleştiri ve itirazı verme ve 'biz deriz ki' vb. bir girişle onu cevaplama yolunu takip etmiştir. Cevapların önemli bir kısmı mezhep görüşünün aktarılması ve doğruluğunun savunulması şeklindedir. Bununla birlikte onun, muhalife yöneltilecek bir itirazı onun adına cevaplama, muhalifin görüşü için delil zikretme, bir görüşe katılmamakla birlikte onu eleştiri biçimini de doğru bulmama gibi dikkat çekici tutumlarıyla da karşılaşmaktadır. Bazı şârihlerin Nesefî'ye yönelik eleştirilerini de görmüş olan İbn Melek bunların kimine haklılık payı vermekte fakat eleştirinin ciddi sonuçları bulunmadığını da imâ etmektedir. Bu eleştirilerin çoğunu yaptığı yorumlarla boşa çıkarmak isteyen müellifin, itiraza açık gördüğü bazı alanları da benzer biçimde kapatmaya çalıştığı görülmektedir.

İbn Melek'in cevaplarında kendisine ve muhataba ait delillerin gücünün farkında olduğu ve cevabının kesinlik ve sertliğinde bunun da etkisinin bulunduğu söylenebilir. Onun bazı cevaplarının alıntı olması ve yorumsuz verilmesi ile gördüğü bazı şerhlerdeki kimi eleştirilere değinmemesi de bu kapsamda görülebilir.

### Sonuç ve Öneri

Belli bir dönemin hâkim tahammül ve eleştiri ahlâkını tespitte yardımcı önemli veri kaynaklarından biri de söz konusu dönem ilmî muhitlerinde te'lif ve/veya tedris olunan eserlerdir. İslâmî ilimlerin yoğun mesai verilmiş ana dallarından biri durumundaki fıkıh usulü alanında 9./15. yüzyılda kaleme alınmış ve uzun süreli yaygın bir etkiye sahip olmuş *Şerhu'l-Menâr*'ın da bu kapsamda incelenmesi anlamlıdır.

*Şerhu'l-Menâr*'da bahse konu edilen kişi ve görüşlerin önemli bir kısmı müellif İbn Melek'in eleştiri ve itirazlarının muhatapları durumundadır. Bu bağlamda İbn Melek, gerekli gördüğü yerlerde, sahibi veya taraftarına göre bir ayırım yapmaksızın, eleştirel değerlendirmelerde bulunmaktadır. Saygılı ilmî üsluptan taviz verilmeyen bu değerlendirmelerdeki bol çeşitli eleştiri tabirleri arasında küçümseme vb. içerikli ifadelerle karşılaşılmaz. *Şerhu'l-Menâr*'da saygı ve eleştiri bir arada ve iç içedir. İbn Melek'in muhataba saygısı onu eleştirmesine engel teşkil etmemiş; eleştirisi de saygıda ve hakkı teslimde ihmaline neden olmamıştır. Müellif, kendi olgun ve alçakgönüllü kişiliğinden izlerin de yansıdığı eserde, İslâm'ın kutsallarına, değer ve önderlerine ihtiramını da açık ifadelerle göstermiştir.

Sözü edilen saygı ve eleştiri üslubu yönüyle *Şerhu'l-Menâr* bâriz ve güçlü bir örnek ise de şüphesiz ki tek değildir. O, aynı anlayışı benimseyen, besleyen, yayan ve devam ettiren bir geleneği de işaret etmektedir. Bu itibarla, inceleme konusu dönemin tahammül ve eleştiri ahlâkını ortaya koymada mevcut çatışmacı bazı örnekleri öne çıkarıp genelleme yapma yerine, meseleler *Şerhu'l-Menâr*'da muşahhas bu geleneğe vurguyu öncelemek suretiyle ele alınmalıdır. Bu geleneği merkeze alarak düzenlenmiş tavır ve yaklaşımlar da akademik ortam ve ürünlerde ayrıca özen gösterilerek hayatın her alanında gözetilmelidir.

### **Kaynaklar**

Baktır, Mustafa. "İbn Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 1. Basım. 2004.

Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. ed. Tuncay Başoğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.

İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Firiştâ. *Şerhu'l-Menâr*. thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekr Abdülmübdî. 2 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmi, 1431/2010.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2008.

Mecdî Mehmed Efendi. *Hadaiku 'ş-Şakaik (Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri içinde)*. nşr. Abdülkadir Özcan. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menârü'l-envâr (İbn Melek'in Şerhu'l-Menâr'ı ile birlikte)*. thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekr Abdülmübdî. 2 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmi, 1431/2010.

Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

# ÜSMENDİ'NİN *TARİKATÜ'L-HİLÂF Fİ'L-FIKHİ BEYNE'L-EİMMETİ'L-ESLÂF* İSİMLİ ESERİ ÖZELİNDE TARTIŞMA TÜRLERİNİN FIKHA UYGULANMASI

Şeyma YEŞİLYAYLA\*

## Giriş

488/1095 yılında Semerkant'ın Üsmend köyünde dünyaya gelen Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî'nin (v. 552/1157), biyografî kaynaklarının çoğunda münazara, cedel ve hitabette yetenekli olduğu zikredilmektedir.<sup>1</sup> Müellifin bu yeteneğini gözlemleyebildiğimiz *Tarikatü'l-hilâf* isimli çalışması, tartışma türlerinin fıkha uygulanabilirliğini göstermesi açısından oldukça önemli olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu eser, Muhammed Zekî Abdülber tarafından *Tarikatü'l-hilâf fi'l-fikhi beyne'l-eimmeti'l-eslâf* ismiyle (Kâhire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 2007); Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd tarafından da *Tarikatü'l-hilâf fi'l-fikhi beyne'l-eimmeti'l-eslâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992) ismiyle neşredilmiştir.

Bu çalışmada müellif, mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmak ve aykırı görüşleri çürütmek amacıyla nasslar yerine daha çok aklî gerekçelere yer vermesi ve bu yönüyle cedel yöntemini ağırlıklı şekilde kullanmasıyla dikkat çekmektedir.<sup>2</sup> Furû' sistematîğine göre kaleme aldığı mezkûr eserinde Üsmendî, Hanefiler ile Şâfi'îler arasında ihtilaflı meseleleri ele almasının yanı sıra az da olsa kendi mezhebi içindeki bazı görüş farklılıklarına temas etmiştir.

Müellif, eserinde öncelikle ihtilaflı meselenin hükmünü vermiş, ardından çoğu zaman açık veya örtülü bir şekilde muhalif görüşe ve sahibine

---

\* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s.yesilyayla@alparslan.edu.tr - seymayesilyayla@hotmail.com

<sup>1</sup> Hayatı için bkz. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, el-Ensâb, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Darü'l-Cinân 1988), 1/1566; Davut İltâş, "Üsmendî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/388-389.

<sup>2</sup> İltâş, "Üsmendî", 42/388.

işaret etmiş, bazen de bir muhalif görüş zikretmemiştir.<sup>3</sup> Çoğunlukla İmam Şâfi'ye (v. 204/820) muhalif olarak yer veren Üsmendî, nadiren de olsa Hanefî mezhebinin en önemli isimlerinden kabul edilen İmam Muhammed (v. 189/805) ve Ebû Yûsuf'a (v. 182/798) da yer vermiştir.<sup>4</sup> Eserde incelenen meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınmış, mesele başlığında zikredilip kime ait olduğu belirtilmeyen hükmün, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Meselenin hükmünü zikrettikten sonra "الوجه فيه" (bu meselenin gerekçesi) ibaresi ile meselenin gerekçesini beyan etmiştir. Daha sonra "انما قلنا ذلك" (biz böyle düşünüyoruz) kaydı ile zikredilen gerekçeyi açıklamıştır. "فان قيل" (şöyle denirse) ifadesi ile meselenin hükmüne getirilen itirazlara yer vermiştir. Son olarak "الجواب" (cevap) şeklinde olan kısımda ise getirilen itirazlara cevap vermiştir.<sup>6</sup>

## 1. Kavramsal Çerçeve

İncelediğimiz eserin çeşitli tartışma türleri arasındaki yerinin tespit edilebilmesi için öncelikle kavramsal çerçevenin ortaya konması gerekmektedir. Çalışmanın hacmi küçük olduğundan burada en bilinen tartışma türlerinin kavramsal analizine yer verilecektir. Bu bağlamda öncelikle münazara, cedel ve hilaf kavramları incelenecektir.

### 1.1. Münâzara

“Bakmak, düşünmek ve beklemek” vb. sözlük manasındaki *nazar* kökünden türeyen ve “karşılıklı düşünmek, karşılıklı bakmak” anlamına gelen *münâzara* kelimesi, istilâhî olarak “iki kişinin doğruyu ortaya çıkarmak için iki şey arasındaki nispet üzerine düşünmesi” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>7</sup> Bu kavram Türkçe’ye “tartışma” diye tercüme edilmiştir. Bu konu ile ilgili ilim dalına “Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara” (tartışma usûlü) adı

<sup>3</sup> Bkz. Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fikhi beyne'l-ımmeti'l-eslâf*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Darü't-Türâs, 1956).

<sup>4</sup> Bkz. el-Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf*, 136, 450

<sup>5</sup> Kadir Demiroğlu, *Alâuddîn el-Üsmendî'nin Tarîkatü'l-hilâf Adlı Eserinde Fıkhi İstidlâl* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 17.

<sup>6</sup> Örnek olarak bkz. el-Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf*, 3-6.

<sup>7</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, “Münazara”, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 195.



verilmiştir.<sup>8</sup> Bir disiplin olarak münazara, “iki kişi arasında yapılan tartışmada matlûb olan şeyin ispat veya nefyedilmesinin ya da delilin nefiy edilmesinin yöntem ve âdâbını öğreten bir ilimdir.”<sup>9</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Münazaranın yöntemini soru, cevap, delil ve itiraz merkezli sistematik bir diyalog şeklinde özetlemek mümkündür.<sup>10</sup> Buradan hareketle münazaranın, hakikatin ortaya çıkması amacıyla taraflar arasında meydana gelebilecek tartışmanın sağlıklı bir zeminde yapılmasını temin eden yöntem ve ilkeleri inceleyen bir disiplin olduğu söylenebilir.

Münâzarada savunduğu görüşü delil ile temellendirmesi istenen tarafa mu'allil, bu görüşü kabul etmeyip görüşün delilini soran tarafa sâil denmektedir. Sâilin görevi soru sormak ve delile ve delili oluşturan öncüllere itiraz etmektir. Mu'allil ise sorulara ve delile yöneltilen itirazlara cevap vermekle görevlidir.<sup>11</sup>

İlmî bir disiplin olarak münâzaranın, kalam ve fıkıh mezheplerinin teşekkülüne bağlı olarak oluştuğu ifade edilebilir. Farklı itikadî ve fikhî ekollere mensup âlimlerin gerek kendi aralarında gerekse Müslüman olmayan bilginler ile erken dönemlerden itibaren çeşitli meclislerde tartışmalar düzenlendiği bilinmektedir.<sup>12</sup> Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren ilmî tartışmaların daha sağlıklı bir zeminde gerçekleştirilebilmesi için münazaranın ilke ve yöntemlerinin belirlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacın karşılanmasında fıkıh ve usûlün de katkısının olduğu söylenebilir.

Fakihler ihtilafli meseleleri tartışırken eleştirel bir yöntemle fikir yürütmüş ve bu şekilde birçok eser kaleme almışlardır. Nitekim fıkıh kitaplarının genelinde delilleriyle birlikte mezhebin benimsediği görüş ve delilden hükme nasıl ulaşıldığı beyan edilerek delile yönelik ileri sürülen itirazlara cevap verilmektedir. Ardından karşıt görüş, delilleri ve bu delillere yöneltilen itirazları ile ele alınmaktadır. Münazara disiplini de fıkıh

---

<sup>8</sup> İsmail Gelenbevî, *Tartışma Usûlü* (çevirenin notu), çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınları, 2012), 21.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1652.

<sup>10</sup> Muhammed Emin eş-Şinkitî, *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*, (Beyrut: Mektebetu İbn Teymiye, tsz.), 3.

<sup>11</sup> Münazara süreci ve temel kavramları için bkz. Harun Abdurrâzık, Fennu âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara, (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2017), 15-19; Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatip el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mütefakkîh, (Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996), 2/77-82.

<sup>12</sup> Bkz. Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966), 3/457-459.

kitaplarında izlenen bu sistematığe yakın bir yönteme sahiptir. Usûl ve fıkıh disiplinlerinde delil merkezli fikrî ayrılıklar münazaranın yanı sıra cedel ve hilâf kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Münazara ile cedelin aynı olduğunu düşünen âlimler<sup>13</sup> olduğu gibi bunların birbirinden farklı olduğunu kabul edenler de vardır. Münazara hakikatin ortaya konmasını hedeflerken, cedel ise doğruluğuna veya yanlışlığına bakılmaksızın bir fikrin üstün gelmesini ya da geçersiz kılınmasını sağlamayı amaçlar.<sup>14</sup>

## 1.2. Cedel

Lügatte “ipi sağlamca bükme; birini sert bir yere düşürme; düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, cephe almak” gibi anlamlara gelir.<sup>15</sup> Istilâhî olarak ilgili ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanmıştır. Genel anlamda cedel, dini veya din dışı konularla ilgili tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasıdır.<sup>16</sup> Bir başka tarife göre cedel, “farklı fıkhi mezhepler ile başka mezhep mensupları arasında meydana gelen tartışmalarda münazara âdâbını öğreten ilim”dir.<sup>17</sup>

Mezheplerin gelişip aralarında şiddetli tartışmaların başlamasından sonra tartışma kurallarını inceledikleri çeşitli eserler kaleme alan kelim ve usûl âlimleri, temelde iki yöntem takip etmişlerdir. Pezdevî metodu olarak bilinen metoda göre tartışmalar sadece Kur’ân, Sünnet, icma’ ve kıyasa dayanılarak yapılması gerektiğini savunur. Bir diğer metod olan Âmidî metoduna göre ise konu ve ilim dalı ayrıştırması yapmaksızın delil vasfını haiz bütün bilgilerle istidlal mümkündür. Bu noktada Âmidî metodu, akıl yürütme ve delillendirme açısından daha geniş bir perspektif sunmasından dolayı daha

---

<sup>13</sup> Bkz. İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, el-Kâfiye fi’l-cedel, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, 1979), 19-21; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, (Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015), 476.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ebibekr el-Mar’asî Saçaklızâde, *Tertîbu’l-’ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, (Cidde: Câmîatu’l-Melik Abdulazîz, 1985), 128.

<sup>15</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, “el-Cedel”, *Kitabü’l-’ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/224-225; Ebu’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, “el-Cedel”, *Mu’cemu mekâyisi’l-lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (b.y.: Darü’l-Fikr, 1979), 1/433-434.

<sup>16</sup> Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fi mevzûati’l-’ulûm*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 1/281; Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1941), 1/579-580.

<sup>17</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 477.

fazla kabul görmesine karşılık mugalata ve safsatanın kullanılmasına yol açması dolayısıyla eleştirilmiştir.<sup>18</sup> Mantık ve felsefe kökenli olması sebebiyle soğuk karşılanan cedelin, olumlu amaçlarla başta fıkıh olmak üzere şerî ilimlere tatbiki ile birlikte “güzel cedel”<sup>19</sup> gibi kavramların kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Daha sonra “tarika” veya “fıkhı’l-tarika” biçimine dönüşecek olan “el-cedel ala tarikati’l-fukaha” ve “el-cedel ala tarikati’l-usûliyyîn” şeklindeki kullanımlarla bilhassa VI/XII. yüzyılda yaygınlaşan “ilmü’l-hilâf ve’l-cedel” şeklindeki kullanımın<sup>20</sup>, din ilimlerine uygulanan cedeli, mantıktaki cedelden ayırmak üzere tercih edilmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

Sonraları Kâtip Çelebi’nin ilm-i hilaf ile mantığın bir parçası olan cedeli özdeşleştirmesi ve cedele özellikle dini konularda başvurulduğu ile ilgili notları<sup>21</sup>, Saçaklızâde’nin, fakihlerin tasarrufta bulunduğu cedel ilmine hilâf denildiği şeklindeki açıklaması<sup>22</sup> ve Cürçânî’nin “hakkı *izhar etmek veya bir şeyin geçersiz olduğunu göstermek* amacıyla karşıt görüşlü *iki* kişi arasında *gerçekleşen* tartışma”<sup>23</sup> şeklindeki hilâf tanımı da dikkate alınarak ilm-i hilâf tabirinin özellikle cedelin İslâm hukukçuları tarafından fıkhı uygulanan biçimini ifade etmede kullanıldığı söylenebilir.<sup>24</sup>

Fıkhi bir mesele tartışılırken taraflardan birisi (müstedil) benimsediği görüşü zikredip bunu delillendirmeye çalışır. Diğer taraf (muteriz), serdedilen delille ilgili çeşitli sorular sorar. Bu şekildeki bir tartışmanın deliller üzerinden yürütüldüğü söylenebilir. Deliller bahsi ise fıkıh usûlünün en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Cedelin fıkıh usûlünün alt bir dalı olduğu ile ilgili düşünceler bu açıdan değerlendirilebilir. Fıkıh usûlü bir yönüyle nelerin delil olduğunu ortaya koyarken, diğer yönüyle de bu delillerden sağlıklı ve tutarlı bir şekilde istidlâlde bulunmayı gösterir. Cedel de fıkıh usûlünün ortaya koyduğu delillerden sağlıklı ve tutarlı istidlâlde

---

<sup>18</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 477.

<sup>19</sup> Bkz. Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtu’l-fukaha*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 112.

<sup>20</sup> Bkz. Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavdih li-metni’t-Tenkîh* (*Şerhu’t-Telvih* ile birlikte), thk. Zekerriyya ‘Umeyrât, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/35.

<sup>21</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/721.

<sup>22</sup> Saçaklızâde, *Tertibu’l-’ulûm*, 129.

<sup>23</sup> el-Cürçânî, “Hilâf”, *et-Ta’rîfât*, 89.

<sup>24</sup> Şükrü Özen, “Hilâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/528.

bulunma cihetini üstlenmesi itibariyle onun alt bir dalıdır.<sup>25</sup> Cedel ve hilaf ile *fıkıh* usulünü birbirinden ayırmaya çalışan müellifler vardır. *Fıkıh* usulünü “istinbata yarayan kuralları bilmek” şeklinde tanımlayan Molla Fenari, tanımdaki “istinbat” kaydının hilaf ilmini dışarıda bıraktığını, çünkü hilafın hüküm istinbatına değil istinbat edilen hükmü korumaya yaradığını belirtmiştir.<sup>26</sup> *Fıkıh usulünü* “fikhî problemleri gerçek manada çözmeye yarayan kurallar” diye tarif eden Sadrüşşeria, tanımdaki “gerçek anlamda/على وجه التحقيق” kaydını hilaf ve cedel ilmini tanım dışında tutmak maksadıyla koyduğunu ifade etmiştir. Çünkü hilaf ve cedel ilmi, *fıkıh* meselelerini bilmeye yarayan kuralları içerse de gerçekte bir *fıkıh* problemini çözmeyi amaçlamaz. Onun amacı hasmı ilzam etmek ve susturmaktır. Buna göre *fıkıh usulündeki istinbat* amacı, ilm-i hilafta hilaf problemlerinin bina edilmesine dönüşmektedir.<sup>27</sup> Teftazani, istinbat edilmiş hükmü korumaya veya savunmaya yarayan hilaf ve cedel ilminin *fıkıha* veya başka bir bilim dalına nisbet edilmesinin eşit olduğu şeklinde bir kanaati dile getirir. Çünkü cedelci, ya bir konumu korumak üzere cevap veren ya da bir konumu yıkmak üzere itiraz eden kişidir. Bu ilimler, fikhî meselelerde çokça kullanılıp *fıkıh* nükteleri onun kuralları üzerine bina edildiği için bu ilmin *fıkıha* özgü olduğu sanılmıştır.<sup>28</sup>

### 1.3. Hilâf

“Muhalefet etmek, karşı gelmek, farklı olmak, zıtlaşmak”<sup>29</sup> vb. sözlük manasındaki hilâf kelimesinin terim olarak birçok tarifi yapılmıştır. Bunlardan bazılarını “hakkı ortaya koyma, bâtı geçersiz kılma amacıyla farklı düşünen tarafların karşılıklı tartışmasıdır.”<sup>30</sup> , “katî burhanlar getirmek suretiyle şerî delilleri ortaya koyma, şüpheleri bertaraf etme ve muhalif görüşleri hükümsüz kılma yönteminin kendisi vartasıyla öğrenildiği

<sup>25</sup> Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, *el-İdâh li-kavânini'l-istilâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*, thk. Mahmud ed-Düğaym (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1995), 101-103.

<sup>26</sup> Şemsüddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/17.

<sup>27</sup> Bkz. Sadrüşşeria, *et-Tavdîh (Şerhu't-telvîh* ile birlikte), 1/35.

<sup>28</sup> Sadüddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh 'ala't-Tavdîh*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/36.

<sup>29</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), IV/1357-1358; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzur, “h-l-f” mad., *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sader, ts.), 9/90.

<sup>30</sup> el-Cürçânî, “Hilâf”, *et-Ta'rifât*, 89.

ilimdir.”<sup>31</sup>, “ihtilaflı fıkhi hükümleri delilleriyle birlikte ele alarak isabetli olanını tespit etmeyi, bir diğer ifadeyle şer’î bir hükmü temellendirerek o hükmün iptal edilmesini önlemeyi hedefleyen ilimdir.”<sup>32</sup> şeklinde zikretmek mümkündür. Zikredilen bu tariflerin farklı olması, tanımın merkezine yerleştirilen konu, metod, gaye vb. unsurlar ile ilgili olduğu söylenebilir.<sup>33</sup>

Hilâf ilmi ile alakalı birçok kavramın teşekkül ettiği görülmektedir. Hilaf kelimesi bazen “ihtilaf”la aynı veya yakın anlamda kullanılsa da genellikle aralarındaki ince fark korunmaya gayret edilmiştir. İttifakın zıttı olan ihtilafın, daha ziyade farklı görüşler arasından birini daha güçlü veya zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı yahut zayıf da olsa bir tarafa temayülü yansıtması dolayısıyla daha olumlu bir çağrışıma sahip olduğu söylenebilir. Hilaf ise tez ve anti tezdten birini benimseme ve diğerine karşı tavır alma anlamı taşır. Bir başka açıdan ihtilaf tabirinin, çoğunlukla delile dayalı görüş, hilafın ise delilsiz görüş için kullanıldığı ifade edilebilir. Buna göre daha yaygın ve güçlü olan görüş genelde ihtilaf tabiriyle, zayıf veya yaygın olmayan görüş ise hilaf kavramıyla ifade edilir.<sup>34</sup>

Hilaf ile yakın anlamda kullanılan ifadelerden bir diğeri “tarika” kelimesidir. Kaynaklarda sık sık hilaf ilmi ile birlikte kullanıldığı görülmektedir. Tarika kelimesi genellikle bazı hilaf âlimleri hakkında “hilaf alanında tarikası vardır (له طريقة في الخلاف)” veya “hilaf alanında tarika sahibidir (صاحب الطريقة في الخلاف)” şeklinde kullanılmaktadır.<sup>35</sup> Hilaf ilmi açısından tarika kelimesinin hilaf ilminde yazım türünü ifade ettiği, zamanla da hilaf ile aynı anlamda kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim “Hilafa dair ta’likasını İbn Bevvâb’ın yöntemine (tarîka) göre yazdı (له تعليق في الخلاف وكتب على طريقة ابن التواب)<sup>36</sup> şeklindeki kayıtlar da bu durumu destekler mahiyettedir. Kaynaklardaki kullanımlarından hareketle tarika

<sup>31</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/721.

<sup>32</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1330), 3.

<sup>33</sup> Diğer tanımlar için bkz. Şükrü Özen, *İlm-i Hilâf’ın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin Te’sîsü’l-nazar Adlı Eseri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 2-3.

<sup>34</sup> Özen, “Hilâf”, 17/527.

<sup>35</sup> Ebu’l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-ayân ve enbâi ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Daru Sader, 1971), 4/249-263, 5/174.

<sup>36</sup> Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihu’l-İslâm ve vefayatu’l-meşahir ve’l-a’lam*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, (Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 12/412, 14/50-51.

kelimesinin, hilaf ilminde “delilleri ortaya koyma yöntemi” anlamında kullanıldığı söylenebilir.<sup>37</sup> Ayrıca hilaf literatüründe birçok hilaf eseri için “kitabı’t-tarika” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>38</sup> Bunlardan birisi de Üsmendî’nin bu çalışmada incelediğimiz eseridir. İhtilaflı meselelerin, birden fazla bakış açısı ortaya konularak delillendirilmesi hususunun, hilaf ilminde üzerinde durulması gereken önemli bir nokta olduğu söylenebilir. Hakkında ihtilaf bulunmayan hususların ispat edilmesine gerek olmadığı için hilaf eserlerinde bu tür meselelerin delilleri üzerinde durulmamıştır. Ayrıca meselelerin, en az iki farklı yaklaşımın delilleri verilerek sunulması, hilaf eserlerini, mezheplerin sınırlarının belirlendiği ve farklı mezheplerin karşılaşma zeminlerinin oluştuğu çalışmalar olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.<sup>39</sup>

Özetlenecek olursa münazara, cedel ve hilaf terimlerinin bazen aynı veya yakın anlamda bazen de farklı manalarda kullanıldığı görülmektedir. George Makdisi bu terimler arasındaki karışıklığın, hilâf kavramının anlamından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre hilaf terimi, *mezhep* ile karşıt anlamlıdır. İki kavram da fıkıh ile alakalı olup *mezhep*, ihtilaf bulunmayan fikhî görüşleri ifade ederken hilâf ise bir fıkıh ekolüne mensup fakihler arasındaki görüş ayrılıklarını ifade eder. Bu durumda *mezhep* ile hilâf arasında zıtlık söz konusudur. Hilâf ile meşgul olmak isteyen kişi, cedel ve münazara alanlarında yetişmiş olmalıdır.<sup>40</sup>

Cedel ve hilaf arasında ince bir fark gözeterek bu iki terimin farklı olduğunu düşünen usûlcülere göre cedel ilmi, daha genel içerikli olarak “herhangi bir görüşü korumaya veya yıkmaya yarayan ilim” şeklinde tarif edilmişken, hilaf ilmi, “mevcut *ihtilaflı fikhî* hükümleri korumaya veya yıkmaya yarayan ilim” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>41</sup> Bu bilgilerden hareketle münazara ilminin cedel ve hilafı da içine alacak kadar geniş kapsamlı olduğu

---

<sup>37</sup> Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü’l-Hilâf*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 58-60.

<sup>38</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (b.y: Dâru İhyâ’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1971), 8/44, 87, 307.

<sup>39</sup> Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü’l-Hilâf*, 47.

<sup>40</sup> George Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 176.

<sup>41</sup> Bkz. Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbn Emiru’l-Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/38; Emîr Padişah, *Teysîrü’t-Tahrîr*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mekke: Dâru’l-Bâz, 1351), 1/14-15.

söylenbilir. Dinî bilgilerle ilgili tartışmayı konu edindiği için cedel ilmi de, ihtilafî fikhî hükümleri konu edinen hilaf ilminden daha geniş kapsamlı olduğu söylenbilir. Geniş kapsamlıdan dar kapsamlıya doğru bir sıralama yapıldığında karşımıza “münazara>cedel>hilâf” şeklinde bir tablo çıkmaktadır.

## 2. *Tarikatü'l-Hilâf*'ta Meselelerin Tartışılması

Müellifin eserinde incelediği bütün meseleleri burada incelemek mümkün olmadığından ibâdât ve muâmelât alanında birer konu ele alınacak ve meselelerin işleniş tarzı bu örnekler üzerinden ortaya konacaktır (tırnak içinde ve italik yazılan açıklamalar Üsmendî'ye aittir). Ardından müellifin eserinde takip ettiği yöntemin tartışma türlerinden hangisine daha yakın olduğu saptanmaya çalışılacaktır.

### 2.1. İbadât Alanında Meseleleri İnceleme Usûlü

**Mesele:** “İnsan bedeninden çıkan necis şeyler, vücudun neresinden çıkarsa çıksın abdesti bozar. İmam Şâfi ‘î’ye göre ise sebileynden (ön ve arka yol) çıkanlar abdesti bozar.”<sup>42</sup>

Müellif öncelikle meseleyi ortaya koymuştur. Burada hem kendi görüşünü hem de muhalifinin görüşünü birlikte ele almıştır.

**Meselenin gerekçesi (الوجه فيه):** “*Sebileynden haricinde vücuttan çıkan şeyler, sebileynden çıkan necis şeylerle abdestin bozulmasına tesir eden “necasetin dışarı çıkması” vasfında ortaktır.*”<sup>43</sup>

Üsmendî burada konuyla alakalı doğrudan bir nas zikretmek yerine iki durum arasındaki ortak illetten hareketle hükme ulaşmaya çalışmıştır. Başka bir deyişle meseleye gerekçe olarak sunduğu bu açıklamasında kıyasa başvurmuştur. Buna göre sebileynden necasetin çıkması asıl iken iki yol dışından çıkması ferdir. Asıl ile fer arasında ortak olan vasıf “necasetin dışarı çıkması”dır. Dolayısıyla fer, aralarındaki ortak vasıftan dolayı aslın hükmünü almaktadır.

**Gerekçenin beyanı (إنما قلنا):** “*Gerek sebileynden ve gerekse sebileynden dışından çıkan şeyler “necasetin çıkması” noktasında ortaktır. Mesela kan necistir. Bu yüzden namazın cevazına manidir. Buna göre bir dirhem miktarını aşan kan, icma ile namazın cevazına mani olur. Necasetin çıkması, abdestin bozulmasına tesir eden bir vasıftır. Bir mahalde necasetin varlığı, Allah’a yaklaşmayı (ibadete) ihlal eder ve ibadette ta’zîmi engeller. Oysa*

<sup>42</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 3.

<sup>43</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 3.

ibadette tam bir ta'zîm gerekmede ve bu da necasetin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilmektedir. İster hakiki olsun ister hükmî olsun necasetin ortadan kalkması ise taharet ile gerçekleşmektedir.”<sup>44</sup>

Üsmendî, sebileyne dışından çıkan necasetlerin abdesti bozduğunu kan üzerinden ele almaktadır. Bir dirhem miktarını aşan kanın abdesti bozduğunun icma ile sabit olduğunu zikretmektedir. Burada icma ile istidlal ederek sebileyne haricinde çıkan necis şeylerin abdesti bozduğı hükmüne ulaşmıştır.

### İtirazlar (فان فيل) ve Cevaplar:

**Birinci itiraz:** “Sebileyne dışında çıkan necaset, sebileynden çıkan necasete benziyor sözünüzü kabul etmeyiz. Açıktır ki iki yoldan çıkan necasetin hükmü taabbudî olarak nas ile sabittir, makûlü’l-mana değildir ve bu sebeple hükmü başka meseleye verilemez.”<sup>45</sup>

**Birinci itiraza cevap:** “Sebileynden çıkan necasetin hükmü nas ile sabit olsa bile makûlü’l-manadır ve burada akılla kavranabilen illet necâsetin dışarı çıkmasıdır.”<sup>46</sup>

Üsmendî’ye göre buradaki hükmün nass ile sabit olması onun makûlü’l-mana olmasına engel değildir. Bu hükümde akılla kavranan illet necâsetin dışarı çıkmasıdır. Dolayısıyla sebileyne haricinde vücuttan çıkan necis şeyler abdestin bozulmasına tesir eder.

**İkinci itiraz:** “Sebileynden çıkan şeyler, bazen idrar ve dışkı gibi necis bazen de kurt ve bebek gibi temizdir. Ancak necis olan idrar ve dışkı gibi necis olmayan kurt ve bebek de iki yoldan çıktıklarında abdesti bozmaktadır. Hüküm, necis olma veya temiz olma özelliğine bağlı olsaydı insanlar, vücuttan çıkan şeyleri ayırmaya ihtiyaç duyacaklar ve bu durum insanlar için bir zorluğa sebep olacaktı. Bu nedenle şeriat, necasetin hakikatini dikkate almamış ve hükmü, necasetin alametine (deliline) bağlamıştır. Bu alamet, birşeyin iki yolun birinden çıkmış olmasıdır. Nitekim bu iki yol, necasetin dışarı çıkarılması için yaratılmış olup bu iki yol, kendisinden çıkan şeylerin necis olmasının alametidir. Sebileyne dışındaki uzuvlar ise gözyaşı, tükürük ve ter gibi temiz şeylerin dışarı çıkarılması için yaratılmışlardır. Bu sebeple kendisinden çıkan şeylerin necis olmasının alameti olamazlar.”<sup>47</sup>

<sup>44</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü’l-hilâf*, 3.

<sup>45</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü’l-hilâf*, 4.

<sup>46</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü’l-hilâf*, 6.

<sup>47</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü’l-hilâf*, 4.



**İkinci itiraza cevap:** “Hükümde müessir olan, necasetin hakikatidir. Bu sebeple hüküm, necasetin kendisine bağlıdır. Öte taraftan insanlar vücutlarından çıkan şeyleri bir ayrıma tabi tutmak zorunda kalmazlar. Çünkü sebileynden çıkan herşey ya bizatihi ya da necis olanla birlikteliğinden dolayı necistir. Mahrec temiz bir uzuvdur, bu yüzden hükmü, necasetin kendisine bağlamak mümkünse necasetin deliline yani mahrece bağlama zorunluluğu yoktur.”<sup>48</sup>

Bu itirazdaki tartışma konusu, abdestin bozulmasına neden olan vasfın mahiyetidir. Zikredilen itiraza göre bu vasf, vücuttan çıkan şeylerin ön ve arkadan çıkmalarıdır. Üsmendî'nin ifadesine göre ise vücudun neresinden çıktıklarına bakılmaksızın çıkan şeylerin necis olmalarıdır.<sup>49</sup>

**Üçüncü itiraz:** “Sebileyn necâsetin dışarı çıkarılması için yaratıldığından buralardan çıkan necâset daha ağır (ğalîz) bir necâsettir. Nitekim sebileynden çıkan necâset ile vücudun başka bir yerinden çıkan necâsetin birbirinden farklı olduğuna dair bazı hükümler vardır. Bu hükümler şunlardır:

- a) Az olan necâset, yaranın başında belirmediğinde abdesti gerekli kılmaz.
- b) Sebileyndi dışında bir yerden kurt düştüğünde abdest bozulmaz; ancak iki yoldan düştüğünde bozulur.
- c) Yel, sebileyndi dışında bir yerden çıktığı zaman abdest bozulmaz; ancak sebileynden çıktığında ise bozulur.”<sup>50</sup>

**Üçüncü itiraza cevap:** “Şeriat, sebileyndi ve sebileyndi dışında bir yerden çıkanları eşit kabul etmiştir. Sebileyndi temiz uzuvlar olup buralardan çıkan şeylerin ağır necaset sayılmasında herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Hükümlere gelince (yukarıda sıralanan 3 madde) abdetsin bozulmasında asıl kural şudur: abdest, necasetin dışarı çıkmasıyla bozulur. Necasetin ön ve arka yoldan birinde belirmesi, necasetin dışarı çıktığını gösterir. Ön ve arka, necâsetin mahalli olmadığı için oralarda beliren necâsetin başka bir yerden intikal ettiği anlaşılır. Necâsetin iki yolun dışındaki bir yerden çıkması ise ancak akma (seyelan) ile gerçekleşir. Nitekim derinin altında akıcı bir ıslaklık (kan) bulunmaktadır. Bu durumda necâsetin dışarı çıkması intikal ile

<sup>48</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 6.

<sup>49</sup> Demiroğlu, *Alâuddîn el-Üsmendî'nin Tarikatü'l-hilâf Adlı Eserinde Fıkhî İstidlâl*, 65-66.

<sup>50</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 4-5.

değil, deri ile dışarı arasındaki engelin kalkması ve akmasıyla gerçekleşir. Aynı şekilde iki yoldan çıkan yel ve kurdun abdesti bozması, dışarı çıkmadan önce necâsetle olan birliktelikleri ile ilgilidir ve iki yolun dışında böyle bir birliktelik yoktur.”<sup>51</sup>

**Dördüncü itiraz:** “İnsan bedeninden çıkan necis şeyler, vücudun neresinden çıkarsa çıksın abdesti bozar” hükmü, “namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza meshedip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin.”<sup>52</sup> ayetiyle çelişmektedir. Ayette abdestin gerekliliği hükmü, kişinin hacetini gidermesine yani necâsetin iki yoldan çıkmasına bağlanmıştır. Şarta bağlanan hüküm, şart gerçekleşmeden önce yoktur. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in kustuktan sonra ağzını yıkadığı ve sonrasında söylediği “kusmaktan dolayı alınacak abdest budur”<sup>53</sup> mealindeki rivayetle de çelişmektedir.<sup>54</sup>

**Dördüncü itiraza cevap:** “Şarta bağlanan bir hüküm, şartın gerçekleşmesinden önce var olabilir. Örneğin bir kişi, karısını boşamayı onun bir eve girmesine bağlasa, kadının o eve girmesinden önce boşamanın geçersiz olduğu söylenemez.”<sup>55</sup> Üsmendî bu itiraza doğrudan cevap vermeyip zikredilen itirazın geçersizliğini ortaya koymakla yetinmiştir. “Kusma ile ilgili hadis ise hem ağız dolusu kusmaya hem de ağız dolusundan az kusmaya ihtimalli olabilir. Ağız dolusu kusmada abdest bozulurken ağız dolusu olmayan kusmada bozulmaz. Hz. Peygamberaz yediği için az kusmuştur.”<sup>56</sup>

Üsmendî insan bedeninden çıkan necis şeylerin hükmü ile ilgili görüşünü doğrudan naslar üzerinden değil de kıyas ve asıllarla istidlal ile temellendirmesi dikkat çekmektedir. Bu durumun onun cedelci yönünden kaynaklandığı söylenebilir.

---

<sup>51</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 6.

<sup>52</sup> Maide 5/6.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nasırüddin el-Elbânî ve Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417), “İkâmetü's-Salavât”, 137(No. 1221).

<sup>54</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 5.

<sup>55</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 6-7.

<sup>56</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 7.

## 2.2. Muâmelât Alanında Meseleleri İnceleme Usûlü

**Mesele:** “Vasıfları beyan edilse dahi hayvanda selem yapmak caiz değildir. İmam Şâfi ‘î’ye göre hayvanın cinsi, türü, yaşı ve vasfı açıklanırsa selem caiz olur.”<sup>57</sup>

Müellif öncelikle hem kendi hem de muhalifinin görüşünü zikrederek meseleyi ortaya koymuştur.

**Meselenin gerekçesi (الوجه فيه):** “Hayvanda yapılan selem akdi, taraflar arasında tartışmaya neden olan bir akittir. Bu yüzden inci ve yüzük taşlarında yapılan seleme kıyasla bu akdin fasit olduğuna hükmetmek gerekir.”

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi bu örnekte müellifin kıyasa başvurduğu görülmektedir.

**Gerekçenin beyanı (إنما قلنا ذلك):** “İster hayvan ister başka bir şey olsun selem konusu malın, kendisine işaret edilen belirli bir mal olmaması gerekir. Aksine nitelikleri zikredilerek bilinen veya akdin yapıldığı esnada mevcut olmayan bir mal olmalıdır. Hayvan nitelikleri zikredilerek diğer hayvanlarla arasında kıymet yönünden farklılık (tefâvüt) kalmayacak şekilde tarif edilmesi mümkün olmadığı için bu selem, taraflar arasında tartışmaya sebep olur. Nitekim rabbü’s-selem (müslim/bedeli ödeyen taraf), hayvanın teslim edilmesini istediğinde müslümün ileyhin (borçlanan taraf) düşük kıymetli bir hayvanı teslim etmesi münazaaya sebep olur. Bu da akdi fasit hale getirir.”<sup>58</sup>

### İtirazlar (فان قيل) ve Cevaplar

**Birinci itiraz:** “-Hayvan nitelikleri zikredilerek diğer hayvanlarla arasında kıymet yönünden aşırı bir farklılık kalmayacak şekilde tarif edilmesi mümkün olmadığı- şeklindeki görüşünüzü kabul etmiyoruz. Nitekim seleme konu olan malda farklılık ve cehâletin olması tasavvur edilemez. Şöyle ki cehalet selem konusunda değildir. Çünkü o zimmette sabit ve hükmen mevcut olup vasıfları zikredildiği kadarıyla bilinen birşeydir. Eğer bir farklılık olacaksa seleme konu olan şey hakkında değil akit esnasında mevcut olan hakkında gerçekleşir, bu da akdi fasit kılmaz.”<sup>59</sup>

<sup>57</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 347.

<sup>58</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 347.

<sup>59</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 347–348.

**Birinci itiraza cevap:** “Farklılık ve cehâlet, bizzat selemin konusunda olur. Çünkü selemin konusu zimmette vasıfları belirlenmiş hayvandır. Bunun yanı sıra farklılık bizzat selemin konusunda olup bu farklılık, vasıfları açıklanarak zimmette sabit olan hayvan ile bu hayvana bedel olarak vadesi geldiğinde teslim edilecek hayvan arasında gerçekleşir.”<sup>60</sup>

**İkinci itiraz:** “Seleme konu olan hayvanın niteliği, yaşı, türü gibi özellikleri açıklanınca sadece az bir farklılık (tefavüt-i yesîr) kalır. Bu da akdin cevazına mani değildir.”<sup>61</sup>

**İkinci itiraza cevap:** “Cinsi yaşı, türü gibi özellikleri açıklansa bile hayvanlar arasında kıymet yönünden aşırı farklılık hep vardır.”

**Üçüncü itiraz:** “Farklılık olduğu kabul edilse bile bu farklılık selem akdi dolayısıyla ortaya çıkmış değildir. Bu yüzden akid fasit olmaz.”<sup>62</sup>

**Üçüncü itiraza cevap:** “Söz konusu farklılık selem akdi ile hak edilen malda ortaya çıkar. Selem akdi ile hak edilen mal ise vasıfları beyan edilen hayvandır. Ayrıca bu farklılık, selem akdi neticesinde hak edilen malda olmadığı kabul edilse bile yine de çekişmeye yol açması için yeterli bir sebeptir.”<sup>63</sup> Çünkü müslümün ileyhin (borçlanan taraf), müslimin (bedeli ödeyen taraf) istediğinden daha düşük kıymetli bir malı teslim etmesi çekişmeye sebep olacaktır. Aslında Üsmendî'nin farklılığın selemin konusunda olmasını şart görmediği, tarafları münâzaaya götüren her farklılığın, akdi fasit kıldığı düşünemesine sahip olduğu söylenebilir. Böylece farklılığın selem konusunda olmadığı şeklindeki itirazın geçerliliği ortadan kalkmış olmamaktadır.<sup>64</sup>

**Dördüncü itiraz:** “Akitle hak edilen maldaki farklılık, rabbü's-selem (müslim/bedeli ödeyen taraf) müslümün ileyhin elinde mevcut olan malı kabul etmeyip hak talep ettiğinde münâzaaya sebep olur. Rabbü's-selemin malı teslim alırken genelde ve açıkça rıza gösterip hak talebinde bulunmaması nizâ'çekişme ihtimalini ortadan kaldırır. Ancak müslim teslim edilen malı kabul etmeyip hak iddiasında bulunursa kâdı, anlaşmazlığa son verir.”<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 348.

<sup>61</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 348.

<sup>62</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 348.

<sup>63</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 348.

<sup>64</sup> Demiroğlu, *Alâuddîn el-Üsmendî'nin Tarikatü'l-hilâf Adlı Eserinde Fıkhî İstidlâl*, 83.

<sup>65</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 348.

**Dördüncü itiraza cevap:** “*Münazaanın çıkması ve rabbü's-selemin hak talep edebilmesi için malın müslemün ileyhin elinin altında ya da mülkünde bulunması şart olmayıp dünyada mevcut olması yeterlidir. Mesela selem akdi yapılan buğdayın teslim zamanı geldiğinde müslemün ileyhin elinde buğday olmasa bile selemin konusunu teslim etmesi istenebilir. Ayrıca rabbü's-selem, malı teslim alırken mevcut maldan daha iyisini elde etme imkânı olmadığı için düşük kıymetli hayvana razı olmak durumunda kalınca genelde rıza gösterir. Oysa burada daha iyi bir hayvan elde edememe kaydı bulunmamaktadır. Bu yüzden rabbü's-selem, daha iyi bir hayvanı elde etme imkânına sahip olduğu için rıza göstermeyecektir. Hak talebinde bulunulması durumunda kâdı, seleme konu olan malı/hayvanı tayin eder. Ya da mal, kâdı dışında biri tarafından tayin edilir.*”<sup>66</sup>

### Sonuç

Fıkî meseleler ile ilgili tartışmalar ilk asırlardan itibaren yapılagelmiştir. Mezheplerin teşekkül etmesiyle birlikte gerek müstakil eserlerde gerekse fıkî ve usûl ile ilgili eserlerde çeşitli tartışma türlerinin incelenmeye başlandığı söylenebilir. Bu bağlamda fıkî meseleler tartışılırken belirli bir yöntem takip edilerek incelenmiştir. Cedel ve hilâf ilmi, ihtilaflı fıkî meseleleri inceleyen önemli iki disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha genel içerikli olarak cedel ilmi herhangi bir görüşü korumaya veya yıkmaya yarayan ilim iken hilâf ilmi, mevcut *ihtilaflı fikhî* hükümleri korumaya veya yıkmaya yarayan ilimdir.

Hanefî mezhebine mensup olan Üsmendî, incelediğimiz bu eserinde Hanefî ve Şafî'î mezhebi arasındaki ihtilaflı fıkî meseleleri belirli bir düzene göre ele almıştır. Öncelikle ihtilaflı meseleyi zikretmiş, ardından benimsediği görüşün gerekçesine ve açıklamasına yer vermiş. Son olarak karşı tarafın itirazlarını zikretmiş ve bu itirazlara cevap vermiştir. Eserinde takip ettiği bu metodun, cedel tekniğine göre ele alınan eserlerde takip edilen metoda (soru-cevap) oldukça yakın olduğu söylenebilir. Ayrıca eserinde yaptığı açıklama ve itirazlara verdiği cevaplarda kıyas başta olmak üzere aklî gerekçelerin ağırlıkta olması dikkat çekmektedir. Bu durum bir bakıma fıkî usulünün ortaya koyduğu delillerle istidlal etmenin keyfiyetini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Müellifin bu eserini, Âmidî metoduna göre yazılmış eserler kategorisinde değerlendirmemiz mümkündür. Nitekim bu metoda göre delil vasfını haiz

---

<sup>66</sup> el-Üsmendî, *Tarikatü'l-hilâf*, 349.

bütün bilgilerle istidlal mümkün olduğu için akıl yürütme ve delillendirme açısından daha geniş bir perspektif söz konusudur. Hilaf ve cedeli aynı şey olarak görenler açısından bu eser hem hilaf hem cedel türü altında kaleme alınmış eserler arasına dâhil edilebilir. Kitabın ismi de aslında bu durumu destekler mahiyettedir. Her ne kadar “tarîka” kavramının hilâf disipliniyle kullanımı yaygın olsa da müellifin eserinde konuları işleyiş tarzı eserin daha ziyade cedel tekniğiyle kaleme alındığını ihsas ettirmektedir.

### **Kaynaklar**

Abdurrâzık, Harun. Fennu âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2017.

Bilik, Abdurrahim. *Fıkhnın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilâf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 8. Basım, 1966.

Demiroğlu, Kadir. *Alâuddîn el-Üsmendî'nin Tarîkatü'l-hilâf Adlı Eserinde Fıkhi İstidlâl*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatip. el-Fakîh ve'l-mütefakkîh. 2 cilt. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. el-Kâfiye fi'l-cedel. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1979.

el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-'ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

el-Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid. *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkhi beyne'l-eimmeti'l-eslâf*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Darü't-Türâs, 1956.

Emîr Padişah. *Teysîrü't-Tahrîr*. nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî. 4 cilt. Mekke: Dâru'l-Bâz, 1351.

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. el-Ensâb. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 cilt. Beyrut: Darü'l-Cinân, 1988.

es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü'l-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 10 cilt. b.y: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1971.

eş-Şinkitî, Muhammed Emîn. *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*. Beyrut: Mektebetu İbn Teymiye, ts.

eş-Şirâzî, Ebû İshak. *Tabakâtu'l-fukaha*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

et-Teftâzânî, Sadüddin Mesud b. Ömer. *Şerhu't-telviḥ 'ala't-Tavdiḥ*. thk. Zekeriyya 'Umeyrât. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

et-Tehânevî, Muhammed b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihu'l-İslâm ve vefayatu'l-meşahir ve'l-a'lam*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 17 cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Gelenbevî, İsmail. *Tartuşma Usûlü*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.

İbn Emiru'l-Hâc, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 cilt. b.y: Darü'l-Fikr, 1979.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekr. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâi ebnâi 'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 8 cilt. Beyrut: Daru Sader, 1971.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nasirüddin el-Elbânî ve Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sader, ts.

İbnü'l-Cevzî, Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman. *el-İdâh li-kavânini'l-istilâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*. thk. Mahmud ed-Düğaym. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1995.

İltaş, Davut. "Üsmendî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

İzmirli İsmail Hakkı. *İlm-i Hilaf*. İstanbul: Dersâadet Matbaası, 1330.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdulah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2018.

Molla Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlul'-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Özen, Şükrü. "Hilâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özen, Şükrü. *İlm-i Hilâf'ın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsi'nin Te'sisü'n-nazar Adh Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebibekr el-Mar'aşî. *Tertîbu'l-'ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Cidde; Câmiatu'l-Melik Abdulazîz, 1985.

Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud. *et-Tavdîh li-metni't-Tenkîh* (*Şerhu't-Telvih* ile birlikte). thk. Zekeriyya 'Umeyrât. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sâade ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-'ulûm*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.



## İSLÂM FELSEFESİNDE DİN ve AHLÂK TARTIŞMALARI

### GAZÂLÎ'NİN ANTİK YUNAN AHLAK FELSEFESİNİ ALIMLAYIŞI: İHYÂ'DA FELSEFÎ ERDEMLER BİR REDDEDİŞE Mİ YOKSA BİR YERLİLEŞTİRMEYE Mİ MARUZ KALDI?

*Elif Nur Erkan BALCI\**

#### **Giriş**

Gazâlî klasik-sonrası dönemde İslâmî ilimlerin dönüşümünde ve kurumsallaşmasında oldukça merkez bir aktör olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Gazâlî'nin bu döneme en önemli katkılarından biri hem hacim hem de önem açısından şüphesiz *İhyâ* eseridir. Gazâlî *İhyâ*'da giriştiği projenin yenilikçi tarafını bizzat kendi ifadeleriyle açılış sayfasında belirtir. Buna göre o, işlenen konuların kısmen kendinden önce de işlenmiş olduğunu ancak söz konusu eski bilgileri yeni metotlarla yeniden ele aldığını ve bunlara yeni konular eklediğini ifade eder.<sup>2</sup>

Gazâlî'nin entelektüel hayatında *İhyâ*'da giriştiği bu proje İslâm ve Batı düşüncesinde iki anlatı içerisinden ilerler: 1. Gazâlî'nin İslâm'ın ve Müslümanların "hücceti" olma üzerinden kurulan "görekemli" bir anlatı 2. İslâmî ilimlerde rasyonel düşüncenin gerilemesinin önemli bir sorumlusu olma üzerine kurulan "suçlayıcı" bir anlatı.<sup>3</sup> Özellikle bu ikinci anlatımın on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hâkim olan oryantalist bir anlatı olduğunu

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, elifnurerknbalci@gmail.com

<sup>1</sup> M. Sait Özervarlı, "Ottoman Perceptions of al-Ghazâlî's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period", *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Frank Griffel (Leiden: Brill, 2016), 2/253.

<sup>2</sup> İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul:Bedir Yayınevi, 2002), 1/6-7.

<sup>3</sup> Frank Griffel, "Preface", *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Frank Griffel (Leiden: Brill, 2016), 2/xi.

ve bunun modernleşme sürecinde bazı Müslüman entelektüellerce de tekrar edildiğini görmekteyiz.<sup>4</sup>

Gazâlî'ye karşı kullanılan söz konusu ikinci anlatı temelinde Fransız düşünür Ernest Renan'ın Gazâlî'yi İslâm'da akli soruşturmanın düşmanı olarak karakterize etmesine dayandırılır. Renan, 1852'de Gazâlî'yi on ikinci yüzyıl boyunca filozofların cezalandırılması ve felsefeye karşı savaşın arkasındaki baş sorumlu olarak ilan eder. Benzer oryantalist iddia Hollandalı felsefeci T. Boer tarafından da dile getirilir. *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli kitabında Boer, Gazâlî'yi "bu dünyayı anlama uğraşını terk eden" ve "kendini dini problemlere adayan" olarak nitelendirir. Boer'e göre, Gazâlî yalnızca bir sûfiydi ve ahlak, felsefe gibi ilimler onun mistisizm düşüncesi içerisinde eriyip yok olmuştur.<sup>5</sup>

Bu oryantalist anlatıya en net tepkiler on dokuzuncu yüzyılda Hintli modernist âlimlerden geldi. 1884'te Seyyid Ahmed Han Müslümanları modern bilimlere öğrenmeye teşvik ederken din ve bilim ilişkisini nasıl kuracağını bilemeyen genç Müslümanlar için Gazâlî'yi örnek bir şahsiyet olarak gösterir.<sup>6</sup> Seyyid Ahmed Han sonrasında ve aynı doğrultuda İslâm modernleşmesinin önemli aktörlerinden olan Hintli alim ve tarihçi Şibli Numani 1908'de "Gazâlî sayesinde İslâm'da Yunan bilim ve hikmeti kök salmıştır ve bu nedenle Gazâlî onurlandırılmalıdır." diye yazar.<sup>7</sup> 1910'da Hindistan'daki bir konuşmasında ise Şibli, Gazâlî'yi din ve bilimi mükemmel bir şekilde bir araya getirebilmiş örnek bir ideal olarak anar. Ona göre Gazâlî "eski ve yeninin başarılı bir birleşiminin öne çıkan modelidir."<sup>8</sup> Öyle ki Gazâlî kendi döneminin İslâm'ı ile yine kendi dönemindeki felsefenin teşvik ettiği Yunan bilim ve felsefesini başarılı bir şekilde bir araya getirmiştir.

Hintli modernistlerin on dokuzuncu yüzyılın başındaki bu çağrıları Batı'da ancak yirminci yüzyılın sonlarında ses getirdi ve ilk kez 1987'de Richard Frank, "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy" ve Abdülhamid İ. Sabra "The Appropriation and Subsequent Naturalization of

---

<sup>4</sup> Osmanlı aydınlarının da bu konudaki destekleri için bk. Özervarlı, "Ottoman Perceptions of al-Ghazâlî's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period", 253, 276-277.

<sup>5</sup> Griffel, "Preface", xi.

<sup>6</sup> Griffel, "Preface", xii-xiii.

<sup>7</sup> Bk. Christian W Troll, "Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education", *Islam and the Modern Age*, 24/1 (February 1993), 14.

<sup>8</sup> Bk. Troll, 14.

Greek Sciences in Medieval Islam” başlıklı makalelerinde Gazâlî’ye Batı’da yeni bir felsefi-tarihsel bakışla öncülük ettiler.<sup>9</sup> Onların çabaları Gazâlî’ye bir tür iade-i itibar çalışmaları olarak yorumlanabilir. Bu çalışmalar meyvelerini vermede gecikmedi. 2016’da Gazâlî’nin 900. yıldönümünde Frank Griffel editörlüğünde çıkan *Islam and Rationality* ‘nin önsözünde de Griffel “bugün Gazâlî çalışmaları alanındaki âlimler bu büyük alimin İslâm’da felsefeyi yok etmediğinin çok net bir şekilde farkındalar” şeklinde yazdı.<sup>10</sup>

Gazâlî’ye yönelik bu güncel çağrılar doğrultusunda odaklanacağımız Sabra’nın bahsi geçen makalesinde ortaya koyduğu çerçeve üzerinden önce felsefenin İslâm’daki serüvenini anlamak daha sonra aynı çerçeveyi Gazâlî’nin İhyâ’da ahlaki erdemleri anlama ve açıklama biçimi açısından kullanmak ve bu sayede Gazâlî’nin *İhya* özelinde erdemleri nasıl bir “yerleştirme”ye tâbi kıldığını örneklendirmek bu çalışmanın amacıdır.

### 1. Sabra’nın Teorisi

Sabra 1987’deki makalesinde Yunan felsefesinin İslâm düşüncesi içerisindeki dönüşümünün takibine yönelik önemli bir çerçeve çizer. Sabra’ya göre Yunan felsefesinden İslâm kültürüne yapılan herhangi bir aktarım basit bir tercüme hareketi değil ve dolayısıyla mekanik bir aktarımdan (transmission) ziyade yeniden gözden geçirme, dönüştürme, eleştirme şeklinde bir sürecin içinden geçer. Bu kültürel harekete sadece aktarım olarak baktığımızda Sabra’ya göre iki aşırılık bizi bekler:

1. İndirgemecilik (reductionism)

2. Öncüleyicilik (precursorism).

İndirgemecilik, İslâm felsefesinin Yunan felsefesinin basit bir aktarımı ve yansımaları olarak görmek demektir. Bunun sonucu ise Yunan metinlerinin İslâm düşüncesine intikali sırasında yapılan yeniden inşa edici rolü görmezden gelmektir. Öncüleyicilik ise geleceği geçmişe doğru dolayısıyla tarihsel bir yanılga içerisinde okumadır.<sup>11</sup> İslâm felsefesinin sonradan geliştirdiği her özgün fikrin ısrarla Yunan kaynağını sorgulamaktır. Bu durumda öncüleyicilik de aslında bir tür indirgemeciliktir. İndirgemecilik ve öncüleyicilik Yunan ve İslâm felsefi kültürleri arasındaki benzerlikler

---

<sup>9</sup> Griffel, “preface”, ix.

<sup>10</sup> Griffel, “Preface”, x.

<sup>11</sup> A. I. Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement”, *History of Science* 25/3(1987), 223-224.

üzerinde durur. İki kültürü sürekli birbirine benzeterek ele almaya çalışmak ise her iki kültürün farklılıklarının ve bu farklılıkların yarattığı karşılıklı katkıların görmezden gelinmesiyle sonuçlanacaktır. Sabra, bu okuma biçimine karşı benzerliklerle birlikte ama daha temelde farklılıkların vurgulandığı bir okuma biçimini önerir. Müslüman düşünürler Yunan ve Latin gelenekleri arasında sadece bir köprü, bir aktarıcı değildir. Burada yalnızca mekanik bir “alımlama” (reception) süreci olmadığını vurgulayan Sabra “alımlama”da “alıcıya bastırılan bir şeyin” var olduğuna ve alıcının rolünün pasif kılındığına dikkat çeker. Bu da İslâm felsefesinin Yunan mirasının basit bir deposu olarak görülmesiyle sonuçlanır. Hâlbuki Sabra, Yunan mirasının İslâm felsefesindeki hareketini İslâm düşünürleri tarafından yani alıcı tarafından gerçekleştirilen bir “kendine mal etme-sahiplenme” (“appropriation”) eylemi olarak tanımlar. Yani burada alıma istekli olan aktif taraf İslâm medeniyeti olmuştur.

Sabra'nın şu ifadesi oldukça önemlidir:

“Yunan bilimi Müslüman topluma daha sonra Rönesans Avrupa'sında olduğu kadar dayatılmadı. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıl Müslümanlarının yaptığı şey, kendilerine çeşitli pratik ve manevi faydalar sağlayan bir ilmi öğrenmek, ele geçirmek ve sonraki nesillere miras bırakmaktı. Ve bunu yaparak, dünyanın büyük bir kısmının entelektüel kültürüne uzun süre hâkim olacak yeni bir dilde yeni bir bilimsel gelenek başlatmayı başardılar. ‘Alım’, en iyi ihtimalle, bu son derece yaratıcı eylemin soluk bir tanımlamasıdır.”<sup>12</sup>

Sabra indirgemecilik ve öncüleyicilik eleştirilerini makalenin ilerleyen kısımlarında “marjinallik tezi”yle (“marginality thesis”) birleştirir. “Marjinallik tezi” Orta Çağ İslâmı'ndaki bilimsel ve felsefi faaliyetin İslâm toplumunun sosyal, ekonomik, eğitim ve dini kurumları üzerinde önemli bir etkisinin olmadığını, İslâm topraklarında Yunan mirasını canlı tutan Müslümanların çoğunluğunun manevi hayatla pek ilgisi olmayan, İslâm entelektüel hayatının ana akımlarına hiçbir önemli katkı sağlamayan eserlere sahip küçük bir âlimler grubu olduğunu söyler. Sabra'ya göre bu tez açıkça yanlıştır ve aynı zamanda İslâm düşünce tarihinin kendi verileriyle de çelişir. Çelişkili bir durumdur, çünkü normalde küçük bir grup insanın güya “marjinal” faaliyetinin Müslüman bilim adamları ve filozofları tarafından ulaşılan yüksek başarı düzeyine yükselmesi ve böyle bir faaliyetin başlangıçtaki gücünü büyük ölçüde sürdürmesi beklenemez. Çünkü tarihsel

---

<sup>12</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 225-226.

gerçeklik bize Yunan felsefi mirasının İslâm kültürü içinde altı yüz yıldan fazla yaşadığını gösterir.<sup>13</sup>

Sabra, marjinalite tezinin karşısına “yerleştirme” (“naturalization”)<sup>14</sup> tezini yerleştirir. Bu teze göre, İslâm bilim tarihinde gördüğümüz şey, Müslüman topraklarında ithal edilen bilimlerin tam bir vatandaşlığa kavuşturulmasıyla sonuçlanan bir asimilasyon sürecinin nihai aşamasıdır.<sup>15</sup>

Sabra 1996’daki ilk makalesini destekleyen “Situating Arabic Science: Locality versus Essence” başlıklı ikinci makalesinde “marjinalite” tezini “özcülük” (“essentialism”) eleştirisiyle birleştirir. İslâm felsefesini özcü gözlemlerle okumak İslâm’ın Yunan felsefesiyle olan etkileşimini tarihsel koşulları ve ihtiyaçları göz önüne almayan, failerin kendi konumlarının önemli olmadığı salt bir entelektüel çaba olarak görmektir. Hâlbuki bu çaba, Müslüman düşünürlerin belirli bir zaman ve mekân içinde buldukları koşullara verdikleri cevapların etkide bulunduğu sosyal, siyasi ve iktisadi birer çabadır.<sup>16</sup> “Özcülük” tezinin karşısına bu makalede Sabra “yerleştirme” ile bağlantı içinde ele aldığı “devamlılık” (continuity) argümanını yerleştirir.<sup>17</sup> “Yerleştirme” “devamlılık” teziyle birlikte yerine oturur.

Sabra’nın “marjinalite” versus “yerleştirme” ve daha sonraki makalesinde yeni bir bağlamla ifade ettiği “özcülük” versus “devamlılık” tezleri onun Yunan felsefesinin İslâm düşüncesine intikali sırasında sırasıyla geçirdiğini iddia ettiği söz konusu şu üç aşamanın teorik arka planını inşa eder. Bu üç aşama sırasıyla şöyledir: 1. “Alımlama” aşaması 2. “Kendine mal etme-sahiplenme” aşaması ve 3. “Yerleştirme” aşaması.

Birinci aşama olan “alımlama” aşaması yukarıda da ifade edildiği üzere, Yunan bilim ve felsefesinin Sabra’nın ifadesiyle, “işgalci bir güç” olarak

---

<sup>13</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 229.

<sup>14</sup> “Naturalisation” kavramının “doğallaştırma” yerine “yerleştirme” şeklindeki çevirisini daha anlaşılır bulmaktayız. Nitekim kelimenin ikinci anlamı sözlükte “doğduğu ülke dışındaki bir ülkenin vatandaşı olmak için yapılan işlem” olarak ifade edilir. Bkz. *Merriam-Webster*, “Naturalisation”, (Erişim 27 Nisan 2021).

<sup>15</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 236.

<sup>16</sup> A. I.Sabra, "Situating Arabic Science: Locality versus Essence" *Isis* 87/4 (1996), 655-661.

<sup>17</sup> Sabra, "Situating Arabic science: Locality versus essence", 661, 655.

değil, “davetli bir misafır” olarak İslâm dünyasına girdiği aşamadır. Onu getiren ilk aktörler, söz konusu ilmi malzemeye İslâm inancıyla uyuşmayan özellikleri sebebiyle ihtiyatla ve belirli bir mesafeyle yaklaşmışlardır. Ancak yine Sabra, bu yabancı ilmin kendisini ağırlayan “ev sahipleri” için cazibesini çok çabuk ortaya koyduğunu belirtir.<sup>18</sup>

İkinci aşama olan “kendine mal etme- sahiplenme aşaması” Sabra’ya göre, Helenistik dünya görüşünü kendi felsefelerinde açıkça yan yana kullanan dokuzuncu yüzyıl ve devamındaki Müslüman filozofların eliyle gerçekleşmiştir. Bu aşamada Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflar başrolü paylaşmışlardır. Bu aşamanın filozoflarında görülen ortak özellik Yunan düşüncesinin fazlasıyla sahiplenilmiş ve İslâm teolojisiyle bir araya getirilmiş olmasıdır.<sup>19</sup> M. Marmura’nın ifadeleriyle destekleyecek olursak bu aşamadaki Müslüman filozofların temel yatkınlığı dine, felsefeyle uzlaşması gereken olarak yaklaşımları ve bunun sonucu olarak da felsefenin öne çıkarılmasıdır.<sup>20</sup>

Üçüncü ve bu çalışmada Gazâlî üzerinden örneklendireceğimiz “yerlileştirme” aşaması, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların yazılarında bulunan düşünce ve söylem türünün yani felsefenin kelam bağlamında uygulanmaya başlandığı bir aşamadır. Bu aşamada göze çarpan temel farklılık bu dönemin aktörlerinin sadece Müslüman olması değil aynı zamanda geleneksel olarak İslâmî öğretiyle aşılınmış ve İslâmî bakış açısı oluşturmaya çalışan kelamcı-ilahiyatçılardan oluşmasıdır. Burada yapılan felsefe Yunan felsefesinin ön varsayımlarına değil söz konusu aktörlerin İslâmî bakış açısının inisiyatifine bırakılmıştır.<sup>21</sup> Bu aşamanın aktörlerinin ikinci aşamadaki Müslüman felsefecilerden ayıran temel özelliği dinin değil, felsefenin İslâmî ilimlere uyumlu kılınmaya çalışılması ve bu sebeple felsefenin ikincilleştirilmesidir.

---

<sup>18</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 236.

<sup>19</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam" 236- 237, ve bk. Sabra, "Situating Arabic Science: Locality versus Essence", 661.

<sup>20</sup> Michael E. Marmura, “Bazı Veçheleriyle İbn Sina’nın Tanrı’nın Tikelleri Bilmesi Teorisi”, çev. Hasan Akkanat, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*, haz. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 330.

<sup>21</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 237.

Bu çalışmada odaklanacağımız bu üçüncü aşamanın Gazâlî'nin ahlaki düşüncesindeki örneklerine geçmeden önce Gazâlî'nin epistemolojisinin “yerlileştirme” tezine izin veren yapısını kısaca hatırlamak yararlıdır.

## 2. Bir “Yerlileştirme” Örneği Olarak Gazâlî'nin Epistemolojisi

Gazâlî'nin epistemolojisini “yerli kılan” onun araçsal ve metafizik-bağımlı olan rasyonalite anlayışıdır. Bu rasyonalite görüşü Gazâlî'nin Yunan felsefesini ve aynı şemayı takip eden kendinden önceki özellikle “kendine mal etme-sahiplenme” aşamasındaki Müslüman filozofları eleştirisinin zemini. Yunan felsefesinin teolojik içeriği olmayan bağımsız, doğal akıl görüşü Gazâlî için kabul edilemezdir. Gazâlî öncesinde felsefe de dâhil ilimlerin temel amacı belirli bir şeyin doğasını keşfetmek ve dolayısıyla o şeyin hakikati hakkında bilgi edinmektir. Gazâlî öncesi filozoflar ve matematikçilerin çoğunluğu, tüm bilimin nihai değerinin insan doğasını, aklını ve ruhunu mükemmelleştirmek ve onu sonsuz bir mutluluk durumuna hazırlamak olduğuna inanıyorlardı. Ancak, filozof ve bilim insanı için bu, felsefi faaliyetin ötesine geçen bir durum değildi. Bu gerçekte yalnızca akıl yürütme faaliyeti yoluyla başarılabacaktı. İnsanın mükemmelliği, felsefi veya bilimsel bilginin mükemmelliğinde yatıyordu ve insani kurtuluşun yolu felsefenin ve bilimin rasyonel ve mükemmel açıklamalarına dayanıyordu.<sup>22</sup>

Gazâlî'nin bu noktada Müslüman filozofların ulaştığı felsefi sonuçlara yönelik eleştirileri *Filozofların Tutarsızlığı*'nda örneklerini sunduğu üzere felsefenin kendi sınırını görmemesi üzerinedir.<sup>23</sup> Sabra'ya göre, Gazâlî felsefenin teorik çabasını “frenlemek” istercesine sadece dini-teolojik bilginin insanı mükemmelleştireceğini ve kurtuluşuna vesile olacağını savundu.<sup>24</sup> Gazâlî'nin bu sınırlandırılmış rasyonalite anlayışı bazılarının göre İslâm düşüncesinde epistemik bir yeniden yapılanmanın kapısını açabilme, yeni ve canlandırıcı bir teoloji inşa edebilme açısından oldukça cesaret vericidir.<sup>25</sup>

Gazâlî'nin söz konusu “teorik fren”i onun sınırlandırılmış akıl görüşüyle doğrudan ilgilidir. Gazâlî'de sınırlandırılmış ve metafizik bağımlı akıl, dünya

---

<sup>22</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 239-240.

<sup>23</sup> Muhammad Usman, "Al-Ghazali: A Corridor of Hope for a Living Theological Paradigm", *Iqbal Review*, 60/2 (April-June 2019), 40.

<sup>24</sup> Sabra, , "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 239-240.

<sup>25</sup> Bk. Usman, "Al-Ghazali" 35-43.

ve ahiret saadetine erişmek için bir vasıta ve bu nedenle çok şerefli ve değerlidir. Öyle ki *İhyâ*'da Gazâlî, Kur'ân'da akla "nur" olarak işaret edildiğinin altını çizer. Akıl, sahibini iyiliğe ulaştırır. Akıllı kısıtlı olanın dini de kısıtlı olur. Müminin direği akıldır. Yine aynı yerde Gazâlî akla karşıtlığın, akıllı kötülenin düşünülmemeyeceğini, çünkü onun bizzat Allah ve Peygamberi bilmeye yaradığını, şeriatın doğruluğunun ancak akılla bilineceğini kesin bir şekilde dile getirir.<sup>26</sup> Gazâlî'nin ifadeleriyle "akıl, insanoğlunun en üstün vasfıdır. Çünkü Allah'ın emanetleri, akıl sayesinde kabul edilir ve yine akıl sayesinde insan, Allah'ın rızasına mazhar olur."<sup>27</sup>

Gazâlî'nin karşı olduğu şey ölçsüz bir akıl ve dolayısıyla bu aklın ürettiği her türlü bilgidir. Gazâlî'ye göre akıl sadece araçsal değil aynı zamanda ilahi akla da bağımlı bir akıldır. Gazâlî'nin sınırlandırılmış akıl görüşü hem aklın elde edeceği bilginin türleri arasında bir hiyerarşi yerleştirir hem de söz konusu bilgilere kalın bir teolojik sınır çizer.<sup>28</sup> Gazâlî'nin epistemolojisi hangi ilimlerin öğrenilmeye layık olup olmadığına yönelik tek bir ilke sağlar. Bilgi türleri arasında dini bilgi, gelecek dünyada ebedi mutluluğa ulaşmanın bir aracı olma ek değerine sahiptir. Sabra'ya göre, Gazâlî'de insan sadece bilmek için yaratılmıştır. Ancak insanın aramak için yaratıldığı bilgi, onu yaratıcısına yaklaştıracak bilgidir.

Sabra'ya göre, Gazâlî için bu, yalnızca dini bilginin rütbe bakımından daha yüksek olduğu ve diğer tüm bilgi türlerinden daha fazla araştırmaya değer olduğu anlamına gelmez, fakat aynı zamanda diğer tüm bilgilerin ona tabi kılınması gerektiği anlamına gelir. Ne kadar erdemli olursa olsun hiçbir meşguliyetin, hiçbir arayışın insanı nihai amacından saptırmasına izin verilmemelidir.<sup>29</sup> Dine hizmet etmeyen, dolayısıyla insanın ahiretini ifsat edecek her türlü bilgi arayışı gereksizdir. Gazâlî bu noktada "dünya ahiretin tarlasıdır"<sup>30</sup> ve "faydası olmayan bilgiden Allah'a sığınırız"<sup>31</sup> gibi peygamberi gelenekten örnekler verir. Dini ilimlerin akıl yoluyla anlaşılması ve bu doğrultuda amel edilmesi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmada oldukça önemlidir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 210-225.

<sup>27</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/41.

<sup>28</sup> Usman, "Al-Ghazali", 35.

<sup>29</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 239.

<sup>30</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 51.

<sup>31</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 81.

<sup>32</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/ 39.



Gazâlî'nin söz konusu araçsal rasyonalite anlayışı felsefi ya da bilimsel akli ilimlerin kesin bir şekilde hakikati ortaya koyamayacağı şeklinde bir sonuca bağlanır. Akli bir kıyasın öncülleri ile sonuçları arasındaki zorunluluk ilişkisi ne akli ne de kalbi ikna edebilir. Gerçek bilgi ilahi bir ilhamın, lütfun ve aydınlanmanın bir sonucudur.<sup>33</sup> Yani insan akli bilgiye felsefi ya da bilimsel önermelerle ulaşamaz, aklın bunu başarması ancak Allah'ın takdirindedir.<sup>34</sup> Burada Gazâlî elbette matematiksel ve mantıksal doğruları reddetmez.<sup>35</sup> Gazâlî bilginin doğruluğu konusunda çok bilginin kesin doğruyu, hakikati ortaya çıkaracağından şüphe duyar. Yani teorik kesinlik epistemik bir aktiviteden çok metafizik bir tecrübenin sonucudur. Tekrarlayacak olursak, onun felsefe eleştirisi genel bir rasyonalite eleştirisinden çok epistemik bir sınır eleştirisidir.

Bu bağlamda Yunan ahlak felsefesinin Gazâlî'nin felsefi teolojisinde nasıl "yerleştirildiği" sorusu, bu epistemik sınır görüşü içinden ancak cevaplandırılabilir.<sup>36</sup> Gazâlî'nin *İhyâ*'daki erdemlere dair görüşü onun söz konusu sınırlı akıl görüşünün en iyi örneklendiği ve temelde Miskeveyh'ten okuduğu Aristocu erdemler görüşünü dönüştürdüğü alandır.

### 3. Gazâlî'nin Ahlak Felsefesinin Miskeveyh İle Devamlılığı

Sabra'nın "yerleştirme" tezini bir "devamlılık" tezi olarak da anladığını yukarıda ortaya koyduk. Bu devamlılık "yerleştirme" aşamasının kendinden önceki "kendine mal etme- sahiplenme" aşamasının bir devamı olarak okunması şeklindedir. Bu bağlamda Gazâlî, Miskeveyh'in ahlak çerçevesini *İhyâ*'da "yerleştirme"ye tabi kılarak devam ettiren kişi olarak görülebilir.

Miskeveyh İslâm düşüncesinde felsefi ahlakı sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk kişidir.<sup>37</sup> O, temelde Yunan felsefesini takip etmesi sebebiyle Platoncu ve Aristocu bir ahlak felsefesi geliştirmiştir. Miskeveyh'in ahlak felsefesindeki ruh anlayışı Platoncu iken ahlaki

---

<sup>33</sup> Massimo Campanini, "al-Ghazzali", *History of Islamic philosophy*, ed. S. Nasr, vd. (London: Routledge 2001), 477-478.

<sup>34</sup> İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 3/41-53.

<sup>35</sup> W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 67-68

<sup>36</sup> Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", 240.

<sup>37</sup> Richard Walzer-H. A. R. Gibb. "Ahlak". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* ed. H. Gibb, vd. (Leiden: Brill 1986), 326-327.

değerlerin ve ahlaki yaşam biçimlerinin ve bunların gerekçelendirilmesi konularında Aristocu ahlakın kavramlarını kullanır.<sup>38</sup> Miskeveyh'e yönelik yorumlar Sabra'nın ikinci aşama açıklaması ile uyumludur. Öyle ki, Miskeveyh'in İslâm akidesi ile Yunan ahlakının öğretilerinin açıkça uyumlu olduğu konusunda ısrar eden erdem anlayışını tam bir kültürel asimilasyon örneği olarak değerlendiren anlatımlar sıklıkla karşımıza çıkar.<sup>39</sup> Bu anlatımlara göre, Miskeveyh'in başarısı Platon ve Aristo'nun ahlak öğretisinin İslâm çatısı altında evrensel bir tarzda dile getirilmesidir. Miskeveyh aynı konu içerisinde hem Platoncu ve Aristocu unsurları hem de İslâmî öğretiyi açık bir şekilde yan yana ortaya koyar. Bu açıdan kendine özgü eklektik bir ahlak felsefesine sahiptir.<sup>40</sup>

Gazâlî'yi Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ının bir devamı olarak okumaya sevk eden etken onun erdemleri ele alma biçiminin Miskeveyh'in eseriyle olan benzerliklerine dikkat çeken çalışmalardır. Özellikle, *İhyâ*'nın üçüncü çeyreğinin ikinci kitabı olan "Kalbin hastalıklarını tedavi, ahlaki güzelleştirme ve nefsi terbiye" bölümü onun Miskeveyh ile karşılaştırılmasında odaklanılan bölümdür. Bu benzerliğe en erken dikkat çekenlerden Şibli, Gazâlî'nin *İhyâ*'daki ahlakın mahiyeti, kısımları, ahlaki kusurları öğrenme yolları, çocuk terbiyesi gibi konularda Miskeveyh'in eserinden çokça yararlanmış olduğunu söyler. Şibli'ye göre "*Gazâlî İhyâ-el ulum'da ahlakın hakikati, onun bölümleri ve çeşitleri üzerine ne yazmışsa Tehzîbü'l-Ahlâk'ı önüne koyarak yazmıştır.*"<sup>41</sup> Buna göre, "Gazâlî'nin hamurunun mayası felsefe olmuştur".<sup>42</sup> Şibli, Gazâlî'nin ahlak felsefesinin temellerini tamamen Yunan felsefesinden aldığı için altını çizer. Ancak bu bilgileri işleme metodu ve yaptığı ilavelerin tamamen Gazâlî'nin ürünü olduğunu da belirtir.<sup>43</sup>

Gazâlî'nin ahlak felsefesini Miskeveyh'in ahlak felsefesinin bir devamı şeklinde okumayı öneren diğer bir iddia Bucar'a aittir. Bucar, Miskeveyh'in

---

<sup>38</sup> Gerhard Erdness, "Ancient Ethical Traditions for Islamic Society: Abû 'Ali Miskawayh", *Philosophy in the Islamic world*, ed. Ulrich Rudolph, vd. (Leiden:Brill 2017), 337.

<sup>39</sup> Walzer-Gibb, "Akhlaq", 328. Elizabeth M. Bucar, "Islamic Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. N. Snow, (Oxford: Oxford University Press, 2018), 4.

<sup>40</sup> Erdness, "Ancient Ethical Traditions for Islamic Society", 330-332.

<sup>41</sup> Şibli Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Baytan Kitabevi, 1972), 77.

<sup>42</sup> Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, 233.

<sup>43</sup> Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, 232, 65- 66.

eserinin İslâm düşüncesinde ilk sistematik ahlak çalışması olarak görüldüğünü ve İslâm geleneğinde erdemlerin rolüne dair iyi bir başlangıç metni olduğunu ifade ettikten sonra aralarında Gazâlî'nin de olduğu kendinden sonraki düşünürlerle etkisini belirtir.<sup>44</sup> Gibb ve Walzer da Gazâlî'nin Miskeveyh'in ahlak düşüncesini açık bir şekilde takip ettiğini söyler.<sup>45</sup> Quasem ise Miskeveyh ve Gazâlî arasında yoğun bir benzerliğin varlığını reddetse de *İhyâ*'nın söz konusu bölümünün *İhyâ* içerisinde en fazla felsefî olan kısım olduğunu ve Gazâlî'nin *İhyâ*'da Miskeveyh'in ahlak eserine diğer filozofların ahlak metinlerinden daha fazla yakın durduğunu belirtir. Quasim'a göre Gazâlî, Miskeveyh'ten okuduğu konuları eğer onlar dini gelenekte de yer alıyorsa eserine aynen aktarmıştır.<sup>46</sup>

#### 4. Miskeveyh'in Erdem Anlayışı İle Gazâlî Arasındaki Benzerlikler Ve Farklılıklara Örnekler

Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta ortaya koyduğu ahlak projesi Aristocu ve yeni-Platoncu öğelerin İslâm düşüncesiyle tam bir senteziydi.<sup>47</sup> Miskeveyh bir taraftan erdemler açıklamasında Aristocu bir epistemolojiyi benimserken, ruha dair açıklamalarda, mutluluk ve öte dünya anlayışı gibi konularda Platoncu metafiziği takip eder. Dört temel fazilet; hikmet, iffet, cesaret ve adalettir. Erdemler Aristocu felsefede de olduğu gibi orta olarak tanımlanır. En üstün erdem adalet erdemidir. Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi Miskeveyh düşüncesinde de ahlaki bir yaşamın amacı mutluluktur. Bu mutluluk dışsal harici ödüllere karşılanan bir mutluluk olmaktan ziyade içsel, insanın doğasına uygun olan eylemlerin yapılması ve bu sayede nefsin temizlenmesi yoluyla elde edilir. Bununla birlikte Miskeveyh, Platon gibi mutluluğun öteki dünyada da devam eden bir durum olarak ele alır. Erdemli hayatın ödülü sadece bu dünya ile değil öte dünya yaşamını da kapsayan ebedi nimetlerdir. Miskeveyh Yunan ahlak felsefesine hâkim olan bu erdem şemasını İslâmî görüş ve ayetlerle bir araya getirir.<sup>48</sup> Bunu yaparken, İslâm teolojisiyle Yunan ahlak mirası arasında bir hiyerarşi

---

<sup>44</sup> Bucar, "Islamic Virtue Ethics",2

<sup>45</sup> Walzer-Gibb, "Ahlak", 328.

<sup>46</sup> Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazali's Rejection of Philosophic Ethics", *Islamic Studies* 13/2 (1974), 112-127.

<sup>47</sup> Majid Fakhry, "The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics", *Studia Islamica* 42 (1975), 46.

<sup>48</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd., (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 21-46.

kurmaktan ziyade onları yan yana zikreder.<sup>49</sup> Bununla birlikte eserin teolojik boyutu felsefi boyutundan her zaman bir adım geride durur.

Gazâlî’de ahlak Miskeveyh’teki gibi pratik ilmin konusudur. Ona göre ahlak, “kalbin ahvalini bildiren muamele ildir.”<sup>50</sup> Gazâlî erdemın psikolojik-ruhsal temeli, ruhun bölünmesi ve her bir ruh bölümüne karşılık gelen dört temel erdem, bu erdemlerin bazı alt erdemleri, erdem ve alışkanlık arasında kurulan güçlü bağ, erdemın bir orta olarak görülmesi, erdemlere ulaştıracak eylemlerin yapılırken zevk alarak, istenerek yapılması gibi konularda Miskeveyh’in Platoncu psikolojisini takip eder.<sup>51</sup> Bu açıdan Leaman’a göre Gazâlî genel olarak Yunan felsefesinin teorik ihtişamının ve yapısal gücünün farkındadır ve onu *İhyâ*’daki amacına matuf bir şekilde yeni bir teorik derinlikle kullanır.<sup>52</sup> Bu doğrultuda Gazâlî Miskeveyh kanalıyla önüne gelen Yunan ahlak mirasında epistemolojik anlamda radikal değişiklikler yapar. Miskeveyh’in Aristocu erdem epistemolojisinde Gazâlî’nin reddettiği temel epistemolojik ayrımları *Tehzîbü’l-Ahlâk* ve *İhyâ* özelinde değerlendirdiğimizde şu sonuçlar ortaya çıkar:

1. Miskeveyh’in takip ettiği Aristocu erdem epistemolojisi ahlaklılık ve rasyonalite arasında özgüveni yüksek bir ilişki kurar. *Tehzîbü’l-Ahlâk*’ta Miskeveyh Aristocu erdem epistemolojisinin temeli olan ahlaki doğru ve yanlışın kaynağının akıl olduğu konusunda Aristo ile hemfikirdir. Ahlaki bilgi bağımsız bir akıldan değil vahiyden elde edilebilir. Bu epistemolojik kabul üzerinden Gazâlî’de erdem etiği çok önemli bir değişime uğrar. Miskeveyh’te insan kendi aklıyla varoluş amacına yöneldiğinde doğal olarak mutluluğu elde eder. Aynı doğrultuda iyilikler insanın söz konusu amaçları doğrultusunda kendi kişisel gayretleriyle ulaştığı durumlardır.<sup>53</sup> Gazâlî ise ahlaki konularda insanın akli kavrayışını asla yeterli görmez. İnsan arzuları tarafından saptırılmaya yatkın olduğundan doğal aklın ifsat olması ve insanı tam tersi bir istikamete sokması muhtemeldir. Doğal aklımız elbette ilk aşamada neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda kısa vadeli bilgiler üretir. Ancak nihai amaçlar ve ona ulaştıracak etkili araçların bilgisi yalnızca din ile

---

<sup>49</sup> Oliver Leaman, “İbn Miskawayh”, History of Islamic Philosophy, ed. S. Nasr-O. Leaman (London: Routledge, 1996), 473.

<sup>50</sup> İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 1/59.

<sup>51</sup> İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 3/125-137.

<sup>52</sup> Leaman, “İbn Miskawayh”, 473.

<sup>53</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, 24-28.

yani vahiy ile elde edilebilir.<sup>54</sup> Ancak bu başlangıç noktasından sonra Gazâlî, insanın doğal kavrayışına dar ve sınırlandırılmış bir şekilde yer açar.<sup>55</sup>

Gazâlî'ye göre, dini ilimleri anlamada akıl bir araçtır. Doğal, herkesin paylaştığı akıl ile Allah'a yaklaşmak mümkün değildir, vahye yönelmiş bir akıl ancak Allah'a ulaştırır. Kalbin hastalıktan kurtulması, yani nefsin arındırılması ve ahlakın güzelleştirilmesi ancak dini ilimler vasıtasıyla gerçekleşir. Gazâlî bunu şöyle ifade eder: “Kur’ân ve sünnet nurunu atarak yalnızca akıl ile yetinmek aldanmaktır.”<sup>56</sup> Nitekim *İhyâ*’nın üçüncü çeyreği ikinci kitabının temel konusu ahlak ve din arasındaki bu kopmaz ilişkiyi konu edinir. İnsanın Allah’ı bilme ve itaat etmesindeki engeller ahlakı bozan engeller olarak ele alınır ve buna yönelik tedavi ahlakın temel konusunu oluşturur.<sup>57</sup>

2. Gazâlî'nin “yerli” kıldığı ikinci özellik Miskeveyh'in Aristo'yu takip ederek ahlaklılığı bireysel değil toplumsal olarak inşa etmesiyle ilgilidir. Miskeveyh'e göre karakter eğitimi bireysel sonuçları amaçlayan bireysel bir süreç değildir. İnsan doğası gereği toplumsal medeni bir varlıktır. Din ve dindarlıkta topluluk ilişkileri içerisinde gelişir ve sağlamlaşır.<sup>58</sup> Aynı doğrultuda Miskeveyh hac, cuma namazı ve cemaatle namaz gibi toplumsal olarak yapılan ibadetlerin emredilme amacının toplumsal yakınlaşmayı güçlendirmek amacını taşıyan ibadetler olduğunu düşünür.<sup>59</sup> Gazâlî'de ise erdemlerin elde edilmesinde toplumsallık fikri açıkça dışlanır. Leaman'ın da işaret ettiği gibi Gazâlî, Miskeveyh'in cemaatle yapılan ibadetin amacının dini toplumdaki insanların doğal birlikteliğine dayandırmak olduğu yönündeki görüşünü şiddetle reddeder. Gazâlî'ye göre bu yorum ibadete yönelik bir indirgemedir. Dinin temel ritüeli sadece toplumsallığa hizmet etmek olarak anlaşılamaz. Cemaatle icra edilen ibadetlerin önemi onların din tarafından belirlenmiş olmalarıdır ve bunun toplumsal bir boyutu yoktur. Allah'ın insana emrettiği ibadetlerin niçin emredilmiş olduğunu insan tam anlamıyla idrak edemez. Çünkü Allah'ın emirleri ile ve insan aklı arasında epistemik bir uyum aranamaz.<sup>60</sup> Aynı doğrultuda Gazâlî, Miskeveyh'in

<sup>54</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/36-37, 873-874.

<sup>55</sup> Geoerge F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 164-165.

<sup>56</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/37-39.

<sup>57</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/ 874.

<sup>58</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*'nın beşinci bölümü konuya adanmış gözükür.

<sup>59</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 160.

<sup>60</sup> Leaman, “Ibn Miskawayh”, 473.

Aristocu çizgisinde toplumsallık içerisinde anlaşılabilen cesaret erdemini ciddi bir değişikliğe sokarak onun savaş ile olan bağlamından kopartır ve bireysel nefis mücadelesini bu erdemin ana konusu yapar. Nitekim Gazâlî'de cesaret artık toplumsal ya da siyasal bağlamları olan bir erdem olmaktan çıkar. Benzer şekilde iffet erdemine bireysel özelliği nedeniyle Miskeveyh'ten çok daha fazla yer açan Gazâlî, Yunan ahlak mirasının en önemli erdemi olan adalet erdemini fazlasıyla özet geçer. Öyle ki Miskeveyh'in şemasında birçok alt erdeme ayrılan ve toplumsal bir erdem olan adalet erdemi Gazâlî'de hiç bir alt erdemle işlenmez.<sup>61</sup>

3. Miskeveyh ahlakta Aristocu bir nedensellik anlayışını sürdürür. Ahlakta nedensellik düşüncesi olan araç ve amaç ilişkisi hangi yaşam biçiminin hangi erdem ve erdemsizliğe dolayısıyla mutluluğa ya da mutsuzluğa götüreceğinin bize net bir şemasını verir. Diğer bir ifadeyle bu, bir insanın eksiksiz bir şekilde takip ettiğinde mutluluğa nasıl ulaşabileceğinin ortalama bir şemasıdır. Bir ahlak öğretmenin kılavuzluğunda en genel amaçlardan tikellere doğru ilerleyerek belirli bir toplumda ve durumda hangi pratik kuralların ve eylemlerin bu amaçları en iyi şekilde karşılayacağını öğrenen birey bu sürecin sonunda erdemli bir hayata dolayısıyla mutluluğa ulaşacağından şüpheye düşmeden ilerler.<sup>62</sup> Aynı nedensellik düşüncesi doğrultusunda Miskeveyh, ahlak felsefesinde insanın bedensel ve çevresel koşullarının karakterin gelişiminde etkili görür. Fiziksel çevre ve kişisel koşullar ahlaki gelişimin bir destekleyicisi ya da engelleyicisidirler.<sup>63</sup>

Gazâlî'nin Müslüman filozofları eleştirisinde çok önemli bir yer işgal eden doğal nedenselliğin reddi Aristocu erdem ahlakının omurgası olan amaçlanan erdemlerin belirli araçlarla elde edilebilmesi anlayışını yerinden eder.<sup>64</sup> Bunun bir sonucu olarak, Gazâlî'de Miskeveyh'in Aristocu etiğinde görmediğimiz iki belirsizlikle karşılaşırız: 1. Eylemlerin erdemler üzerindeki etkilerinin nasıl oluştuğunu tam olarak bilemeyiz. 2. Erdemli eylemlerin ahirette iyi bir yaşamla karşılık bulup bulmayacağı konusu da belirsizdir. Gazâlî açısından biz bunu aklımızla değil ancak Allah'ın bize vaat ettikleri

---

<sup>61</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 39-41, 136 ve 144. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/127-128.

<sup>62</sup> Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 152-153, 164.

<sup>63</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 187-188, 200

<sup>64</sup> Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 152-153.

üzerinden umabiliriz. Burada bize hakkettiklerimizi vereceğini umduğumuz Allah'ın lütfu dışında başka bir dayanağımız yoktur.<sup>65</sup>

Buna göre, bir insanın güzel ahlaka erişmesinin kendi pratik eyleminin sonucu olarak görmesi cahillik göstergesidir. Erdemli eylemler sonucunda kişinin ahlaki iyileri elde etmesi ve öteki dünyada cennetle ödüllendirilmesi Gazâlî'de insanın kendi eliyle elde ettiği durumlar değildir. Erdemin bir orta olduğunu kabul etmekle birlikte Gazâlî, ortayı belirlemenin de sadece ilahi yardımla mümkün olduğunu ifade eder. Allah bu nimetleri kuluna istediği zaman ve istediği şekilde verir. Aynı şekilde ibadet edenin ibadetiyle, alimin ilmiyle böbürlenmesi de anlamsızdır, bütün bunlar Allah'ın fazl-ı keremidir.<sup>66</sup> Temelde kişinin yaptığı tüm eylemleri asıl yapan Allah'tır. Erdemli eylemlerde bulunmada kişiye akıl, ilim ve irade veren Allah'tır. Bu açıdan ibadet, güzel ahlak ve mutluluk arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Gazâlî'de “ibadetler insanı saadete ulaştıran hazinelerdir. Anahtarları ise Allah'ın elindedir.”<sup>67</sup> Yani kişinin ibadetinin kendisini saadete ulaştıracağına bir garantisi yoktur. Eğer kişi mutluluğa ibadetleri yoluyla ulaşırsa bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu kabul etmesi zorunludur. Yine Gazâlî, kişinin ahlaki tekamülünün bu Tanrı-bağımlı karakterini “Allah'ın fazlına mağrur olmak, mekrinden emin olmak gururundan korkulur.”<sup>68</sup> şeklinde ifade eder. Buna göre kişi bütün kazanımlarının Allah'ın lütfu olduğunu, her an aldanabileceğini ve yaptığı eylemlerden hiç bir zaman tam olarak emin olamayacağını kabul etmelidir. Aynı çerçevede Gazâlî'ye Miskevî'nin aksine insanın doğuştan da erdemli olabileceğini söyletir. Ayrıca kişi ilim yoluna girmeden de yani bir öğrenme sürecinin içine girmeden de sadece ibadetlere devam ederek de marifete ulaşabilir. Gazâlî'ye göre, Allah iyi insanları öğrenmeden âlim edebilir, tecrübe etmeden onu zeki kılabilir. Bütün bunlar Gazâlî'de “*O hikmeti dilediğine verir*” gibi ayetlerle güçlü teolojik bir arka planla ilerler.<sup>69</sup>

Aynı doğrultuda Gazâlî'de erdemlerin elde edilmesinde dışsal faktörler ancak rastlantısal olarak erdemli hayata eşlik eder. Dış koşullar, beden sağlığı ve çevresel uygunluklar aynı şekilde alışkanlık ve eğitim erdemli olmayı garantilemez. Gazâlî dışsal iyiler, örneğin mal ve aile ile insanın nihai

---

<sup>65</sup> Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 152-153.

<sup>66</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/ 794. Ayrıca bkz. Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi*, 113.

<sup>67</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/794-795.

<sup>68</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/874-879.

<sup>69</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/51-58.

mutluluğu arasında bir ilişki kurmaz. Bunun Kur'an'ın dünyevi süsleri ikincilleştirmesi ile ilgili ayetleriyle destekler.<sup>70</sup> Ona göre, kişinin saadeti yalnızca ilim ve marifet iledir.<sup>71</sup>

4. Miskeveyh'in Aristocu ahlak felsefesinde ruhun mükemmelleşmesi nihai mutluluk fikriyle işlenir. Bu anlamda ahlaki failin hedefi nihai mutluluğa erişmektir. Miskeveyh yeni-Platoncu etkilerle bu mutluluğu dünyadan ahirete intikal eden bir metafizik devamlılık içinde anlar. Gazâlî ise dünyevi mükemmellik ve mutlulukla dini mükemmellik ve mutluluğu bir devamlılık ilişkisi içinden anlamaz. Dini mükemmellik ilim ve amel iken dünyevi mükemmellik de asalet, güzellik, servet, ve etrafındaki yardımcıların çokluğudur.<sup>72</sup> Bu açıdan Gazâlî'de ahlakın amacı olan mutluluğun dünyasal hiçbir içeriği yoktur. *İhyâ'* da en yüksek amaç ahiret mutluluğu olan saadetin elde edilmesidir.<sup>73</sup> Allah'ı bilmek gerçek mutluluğu oluşturur ve insanın nihai amacı da budur. "Saadet ancak Allah'ı bilmektir"<sup>74</sup> ve bu ilmin dışındakilerin bir bölümü faydasızdır. Bu bağlamda hikmet erdeminin en üst noktasının bilgiyle de hiç bir alakası yoktur. Hikmet erdeminin mükemmelliği Tanrı'yı sevmektir. Dolayısıyla hikmet erdeminin nihai noktasının akılla değil duygularla ilişkisi kurulmuş olur.<sup>75</sup> Bu duygusallık bireysel kurtuluş fikriyle de irtibatlıdır. Saadetin nihai kazanımı kurtuluştur. Gazâlî'nin ahlak düşüncesinde nihai mutluluk, bireysel kurtuluş nosyonunda gizlidir. Bireysel kurtuluşun yolu Allah'ı bilmek, sevmek ve bu sevgi uğruna ölmektir.<sup>76</sup>

Gazâlî bütün bu değişimleri niye yaptı? Şerif'e göre bu değişimlerin temel sebebi felsefi erdemlerin bu değişimler olmaksızın Gazâlî'nin etik sisteminde yeterince hizmet etmiyor oluşu<sup>77</sup> ya da Sabra'cı bir ifadeyle yeterince "yerli" durmuyor oluşudur. Gazâlî bu eklemelerle felsefi olmayan unsurları erdemlere entegre ederek onu İslâm ahlak sistemi içinde olabildiğince "yerli" kılmıştır. Bu noktada Gazâlî'nin *İhyâ'*daki ahlak düşüncesinin "başarısını" Şibli, Miskeveyh'i de anarak kendinden önceki filozoflardan farklı olarak dinsel bir renge sahip olduğuna dikkat çeker. Bu

<sup>70</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/622-623.

<sup>71</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/47.

<sup>72</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/748.

<sup>73</sup> Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi*, 105.

<sup>74</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/ 621.

<sup>75</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 35-36.

<sup>76</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1. /965.

<sup>77</sup> Mohamed A. Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany: Suny Press, 1975), 75.



sayede *İhyâ*'daki ahlak düşüncesi İslâm toplumunda her kesimin ilgisini çekecek tarzda “tutunabilmiştir.” Şibli'ye göre Gazâlî, *İhyâ*'da felsefi ahlak ile dini ahlakı mükemmel bir şekilde bir araya getirerek kendinden önceki felsefi ve dini iki paralel anlatıyı “her kesimin ruhuna işler şekilde” tek bir anlatı biçimine dönüştürmüştür.<sup>78</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada Gazâlî'nin *İhyâ*'nın özellikle üçüncü çeyreğindeki ahlak düşüncesinin felsefi temellerinin anlaşılmasında nasıl bir tavrın geliştirilmesi gerektiği meselesini ortaya koymaya çalıştık. Bunun için önce Gazâlî'yi İslâm düşüncesi ve felsefesinde nasıl konumlandırmamız gerektiği kısmı önemlidir. Bu konumlandırmayı yapmadan önce genel olarak felsefenin İslâm düşüncesine aktarımının bir analizinin yapılması gerekmektedir. Bu analizin doğru bir şekilde yapılması Gazâlî'nin Miskeveyh üzerinden okuduğu Yunan ahlak felsefesinin sağladığı malzemelerle ortaya koyduğu ahlak düşüncesini de doğru bir şekilde anlamamızı mümkün kılmaktadır. Bu noktada Sabra'nın Yunan felsefesinin İslâm felsefesi içindeki yolculuğuna yönelik bizlere sunduğu üç aşamalı rota söz konusu çabaya hayati bir katkı sağlar.

Sabra'nın Yunan felsefesinin İslâm felsefesine intikali şemasında ortaya koyduğu “yerleştirme” tezi bu intikalin en son ve en mükemmel bir şekilde asimile edildiği basamaktır. Söz konusu asimilasyon Sabra'ya göre, İslâm felsefesinin kendinden önceki görüşleri daha ileri bir noktaya taşıyan başarılı bir “devamlılığın” göstergesidir.

Sabra'nın “yerleştirme” tezinin en önemli aktörü Gazâlî'dir ve onun Miskeveyh üzerinden devraldığı Yunan ahlak felsefesinin *İhyâ*'da geçirdiği dönüşümler *İhyâ*'yı İslâm felsefesinin bir “devam” metni olarak da yorumlamamıza kapı aralar. *İhyâ*'da erdemlerin Gazâlî tarafından kelami bir epistemolojiyle yeniden yorumlanması felsefi erdemlerin İslâm düşüncesi içerisinde zaten içinde bulunduğu asimilasyon sürecinin mükemmel ve son bir örneğini oluşturur. Aynı tez, Gazâlî'nin İslâm düşüncesindeki aşırı ve hataya meyilli imajlarının yerinden edilmesine de büyük bir yarar sağlar. Öyle ki, “yerleştirme” tezi bize Gazâlî'nin çabasını anlamada yeni, yerli ve alternatif bir bakışı mümkün kılar.

---

<sup>78</sup> Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, s. 61.

## Kaynaklar

Bucar, Elizabeth M. "Islamic Virtue Ethics". *The Oxford Handbook of Virtue*. ed. N. Snow. 206-223. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Campanini, Massimo. "Al-Ghazzali". *History of Islamic philosophy*. ed. S. Nasr vd. London: Routledge 2001.

Erdness, Gerhard. "Ancient Ethical Traditions for Islamic Society: Abû 'Ali Miskawayh". *Philosophy in the Islamic World*. ed. Ulrich Rudolph vd. 304-343. Leiden: Brill 2017.

Fakhry, Majid. "The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics". *Studia Islamica* 42 (1975), 39-57.

Garden, Kenneth. *İslâm'ın İlk Müceddidi: Gazzâlî ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Griffel, Frank. "Preface". *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel. 2/xi-xv. Leiden: Brill, 2016.

Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

İmam Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

Leaman, Oliver. "Ibn Miskawayh". *History of Islamic Philosophy*. ed. S. Nasr-O. Leaman. 466-476. London: Routledge, 1996.

Marmura, Michael E. "Bazı Veçheleriyle İbn Sina'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Teorisi". çev. Hasan Akkanat. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. haz. Recep Alpyağıl. 312-330. İstanbul: İz Yayınları, 2021.

*Merriam-Webster*. Erişim 27 Nisan 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/naturalization>

Numani, Şibli. *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Baytan Kitabevi, 1972.

Özerverli M. Sait. "Ottoman Perceptions of al-Ghazâlî's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period". *Islam and Rationality The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary*. ed. Frank Griffel. 2/253-282. Leiden: Brill, 2016.

Quasem, Muhammad Abul. "Al-Ghazali's Rejection of Philosophic Ethics". *Islamic Studies* 13/2 (1974), 111-127.

Sabra, A. I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement". *History of Science* 25/3 (1987), 223-243.

Sabra, A. I. "Situating Arabic Science: Locality versus essence". *Isis* 87/4 (1996), 654-670.

Sherif, Mohamed A. *Ghazali's Theory of Virtue*. Albany: Suny Press, 1975.

Troll, Christian W. "Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education". *Islam and the Modern Age*, 24/1 (February 1993), 1-19.

Usman, Muhammad. "Al-Ghazali: A Corridor of Hope for a Living Theological Paradigm". *IQBAL REVIEW* 60/2 (April-June 2019), 33-43.

Walzer, Richard – Gibb, H. A. R. "Akhlak". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Ed. H. Gibb vd. 325-329. Leiden: Brill 1986.

Watt, Montgomery. *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.



## TAHAMMÜL KAVRAMININ TEMEL BİLEŞENİ OLARAK İHTİMÂL ERDEMİ

*İbrahim AKSU\**

### Giriş

Tahammül kelimesi sözlükte “zor şeylere dayanma gücü, ses çıkarmadan katlanma” manalarına gelmektedir.<sup>1</sup> Anılan karşılıklar, tahammül kavramının merkezinde “zorluklara dayanabilme” anlamının yer aldığına işaret etmektedir. Böylesi bir temel anlamıyla o, dışarıdan gelene karşı sergilenen bir tavır olarak kendisini göstermektedir. Başka bir deyişle tahammül, bizatihi failin kendisi dışında ve kendisine karşı bir varlığı ya da bizzat failin kendisinden kaynaklanmayıp kendisine yönelen bir olguyu gerekli kılar. Bu bağlamda faile kısaca “Ben” ve onun karşısında yer alıp ona yönelen söz konusu varlık ya da olgulara ise kısacası “Öteki” şeklinde atıfta bulunabiliriz. Öyleyse tahammül, *benin öteki* ile karşılaşmasında ve ilişkisinde ortaya çıkan bir kavramdır.

İnsanın bireysel yetkinliği ile ilgilenen İslâm ahlâk felsefesi geleneği insanı nefis ve beden isimli iki ayrı cevherden müteşekkil bir varlık kabul etmekte, ancak insanı ne ise o yapanın esasında nefis ve daha özelde nefsin düşünen kısmı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>2</sup> Dolayısıyla bu gelenek içerisinde “Ben”, nefsi ve özel olarak da nefsin düşünen kısmını ifade etmektedir. Sözü edilen “ben” tasavvuruna bağlı olarak da “öteki”, düşüncenin karşıtı olarak

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aksuibrahim34@gmail.com

<sup>1</sup> İlhan Ayverdi, “Tahammül”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 3/2992.

<sup>2</sup> Bu bağlamda, klasik gelenekte insanın “düşünen canlı (hayvânun nâtukun)” şeklindeki tanımına dikkat çekebiliriz; bk. İlai Alon - Shukri Abed, “İnsân”, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon* (Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002), 1/15-16. Nitekim başlı başına bu tanım bir bütün olarak İslâm felsefesine ait insan tasavvurunun bir özeti dahi sayılabilir; bk. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, “İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları: Genel Bir Giriş”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 54.

bedene karşılık gelmektedir. Beden ise ahlâkî düzlemde “arzular”ı veya “duygular”ı temsil etmektedir. O nedenledir ki tahammül kavramı İslâm ahlâk felsefesi içerisinde kendisini nefsin yahut nefsin düşünen kısmının bedene yani arzulara ve duygulara karşı direnci olarak belli etmektedir. Sergilenen direncin nesnesi ve biçimi değıştikçe tahammül kavramının tezahür şekli de değışmektedir. Bu direncin bizatihi kendisi erdem kabul edildiğinden ötürü, dirençle ilgili her bir değışim başka bir deyişle tahammül kavramının her bir tezahürü *sabır*, *sebat* ve *ihimâl* olarak isimlendirilen farklı birer erdemle belirginleştirilmektedir. Buna göre, “kötü arzulara direnme” *sabır*; “acılar ve korkulara direnme” *sebat*; tüm bunları gerçekleştirebilme uğrunda “yorgunluğa direnebilme” ise *ihimâl* adını almaktadır.<sup>3</sup>

Dış dünyadaki tahakkukları itibariyle tahammül kavramına ait “direnme” temel anlamının farklı tezahürlerine işaret eden söz konusu üç erdem, mahiyetleri itibariyle değerlendirildiklerinde anılan kavramı oluşturan farklı bileşenlere atıfta bulunmaktadır. O nedenle, tahammül kavramını İslâm ahlâk felsefesinin klasik yahut klasik sonrası dönemi çerçevesinde kapsamlı ve bütüncül bir şekilde incelemeyi hedefleyen herhangi bir araştırma, zikredilen her üç bileşeni yani erdemi de dikkate alarak ilerlemek durumundadır. Ne var ki, böylesi kapsamlı bir ameliye bir tebliğın sınırlarını ziyadesi ile aşacaktır. O nedenle biz bu tebliğ çerçevesinde tahammül kavramının tezahürlerinden yalnızca biri olan ihtimâl erdemi üzerine yoğunlaşacak ve kavrama ilişkin resmin yetkin hale getirilmesi ameliyesini ise sonraki çalışmalara bırakacağız. İlgili üç erdem arasında ihtimâli konu edinmemizin sebebi ise varlığının diğerlerini önceliyor olmasıdır. Zira en geniş çerçevesi itibariyle “insanın iyi ve faydalı eylemlerde bulunabilmek uğruna maruz kaldığı sıkıntılar karşısında vücudunu siper etmesi ve şikâyet etmeksizin maddî varlığı ile bunlara direnmesi” manası taşıyan ve kimi kaynaklarda

---

<sup>3</sup> Söz konusu bu üç erdemın her bir filozof tarafından küçük yahut büyük farklılıklarla tanımlanmış bulunması bir olgu olmakla birlikte, daha yakından bir inceleme yine de *sabır*, *sebat* ve *ihimâl*ın en geniş çerçeveleri itibariyle burada kaydedilen manalara karşılık geldiğini göstermektedir. Klasik dönemin tercüme ve telif kaynaklarında ilgili erdemlere ilişkin tayin edilmiş anlam alanları için bk. Anna A. Akasoy - Alexander Fidora (ed.), *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, İng. çev. Douglas M. Dunlop (Leiden. Brill, 2005), 187, (7); 399, (4); Nicolaus of Laodicea, “Makâle fı'l-medhal ilâ 'ilmi'l-ahlâk”, Aristoteles, *el-Ahlâk*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1979), 407-409; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, thk. Kostantin Zurayk (Beyrut: el-Câmi'atu'l-Amerikiyye fi Beyrût, 1966), 20-22.

“tahammül” olarak da adlandırılan bu erdem, sahip bulunduğu anlam alanı dolayısıyla sabır ve sebatın bir nevi ön şartı sayılmaktadır.<sup>4</sup> Bu da ihtimâl erdemini tahammül kavramının zemini ve temel bileşeni haline getirmektedir.

Tebliğ, temel ilgisi itibariyle, ihtimâl erdeminin XII. yüzyıl sonrası yansımalarını soruşturmayı hedeflemektedir. Soruşturma, klasik sonrası dönemin öne çıkan eserleri olan *Ahlâk-ı Adudiyye* ile şerhleri üzerinden yürütülecektir. Fakat her ne kadar soruşturmamız klasik sonrası dönemi merkeze almakta ise de erdemlerin bu dönem eserlerinde karşımıza çıkan anlam alanlarına ilişkin genel çerçeveler büyük oranda klasik dönemdeki çalışmalarda çizildiğinden ötürü, daha öncesinde ihtimâl erdeminin klasik dönem ahlâk felsefesi eserlerindeki görünümüne ana hatları ile işaret etmek incelememize zemin hazırlamak bakımından yerinde olacaktır.

### 1. Klasik Dönem İslâm Ahlâk Felsefesinde İhtimâl Erdemi

Temel anlamı “yüklenmek, taşımak, üstlenmek” olan ihtimâl,<sup>5</sup> İslâm ahlâk felsefesi metinlerinde şecaat ile irtibatlı yahut onun alt erdemi olarak kaydedilen bir karakter özelliğini belirtmektedir. Söz konusu karakter özelliğine atıfta bulunmak üzere klasik dönem filozofları “ihtimâl” terimini kullanırken, klasik sonrası döneme ait kaynaklarda bunun yanında “tahammül” terimi de karşımıza çıkmaktadır.<sup>6</sup> Bununla birlikte, bu bağlamda görülen farklılığın yalnızca bir terim tercihinin dayandığını da söylememiz gerekmektedir.

İslâm ahlâk felsefesinin önemli kaynaklarından birini Aristoteles’in (ö. MÖ 322) *Nikomakhos’a Etik* adlı eseri teşkil etmektedir. Bu eserin klasik dönemde yapılmış ve bugün elimizde bulunan çevirisinde ihtimâl isimli bir erdem yer almamaktadır. Bununla birlikte terimin mazi fiil formunun “iyi bir amaçla kötü ve eziyet verici şeylere katlanma”yı belirtmek üzere sabır ile birlikte kullanıldığı gözlemlenmektedir.<sup>7</sup> Aristoteles’e atfedilmekle birlikte

<sup>4</sup> Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi, “Tahammül”, *Tasvir-i Ahlak* (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1309), 60.

<sup>5</sup> Râgıb el-İsfahânî, “hml”, *Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudî (Dımeşk: Daru’l-Kalem, 3. Baskı, 2002), 257.

<sup>6</sup> Bk. Dip. 20.

<sup>7</sup> Akasoy - Fidora, *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, 187, (7).

İhtimâl yahut onunla aynı kökten türemiş terimler ile sabrın yakın anlamlı biçimde bir arada kullanılması başka metinlerde de karşılaşılan bir olgudur. Bk. Aristoteles, “el-Fezâil ve’r-Rezâil”, çev. Ebu’l-Ferec Abdullah b. Tayyib, *Ein pseudoaristotelischer*

ona ait olmadığını bildiğimiz fakat İslâm filozoflarına etkisi dolayısıyla bizim için kayda değer bir diğer çalışma, *el-Fezâil ve'r-Rezâil* ve *Fî Fezâili'n-Nefs* başlıkları ile iki farklı tercümesine sahip olduğumuz *Erdemler ve Erdemsizlikler (Peri Aretôn kai Kakiôn)* adlı risaledir.<sup>8</sup> Söz konusu risalenin tercümelerinden İbnu'n-Tayyib'e (ö. 1044) ait olan *el-Fezâil ve'r-Rezâil*'de ihtimâl şecaat ile irtibatlı erdemlerden biri şeklinde zikredilmekte fakat erdemin tanımına yer verilmemektedir.<sup>9</sup> Klasik dönemin tercüme kaynakları arasında bu erdemin tanımını bulabileceğimiz eser ise, Nicolaus of Laodicea (ö. 4. Yüzyıl) isimli bir filozofa ait olduğu tahmin edilen *Makâle fi'l-Medhal ilâ 'İlmi'l-Ahlâk*'tır. Burada ilgili erdem "ihtimâlu'l-kedd" biçiminde ifade edilmekte ve yine şecaatin bir alt erdemi olarak "iyi olmaları dolayısıyla arzulanan eylemleri icraya yönelik hırs" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>10</sup>

Tercüme kaynaklardan te'lif eserlere geçtiğimizde İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Miskeveyh'te (ö. 1030) bu erdemin kaydedildiğini görmekteyiz. İbn Sînâ ihtimâli şecaatin alt erdemleri arasında yer alan, cesaret ile tahammülsüzlük gibi iki aşırı uç ortasında bulunan ve "acılara gereğince dayanabilme gücü"nü

---

*Traktrat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib*, thk. Mechthild Kellermann, (Berlin: Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, 1965), 1250b11-14, 63; Aristoteles, "Fî Fezâili'n-Nefs", çev. Ebû Kurre, *Ein pseudoaristotelischer Traktrat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib*, thk. Mechthild Kellermann, (Berlin: Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, 1965), 1250b11-14, 43. Yine bu bağlamda ihtimâl ve sabrı kardeşlere (uhtân) benzeten anlatımlar da söz konusudur; bk. [İbn] Miskeveyh, *el-Hikmetu'l-Hâlîde*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 3. Baskı, 1983), 243. Ne var ki, tüm bu kayıtlara rağmen ikisi arasında şöyle bir farkın bulunduğu da belirtilmektedir. *İhtimâlin* anlam sınırları öfke yetisi tarafından çizilmiştir ve o nedenle ihtimâl öfkenin söz konusu olduğu bağlamlarda kullanılabilir bir terimdir. Sabır ise hem öfke duymanın gündeme gelebileceği durumlar hem de üzüntü ve şiddete sebep olabilen başka durumlarda kullanılabilir. Dolayısıyla ihtimâl ve sabır arasında bir çeşit umum-husus ilişkisinden bahsedilebilir. İki terim arasındaki farka dair bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Baskı, 2013), 293.

<sup>8</sup> Hümevra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 46.

<sup>9</sup> Aristoteles, "el-Fezâil ve'r-Rezâil", 1250a44-b6, 64.

<sup>10</sup> Nicolaus of Laodicea, "Makâle fi'l-Medhal ilâ 'İlmi'l-Ahlâk", 408-409.



ifade eden bir erdem olarak sunmaktadır.<sup>11</sup> Filozofun ihtimâl erdemine verdiği bu anlam, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ihtimâl teriminin fiil formlarını kullanmış olduğu bağlamla uyum arz etmektedir.

İbn Sînâ gibi İbn Miskeveyh de bu erdemi şecaatin altına yerleştirmektedir. Bununla birlikte onun tercih ettiği terim, *Makâle fi'l-Medhal ilâ 'İlmi'l-Ahlâk*'takine benzer biçimde "ihtimâlu'l-kedd"dir. Öte yandan İbn Miskeveyh'in erdem için verdiği tanım İbn Sînâ'dan büyük oranda ayrışırken Nicolaus of Laodicea'nın tanımıyla kısmî ölçüde benzeşmektedir. Buna göre ihtimâlu'l-kedd, İbn Miskeveyh'e göre, nefsin alıştırmalar ve uygun alışkanlıklar sayesinde bedenin organlarını güzel eylemleri sergileyebilmek üzere kullanabilmesi gücüdür.<sup>12</sup>

### Değerlendirme

İhtimâl erdeminin İslâm ahlâk felsefesinin klasik dönemine ait metinlerdeki görünümüne dair kaydettiğimiz açıklamalar için şu değerlendirmeleri yapabilmemiz mümkündür. Öncelik ihtimâl, sınırlı sayıda kaynakta bir erdem olarak yer almaktadır. İkincisi, kaynaklarda farklı şekillerde tanımlanmıştır. Buna göre ihtimâl hem acılara/üzüntülere dayanabilme kuvveti hem iyi eylemler sergileme hırsı ve hem de bedeninin organlarını iyi eylemler için kullanma gücü anlamına gelmektedir. Birbirine nispeten yakın son iki anlamın ait olduğu terim yalnızca "ihtimâl" değil tam ifadesiyle "ihtimâlu'l-kedd" yani "sıkıntıya katlanma"dır. Üçüncü husus, kendisi için zikredilen farklı tanımlara rağmen ihtimâl mevcut bulunduğu tüm kaynaklarda şecaat temel erdeminin altında karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni, aralarındaki ortak bir nokta gibi gözükmektedir. Bu ortak nokta ise, farklılıklarına rağmen tüm tanımların bir şekilde duygulanımlarla ilişkili olmalarıdır. Zira İslâm ahlâk felsefesinin genel kabul gören üç-yetili nefis anlayışına göre her türden duygulanım nefsin öfke yetisi ile ilişkilidir. Bu yetinin gereği gibi işlemesi ile ortaya çıkan temel erdem de şecaattir. İlk tanımda beliren acı/üzüntü, ikinci ve üçüncüsünde beliren hırs ve sıkıntı duygusu filozofların ihtimâl erdemini duygulanımları idare eden öfke yetisinin temel erdemi ile aynı kategoriye yerleştirmelerine ve şecaat erdeminin alt erdemi olarak zikretmelerine neden olmuştur diyebiliriz.

---

<sup>11</sup> Bekir Karlığa, *İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi (el-Bir ve l-İsm fi'l-Ahlâk)*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, t.y.), 30.

<sup>12</sup> [İbn] Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 22.

## 2. Yenilenme ve Muhasebe Dönemi Ahlak Felsefesi Eserlerinde İhtimâl Erdemi

İhtimâl, klasik dönem sonrasının farklı tarihsel periyotlarını ifade eden yenilenme (12-16. yüzyıllar) ve muhasebe (17-18. yüzyıllar) dönemleri<sup>13</sup> boyunca da bir erdem olarak tasnif ve şerh edilmeye devam etmiştir. Bununla birlikte, anılan dönemlerde ilgili erdemın hem anlam alanında hem de diğerk erdemler ile irtibatında birtakım farklılıkların oluştuğu görölmektedir. Bu başlık altında ihtimâl erdemının içerik ve bağlantılarında gerçekleşen değışimlere odaklanmaya çalışacağız. Böylesi bir çaba için yöneleceğimiz temel metinler Adudüddîn el-İcî'nin (ö. 1355)<sup>14</sup> *Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri ile onun üzerine yenilenme ve muhasebe dönemlerinde yazılmış şerhler ile sınırlı olacaktır.<sup>15</sup>

Klasik dönem sonrasının usûl'l-lüga, usûlu'd-dîn ve usûlu'l-fıkıh alanyazınına önemli etkileri bulunan bir isim olarak Adudüddîn el-İcî, benzeri bir etkiyi *Ahlâk-ı Adudiyye*'si ile ahlâk felsefesi sahasında yapmıştır.<sup>16</sup> *Ahlâk-ı Adudiyye*'nin hacim itibarıyla muhtasar ve müfid olması; kapsam itibarı ile ise pratik felsefenin ahlâk, ev idaresi ve siyaset şeklindeki üç disiplininin her birinin ana kavram, ilke ve problemlerini içermesi onu hem çok okunan hem de farklı dönem ve coğrafyalarda şerh edilen bir eser haline getirmiştir.<sup>17</sup> Nitekim, *Ahlâk-ı Adudiyye*'nin müellifi meçhul bir şârihinin şu ifadeleri, eserin İslâm ahlâk felsefesi tarihindeki yerini özet biçimde ortaya koymaktadır:

---

<sup>13</sup> İslâm düşünce tarihinde “Müteahhirün” olarak adlandırılan zaman diliminin yeniden dönemlendirilmesi meselesine dair bk. İbrahim Halil Üçer, “İslâm Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”, *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2017), 12-40. Bizim de burada benimseyip takip etmiş olduğumuz dönemlendirme tekliflerinin detayları için husûsen bk. 20-21.

<sup>14</sup> Filozofun hayatı ve eserleri için bk. Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö. 756/1355)”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 21-76.

<sup>15</sup> Ahlâk-ı Adudiyye'nin şerhlerine dair bk. Mustakim Arıcı, “Ahlâk-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 633-635.

<sup>16</sup> Mustakim Arıcı, “Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi* 15 (2009), 137-138.

<sup>17</sup> Arıcı, “Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, 138, 140-141.

“(…) Bu eser, bu ilmin ilkelerini ve kurallarını toplayan, inceliklerini ve hususiyetlerini içeren, önceki bilginlerin [mütekaddimûn] görüşlerinin özünü ve sonrakilerin [müteaahhirûn] düşüncelerinin neticelerini ihtiva eden bir muhtasardır.”<sup>18</sup>

Kaydedilen bu hususiyetleri dolayısıyla çalışmamızın odağında yer alan *Ahlâk-ı Adudîyye* ve onun üzerine yazılmış şerhler, ihtimâl erdeminin klasik dönem sonrasındaki görünümüne ilişkin bütüncül bir resim sunmamız konusunda bize yardımcı olacaktır. Bununla birlikte, İcî'nin hem eserine anılan üçlü yapıyı kazandırmasında hem de inşa ettiği yapının içeriğini şekillendirmesinde Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsrî* isimli çalışması etkili olmuş gözükmektedir.<sup>19</sup> Şu halde, ihtimâl erdeminin tahliline Tûsî'nin açıklamaları ile başlamak yerinde olacaktır.

Klasik dönem metinlerinde *ihimâl* olarak ifade edilen erdem Tûsî'de karışımıza *tahammül* şeklinde çıkmaktadır. Tûsî'nin eserinde en temelde nefsin beden organlarını kullanması ile alakalı bir erdem olarak sunulan ve şecaat temel erdeminin on bir alt türünden biri sayılan tahammül, tanım itibariyle, beden organlarının ahlâken doğru eylemlerin sergilenmesine hizmet etmek üzere nefsin otoritesine tabi olmasını ifade etmektedir.<sup>20</sup> Bu tanımın İbn Miskeveyh'in sunduğu ile örtüştüğü hemen fark edilmektedir.<sup>21</sup> İcî'nin metnine intikal ettiğimizde ise, onun *ihimâl* terimini kullanmayı sürdürdüğünü görmekteyiz. Ona göre ihtimâl, şecaatin alt dallarından olup “nefsin iyilikler uğrana yorulması”nı (it'âbu'n-nefs fi'l-hasenât) ifade etmektedir.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudîyye*, neşr. ve çev. Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 22.

<sup>19</sup> Arıcı, “Adududdîn el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, 137, 139.

<sup>20</sup> Joep Lameer, *The Arabic Version of Tusi's Nasirean Ethics* (Leiden: Brill Yayınları, 2015), 204. Aynı erdem, Tûsî'nin önemli takipçilerinden sayabileceğimiz Kınalızâde Ali Efendi'de (öl. 1572) de benzer şekilde “tahammül” olarak belirtilmektedir. Filozofun *tahammüle* dair sunduğu tanım da isimlendirmede olduğu gibi selevî ile benzerlik arz etmektedir. Buna göre; tahammül nefsin “birçok fazileti ve övülen özelliği kazanmada bedenin güç ve organlarını tamamen kullanarak yıpratması” anlamına gelmektedir. Bk. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 93.

<sup>21</sup> Bk. Dip. 12.

<sup>22</sup> Adudüddin el-İcî, “el-Ahlâku'l-'Adudîyye”, thk. Mustakim Arıcı, “Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi* 15 (2009), 156.

Tûsî ile İcî'nin tanımındaki ortak nokta ihtimâli ahlâken iyi ve doğru eylemlerin sergilenmesi ile ilişkilendirmeleridir. İlkinde bu amaç için nefsin bedeni ve organlarını kullanması vurgulanırken, ikincisinde bu bağlamda yalnızca nefsin rolünden bahsedilmektedir. İhtimal erdemi çerçevesinde her iki ismin uzlaştığı bir başka husus ise, onu şecaat erdeminin altına yerleştirmeleridir. Ne Tûsî ne de İcî bu tercihleri için bir açıklama yapmaktadır. Ancak özellikle İcî'nin tanımındaki “yorulma” (it‘âb) sözcüğü sıkıntı, meşakkat, zorluk anlamlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bu da “sıkıntıya katlanma, direnme” manasının bir bakıma tanımda içkin olduğunu göstermektedir. Şu halde diyebiliriz ki, sıkıntı ve meşakkat gibi duygulanım sahasına ait unsurlara atıfta bulunması, ihtimâl erdeminin nefsin bu türden olgularla ilgilenen yetisinin yani gazabî yetinin temel erdemi olan şecaatle irtibatlandırılmasını anlamlı hale getirmektedir.

*Ahlâk-ı Adudiyye* üzerine yazılan ilk şerhler İcî'nin talebeliği tarafından kaleme alınmıştır. Bahse konu talebelerden ilk zikredecek olduğumuz, aynı zamanda ilk şerhin de sahibi olan Şemsuddîn el-Kirmânî'dir (ö. 1384).<sup>23</sup> Kirmânî şerhi hem İcî'nin hayatta olduğu bir zamanda tamamlanmış olması hem de sonraki şerhlere kaynaklık etmesi bakımından önem arz etmektedir.<sup>24</sup> Şârih, şecaatin alt dalları arasında saydığı ihtimâl erdeminin şerh ederken önce hocasının tanımı olan “nefsin iyilikler uğruna yorulması” cümlesini aktarmakta ve sonrasında bu erdem in elde edilebilmesi için insanın “iyi bir şekilde anılmaya yönelik kuvvetli arzu (el-hırs)” sahibi olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>25</sup> Diğer bir deyişle, insan ancak hayırlı bir biçimde yad edilme motivasyonuna sahip ise ihtimâl erdeminin elde edebilir. Dolayısıyla Kirmânî'ye göre, söz konusu motivasyon yokluğunda insanın kendisini iyi eylemler için yorması çok da beklenmeyecek bir durum gibi gözükmektedir.

Kirmânî'nin ihtimâl erdemine ilişkin açıklamalarının devamında dikkat çekici bir kayıt daha yer almaktadır: “Bu ve bundan sonrakiler -rikkat (yumuşak kalplilik) hariç- şehâmet (gayretlilik) [erdeminin] sonuçlarındandır.”<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Kirmânî'nin hayatı ve eserlerine dair bk. Mervener Yılmaz, “Giriş”, Şemsuddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, neşr. ve çev. Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 13-17.

<sup>24</sup> Yılmaz, “Giriş”, 15.

<sup>25</sup> Şemsuddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, neşr. ve çev. Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 47.

<sup>26</sup> Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, 47.

Bu ifade, halihazırda şecaat ile irtibatlı bu erdemi başka bir ilişki ağı içerisine yerleştirmektedir. Şöyle ki, Kirmânî'nin şecaatin alt erdemleri arasında sıralama itibariyle ihtimâlden sonra yer verdiği iki erdem daha bulunmaktadır: Hamiyet (el-hamiyye) ve yumuşak kalplilik (er-rikka). Alıntıladığımız ifade sonuncu erdemi dışarıda bırakmakta ve hamiyet ile ihtimâli şehâmet erdeminin neticesi şeklinde sunmaktadır. Şehâmet erdemi, insanın öldükten sonra hayırla anılmak amacıyla yaşamı esnasında büyük/kayda değer iyi işler yapmaya yönelik *hırsa* sahip olmasıdır. Hamiyet ise, insanın dinini ve namusunu töhmetten koruması, diğer bir deyişle bu hususlarda töhmet altına gireceği eylemlerden uzak durması demektir.<sup>27</sup> Öyleyse, ihtimâl erdemine dair Kirmânî bizlere şöyle bir tablo çizmektedir: Her biri şecaat erdeminin altında yer alan ve bu temel erdemün uzantıları/alt erdemleri olan şehâmet, ihtimâl ve hamiyetten ilki elde edildiği vakit yani insan bu dünyada büyük/kayda değer güzel işler yapma hırsını taşıdığı anda bu erdem/hırs onu hem ihtimâli elde etmeye yani nefisini güzel işlerde yormaya hem de hamiyet sahibi olmaya yani din ve namus gibi iyi anılma açısından son derece mühim iki hususta kendisini töhmet altında bırakacak her türlü edimden uzak durmaya sevk edecektir.

İcî'nin öğrencileri arasında *Ahlâk-ı Adudiyye*'ye dair şerh kaleme alan bir diğer isim Seyfüddin Ahmed el-Ebherî'dir (ö. 1397).<sup>28</sup> Ebherî'nin ihtimâl ve ilişkili diğer erdemlere dair açıklamaları, şayet birkaç kelime ilavesini ve eksikliklerini dikkate almaz isek, Kirmânî'nin kaydettikleri ile tamamen aynıdır.<sup>29</sup> O nedenle içeriğine işarette bulunacağımız bir diğer çalışma, 15. yüzyıla ait olduğunu bildiğimiz fakat müellifi şimdilik meçhul bulunan şerhtir.<sup>30</sup> Anlatımı desteklemek üzere kaydettiği ayet, hadis ve şiirlere ilave olarak bu şerhin İcî ve Kirmânî'den ayrıldığı noktalardan ilki, ihtimâl erdemini “nefs”in değil “beden”in iyi eylemleri sergilemek üzere yorulması olarak tanımlamasıdır. Farklılık noktalarının ikincisi ise ihtimâl ile şehâmet ve hamiyet arasında doğrudan herhangi bir bağlantı kurmaması ve her üçünü

---

<sup>27</sup> Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, 47.

<sup>28</sup> Ebherî'nin hayatı ve eserlerine dair bk. Ömer Türker, “Giriş”, Seyfüddin Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, neşr. ve çev. Ömer Türker, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 11-15.

<sup>29</sup> Seyfüddin Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, neşr. ve çev. Ömer Türker, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 25.

<sup>30</sup> Şerhin müellifine ve hususiyetlerine dair bk. Kübra Bilgin Tiryaki, “Giriş”, Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, neşr. ve çev. Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 14-17.

birbirinden bağımsız kabul etmesidir.<sup>31</sup> Sayılan bu farlılık noktalarının her ikisi, müellifi meçhul şerhten sonra yöneleceğimiz ve bu kez yüzyılı meçhul kalmış bir başka eser için de aynıyla geçerlidir. Söz konusu eser, Alâüddin el-Kâzerûnî'ye ait şerhtir.<sup>32</sup> Burada da benzer şekilde hem ihtimâlin tanımında nefis teriminin beden ile yer değiştirdiği hem de bu erdem ile diğerleri arasında doğrudan herhangi bir ilişki kurulmadığı fark edilmektedir.<sup>33</sup> Son bir kayıt olarak, bahse mevzu iki eserde yorulanın beden olduğunun ifade edilmesinin Tûsî ve İbn Miskeveyh'in tanımlarını hatıra getirdiğini söyleyebiliriz.<sup>34</sup>

İnceleyeceğimiz bir başka şerh, 16. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasının önemli isimlerinden biri olan Taşkoprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1561) eseridir.<sup>35</sup> Taşkoprîzâde'nin ihtimâl erdemine ilişkin tanımı, tıpkı Kirmânî ve Ebherî şerhlerinde olduğu gibi, yorulma eyleminin failini “beden” değil “nefs” olarak belirtmektedir. İhtimâl gibi, şehâmet ve hamiyet erdemlerine dair tanımlar da anılan önceki iki şerh ile benzerdir. Yine aynı cümleden olmak üzere Taşkoprîzâde, hamiyet erdemine dair açıklamasında bu erdem ile ihtimâlin şehâmet erdeminin birer neticesi olduğunu dile getirmektedir.<sup>36</sup> Şu halde, Taşkoprîzâde ihtimâl erdemine ilişkin anlam alanını belirlerken Kirmânî tarafından oluşturulmuş ve Ebherî tarafından sürdürülmüş bulunan ortak çerçeveyi benimsemektedir. Ancak, söz konusu ortak çerçeveye kendisinin özgün bir katkısının altını burada çizmek gerekmektedir. O da ihtimâl erdemine her biri birer erdemsizlik sayılan iki aşırı uç tayin etmesi ve

<sup>31</sup> Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, 63.

<sup>32</sup> Müellifin hayatı ve yaşadığı yüzyıl hakkında halihazırda herhangi bir bilgiye erişilemediği hususunda; bk. Mehmet Aktaş, “Giriş”, Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir - Güvenç Şensoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 11.

<sup>33</sup> Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir - Güvenç Şensoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 59.

<sup>34</sup> Bk. Dip. 12, 20.

<sup>35</sup> Müellifin hayatı, eserleri ve şerhinin özelliklerine için bk. Mustakim Arıcı, “Giriş”, Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. Elzem İçöz - Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 11-21. Taşkoprîzâde'nin ahlâk düşüncesi hususunda ayrıca bk. Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşkoprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 21-89.

<sup>36</sup> Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, nşr. Elzem İçöz - Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 77.

ihimâlî o ikisinin itidal noktasında duran bir erdem olarak sunmasıdır. Zira temel erdemlerin tespitinde başvurulan itidal teorisini alt erdemlere de uygulamak ve böylelikle temel erdemler yanında alt erdemlere de birer ifrat ve tefrit tarafları belirlemek Taşkoprîzâde’yi İslâm ahlâk felsefesi alanyazınında pek çok filozof ve düşünürden ayrı bir yere koymamıza neden olmaktadır. Buna göre; *ihimâl* erdemi, iyilikleri elde etmede *tembellik* ile tüm iyilikleri elde etmeyi isteyecek derecede *tamahkarlık* arasında yer almaktadır.<sup>37</sup> Taşkoprîzâde açısından bu istek, gerçekleşmesi imkânsız bir durumdur.<sup>38</sup> Nitekim, insanın her türden iyiliği elde etmek gibi ilk bakışta güzel görünen bir hususta tamahkar davranmasının erdemsizlik kabul edilmesi de esasında müellifin bilfiil tahakkukunu mümkün görmemesi dolayısıyla böylesi bir çabanın beyhudeliğine kanaat getirmesinin bir sonucudur diyebiliriz.

Taşkoprîzâde ile birlikte *Ahlâk-ı Adudiyye*’nin yenilenme dönemine ait şerhlerinin tahlilini bitirmiş ve muhasebe dönemi şerhlerine intikal etmiş bulunmaktayız. Mevcut bilgimize göre anılan dönemde biri Münecimbaşı Ahmed Dede (ö. 1702),<sup>39</sup> diğeri ise İsmail Müfid İstanbulî (ö. 1802)<sup>40</sup> tarafından kaleme alınmış iki şerhe sahip bulunmaktayız. Şerhlerden ilki 1111/1699’dan önce,<sup>41</sup> ikincisi ise 1198/1784 yılında tamamlanmıştır.<sup>42</sup> Şerhlerden birincisinin konuya ilişkin izahlarına baktığımızda, öncekilerden farklı olarak ihtimâl erdeminin burada biri insan nefsinde bulunması, öteki ise dış dünyada tahakkuku açısından olmak üzere iki şekilde tanımlandığını görmekteyiz. Buna göre; ihtimâl, öncelikle, “nefsin iyi eylemleri sergileyeceği esnada ortaya çıkacak zorluklara ve sıkıntılara dayanmasını sağlayan meleke”dir. Söz konusu melekeden dış dünyadaki görünür etkisi ise, İcî’nin işaret ettiği üzere, “nefsin iyilikler uğruna yorulması” yani “iyilikleri

---

<sup>37</sup> Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, 77.

<sup>38</sup> Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, 77.

<sup>39</sup> Müellifin hayatı ve eserlerine dair bk. Asiye Aykıt, *Münecimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri: Metin Tahkiki ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 6-20.

<sup>40</sup> Şârihin hayatı ve eserler hakkında bilgi için bk. Selime Çınar, “Giriş”, İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, nşr. ve çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 12-17.

<sup>41</sup> Aykıt, *Münecimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri: Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 4.

<sup>42</sup> Çınar, “Giriş”, 18.

elde edebilme uğrunda zorluk ve sıkıntının farklı türlerine katlanması”dır.<sup>43</sup> Münecimbaşı, iki ayrı açıdan tanımladığı bu erdemi şehâmet ve hamiyet ile doğrudan ilişkilendirmemiştir.

Muhasebe döneminin ikinci şârihinin ilgili satırlarına baktığımızda, selefinin sunmuş olduğu iki tanımı bir nevi birleştirdiğini görmekteyiz. Şöyle ki; ihtimâl, İstanbulî’ye göre, “nefsin iyilikler uğruna yorulması *melekesi*”dir. Burada vurgulanmayan kısım İcî’nin aslî ve Münecimbaşı’nın ise ikinci tanımına denk gelirken, italikle vurgulanan “meleke” ilavesi Münecimbaşı’nın ilk tanımına atıfta bulunmaktadır. Yaptığı bu “birleştirilmiş” tanımla selefini takip ettiği anlaşılan İstanbulî, bununla kastedilen anlamın “nefsin *dini bakımdan* iyi sayılan şeyleri elde etme uğrunda zorluk ve sıkıntının farklı türlerine katlanması” olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup> İstanbulî’nin kaydedilen açıklamasında “dinî bakımdan” (şer‘an) ifadesi tarafımızdan özellikle vurgulanmıştır. Bunun nedeni, ihtimâl erdeminin önemli bileşenlerinden birini oluşturan “iyilikler” yahut “iyi eylemler” kavramına İstanbulî öncesi şârihlerden hiçbirinin böyle bir kayıt düşmemiş olmasıdır. Son olarak, İstanbulî de Münecimbaşı ve yenilenme döneminin bazı şârihleri gibi ihtimâl erdemi ile diğer iki erdem arasında doğrudan herhangi bir bağ kurmamaktadır.<sup>45</sup>

### Değerlendirme

İhtimâl erdemi, klasik dönemde olduğu gibi klasik sonrasının farklı zaman dilimlerini ifade eden yenilenme ve muhasebe dönemlerinde de erdem kataloglarında yer almıştır. İhtimâl erdemine klasik dönemde tayin edilen üç anlam olduğunu belirttik: a) Acılara dayanma, b) iyi eylemler sergileme hırsı ve c) bedeni iyi eylemler için yorma. Kaydedilen bu üç farklı anlamın ihtimâl erdeminin klasik sonrası tanımlarında farklı şekillerde dikkate alındığını ve birleştirilmek suretiyle ihtimâl erdeminin farklı yönleri haline getirildiklerini görmekteyiz. Şöyle ki; yenilenme ve muhasebe dönemi kaynaklarını bir bütün halinde değerlendirdiğimizde ihtimâl bir (c) “iyi eylemler sergileme uğrunda yorulma” yani (a) “karşılaşılan acı, keder, sıkıntı

---

<sup>43</sup> Derviş Ahmed el-Müneccim, “*Şerhu’l-Ahlâki’l-‘Adudiyye*”, thk. Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri: Metin Tahkiki ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 306.

<sup>44</sup> İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu’l-Ahlâki’l-‘Adudiyye*, nşr. ve çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 71.

<sup>45</sup> İstanbulî, *Şerhu’l-Ahlâki’l-‘Adudiyye*, 71, 73.



ve zorluklar karşısında dayanma” erdemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu erdem, nefsteki tahakkuku açısından ele alındığında bir “zorluklara dayanma melekesi”ne (a), dış dünyadaki tahakkuku açısından ele alındığında ise bir “yorulma edimi”ne (c) karşılık gelmektedir. Yorulan; çoğu şârihe göre nefis, bir kısmına göre ise bedendir. Ancak bedeninin nihai noktada nefsin idare ettiği eylemleri sergilemenin bir vasıtası olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, yorulma ediminin aracı yüklenicisi beden, nihai yüklenicisi ise nefistir diyebiliriz. Nefsin/bedenin iyi eylemler sergileme uğruna yorulabilmesi yani zorluklara katlanabilmesi için gereken şart ise, b) “kayda değer iyi işler yapmaya yönelik *hırs*”tır. Hırsın da kaynağı “öldükten sonra hayırlı yad edilme arzusu”dur. Böylesi bir arzunun tetiklediği hırs, klasik dönemde ihtimâl erdeminin anlamlarından birini (b) ifade etmekte iken, klasik sonrasında şecaat temel erdeminin altında yer alan “şehâmet” isimli bir başka alt erdemi ifade eder duruma gelmiştir. Şehâmet, yeni dönemde artık hem ihtimâlin hem de onunla birlikte “dini ve ırzı koruma” anlamında hamiyet adlı bir diğer alt erdemin kaynağı durumundadır. Çünkü şayet iyi eylemler için hırs (b) yani şehâmet erdemi yoksa, ne iyi eylemleri sergilemek için acılara/sıkıntılara dayanma melekesi (a) ve bu uğurda yorulma edimi (c) yani ihtimâl erdemi ne de söz konusu iyi eylemlerden elde edilmesi umulan “hayırla anılma”yı anlamsız kılacak kötü eylemlerden kaçınmak yani hamiyet erdemi mümkün olabilecektir.

İhtimâl erdemi, yenilenme ve muhasebe dönemlerinde de şecaate ait bir alt erdem olmaya devam etmiştir. Bunun gerekçesini de yine klasik dönemdekine benzer biçimde ihtimâlin duygulanım sahası ile ilgili olması, bu sahanın öfke yetisinin idare alanında bulunması ve öfke yetisine ait temel erdemin de şecaat olarak belirlenmesi olgusu üzerinden izah edebiliriz.

Buraya kadar yapılan açıklamaları dikkate aldığımızda, genel itibarıyla, şöyle bir değerlendirmede bulunabiliriz: İhtimâl erdemine klasik dönem sonrasında tayin edilen anlam alanı klasik dönem ile belirli oranda örtüşmeye devam etmektedir. Fakat aynı anlam alanında, klasik çerçeveden kopmaksızın giderek bir dakikleşmenin ve standartlaşmanın meydana geldiği de gözlemlenmektedir. Şu halde, klasik dönemden sonrasına geçişte ihtimâl erdemi açısından bakıldığında bir süreklilik olgusunun kendisini belli ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan, ihtimâl erdemi çerçevesinde bu iki dönem bakımından göze çarpan farklılaşmaların da ayrıca altını çizmek gerekmektedir.

Klasik dönem ve sonrası arasındaki farklılıklardan ilki, ihtimâlin yine şecaat temel erdeminin alt erdemleri arasında anılmasına rağmen şârihlerden

bazılarının onu ve hamiyeti şehâmetin bir sonucuna dönüştürmesi, bir anlamda, onları bizatihi kendisi alt erdem olan şehâmetin altına yerleştirmesidir. Diğer bir deyişle, her ne kadar şecaatin on bir alt erdeminden biri olarak zikredilse de ihtimâl, hamiyet ile birlikte, şecaatin doğrudan değil ikincil derecede/dolaylı bir alt erdemi gibi görünmektedir. Bu durum temel erdem-alt erdem ilişkileri bakımından akla iffet temel erdeminin altında yer alan cömertlik alt erdemini getirmektedir. Zira kendisi zaten bir alt erdem olan cömertliğin kendi altında da kerem, îsâr, mürüvvet gibi çokça tür olduğu belirtilmektedir.<sup>46</sup> Şayet böyle değerlendirilirse, esasında şecaatin on bir değil dokuz alt erdemi olmuş olacak ve diğer iki erdem olan ihtimâl ve hamiyet ise sekizinci alt erdem, şehâmetin altında yer alan türler haline gelecektir.

İşaret edeceğimiz ikinci farklılık, erdemlerin mahiyetlerini tespit için kullanılan bir teori olarak “itidal/orta olma” teorisinin temel erdemler yanında alt erdemler için de kullanılması ile ilgilidir. İhtimâl erdemine kataloglarında yer veren klasik dönem filozoflarından sadece İbn Sînâ bu erdem için iki aşırı uç tespit etmiştir. Böylesi bir ameliyenin klasik sonrası dönemde Taşköprizâde tarafından da üstlenildiğini görmekteyiz. Ancak anılan iki ismin tayin ettikleri uçların hem ifrat hem de tefrit yönleri birbirinden farklıdır. İbn Sînâ'nın açıklamalarına baktığımızda, ihtimâl erdeminin *cesaret* ve *tahammülsüzlük* adlı erdemsizliklerin orta noktasında bulunduğunu görmekteyiz. Taşköprizâde'nin açıklamalarına yöneldiğimizde ise aynı erdem karşımıza *tembellik* ve *tamahkarlık* şeklindeki iki aşırı uç arasında bulunan itidal noktası olarak çıkmaktadır.

## Sonuç

Çalışmamızın sonuç kısmında hem tahammül kavramına hem de ihtimâl erdeminin bir bütün olarak bu kavramla ve kavramın diğer iki bileşeni olan sabır ve sebat ile ilişkine dair bazı değerlendirmelerde bulunmayı amaçlamaktayız. Hiç şüphesiz tahammül kavramına ilişkin yetkin ve kapsamlı bir resim, girişte de belirtildiği üzere, ancak ihtimâl gibi sabır ve sebat erdemlerinin de tahlili neticesinde mümkün olacaktır. Bununla birlikte, çalışmamız süresince ortaya konan veriler ve sunulan değerlendirmelerden hareketle yine de bazı sonuçlara ulaşabiliriz. Buna göre; tahammül, klasik dönem ve sonrasının İslâm ahlâk felsefesi metinlerinde arzularla ve duygularla ilgili bir kavram olarak belirmektedir. Gerek arzular ve gerekse duygular söz konusu olsun tahammül daima insanın ahlâkî yetkinliğine kötü

<sup>46</sup> Lameer, *The Arabic Version of Tusi's Nasirean Ethics*, 206.

etkide bulunabilecek faktörlere karşı bir mukavemeti ve direnmeyi içermektedir. Şu hâlde tahammülü, nefsin ahlâken kötü sayılan arzu ve duygu durumlarına karşı direnci olarak anlamamız mümkündür. Söz konusu direncin gerçekleşebilmesi ise, ihtimâl isimli erdemın kazanımını bir ön şart olarak gerektirmektedir.

Klasik ve klasik sonrası dönemin erdem kataloglarında şecaatin bir alt erdemi olarak yer alan ihtimâl, insanın iyi eylemler sergileme uğrunda zorluklara katlanabilmeyi ve yorulabilmeyi göze almasına imkân tanıyan bir erdemdir. Kendisine çizilen bu çerçeve dolayısıyla ki ihtimâl, bir bütün halinde tahammül kavramının içeriğini meydana getiren ilgili üç erdem arasında ilk sırada gelmekte ve diğerleri için bir ön şart olmak suretiyle kavramın tam merkezinde yer almaktadır. Zira insan, ancak böylesi bir erdeme sahip olduktan sonra kötü arzuların kendisini esaretleri altına almasına direnebilir ve o sayede sabir erdemini elde eder. Yine aynı şekilde insan ancak ihtimâl sahibi ise acılar ve korkular karşısında geri adım atmadan direnebilir ve böylelikle de sebat erdemine varlık verir. Söz konusu üç erdemın hem nefste hem de dış dünyada tahakkuku ile birlikte ise insan, tam anlamıyla tahammül sahibi bir varlık haline gelir.

Son olarak, dikkatimizi çeken ve kaydını önemli bulduğumuz bir ayrıntıya daha işaret etmek gerekmektedir. O da tahammülün doğrudan düşünme yetisi ve onun erdemi ile ilişkilendirilmemiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, tahammülün günümüz dünyasında en çok gündeme gelen nesnesi sayabileceğimiz “farklı düşünce” burada karşımıza çıkmamaktadır. Dolayısıyla, *tahammülün* bugün karşımıza belirgin biçimde çıkan “farklı düşünmeye açık olabilmek” veya “farklı sesleri dinleyebilmek” yahut “eleştiriyi sükunetle karşılamak” gibi anlamları, İslâm ahlâk felsefesinin bu kavrama erdemler çerçevesinde çizmiş bulunduğu semantik sınırlar içerisinde yer almamaktadır. Hiç şüphesiz bunun en önemli gerekçesi, kanaatimizce, tahammülün İslâm ahlâk felsefesinde daima ahlâken kötü sayılana karşı bir direnci ifade etmesi fakat bu kavramın az önce zikredilen modern nesnesinin yani “farklı düşünce”nin ise İslâm ahlâk felsefesince ahlâken kötü ve dolayısıyla da kendilerine direnç gösterilecek olgulardan biri şeklinde anlaşılmasıdır.

## Kaynaklar

Akasoy, Anna A. - Fidora, Alexander (ed.). *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*. İng. çev. Douglas M. Dunlop. Leiden: Brill, 2005.

Aktaş, Mehmet. “Giriş”. Alâüddîn el-Kâzerûnî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudîyye*. nşr. Mehmet Aktaş. çev. Mehmet Demir - Güvenç Şensoy. 11-12. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Alon, Ilai - Abed, Shukri. *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. 2 Cilt. Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002.

Askerî, Ebû Hilâl. *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Baskı, 2013.

Arıcı, Mustakim. “Adudüddîn el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi* 15 (Mart 2009), 135-172.

\_\_\_\_\_. “Giriş”. Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudîyye*. nşr. Elzem İçöz - Mustakim Arıcı. çev. Mustakim Arıcı. 11-21. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_. *İnsan ve Toplum: Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

\_\_\_\_\_. “Ahlâk-ı Adudîyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 631-6353. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

Aristoteles. “el-Fezâil ve'r-Rezâil”. çev. Ebu'l-Ferec Abdullah b. Tayyib. *Ein Pseudoaristotelischer Traktat Über Die Tugend: Edition und Übersetzung der Arabischen Fassungen des Abû Qurra und des Ibn at-Tayyib*. thk. Mechthild Kellermann. 46-66. Berlin: Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, 1965.

\_\_\_\_\_. “Fî Fezâilî'n-Nefs”. çev. Ebû Kurre. *Ein Pseudoaristotelischer Traktat Über Die Tugend: Edition und Übersetzung der Arabischen Fassungen des Abû Qurra und des Ibn at-Tayyib*. thk. Mechthild Kellermann. 32-45. Berlin: Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, 1965.

Aykıt, Asiye. *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri: Metin Tahkiki ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.

Çınar, Selime. “Giriş”. İsmail Müfid İstanbulî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudîyye*. nşr. ve çev. Selime Çınar. 11-19. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Ebherî, Seyfüddîn Ahmed. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudîyye*. nşr. ve çev. Ömer Türker. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Görgün, Tahsin. “İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö. 756/1355)”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 21-76. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

[İbn] Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlâk*. thk. Kostantin Zurayk. Beyrut: el-Câmi'atu'l-Amerikiyye fi Beyrût, 1966.

\_\_\_\_\_. *el-Hikmetu'l-Hâlîde*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Daru'l-Endelüs, 3. Baskı, 1983.

İcî, Adudüddin. “el-Ahlâku'l-'Adudiyye”. Mustakim Arıcı. “Adudüddîn el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi”. 155-160. *Kutadgubiliğ Felsefe-Bilim Dergisi* 15 (Mart 2009), 135-172.

İsfahânî, Râgib. *Müfredât*. thk. Safvan Adnan Davudî. Dımeşk: Daru'l-Kalem, 3. Baskı, 2002.

İstanbulî, İsmail Müfid. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. ve çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Karlığa, Bekir. *İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi (el-Bir ve'l-İsm fi'l-Ahlâk)*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, ts.

Kâzerûnî, Alâüddîn. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. Mehmet Aktaş. çev. Mehmet Demir ve Güvenç Şensoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*. Sadeleştiren: Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Kirmânî, Şemşüddîn. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. ve çev. Mervener Yılmaz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Lameer, Joep. *The Arabic Version of Tusi's Nasirean Ethics*. Leiden: Brill Yayınları, 2015.

Müellifi Meçhul. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. ve çev. Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Müneccim, Derviş Ahmed. “Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye”. thk. Asiye Aykıt. *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri: Metin Tahkiki ve Değerlendirme*. 228-531. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Nicolaus of Laodicea. “Makâle fi'l-Medhal ilâ 'İlmi'l-Ahlâk”. Aristoteles. *el-Ahlâk*. thk. Abdurrahman Bedevî. 389-431. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1979.

Özturan, Hümeyra. *Éthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. nşr. Elzem İçöz - Mustakim Arıcı. çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Tiryaki, Kübra Bilgin. “Giriş”. Müellifi Meçhul. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. neşr. ve çev. Kübra Bilgin Tiryaki. 13-18. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Türker, Ömer. “Giriş”. Seyfüddin Ahmed el-Ebherî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. neşr. ve çev. Ömer Türker. 11-15. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Türker, Ömer - Üçer, İbrahim Halil. “İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları: Genel Bir Giriş”. *İnsan Nedir?*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 1-57. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Üçer, İbrahim Halil. “İslâm Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”. *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer. 12-40. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2017.

Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi. *Tasvir-i Ahlak*. Dersaâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1309.

Yılmaz, Mervenur. “Giriş”. Şemsuddîn el-Kirmânî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*. neşr. ve çev. Mervenur Yılmaz. 13-18. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

## İBN RÜŞD'ÜN FASLU'L-MAKAL RİSALESİ BAĞLAMINDA FELSEFE-DİN ÇELİŞMEZLİĞİ

*İbrahim YILDIZ\* - Nesim ASLANTATAR\*\**

### Giriş

Din ve felsefe arasında bir uyumsuzluk olduğu, daha doğrusu, felsefenin kişiyi din karşıtlığına yönlendirdiği ve dolayısıyla da dine aykırı olduğuna dair görüşlerin varlığı yadsınamaz bir gerçektir. Felsefenin din ile uyummadığı varsayımı, İslâm düşüncesinde üzerinde çokça durulan bir konu olup, kimi çevrelerde, din ve felsefenin birbirini dışladığı ve felsefenin kişiyi dinden uzaklaştıracağı düşüncesi yoğun bir şekilde dile getirilmiştir. Bu bağlamda, özellikle filozoflara karşı yapılan eleştiriler ve bazı filozofların küfür ile itham edilmesi konuyu daha da tartışmalı hale getirmiştir. Bu noktada, İbn Rüşd, din ile felsefenin birbiriyle çelişmediğini aksine uyumlu olduğunu savunmuş, dinin, felsefe yapmayı belirli konularda emrettiği fikrini benimsemiştir. İbn Rüşd konuya dair düşüncelerini, “Faslu'l-Makal” isimli eserinde ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, bu çalışmasında, felsefe veya mantık alanlarında inceleme yapmanın dinen mubah mı, sakıncalı mı yoksa emredilen bir husus mu olduğunu, ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve eğer felsefe veya mantık emredilen birer ilimse, söz konusu emrin bir tavsiye mi yoksa zorunluluk mu ifade ettiği hususu üzerine yoğunlaşmaktadır. Filozof, bu düşüncesini aydınlatmak için, öncelikle, felsefenin nasıl bir disiplin olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre, felsefe yapmak, var olanlar üzerinde inceleme yapmak ve onları Allah'ın varlığını göstermeleri açısından değerlendirmekten başka bir şey değildir. Bu noktada, dinin var olanları incelemeye teşvik ettiğine değinen İbn Rüşd, felsefe yapmanın din açısından

---

\* Arş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,;  
i.yildiz@alparslan.edu.tr.

\*\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, n.aslantatar@gmail.com.

zorunlu olduğunu belirtir.<sup>1</sup> İbn Rüşd'ün, bu savunusuna, Kur'ân'dan delil olarak sunduğu ayetler şunlardır: “Ey akıl sahipleri, ibret alın!”<sup>2</sup> “Göklerin ve yerin hükümlanlığına ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmazlar mı?”<sup>3</sup> “Böylece biz, kesin olarak iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin hükümlanlığını gösteriyorduk.”<sup>4</sup> “(insanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseldiğine bakmazlar mı?”<sup>5</sup> “(..) göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (...).”<sup>6</sup> Bunların yanında, İbn Rüşd, Kur'ân'da konuya dair burada bahsedilenler dışında diğer birçok ayet olduğunu belirtmektedir.<sup>7</sup>

### 1. Akli Kıyasın Gerekliliği

Yukarıda verilen ayetlerden hareketle var olanlara dair incelemenin akli kıyas ile yapılmasının bir zorunluluk olduğunu savunan İbn Rüşd'e göre, dinin teşvik ettiği bu inceleme tarzı, kıyas türlerinden burhân'a bir örnektir. Buradan hareketle, dinin Allah'ı ve yarattıklarını kanıtlamayla bilmeyi teşvik ettiğini savunan İbn Rüşd, bunu yapmak isteyen, ilk olarak, kanıtlama türlerini ve şartlarını, bunun yanında da kanıt dayalı kıyasın; diyalektik, retorik ve sofistik kıyastan ne bakımdan ayrıldığını bilmesi gerektiğinin önemine değinerek bunları öğrenmenin aşağıdaki gibi gerçekleşeceğini savunur:

Bu öncelikle mutlak anlamda kıyasın ve türlerinin ne olduğunu, bunlar içinden kıyas sayılan ve sayılmayanların ne olduğunu bilmek üzere hazırlık yapmaksızın mümkün değildir. Aynı şekilde bu da kıyası oluşturan bölümleri, yani öncülleri ve türlerini bilmeksizin mümkün değildir. Buna göre dine inanan ve emrine boyun eğen kimsenin bu incelemeden önce, akıl yürütmek için gerekli olan bu şeyleri bilmesi zorunludur.<sup>8</sup>

İbn Rüşd, var olanlar üzerinde düşünme emrinden akli kıyas ve türlerini bilmenin zorunlu olduğu sonucunun çıkarılması gerektiğini düşünür.<sup>9</sup> “Akli

---

<sup>1</sup> Mehmet S. Reçber, “Felsefe ve Din”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2013, s. 15-16.

<sup>2</sup> El-Haşr 59/2.

<sup>3</sup> El- A'raf 7/185.

<sup>4</sup> El-En'âm 6/75.

<sup>5</sup> El-Gâşiye 88/17-18.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân 3/191.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil, Faslu'l Makal Fi Takrir Ma Beyne's-Şeri'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, Neşir ve tercüme eden; Mahmut Kaya, (Klasik yay., İstanbul, 2019) s. 27.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *age.*, s. 28.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *age.*, s. 28.



kiyas hakkında bu tür inceleme şekli bid'attır, çünkü bu İslâm'ın ilk dönemlerinde yoktu.” şeklinde bir itiraza karşılık olarak İbn Rüşd, fıkha dair incelemenin de ilk dönemden sonra icat edildiğini dikkate sunarak, akli kıyası da aynı şekilde değerlendirmek gerektiğini savunur.

İbn Rüşd, Müslüman olmayan düşünürlerin eserlerinden mantık öğrenme konusuna da ılımlı yaklaşır. Bir insanın tek başına akli kıyasa dair her şeyi tam anlamıyla anlamasının imkânsız olduğunu düşünen İbn Rüşd, daha önce yapılmış olan çalışmalardan yararlanılmasında bir beis görmediğini ve yanırlarına dikkat çekildiği sürece akli kıyaslar üzerinde yapılmış olan çalışmalara başvurmakta ve doğrularını kabul etmekte bir sorun olmadığını savunur. Bununla birlikte, İbn Rüşd, bu işin ehil olan<sup>10</sup> biri tarafından yapılması gerektiğine de dikkat çeker. Ona göre, ehil olmayanın bu işten ve bu kaynaklardan uzak tutulması gerekirken, ehil olan birinin bu işten alıkoymulması ise Allah'ın muradına engel olmakla birdir.<sup>11</sup> İbn Rüşd, bundan dolayı, kitaplar hakkında araştırma yapma ehliyetine sahip olanı engellememizin gerektiğini belirtmektedir.<sup>12</sup> Ehil olmayanın bu işe kalkışması durumunda birçok zarara sebep olabileceğini kabul eden İbn Rüşd sadece bu arızı zarar sebebiyle özü ve yapısı gereği yararlı olan bir şeyin terk edilmesi gerektiğini savunur.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> İbn Rüşd'e göre ehil olan biri; 1. Doğuştan gelen zekâ, 2. Dini adalet ile ilmi ve ahlaki faziletten ibaret olan iki özelliği toplayan kimsedir.

<sup>11</sup> İbn Rüşd bu düşüncesini temellendirmek için şöyle bir betimleme yapmaktadır: Matematik, geometri ve astronomi gibi ilimler onların birer birer araştırılmasıyla ve bu konuda sonrakinin öncekinden yardım almasıyla gerçekleşir. Bir kimse yaratılışa insanların en zekisi olsa bile geçmişte elde edilen bilgiler olmaksızın ve vahiy veya vahiy benzeri bir bilgi olmaksızın güneşin ve diğer yıldızların yeryüzüne göre büyüklüğünün ne olduğunu bilemez. Bu alanlardaki inceleme ve araştırmalar ancak uzun zaman zaman zarfından tamamlanmıştır. Bir insanın tek başına herhangi bir disiplini ortaya koymaya gücü yetmezken, disiplinlerin disiplini olan felsefeye (hikmet) nasıl gücü yetebilir? İbn Rüşd, *age.*, s. 30.

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *age.*, s. 31.

<sup>13</sup> Ehil olmayanlar sebebiyle felsefi kaynakların yasaklanmasının yanlışlığını şu betimlemeyle açıklamaktadır: Bir takım bayağı kimselerin felsefe kitapları hakkında yaptıkları araştırmalar yüzünden yoldan çıkmış olduklarını sanarak, ehil olanların bu kitapları incelemesini yasaklamak, tıpkı bazı kimseler soğuk suyun boğazlarında düğümlemesi sonucu ölmüştür diye susamış kimselere soğuk ve tatlı su vermeyerek onların susuzluktan ölmelerine yol açmaya benzer. İbn Rüşd, *age.*, s. 32.

## 2. Din ile Felsefenin Uyumu ve Te'vil Teorisi

İlahi dinin insanları ikna etmek için çeşitli doğrulama yollarına başvurabileceğini belirten İbn Rüşd'e göre üç çeşit doğrulama vardır. Bunlardan ilki kesin kanıta dayalı doğrulamadır. Bu, sadece ehli tarafından yapılabilir. İkincisi, tabiatı kesin doğrulamaya uygun olmayanlar için yapılan diyalektik doğrulamadır. Sonuncusu ise retorik önermeler ile yapılan doğrulamadır. Bu üç çeşit dini doğrulamanın, bütün insanları dine davet etmek için uygun olduğunu savunan İbn Rüşd, dinin üç farklı doğrulama yöntemi kullanmasının sebebinin insanların anlama ve kavrama noktasında farklı tabiatlara sahip olmasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre, İslâm dini, bütün insanlığa gönderildiğinden farklı doğrulama yöntemlerini kullanır. Buradan hareketle, dinin hak olduğunu ve Allah'ı bilmeye götüren araştırma yöntemini kullanmaya çağırdığını belirten İbn Rüşd, kesin kanıta dayalı akıl yürütmenin, dinin ortaya koyduğuna aykırı bir sonuca ulaştırmadığını ifade eder. Sonuç olarak, İbn Rüşd, hem dinin hem de kesin kanıta dayalı akıl yürütmenin gerçek olduğunu, bu cihetle gerçeğin gerçek ile zıt olmayacağını, aksine onunla uyumlu ve onun lehine tanıklık edeceğini dile getirir.

İbn Rüşd'e göre kesin kanıt kullanılarak ulaşılan bir sonuç hakkında; eğer din bir şey söylemiyorsa sonuçta herhangi bir çelişki olmayacağını,<sup>14</sup> ancak eğer din o konu hakkında bir şey söylüyorsa bunun ya kesin kanıt ile ulaşılan sonuç ile bağdaşacağını ya da çelişkili olacağını ifade eder. İbn Rüşd, eğer bağdaşır ise bunda bir sıkıntı olmadığını ancak eğer çelişir ise bu noktada zahiri anlamın te'vilinin talep edileceğini düşünür.<sup>15</sup> Bu düşüncelerden de anlaşılmaktadır ki kesin kanıt gerçekte neyin doğru olduğu noktasında tek belirleyici unsur olarak değerlendirilmektedir.<sup>16</sup> İnsanları seçkinler ve halk olarak ayıran İbn Rüşd, halkın daha fazla olduğunu ve dinin temel amacının bütün insanlara hitap etmek olduğundan halkın çoğunluğunun da anlayabileceği şekilde bir dil kullanıldığını belirtir. Bu sebeple, Kur'ân'da

---

<sup>14</sup> İbn Rüşd bunun dinin hakkında bir şey söylemediği konularda fıkhî kıyas yoluyla çıkarılan hükümler ile benzer olduğunu ileri sürer. İbn Rüşd, *age.*, s. 33.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *age.*, s. 33.

<sup>16</sup> İbn Rüşd'ün bu düşüncesi John Locke'nin vahiy ve akıl ilişkisine dair düşünceleri ile örtüşmektedir. Locke'a göre vahiy bilgi mümkündür. Ancak onun doğru bir şekilde anlaşılmasının tek ölçütü akıldır. Daha detaylı bilgi için bkz: Mustafa Ülger, "John Locke'un İman Anlayışı", Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi, 7/1, (Kasım 2008), ss. 118-123; Oktay, A. S. & Benli, Ş., "John Locke'da Akıl ve Vahiy İlişkisi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (23), s. 83-106.

teşbih, temsil ve sembollere yer verildiğine ve bunların halkı ikna etmek için önemli olduğuna değinen<sup>17</sup> İbn Rüşd buna karşılık seçkinlerin bu teşbih, temsil ve semboller arkasındaki gerçekliğe kesin kanıt ile ulaşabileceğini savunur. Nitekim o, kanıtlamanın ulaştığı sonucun dinin zahiri ile çelişmesi durumunda zahir anlamın te'vili kabul ettiğini ileri sürer. Bunun ise kesin olduğunu ve şüphe konusu olmadığını düşünür. Bütün bunlara karşılık dinin temel unsurlarına dair zahiri anlamın te'vil kabul etmediğini belirtir. İbn Rüşd, buna, ahiretin varlığı meselesini örnek olarak verir.<sup>18</sup>

Netice itibariyle İbn Rüşd, “Felsefe dinin dostu ve sütkardeşidir.” demekte ve din ve felsefe arasında bir uyumsuzluk olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre, her ne kadar din ve felsefe arasında münakaşa ve tartışmalar olsa da onlar “tabiatları itibariyle iki dost, cevher ve özleri itibariyle iki sevgilidir.”<sup>19</sup>

### 3. Değerlendirme

Din ile felsefe arasında bir uyum olduğu, birinin diğerini baştan dışlamadığı düşüncesi elbette savunulabilir. İnsan aklı için (dünyevi/fenomenal) alana dair çözümlenelerde, anlamlandırmalarda ve yorumlamalarda bulunabilir. Bunların çoğunlukla doğru, tutarlı ve savunulabilir olması da mümkündür. Kur'ân'da akla destek veren birçok ayetin bulunması da buna işarettir.<sup>20</sup> Bu manada bir din ve felsefe birlikteliğinin veya uyumluluğunun desteklendiği söylenebilir. Ancak metafizik alana insan aklının hiçbir destek almadan doğrudan erişebileceği ve eğer elde edilen malumata dair ilahi vahiy farklı bir şey söylüyorsa, bunun her zaman insan aklı ile elde edilen malumata göre te'vil edilmesi gerektiği iddiasının savunulması güç gibi görünmektedir. Doğrusu bazı ayetlerin zahiri

---

<sup>17</sup> Ferit Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay, 2014

<sup>18</sup> Te'vil konusunda kanıtlama ehli olmayan bir kişinin ilgili nasları zahiri anlamlarına hamletmesi gerektiğini savunur. Ona göre te'vilin sadece ona ehil olan kişiler tarafından yapılması gerekir. Ehli olmayanların te'vile kalkışması kişiyi küfre götürür. Ayrıca ehil olan kişiler tarafından yapılan te'villerin de bu tür insanlara açıklanmaması gerekir. Aksi bir tavır hem açıklayanın hem de kendisine açıklananın küfre düşmesine yol açar. Buradan hareketle İbn Rüşd te'villerin sadece kanıtlama yöntemlerine göre yazılmış kitaplarda kaydedilmesi gerektiğini ve böylece sadece kanıtlamaya ehil olanların ulaşabileceğini belirtir. İbn Rüşd, *age.*, s. 45-46.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *age.*, s. 56.

<sup>20</sup> Karasu, Teceli, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 19-36.

olarak anlamak gerekmediği, dolayısıyla bunların te'vilinin talep edilebileceği çoğu İslâm âliminin de kabul ettiği bir husustur. Ancak aşkın olan alanda insan aklının erişiminin olmadığı durumların olabileceği, dolayısıyla insan aklının bilgi elde etme konusunda her zaman temel kıstas olarak kabul edilmesi itikadi açıdan -nübüvvetin gereksizliği veya imkânını tartışmaya açmak gibi- çözülmesi güç bazı problemlere sebep olabilir.

Bütün bunlara karşılık, İbn Rüşd'ün görüşlerini değerlendirirken, felsefeye yüklediği anlama dikkat çekmek yerinde olacaktır. Nitekim ona göre felsefe yapmak, var olanlar üzerinde inceleme yapmak ve onları Allah'ın varlığını göstermeleri açısından değerlendirmekten başka bir şey değildir.<sup>21</sup> Dolayısıyla, ona göre, din ve felsefe her durumda birbiriyle uyumlu iki disiplindir. Ancak felsefe yapmak, özellikle felsefelerinde metafiziğe ve Tanrı'ya dair herhangi bir alan bırakmayan yaklaşımlar göz önünde bulundurunca, sadece İbn Rüşd'ün tanımladığı şekilde vuku bulmamıştır. İbn Rüşd'ün felsefe ve dine dair çizdiği bu birliktelikten sonra, felsefe tarihinde, farklı ve birbiriyle çelişen birçok felsefi görüş ileri sürülmüştür. Bu durumda, dinin her hâlükârda felsefe ile uyumlu olacağını ileri sürmek “hangi felsefeyle?” veya “kimin felsefesiyle?” gibi soruları da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün uygun gördüğü felsefi etkinlik günümüzde yapılan ana akım felsefeden oldukça farklı görünmektedir.

Felsefeye yüklediği anlamı bir kenara bırakacak olursak, İbn Rüşd'ün felsefe ve din ilişkisine dair düşüncesinde kesin kanıtın (burhan) metafizik alana dair bilgi elde etmekte tek otorite kabul edildiği söylenebilir. Bu, akıl ve dinin hiçbir zaman çelişmeyeceği ancak vahyin zahiri anlamının akıl ile çelişik görüldüğü durumlarda te'vil edilmesi gerektiği iddiasında en belirgin halini almaktadır. Dolayısıyla, burhan burada bilgiye ulaşmakta temel kıstastır. Ancak dini konularda vahyi değil de salt akli temel almak bazı önemli eleştirilere konu olmaktadır. İlk olarak, burada, epistemik açıdan sınırlamalara konu olan insan aklına gereğinden fazla bir güven vardır. Metafizik alan bir tarafa, insan aklının günlük hayat ile ilgili konularda dahi güvenilir bilgiye ulaşması bazen mümkün olamazken, metafizik alanda insan aklının ulaştığı sonuçlara göre vahyin te'vil edilmesini gerektirecek kadar insan aklına güvenilmesi gerektiği düşüncesi şüphelidir. Dolayısıyla insan aklının metafizik alana dair tek otorite kabul edilmesi sorundur. Bu

---

<sup>21</sup> Mehmet S. Reçber, “Felsefe ve Din”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2013, s. 15.

noktada, aklın güvenilirmez olduğu gibi bir savunudan ziyade, ‘sadece aklın güvenilir olduğu’ savunusuna karşı çıkmaktayız.

Ayrıca “eğer akıl metafizik alana dair bilgiye ulaşmakta yeterli ise o halde vahye ve dolayısıyla peygambere ne ihtiyaç vardı?” diye sorulabilir.<sup>22</sup> Buradan hareketle bu düşüncenin kişiyi deizm sevk edeceğini söylemek mümkündür. Deizm de insan aklının metafizik alan ile ilgili yeterli bilgiye ulaşabileceğini dolayısıyla vahiy ve peygamberliğe ihtiyacın olmadığını savunmaktadır.<sup>23</sup> Ek olarak, eğer seçkin sınıfı akıl ile Allah ve din ile ilgili gerçeklere zaten ulaşabiliyorsa o halde seçkin sınıfının vahyedilmiş olan dine neden uymaları gerektiği açık olmaktan uzaktır.

Aklın insanı yanlıştan koruyan bir gereç olduğu söylenebilir. Örneğin akıl, insanın batıl inançlardan ve hurafelerden kaçınmasına yardımcı olabilmektedir.<sup>24</sup> Ancak bu onun metafiziksel alan ile ilgili kesin bilgiye ulaşabileceği anlamına gelmemektedir. Özellikle birçok filozofun metafiziksel alana dair çelişkili görüşlerinin olması, bu düşüncüyü desteklemektedir. Diğer bir ifadeyle, eğer felsefe kesin bilgiye ulaştırıyorsa o halde neden farklı ve bir biri ile çatışan birçok felsefi teori ileri sürülmüştür. Dolayısıyla burada kimin aklının ve felsefi tutumunun temel kıstas olarak kabul edileceği sorunu gündeme gelmektedir. Bütün bunlardan hareketle, insan aklının kişiyi yanlış inançlardan arınmasına yardımcı olabileceği ancak kendi başına metafiziksel alana dair yeterli bilgiye ulaşmasının önünde aşılmaz engellerin olduğu savunulabilir. Neticede dinin akli aşan bir yönünün olması olasıdır. Bu durum, dinin akla aykırı olmasını gerektirmemektedir. Diğer bir ifadeyle, Mutlak bilgi sahibi bir varlık tarafından vahyedildiğinden dindeki bazı şeylerin sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanlar tarafından kavranamaması olağandır.<sup>25</sup> Ancak bu, dinin akılla çeliştiği anlamına gelmeyip sadece akli aşan bir yönünün olduğu anlamına gelir. Burada önemli olan, dinin kendisini akli bir temellendirmeye açık tutup tutmamasıdır. Buna binaen İslâm’daki birçok temel inancın akli

---

<sup>22</sup> Uslu, Ferit, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay, 2014, s. 37.

<sup>23</sup> Zikri Yavuz, “Tanrı Tasavvurları” *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2013, ss. 34-40.

<sup>24</sup> Karasu, Teceli, “Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştiri”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu (Ankara: Ensar Yayınları, 2019, 445.

<sup>25</sup> Mehmet S. Reçber, “Tanrı’nın Sıfatları”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay, 2014, s. 88.

temellendirmeye açık olduğu söylenebilir. Ancak bu yapılan akli muhakemenin hatadan münezze olacağı anlamını taşımamaktadır.

### **Sonuç**

Sonuç olarak, İbn Rüşd din ve felsefenin birbirlerini dışlamadığını aksine uyumlu olduğunu savunmaktadır. Akıl ile ulaşılan malumat dinin bildirdiği ile uyumsuz görüldüğü zamanlarda ise dini nassın aklın ortaya koyduğuna uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak din, Allah tarafından vahiy aracılığıyla insanlara bildirilmesine karşılık felsefe bilişsel açıdan önemli sınırlamalara konu olan insanın bir çabasının sonucudur. Buradan hareketle, bazı vahiy unsurlarının felsefenin uygun gördüğü şekilde te'vil edilmesi gerektiği iddiası pek doğru görünmemektedir. Çoğu filozofun belli bir konuda farklı görüşler ileri sürmesi ve bunların birbirlerini nakzetmesi en azından bu görüşlerden bir kaçının doğru olmayacağı düşüncesini beraberinde getirmektedir. Ancak bu, dinin felsefi bir etkinliği baştan dışladığı, daha doğrusu temel inançlarını akli muhakemeye kapalı tuttuğu anlamına gelmemelidir. Dinin felsefeyi kökten dışlamadığı söylenebilir ancak bu felsefenin metafiziksel alana dair kesin bilgiye ulaşacağı anlamına gelmemektedir. Buradan hareketle, din ve felsefenin çelişiyor gibi görüldüğü zaman dini nassın akli kıyas temel alınarak te'vil edilmesi gerektiği düşüncesinin problemlili olduğu söylenebilir. Çünkü bu durumda, insan aklının temel kıstas alınarak vahyin yorumlanması gibi bir durum söz konusu olmaktadır. İnsanın bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olduğu ve Allah'ın muradını tam olarak anlamayabileceği göz ardı edilmektedir. Sonuç olarak, İslâm'ın metafiziksel alana dair konuları akli muhakemeye kapalı tutmadığı ancak bu durumun vahyin akıl ile çelişiyor gibi görüldüğü her durumda insan aklının temel kıstas kabul edilmesi ve buna göre vahyin yorumlanması gerektiği anlamına gelmediği söylenebilir.

### **Kaynaklar**

Atabey, Yasemin, "Gazâlî'de Din - Felsefe İlişkisi". Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5 / 14 (Eylül 2018): 363-368.

Birgül, Mehmet, "İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 / 1 (Ocak 2010): 243-253.

Bolay, Süleyman Hayri. "Felsefe ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 30 (Haziran 2013): 30-46.

İbn Rüşd, Felsefe, Din ve Te'vil, Faslu'l Makal Fi Takrir Ma Beyne's-Şeri'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl, Neşir ve tercüme eden; Mahmut Kaya, (Klasik yay., İstanbul, 2019).

Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Karasu, Teceli. "Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştirisi". *İslâm Düşüncesinde Eleştirisi Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu. Ankara: Ensar Yayınları, 2019, 443-456.

Oktay, A. S. & Benli, Ş., "John Locke'da Akıl ve Vahiy İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23 (2016): 83-106.

Reçber, Mehmet Sait, "Felsefe ve Din", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013, 1-27.

Reçber, Mehmet Sait, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay, 2014, 81-120.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yay., 2007.

Uslu, Ferit, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay, 2014, 31-58.

Ülger, Mustafa, "John Locke'un İman Anlayışı", *Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi*. 7 / 1 (Kasım 2008): 118-123.

Yavuz, Zikri, "Tanrı Tasavvurları" *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2013, 30-58.





## HADİS İLMİNDE USUL TARTIŞMALARI

### İSNÂAŞERİYYE İMÂMİYYESİ'NDE GAYBET KRİZİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER BAĞLAMINDA AHBÂRÎ VE USÛLÎ ÂLİMLERİN KÛTÛB-İ ERBAA'YA VE İÇTİHADA YAKLAŞIMLARI

*İbrahim KUTLUAY\**

#### **Giriş**

Şîa'nın farklı kolları olduğu gibi İsnâaşerîler içinde de metodoloji açısından esas itibariyle iki ekol teşekkül etmiştir. Bunlardan ilki ve daha eski olanı, birebir örtüşmeler de Ehl-i sünnet'teki *Ashâbü'l-hadis*'i ve *Zâhirîler*'i andıran Ahbârî/Muhaddisün/Gelenekçi Ekol'dür; Aklî Ekol ise Usûlîler/Müctehidûn olarak tanınırlar.

Şîa tarihinin erken döneminde ortaya çıkan Ahbârîler'le V./XI. yüzyıldan itibaren başlatılan müteahhirûn döneminde gelişen Usûlîler'in gerek şer'î deliller hususunda gerekse hadislere ve içtihâda bakışlarında çok ciddi farklılıklar bulunmaktadır. İmâmiyye içinde temel hadis külliyâtına farklı yaklaşım sergileyen, biri *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin kat'i olduğunu, bunların âhâda da olsa zayıf olarak değerlendirilemeyeceğini kabul edip dolayısıyla dirâyetü'l-hadîse ve cerh - ta'dîl ilmine lüzum bulunmadığına inanan *Ahbârîlik*, diğeri ise Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilen genel prensipler ve mâsum imamlardan gelen meşhur haberler çerçevesinde, rivayetleri ve hadis râvilerini değerlendirmenin lüzumunu savunan *Usûlîlik*, İmâmî düşüncede farklı dönemlerde etkin olmuş ve ciddi fikir ayrılıklarına sebep olmuş iki farklı yaklaşımdır. İki ekol arasındaki farklılığın temelinde *gaybetin* uzaması ile birlikte ortaya çıkan kriz bulunmaktadır. İmamin

---

\* Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi,  
i\_kutluay@yahoo.com

gaybetinde Şîi toplumun problemlerini nasıl çözecekleri hususu, derin farklılıkları içinde barındırmaktadır.

İçtîhâda bakışlarını mukayese edebilmek için mezkûr iki ekolün temel özelliklerini bilmek, tarihî hâdiseleri ve gelişimi göz önünde bulundurmamak, ayrıca fıkıh ve hadis usûlü konusunda Şîa - Ehl-i Sünnet etkileşimini dikkate almak gerekmektedir. Dahası Şîa fıkıh usûlünün Ehl-i sünnet'e nisbetle geç tarihte teşekkül etmesi<sup>1</sup> ve ondan ciddi oranda etkilenmiş olması önem arz etmektedir. Dikkat çekeceğimiz diğer bir husus, mâsum imamların hayatta olduğu "Huzur/nass asrı"nda fıkıh ve hadis usûlüne ihtiyaç duyulmadığıdır. Bu sebeple *nass* asrından uzaklaşıldıkça fıkıh ve hadis usûlüne ihtiyaç daha da artmıştır. Huzur asrında, Şîi toplum tek bir kitle olmayıp coğrafi olarak farklı bölgelerde yaşasalar da o dönemde mâsum imama<sup>2</sup> ulaşmak ve problemleri çözmek daha kolaydı. Bununla birlikte mâsum imam meselâ Medine'de iken bazı Şîilerin Irak, Rey, Kum gibi farklı merkez ve şehirlerde olduğu düşünüldüğünde o dönemde de tek bir coğrafyadan bahsedilemeyeceği görülür.<sup>3</sup>

İmamın gaybeti ile birlikte fikhî meselelerde tabîi olarak âlimlere müracaat edilmiştir. Bu noktada mâsum imam hayatta iken Şîa'da fikhî meselelerde içtîhâda başvurulup başvurulmadığı önemli bir sorudur. "Huzur asrı"nda içtîhâdın bazı nüveleri gözükür. Meselâ Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044) kıyasla amel ediyordu. Huzur asrında Kum, Bağdat ve Kûfe medreseleri mevcuttu. Kum'da muhaddislerle mütekellimler arasında anlaşmazlık ve çekişme vardı. Bu dönemde Şîi toplumda içtîhâdın görülmesi önem arz etmektedir.<sup>4</sup>

Bu çalışmada hicrî V. (XI.) asırdan itibaren hâkim ekol hâline gelen ve günümüzde de egemenliğini sürdüren Usûlîler'in *Kütüb-i Erbaa'*ya ve içtîhâda bakışları, bu hususta geliştirdikleri paradigma, İsnâaşerî doktrinin temelini teşkil eden imâmet anlayışı çerçevesinde ve Ahbârîler'in görüşleri ile mukayeseli olarak ele alınacaktır. Daha gerçekçi bir yaklaşımla zaman içinde, çözüm olarak *velâyet-i fakîh* anlayışını benimseyen İsnâaşerîyye'nin

<sup>1</sup> Haydar Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi's-Şîi: et-tekevvün ve's-sayrure* (Beirut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006), 35.

<sup>2</sup> Ehl-i sünnet'e göre sadece peygamberlerin ismet sıfatının bulunduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Şîi kaynaklarda geçtiği şekilde "mâsum imam" tabirini kullanmamız, on iki imamı diğer imamlardan ayırt etmek içindir.

<sup>3</sup> Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (The University of Utah Press, 1998), 112; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 37.

<sup>4</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 39.

hangi dinamiklerin etkisiyle bu noktaya evrildiği, Şîa kaynakları temel alınarak tartışılacaktır.

### 1. Ahbârî ve Usûlî Ekollerinin Temelleri

İmâmîyye içinde iki temel fırkadan biri olan Ahbârîlik mensuplarına Ahbâriyyûn/Muhaddisûn/Ehl-i hadîs<sup>5</sup> gibi adların verilmesinin sebebi olarak *ahbâra* ehemmiyet vermeleri ve onunla ihticac etmeleri; imamlardan nakledilen her haberi tahkîk etmeksizin kabul etmeleri, *edille-i erbaa* yerine delilleri Kitab ve ahbâra indirgemeleri gibi hususlar zikredilmiştir. Öyle ki Ahbârî ulemâ, itikadî ve fikhî konularda sadece bu iki kaynaktan hüküm istinbatında bulunulacağını savunmaktadır. Ahbârîler içtihadı reddedip donukluğa davet ettiklerinden, ayrıca Ahbârîliğe olan husumetlerinden dolayı Usûlîler onları *Haşevîyye* olarak da adlandırmışlardır.<sup>6</sup> Hatta çağdaş İsnâaşerî âlim Ca'fer Sübhânî'ye göre onlar sadece naklî ilimlerde değil aklî ilimlerde de aklı devre dışı bırakma taraftarıdır.<sup>7</sup>

Usûlîler'e/Müctehidûn'a gelince onların bu şekilde adlandırılmaları; telif, tedris ve delil olarak usûl-i fıkha itibar etmeleri ve ehemmiyet vermelerindedir. Onlara göre fakîh, fikhî istinbatında Kitab, Sünnet, icmâ ve aklî delil olarak alır.<sup>8</sup>

Bu iki ekolün tarihî kökenine gelince; “*ahbârın* araştırılması, tedvîni ve nakli anlamında” Kadîm Ahbârîliğin mâsum imamlar zamanında mevcut olduğu ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Ancak onlar, *ahbârın* sahihini sakîminden ayırmakla pek ilgilenmiyorlardı. X. (XVI.) asrın sonunda Emîn el-Esterebâdî (ö. 1033/1624) ise Yenî Ahbârîliği (Sistematik Ahbârîlik) kurarak onun esaslarını belirlemiştir. Yeni Ahbârîler içinde de kurucusu el-Esterâbâdî gibi aşırıları, Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) gibi mutedil olanları bulunmaktadır.<sup>10</sup> Bu sebeple keskin çizgilerle Ahbârî ve Usûlî ayrımını el-Esterâbâdî'nin yaptığı ifade edilmektedir.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Amirhassan Boozari, *Shi'i Jurisprudence and Constitution* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 10.

<sup>6</sup> Ahmed Abdurrahîm el-Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn* (London: Tekveen, 1436/2015), 12.

<sup>7</sup> Ca'fer Sübhânî, *Târihu fikhî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Ehavâ, 1419/1999), 384.

<sup>8</sup> Adnan Ferhân, *Hareketü'l-İçtihad inde's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1420/2004), 367.

<sup>9</sup> Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 29.

<sup>10</sup> Ca'fer Sübhânî, *Vasît fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru Cevâdî'l-eimme, 1432/2011), 1/23; Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 29.

<sup>11</sup> Muhsin Âgâ Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tasânîfi's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983), 6/393; Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 30.

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) kaydettiğine göre, mâsum imamlar hayatta iken (huzur/nass asrı) İmâmî toplum, imamların usûlünü takip ediyorlardı. İmamın gaybeti ile birlikte imamlardan rivayet edilenler farklılaşınca ve aradan belli bir zaman geçince ihtilaflar ortaya çıkmaya başladı ve buna bağlı olarak her fırka kendi yolunu seçti. Kimi Mu'tezilî metodolojiyi, bazıları ise Vaîde, Tafdîliyye, Ahbâriyye/İhbâriyye, Müşebbihe, Selefiyye gibi ekollerin görüşlerini benimsedi.<sup>12</sup> Ca'fer es-Sübhânî'ye göre mâsum imamlar zamanında (huzur asrı) Ahbârîlik ve Usûlîlik şeklinde iki ekol ve metodoloji mevcut değildi. el-Esterâbâdî gibi bazı âlimler tarafından o dönemin ulemâsına, geriye dönük olarak Ahbârî dense de mezkûr dönemde fûrû'da birbirlerine rakip olan ve iki farklı metodu benimsemiş mezkûr ekoller bulunmamaktaydı.<sup>13</sup> Ahbârîlik'ten ayrılmanın IV. (X.) asırda, İbn Ebî Akîl (ö. 329/940) ve İbn Cüneyd es-İskâfî (ö. 389/998) gibi âlimlerin Ehl-i sünnet fıkıh usûlünden etkilenerek hüküm istinbatında akla dayanmaları ve içtîhâdî savunmaları ile başladığı anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Buna Mu'tezile'den etkilenme de eklenmelidir.

İmâmîyye kendi içinde III. (VIII.) asırdan itibaren farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. İmâmî toplumda fikhî yaklaşım açısından aşağıda değinileceği üzere *el-Medresetü'l-kadîme* ve *el-Medresetü'l-cedîde*'den bahsetmek mümkündür.<sup>15</sup> *el-Medresetü'l-kadîme*, gaybet-i suğra dönemi (260-329/874-941) ile VI. (XII.) asrın ortalarına kadar devam eden zaman diliminde egemen olmuştur.<sup>16</sup> Zira İmâmî toplumda hicrî IV. asra kadar adına *el-Medresetü'l-kadîme* denilen *ahbâra* dayalı bir sistem hâkimdi. Müdekaddimûn döneminde<sup>17</sup> bu ikisi çok az hususta ayrılmaktadır.<sup>18</sup>

Esasen İmâmîyye içinde en yaygın ayırım, *Ahbârîlik* ve *Usûlîlik* şeklinde olandır. Allâme Hillî (ö. 726/1325) *Nihâyetü'l-vusûl*'ünde ilk defa bu ayırımdan bahsetmişse de farklılığın daha çok fikhî teferruatta olduğu görülmektedir.<sup>19</sup> Ayrıca bazı çağdaş İsnâaşerî araştırmacıların İsnâaşerîliği

<sup>12</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beirut: Dâru's-Sab, 1406/1986), 1/165.

<sup>13</sup> Ca'fer Sübhânî, *Vasit fi usûli'l-fikh*, 1/21; Kaveştî, *es-Surâ' beyne'l-Ahbâriyyin ve'l-Usûliyyin*, 23.

<sup>14</sup> Ali Sâlûs, *Eseru'l-İmâme fi fikhî'l-Ca'ferî* (Doha: Dâru's-sekâfe, 1405/1985), 139; Adnan Ferhân, *Hareketü'l-İçtîhâd inde's-Şîa*, 384.

<sup>15</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 218-219.

<sup>16</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 67, 219.

<sup>17</sup> Şeyh et-Tûsî'ye (ö. 460/1067) kadar olan dönem.

<sup>18</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 221.

<sup>19</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 218-219.

*Zan Mektebi* ile *Yakîn Mektebi* şeklinde bir tasnife tâbi tutukları dikkat çekmektedir. Bu tasnif ve adlandırmada, aşağıda inceleneceği üzere *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin sıhhati, haber-i vâhidin delil olarak kabul edilip edilmeyeceği ve bilgi ifade edip etmediği gibi hususlar dikkate alınmaktadır.<sup>20</sup> Üçüncü bir tasnif olarak erken dönemde İmâmî ulemâyı ve toplumu, *Kelam Ekolünü* benimseyenler ve *Hadis Ekolünü* benimseyenler şeklinde ikiye ayırmak da mümkündür.

Ahbârîler'le Usûlîler arasındaki birtakım görüş ayrılıkları olmakla birlikte ayrışmanın özellikle mâsum imamın gaybetinde ahkâm istinbatı hususunda belirginleştiği söylenebilir. Ahbârîler hüküm istinbatında sadece Kitab'a ve *ahbâra* dayanmayı savunuyorlardı.<sup>21</sup> Haydar Hubbullâh'a göre mütekaddimûndan olan muhaddisler, aslında Ahbârî değillerdi.<sup>22</sup> Usûlîler'in ise bu ikisine ilaveten Mu'tezilî âlimlerin kullandığı akli *istidlâlî*<sup>23</sup> mezheplerine dâhil ettiler ve içtihadı da kullandılar.<sup>24</sup> Ahbârîler'in aksine deliller arasında akla ve içtihadı da yer veren İbn Ebî Akîl (ö. 369/979'dan önce), talebesi İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991), Şeyh el-Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi âlimlerle birlikte Usûlîliğin (Müctehidûn) hâkimiyeti başlamıştır. V. (XI.) asırdan X. (XVI.) yüzyıla kadar olan dönemde Ahbârîliğin etkisini yitirdiği dikkat çekmektedir. Nihayet Ahbârîlik, X. (XVI.) asrın son çeyreğinde Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) tarafından Yeni/Sistematik Ahbârîlik adıyla tekrar canlandırılmıştır.<sup>25</sup> Şiîliğin devletin resmî mezhebi hâline geldiği Safevîler Devleti<sup>26</sup> zamanında (1501-1736) yaşayan ve Yeni/Sistematik Ahbârîliğin kurucusu olan el-

<sup>20</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, thk. es-Seyyid Hasan Horsan (Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1944), 1/3.

<sup>21</sup> Muhammed Ali el-Ensârî, *el-Mevsûaü'l-fikhiyyeti'l-müeyyessere* (Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 1415), 1/555; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 216.

<sup>22</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 218-219.

<sup>23</sup> “Şer'î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme. Bk. Ferhat Koca, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/323.

<sup>24</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 216; Mustafa Öz, “Usûliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214.

<sup>25</sup> Ali Tabâtabâi, *Riyâzu'l-mesâil fî beyâni'l-ahkâmi ve'd-delâil*, thk. Dâru'l-hâdî (Tahrân: Dâru'l-Hâdî, 1412/1992), 1/103-104; Kaveştî, *es-Surâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 24.

<sup>26</sup> İran'da hüküm süren bir hânedandır.

Eserâbâdî (ö. 1033/1624); Büveyhîler (m. 932-1062)<sup>27</sup> döneminin üç büyük kelamcısı olan Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), Şerif el-Murtezâ (ö. 436/1044), Şeyt et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Allâme el-Hillî'ye (ö. 726/1325) ciddi tenkitler yönetmiş<sup>28</sup> ve onları Ehl-i sünnet fıkıh usûlünü taklid etmekle itham etmiştir.

Öte yandan Şîî ulemânın hangi ekole mensup oldukları meselesi önem arz etmekte; bazı İsnâaşerî ulemâ, farklı özellikleri sebebiyle farklı ekoller içinde mütalaa edilebilmektedir. Temelleri III. (VIII.) asra kadar dayandırılabilir olan Ahbârîler'e el-Küleynî (ö. 329/941), Sadûk-u Evvel (ö. 229/843) ve oğul Sadûk/İbn Bâbeveyh (ö. 381/991),<sup>29</sup> *Nihâye, Tehzîb ve el-İstibsâr* gibi kitaplarına itibarla Şeyh et-Tûsî,<sup>30</sup> Muhaddis Nûrî et-Tabersî (ö. 1320/1902), Nimetullah el-Cezâirî (ö. 1112/1701), Muhammed Takıyyüddîn el-Meclisî (ö. 1070/1659), Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698), Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624), el-Feyzû'l-Kâşânî (ö. 1090/1679), Süleyman el-Bahrânî (ö. 1121/1709), Abdullah es-Semâhicî (ö. 1134/1722), Mirza Muhammed b. Abdünnübî en-Nisâbü'rî (ö. 1233/1818), çağdaş Muhammed Muhsin Muhammed el-Ufûr gibi âlimler aşığıdaki isimler örnek olarak zikredilebilir.<sup>31</sup> Ahbârîler arasında yer alan Hür el-Âmilî (ö. 1031/1621), "Ahbârîler'in başı Resûlullah (s.a.v.) ve Ehl-i beyt'idir; zira onlar içtihadla amel etmiyorlardı" diyerek Ahbârîliğin hâkimiyetine vurgu yapmışsa da<sup>32</sup> Sistematik Ahbârîliğin kurucusu ve önderi el-Esterâbâdî olduğuna göre onun bu ekolünün liderinin Resûlullah (s.a.v.) olduğunu iddia etmesi problemlidir.

Tarih itibariyle Ahbârîlik'ten sonra ortaya çıkıp bir taraftan mezkûr ekol devam ederken Büveyhîler döneminde (320-454/932-1062) destek gören ve hâkimiyeti ele geçiren Usûlîlik içinde değerlendirilen ulemâya gelince

<sup>27</sup> İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı bir hânedandır.

<sup>28</sup> Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (The University of Cahicago, 1987), 143

<sup>29</sup> el-Kerekî'ye (ö. 1076/1665) göre el-Küleynî, Sadûk-u Evvel ve oğul Sadûk/İbn Bâbeveyh Ahbârîdir. bk. Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî, *Hidâyetü'l-ibrâr ilâ tarikati'l-eimmeti'l-ibrâr* (Müessesetü'l-Ehyâi'l-İhyâ, ts.), 51. Ayrıca bk. Muhammed Emîn b. Muhammed Şerîf el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi'r-reddi ale'l-kâili bi'l-ictihâd ve't-taklîd fi'l-ahkâmi'l-ilâhiyye*, thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî li Câmî'ati Müderrisin, 1426/2005), 91.

<sup>30</sup> Bu Yusuf el-Bahrânî'nin (ö. 1186/1772) görüşüdür. Bk. Etan Kohlberg, "Ahbâriyya". *Encyclopedia Iranica* (London: 1984), 1/ 716-718.

<sup>31</sup> Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 18.

<sup>32</sup> Hür el-Âmilî, Hür el-Âmilî, *Fevâidü't-Tûsiyye* (Kum: el-Matbatü'l-İlmiyye, 1403/1982), 446; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 216.

bunlar, erken dönemde İbn Ebî Akîl (ö. 369/979'dan önce), talebesi İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991), bazı görüşleri ile Ahbârî karakter gösteren Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (ö. 486/1044), Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067),<sup>33</sup> Tabersî (ö. 548/1154) ve İbn Tâvûs (ö. 673/1274), Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325),<sup>34</sup> Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559), Şeyh Bahâî diye tanınan Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî (ö. 1031/1621), Hüseyin b. Rafîiddîn Muhammed el-Maraşî el-Mâzenderânî (ö. 1064/1653), Muhammed Bâkır el-Bihbehânî (ö. 1206/1791), Kâşifü'l-Gıtâ Muhammed Hüseyin (ö. 1877/1954), en-Nâinî ile müteahhirûndan ve çağdaş âlimlerden el-Burûcirdî (ö. 1380/1961), el-Hûî (ö. 1413/1992), el-Humeynî (ö. 1409/1989), Murtezâ el-Mutahharî (ö. 1399/1979), eş-Şirâzî, Muhammed Rızâ el-Kelbekânî (ö. 1413/1993), çağdaş Seyyid Ali es-Sistânî gibi âlimlerdir.<sup>35</sup> İsimleri anılanlar içinde XI. (XVII.) yüzyılda el-Mâzenderânî önemli Usûlî görüşleriyle dikkat çeken bir âlim olmuş; bilhassa Muhammed Bâkır el-Bihbehânî, Yeni Ahbârîliğe karşı yürüttüğü kararlı mücadele ile temâyüz etmiştir.

Özetle ifade etmek gerekirse huzur asrının sona ermesinden V. (XI.) asra kadar geçen zamanda Ahbârîler'in belirgin bir ağırlıklarının olduğu dikkat çekmektedir. Usûlîlik ise Büveyhîler döneminde (320-454/932-1062) gelişme imkânı bulmuştur. Konunun tarihi sürecinin daha iyi anlaşılması için İmâmîyye içinde hâkim olan ekolleri; adları ve hâkimiyet süreleri itibarıyla Erken Dönem Ahbârîlik 3 ve 4. yy, (Usûlî karakter arz eden) Bağdat Ekolü 4 ve 5. yy; (Usûlî) Hille Ekolü 7. ve 8. yy.; (Usûlî, Hür el-Âmilî gibi bazı âlimleri Ahbârî olan) Cebel-i Âmil Ekolü 8-11. yüzyıllar, Sistemâtik Ahbârîlik 11-13. yüzyıllar, Son Dönem Usûlîlik 13. yy. ve sonrası şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Şeyh et-Tûsî hadis eserlerinde ihtilâflı hadisleri tartışması ve dirâyetü'l-hadîse başvurması yönüyle de Usûlî olarak değerlendirilebilirse de o daha çok usûle dair eserlerine itibarla Usûlî kabul edilmiştir.

<sup>34</sup> Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, 46.

<sup>35</sup> Usûlî ekollün de kendi içinde alt grupları ve farklı görüşleri varsa da, bu ayrı bir çalışmanın konusudur.

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bk. Peyman Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 116-209.

## 2. Ahbârîler’le Usûlîler Arasında Fıkhî Deliller ve İctihâd Hususundaki Temel Farklar

Girişte de vurguladığımız gibi Usûlîler, Kitap ve Sünnet’in yanında akıl ve icmâi teşrîde kaynak olarak kabul ederler.<sup>37</sup> İcmâ, ilgili hususta “mâsum imamın görüşünü keşfetmek”ten ibarettir.<sup>38</sup> Buna karşılık Kitap ve Sünnet/ahbârîlerle iktifa eden Ahbârîler ise usûl-i fıkhın ve usûl-i hadisin Ehl-i sünnet’ten alındığını, bid’at olduğunu, Sünnî hadis usûlünün Şîî hadislerle uygulamanın isabetli olmadığını savunurlar.<sup>39</sup>

Usûlîler, “nakledilen bilgiyi akli süzgeçten geçirerek imamların hukukî bir mesele hakkında verebilecekleri hükmü açıklığa kavuşturma” olarak değerlendirdikleri içtihadî caiz görürler;<sup>40</sup> Ahbârîler ise fakihlerin içtihadını caiz görmezler. Zira Ahbârîler’e göre Allah Teâlâ, dininde zan ile hüküm verilmesine razı değildir. Bunun için Allah Teâlâ Kitap’ında ve Sünnet’te Müslümanlara kıyamete kadar yetecek ahkâmı bildirmiş olup bu iki kaynak yeterlidir. Ahbârîler Kur’ân’a ve Sünnet içinde mütalaa ettikleri mâsum imamlardan nakledilen ahbâra itibar etmekte, bunun dışında başka bir şeye ehemmiyet vermemekte, sadece Kur’ân’la ve hadisin zâhiri ile amel etmeyi savunmaktadırlar. Usûlîler ise kıyası ve içtihadî akıl içinde değerlendirirler. Usûlîler, insanları *müctehid* ve *mukallid* şeklinde iki kısma ayırırlar; Ahbârîler’in aksine vefat etmiş olan müctehidi taklid etmeyi caiz görmezler. Onlara göre şartlarını hâiz olan genel vekil mevkiindeki müctehide, mâsum imama itaat edilir gibi itaat edilmesi gerekir.

Usûlîler, *Kütüb-i Erbaa*’daki rivayetlerden ancak güvenilir Şîî râviler tarafından nakledilenlere itibar edebileceğini, bu hususta dirâyetü’l-hadîs ile ricâl ilminin hakemliğine başvurulacağını savunurlar.<sup>41</sup> Ahbârîler’e göre haberin *Kütüb-i Erbaa*’da olması kâfi olup onlar buna itibar ederler. Zira Ahbârîler *Kütüb-i Erbaa*’daki bütün hadislerin mâsum imamlardan sâdır olduğunun kat’i ve bütün *ahbâr*ın sahih olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla

---

<sup>37</sup> İki ekol arasındaki en temel farklar için bk. Moojen Momen, *An Introduction to Shî‘î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shî‘ism* (New Haven: Yale University, 1985), 223; Kutluay, *İmâmîyye Şî‘î’na Göre Cerh ve Ta’dil*, 62-63.

<sup>38</sup> Muhammed Saîd Hakîm, *el-Usûliyye ve’l-Ahbârîyye beyne’l-esmâ ve’l-vâki’* (Necef: Mektebetü’l-Hilâl, 1434/2013), 48-49.

<sup>39</sup> Abdurrahîm Ahmed Kaveşî, *es-Sirâ’ beyne’l-Ahbârîyyîn ve’l-Usûliyyîn* (London: Tekveen, 1436/2015), 128.

<sup>40</sup> Öz, “Usûliyye”, 42/214.

<sup>41</sup> Ahmed Mahmûd Subhî, *Nazariyyetü’l-imâme lede’s-Şî‘ati’l-İsnâaşeriyye* (Beirut: Dâru Nehdati’l-Arabiyye, 1411/1991), 432.



onlara göre ricâl ilmîne ve hadislerin sıhhatini tespit için dirâyet ilmîne (usûl-i hadîs) ihtiyaç bulunmamaktadır.

Usûlîler bir konuda hüküm yoksa *berâet-i zimmet* kâidesi gereği ilgili şeyi helal ve meşru sayarlar. Ahbârîler ise bu hususta ihtiyatlı davranırlar.

Usûlîler, mâsum imamdan gelen bir tefsir olmasa da Kur'ân'n zâhirini delil olarak alırlar. Bu, akılla anlaşılır; akla aykırı olan rivayetler delil alınmaz. Ahbârîler ise bu hususta tevakkuf ederler ve nassın olması gerektiğini ifade ederler.

Ancak bazı âlimlere göre bu farklılıklar nazarî olup içtihâda farklı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Ayrıca bazı Usûlîler'in, kimi görüşlerinde Ahbârîler'e meylettikleri dikkat çekmektedir; bunun aksi de söz konusudur. Nitekim Muhammed Saîd el-Hakîm'e göre bu, hür bir alan olup tartışmalara açık ilmî bir husustur. Ona göre farklılık zâhirdedir; aynı âlimin her iki ekole de nispet edilebilmesi buna delildir. Dolayısıyla bunun nizâyâ ve savaşlara yol açması gerekmez. Ayrıca o, Ahbârî ve Usûlî ayrışmasının ve birbirleri hakkındaki suçlamaların hak fırkanın (İmâmîyye İsnâaşerîyye) birliğine zarar verdiğini vurgulamaktadır.<sup>42</sup>

Ahbârîler'e göre, mâsum imamların *ahbârî* terkedilip mâsum olmayan Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Muaviye gibi sahâbîlerle İmam Ebû Hanîfe, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi müctehidlerin görüşleri alınırsa ihtilaftan kurtulmak mümkün olmaz. Onların iddiasına göre Ehl-i sünnet, Ehl-i beyt'i terk etmiş, kurtuluş gemisine binmeyi reddetmiş, dolayısıyla ihtilaf denizinde boğulmuştur. Hâlbuki Ehl-i beyt'in yoluna uysalar ve mâsum imamların mezhebini takip etselerdi fıkıhta birlik içinde olurlardı.<sup>43</sup>

Öte yandan daha dikkat çekici bir tespitte bulunan Seyyid el-Burûcirdî (1380/1961) ise Doğu'da zuhur eden Ahbârîler'in Batı'da ortaya çıkan Materyalistlerle benzerliğine dikkat çekmiştir. Ayrıca bu ikisi, zaman bakımından örtüşmektedir. Materyalist felsefî ekol, ma'rifet kaynağı hususunda aklın rolünü inkâr etmekte ve ancak duyularla algılanabilen ve tecrübe edilebilen şeylerin varlığını kabul etmektedir. İran'da hüküm süren Safevîler'in (1501-1736) o dönemde Batı devletleri ile olan yakın

<sup>42</sup> Hakîm, *el-Usûliyye ve'l-Ahbârîyye beyne'l-esmâ ve'l-vâki'*, 14.

<sup>43</sup> Faysal Nûr, "el-Ahbârîyyûn ve'l-Usûliyyûn", erişim: 01.06.2021. <https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article>

münasebetleri bilinmektedir.<sup>44</sup> el-Burûcirdî'ye göre bu yakın ilişki, Ahbârîler'de, sorgulamaksızın ve aklın tenkidinden geçirmeden *ahbârî* teyidi şeklinde tezâhür etmiştir. Sonuçta onlar “dinde aklın kesinlikle hiçbir rolü yoktur” şeklinde bir hükme varmışlardır.<sup>45</sup> Bununla birlikte söz konusu dönemde Batı dillerinden tercüme hareketleri başlamamıştı ve el-Esterâbâdî herhangi bir Batı dili bilmiyordu.<sup>46</sup> Bu sebeple bu hususun derinlemesine incelenmesi gerekmektedir.

### 1. 1. İmamın Bilgisinin İlahî Olduğu ve Yakîn İfade Ettiği Meselesi

İsnâaşeriyye İmâmîyyesi'nde imamların hayatta olduğu “huzur asrı”nda ve gaybet öncesi döneme kadar yaşanan süreçte içtihâda ihtiyaç duyulmamıştı; zira soruların kendisine yöneltebileceği mâsum imam ve onun tayin ettiği ve Şîî toplumun yoğun olarak yaşadığı merkezlere gönderdiği *vekiller* hayatta idi. Fikhî problemleri mâsum imama sormak veya bir aracı vasıtasıyla sordurmak mümkün oluyordu; zira Şîî toplum dini uygulayabilmek için mâsum imamın açıklamalarına muhtaçtı. Öyle ki Kur'ân'ın dahi imamın tefsiri olmadan anlaşılamayacağı kabul ediliyordu; zira imam, Kur'ân'ın tefsiri konusunda yegâne otorite olarak değerlendiriliyordu. Ne var ki Hubbullah'ın da vurguladığı üzere Kur'ân naslarının “imâmet nazariyesi”yle değerden düşürülmesi çabaları, mantıksız bir faaliyettir.<sup>47</sup>

Mâsum imamların otoritesi hususunda onların bilgi kaynaklarının önemli bir rolünün bulunduğu anlaşılmaktadır. İsnâaşerî paradigmaya göre mâsum imamın otoritesi ilahî tayine, yetkinliği ise Hz. Peygamber'in, ayrıca önceki mâsum imamların (atalarının) ilmine varis olmasına ve Allah'tan ilham almasına dayanmaktaydı. Mâsum imam, ilmî hususlarda bu iki özelliğe sahip olmayan diğer âlimlere nisbetle avantajlı durumda idi. Şöyle ki Hz. Ali'ye, onun tasnif ettiği, içeriği tartışmalı olsa da ahkâma dair hadisleri ihtiva ettiği anlaşılan, mâsum imamdan diğer imama intikal eden *Câmîa* adlı bir kitap

<sup>44</sup> Murtezâ Mutahharî, *el-İslâm ve mutatallibâti'l-asr* (İran: Mecmeu Buhûsi'l-İslâmiyye, 1411), 105; Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 26.

<sup>45</sup> Muhammed Abdurrahman, “Men Hümü't-tâifeti'l-Ahbâriyye ve limâzâ yuharrimûne'l-ictihâd bi'l-akl”, *el-Yavmü's-sâir*, erişim: 01.06. 2021. <https://www.youm7.com/story>

<sup>46</sup> Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 26.

<sup>47</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 325.

nispet edilmiştir.<sup>48</sup> Ayrıca İsnâaşerî imamlar; Hz. Fâtıma'ya nispet edilen<sup>49</sup> *Mushaf-ı Fâtıma*'ya sahiptir.<sup>50</sup> Bunun dışında İsnâaşerî ulemâ, İmam Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) *el-Cifri'l-ebîyâz*<sup>51</sup> adlı bir kitap nispet etmişler ve bu kitabın Tevrat, Zebûr ve İncil'i ihtiva ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>52</sup> İsnâaşerîyye'ye göre her imam, vefatı yaklaştığında bunları, sonra ilahî tayinle belirlenen halefi olan yeni imama teslim ediyordu.

İmamlara intikal eden bu kitapların önemi ise, mâsum imamın diğer âlimlerden farklı olarak doğruluğunda şüphe olmayan onlardaki bilgiye göre hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Mâsum imam, itikadî olsun fikhî olsun dinî bir soru ve problemle karşılaştığında *Câmia*'ya başvurarak kendisine yöneltilen sorulara rahatlıkla cevap verebiliyordu. Ahbârîler'e göre imam, kendisine tevcih edilen bir sorunun cevabını ya da hükme medar teşkil edecek bir bilgiyi *Câmia*'da bulamaması hâlinde Allah Teâlâ'dan gelen ilham sayesinde bu tür soruları sıkıntıya düşmeden cevaplayabiliyordu. Ancak mâsum imamın ilham alması meselesinde Usûlîler'in onlarla aynı düşünceleri paylaşmadıklarını hatırlatmalıyız.

---

<sup>48</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007), 1/239-240. Hâlbuki Hz. Ali, kendisine Resûlullah (s.a.v.) tarafından özel olarak verilmiş bir şeyin olup olmadığını soranlara, zekat ve kıyas hükümleri ile ilgili az sayıdaki hadisi içeren ve kılıcının kımında taşıdığı bir sahifeden başka bir şeyin olmadığını ve aksini iddia edenlerin yalan söylediklerini ifade etmiştir. bk. Müslim, "İtk", 20; Nesâî, "Kaseme", 9-13.

<sup>49</sup> *Mushaf*, kitap anlamında olup âyetleri değil gaybî bilgileri ihtiva etmektedir.

<sup>50</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/241; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr*, thk. İhyâu Kütübî'l-İslâmiyye (Kum 1388; Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983/1403), 26/18, 125. Meclisî, bu rivayetin sahih olduğunu ifade etmiştir. Çağdaş Şii âlimlerden Mehdevîrâd da söz konusu rivayetin isnâdında yer alan râvilerin sika olduklarını, ricâl kitaplarından râviler hakkındaki değerlendirmeleri naklederek doğrulamaya çalışmıştır. Bk. Muhammed Ali Mehdevîrâd, *Tedvinü'l-hadis 'inde Şiâti'l-İmâmiyye*, Tahran 1358), 279; geniş bilgi için bk. Kutluay, *İmâmiyye Şiâsi'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 76 (dipnot 96).

<sup>51</sup> *Cefr* veya *el-Cefri* ve *l-Câmia* 'nın Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen eserlerin adı olduğu belirtilmiş, ayrıca cefrin ilmî bir disiplinin değil bir kabiliyet olduğu ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için bk. Metin Yurdağür, "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 215-218.

<sup>52</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 26/18-67; M. Yaşar Kandemir "Hadis" (Şîa ve Hadis), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/27-64.

## 1. 2. Kütüb-i Erbaa'daki Ahbârın Kat'i ve Kâfi Olduğu İddiası

Ahbârîler, *Asılların*<sup>53</sup> ve onlara dayanarak tasnif ve te'lif edildiği kabul edilen *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin kat'i olduğunu ileri sürseler de Mu'tezilî düşüncenin de etkisiyle Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044) gibi Usûlî âlimler, Ahbârîler'in bu konudaki düşüncelerinin aksine, aklı daha fazla kullanmayı ve *Kütüb-i Erbaa*'da da yer alsın hadisleri tenkide tâbi tutmayı savunmuşlardır.<sup>54</sup>

Genel olarak Ahbârîler, *Kütüb-i Erbaa*'da rivayet edilen hadislerin tamamının karfneli ve imamlardan sudûrunun kat'i olduğunu kabul ederler.<sup>55</sup> Usûlîler'in iddialarının zıddına bunlar zayıf olduğu ve zan ifade ettiği ileri sürülemez.<sup>56</sup> Bu durumda onlara göre Şîî hadisler, haber-i vâhid kategorisinde değildir.<sup>57</sup> Boozari'ye göre Ahbârîler, *âhâd* da olsa haberle amel etmektedirler; zira onlara göre hadisleri makbul ve gayr-i makbul şeklinde taksim etmek geçersizdir.<sup>58</sup> Öyle ki Ahbârîler'e göre el-Küleynî'nin *el-Kâfi*'sindeki hadisler sahih olup Kur'an âyetleri kadar problemsizdir.<sup>59</sup> Meselâ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624), el-Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692),<sup>60</sup> Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî et-Tüsterî (ö. 1112/1700) ve Yûsuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) bu görüşü savunan âlimlerdendir.<sup>61</sup> Emin

<sup>53</sup> Tam rakamı tartışmalı olsa da genel kabule göre "Dört yüz asıl"dan bahsedilmektedir. Geniş bilgi için bk. Kohlberg, Etan. "Al-usûl al-arba'umi'a". *Belief and Law in Imâmi Shî'ism* içinde, VII. makale (London: Variorum Reprints, 1991), 139; Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, (İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011), 177-212.

<sup>54</sup> Geniş bilgi için bk. Jonathan Brown, "Şîa'da Hadis", çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2012): 144.

<sup>55</sup> Abdürrezzâk b. Ali Rıza el-Hâirî el-İsfehânî el-Hemedânî, *el-Vecîze fî ilmi dirâyeti'l-hadis*. thk. Rıza Kubâdlü, *Resâil fî dirâyeti'l-hadis* içinde, yay. haz. Ebû'l-Fadl Hâfızyân el-Bâbilî (Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003), 2/527.

<sup>56</sup> Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

<sup>57</sup> Bekir Kuzudişli, "Şehîd-i Sâni'nin Bidâye'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tibî'in Hulâsa'sı mı, Cürçânî'nin Muhtasar'ı mı?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2 (2020) 517.

<sup>58</sup> Bk. Boozari, *Shi'i Jurisprudence and Constitution*, 13.

<sup>59</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 249.

<sup>60</sup> Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâilü's-şerîa*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414/1993), 3/251-265.

<sup>61</sup> Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâilü's-şerîa*, 20/ 61; Mevlâ Refî' b. Ali el-Cilânî er-Rüşti Şeriatmedâr, *Risâle fî ilmi'd-dirâye*. thk. Seyyid Hasan el-Hüseynî âli'l-mücedded eş-Şirâzî, *Resâil fî dirâyeti'l-hadis* içinde, yay. haz. Ebû'l-Fadl Hâfızyân el-Bâbilî (Kum: Dâru'l-Hadis, 1424/2003), 2/223.

el-Esterâbâdî'ye göre, *asabenin* (İmâmî âlimler topluluğu) üzerinde icmâ ettiği bir topluluk (ashâb-ı icmâ),<sup>62</sup> mâsum imamlardan sadece sahih hadisleri rivayet etmişlerdir. Bunlar ömürlerini sahih hadisleri nakletmeye harcamışlar ve üç yüz sene böyle devam etmiştir. Onlar *ahkâmı* imamlardan almışlar ve onlardan işittikleri hadisleri yazıp büyük ölçüde imamlara arz etmişlerdir. Ardından *tâbiiler*<sup>63</sup> onların yolunu izlemiş, bu durum yukarıda sözü edilen *Kütüb-i Erbaa* içinde yer alan dört kitabın musannifi üç hadis imamının zamanına kadar devam etmiştir.<sup>64</sup> Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nispet edilen “*Yeni hâdiseler çıktığında hadislerimizin râvilerine müracaat ediniz, zira onlar benim sizin üzerindeki hüccetimidir, ben de sizin üzerinize Allah'ın hüccetiyim*”<sup>65</sup> sözü, ahbârın kâfi olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

### 1. 3. Haber-i Vâhidle Amel Edilip Edilmeyeceği Meselesi

İki ekol arasındaki diğer bir problem ve ayırım, *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan ve çoğunluğu teşkil eden haber-i vâhidle amel edilip edilemeyeceği hususundadır. Ahbârîler'in Şîî hadisleri haber-i vâhid saymadıklarını vurgulamıştık. Öte yandan itikat ve ahkâmda bilgi kaynağının zan değil kesinlik ifade etmesi gerektiğini esas aldıkları için bazı Usûlî âlimler, haber-i vâhidin zan ifade ettiğini ifade ederek “karînesiz olan haberler”le amel etmezler.<sup>66</sup> Meselâ Şeyh et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) hocası Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022) haber-i vâhidin ne ilim ifade ettiğini, ne de ameli gerektirdiğini savunmuştur.<sup>67</sup> Ona göre râvisinin doğruluğunu teyit edemediğimiz hiçbir haber, dinde hüccet değildir; onunla amel gerekmez. Onun haberden bâtil ve fesadı uzaklaştırmak için karînelerle desteklenmiş mütevâtir gibi değerlendirilebilecek haberi delil almaya çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> İbrahim Kutluay, “Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/1 (2017): 29-50.

<sup>63</sup> İmamların ashâbı ile mülâki olanlar.

<sup>64</sup> Esterâbâdî, *Fevâidü'l-medeniyye*, 18, 183; Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî el-Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 1435/2004), 332; İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i sünnetle Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 146.

<sup>65</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 2/90; 53/181; Hür el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 1/389.

<sup>66</sup> Bk. Boozari, *Shi'i Jurisprudence and Constitution*, 12-13.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî Müfid, *et-Tezkira fî Usûli'l-fikh*, thk. Seyyid Ali Mir Şerîf (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993), 38; Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, 73.

<sup>68</sup> Müfid, *et-Tezkira fî Usûli'l-fikh*, 44.

Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044) da hocası el-Müfid gibi akla büyük kıymet atfetmiş, hatta bu sebeple Mu'tezilî olmakla suçlanmıştır. O, haber (Sünnet-i Nebeviyye) teorisinde *esere* pek az kıymet vermiş ve aklî olarak onları tenkide tabi tutmuştur.<sup>69</sup> Şerîf el-Murtezâ'ya göre ancak "bazı haberler" yakîn ifade eder.<sup>70</sup> Bu sebeple el-Murtezâ, haberleri "doğruluğu bilinen", "yalan olduğu bilinen" ve "üzerinde *tevakkuf* edilen/karar verilemeyen" olmak üzere üçe ayırmıştır.<sup>71</sup> Râvi adilse, haber-i vâhidin doğruluğu ancak zannı galiple anlaşılır.<sup>72</sup> Netice olarak el-Murtezâ, karineli olan mütevâtir haberi kabul edip haber-i vâhidi terk edince ahkâm istinbatında Kitab ve mütevâtir sünnete dayalı olarak akla müracaat etmek zorunda kalmıştır.

Şerîf el-Murtezâ'dan sonra Kadı Abdülazîz b. el-Berrâc (ö. 481/1088), mütevâtir haberin dışındaki haberlerin delil olmayacağını savunanlardandır.<sup>73</sup> et-Tabersî (ö. 548/1154) de haber-i vâhid konusunda el-Murtezâ'ya mütâbakât etmiştir. Ona göre haber-i vâhid ilim ifade etmez ve onunla amel gerekmez. Nitekim o, el-Hucurât sûresinde bahsi geçen fâsık biri haber getirdiğinde onun iyice araştırılmasını beyan eden âyeti<sup>74</sup> esas alarak güvenilir olmayan kimseden gelen haberin kabul edilmeyeceğini savunmuştur.<sup>75</sup> İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192) da aynı ekol içinde yer almaktadır.<sup>76</sup>

Zan Mektebi'ne mensup olan Şeyh et-Tûsî ise *Tehzîbü'l-ahkâm*'da delillerini; Kitab'ın zâhiri, kat'i olan mütevâtir haber, ihtiva ettiği bilginin doğruluğuna delalet eden karineli haber ve ümmetin icmâi şeklinde sıralamıştır.<sup>77</sup> et-Tûsî kat'i haberi, "mütevâtir haber" ve "karineli haber" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bununla birlikte o, birkaç yerde haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini ve onunla amel edilemeyeceğini tasrih etmişse de onun *el-İstîbsar*'da bazı şartlarla haber-i vâhidi kabul ettiği görülmektedir.

<sup>69</sup> Müfid, *et-Tezkira fî Usûli'l-fikh*, 77.

<sup>70</sup> Ali b. Hüseyin el-Murtezâ, *ez-Zerîa fî ilmi'l-kemâl*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 2/5; a. mlf. *ez-Zehîra*, 342-344; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 78.

<sup>71</sup> Murtezâ, *ez-Zerîa*, 2/5.

<sup>72</sup> Murtezâ, *ez-Zerîa*, 2/31-32.

<sup>73</sup> İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb*, 2/598; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 86.

<sup>74</sup> "Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın." el-Hucurât 49/6.

<sup>75</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 86.

<sup>76</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 89.

<sup>77</sup> Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 1/3.

Şerîf el-Murtezâ ile ona tâbi olanlar dışında, Şeyh et-Tûsî'nin haber-i vâhid konusundaki görüşü, genel olarak Usûlîler tarafından benimsenmiştir.<sup>78</sup> Bununla birlikte el-Murtezâ'ya ittibâ ederek haber-i vâhid konusunda Şeyh et-Tûsî'ye ilk ciddi itiraz, İbn İdris el-Hillî (ö. 598/1202) tarafından yapılmıştır.<sup>79</sup> O, haber-i vâhide güvenilemeyeceğini, Şiî ulemânın bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.<sup>80</sup> Hatta o bu konuda “Ashâbımızın ne selefi ne de halefi haber-i vâhidi delil olarak kabul etmişlerdir”<sup>81</sup> diyerek genel ve kat'i bir dil kullanmıştır. Yakîn Ekolü'ne mensub olan Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) de haber-i vâhidin hücciyetini reddedenlerdendir.

Öte yandan Ahbârî Ekol'ün içtihad yerine yakîn ifade eden mütevâtir haberle ya da kat'i haberle amel edilmesini savunduklarını vurgulamıştı. Bazı Usûlîler, Ahbârîler'in aksine, *Kütüb-i Erbaa*'daki ahbârın kat'i olduğunu iddia etmeksizin, zannî olan rivayetleri de dikkate alırlar ve “karîneli olan âhâd haber”le de amel edilebileceğini savunurlar.<sup>82</sup> Meselâ yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Usûlî/Aklî Ekol'ün öncülerinden Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067) ve İbn Tâvûs (ö. 673/1274) karîneli olmak kaydıyla âhâd haberle de amel edilebileceği görüşündedirler. Hatta Haydar Hubbullah'ın da ifade ettiği gibi Şeyh et-Tûsî, İmâmîyye'de haber-i vâhidin delil olabileceğini ve onunla amel edilebileceğini ileri süren ilk kişidir.<sup>83</sup>

### 3. Gaybet Sonrasında İmâmî Toplumda Ortaya Çıkan Kriz ve Onun Bazı Sonuçları

Şiî fırkalar arasında en büyük ihtilafın imamların sayısında ve vefat eden bir imamdan sonra halefinin kim olacağı hususunda yaşandığı görülmektedir. Gaybet-i suğrâ döneminde (260-329/874-941) Şiî toplum, sefirler marifetiyle bir süre kontrol ve idare edilse de 329/873'de *gaybet-i kübrânın* başlaması, toplumda itikadî ve fikhî birtakım problem ve krizler doğurmuştur. On birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) erken yaşta ölümü ile birlikte mâsum imamların sayısının tam olarak on iki olduğu inancı henüz yaygınlaşmadığı

<sup>78</sup> Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Müessesetü Âl-i beyt li ihyâi't-türâs (Kum: Sitâre, 1431), 1/147; Esterâbâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 97; Kaveştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 28.

<sup>79</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 89.

<sup>80</sup> İbn İdris el-Hillî, *es-Serâir*, 1/271-27; 2/96; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 89.

<sup>81</sup> İbn İdris el-Hillî, *es-Serâir*, 1/330.

<sup>82</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 52; ayrıca bk. Boozari, *Shi'i Jurisprudence and Constitution*, 13.

<sup>83</sup> Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 160.

için, İmâmî toplumda kimin imam olacağı meselesi gündeme gelmiştir. Hasan el-Askerî'nin öldürülme korkusuyla Abbâsî idaresinden gizlediği, beş ya da yedi yaşında bir oğlunun ve halefinin olduğu ileri sürüldüğü gibi, böyle bir oğlunun olmadığı da iddia edilmiştir.<sup>84</sup> Durum ne olursa olsun, kriz çıkmaması için önce Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin varlığı kabul edilmiş; sonra onun zikredilen sebeplerden dolayı küçük gaybete, ardından büyük gaybete girdiği ileri sürülmüş, bu suretle kriz yönetilmeye çalışılmıştır.

Sâmerrâ'da evinin bodrumunda gizlenip *gaybete*<sup>85</sup> girdiğine, vakti geldiğinde el-Mehdî el-Muntazar olarak döneceğine inanılmasına rağmen, Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin aradan uzun bir süre geçtiği hâlde zuhur etmemesi Şîa içinde tam anlamıyla imâmet krizi doğurmuştur. Öyle ki yeni imam tayin edilemediğinden problem, imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması, bunun da Resûl-i Ekrem (s.a.v.) tarafından yapıldığı iddiası ile çözülmeye çalışılmıştır.<sup>86</sup> Daha açık bir ifade ile sistemin devam edebilmesi ve tutarlı olabilmesi için imamların sayısının artık on iki ile dondurulması bir zorunluluktur. Zira Hasan el-Askerî'nin tek bir çocuğu vardı ve kendisi vefat ettiğinde onun yaşı bir hayli küçüktü. Bu durum geriye doğru imamların sayısının on iki olacağı şeklindeki rivayetlerle desteklendi. Diğer Şîi fırkaların imamların sayısında farklı görüşlere sahip oldukları dikkate alındığında, imamların sayısının on iki olmasını ihtiyatlı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Meselâ İsmâîlîler'e göre imamların sayısı yedi olup yedinci imam İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'tır (ö. 138/755-56 [?]). Nitekim on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Şîa içinde on dört veya on beş fırka ortaya çıkmış olup bunlardan en önemlisi İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'dir.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 66; Kutluay, *Cerh ve Ta'dil*, 74-75.

<sup>85</sup> Şîa'nın yok olup gitmekten kurtulmak için gaybet inancını siyasî ve sosyal gerekçelerle kurguladıkları anlaşılmaktadır. Gaybetle ilgili geniş bilgi için bk. Ca'fer en-Nu'mânî, *Kitâbü'l-ğaybe*, thk. Fâris Hasûn Kerîm (Dârü'l-cevâdin, 1432/2011), 31; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 182 vd.

<sup>86</sup> Ahmed el-Kâtib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe-* Çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 129-130; krş. Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far Ibn Qiba Al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought* (Princeton: Darwin Press, 1993), 89.

<sup>87</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan en-Nevbahtî, *Firâku's-Şîa*, thk. Seyyid Muhammed Bahru'l-Ulûm (Necf: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1355/1936), 90.



Sefîr Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umerî'nin (ö. 265/879[?]) krize çözüm olarak, yukarıda ifade ettiğimiz üzere on birinci imam Hasan el-Askerî'nin beş yaşında oğlunun olduğunu ileri sürmesi ile birlikte onun adına Şîî toplumdaki *humusu* toplama imkânı doğmuştur.<sup>88</sup> Bununla birlikte ümmet için imamı, peygamber varlığı gibi bir zorunluluk olarak kabul eden İsnâaşariyye İmâmiyyesi'nde imamın gaybete girmiş olması, aradan on bir asır gibi uzun bir zaman geçmesine rağmen hâlâ zuhur etmemiş olması, imamın yokluğundan kaynaklanan krizin boyutları hususunda bize bir fikir vermektedir.

#### 4. Ahbârîler'in İctihâd Karşıtlığının Gerekçeleri ve Usûlîler'i Ehl-i Sünnet'i Taklidle Suçlamaları

Şîî toplumda IV. (X.) asra kadar Kur'ân'a ve imamların *ahbârına* dayalı bir hukuk sistemi hâkimdi. Zira birbiri ardına gelen imamlar, Şîî toplumu vekiller atayarak kontrol altında tutuyorlardı. Hicrî 260'da başlayıp 329 yılına kadar devam eden 69 yıllık *gaybet-i suğrâ* döneminde bile gâib imam, sefirler aracılığı ile Şîî toplum üzerinde etkindi. Ancak 329'da artık büyük gaybetin başlaması ile birlikte dinî mercii ihtiyacı hâsıl oldu. Bu noktada Ahbârîler/Muhaddisün, Şîî toplumu mâsum imamların *ahbârına* yönlendirdiler. Yukarıda değindiğimiz Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) Şîîleri yeni hâdiselerle karşılaştıklarında hadislerle ve imamlardan nakledilen *ahbâra* müracaat etmelerini tavsiye etmesi, böyle bir kriz döneminde nasıl hareket edileceği hususunda İmâmî topluma yol göstermektedir. Zira imamın gaybetinde onlardan nakledilen *ahbâr*, toplumun dinî problemlerini çözmede yegâne merci idi.

Ahbârîler'in *Kütüb-i Erbaa*'nın sıhhati diye bir problemleri yoktu; zira onlara göre söz konusu kitapların dayandığı *asıllar* imamların talebeleri tarafından onların murakabesi altında oluşturulmuştu. *Kütüb-i Erbaa*, *Asıllar*'la aralarında yer alan *Câmiler*'e istinad ederek te'lif ve tasnif edilmiş, ayrıca bir kısmı imama arz edilmişti.<sup>89</sup>

Mütekaddimün döneminde hadisler sadece sahih ve zayıf şeklinde iki grupta değerlendirilirken müteahhirün döneminde İbn Tâvus (ö. 673/1274) ve/veya talebesi Allâme Hillî (ö. 726/1325) zamanında bu hususta dörtlü taksime gidilmesi, Ahbârîler tarafından Ehl-i sünnet'i taklid olarak

<sup>88</sup> Eşref el-Cîzâvî, *İlmü 'l-hadis beyne asâleti ehli's-sünne ve intihâli's-Şîa* (Mısır: Dâru'l-yakîn li'n-neşri ve't-tevzî, 1430/2009), 75; Geniş bilgi için bk. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, 12, 87.

<sup>89</sup> Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 143.

değerlendirilmiştir. Ehl-i sünnet'te olduğu gibi hadislerin dörtlü bir taksimine *huzur asrında* ihtiyaç duyulmamışken büyük gaybetin başlamasından sonra ilerleyen zamanda fıkıh ve hadis usûlü eserlerinin kaleme alınmasının haklı gerekçeleri vardı. Zira Usûliler, *Kütüb-i Erbaa'*nın sıhhati konusunda farklı düşünüyorlardı. *Kütüb-i Erbaa'*da yer alan bütün rivayetlerin kat'i olup yakın ifade etmesi iddiası şöyle dursun, içlerine zayıf hatta meçhul râviler tarafından nakledilen rivayetler bulunmaktaydı.<sup>90</sup> Bu durumda bütün sistemi *ahbâr* üzerine bina etmek isabetli değildi. Dahası İsnâaşerî ulemâdan olan Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067), mâsum imamlardan nakledilen birbiriyle çelişen rivayetler sorununun farkındaydı. et-Tûsî, bunları *el-İstibâr*'da “takıyyeye hamletme” ve “neshe hamletme” gibi çeşitli yollarla gidermeye çalışmıştır. İsnadlarda yer alan çok sayıda Sünnî, Fatahî ve Vâkıfî gibi râviler, *fâsidi'l-mezheb* olarak nitelendirildiklerinden, İmâmiyye hadis metodolojisinde sahih hadiste aranan râvinin sika olma şartını taşımamaktaydılar. et-Tûsî, mütekaddimûn döneminde yukarıda ifade ettiğimiz üzere sahih ve zayıf şeklinde ikili bir taksim söz konusu iken müteahhirûn döneminde, “sahih, hasen, müvessak ve zayıf” şeklinde dörtlü hadis taksimi ile birlikte isnadında *fâsidi'l-mezheb* olsa da güvenilir kabul edilen râvilerin naklettiği *müvessak* hadisleri bazı şartlarla kabul etmekte tereddüt göstermemiştir.

Esasen son sefir Ali b Muhammed es-Semerrî'nin (ö. 328/940) vefatından sonra gaybet-i kübrâ (329/941-?) dönemi başlamış ve *huzur/nass asrı* bitmişti. Bu tarih aynı zamanda içtihadın daha sistemli olarak başlama tarihini göstermektedir. Zira Şîî toplum, imamın gaybetinde dinî problemlerin artmasına paralel olarak istinbata ve içtihadâ daha fazla ihtiyaç ve zaruret hissetmiştir. İctihâd kapısını ilk açan Usûlî âlim, İbn Cüneyd el-İskâfî (ö. 389/998) olmuştur.<sup>91</sup>

## 5. Ahbârîliğin Sonu ve Şeriatın Dinamizmi Açısından İctihâdın Önemi

İctihâd kavramına yüklenen anlamda zaman içinde değişiklik olduğu görülmektedir. İctihâdın biri Kitab ve Sünnet'teki delilden hüküm istinbatı, diğeri bu ikisindeki bir nassa dayanmadan müstakil içtihad olmak üzere iki farklı anlamının olduğu söylenebilir. Ahbârîler'in hücumu, aslında daha çok ikincisinedir.<sup>92</sup> Fakîh, hüküm istinbatında bulunmak istediğinde Kitab ve

---

<sup>90</sup> *el-Kâfi*'deki hadis sayısı 16.121 olarak zikredilmiştir. Bunlar içinde 5072 rivayet sahih, 144 rivayet hasen, 1118 rivayet müvessak, 302 rivayet kavî ve 9485 rivayet ise zayıf bulunmuştur.

<sup>91</sup> Tabâtabâî, *Riyâzü'l-mesâil* (Muhaddime), 1/5.

<sup>92</sup> Ferhân, *Hareketü'l-ictihâd inde's-Şîa*, 49.

Sünnet'te bir hüküm bulamadığında içtihâda başvurur ve şahsî olarak meseleyi tahkîk eder ve iyice değerlendirir.<sup>93</sup> Ahbârîler'in iddiası ise Kitap ve Sünnet'in hüküm istinbatı için kâfi olduğu şeklindedir.

İbn Cüneyd'in Ehl-i sünnet'te olduğu gibi içtihâd anlayışını savunmasına Usûlî olarak nitelenen Şeyh Müfid'in *en-Nakz alâ İbni'l-Cüneyd fî ictihâdi 'r-re'* y adıyla kitap yazarak tenkit yöneltmesi Mu'tezile'de olduğu şekliyle içtihâd anlayışına bir tepki olduğu söylenebilir. Usûlî âlim Şerîf el-Murtezâ da (ö. 436/1044) V. (XI.) asrın başında "İçtihâd bâtıldır, İmâmiyye'ye göre zan, re'y ve içtihâd ile amel etmek caiz değildir" diyerek içtihâd hakkındaki görüşünü ortaya koymuştur.<sup>94</sup> Şerîf el-Murtezâ'ya göre önce Kur'ân'ın zâhiri ile sonra kat'i olan Sünnet'le amel edilir; bu ikisinde hüküm bulunmadığı takdirde icmâa başvurulur. İcmâdan kastedilen "İmâmî ulemânın icmârı"dır.<sup>95</sup> İmâmî âlimlerin icmâi oluşmamış, dolayısıyla ihtilaf söz konusu ise Kitap'ın nassına başvurulur; Kitap'ta hüküm bulunamazsa aklın hükmüne başvurulur.<sup>96</sup> Akıl, el-Murtezâ'nın istinbat metodunda önemli bir yer tutmaktadır. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbü'l-udde*'de "Kıyas ve içtihâd bize göre delil değildir. Aksine onu şeriatte kullanmak mahzurludur" diyerek içtihâda yaklaşımını izhar etmiştir.<sup>97</sup>

Esasen Ahbârîler'in dinde ancak mâsum olan ve ilahî bilgi ile desteklenen, bu suretle yanılması söz konusu olmayan imamın teşriî rolü olacağı ilkesinden hareket ettikleri görülmektedir. Onlara göre, mâsum imamlar dışındaki müctehidler ise bu özellikleri hâiz olmadıkları için onların ictihatlarına ittibâ edilmesi uygun değildir. Zira müctehidlerin ictihatlarında isabet edememe ihtimalleri vardır. Ahbârîler, bu durumda isabet etmediği takdirde müctehidin mesul olacağını, isabet etse dahi kendi reyî ile hareket ettiği için yine mesuliyetten kurtulamayacağını iddia etmişlerdir. Bu anlayış içtihâdın önünü tıkamaktadır. Aslında bu iddia, onlara göre iki aksiyoma dayandırılmaktadır: Bunlardan birincisi mâsum imamın ilham ile desteklendiği, dolayısıyla içtihâdında yanılmayacağı, ikincisi *ahbârın* içtihâda ihtiyaç bırakmayacağıdır.

<sup>93</sup> Ferhân, *Hareketü'l-ictihâd inde 'ş-Şîa*, 43.

<sup>94</sup> Ferhân, *Hareketü'l-ictihâd inde 'ş-Şîa*, 45. Murtezâ, *ez-Zerîa*, 2/308.

<sup>95</sup> Murtezâ, *ez-Zerîa*, 2/11, 20, 89.

<sup>96</sup> Murtezâ, *ez-Zerîa*, 2/312, 313; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 82.

<sup>97</sup> Ferhân, *Hareketü'l-ictihâd inde 'ş-Şîa*, 46. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Kum: Matbaatü's-Sitâre, 1418), 1/354; 2/726.

Bununla beraber, mâsum imamın ilhama mazhar olduğu görüşünü Usûlîler benimsememektedirler; dolayısıyla bu, tartışmasız ve genel kabul görmüş bir görüş değildir. Müctehidlere ve içtihâda ihtiyaç olmadığı iddiası, mâsum imamdan hemen her dinî mesele ile ilgili görüş sâdir olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır. Zira bu iddia, mâsum imam kendi zamanında olmayan ilmî, teknolojik, siyasî ve ekonomik vb. gelişmeler sonucu hâsil olan dinî meselelerle ilgili farazî görüş bildirmesi anlamına gelir. Böyle bir durum vaki olmadığı gibi, makul de değildir.

İkinci problem, imamdan sâdir olan her haberin tam olarak muhafaza edilip edilemediğidir. Şîa'nın karşı karşıya geldiği siyasî baskılar, krizler ve diğer tarihî hâdiseler dikkate alındığında, imamların *ahbârının* tam olarak muhafaza edilmiş olması mümkün gözükmemektedir. İmamlardan *takyye* gereği söz ve fiillerin sâdir olması, birbiriyle çelişen rivayetlerin *Kütüb-i Erbaa*'da yer alması bunun açık delilidir. Ayrıca Usûlî muhaddis ve fakîhlerin *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin kat'i olduğu iddiasına dair itirazları bilinmektedir. Bunlardan daha önce de temas ettiğimiz gibi *el-Kâfi*'deki rivayetlerin ancak 1/3'ünün sahih olduğunun ifade edilmiş olması, *Ahbâriler*'in iddialarını kökünden sarsmaktadır.

İmamların *ahbârında* ancak ilkeler ve küllî kâideler bazında çözümlerin mevcut olduğu iddia edilirse, o zaman bu ilkeleri kimin yorumlayacağı, onlardan hareketle fikhî hükümlerin nasıl elde edileceği sorusu gündeme gelmektedir. “Yorum ve istinbatla” şeklinde cevap verilirse bu son tahlilde içtihâd anlamına gelmektedir ve bu müctehidlerin üstesinden gelebilecekleri bir husustur.

Kaldı ki Kur'ân dahi miras, talak gibi bazı hususlarda tafsilata girse dahi yeni çıkan dinî meselelerin hükmünü birebir ihtiva etmediği, bunlarla ilgili ancak her zaman için geçerli genel ilkeler vaz ettiği, bunları esas alarak müctehidlerin aslî ve fer'î delilleri birlikte değerlendirerek ve mekâsidü's-şerîa çerçevesinde ümmetin maslahatını da gözетerek kıyas, istinbat ve ictihatlarda buldukları dikkate alındığında, imamların *ahbârının* her meseleye temas ettiğini iddia etmek makul ve mantıklı değildir.

Son imamın gaybetinden (329/941) bu yana 1080 sene (11 asır) gibi bir zaman geçmiştir. IV. (X.) asırdaki dinî meselelerle teknolojinin inanılmaz bir şekilde geliştiği ve yepyeni dinî problemleri beraberinde getirdiği dikkate alındığında, dinin bunlara mutlaka çözüm getirmesi gerekir; aksi takdirde o, çağa hitap edemediği, tarihsel olduğu, aciz ve yetersiz kaldığı gibi ithamlara maruz kalır. Allah Teâlâ, son kitabı ve peygamberi göndererek vahyini

kestiğine göre, bu din, kıyamete kadar bâkidir demektir. Bu ise Kitab ve Sünnet'in ihtiva ettikleri ahkâmın ve küllî kâidelerin yeterli olmasını gerektirir. "Aynı akıl yürütme imamların ahbârı için de geçerlidir" denirse, bunun cevabı bu noktada dinin yeterliliği, ancak müctehid imamların dinin ana kaynakları ve prensiplerinden hareketle içtihad etmeleri ile sağlanabileceğidir. Zira Allah Teâlâ, Kur'ân'da bazı hususlara temas etmeyerek ya da ayrıntılı hükümler koymayarak içtihad alanına kendisi yer açmış, Resûlü (s.a.v.) de bunu teşvik etmiş ve fakih ashabının içtihad etmesinden memnun olmuştur.<sup>98</sup>

Farz-ı muhal yeni bir kitap gelmiş olsa dahi insanın karakteri, ihtiyaçları bellidir ve dinin vaz ettiği temel ilkeler değişmeyecektir. O hâlde son kitap olarak Kur'ân ve son peygamber olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti, meselelerin açık ve birebir hükümleri şeklinde ya da genel prensipler, küllî kâideler itibariyle ebedî teşri kaynağıdır. Bu ise ancak icthadla sağlanabilir. Allah Teâlâ, tafsilatı ümmetin aklına ve müctehidlere bırakmıştır. Onlar her asırda ve mekânda, şeriatın esasları ve söz konusu genel prensipler ve ahkâm çerçevesinde dinî meselelere çözümler bulacaklardır.

Hülâsa hadislerin ve mâsum imamın ahbârının sınırlı, hâdiselerin ise sınırsız olduğu bilinen bir gerçektir. Kur'ân'da bile Allah Teâlâ'nın, Peygamberine bıraktığı bir boşluğun olduğu dikkat çekmektedir. Gerek Sünnet'in gerekse imamların ahbârının içtihad olmaksızın kıyamete kadar yeterli olduğunu savunmak gerçekçi ve isabetli bir görüş değildir. Temel prensipleri ihtiva ettiği kastediliyorsa bu durumda da dinî meselelere çözüm bulabilmek için bu prensiplerin yetkin müctehidler tarafından yorumlanması ve buna göre içtihad edilmesi gerekmektedir. Bu içtihad, farklılık arz edebildiği gibi mutlak olarak isabet kaydedildiği de iddia edilmemektedir. Müctehidin bütün gayretini sarf etmesi, bu özellikte olmayan mukallidlerin de onlardan birinin içtihadına tâbi olması söz konusudur. Müctehid isabet edemese bile samimi olarak sarf ettiği ilmî mesai ve çabasının ecrini almaktadır. Ahmed Ferhân'ın da vurguladığı gibi hayattaki gelişmeler devam ettiği sürece içtihad kaçınılmazdır.<sup>99</sup>

İctihada karşı olan Ahbâriler ise mâsum imamlardan içtihadı kınayan rivayetler nakledilmesini ve Hz. Musâ - Hızır kıssasında peygamber olmasına rağmen Hz. Mûsâ'ya kıyas, istidlâl ve istinbâta bulunmasına izin

<sup>98</sup> Ebû Dâvûd, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

<sup>99</sup> Ferhân, *Hareketü'l-İctihad inde's-Şîa*, 49- 50.

verilmemesini içtihad karşılığında bir delil olarak ileri sürmüşlerdir.<sup>100</sup> Ayrıca onlar Usûlîler'i, "velâyet-i fakih" teorisini<sup>101</sup> benimsemekle mâsum imamın yerine geçilmiş, onun rolü üstlenilmiş olmaktadır" diye suçlamaktadırlar. Bununla birlikte Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî (ö. 1076/1665) ve Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559 [?]) gibi Usûlîler, içtihad şartlarını taşıyan fakihlerin mâsum imamın umumi vekilleri, yani onun adına İmâmî toplumda yetkili olduklarını<sup>102</sup> ileri sürerek problemi çözmeye çalışmışlardır. Sachedina'nın vurguladığı üzere müctehid fakihler imamların ahbârını nakleden değil, mâsum imamın bütün fonksiyonlarını üstlenen kişidir.<sup>103</sup>

Netice olarak ortaya çıkan yeni hâdiseler Ahbârîler'in nazariyelerinin yetersiz olduğunu göstermektedir. Günümüzde çoğunluğu teşkil eden ve hâkim ekol olan Usûlîler, mâsum imamın dışındaki âlimlere de içtihad salâhiyeti tanımaktadırlar. Nitekim Seyyid Muhammed Bâkır, istinbâtın bedihî ve gerekli olduğunu vurgulamıştır. Ancak mesele içtihad gelince Ahbârîler/Mudaddisîn bunun gerekli olup olmadığı sorusuna menfî cevap vermektedirler.<sup>104</sup> XI. (XVII.) yüzyılda önemli İsnâaşerî âlimler Bağdat, Kerbelâ gibi yerlerden İran'a ve özellikle İsfahan'a gelerek Ahbârîler'le fikih tartışmalara girmişler, sonunda Usûlîler galip gelmiştir. Tarihi süreçte imamın gaybetinde içtihadı zaruri gören Muhammed Bâkır el-Bihbehânî (ö. 1206/1791) gibi âlimlerin te'lif ettikleri eserlerin ve diğer ilmî faaliyetlerinin de tesiriyle Ahbârîlik iyice zayıflayıp kaybolmaya yüz tutmuştur.

## Sonuç

Farklı adlandırmaları ve dönemleri olmakla birlikte İmâmîyye içinde tarihi süreçte *Ahbârîlik* ve *Usûlîlik* şeklinde iki ekol bulunmaktadır. Sistematik Ahbârîlik döneminde taşıdığı anlamıyla olmasa da mütekaddimûn dönemi ulemâ için, *ahbârî* araştırma, tedvîn etme ve onlarla amel etme anlamında Ahbârî tabirinin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Emin el-

---

<sup>100</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin (B.y: İntişârâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1426/2005), 522. İbrahim Kutluay, "İsnâaşerîyye İmâmîyye'sine Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler* (İstanbul: Ensâr Yayınları 2018), 185; Ferhân, *Hareketü'l-İçtihad inde's-Şîa*, 45.

<sup>101</sup> Yetkili bir fakih vasıtasıyla yönetim ve hükümet etme kuralı.

<sup>102</sup> Öz, "Usûliyye", 42/214.

<sup>103</sup> Said Amir Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam* (The University of Chicago Press. 1984), 171.

<sup>104</sup> Seyyid Muhammed Bâkır, *el-Meâlimü'l-cedîde* (Necf: en-Numân, 1385), 22.

Esterâbâdî'nin sistemleştirdiği, kimi aşırı kimisi mutedil olan âlimler tarafından temsil edilen Yeni/Sistematik Ahbârîlik'te deliller Kitap ve Sünnet'ten (ahbâr) ibarettir. Hatta onlara göre icmâ dahi mâsum imamların ahbârını keşfetmekten ibarettir. Ahbârîler'e göre icmâ ve içtihad bid'at olup Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'den alınmıştır. Ahbârîler, içtihadı ve akılla amel edilmesini reddederler. Usûlîler'e göre ise dinî deliller Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl şeklinde "dört şer'î delil ve kaynak" tır. Kıyası ve içtihadı akıl içinde mütalaa eden Usûlîler'in zandan ibaret olan ve hata ihtimali bulunan içtihadı başvurdukları görülmektedir.

Ahbârîler, Kitab'a ve sıhhatinde tereddüt etmedikleri kat'i olan *ahbâra* dayanmaktadırlar. Onlara göre yukarıda da vurgulandığı üzere mâsum imamların *ahbârını* ihtiva eden *Kütüb-i Erbaa* hadisleri kat'i olup kesin ve yakînî bilgi ifade etmektedir. Dolayısıyla onlar haber-i vâhid denilerek amelden düşürülemez.

Her iki ekolün müşterek bir görüşü olarak mâsum imamların ahbârı da Sünnet'e dâhil ise de *Kütüb-i Erbaa*'nın kat'i bilgi ihtiva ettiği hepsinin delâlet ve sened açısından sağlam olduğu iddiası, sadece Ahbârîler'in savunduğu bir görüşten ibarettir. Bundan dolayı Usûlîler *Asıllara* ve *Kütüb-i Erbaa*'ya karşı şüpheli bir yaklaşım sergilerler. Onlara göre *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan hadisler, pek azı hariç, âhâd haberlerdir. Ayrıca bu rivayetlerin sudûru son tahlilde zannî olup sadece furû-i fıkhîta delil olabilir.

Ahbârîler'in savunduğu Kur'an'ın nassının bile mâsum imamın tefsiri olmadan anlaşılamayacağı görüşü, Kur'an naslarının "imâmet nazariyesi"yle değerden düşürülmesi anlamına gelmektedir ve bu mantıksız bir faaliyettir.

Dinî delilleri Kur'an ve Sünnet'ten ibaret gören; akıllı, kıyası, içtihadı inkâr eden Ahbârîlik, hayatın gerçekleri ile örtüşmeyen tezleri sebebiyle hayatiyetini devam ettirememiş ve bir süre sonra tıkanıp sona ermiştir. X-XI./XVII.-XVIII. yüzyılda Yeni/Sistematik Ahbârîlik adıyla Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) tarafından sistemleştirilse ya da yeniden canlandırılrsa da Ahbârîliğin hâkim olduğu o dönemde başkent olan İsfahan'a ve Kerbelâ gibi merkezlere yerleşen Usûlî âlimlerin, özellikle el-Bihbehânî'nin (ö. 1206/1791) gayretleri ve yönettikleri tenkitleri sebebiyle Ahbârîlik yıkılmıştır. Günümüzde İsnâaşerîler arasında Usûlîlik hâkim ekoldür. İmamın gaybetinde imamın dinî otoritesi *veliyyü'l-kadâ* sıfatıyla ulemâyaya geçmiştir.

Kur'an'dan sonra başka bir ilahî kitabın, Resûl-i Ekrem'den sonra başka bir resûl ya da nebînin gelmeyecek olması, İslâm'ın cihanşümül bir din ve

kiyamete kadar bâki olması, içtihadı zorunlu kılmaktadır. Zira din sabit olsa da şeriatın dinamizmi içtihad müessesesiyle devam etmektedir. Şâri‘ dinin temel prensipleri çerçevesinde içtihad etme yetki ve sorumluluğunu müctehid imamlara yüklemiştir. Nübüvvet onların bu fonksiyonunda devam etmektedir.

### **Kaynaklar**

Ahmed el-Kâtib, *Şîa’da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe-* Çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. The University of Cahicago, 1987.

Bâkır, Seyyid Muhammed. *el-Meâlimü’l-cedîde*. Necef: en-Numân, 1385.

Boozari, Amirhassan. *Shi’i Jurisprudence and Constitution*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Brown, Jonathan. “Şîa’da Hadis”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/6 (2012): 134-154.

Celâlî, Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî. *Dirâyetü’l-hadis*. thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî. Beyrut: Müessesetü’l-A‘lâmî li’l-Matbûât, 1435/2004.

Cizâvî, Eşref. *İlmü’l-hadis beyne asâleti ehli’s-sünne ve intihâli’s-Şîa*. Mısır: Dâru’l-yakîn li’n-neşri ve’t-tevzî, 1430/2009.

Ensârî, Muhammed Ali. *el-Mevsûaü’l-fikhiyyeti’l-müeyssere*. Kum: Mecmaü’l-Fikri’l-İslâmî, 1415.

Esterâbâdî, Muhammed Emîn b. Muhammed Şerif el-Ahbârî. *el-Fevâidü’l-medeniyye fi’r-reddi ale’l-kâili bi’l-ictihâd ve’t-taklid fi’l-ahkâmî’l-ilâhiyye*. thk. Rahmetullah er-Rahmetü el-Erâkî. Kum: Müessesetü Neşri’l-İslâmî li Câmî’ati Müderrisîn, 1426/2005.

Faysal Nûr, “el-Ahbâriyyûn ve’l-Usûliyyûn”, erişim: 01.06.2021. <https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article>

Ferhân, Adnan. *Hareketü’l-ictihâd inde’s-Şîa*. Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 1420/2004.

Hakîm, Muhammed Saîd. *el-Usûliyye ve’l-Ahbâriyye beyne’l-esmâ ve’l-vâki*. Necef: Mektebetü’l-Hilâl, 1434/2013.

Hakyemez, Cemil. *Şîa’da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmam*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar. *Mebâdü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*. thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal. Kum: Mektebetü’l-İ‘lâmî’l-İslâmî, 1984.

Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar. *Nihâyetü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*. thk. Müessesetü Âl-i beyt li ihyâi’t-türâs, Kum: Sitâre, 1431.

Hubbullah, Haydar. *Nazariyyetü’s-sünne fi’l-fikri’l-İmâmiyyi’s-Şif: et-tekevvin ve’s-sayrure*. Beyrut: el-İntişârü’l-Arabî, 2006.



Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâilî's-şerîa*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414/1993.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *el-Fusûlü'l-mühimme*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn el-Kâinî. Kum: Müessesetü Meârifî İslâmî İmam Rızâ, 1418/1997.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Fevâidü't-Tûsiyye*. Kum: el-Matbatü'l-İlmiyye, 1403/1982.

İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1411/1990.

İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kandemir, M. Yaşar. "Hadis" (Şîa ve Hadis). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kaveşfi, Abdurrahîm Ahmed. *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*. London: Tekveen, 1436/2015.

Kerekî, Hüseyin b. Şihâbüddîn. *Hidâyetü'l-ibrâr ilâ tarikati'l-eimmeti'l-ibrâr*. Müessesetü'l-Ehyâi'l-İhyâ, ts.

Koca, Ferhat. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kohlberg, Etan. "Ahbâriyya". *Encyclopedia Iranica*. 1/ 716-718. London: 1984.

Kohlberg, Etan. "Al-usûl al-arba'umi'a" (*Belief and Law in Imâmî Shi'ism* içinde, VII. makale). London: Variorum Reprints, 1991.

Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Kutluay, İbrahim. "Şîa'da Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibsâr'ı Özelinde". *Mîzânü'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi*. 10 (2020): 13-55.

Kutluay, İbrahim. "Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü". *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi*. 17/1 (2017): 29-50.

Kutluay, İbrahim. "İsnâaşeriyye İmâmiyye'sine Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler*. (2018): 179-210.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011.

Kuzudişli, Bekir. "Şehîd-i Sâni'nin Bidâye'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tibî'in Hulâsa'sı mı, Cürçânî'nin Muhtasar'ı mı?". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2 (2020): 509-550.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfi*. Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007.

Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envârî'l-câmiâ li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr*. thk. İhyâü Kütübî'l-İslâmiyye. Kum 1388; Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983/1403.

Mehdevîrâd, Muhammed Ali. *Tedvînü'l-hadîs 'inde Şiâti'l-İmâmiyye*. Tahran: yy. 1431/2010.

Modarressi, Hossein. *An Introduction of Shi'ī Law: A Biographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.

Molla Abdürrezzâk b. Ali Rıza el-Hâirî el-Hemedânî. *el-Vecîze fî ilmi dirâyeti'l-hadîs*. thk. Rıza Kubâdlû. *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde, yay. haz. Ebü'l-Fadl Hâfizyân el-Bâbilî. Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003.

Momen, Moojen. *An Introduction to Shi'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.

Muhammed Abdurrahman. "Men Hümü't-tâifeti'l-Ahbâriyye ve limâzâ yuharrimûne'l-ictihâd bi'l-akl". *el-Yavmü's-sâir*. erişim: 01.06. 2021. <https://www.youm7.com/story>

Muzaffer, Muhammed Rıza. *Usûlü'l-fikh*. thk. Sadık Hasan el-Merâgî. Kum: Mektebetü'l-Azîzî, 2007.

Murtezâ, Ali b. Hüseyin. *ez-Zerîa fî ilmi'l-kemâl*. thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî; Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1997.

Murtezâ Mutahharî. *el-İslâm ve mutatallibâti'l-asr*. İran: Mecmeu Buhûsi'l-İslâmiyye, 1411.

Müfid, Ebü Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî. *et-Tezkira fî Usûli'l-fikh*. thk. Seyyid Ali Mir Şerîf. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993.

Nevbahtî, Ebü Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan. *Fırâku's-Şîa*. thk. Seyyid Muhammed Bahru'l-Ulûm. Necef: el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1355/1936.

Nu'mânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İbrahim Ca'fer. *Kitâbü'l-ğaybe*. thk. Fâris Hasûn Kerîm. Dâru'l-cevâdîn, 1432/2011.

Ünügür, Peyman. *Şîa'da Metin Tenkidi*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2017.

Sachedina, Said Amir. *The Just Ruler in Shi'ite Islam*. The University of Chicago Press. 1984.

Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-İ'tikâdât*. thk. İsmâ Abdüsseyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413/1992.

Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahduruhü'l-fakih*. Beyrut: Müessesetü'l- A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.

Saffâr, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh el-Kummî. *Besâiru'd-derecât*. thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin. B.y: İntişârâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1426/2005.

Sâlûs, Ali. *Eseru'l-İmâme fî fikhi'l-Ca'ferî*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1405/1985.

Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. The University of Utah Press, 1998.

- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Nazariyyetü'l-imâme lede's-Şiati'l-İsnâaşeriyye*. Beyrut: Dâru Nehdati'l-Arabiyye, 1411/1991.
- Sübhânî, Ca'fer. *Doctrines of Shi'i Islam*. trc. ve edit. Reza Shah Hashemi. London: I. B.Tauris Publisher, 2001.
- Sübhânî, Ca'fer. *Vasît fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1432/2011.
- Sübhânî, Ca'fer. *Târihu fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Ehavâ, 1419/1999.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid el-Keylânî. Beyrut: Dâru's-Sab, 1406/1986.
- Şeriatmedâr, Mevlâ Refî' b. Ali el-Cilânî er-Rüşti. *Risâle fî ilmi'd-dirâye*. thk. Seyyid Hasan el-Hüseynî âli'l-müceddid eş-Şirâzî. *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde, yay. haz. Ebü'l-Fadl Hâfızyân el-Bâbilî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Tabâtabâî, Ali. *Riyâzu'l-mesâil fî beyâni'l-ahkâmi ve'd-delâil*. thk. Dâru'l-hâdî, Tahrân: Dâru'l-Hâdî, 1412/1992.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tasânîfi's-Şîa*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. es-Seyyid Hasan Horsan. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahrân 1944.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum: Matbaatü's-Sitâre, 1418.
- Yurdagür, Metin. "Cefr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.



## MOĞULTAY B. KILIÇ'IN İKMÂLÜ TEHZİBİ'L-KEMÂL ADLI ESERİ ÖZELİNDE BİYOGRAFİ YAZIMINDA ELEŞTİRİ

Halil İbrahim TURHAN\*

### Giriş

Tercih edilen görüşe göre 689/1290'da Kahire'de doğan ve bir Hanefî âlim olan Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341), Zehebî (ö. 748/1348), es-Safedî (ö. 764/1363), Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî (ö. 765/1364), Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) gibi biyografi yazarlarının yetiştiği Bahrî Memlûkleri (Bahriyye, Birinci Memlûkler; 648/1250-784/1382) döneminde yaşamıştır. Öne çıktığı yönlerden biri, tenkit merkezli eser yazımını önceleyen, bu doğrultuda eserlerdeki hataları düzelten ve eksiklikleri gideren bir müellif olmasıdır. Dönemin önemli ricâl müelliflerinden olan hocası<sup>1</sup> Mizzî'nin (ö. 742/1341) toplam 19.626 içeren *Tuhfetü'l-eshrâf*'ma tenkitlerini ihtiva eden *Evhâmü'l-Etrâf*'ı (*et-Ta'akkub 'ale'l-Etrâf*), İbn Salah'ın (ö. 643/1245) *el-Mukaddime'sine* ('Ulümü'l-ḥadîş, Akṣa'l-emel ve's-şevk fi 'ulûmi ḥadîsi'r-Resûl) yönelttiği bazı tenkitleri içeren eseri *İşlâhu İbni's-Şalâh fi 'ulûmi'l-ḥadîş*'i bu yönünü ortaya koyan eserleridir. Ayrıca zikredilen bu eserler, eleştirici yönünün yalnızca biyografi yazımıyla sınırlı olmadığını göstermektedir. Sahâbî olup olmadığı ihtilaflı kişiler hakkında kaleme aldığı *el-İnâbe ilâ Ma'rifeti'l-Muhtelef fihim mine's-Sahâbe*'si, İbn Hibbân'ı, *es-Sikât* adlı eserinde, sika olmayan râvilere yer verdiği için *Tenkîhu'l-Ezhân fi Tehzîbi's-Sikât li'bni Hibbân* adlı eseri ve Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'i üzerine yazdığı *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, biyografi yazımında tenkidi öncelediğini gösteren eserleridir.

---

\* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, haliliturhan@gmail.com

<sup>1</sup> Hocaları hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Muhammed Ahmed Hâc, *el-Hâfız Moğultây ve cühûdûhu fi 'ilmi'l-ḥadîş* (Suudi Arabistan: Câmi'âtü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1419), 19-35.

Bu çalışmada biyografi yazım tarihi açısından tenkidin metinlerin tekâmülünde etkisini ortaya koyması açısından *İkmâl* adlı eseri incelenecektir. Moğultay b. Kılıç ve *İkmâl*'i bazı araştırmalara konu olmuştur. Bunlar arasında öne çıkan Moğultay b. Kılıç'ın *İkmâl*'i takip ettiği yöntemini konu alan çalışmada<sup>2</sup> daha ziyade eserin tahkikine yoğunlaşıldığı belirtilmelidir. Yine Moğultay'ın hadis ilmindeki yerini konu alan tez çalışmasında *İkmâl*'in temel özellikleri bağlamında bazı tenkit örneklerine değinilmiştir.<sup>3</sup>

### **Biyografi Yazım Kronolojisinde *İkmâl***

Ricâl ilmi, diğer hadis ilimleri gibi, mütekâmil metni oluşturma amacıyla belli bir kıvama ulaşan kitap üzerine yapılan müteselsil çalışmalarla literatür gelişimini devam ettirmiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri, *el-Kütübü's-sitte* râvilerinin biyografileri üzerine yapılan çalışmalarda görülmektedir. İlk önce Şu'be gibi bir muhaddisin ve *el-Muvatta*'nın gibi bir hadis eserinin ricâlini konu alan çalışmaların kapsamaları zamanla genişlemiştir.<sup>4</sup>

İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *el-Mu'cemü'l-müştemil* adlı eserinde yaptığı iktibaslardan hareketle *el-Kütübü's-sitte* ricâline dair ilk eserin yazımının İbnü'l-Hinzâbe (ö. 391/1001) ile başladığı ileri sürülmüştür.<sup>5</sup> Öte yandan İbn Asâkir'in bu müelliften yaptığı atıfların içeriği yalnızca Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin ricâline dair bilgilerden oluşmaktadır.<sup>6</sup> Bazı ricâl müelliflerinin yalnızca iki eserin ricâline dair te'lif ettiği örneklere de rastlanmaktadır.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Muhammed Ali Kâsım, *el-Hâfız Muğultây ve menhecühü fî kitâbihi İkmâli Tehzîbi'l-Kemâl ve tahkîku kıf'a minh* (Suudi Arabistan: el-Câmi'âtü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1403).

<sup>3</sup> İbrahim Tozlu, *Moğultay b. Kılıç (Ö. 762/1361) ve Hadis İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 179-185.

<sup>4</sup> Örnek eserler için bk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Buhûş fî târihi's-sünneti'l-müşerrife* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1405/1984), 156 vd.

<sup>5</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil 'alâ zikri esmâ'i şüyühî'l-e'immeti'n-nübel*, nşr. Sekine eş-Şihâbî (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1401/1981), nâşirin mukaddimesi, 12.

<sup>6</sup> İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 48, 43, 142, 223, 249, 288, 311, 325, 331.

<sup>7</sup> Örneğin Devrakî'nin Tirmizî ve Nesâî ricâline dair eser kaleme aldığı belirtilmektedir (Ebû Abdillâh Ahmed ez-Zehbî, *Tehzîb Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, nşr. Guneym Abbâs Guneym-Mecdi es-Seyyid Emin (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1425/2004), nâşirin mukaddimesi, 1/58). Buhârî ve Müslim'in ricâlini bir arada konu alan eserlere dair bk. ez-Zehbî, *Tehzîb*, nâşirin mukaddimesi, 59; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 2/175.

Sonraki dönemlerde de bu esere yapılan atıflarda, İbn Asâkir'in eseri kullanılmıştır. Dolayısıyla bu iktibaslar da eserin içeriğiyle ilgili yorum yapabilme imkânı verecek yeni bilgiler sunmamaktadır.<sup>8</sup> Netice itibariyle daha fazla atfa veya bilgiye ihtiyaç duyulduğundan bu eserin *el-Kütübü's-sitte* ricâline dair olduğunu söylemek için henüz erkendir. İbn Asâkir'in İbnü'l-Hinzâbe'ye bulunduğu referanslarda önemli bir husus daha dikkat çekmektedir. “Nesâî, bu râviden rivayette bulundu; ancak İbnü'l-Hinzâbe onu [eserinde] zikretmedi”<sup>9</sup>, “İbnü'l-Hinzâbe, onu (Muhammed b. İbrahim), el-Esbâtî'den ayrı bir kişi olarak değerlendirdi. Ancak onun (Muhammed b. İbrahim), el-Esbâtî olduğu kanaatindeyim.”<sup>10</sup>, “Ebü'l-Fazl İbnü'l-Hinzâbe, Ebü Dâvûd'un ondan hadis naklettiğini belirtti. Ancak bu tespitinde hata yaptı.”<sup>11</sup>, “el-Vezîr Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Fazl İbnü'l-Hinzâbe, onu Ebü Dâvûd'un hocaları arasında zikretti. Ancak bu râviyi, Ebü Dâvûd'un kitabında bulamadım.”<sup>12</sup> şeklindeki atıflar, İbn Asâkir'in esere yönelik eleştirilerinden oluşmaktadır. Bu ise İbnü'l-Hinzâbe'nin eserinin *el-Kütübü's-sitte* ricâline olduğu varsayıldığında *el-Kütübü's-sitte* ricâl edebiyatının teşekkül aşamasında eleştiri merkezli bir yazımın varlığı dikkat çekmektedir.

Tespitlere göre beş kitabın ricâlini konu alan çalışmaya 5./11. asırda rastlanmaktadır. Beş kitabın ricâline dair olan bu eser, *Tesmiyetü Şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim ve Ebî Dâvûd ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî fî musannefâtihim mine's-sahâbeti ve't-tâbi 'în ilâ şuyûhihim* adıyla Dârekutnî'nin talebesi Ebü Bekr Ahmed el-Berkânî (ö. 425/1034) tarafından kaleme alınmıştır.<sup>13</sup>

Kapsamı sınırlı da olsa *el-Kütübü's-sitte* râvilerine dair ilk esere 6./12. yüzyılda rastlanmıştır. İbn Asâkir'in *el-Mu'cemü'l-müştemil 'alâ zikri esmâ'i şuyûhi'l-e'immeti'n-nübel* adıyla te'lif ettiği ve günümüze de gelen bu eserde,

---

<sup>8</sup> Örneğin bk. Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1403/1983), 25/481; ez-Zehbî, *Tezhib*, 8/156; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, nşr. Muhammed 'Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1412), 487.

<sup>9</sup> İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 48, 288, 325, 331.

<sup>10</sup> İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 224.

<sup>11</sup> İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 142.

<sup>12</sup> İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 43.

<sup>13</sup> Ebü Bekr Muhammed el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetü mâ ravâhü 'an şuyûhihi mine'd-devâvini'l-muşannefe fî durûbi'l-ilm ve envâ'i'l-ma'ârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 191. İbn Hayr günümüze ulaştığı bilinmeyen bu eseri üç hocadan sema eder. Bu ise söz konusu eserin İbn Hayr döneminde mütedavil olduğuna yorumlanabilir.

*el-Kütübü's-sitte* müelliflerinin yalnızca hocaları alfabetik olarak kaydedilmekte ve haklarında kısa bilgiler verilmektedir. Bu eserin kaynakları arasında yukarıda adı geçen İbnü'l-Hinzâbe ve Berkânî'nin<sup>14</sup> çalışmalarına ilaveten bir veya iki hadis eserinin ricâline dair yazılan kitaplar<sup>15</sup> da yer almaktadır. Bu bilgi bu tür çalışmaların *el-Kütübü's-sitte* ricâline dair yazılacak eserin ortaya çıkmasında etkin bir rol üstlendiklerini göstermektedir.

*el-Kütübü's-sitte* ricâlinin tamamını konu alan ve günümüze gelen ilk eser el-Cemmâli'nin (ö. 600/1203) te'lif ettiği *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*'idir. Bu çalışma sonraki dönem *el-Kütübü's-sitte* çalışmalarının ana şablonunu oluşturmuş ve tehzîb, ikmâl ve ihtisâr türü çalışmalardan oluşan bu alanda özel bir literatürün doğmasına öncülük etmiştir. Bu bağlamda yapılan neredeyse *el-Kemâl*'i unutturacak nitelikte bir çalışma Mizzî tarafından *Tehzîbü'l-Kemâl* adıyla kaleme alınmıştır. Unutturacak nitelikte dememizin sebebi, sonraki çalışmaların artık *el-Kemâl* üzerine değil de *Tehzîbü'l-Kemâl* üzerine yapılması, *el-Kütübü's-sitte* ricâli konusunda mütekâmil metne bu eser üzerinden ulaşmanın hedeflenmesidir. *Tehzîbü'l-Kemâl* üzerine yapılan çalışmaların çoğu da Mizzî'nin talebesi olan muhaddislerce kaleme alınmıştır. Bu durum ise Mizzî'nin ricâl ilmine *Tehzîbü'l-Kemâl*'i kaleme alarak eser bazında; bu eseri tenkit ve tashih edebilecek nitelikte âlimler yetiştirerek öğrenci yetiştirmek suretiyle de katkı sunduğunu göstermektedir. Bu öğrencilerin arasında Zehebî, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr gibi isimlerin yanı sıra Moğultay'da yer almaktadır.

### 1. Biyografi Yazımında Eleştiri ve Moğultay b. Kılıç

*el-Kütübü's-sitte* ricâline dair ilk tehzîb çalışması olan Mizzî'nin eserinin yazıldığı dönemde önemli bir otorite kazandığı, kitabın Moğultay'ın muhaddislerle fakîhler arasında "hakem" olduğuna dair ifadesinden anlaşılmaktadır.<sup>16</sup> Ancak çalışmanın ilim dünyasında gördüğü itibar ve kabulün Moğultay'ı bazı endişelere sevk ettiği anlaşılmaktadır. Bu kaygı ise muhaddisler ve fakihler arasında otorite olması sebebiyle eserdeki bilgilerin doğrulaması yapılmaksızın kullanılması, ricâl ile ilgili ihtilâfın söz konusu olduğu durumda eserin tartışmaları sonlandırması için hakem olarak tayin

<sup>14</sup> Bu esere yapılan atıflar için bk. İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 48, 80, 195, 286. İbn Asâkir'in bu müellife yönelttiği eleştiriler için bk. İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 325.

<sup>15</sup> Örnek olarak bk. İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 61, 80; 286, 287, 331.

<sup>16</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/5.



edilmesidir. Bu noktada Moğultay'ın esere verilen bu kritik önemi bir muhaddis olarak neden yadsıdığı ve bunun bir eser yazımının neden bir sebebi olduğu sorusu akla gelebilir. Bu sorunun cevabı eserde yazılış amacına uygun olmayan malumatların verilmesinin yanı sıra râvilerle ilgili hatalı bilgilerin aktarılması ve ricâl tenkit edebiyatında olması gereken bilgilerin kaydedilmemesidir. Esasında *İkmâl*'in hacminin *Tehzîbü'l-Kemâl*'in hacmine ulaşması Moğaltay'ın ilave bilgilerle tashihlerinin miktarının ne boyutta olduğunu göstermektedir. Sadece tashihlerinin miktarının bile dört cilt olduğu ifade edilmelidir.<sup>17</sup> Netice itibariyle genel kabul görmüş bu esere duyulan tam itimat hadis ricâliyle ilgili verilen hatalı bilgilerin zamanla doğruların yerine geçmesi Moğultay'ın temel endişesi olduğu anlaşılmaktadır.

*İkmâl*'in bir ricâl tenkit eseri üzerine yapılan tehzîb veya ihtisâr çalışmasının yöntem, içerik gibi hususlarda nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir çerçeve çizdiği görülmektedir. Yazarın bu tür eserlerin usûl ve muhteva açısından belli bir teorik zemine yerleştirme gibi fonksiyon icrâ ettiği söylenmelidir. İleriki sayfalarda detaylandırılacak bu hususların birçoğunun, *el-Kütübü's-sitte* ricâliyle ilgili yapılan tehzîb çalışmalarının zirvesi olarak kabul edilen *Tehzîbü't-Tehzîb*'te İbn Hacer tarafından da dikkate alınması bu konularda Moğultay'ın başarısını ortaya koymaktadır. *Tehzîbü't-Tehzîb*'in birçok hususta *İkmâl*'de dikkat çekilen metodik çerçevede kaleme alındığı vurgulanmalıdır.

Moğultay'ın *İkmâl* adlı eserinde yaptıklarını tanımlayacak anahtar kelimeler istidrâk ile tenkittir ve bu iki kavramı da temsil eden kelime ta'akkubtur. Şöyle ki, Moğultay Mizzî'ye yönettiği eleştirileri dört ciltten oluşan *et-Tenkîb* adlı bir eserinde bir araya getirmiştir ve Sıbt İbnü'l-Acemî yazarın bu eserde yaptığı işi ta'akkub kelimesiyle ifade etmiştir.<sup>18</sup> Esasında ta'akkub ise tenkit merkezli bir eser yazımı olarak tanımlanabilir.

Moğultay'ın biyografi yazımı konusunda getirdiği eleştirilerle şu iki sorunun cevabını aradığı söylenebilir: 1. Genelde bir ricâl tenkit eseri özel de bir râvinin biyografisi hangi bilgilerden oluşmalıdır? 2. Tehzîb ve ihtisâr gibi

---

<sup>17</sup> İbrâhîm b. Muhammed Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl fi ruvâti's-sitteti'l-uşûl*, nşr. Abdülkayyûm Abdürabbînnebî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1423/2002), 1/69.

<sup>18</sup> Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/69. Ayrıca Moğultay, bu eseri de *et-Takrîb* adıyla ihtisar etmiştir. İbnü'l-Acemî *Nihâyetü's-sûl* adlı eserinde iki ciltten olduğunu belirttiği bu kaynaktan faydalanmıştır (Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/69).

bir eser üzerine kaleme alınan istidrâk niteliğinde çalışmaların telifinde nasıl bir usul takip edilmelidir?

### 1.1. İçerik Eleştirisi

Moğultay b. Kılıç'a göre ricâl tenkit eserinde teberrüken<sup>19</sup> veya siyeri de bir biyografi türü görmenin yansıması olarak Hz. Peygamber'in (s.a.) biyografisine yer verilmemelidir. Çünkü Siyer-i Nebî ile ilgili hususi eserler kaleme alınmıştır.<sup>20</sup> Esasında isnâd analizi yapma amacıyla râvi araştırması yapan bir araştırmacının kullanacağı cerh-ta'dîl eserlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına yer verilmesi yerinde bir tercih olarak görünmemektedir.<sup>21</sup> Mizzî'nin Resûl-i Ekrem'in (s.a.) hayatıyla ilgili kaydettiği bilgilerin oldukça muhtasar olması ve siyerin anlatımının sistematik yani doğumundan vefatına kadarki hadiseleri bir tarihçi yaklaşımıyla sunulmaması da Moğultay'ın yaklaşımının isabetli olduğunu teyit etmektedir.

Moğultay'ın eleştirdiği bir diğer konu ise râvi biyografilerinde eserin yazılış amacıyla örtüşmeyen bilgilere yer verilmesidir. İsnâdları ve özellikle de Mizzî'ye ait âli isnâdları (muvafâkat) bu doğrultuda eserden çıkarır. Yine râvinin güvenilirliğini tespitle ilgili gerekli olmayan bazı bilgilere de bu tür çalışmalarda yer verilmesini uygun görmez. Bu doğrultuda Esed b. Abdillah'a yöneticiler tarafından hediye verildiğine dair alıntının<sup>22</sup> râvinin rivayet ehliyetini belirlemeye katkısı olmadığından çıkarılması gerektiğini savunur.<sup>23</sup>

Moğultay bir râviyle ilgili kimlik bilgilerinin ve cerh-ta'dîl değerlendirmelerinin mümkün olduğunca esere kaydedilmesi gerektiğini belirtir. Kullandığı zengin literatür sayesinde zaman zaman aktardığı cerh-ta'dîl bilgileriyle Mizzî'ye ait iktibasların birkaç katı bilgi verebilmektedir. Örneğin, Ahmed b. Osman b. Ebî Osman hakkında Mizzî, Ebû Hâtim (ö.

---

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Takiyyüddîn Abdülganî el-Cemmâîlî, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlü Nu'mân (Kuveyt: el-Hey'etü'l-°Amme li'l-°İnâyet bi-Tıbbâ'a ve Neşri'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-Sünneti'n-Nebeviyye ve °Ulûmihimâ, 1437), 1/114 vd.; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/174.

<sup>20</sup> Moğultay bizzat kendisinin bu alanda *ez-Zehrü'l-bâsim fî siyeri Ebi'l-Kâsım ve el-İşâre ilâ Sîreti'l-Mustafa ve men ba'dehu mine'l-Hulefâ'* yı telif etmiştir.

<sup>21</sup> Mizzî bizzat kendisi Hz. Peygamber'in hayatına ve mucizelerine dair bazı bilgilerin muhtasar şekilde verileceğini ifade etmesini Tehzîbü'l-Kemâl'in bu amaçla yazılmamasına dayandırır (el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/174).

<sup>22</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/507.

<sup>23</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/4.

277/890) ile Nesâî'nin (ö. 303/915) ta'dillerini kaydederken<sup>24</sup> Moğultay, Bezzâr (ö. 292/905) ve Mesleme b. Kâsım el-Kurtubî'nin (ö. 350/961) ta'dilleriyle İbn Ebî Hâtım (ö. 327/938) babasıyla birlikte adı geçen râviden hadis yazdığını, İbn Hibbân (ö. 354/965) *Kitâbü's-Şikât*'ında ona yer verdiğini ve *eş-Şahîh*'inde onun rivayetini tahrîc ettiğini belirtir.<sup>25</sup> Kaydettiği bu bilgiler râviyle ilgili münekkitlerin bakışını yansıtan önemli verilerdir. Hatta zaman zaman Moğultay'ın yaptığı ilaveleri sayesinde râviyle ilgili okuyucu bir kanaat sahibi olabilmektedir. Bu yönüyle eser, Mizzî'nin eserinin önemli bir boşluğunu doldurmaktadır. Örneğin Eyyûb b. Süleyman b. Bilâl ile ilgili Mizzî, yalnızca İbn Hibbân'nın *Kitâbü's-Şikât*'ında bu râviyi kaydettiğini zikrederken<sup>26</sup> Moğultay Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Sâcî (ö. 307/920), İbn Yûnus el-Mısrî (ö. 347/958), Mesleme b. Kâsım (ö. 350/961), Ebû'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Bâcî'ye (ö. 474/1081) ait değerlendirmeler aktarmaktadır. Bu bilgileri de ona yakın kaynaktan aktarmaktadır. Bunlar arasında günümüze gelmeyen İbn Yûnus'un *Kitâbü'l-Gurebâ*'sı ile Mesleme b. Kâsım *es-Sıla*'sını yer alması, Moğultay b. Kılıç'ın ikmâllerini günümüz araştırmacıları için daha da önemli hâle getirmektedir. Zira bu eserlerde bilgilere ulaşmanın bugün için vazgeçilmez kaynaklarından biri *İkmâl* olmaktadır. Moğultay'ın kaynaklarının matbû, mahtût ve günümüze geldiği bilinmeyen şeklinde üçlü bir sınıflandırmaya tâbi tutulduğunda bu hususun önemi daha net anlaşılacaktır. *İkmâl*'in ilk altı cildinin kaynaklarına dair yapılan bir araştırmada tamamı veya bir kısmı matbû olan 309; mahtût 11; günümüze ulaştığı bilinmeyen 254 kaynak olmak üzere 574 kaynak tespit edilmiştir.<sup>27</sup> Yüzdelik olarak ifade edilecek olursa kaynakların % 42'sinin günümüze gelmediğini göstermektedir. Dolayısıyla da günümüz araştırmacılarının bu eserlerin muhtevasıyla ilgili bilgi edilebileceği en kaynaklar arasında *İkmâl* yer almaktadır.

Moğultay'ın biyografilere yaptığı istidrâklerin kaynaklarla ilgili üç önemli hususun altının çizilmesi gerekir. İlki, istidrâklerin bir kısmını *Tehzîbü'l-Kemâl*'in de kaynakları arasında yer alan eserlerden yapmaktadır. Moğultay'ın bu eserleri Mizzî'ye oranla daha sistemli kullanması bir diğer

<sup>24</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1: 406-407.

<sup>25</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1: 87.

<sup>26</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/472, 473.

<sup>27</sup> Ahmed Kâmil b. Câmîlîn, *Mevâridü'l-hâfız Muğultây fi kitâbihi İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl min mücelledi'l-evvel ile'l-mücelledi's-sâdis* (Suudi Arabistan: Câmi'âtü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

ifadeyle her bir biyografîyi yazarken müracaat etmesi bu eserlerden önemli iktibaslarda bulunmasına imkân sağlamıştır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu medîneti's-selâm*'ı Mizzî'nin önemli kaynakları arasında yer alır.<sup>28</sup> Öte yandan Moğultay'ın râvilerin rivâyet ilmindeki yerini ortaya koyan önemli istidrâklerinin kaynağı yine Hatîb'in bu eseridir.<sup>29</sup> İkincisi döneminde mütedavil olmakla birlikte Mizzî'nin kullanmadığı kaynakların Moğultay tarafından düzenli kullanımı râviyle ilgili yeri geldiğince daha detaylı bilgiler vermesini sağlamıştır. Buna örnek olarak Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'iyle İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'i zikredilebilir. Mizzî bu eserlere çoğunlukla Cemmâilî'nin atıflarıyla sınırlı kalmıştır. Bir diğeri ise Moğultay, kendi şahsî zengin kütüphanesinde<sup>30</sup> veya Kahire'deki özellikle hem talebelik hem de müderrislik yaptığı Zahirîye medresesinin kütüphanesi başta olmak üzere kurumlara ait kütüphanelerde meşhur olmayan veya nadir bulunan eserlere erişme imkânı elde etmiştir. Buna örnek olarak da ricâl tenkit ilminin ilk eseri olarak tespit ettiğimiz İbnü'l-Mübârek'in *et-Târîh ve'l-ilel*'i<sup>31</sup> ile ismine yalnızca *İkmâl*'de rastladığımız *Su'âlâtü 'Abdillâh b. 'Alî b. el-Medîni 'an ebîhi*<sup>32</sup> verilebilir. Netice itibariyle Moğultay'ın bütün ilavelerinin kaynaklarını Mizzî'nin de erişme imkânı olmadığı eserler olarak görmek mümkün değildir. Mizzî'nin elinin altındaki kaynakları ya sistematik kullanmaması ya da Cemmâilî'nin iktibas tercihleriyle yetinmesi Moğultay'a bu eserlerde önemli ölçüde alıntıda bulunma fırsatı sunmuştur.

## 2. Yöntem Eleştirisi

Tehzîb ve ihtisâr gibi başka kitapların üzerine yapılan çalışmaların yazımında da takip edilmesi gereken bir yöntem bulunmaktadır. Moğultay'ın tenkitlerinden hareketle *Tehzîbü'l-Kemâl*'de tespit edilen hatalarda yöntem eksikliğinin önemli bir payı olduğu görülmektedir. Kanaatimizce Moğultay'ın adı geçen eser üzerine yazılan tehzîb ve ihtisâr eserlerinde de

---

<sup>28</sup> Mizzî'nin bu eserden yaptığı alıntılara örnek olarak bk. el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 1/429; 6/351; 14/209; 16/157; 25/166; 26/532; 28/93.

<sup>29</sup> Örnek olarak bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/21; 3/175, 318, 406; 4/266; 5/89; 6/396; 10/253, 398; 12/190.

<sup>30</sup> Çok kitaba ve "asıl"lara sahip olduğuyula ilgili bk. Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddin es-Safedî, *A'yanü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, nşr. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Sâlim Muhammed, Nebîl Ebû Amse, Muhammed Mev'ud (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418/1998), 5/435.

<sup>31</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 3/299; 8/165.

<sup>32</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/322.

Mizzî'nin hatalarının önemli ölçüde devam ettirilmesi tashihlerini yaparken bir yöntem eleştirisi yapmasını da zorunlu kıldığı düşünülebilir.<sup>33</sup>

#### a. İlk Kaynakla Karşılaştırma veya Taklitten Uzak Durma

Moğultay'ın eserinin mukaddimesinde kullandığı önemli iki kelime yer almaktadır. Bunlar “taklit” ve “asıl”dır. Moğultay'ın kullandığı anlamıyla “taklid” bir müellifin, bir eserde yapılan iktibas, ilk kaynakla karşılaştırma yapmadan alıntılmasıdır; bir diğer ifadeyle dolaylı kaynak kullanımınıdır. İbn Hacer'in de *Tehzîbü't-Tehzîb* adlı esere aynı kelimelerle bu hususa dikkat çekmektedir.<sup>34</sup> Esasında “Asıllar hatta bu asılların asılları bile elimizde mevcuttur” diyerek dolaylı kaynak kullanımını için kabul edilebilir bir mazeretin olmadığını ifade etmek istemiştir.<sup>35</sup>

Yukarıda işaret edildiği bir eserin hakemliğine müracaat edilecek derecede âlimleri arasında itibar elde etmesi, buradaki tespitlerin ve iktibasların ana kaynaklarla karşılaştırma yapmadan bir diğer ifadeyle tenkide tâbi tutulmadan kullanılması anlamına gelecektir. Bu müellife ait tespit veya sehven yaptığı alıntılardaki hatanın zamanla “doğru” olarak yaygınlaşma riskini beraberinde getirecektir.

“Ben de mahza onlar gibiydim; ama artık bütün konularda taklitten uzağım.”<sup>36</sup> Bu beyitteki “onlar”dan kasıt ilk olarak Mizzî'dir. Çünkü eserin ilerleyen sayfalarında açık bir şekilde Mizzî'yi “O, çoğunlukla başkasını taklit eder ve asıllara müracaat etmez” diyerek eleştirmektedir.<sup>37</sup>

Örneğin Mizzî, Velîd b. Ubâde'nin biyografisini tehzib ederken *Kemâl*'de yer alan bilgileri asıl kaynaklara müracaat etmeden aktarmıştır. Bu ise İbn Sa'd'ın aktarımıyla ilgili oldukça kritik bir hatanın tekrarlanmasına sebep olmuştur. *Kemâl*'de İbn Sa'd'ın adı geçen râvi “hadisi azdır” şeklinde

<sup>33</sup> Moğultay öncesi *Tehzîbü'l-Kemâl* üzerine yapılan çalışmalar için bk. el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, nâşirin mukaddimesi, 1/51 vd. Örneğin Zehebî'nin Mizzî'den olduğu gibi aktardığı ama Moğultay'ın tashih ettiği örnekler için bk. ez-Zehebî, *Tezhîb*, 1/369, 384, 389, 393.

<sup>34</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1325), 1/8. İbn Hacer, Moğultay b. Kılıç'ın *Tehzîbü'l-Kemâl* adlı eserinden faydalandığını ancak “iktibaslarında onu taklit” etmediğini, nakilleri nispet ettiği asıllara müracaat ettiği belirtir.

<sup>35</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/5.

<sup>36</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/5.

<sup>37</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 2/51. Benzer eleştiriler için bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 5/410; 6/181; 10/37.

değerlendirdiği kaydedilmektedir. Mizzî de bu bilgiyi bu şekilde nakletmektedir.<sup>38</sup> Moğultay ise “asıllara bakan kişi hem kendisini hem de ardından gelen kişileri rahatlatacaktır.” diyerek eleştirmekte ve İbn Sa’d’ın *Tabakat*’ında “hadisi çoktur” değerlendirmesinin yer aldığı<sup>39</sup> belirtmektedir.<sup>40</sup> Esasında Mizzî bu bilgiyi *Kemâl*’den olduğu gibi alması nedeniyle hata yapmıştır. Mizzî’nin eseri üzerine çalışma yapan Zehebî<sup>41</sup>, İbn Hacer<sup>42</sup>, Süyûtî’nin<sup>43</sup> aynı hatayı devam ettirmesi Moğultay’ın vurguladığı bu konunun biyografik eserlerin yazımında oldukça önemli olduğunu göstermektedir.

“Asıllara” müracaatın iktibasların kontrolüne imkân sağladığı gibi bir biyografinin yazımında alıntıyı yapan müellifin inisiyatif ve tercihlerinin dışına da çıkma fırsatı da sağlamaktadır. Nitekim Moğultay’ın Zübeyr b. Adî’nin biyografisinde “*et-Târih*’i görseydi verdiğimiz bu bilgileri yazmaması doğru olmaz, bu nakli uygun yerlere kaydederdî”<sup>44</sup> demesi bunun göstergesidir.

Benzer bir durum İsmail b. Abdilmelik’in biyografisinde de görülmektedir. Mizzî eserinde İbn Hibbân’dan yalnızca *يقلب ما يروي* (naklettiklerini ters düz ederdi) şeklinde değerlendirdiğini nakleder.<sup>45</sup> İbn Hibbân’ın eserinde ise değerlendirmenin tam metni şöyledir: *كَانَ سَيِّءَ الْحِفْظِ زَيْدِيءَ الْفَهْمِ يَقْلِبُ مَا يَرُو* (Zabtı bozuk ve anlaması kıttı. Naklettiklerini de ters düz ederdi).<sup>46</sup> İbn Hibbân’ın değerlendirmelerini tam olarak kaydeden Moğultay, bir kaç kelimeyi geçmeyen bu iktibaslardan hareketle Mizzî’nin *Kitâbü’l-Mecrûhîn*’i görmediği çıkarımında bulunur.<sup>47</sup> Bu noktada asıl

---

<sup>38</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 9/188.

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Tabakâti’l-kebîr*, nşr. Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1422), 5/59.

<sup>40</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 6/553.

<sup>41</sup> ez-Zehebî, *Tezhîb*, 9/368.

<sup>42</sup> Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyîzi’s-şahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdül Mevcud-Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Darü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, “1415/1995”), 6/494; İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/137.

<sup>43</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *İscâfû’l-mübeţta’ bi-ricâli’l-Muvaţta’* (Mısır: el-Mektebetü’ticâriyetü’l-kübrâ, 1341), 29.

<sup>44</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 5/45.

<sup>45</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 3/142.

<sup>46</sup> Ebü Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn mine’l-muhaddişîn ve’d-đucâfâ’ ve’l-metrûkin*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1412), 1/121.

<sup>47</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 2/190.

vurgulanması gereken Mizzi'nin kaydettiği kısmın İbn Hibbân'ın râviyle ilgili görüşünü tam yansıtmayı yansıtmadığı veya ne kadarını yansıtabildiğidir. Mizzi'nin kaydettiği kısım, İbn Hibbân'ın râvinin rivayetleri maklûb olarak aktardığına dair tespittir. Bilindiği gibi bir râvi, bir hadisin metninde veya isnadında yer değiştirme işlemini yanılarak yapabileceği gibi kasten de yapabilir. Mizzi'nin alıntılanmadığı kısımda İbn Hibbân söz konusu râvinin yaptığı kalbin sebebinin râvinin zabtının bozuk olmasına bağladığı görülmektedir.

### **b. Daha Erken Dönemde Yazılan Kaynakların Kullanımı**

Moğultay, mümkün olduğunca daha önce yazılan eserlerin kullanımına öncelik verilmesi gerektiğini, daha erken döneme ait eserler varken diğer eserlerin kullanımının caiz olmadığını belirtir. Ancak nispeten daha sonraki döneme ait eserlere ziyade bir bilgi sebebiyle başvurulabileceği de ifade eder. Mizzi'yi de daha erken döneme ait eserler varken bir sonraki döneme ait eserleri kullanmakla eleştirir.<sup>48</sup> Örneğin Mizzi'nin Rifâ'a b. Şeddâd'ın künye bilgisini, Ahmed b. Hanbel'de yer almasına rağmen İbn Hibbân'ın eserinden alıntılanmasını eleştirir.<sup>49</sup> Benzer şekilde Moğultay, Mizzi'yi bazı râvilerle ilgili bilginin Buhârî'nin eserlerinde olmasına rağmen İbn Hibbân'ın *Kitâbü's-Şiğât*'ından iktibas etmesine karşı çıkmaktadır.<sup>50</sup>

### **c. İktibas Yöntemi**

Mizzi'nin alıntılama "falan dedi ki" şeklindeki alıntılama yöntemini eleştirir. Çünkü ona göre bu yöntem ilgili esrin görüldüğünü ve doğrudan bu eserden alıntılama yapıldığını göstermektedir. Bu nedenle Moğultay "Falan dedi ki dediğimde bu bilgiyi mutlaka kitabından almışımdır. Şayet kitabından almamışsam bilgiyi aldığım kişiyi zikrederim. Böylece sorumluluk altına girmem." Ayrıca bir bilgiyi kaynağından almanın aktarılan bilgideki hata yapmama adına daha uygun olduğunu söyler.

Moğultay'ın benimsediği bu iktibas yöntemi günümüz araştırmaları için kritik öneme sahiptir. Bu yöntem sayesinde *İkmâl*'in Kaynaklarından hareketle ricâl tenkidi başta olmak üzere farklı alanlarda kaleme alınan çalışmalardan hangilerinin 8./14. yüzyıla kadar ulaştığına değerlendirme yapma imkânı elde edilmektedir.

---

<sup>48</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/265.

<sup>49</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 4/390.

<sup>50</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 6/340.

#### d. Biyografi Yazımında Doğru İfade/Yerinde Terim

Moğultay'ın eleştirdiği bir diğer husus ravî ifadesine yüklenen anlamla ilgilidir. Normalde bu ifade bir râvinin kimden rivayette bulunduğu bir diğer ifadeyle hocasının kim olduğunu ifade etmek amacıyla kullanılır. Moğultay, Mizzi'nin bu lafzı bu anlamda kullanmadığını, bir râvinin kendisinden semâ etmediği ancak munkatı bir senedle nakilde bulunduğu kişiler için de kullandığını belirtir.<sup>51</sup>

#### 2. Moğultay b. Kılıç'ın Eleştirdiği Konular

Moğultay b. Kılıç'ın eleştiride ve tashihte bulunduğu konular geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu konular genel bir bakış açısıyla şu şekilde sınıflandırılabilir:

a. Esmâü'r-ricâl: Râvinin isim, nisbe, künye, lakab bilgilerinde yapılan hataların tashihi; kendi adları, baba adları, bazen dede adları yahut künyeleri veya nisbelerinin hem yazılışı hem okunuşu aynı (müttefik) olmakla birlikte şahısları farklı (müfterik) olan râvilere dair tashihler.<sup>52</sup>

b. Râvi isim, künye vb. bilgilerin doğru okunuşu.

c. Târîhu'r-ruvât: Râvilerin doğum ve vefat tarihleri, yaşı gibi konularda yapılan hatalar.<sup>53</sup>

d. Tabakatü'r-ricâl: Sâhâbî veya tâbiî tespitlerinde yapılan hataların tashihi.<sup>54</sup>

e. Semâ-likâ Bilgisi: İsnadın muttasıl olup olmadığını belirlemede kullanılan likâ bilgilerinin tashihi, hoca veya öğrenci listelerinde zikredilen isimlerle ilgili tashihler.<sup>55</sup>

f. el-Cerh ve't-ta'dîl: Râvinin güvenilirliğiyle ilgili yapılan bazı yorumları eleştirme, yeni değerlendirmeler ilave etme. Moğultay b. Kılıç, değerlendirme ilavesiyle, râviyle ilgili bütün söylenen sözleri toplu bir şekilde görme fırsatı vermesinin ötesinde Zehebî gibi bazı münekkitlerin yaptığı cerh-ta'dîllere tenkitte bulunmayı da hedeflemektedir.<sup>56</sup>

g. İktibâs Hatası: Bir münekkide veya biyografi yazarına ait ifadelerin başkalarına nispeti, alıntı yapılacak metinde manayı etkileyen tasarruflar

<sup>51</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/7.

<sup>52</sup> Örnek olarak bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/159, 244, 328.

<sup>53</sup> Örnek olarak bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/10, 44, 163.

<sup>54</sup> Örnek olarak bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 7/253, 275.

<sup>55</sup> Örnek olarak bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/236, 318; 2/38; 5/153.

<sup>56</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 3/291.



bilimsel yöntem açısından sorunlar taşımasının yanı sıra râvî ve rivâyet değerlendirmelerinde kritik problemlere yol açabilmektedir.<sup>57</sup>

### 3. Tenkit Üslubu

Moğultay'ın yoğun olarak eleştiride bulunduğu kişi olan Mizzî'yi *İkmâl*'in mukaddimesinde, *Tehzîbü'l-Kemâl*'in sahasında benzeri olmayan, çok faydalı ve değerli bilgiler barındırdığını ifadeleriyle övmekte, ona karşı oldukça nazik bir üslup kullanmaktadır.<sup>58</sup> Ancak metnin ilerleyen sayfalarında bu üslup yerini zaman zaman cehâletle ithama varan bir sertliğe bırakmaktadır.<sup>59</sup> Hatta Mizzî'nin eseri üzerinde kırk yıl çalıştığına dair bir bilginin nakledildiği belirttikten sonra “Otuz yılda ortaya çıkan horoz yumurtası<sup>60</sup>” diyerek bu eserden memnun olmadığını oldukça ağır bir darb-ı meselle dile getirir.<sup>61</sup> *İkmâl*'in muhakkiki bu ifadeler karşısında kendisini tutamayıp “Mizzî'ye ve eserine karşı içindeki öfkeyi kusuyor” ifadelerini sarf eder.<sup>62</sup> Mizzî'nin asıllara müracaat etmemesi sebebiyle, onu taklide ve konforuna düşkünlükle tenkit eder.<sup>63</sup> Asıllardaki bilgiyi ikincil kaynaklardan alıntılanmasını yermek amacıyla “Bu (asıl), küçük/en küçük talebelerin elinde”<sup>64</sup> diyerek söz konusu eserlere erişme sorunu olmadığını dile getirir.

Moğultay'ın ilmî üsluptan uzak bir şekilde eleştirdiği yalnızca Mizzî değildir. Çoğu zaman ismini vermeksizin müteahiründen bir yazar diyerek<sup>65</sup> eleştirdiği Zehebî'yle ilgili de maksadını aşan ifadeler kullanmaktadır. “Bu adamın âdeti eserlerinde hata yapmaktır. Onun ilmî sahada basiretli/makul bir tasarrufu yoktur” gibi ifadelerle<sup>66</sup> eleştirmektedir

Netice itibariyle Moğultay'ın eleştiri üslubu bilimsellikten uzak olduğu hatta zaman zaman Mizzî ve Zehebî'ye karşı duyduğu kıskançlığın, öfkenin ve kinin yansıması olduğu ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

<sup>57</sup> Örnek olarak bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/178, 229, 279, 303.

<sup>58</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/2.

<sup>59</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/72.

<sup>60</sup> Bu ifade nadiren ihsanda bulunan cimri kişi için kullanılmaktadır (Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emsâl*, nşr. Abdülmecid Katamış (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 315).

<sup>61</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 13/129, 130.

<sup>62</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 3/130, dp. no: 1.

<sup>63</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 4/350.

<sup>64</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 3/129; 5/277, 410; 6/35, 384; 7/253; 8/206, 277.

<sup>65</sup> Örneğin bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 2/112, 156, 275.

<sup>66</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 3/291.

<sup>67</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, naşirin mukaddimesi, 1/40-41.

## Sonuç

*el-Kütübü's-sitte* ricâline dair kapsamlı biyografi yazımı Cemmâilî'nin *el-Kemâl*'i başlasa da bu alanda dönem noktası Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'i olmuştur. Zira daha yazıldığı asırda üzerine birçok çalışma yapılması ve *el-Kemâl*'i gölgede bırakması da bunu göstermektedir. Dönemi itibariyle kazandığı bu otoritenin en büyük riski eserde yer alan hataların farkında olunmamasıdır. *İkmâl* öncesinde esere yazılan ihtisar türü eserlerde gerekli tashihlerin de yeterince yapılmaması Moğultay b. Kılıç'ı bu noktada kaygılandırması da muhtemeldir. Netice itibariyle Moğultay, erken dönemde yazılan ricâl eserlerden dönemine kadar yazılan zengin literatürden istifade ederek tahkik ve tenkit merkezli bir eser kaleme almıştır. Böylece başta Mizzî olmak üzere ricâl müelliflerinin hatalarını tashih etmiştir. Kanaatimizce tenkitlerinin odak noktasını tehzîb ve ihtisar gibi başka bir eser üzerine kaleme alınan çalışmaların yazım yönteminin çerçevesini çizmeye yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

Moğultay'ın kullandığı eleştiri dilinin kimi zaman bilimsellikten uzak olduğu görülmektedir. Özellikle de Mizzî ile Moğultay arasındaki hoca talebe ilişkisi dikkate alındığı bu dilin oldukça sorunlu olduğu ve edep sınırlarını dışına çıktığı belirtilmelidir.

## Kaynaklar

Ahmed Hâc, Abdurrahman Muhammed. *el-Hâfız Moğultây ve cühûdühu fî 'ilmi'l-ḥadîs*. Suudi Arabistan: Câmî'âtü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1419.

Ahmed Kâmil b. Câmîlîn. *Mevâridü'l-hâfız Muğultây fî kitâbihi İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl min mücelledi'l-evvel ile'l-mücelledi's-sâdis*. Suudi Arabistan: Câmî'âtü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Cemmâilî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî el-. *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âlü Nu'mân. 10 Cilt. Kuveyt: el-Hey'etü'l-°Amme li'l-°İnâyet bi-Tıbbâ'a ve Neşri'l-Kur'ani'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye ve °Ulûmihimâ, 1437.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emsâl*. nşr. Abdülmecid Katamış. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen. *el-Mu°cemü'l-müştemil °alâ zikri esmâ'i şüyûhi'l-e°immeti'n-nübel*. nşr. Sekine eş-Şihâbî. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. nşr. Adil Ahmed Abdül Mevcud-Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut:

Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, "1415/1995".

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Takrîbü't-Tehzîb*. nşr. Muhammed °Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1412.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1325.

İbn Hayr, Ebü Bekr Muhammed el-İşbîlî. *Fehresetü mâ ravâhü 'an şüyühîhi mine'd-devâvîni'l-muşannefe fî dırûbi'l-ilm ve envâ'i'l-ma'ârif*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1419.

İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn ve'd-đucâfâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412.

İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. nşr. Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1422.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Moğultay b. Kılıç, Ebü Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Ebü Abdurrahman °Âdil b. Muhammed. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.

Muhammed Ali Kâsım. *el-Hâfîz Muğultây ve menhecühü fî kitâbihi İkmâlî Tehzîbi'l-Kemâl ve tahkîku kıt'a minh*. Suudi Arabistan: el-Câmi'âtü'l-İslâmîyye, Doktora Tezi, 1403.

Ömerî, Ekrem Ziyâ el-. *Buhûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrife*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1405/1984.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-. *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*. nşr. Ali Ebü Zeyd, Mahmûd Sâlim Muhammed, Nebîl Ebü Amse, Muhammed Mev'ud. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998.

Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed. *Nihâyetü's-sûl fî ruvâti's-sitteti'l-uşûl*. nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebi. 6 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1423/2002.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *İs'âfû'l-mübecca' bi-ricâli'l-Muvaţta'*. Mısır: el-Mektebetü'ticâriyetü'l-kübrâ, 1341.

Tozlu, İbrahim. *Moğultay b. Kılıç (Ö. 762/1361) ve Hadis İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Zehebî, Ebü Abdillâh Ahmed ez-. *Tezhîb Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. nşr. Guneym Abbâs Guneym-Mecdî es-Seyyid Emîn. 11 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1425/2004.



# MUHAMMED EMİN EL-ESTERÂBÂDÎ'NİN USÛLÎLERE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER ÜZERİNE BAZI MÛLAHAZALAR

*Abdülalim DEMİR\**

## **Giriş**

Şîa mezhebinin teşekkül döneminden V./XI. yüzyılın başına kadar mezhep mensupları üzerinde derin bir etki bırakan ahhârîlik, Safevî Devleti'nin desteği ile yerini usûlî düşünceye bırakmış ve gittikçe zayıflamaya başlamıştır. XI./XVII. yüzyılın başlarında Esterâbâdî'nin çabalarıyla ahhârîlik yeniden canlanmaya başlamıştır. Şîa'yı öze döndürme çabası olarak görülen bu hareket mezhep müntesipleri üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Yaklaşık altı asır boyunca etkin olan usûlî düşünceye karşı silik bir şekilde de olsa varlığını devam ettiren ahhârîlik tekrar güç kazanmaya başlamıştır. Hareketin başını çeken Esterâbâdî, Medine'de te'lif etmiş olduğu *el-Fevâidu'l-Medeniyye* adlı eseriyle ahhârîlik yolu ve metodunu tekrar ihya etmek için çalışmalara başlamıştır.<sup>1</sup>

## **1. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Yetiştigi Ortam, İlmî Kişiliği, Fikirleri ve Eserleri**

### **1.1. Yetiştigi Ortam**

Şîa'nın XI. yüzyıldaki en meşhur âlimlerinden biri olan Esterâbâdî, İran'ın Esterâbâd<sup>2</sup> şehrinde dünyaya gelmiştir. Gençliğinde Şîrâz'da biraz ilim tahsil ettikten sonra Necef'e gitmiştir. Necef'te usûlî âlimlerden olan

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, [abdulalim.demir@alparslan.edu.tr](mailto:abdulalim.demir@alparslan.edu.tr)

<sup>1</sup> Muhammed Emîn el-Esterâbâdî - es-Seyyid Nureddin el-Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), 12.

<sup>2</sup> Esterâbâd'a Gürgân ve Cürcân isimleri de verilmiştir. İranın kuzeyinde yer almaktadır.

Seyyid Muhammed b. Ali ve Şeyh Hasan b. Zeynuddîn'den fıkıh ilmi tahsil etmiştir. Değişik ilim dallarında dersler alıp yetkinleşmesine rağmen ana branş olarak kendisine hadis ve fıkıh usûlünü seçmiştir. Bu alanlarda Şîa mezhebi kitaplarının yanı sıra Ehl-i Sünnet'in de kitaplarını incelemiştir.<sup>3</sup> Muhaddis ve fakih kimliğiyle şöhret bulmuştur.

Yanında tedris yaptığı dönemin âlimlerinden *Medârikü'l-Ahkâm*'ın müellifi Hür el-Âmilî Muhammed b. Hüseyin (ö. 1104/1693) ve *Meâlimu'd-Dîn*'in yazarı eş-Şehîdû's-Sânî Zeynuddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî (ö. 966/1559)'den müctehid icazeti alarak müctehid seviyesine ulaşmıştır. Böylelikle usûlî gelenek içerisinde ilmi payenin zirvesine ulaşmıştır. Daha sonra Mekke'ye yolculuk etmiş, orada hemşehrisi ve *er-Ricâl* kitabının yazarı Mirzâ Muhammed b. Ali el-Esterâbâdî'nin (ö. 1028/1619) yanında on sene öğrencilik yapmıştır. Hadis rivâyetinde icazeti kendisinden almıştır. Hocası usûlî ulemanın görüşlerini reddederek ilk dönem ahbârîlerinin metodunu takip eden birisi olduğu için ondan etkilenmiş, hocasının teşvikiyle usûlî düşüncelerinden vazgeçerek ahbârîliğe yönelmiştir. Öğretilerini, düşüncelerini şaheseri olarak niteleyebileceğimiz *el-Fevâidu'l-Medeniyye* isimli kitapta bir araya getirmiştir. Muhakkik, muddakkik, mütekellim, münekkid, muhaddis, fakîh olarak da nitelendirilen Esterâbâdî uzun süre Mekke ve Medine'de kalmıştır. 1033/1624 yılında Mekke de vefat etmiştir.

## 1.2. İlmî Kişiliği ve Fikirleri

Önceki başlıklarda değinildiği üzere Esterâbâdî, hem usûlî hem de ahbârî düşünceye hâkimdir. Muhammed Bâkır Hânsârî'nin (ö. 1313/1895) vermiş olduğu bilgilere göre “Ateşli bir zihne ve münekkit bir akla sahip olan bu adama ne oldu bilinmez, bir anda önde gelen büyüklerin yolundan uzaklaşarak hak olan grubun büyüklerine dil uzatmaya başladı. Bin bir emekle dikilen dinin (mezhebin) usûllerini yıkmaya ve müctehitlerin yolundan insanları saptırmaya başladı. Üstelik bu da yetmezmiş gibi sıkı bir haşeviyye/ahbâriyye savunucusu olmaya başladı. Akabinde ehl-i hak olan fırkamız arasında kıyamete kadar sürecek şikâk, nifâk ve hilâf davranışlarını yaydı gitti.”<sup>4</sup> Hânsârî, böyle dese de Esterâbâdî'nin estirmiş olduğu ahbârî rüzgârı uzun süre Şîa müntesiplerini etkilemiş ve birçok Şîa hadis külliyyatının yazılmasına vesile olmuştur. Esterâbâdî'den sonra tarihi süreç

<sup>3</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 27-28.

<sup>4</sup> Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravdatü'l-Cennât fi Ahvâli'l-'Ulemâ'* ve 's-Sâdât (Tahrân: Müessesetü İsmâilîyân, 1390), c. I, 120.

içerisinde ahbârilik düşüncesi sert ve mutedil olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayrılık Ahbâriyye'nin Usûliyye'ye karşı güç kaybına uğramasına neden olmuştur.<sup>5</sup>

Esterâbâdî'ye göre sağlam itikâd mâsum imâmlardan nakledilen rivâyetler üzerine kurulur. Onlara nisbet edilen bilgiler varken başka hiçbir şeye bakılmaz ve itimat edilmez. *Kütüb-i Erbaa*'da zikredilen bütün rivâyetler sahihtir, kendileriyle ihticâc edilir ve imâmlardan geldiği konusunda hiçbir tereddüt yoktur.<sup>6</sup> Sened ve metinlerini araştırmaya, incelemeye, tahkik etmeye ihtiyaç yoktur. Zira metin imâmlardan, sened de imâmların ashâbından gelmiştir.<sup>7</sup> Usûlîlerin aksine ona göre rivâyetlerin senetlerinde tahammül ve edâ sigalarının kullanılması hem teberrük hem de Ehl-i Sünnet'in eleştirilerinin önüne geçmek içindir.<sup>8</sup> Esterâbâdî'ye göre bazı Şîî âlimler, Ehl-i Sünnet'in istinbât metodundan etkilenip, hüküm çıkarmada akla dayanıp fikhî araştırmalarında rivâyetleri terk edip fikhî, usûlle yapmaya başlayınca kadar ahbâra dayanma fikri devam etmiştir. Bu da imâmlar döneminden hicrî IV. asrın sonlarına kadarki zamana tekabül etmektedir. O, imâmların ahbârına dayanmayan hiç bir hükmün alınmasını caiz görmemiştir. Ona göre imâmlardan gelen her rivâyetle amel etmek gerekir.<sup>9</sup> Onun bu kanaate sahip olmasında akıl ve zan ile amel edilmesini caiz görmemesi ve lafızcı anlayışı etkili olmuştur.<sup>10</sup> Usûlîler, *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün hadisleri olduğu gibi kabul etmeyip bir kısmını sahih, bir kısmını zayıf hatta merdud olduğunu ileri sürünce<sup>11</sup> Esterâbâdî, *Kütüb-i Erbaa*'daki rivâyetlerin kesinliğini savunmak ve usûlîleri tenkid etmek için *el-Fevâidu'l-*

---

<sup>5</sup> Esterâbâdî'nin hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehdî Tabâtabâî - Hamid Rıza Şeriatmezarî, "Bâztâb-ı Ahbârîgiri-i Muhammed Emîn Esterâbâdî Der Şerhi Hal Nigârîhâ", *Feslnâme-i İlmî-Pejuheşî Pejuheşnâme-i Tarih-i İslâm* 7 (1391), 63 vd.

<sup>6</sup> Nâsr b. Abdullah b. Ali el-Kafârî, *Usûlü Mezhebi's-Şîa el-İmâmiyye İsnâ 'Aşeriyye* (Basım Yeri Yok, 1994), c. I, 116; Haydâr Hubbullâh, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-Fikri'l-İmâmî eş-Şîî*, 2006, 238 vd.

<sup>7</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 181-182.

<sup>8</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 377.

<sup>9</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 135.

<sup>10</sup> Robert Gleave, "Akhbariyya", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ts., 1/c. 34; İbrahim Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi - Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özeline", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (01 Ekim 2014), 71.

<sup>11</sup> Ahmet Kuveştî Abdurrahîm, *es-Surâ' Beyne'l-Ahbârîyyîn ve'l-Usûliyyîn Dâhi'l-Mezhebi's-Şîî el-İsnâ 'Aşerî* (Londra: Tekvîn Yayınları, 2015), 82.

*Medeniyye*'de müstakil bir bölüm açmıştır.<sup>12</sup> Onun tenkidlerine çağdaş usûlî âlimlerinden Ebû'l-Kâsım el-Huî (ö. 1992) şu şekilde cevap vermiştir: "Bazı âlimlerin *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün rivâyetlerin sahih olduğunu ileri sürmesi batıl bir düşüncedir. Zira yalancı oldukları ve hadis uydurdukları bilinen kişilerden gelen rivâyetlerin *Kütüb-i Erbaa*'da var olduğu bilindiğinden bir kişinin bir kişiden rivâyet ettiği haberlerin kesinlik ifade etmesi mümkün değildir."<sup>13</sup> Böyle demekle birlikte usûlîlerin pratikte bunu uygulamadıkları görülmektedir. Çünkü kendisiyle ihticâc edilmeyecek kadar zayıf hatta uydurma olan rivâyetleri ve hurafeleri aklî delil yerine kullandıkları da görülmektedir.<sup>14</sup>

Esterâbâdî'ye göre şer'î hükümler; fer'î olsun aslî olsun ancak imâmlardan gelen rivâyetlerle anlaşılabilir. Çünkü ahhâr; usûlîlerin hayali, aklî delilleri ve hadis usûlü kâidelerinin aksine kesin bilgi ifade eder. Ayrıca Arap dili ve belagâtının kural ve kâideleri de onun yanında hüküm istinbatında fazla bir değer ifade etmemektedir. O; fetva ve delillerinde Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerine değil imâmların sözlerine dayanmaktadır. Çünkü ona göre bütün deliller onlarda mevcuttur.<sup>15</sup> Ona göre ancak imâmların rivâyetlerine sarılmakla yanlışa düşmekten korunmak mümkün olabilir. Ehl-i Sünnet'in aksine o, on dört mâsumundan sadır olan bütün söz, fiil ve takrirlerin hepsini sünnet olarak kabul etmektedir. Ona göre Allah'a ve Resûlüne nasıl itaat ediliyorsa aynı şekilde mâsum imâmlara da uymak gerekmektedir. Onların söyledikleri her şey bağlayıcıdır.<sup>16</sup>

Esterâbâdî'ye göre doğrulanabilme ve yanlışlanabilme ihtimaline sahip olan aklî delillerin üzerine inanç bina edilmez. Aklî öncüler kullanılarak Kur'ân ve sünnetten hüküm de istinbat edilmez. Aynı şekilde istishâb, kıyâs, müctehidlerin icmâi gibi kâidelere dayanarak da hüküm verilmez.<sup>17</sup>

Bütün bu bilgilerden sonra Esterâbâdî'nin fikirlerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Kur'ân'ın zahiriyle amel edilmez. Kur'ân ancak mâsumlar yoluyla anlaşılır. Kur'ân re'y ile tefsir edilemez. İmâmlar yoluyla

<sup>12</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 372 vd.

<sup>13</sup> Ebû'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Mûsevî el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tefsîlu Tabâkâtî'r-Ruvvât*, 1413, c. I, 22.

<sup>14</sup> Abdurrahîm, *es-Surâ' Beyne'l-Ahhârîyyîn ve'l-Usûlîyyîn Dâhi'l-Mezhebi 'ş-Şî el-İsnâ 'Aşerî*, 87.

<sup>15</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 92.

<sup>16</sup> Abdurrahîm, *es-Surâ' Beyne'l-Ahhârîyyîn ve'l-Usûlîyyîn Dâhi'l-Mezhebi 'ş-Şî el-İsnâ 'Aşerî*, 75.

<sup>17</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 241-242.



gelmeyen rivâyetlere itibar edilmez. Akıl tek başına Kur'ân'ı idrak edemez. Hadis; sahih, hasen, muvassak ve zayıf olmak üzere taksim edilemez. İmâmlardan gelen bütün rivâyetlerle istisnasız amel edilir.<sup>18</sup> Edille-i erbaa'dan sadece imâmların ahbârı kabul edilir.

### 1.3. Eserleri

Esterâbâdî'nin hayatını ele alan çalışmalar incelendiğinde ona çeşitli eserlerin nisbet edildiği görülecektir. Ona atfedilen kitap ve makale sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kitaplarından sadece *el-Fevâidu'l-Medeniyye* basılmıştır.<sup>19</sup> Diğerlerinin akıbetiyle ilgili çeşitli rivâyetler aktarılmaktadır. Ona ait olduğu kabul edilen belli başlı eserleri şunlardır:

1. *el-Fevâidu'l-Medeniyye*: Uzun ismi *el-Fevâidu'l-Medeniyye fi'r-Reddi ale'l-Kâili bi'l-İctihâdi ve't-Taklidi fi'l-Ahkâmi'l-Îlâhiyye* olup Medine'de kaleme alınmıştır. Bu eser, Esterâbâdî'nin ve ahbârilerin en mühim, en meşhur, en kapsamlı ve en müdellel eseri olarak kabul edilmektedir. Esere öneminden dolayı *Sâhibu'l-Fevâid* de denilmiştir. O, eserini başkaları gibi kendisinin de görmüş olduğu içinde sekizinci imâm Ali er-Rızâ'dan (ö. 203/819) bazı nasihat ve emirlerin bulunduğu rüyalardan hareketle ve hocası Mirzâ Muhammet Ahbârî'nin tavsiye ve yönlendirmesiyle yazmaya başlamış, 1031/1622 yılında tamamlamıştır. Allah ve imâmlar tarafından teyit edildiğini ifade ettiği çalışması bir Mukaddime, on iki bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir.<sup>20</sup>

Esterâbâdî, usûlî bilgilere hâkimiyetinin verdiği özgüvenle eserinde hadis, tefsir, usûl-i fıkıh, fıkıh, kelâm, mantık, felsefe, tarih, sosyoloji konularına dair içeriklere değinmiş olmasıyla beraber yine bu kitabın odak noktasını usûlîler ve ahbârîler arasındaki tartışmalara ayırmıştır. Dolayısıyla çalışmayı bir alana hasretmek mümkün gözükmemektedir.

Esterâbâdî, mezkûr çalışmasında bazen önceki usûlcü, muhaddis ve fakihlerin sözlerinden iktibaslar ve onlara cevap verme şeklinde, bazen ise mukadder sorulara cevaplar vererek oluşturmuştur. Müellif, kitabın girişinde

<sup>18</sup> Kafârî, *Usûlü Mezhebi'sh-Şîa el-İmâmiyye İsnâ 'Aşeriyye*, c. I, 116.

<sup>19</sup> Muhammed Şerîfî - Kâsım Fâiz, "Berresî-i Mebânî ve Endişehâi Kur'ânî ve Tefsîrî-i Muhammed Emin Esterâbâdî ve Nekdi Anhâ", *Âmuze'hâ-i Kur'ânî Dânişgâhi Ulum-i İslâmî-i Rezevî* 29 (1398), 307.

<sup>20</sup> Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeri'a ilâ Tesânîfi'sh-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Advâ, Basım Tarihi Yok), XVI, 358.

eserinin muhtevası hakkında şunları söylemiştir: “Mekke-i Mükerrreme’de meskûn faziletli bir grup benim yanımda usûlilerin kitaplarını okumak istediklerinde ben de usûlu’l-fıkıh ilmüne ve bu ilimle bağlantılı olan bazı meselelere ilişkin Atere-i Tâhire’den öğrendiğim bilgileri içeren kapsamlı bir fevâid topladım. Topladığım bu faydalı bilgilere, ilahi hükümlerde içtihad, taklit ve zanna tabi olmayı esas alan müctehidlere reddiye olsun diye *el-Fevâidü’l-Medeniyye* ismini verdim.”<sup>21</sup> Esterâbâdî, bu çalışmasında usûlilerin bütün metodlarını ortadan kaldırmayı hedeflediğinden çok keskin bir dil kullanmıştır. Hal böyle olunca tarih boyunca eserin leh ve aleyhinde birçok çalışma yapılmıştır. Bunların en meşhurları usûlî âlimlerden Nureddin el-Amilî’nin, *el-Fevâidu’l-Mekkiyye fî Medâhidi Huceci’l-Hiyâlâti’l-Medeniyye ve Nakdi Edilleti’l-Ahbârîyye* isimli eserleridir.<sup>22</sup> Bütüncül bir bakış açısını okuyucuya vermek için yakın dönemde bu kitap *el-Fevâidü’l-Medeniyye* ile birlikte tek nüshada basılmıştır.

2. *el-Mebâhisu’s-Selâse*: Üç bölümden müteşekkil olan bu kitap kelâm ve felsefe ağırlıklıdır. Onun hayatını ele alan eserler genellikle bu kitabından bahsetmemektedir. Kitabın yazması 1014’te Meşhed’de bulunmuştur. Bu eserini Şiraz’da yazdığı tahmin edilmektedir.<sup>23</sup> Bu bilgiden hareketle ahbârî düşüncüyü kabul etmeden önce bu kitabı te’lif ettiği varsayılmaktadır.

3. *el-Fevâidu’l-İtikâdiyye*: Bu eserde *el-Mebâhisu’s-Selâse* gibi kelâm ve felsefe ile ilgili konuları ele almıştır. Yazar, onu Mekke’de yazmıştır. Esterâbâdî’nin hayatını ele alan eserler genellikle bu kitabından da bahsetmemektedir.<sup>24</sup>

4. *el-Fevâidu’l-Mekkiyye*: Kelâm ve felsefe ile ilgili konuların ele alındığı bu çalışmayı Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*’ında ona nisbet etmiştir.<sup>25</sup>

5. *Şerhu Uslulu’l-Kâfi/Hâşiyetu’l-Kâfi*: Bahrânî, *el-Lu’lue* isimli kitabında bu eseri ona nisbet etmiştir.<sup>26</sup> Ayrı ayrı iki kitap olabildiği gibi

<sup>21</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye ve’s-Şevâhidü’l-Mekkiyye*, 29.

<sup>22</sup> Esterâbâdî’ye yazılmış olan reddiyeler için bkz. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeri’a ilâ Tesânîfi’s-Şîa*, c. X, 186.

<sup>23</sup> Tabâtabâî - Şeriatmezârî, “Bâztâb-ı Ahbârîgirî-i Muhammed Emîn Esterâbâdî Der Şerhi Hal Nigârihâ”, 64.

<sup>24</sup> Tabâtabâî - Şeriatmezârî, “Bâztâb-ı Ahbârîgirî-i Muhammed Emîn Esterâbâdî Der Şerhi Hal Nigârihâ”, 65.

<sup>25</sup> Muhammed Bâkî b. Muhammed Tâkî el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1403), c. I, 60.

<sup>26</sup> Yusuf Bahrânî, *el-Lu’luetu’l-Bahreyn fi’l-İcâzâti ve Terâcimi Ricâli’l-Hadîs*, thk. es-Seyyid Muhammed Sâdık Bahru’l-Ulûm (Basım Yeri Yok: Mektebetu Fehrâvî, 2008), 114.

farklı isimlerle anılan tek bir kitap da olabilir. Nitekim bazı çalışmalar ona nisbet edilen eserlerden bahsederken *Şerhu Uslulu'l-Kâfi* ismiyle yetinirken bazıları da *Hâşiyetu'l-Kâfi* adıyla iktifa etmişlerdir.

6. *Şerhu Tehzîbu'l-Ahkâm*: Tamamlanmamış bir eserdir. *Emelu'l-Âmil* isimli kitapta ona atfetmiştir.<sup>27</sup>

7. *Şerhu'l-İstibâr*: Tamamlanmamış bir eserdir. Hür el-Âmilî bu kitabı ona nisbet ederek eserin elinde bulunduğunu ifade etmiştir.

8. *Haşiyetu Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*: İbn Bâbeveyh'in *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh* isimli eserine yazdığı bir haşiyedir.

9. *Dânişnâme-i Şâhî*: İçerisinde 40 meseleyi barındıran bu kitabı Muhammed Kulu Kutluşâh için Farsça yazmıştır.

10. *Fevâidü Dekâiki'l-'Ulumi'l-Arabiyye ve Hakâikuhâ'l-Hafiyye*: Esrerâbâdî'nin kendisi *el-Fevâidu'l-Medeniyye*'de bu kitabından bahsetmektedir.

11. *Cevâbü Mesâili Şeyhina Şeyh Hüseyin ez-Zâhiri el-'Âmilî*: Birçok kişi bu kitabı ondan nakletmiştir. Öğrencisi Hüseyin ez-Zâhiri'nin kendisine sormuş olduğu sorulara verdiği cevaplardan müteşekkildir.

12. *Risâletun fî Tahâreti'l-Hamr ve Necâsetihâ*: Safevî Şâh'ı, Şâh Sâfi için Mekke'de kaleme almış ve 1034/1624'te ona göndermiştir. *Emelu'l-Âmil* isimli kitapta ona nisbet edilmiştir.

13. *Kitâbü fî Reddi mâ Ahdesehu'l-Fâdilân fî Havâşi'l-Serhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*: Molla Celâluddîn ve Mîr Sadruddîn'e reddiye olarak yazılmıştır.

14. *Risâletun fî'l-Bedâ*: *Emelu'l-Âmil*'in yazarının yanında bulunmaktadır.<sup>28</sup>

15. *Hâşiyetu'l-Medârik, el-Lu'lue*'nin yazarı Bahrânî'nin yanında bulunmaktadır.<sup>29</sup>

16. *Havâşi eş-Şerhu'l-Cedîd ale't-Tecrîd*: Esrerâbâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*'de bu kitabından bahsetmektedir.

17. *Risâletun fî'r-Reddi 'Alâ Sâhibu'l-Esfâr*: Esrerâbâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*'de bu kitabından bahsetmektedir.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Bahrânî, *el-Lu'lue'tu'l-Bahreyn fî'l-İcâzâti ve Terâcimi Ricâli'l-Hadis*, 114.

<sup>28</sup> Bahrânî, *el-Lu'lue'tu'l-Bahreyn fî'l-İcâzâti ve Terâcimi Ricâli'l-Hadis*, 114.

<sup>29</sup> Bahrânî, *el-Lu'lue'tu'l-Bahreyn fî'l-İcâzâti ve Terâcimi Ricâli'l-Hadis*, 114.

<sup>30</sup> Estrâbâdî'ye nisbet edilen kitaplar için bkz. Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 14; Mirzâ Abdullah Efendi el-İsbehânî, *Riyâdu'l-Ulemâ ve Hiyâdu'l-Fudâla*, thk. Seyyid Muhammed el-Hüseynî (Kum: Menşûrât Mektebetu Ayetullâhi'l-Uzmâ Me'reşî en-Necefi, 1403), c. V, 35-37; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-* (İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları,

## 2. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûlîlere Yönelttiği Eleştiriler

Katı bir ahbârî olarak bilinen Esterâbâdî, ahbârîlik düşüncesini yeniden tesis ederken muhaliflerine yönelik sert bir dil kullanmaktan çekinmediği bilinmektedir. İlk eğitimini usûlî âlimlerin yanında alıp alanda müctehid seviyesine ulaştıktan sonra onları terk etmesi usûlî düşüncenin eksikliklerini, açıklarını çok iyi bilmesine olanak tanımıştır. Dolayısıyla onun yaptığı eleştiriler okul dışından birilerinin yaptığı eleştirilerden farklılaşmakta ve tesiri daha fazla olmaktadır. O, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*'nin girişinde usûlî düşüncüyü neden bıraktığını şu şekilde açıklamaktadır: “Ben her iki usûlü de alanın önde gelen âlimlerinin çoğunluğundan okudum. Onların hakikatlerinden ve inceliklerinden faydalandım. Yine bütün rivâyetlerin doğruluğunu ve detayını bilen âlimlerden, İtret-i Tâhira'dan/Ehl- Beyt'ten gelen birçok hadis ezberledim. Fakîhlerimizin önde gelenlerinden fıkıh ilmini tahsil ettim. Gerek amme, gerekse hassa âlimlerinden tahsilini yaptığım bu usûl kâideleri ve ictihâdî meseleleri mütevâtir rivâyetlere arz ettiğimde çoğunluğun onlarla çeliştiğini gördüm... dolayısıyla usûlîlerden ayrılarak imâmın menheci üzerine kendime yeni bir yol çizdim.”<sup>31</sup> Bu ifadeleriyle Esterâbâdî, usûlîleri ve Ehl-i Sünnet'i mütevâtir haberlere muhalif davranmakla itham etmiş, onların yol ve yöntemlerinden ayrılarak salt rivâyetlere dayanan kadim ulemanın yöntemi olarak belirttiği ahbârîliğe yönelmiştir. Onun zamanına kadar sönük bir şekilde varlığını sürdüren ahbârîlik onun gayretleriyle tekrar canlanmaya başlamıştır. O, ahbârîliği canlandırırken ve sistemleştirirken usûlî âlimlerin, imâmın yolundan ayırdıklarını, aklî delillere dayanan bilgilerle mezhebe çeşitli bidatler soktuklarını ileri sürmüştür. Ayrıca bazı usûlî bilginleri dini tahrif etmekle suçladıktan sonra tekfir etmiştir.<sup>32</sup> O, mezkûr iddialarını temellendirirken akıl yerine nassa müracaat etmiştir. Nass onun yegâne başvurduğu kaynağı olmuştur.<sup>33</sup> Her ne kadar akli müstakil bir delil olarak görmese de sınırlı sayıda da olsa akla başvurduğu bilinmektedir.<sup>34</sup>

---

2000), 176-177; Tabâtabâî - Şeriatmezârî, “Bâztâb-ı Ahbârîgirî-i Muhammed Emîn Esterâbâdî Der Şerhi Hal Nigârîhâ”, 63 vd.

<sup>31</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 27-28.

<sup>32</sup> Bahrânî, *el-Lu'luetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzâti ve Terâcimi Ricâli'l-Hadîs*, 113; Kafârî, *Usûlü Mezhebi 'ş-Şîa el-İmâmiyye İsnâ 'Aşeriyye*, c. I, 118.

<sup>33</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 7.

<sup>34</sup> Uyar, *İmâmiyye Şîası 'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 179.

Esterâbâdî'nin şahsında ahbârilerin usûlilere yönelttiği eleştirilerin konularını Kâşifu'l-Ġitâ (ö. 1372/1952) seksene çıkartırken, Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) bunları sekize indirmiştir. Muhsin el-Emîn (ö. 1952) *A 'yânu 'ş-Şîa* isimli kitabında bunları beş ile sınırlandırmıştır. İhtilaf konuları hakkında başka sayılar veren âlimler de olmuştur. Bu görüşleri aktaran Nâsir el-Kafârî'ye göre tenkidlerin artması veya eksilmesi bazı konuların iç içe ya da ayrı ayrı ele alınmasından kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup> Esterâbâdî'nin usûlilere yönelttiği belli başlı tenkid noktaları şunlardır:

Esterâbâdî; Kur'ân, sünnet, icma ve akıl olmak üzere usûlilerin kabul ettiği dört şer'î delilden sadece Kur'ân ve sünneti/ahbârî kabul etmekte, diğer ikisinin zanna dayandığını belirtip reddetmektedir. O, her şeyin bilgisinin Kur'ân ve sünnette olduğunu ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Kur'ân'ı anlamayı da imâmların ahbârına bağlamaktadır. Ona göre imâmların ahbârına bakmaksızın Kur'ân'ın zahirinden istifade etmek mümkün olmadığı gibi asla caiz de değildir. Çünkü onun nâsihi mensuhuna karışmıştır. Bunu ayırt etmek ise ancak imâmların ahbârî ile mümkündür. Kıyamete kadar insanların ihtiyaç duyacağı nesh, takyid, tahsis, te'vil gibi bütün bilgiler imâmların yanında ve onlardan aktarılan rivâyetlerde mevcuttur. Kur'ân ve sünnetle ilgili bir konuda imâmlardan bir bilgi gelmediyse ihtiyaten tevakkuf edilmeli, hüküm vermekten ve açıklama yapmaktan kaçınılmalıdır.<sup>37</sup> Ona göre Kur'ân âyetlerini kendi fikir ve düşünceleri ile açıklayan kimse doğru da açıklasa yani isabet de etse yine hata yapmıştır, zira Kur'ân ancak imâmların rivâyetleriyle anlaşılabilir.<sup>38</sup>

Onu bu düşünceye yönelten temel referans kaynağı Sakaleyn hadisidir.<sup>39</sup> Ahbârîler bu hadisten hareketle Kur'ân'ı “es-Sekalü'l-Ekber”, imâmların ahbârını da “es-Sekalü'l-Asğar” olarak kabul eder ve dinî hükümlerin tespitinde sadece bu iki kaynağın esas alınması gerektiğini ifade

<sup>35</sup> Kafârî, *Usûlü Mezhebi 'ş-Şîa el-İmâmiyye İsnâ 'Aşeriyye*, c. I, 118-119.

<sup>36</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 180 vd.

<sup>37</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 104.

<sup>38</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 353.

<sup>39</sup> Hz. Peygamber'in “Size çok değerli iki şey/sakaleyn bırakıyorum. Benden sonra bunlara sarılırsanız asla yolunuzu şaşırmasınız Bunlardan biri Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i Beyt'imdir (ittretim).” Süleym b. Kays Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays Esrâru Âli Muhammed*, thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî (Kum: Neşru'l-Hâdî, 1378), c. I, 17, 177; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî Küleynî, *el-Kâfî* (Kum: Dâru'l-Hadis, 1429), c. II, 25.

etmektedirler.<sup>40</sup> Esterâbâdî'ye göre Kur'ân her şeyin bilgisini kapsadığından Müslümanların kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları her şey onda mevcuttur.<sup>41</sup> Kur'ân'ın herhangi bir konu ya da meseleyle ilgili bilgi içermediğini söylemek akıl noksanlığından veya idrak sorunundan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte herkes onu anlayıp yorumlayamaz. Onun zâhirî ile hükmedemez. İmâmlara ait rivâyetler Kur'ân'ı anlamanın yegâne kaynağıdır. Onların hepsi sahih olup kesin bilgi ifade etmektedir.<sup>42</sup> Sakaleyn hadisinde geçtiği gibi ona göre en büyük sakal/güvenilen şey Kur'ân olup, ondan sonra ikincisi sırada imâmların ahbârı gelmektedir.<sup>43</sup>

Esterâbâdî, Hz. Peygamber'in sünnetinin de Kur'ân gibi nâsîh ve mensuha sahip olduğunu bu sebepten onun sıhhatini tespit etmek amacıyla başvurulacak yegâne kaynağın imâmların ahbârı olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup> Ona göre imâmların ahbârı olmadan Kur'ân anlaşılacağı gibi sünnet de anlaşılabilir.<sup>45</sup> Ayrıca o, imâmlardan gelen rivâyetler olmadan Kur'ân ve sünnetin zahirinden hükümlerin istinbat edilemeyeceğini de ileri sürmektedir.<sup>46</sup> Mu'tedil ahbârî olan Bahrânî'nin de ifade ettiği gibi Esterâbâdî yapmış olduğu bu vb. açıklamalarıyla şer'î delilleri dörtten bire - yani imâmların ahbârına- indirmiştir. Ona göre gerek fer'î gerekse aslî olsun şer'î nazarî hükümlerde imâmların haberlerinden daha güvenilir kaynak yoktur. Çünkü onlar; akli, hayal ve vehimleri bertaraf etmek suretiyle kesinlik ifade eden bir takım kurallar içermektedir.<sup>47</sup> Onlara dayanarak doğru bilgi üretilebilir.<sup>48</sup> Esterâbâdî, Kur'ân ve sünnetin anlaşılmasını imâmların

<sup>40</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 254; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 249.

<sup>41</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 104.

<sup>42</sup> Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 188-190, 249-251; Mustafa Öztürk, "Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010), 252.

<sup>43</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 254.

<sup>44</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 179.

<sup>45</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 59.

<sup>46</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 104, 355.

<sup>47</sup> Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 188-189; Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/c. I, 490.

<sup>48</sup> Bahrânî bu konuyla ilgili özel bir bölüm açmış orada usûlî ve ahbârîyenin görüşlerini ele alıp değerlendirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdirâ fî Ahkâmi İ'tretî't-Tâhire*, thk. Muhammed Takî İrânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Basım Tarihi Yok), c. I, 64 vd.

bilgisine bağlarken aslında onları Kur'ân ve sünnetin önüne geçirmiş olmaktadır. Ayrıca onun Kur'ân ve sünnetin huciyetini Ehl-i Beyt ve imâmların rivâyetlerinde aktardığı kadarıyla kabul etmesi, bu iki kaynağın çağlar üstü mesajının mefhumunu belli şahıslarla sınırlandırmış olmaktadır. Bu da dinamik olan Kur'ân ve sünneti statikleştirme girişimidir.

Esretâbâdî; Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), İbn İdris el-Hillî (ö. 598/1202) ve onlara uyan usûlîlerin hadisi; sahih, hasen, muvassak ve zayıf olmak üzere dörde ayırmasına karşı çıkmaktadır. Bunu ilk dönem ahbârîlerin yolundan ayrılma olarak görmektedir. Mezkûr tasnifin Ehl-i Sünnet'ten etkilenecek mezhebe sonradan ilave edilen bir bidat olduğunu imâmların emriyle imâmların ashâbı tarafından yazılan *asılların* ve onlardan seçilen *Kütüb-i Erbaa*'nın itikatta ve amelde başvuru kaynağı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca usûlîlerden önce Şîa'da dörtlü taksimin olmadığını ileri sürmektedir.<sup>49</sup> Ehl-i Sünnet'ten etkilenecek bu taksimi kimi âlimlere göre Allâme el-Hillî kimisine göre ise İbn Tâvûs yapmıştır.<sup>50</sup> Ancak Esterâbâdî'nin de aralarında bulunduğu kimi yazarlara göre Allâme el-Hillî yapmıştır.<sup>51</sup> Esterâbâdî, bu taksimatı tenkid ederken dinde yapılmış olan ikinci tahribat olarak gördüğünü şu şekilde beyan etmektedir: “Dinde iki defa tahribat olmuştur.

Birincisi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sakîfe'de Hz. Ali yerine Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle diğeri de Ehl-i Sünnet'in *Usûl ve Dirâyetü'l-Hadis* kitaplarında zikrettikleri kâide ve ıstılahlarının bizim ahkâm ve hadislerimize alınmasıyla olmuştur.”<sup>52</sup> Bu sözle hadisi kısımlara ayıranları din tahribatçısı görerek sert bir şekilde tenkid etmiştir. Esterâbâdî'ye göre Ehl-i Sünnet'in hadislerinin çoğu Hz. Peygamber'den geldiği ile ilgili kesin bir bilgiye dayanmayıp âhâd yolla geldiği için onlar hüküm çıkarmada dörtlü taksime başvurmak zorunda kalmışlardır. Şîa âlimleri ahkâmı ve rivâyetleri imâmlardan vasıtalı-vasıtasız bir biçimde aldıklarından söz konusu taksime gerek duymamışlardır.<sup>53</sup> Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*'nin mukaddimesinde “Allâme el-Hillî ve ona uyanların, imâmların ashâbının ekserisine muhalif olarak uydurdukları şeyler

<sup>49</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 30.

<sup>50</sup> Abdurrahîm, *es-Surâ' Beyne'l-Ahbârîyyîn ve'l-Usûlîyyîn Dâhi'l-Mezhebi's-Şîi el-İsnâ 'Aşerî*, 78.

<sup>51</sup> Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 120 vd.

<sup>52</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 368-369.

<sup>53</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 123.

hakkında mukaddime<sup>54</sup> diyerek tenkidin dozunu artırmıştır. Onun bu derece aşırı bir biçimde dörtlü taksime karşı çıkmasının temel nedeni mutekaddimûn döneminde sahih kabul edilen birçok rivâyetin söz konusu taksimle zayıf sayılabilecek olmasından ileri gelmektedir.<sup>55</sup>

Esterâbâdî, rivâyetlerin te'lif nedenini şu şekilde açıklamaktadır: “Bu hadislerin te'lif edilme nedeni, özellikle Gaybet-i Kübrâ (260-329/873-941) dönemi başta olmak üzere, akidelerimiz ve amellerimiz hakkında bir merci olması içindir. Bu durum aynı zamanda İmâmiyye Şîası'ndan olan ricâl ashâbının da hadisleri zayıf etmemesini amaçlamaktadır. Ricâl ashâbının iddialarına göre imâmların emriyle yazılan eserlerdeki hadislerin çoğu sahih değildir. Bu kişinin zannı onun keskin zekâsından(!) ve acele eser tasnif etmesinden kaynaklanmaktadır. Bizim ashâbımız arasındaki bu tip kişilerin benzeri amme arasındaki Fahreddin Razi'dir.”<sup>56</sup> demek suretiyle Ehl-i Sünnet'in önemli bir şahsiyeti üzerinden haber taksimi yapan Şîa ricâl alimlerini eleştirmektedir.

Esterâbâdî, hadis rivâyet eden râvîlerin durumunu araştırmayı reddetmektedir. Ona göre râvîlerin durumu araştırmak, gıybet ve tecessüs etmek olduğundan haramdır ve Allah haramla iştigal etmeyi yasaklamıştır. Allah kişilerin ayıbını açığa vurmayı değil örtmeyi emretmektedir.<sup>57</sup> Ona göre hadis metinlerinden önce tahammül ve eda sigalarıyla râvîlerin isimlerinin zikredilmesi, hallerini araştırmak için değil teberrük ve Ehl-i Sünnet'in tenkidlerinin önüne geçmek içindir.<sup>58</sup> Onun bu iddiasını kabul etmek hadis külliyatını bütünüyle reddetmeyi ya da bütünüyle kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Râvîlerin durumunu araştırmayı gerekli görmemek, hadis usûlü ve ricâl ilmini kabul etmemek anlamına gelir. Bu düşünce Hz. Peygamber'i ve hadislerini istismara kapı aralayacağı için kabul görmekten uzaktır. Râvî araştırması hem hadise hem de râvîye değer katmakta ve Hz. Peygamber adına yalan uydurmanın önünde bir set çekmektedir.

Esterâbâdî, usûlî âlimlerin kıyas ve icma<sup>59</sup> ile amel ettiklerini oysa bunlar zan ifade ettiğinden onlar üzerinden doğru bilgiye ulaşmanın mümkün

<sup>54</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 30.

<sup>55</sup> Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik, 2017), 384-385.

<sup>56</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 30.

<sup>57</sup> Molla Ali Kenî, *Tevdîhu'l-Mekâl fî 'İlmi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Hüseyin Mevlevî (Kum: Dâru'l-Hadîs li't-Tebaati ve'n-Neşr, 1428), 44-45.

<sup>58</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 377.

<sup>59</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 49.



olmadığını illeri sürmektedir. O, usûlî ilmin kurucuları olarak kabul edilen İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) ve İbn Ebû Akîl'i<sup>60</sup> (ö. IV/X. yüzyıl) kıyas ve reyyle amel ettiklerinden imâmların yolundan ilk sapanlar olarak nitelendirmektedir.<sup>61</sup> Ona göre bu iki isim Şîa'da ictihâd kapısını açan ve Ehl-i Sünnet'i taklid eden ilk kişiler olarak bilinmektedir.<sup>62</sup> İbn Ebû Akîl, fikhın hadisten ayrılması, akli istidlâl ve yorum metodunun kullanılması yönündeki çabalarıyla İmâmiyye fikhının tedvininde önemli rol oynamıştır.<sup>63</sup>

Esterâbâdî'nin fıkıhta takip ettiği selefî metot, bu düşüncenin öncülere olarak kabul edilen Küleynî (ö. 329/941) ve İbn Bâbeveyh'te (ö. 381/991) olduğu gibi şer'î hükümlerde içtihâda, kıyasa, akli tahlillere dayalı rey düşüncesini açık bir şekilde reddetmiştir. Onlar, Ehl-i Beyt imâmlarından gelen rivâyetlerin zahirine sarılmayı kendilerine şîâr etmiştir. Rivâyetleri, kendi deyimiyle usûlîlerin hayali akli delillerine tercih etmiştir.<sup>64</sup>

Esterâbâdî, usûlî müctedidlerin salt akılla yetinip Ehl-i Beyt'ten gelen mütevâtir rivâyetleri kelâmî ve usûlî meselelerde göz ardı etmesini gaflet olarak nitelendirmektedir.<sup>65</sup> Ayrıca Ehl-i Beyt'ten gelen mütevâtir rivâyetlerin kıyasla amel ettirmeyi iptal etmesini dârûrâtü'l-mezhepten görmektedir.<sup>66</sup>

Esterâbâdî, usûlîlerin toplumu müctehid ve mukallit olmak üzere ikiye ayırmasına karşı çıkmaktadır. Onların oluşturmaya çalıştığı müctehidlik makamını kabul etmemekte bu düşüncenin Ehl-i Sünnet'ten usûlîlere geçtiğini belirtmektedir. Ona göre Şîî toplumda yaşayan herkes imâmların taklidçisidir.<sup>67</sup> Bu düşüncesiyle o, usûlîlerin oluşturduğu en yüksek ilmi paye olan merci-i taklîd makamını reddetmektedir.

---

<sup>60</sup> Şîa usûlî düşüncede bu iki âlime *kadîmeyn* ismi verilmektedir. Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 177.

<sup>61</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 78; Bu konuyu Esterâbâdî müstakil bir fasılda detaylı bir şekilde ele almıştır. Konunun detayı için bkz. Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 100 vd.

<sup>62</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/c. XXI, 5-6.

<sup>63</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Saffet Köse, "İbn Ebû Akîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/c. XIX, 420-421.

<sup>64</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 91-92.

<sup>65</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 77.

<sup>66</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 269.

<sup>67</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 62.

Safevîler Devleti'nin en üst dinî merciinde hâtemü'l-müçtehidîn ve nâibü'l-imâm unvanlarıyla görev yapmış olan Kerekî (ö. 940/1534), görevi öncesi ve sonrasında usûlîlerin kabul ettiği bütün kuralları sonuna kadar kullandığından, rivâyetler yerine icthatlarıyla devlete yön verdiğinden Esterâbâdî'nin sert muhalefetiyle karşılaşmıştır.<sup>68</sup> Safevîler dönemine kadar belirgin bir şekilde usûlî âlimlerin Şîiler üzerinde hâkimiyeti sürerken o içtihad müessesesini reddederek Şîileri usûlî düşünce öncesine döndürmeye çalışmıştır.

Esterâbâdî, mezkûr eleştirileriyle kendi yöntemini çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Özetle ifade etmek gerekirse o, şer'î hükümlerde ve itikada dayalı hususlarda Kur'ân ve imâmın rivâyetlerine dayanmaktadır. Bu yol onun tabiriyle kadim ahbâharın yoludur. Ona göre usûlî âlimler, onların yollarını tek ederek itikatta Mutezile'den fıkıh ve usûlde de Ehl-i Sünnet'ten etkilenmek suretiyle yollarını değiştirmişlerdir. Onun tenkidlerinde sert bir dil kullanmış olması ve takip ettiği yöntemin uzlaşmaya kapalı olması sebebiyle usûlî âlimler başta olmak üzere mutedil ahbârdan da o, eleştiriler almıştır. Mutedil ahbârın eleştirilerine örnek vermek gerekirse Yusuf el-Bahrânî, *Fevâid*'in sahibinin zamanına kadar usûlîler ve ahbâriler birbirlerine müsamaha ile yaklaşıyorlardı. Esterâbâdî'nin kendisine yakışmayacak bir dille usûlîlere yönelik sert eleştirilerde bulunarak çok ileri gittiğini, o tenkidlerinin bir kısmında haklı da olsa hepsinde haklı olduğunun söylenemeyeceğini belirttikten sonra usûlîlerin dine yaptıkları hizmetlerden bahsederek onları rahmetle anmıştır.<sup>69</sup>

Hulasayı kelim Esterâbâdî, kendinden önceki usûlî ulemayı çok ağır bir şekilde eleştirmiş, onların dönemini gerçek Şîî düşüncesinden bir sapma olarak değerlendirmiştir. O devamlı olarak ilk dönemdeki Şîî düşüncesine dönüş özlemini ifade etmekte ve sonradan ortaya çıkan unsurların imâmlar tarafından ortaya konulan anlayışla bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Fakat onun kendisinden önceki usûlî düşünceyi bir çırpıda silip atmaya çalışması yukarıda görüldüğü gibi sadece usûlî ulemanın değil aynı zamanda ahbârî ulemanın da tenkidlerini üzerine çekmiştir. Şîa âlimleri onu mezhep arasına nifak tohumları eklemekle itham etmiştir.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Kerekî'nin hayatı ve uygulamalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/c. XXV, 280-282.

<sup>69</sup> Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdirâ fi Ahkâmi 'İtreti't-Tâhire*, c. I, 170; Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 178.

<sup>70</sup> Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 179.

Hadis ve fıkıh Esterâbâdî'nin usûlî düşünceye yönelttiği tenkitlerde felsefe, kelâm ve diğer disiplinlere oranla merkezî noktayı oluşturur. O, imâmlar tarafından ortaya konan ahbârî düşünceden ilk sapan kişiler olarak nitelendirdiği İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd'i daha çok kıyas ve re'y gibi fikhî konularda Ehl-i Sünnet'ten; kelâmî mevzularda Mutezile'den etkilendikleri için onları hedef almıştır.<sup>71</sup> Diğer usûlî ulemayı tenkit ederken de aynı metodu kullandığı belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277), Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), eş-Şehidü'l-Evvel (ö. 786/1384) ve eş-Şehidü's-Sânî'yi (ö. 966/1559) gâfillikle suçlamaktadır.<sup>72</sup> Fikhî Mevzuları ele alırken en fazla eleştirdiği kişi ise Allâme el-Hillî'dir. Rivâyetlerin dörtlü taksime ayrılması başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'e ait diğer birçok konuların onunla Şîî düşüncesine girdiğine inanmaktadır. Ayrıca Esterâbâdî, Ehl-i Sünnet'i taklit sürecinin eş-Şehidü'l-Evvel, eş-Şehidü's-Sânî ve Şeyh Bahâî (ö. 1031/1622) gibilerin katkılarıyla daha da hızlandığını ileri sürmektedir.<sup>73</sup>

İlk dönem ahbârîleri ile son dönem ahbârîlerin ortak noktası, aklî delillere karşı çıkmaları ve dinin imâmlardan gelen ahbâr üzerinden anlaşılabilirliğini iddia etmelerinde belirginleşmektedir. Böyle olmakla beraber aralarındaki tek fark, ilkinin sistematik bir ekol hüviyetinden yoksun olması, diğerinin ise müesseseseleşerek fikirleri ekolleştirmesidir. İlk dönem ahbârîleri, imâmlardan gelen nakil ve rivâyetleri tedvin etme işiyle fazlaca meşgulken, son dönem ahbârîleri usûlî düşünceye karşı rivâyetleri savunma pozisyonunda olduklarını söylemek mümkündür.<sup>74</sup>

XVII. ve XVIII. asırlar ahbârîliğinin Şîî düşüncede yeniden egemen olduğu zamanlar olarak göze çarpmaktadır. Bu dönemde ahbârî düşüncenin merkezi Kazvin olmuş, ahbârîlik oradan bütün Şîî dünyasını tesiri altına almıştır. Mezkûr asırlarda ahbârîlik, bilgi edinmede akli merkezi bir konuma getiren fıkıh usûlüne cephe almıştır. Hatta Nefes havzasında öyle bir dönem yaşanmıştır ki, fıkıh usûlü kitapları elleri kirletir kaygısıyla mendille alınmıştır.<sup>75</sup> Yaklaşık iki yüzyıl boyunca Şîî düşüncüyü etkileyen ahbârîlik, son temsilcisi Mirza Muhammed Ahbârî'in usûlîler tarafından öldürülmesiyle (ö. 1233/1818) yerini tekrar usûlî düşünceye bırakmıştır.

<sup>71</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 123.

<sup>72</sup> Esterâbâdî - Âmilî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 305.

<sup>73</sup> Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, 187.

<sup>74</sup> Hasan Türkmen, "Ahbârî-USûlî Ayrışmasında Sehvü'n-Nebi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 25/1 (2014), 5.

<sup>75</sup> Kafârî, *Usûlü Mezhebi 'ş-Şîa el-İmâmiyye İsnâ 'Aşeriyye*, c. I, 118.

Şîliğin günümüzde iki ana eğitim merkezi olan Kum ve Necefte usûlî âlimlerin hâkimiyeti belirgin bir şekilde devam etmektedir. Ahbârîliği savunan çok az sayıda ilim adamı -Suudi Arabistan ve Bahreyn başta olmak üzere- Körfez ülkelerinde varlıklarını devam ettirmeye çalışmaktadır.<sup>76</sup> Bununla birlikte ahbârî yaklaşım Şîa düşüncesi üzerinde bütün yönleriyle hükmetmektedir. Ahbârîlerin oluşturdukları zengin bir literatürle Şîa mezheplerinin fikir mühendisliğini yaptıklarını söylemek mümkündür.

### Sonuç

Ahbârîyye düşüncesini yeniden canlandırıp sistemleştiren Muhammed Emîn el-Esterâbâdî hem usûlî hem de ahbârî âlimlere talebelik yaptığından, iki ekolün ve Ehl-i Sünnet'in eserlerini titizlikle inceleyip okuduğundan onların aralarında tercih yapabilme salahiyetine sahip olmuştur. İlk başlarda usûlî düşünceye sahipken sonradan ahbârîliği seçmiş ve onun yılmaz bir savunucusu haline gelmiştir. Ahbârîliğin el kitabı olarak kabul edilen *el-Fevâidu'l-Medeniyye* isimli eserinde usûlî âlimleri çok sert bir dille eleştirmiş, imâmların ahbârını diğer delillere öncelemediklerinden onları tenkidlerinde tekfir edecek kadar ileri gitmiştir. Bu anlamda onun ahbârîlik düşüncesini savunurken muarızları olan usûlîlere yönelttiği eleştirilerinin temel esaslarını mukayeseli bir biçimde şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

1. Kur'ân, sünnet, icma ve akıl olmak üzere usûlîlerin kabul ettiği dört şer'î delilden sadece Kur'ân ve sünneti/ahbârı kabul etmekte, diğer ikisinin zanna dayandığını belirtip reddetmektedir. Her şeyin bilgisinin Kur'ân ve sünnette olduğunu söylemekle birlikte Kur'ân'ı anlamayı da imâmların ahbârına bağlamaktadır. Ona göre imâmların ahbârına bakmaksızın Kur'ân'ın zâhirinden istifade etmek mümkün olmadığı gibi bir âyetini bile re'ye göre tefsir etmek caiz değildir. Dolayısıyla usûlîlerin aksine ona göre Kur'ân sadece imâmlardan gelen rivâyetlerle anlaşılabilir.

2. Usûlîlerin aksine Esterâbâdî'ye göre sünnet de Kur'ân gibi imâmların ahbârı olmadan anlaşılabilir. Ayrıca o, usûlîlerin hilafına imâmlardan gelen rivâyetler olmaksızın Kur'ân ve sünnetten hükümlerin istinbât edilemeyeceğini de ileri sürmektedir.

3. Usûlî muhaddisler hadisleri sahih, hasen, müvassak ve zayıf olmak üzere dörde ayırırken Esterâbâdî, onların bu taksimine karşı çıkmakta bu

---

<sup>76</sup> İbrahim Kutluay, *İmâmîyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 59.

taksimi dinde tahrifat olarak görmektedir. Ona göre imâmlardan gelen bütün rivâyetler sahihtir ve ihticâca elverişlidir.

4. Usûlîler hadisin kabulü ve reddi konusunda ricâle ve ricâl ilmine önem verirken Esterâbâdî ricâl ilmiyle uğraşmayı haram addetmektedir.

5. Usûlîler, içtîhâdî temel bir uğraş alanı olarak ele alırken Esterâbâdî içtîhâdî haram bir faaliyet olarak görmekte, içtîhâd yerine imâmların rivâyetlerinin hüküm çıkarmada kullanılması gerektiğini savunmaktadır.

6. Usûlîler, toplumu müctehid ve mukallit olmak üzere ikiye ayırırken Esterâbâdî'ye göre Şiî toplumda herkes imâmların taklitçisidir.

7. Usûlîler, bilgilerin imâmlar hayatta iken imâmlardan, gaybet dönemlerinde ise müctehidlerin içtîhâd yolu ile elde etmesi gerektiğini ileri sürerken Esterâbâdî, bütün bilgilerin tüm zamanlarda vasıtalı ya da vasıtasız olarak imâmlardan alınması gerektiğini kabul etmektedir.

8. Usûlî âlimler şer'î hükümlerde akıl ve kıyasla amel etmeyi kabul ederlerken Esterâbâdî sadece nassı/ahbârî esas almaktadır. Ona göre imâmlardan gelen bütün rivâyetler kesinlik ifade etmektedir.

Yukarıda da görüldüğü üzere Esterâbâdî sistemleştirdiği yeni ahbârîlikte hadis, tefsir, akaid, siyer, fıkıh, usûl, füru', ahlak ve tarih gibi bütün dinî öğretilerin temelini imâmlardan geldiği iddia edilen rivâyetler üzerinde kurmaya çalışmaktadır. Ona göre İmâmların ahbârî olmaksızın dinin anlaşılması mümkün değildir. O, usûlîleri eleştirirken imâmların rivâyetlerine sarılmak gerektiğini sürekli vurgulamaya çalışmıştır. Ricâl ilmi, hadislerin tasnifi, usûlu'l-fıkıh, ve şer'î deliller gibi konularda usûlîlerin Ehl-i Sünnet'ten etkilenerek oluşturduklarını ileri sürmektedir.

XVII. ve XVIII. asırlarda ahbârîlik düşüncesi bütün Şiîleri etkisi altına alırken zamanla çağın şartlarına yeterince cevap vermediğinden zayıflayarak yerini tekrar usûlî düşünceye bırakmıştır. Bununla birlikte ahbârîler te'lif ettikleri eserlerle Şiî düşüncesi üzerinde egemen oldukları gözden ırak tutulmamalıdır.

### **Kaynaklar**

Abdurrahîm, Ahmet Kuveştî. *es-Surâ' Beyne'l-Ahbârîyyîn ve'l-Usûlîyyîn Dâhi'l-Mezhebi's-Şiî el-İsnâ 'Aşerî*. Londra: Tekvîn Yayınları, 2. Baskı., 2015.

Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ. *ez-Zeri'a ilâ Tesânîfi's-Şiâ*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 3. Baskı., Basım Tarihi Yok.

Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâiku'n-Nâdirâ fî Ahkâmi 'İtreti't-Tâhire*. thk. Muhammed Takî İrânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Basım Tarihi Yok.

Bahrânî, Yusuf. *el-Lu'luetu'l-Bahreyn fi'l-İcâzâti ve Terâcimi Ricâli'l-Hadîs*. thk. es-Seyyid Muhammed Sâdik Bahru'l-Ulûm. Basım Yeri Yok: Mektebetu Fehrâvî, 1. Baskı., 2008.

Esterâbâdî, Muhammed Emîn el- - Âmilî, es-Seyyid Nureddîn el-. *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*. thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Baskı., 1424.

Gleave, Robert. "Akhbariyya". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. C. 1, ts.

Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî el-. *Ravdâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-'Ulemâ' ve's-Sâdât*. 8 Cilt. Tahrân: Müessesetü İsmâilîyân, 1390.

Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays Esrârü Âli Muhammed*. thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî. 3 Cilt. Kum: Neşru'l-Hâdî, 1. Baskı., 1378.

Hubbullâh, Haydâr. *Nazariyyetü's-sünne fi'l-Fikri'l-İmâmî eş-Şü*, 2006.

Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşim Müsevî el-. *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tefsîlu Tabâkâti'r-Ruvvât*. 24 Cilt, 1413.

İsbehânî, Mirzâ Abdullah Efendî el-. *Riyâdu'l-Ulemâ ve Hiyâdu'l-Fudâla*. thk. Seyyid Muhammed el-Hüseynî. 7 Cilt. Kum: Menşûrât Mektebetu Ayetullâhi'l-Uzmâ Me'reşî en-Necefi, 1403.

Kafârî, Nâsr b. Abdullah b. Ali el-. *Usûlü Mezhebi's-Şia el-İmâmiyye İsnâ'Aşeriyye*. 3 Cilt. Basım Yeri Yok, 2. Baskı., 1994.

Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/280-282. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Kenî, Molla Ali. *Tevdîhu'l-Mekâl fi 'İlmi'r-Ricâl*. thk. Muhammed Hüseyin Mevlevî. Kum: Dâru'l-Hadîs li't-Tebaati ve'n-Neşr, 2. Baskı., 1428.

Köse, Saffet. "İbn Ebû Akîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (1. Baskı). C. 19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı., 2012.

Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şiası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (01 Ekim 2014), 63-84.

Kuzudışli, Bekir. *Şia ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017.

Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfi*. 25 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı., 1429.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-. *Bihâru'l-Envâr*. 110 Cilt.

Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı., 1403.

Öztürk, Mustafa. “Şîf-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”. *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010.

Şerîfî, Muhammed - Fâiz, Kâsım. “Berresî-i Mebânî ve Endişehâî Kur'ânî ve Tefsîrî-i Muhammed Emin Esterâbâdî ve Nekdi Anhâ”. *Âmuze-hâ-i Kur'ânî Dânişgâhi Ulum-i İslâmî-i Rezevî* 29 (1398).

Tabâtabâî, Mehdî - Şeriatmezzârî, Hamid Rıza. “Bâztâb-ı Ahbârîgiri-i Muhammed Emîn Esterâbâdî Der Şerhi Hal Nigârîhâ”. *Fesıl-nâme-i İlmî-Pejuheşi Pejuheş-nâme-i Tarih-i İslâm* 7 (1391).

Türkmen, Hasan. “Ahbârî-Usûlî Ayrışmasında Schvü'n-Nebi Meselesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 25/1 (2014).

Uyar, Mazlum. “İbnü'l-Cüneyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (1. Baskı). C. 21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*. İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları, 2000.

Yurdağür, Metin. “Ahbârîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (1. Baskı). 1/490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.





## FIKİH İLMİNDE USUL TARTIŞMALARI

### USULCÜ OLARAK ŞÂTİBÎ'NİN TASAVVUF BİLGİ TEORİSİ ELEŞTİRİSİ

Nazım BÜYÜKBAŞ\*

#### Giriş

Dînin en temel boyutları; İmân, İslâm ve İhsân'dan oluşur. İslâm'ın ilk aşarında bu üç temel ilmine birden '*fıkıh*' denilmekteydi. İslâm ilim geleneğini oluşturan disiplinler de fıkıh kavramının kullanımı gibi birbirleriyle iç içeydi. Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) makâsıd yöntemine bakanlar da O'nun usul ve ahlâk arasındaki iç içeliği görecektir.<sup>1</sup> Bu yüzden, İslâm'ın, İmân, ahlâk ve amel gibi alanlarla alakasız görülen konulara girmemeye çalışır, sûfî şeyhlerinin eserlerinden ve hayat hikayelerinden alıntılar yapar. Usûl eserinde tasavvuf ehlinin hallerini zikretmesi gereksiz yere sözü uzatma değil, O'nun usûl eseri yazmaktaki maksatlarından biri olarak görülmelidir

Şâtıbî'nin yaşadığı dönemde ve öncesinde fukaha ve sufiler arasında gerilim olduğu gibi öteden beri fakihler ve sûfîler arasında '*zâhir*' ve '*bâtın*' çatışması olmuştur. Tartışmanın esasını *ilham*, *keşf*, *rüya* gibi yollarla elde edildiği iddia edilen bilgilerin bilgi olup olmadığı ya da müstakil birer delil sayılması oluşturmuştur. Helal veya haram konularında bir tür masumluk özelliği olduğuna inanılan ilham ve keşfi hüccet sayan aşırı sufiler ve batıniler olmuştur. Nakle ve usule güvenmeyip "*bize rabbimiz bildirdi*" demeleri tefekkürü ve akli devre dışı bırakmaktadır. Şâtıbî de bu gelişmelerden etkilenmiş ve çözüm arayışına girmiştir.<sup>2</sup>

---

\* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslâmî İlimler Fakültesi,  
nazimbuyukbas@kayseri.edu.tr

<sup>1</sup> Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeri'a* (thk. Ebû Ubeyde), 1. Baskı, Dâru İbn Affân, Kâhire 1997/1417, 1/ 43. ; Abdurrahman, Tâhâ, *Tecdidü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, Beyrut 2001., 94.

<sup>2</sup> Şâtıbî, İbrahim Ebû İshâk, *el-I'tisâm, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ*, Mısır, ts., 1/ 33-39.; Ubeydî, Hammâdî, eş-Şâtıbî ve Makâsıdu 'ş-Şer'i'a, Beyrut 1992., 29-30.; bkz. Özdemir, Mehmet, *Endülü's Müslümanları (İlim ve Kültür Tarihi)*, TDV Yayınları, Ankara 1997, 28-29.

Şâtîbî'nin tasavvufta bilgi anlayışı eleştirisine geçmeden önce Şâtîbî'nin “*tasavvuf*” derken ne demek istediğini bilmekte fayda var. Tasavvufla alakalı ilk dönem mutasavvıflarının sözlerine itibar eden Şâtîbî'ye göre, ilk dönem sûfileri tasavvufu:

1. Ya her türlü iyi ahlâk ile ahlâklanmak ve her türlü kötü ahlâktan sıyrılmak

2. Ya da nefsinden yok olup Rabbi için beka bulmak şeklinde tanımlar.

Şâtîbî'ye göre her ikisi birden tasavvufun tanımıdır.<sup>3</sup> Bu değerlendirmeye dayanarak Şâtîbî, birinci anlamıyla tasavvuf hakkında konuşmanın derin bir fıkha yardımcı olduğunu söyler. Tasavvufun ikinci anlamına yani fenâ ve bekâ'dan bahseden tanımına gelince, şahsın beşer özelliklerinden soyutlanması ile alakalı hüküm ve benzeri şeyler hakkında konuşmanın bid'at olduğu kanaatindedir. Şâtîbî'ye göre bu konuları, selef-i sâlih bilmiyordu ve gerçekte bunlar felsefe teorileri sınıfına girdiğinden bunları öğrenmeyi sanat haline getirmek bid'attir. Sâlike bu konuda bazı şeyler arız olursa bunu terbiye edici şeyhi ile konuşabilir. Ancak bu tür şeyleri elde etmek için çaba göstermek, sâliki riskli bir ibâdete yöneltir.<sup>4</sup> Fenanın hakikati, vasıfları, hedeften uzaklaştıran nefsin arzularını konuşmak ise Şâtîbî'ye göre nefsin hevâsıyla ilgili fıkıh türüdür. Bir çeşit fıkıh olduğundan bid'at sayılamaz.<sup>5</sup>

## 1. Bilgi Nazariyesi Bakımından Tasavvuf Eleştirisi

Sûfilerin epistemolojik anlayışının en dikkat çekici yönü, mükâsefe ve müşahedeye dayalı olmasıdır.<sup>6</sup> Gazzâlî (öl. 505/1111), duyuların gerçek bilgiyi veremeyeceğini, onların da taklit gibi yanıltıcı olduğu kanaatine ulaştıktan sonra gerçek bilgiye keşf ile ulaşabileceğini savunur.<sup>7</sup> Gazzâlî'nin bu düşüncesi sonraki sûfilerce tekrarlanır. İlhâma hata erişemeyeceğini iddia edenler, “siz hadîsi ölüden alıyorsunuz biz ölümsüz diriden alıyoruz!” gibi

<sup>3</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/215.

<sup>4</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/216-217.

<sup>5</sup> Muhâsibî, Hâris el-, er-RiâyeliHukûkillah-Kalb Hayatı, çev. Abdulhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul 2015., 319-331.; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/210

<sup>6</sup> Bekiryazıcı, Eyüp, Burhân'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi, EKEV Akademi Dergisi, 2009, cilt: XIII, sayı: 38, 103-114, 104.

<sup>7</sup> Gazzâlî, Ebû Hamîd, *Dalaletten Kurtuluşa*, çev. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde. Klasik Yayınları, İstanbul 2003. 345.

sözleri delil getirmiştir.<sup>8</sup> Bu tür iddialarla ilhâm ve keşf sahipleri karşısında fıkıh ve hadîs âlimleri küçümsemektedir. Bu tür iddiaların nakle dayalı bilgilerin mantığı mesabesinde olan fıkıh usûlü eserlerinde yazılması bile hayret vericidir.<sup>9</sup> Şâtıbî, şer‘î ilimler yerine doğrudan Allah’tan ilim aldığı söyleyenlere bizzat Cüneyd (öl. 297/909) gibi bu yolun üstadlarının “bizim yolumuz Kitap ve sünnetle kayıtlıdır” sözleriyle itiraz eder. Özellikle şu hususlarla itirazını devam ettirir:

### 1.1. Ümmilik ve Arabilikle Uyumsuzluğu: Anlaşılır Olmayı

Şâtıbî’ye göre Kur’ân’ın Arapça ve ilk muhatapların ümmî olarak nitelenmesi<sup>10</sup>; Kur’ân’ı anlama çabasında Arap dilinin özelliklerine ve dinin genel maksatlarının kavranmasında, emir ve yasakların anlaşılmasında ilim tahsilini gerektirmemesine yorulur.<sup>11</sup> Sûfîlerin sözlerinde meydana gelen kapalılık arttıkça böyle sözlerin peşinden gidilmesi de zorlaşmıştır.

Din adına halkın anlayamayacağı tarzda konuşmak Şâtıbî’ye göre, dinde sonradan çıkarılmış şeylerdendir. Bu haldeki anlatılanları işiten kişi:

a. Ya doğru anlayamayacak ve hakkı yalanlayacaktır.

b. Veya anlatılan şeyden hiçbir şey anlamayacaktır ve konuşan kimse ilmin hakkını korumamış olacaktır.<sup>12</sup> Bu yüzden lafzı doğru anlamayan, kastedilen manayı anlamadığı için haksız yere ithamda bulunacağı gibi manayı doğru aktaran ifadeyi kullanmayan da insanların o hakikati anlamamasına veya haktan sapmasına sebep olur. Sûfîlerin bu tür hallerden sakınması, tarikatleri hakkında insanların şüphe duymasına sebep olacak şeyleri terk etmesi istenir.<sup>13</sup>

#### 1.1.1. Cifir Hesabı

Ümmilik ve Arabilik ilkesinden hareketle Şâtıbî, kehanet ve remil gibi yollarla gaybı öğrenme iddiasının yasaklandığını söyler.<sup>14</sup> Lafzın zâhir anlamına, arabilik ve ümmîlik prensibine uymadığından batıl görür. Sure

<sup>8</sup> Leknevî, Bahrülulûm el-, *Fevâtihu’r-rahamût şerhu Müsellemi’s-sübût* (el-Mustasfâ ile birlikte), thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Dâru’l-Erkam, Beyrut 1414/1994, 2/372.

<sup>9</sup> Karadâvî, Yusuf el-, *İslâm Fıkhnı Yeniden Okumak*, Nida Yayıncılık, çev. Abdullah Kahraman İstanbul 2016, 160-163.

<sup>10</sup> Araf, 7/157., Bakara 2/78, Âl-i İmran 3/20, Cumâ 62/2

<sup>11</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/73.

<sup>12</sup> Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, 2/16-17.

<sup>13</sup> Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, 1/116, Zerrûk, Ahmed ez-, *İslâm Tasavvufunun Temel Esasları*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2015, Çev.: Ali Pekcan, İbrahim Aydın, Mustafa Topçu., 276-277.

<sup>14</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/71-72.

başlarındaki harflerin bu ümmetin tarihi sonunu belirleyen sayılara işaret ettiği iddiasına, Araplar'ın Kur'an'ın nüzul zamanında harflere sayı anlamı yüklediklerinin, onlarla tarih düşüklerinin kesin olmadığı itirazında bulunur. Cifr metodunun ise, Yahudilerden geldiğini belirtir. Sûre başlarında bulunan harflerin hakikatini keşifle bilme iddiasının ve Hz. Ali'ye (ö. 40/661) isnadının sahih olmadığını da arabîlik ve ümmîlik ilkesiyle açıklar.<sup>15</sup> Sahabe, Kur'an ilmini en iyi bilenler olduğu halde onlar bu iddialarda bulunmamıştır. Kur'an'ın her şeyi açıklaması,<sup>16</sup> kulluk ve yükümlülüklerle ilgili olup, cifr in ehl-i kitaptan öğrenildiğini, Kur'an'ın gerektirdiği şeyleri inkâr caiz olmadığı gibi, gerektirmediği şeyleri de ona nisbetin câiz olmadığını söyler.<sup>17</sup> Şâtîbî, bu tür yöntemlerle Kitap ve sünnetten manalar çıkarmaya çalışmanın asıl anlamı perdeleyeceğini düşünür.<sup>18</sup>

### 1.1.2. Kur'an'da Zâhir ve Bâtın

Bâtınîler, Kur'an'ın açık anlamlarından çıkarıp, bunların ardındaki gizli anlamların esas olduğunu söyler. Bu anlamın ancak masum imâma uymakla, onun vasıtasıyla öğrenileceğini düşünürler.<sup>19</sup> Kendilerinden kendi masumluklarına delil istendiğinde ise Şâtîbî, bunların bir delil bulamayacağını söyler.

Tasavvuf kültürü içinde de bâtın bilgisine sahip olma ayrıcalığı bazı sûfi akımlar arasında halk karşısında üstünlük olarak görülürken, avamın peşinde koştuğu “kabuk” saydıkları ibadetler ve “ehl-i zâhir/ehl-i rusûm” dedikleri fukahâ küçümsenmiştir.<sup>20</sup>

Kur'an'da bir “zâhir”, bir de “bâtın” anlam olduğu fikri, Şii kaynaklarda Hz. Ali'ye (öl. 40/661), ilk sufilerden Muhasibî tarafından Abdullah b. Mes'ûd'a (öl. 32/652-53), Endülüslü İbn Arabî (öl. 638/1240) tarafından da ‘keşf’ yoluyla Hz. Peygamber'e (a.s.) nisbet ettiği<sup>21</sup>, Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) mürsel şeklinde naklettiği “Allah'ın indirmiş olduğu her bir âyetin, mutlaka bir zâhirî bir de bâtını vardır. Her harfin bir haddi; her haddin de bir

<sup>15</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/78., 2/85.

<sup>16</sup> Nahl, 16/89. ; En'am 6/38.

<sup>17</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/72.

<sup>18</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/, 79.

<sup>19</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/86.

<sup>20</sup> Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazin Ebu'lKâsim el-Nişaburî el-, *er-Risaletü'l-Kuşeyri*, (thk. Halid Mansûr), Beyrut 2001, 43, 19.; Câbirî, *Muhammed Abid el-, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Kitabevi yay., İstanbul 2001, 3. Baskı, 362-364.*

<sup>21</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, 353-359.*

matla'ı vardır"<sup>22</sup> rivâyetine dayanır. Şâtıbî'ye, Ebû Abdurrahman Sülemî'ye (ö. 73/692 [?]) ve Muhasibî'ye (öl. 243/857) göre, burada geçen “zahr” ya da “zâhir” kelimeleri “tilâvetin zâhiri”; “bâtın” da, o âyetten Allah'ın muradı olarak tefsîr edilmiştir. Zâhirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise, kelâm ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır. Bu yorum Şâtıbî'ye göre uygun bir te'vildir.<sup>23</sup> Şâtıbî, zâhir anlam konusunda ümmîlik ve arabîlik ilkesi gereği ilk muhatapların anladığı Arap dili esasına göre ulaşılan anlayışının doğru olduğunu savunur. Şâtıbî kendini Mehdî ilan eden Ubeydullah el-Mehdî (öl. 322/934) isimli kişinin bu tür bâtınî yorumlarını haber verir.<sup>24</sup>

Bâtın yorum için iki şart sayar:<sup>25</sup>

1. Arap dilinin zâhirine uygun olması. Bu, Kur'ân'ın Arapça olmasıyla alakalı bir zorunluluktur.

2. Başka bir nass veya delâlet ile o anlamın geçerliliğini gösteren bir delil olması veya muarızın olmaması.

Bu duruma göre Şâtıbî, batıl dediği bâtınî te'villere örnekler de verir: Meselâ “.. ‘Cünüplük’, batını davete uyan kişinin hakikat mertebesine gelmeden sırrı ifşasıdır. ‘Gusül’, ahdi yenilemedir... ‘Süleyman’ın hükümran olduğu cinler’, bâtınîler, ‘Şeytânlar’ ise, zâhirîlerdir.” vb.<sup>26</sup> Bâtınî te'viller, arabîlik ve ümmîlik ilkesine uymadığı gibi, Şeriatın zâhirini ortadan kaldırdığı için de geçersizdir.<sup>27</sup>

Şâtıbî, sûflerinin işârî te'villerine<sup>28</sup> ise bu olumsuz tavrı göstermez. Mesela “Allah'a zıddar yani denkler ve ortaklar koşmayın” anlamındaki<sup>29</sup> âyet hakkında Sehl et-Tüsterî'in (öl. 283/896) ”Allah'a koşulan en büyük nidd (ortak), her türlü kötülüğü emreden, hazları peşinden koşan nefs-i emmâredir” yorumunu âyetin bağlamı bakımından problemlî görse de nefs-i

---

<sup>22</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/383.

<sup>23</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/375.

<sup>24</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/378-379.

<sup>25</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/64.; 3/391-394.

<sup>26</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/381-382.; Câbirî, Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, 416-417., Bâtınî te'vil için bk. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, (*Tefsirde Bâtınîlik ve Batınî Te'vil Geleneği*), Kitâbiyât yay, Ankara 2003.

<sup>27</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/107-110.

<sup>28</sup> Daha fazla bilgi için bk. Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayımları, Ankara 1974.

<sup>29</sup> Bakara 2/22.

emmârenin, “endâd” kelimesinin umumu altına girdiğinin kastedildiğini söyler. İşari tefsirde, “Âyetin tefsiri sadece budur” denmeyişi de batını yorumdan farklı değerlendirme sebebi görür. Şâtübî’ye göre, âyet putperestler hakkında inse de müslümanlar da kendilerine pay çıkarabilir. Nitekim Hz. Ömer (ö. 23/644) , halifeliği döneminde sade yemekler yer, yamalı elbiseler giyerdi. “Bu ‘Dünyadaki hayatınızda sizin için güzel olan her şeyi harcadınız...’<sup>30</sup> âyeti sizi nereye götürecekt?!” der, bu âyetten kendisine bir pay çıkarırdı.<sup>31</sup> Şâtübî Kur’ân hakkındaki bu durumun Sünnet için de söz konusu olduğunu söyler.<sup>32</sup>

## 1.2. Küllîlik-Genellik ve Tasavvufi Bilgi

Şeriatın küllî ve genel oluşu gereği dînî bir ilke veya hükmü bozan durum ya hayal ya vehim ya da şeytânın telkinidir. Eğer bu yöntem geçerli olursa, o zaman zâhire göre hükmetme gerekçelerinin varlığına rağmen ahkâmın bu batını yöntemlerle iptali caiz olurdu.<sup>33</sup> Böyle bir kapının açılması, zâhirle hüküm vermeyi ortadan kaldırır. Meselâ, “Beyyine davacı (müddet) üzerinedir; yemin ise inkâr edene verdirilir” prensibinden hiçbir kimse istisna edilmemiştir. Zira velîlikten maksat, şer’î bir hükmü delmek veya ondan bir şeyi kaldırmak olamaz.<sup>34</sup>

Şeriat küllî ve genel olduğu için velinin keşfiyle, ilhamıyla ya da rüyasıyla amel edilmesi gerekmez. Zira bunlar dini esaslara muhalefet manası içeriyorsa şaibelidir. Örneğin birisine rü’yâda “Şu şeyi yapma!” denilmesi, halbuki o şeyin şer’an emredilmiş olması veya “Şu şeyi yap!” denildiği halde, fakat o şeyin yasaklanmış olması gibi.<sup>35</sup> Şerîata uygun olanlarla amel edilmesi ise, yasaklanmamıştır.<sup>36</sup> Şerîat hâkim konumdadır; mahkûm durumda değildir.<sup>37</sup> Şâtübî, velî de olsalar masum olmayan kimseler elinde meydana gelecek her türlü halin normal hallerde olduğu gibi şer’î hükümlere vurulmadan kabul ya da reddedilmesini doğru bulmaz.<sup>38</sup>

---

<sup>30</sup> Ahkâf, 46/20.

<sup>31</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/399.

<sup>32</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/405; Sâbuni, Muhammed Ali, *Kur’ân İlimleri*, (çev. Zeynelabidin Tatlıoğlu) İnsan Yayınları, İstanbul 1996, 226-227.

<sup>33</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/ 270-271.

<sup>34</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/ 271-273.

<sup>35</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/ 273.

<sup>36</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/ 274.

<sup>37</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/ 276.

<sup>38</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/ 280.

Şâtübî'ye göre, sübjektif olan ilhâm delil sayılırsa şer'i amelî hüküm alanını denetlenebilir bilgi alanın dışına çıkarıp tamamen kişiselleştirmeye sebep verir. Oysaki şeriat, mükellef yönünden herkesi kapsayıcı ve geneldir.<sup>39</sup> Bir rivâyet hakkında "keşfimize göre sahihtir. Sizin bilginiz zanna dayanır. Bizim bilgimiz yakindir." diyerek uydurma veya zayıf olduğu hadîs ilmince sabit olsa da kabul etmek uygun değildir.<sup>40</sup>

### 1.2.1. Keşf ve Kerâmette Esas: Şeriat

Şâtübî şeriatın, genellik ve küllilik gereği gayb ve şühûd âlemleri de dahil mükellefin her durumunu kapsayıcı olduğunu söyler. O halde zâhirdeki her durumu ona sunduğumuz gibi, bâtınla ilgili olan her durumu da ona arz etmeliyiz. Eğer meydana gelen hârikulâdelikler, şeriatın umûmunu tahsis, mutlakını takyîd, zâhirîni te'vîl vb. edecek olursa, o zaman şer'îat hâkim konumunda değil, mahkûm durumunda olacaktır.

"Velî kullara has olmak üzere daha başka bilgi vasıtaları da vardır ve onlar, bu sayede şer'î kıstaslara ihtiyaç duymazlar" şeklinde gelebilecek bir itiraza cevap olarak Şâtübî, bu takdirde bu bilgi yollarının da doğruluğunu ölçeceğimiz mutlak bir kıstas ve şahidin bulunması gerekeceğini ve böylece teselsül lâzım geleceğini, teselsülün de bâtıl olduğunu söyler. Bu konuda vicdan yetersizdir. Çünkü hiss de tek başına olduğunda onun fesât ya da sıhhatini gösterecek bir delil olmalıdır. Bunu masum olduğu söylenen bir öğretmene nisbet de aynı durum sebebiyle geçersizdir. Durum böyle olunca, keşf ve kerametler, şer'î bakışın dışına çıkamaz.<sup>41</sup>

Hârikulâdeliklerin şerîata vurulma şeklini Şâtübî şöyle anlatır: Bunlar normal hallerde meydana gelmiş şeyler gibi şeriate arz edilecektir. Eğer bu halleriyle normalde caiz olan şeyler ise, o hârikulâdelik o haliyle caiz olacak; aksi takdirde caiz olmayacaktır. Mesela, mükâşefe yoluyla mahrem bir hale vâkıf olan bir kimse, buna kendisine şer'an muttali olması caiz olmayan bir şekilde vâkıf olmuşsa; veya yabancı bir kadının karnındaki bir çocuğa mükâşefe yoluyla vâkıf olmuşsa ancak bu kadının hissen kendisine bakması haram olan cildine ya da başka bir organına gözü temas edecek şekilde olmuşsa; "Sana haram olan şeyleri helâl kıldım" diyen bir ses işitmiş ve görmüşse, bütün bu ve benzeri durumlar hiçbir şekilde şeriatın kabul etmeyeceği olağandışı hallerdir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/244-249.

<sup>40</sup> Karadâvî, 207.

<sup>41</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/280.

<sup>42</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/280.

Şâtübî, keşf ve ilhâmlar ile haramlığa hükmedilemeyeceğine göre konuyu cevaz sahasına indirger. İlhâm, rüya ve keşfin işlevini, iki caiz arasından birini tercih etmek olarak görür.<sup>43</sup> Keşf ve ilhâm ile şer'î esasları bozmak mümkün olsaydı, rü'yâ ile de buna izin verilmeliydi ki bu hiçbir şekilde doğru değildir.<sup>44</sup> Sonuç olarak Şâtübî, ilhâmın, şer'i hükme delil olamayacağını, bu şeylere ancak şer'i bir hükmü ve dinî bir kâideyi ihlal etmedikleri sürece itibar edilebileceğini söyler.<sup>45</sup>

Keşif vb. gibi şeylerle amel için mutlaka bunların şer'î bir hüküm veya kâideye ters düşmemesi gerekmektedir. Şeriatın hükümleri altına girmeyen bir mükellefin olması düşünülemez.<sup>46</sup>

Şâtübî, bu konuya İbn Rüşd'e (öl. 595/1198) sorulan bir sorudan da örnek verir: "Bir dâvada, adil iki şahide rağmen hâkim rü'yâsında Hz. Peygamber'in kendisine "Bu şahitlerin sözüyle hüküm verme" dese ya da keşf ile hâkim bir suyun gasp edildiğini görse ne yapmalıdır?" denildiğinde İbn Rüşd, hâkimin yapması gerekenin bunları ne emir ve yasak; ne de müjde ve korkutma göremeyeceğidir. Çünkü şer'î kâidelere ters düşmekte ve şer'î hükmü ihlal etmektedir. Çünkü zâhirde şeriatın getirdiği hüküm sabittir. Rüya ya da keşf ile terk edilemezler. Eğer bu geçerli olsaydı zâhirle hükmetme gerekçelerinin bulunmasına rağmen şer'î hükümlerin bunlarla bozulması caiz olurdu. Oysa Hz. Peygamber, şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermemiştir.<sup>47</sup>

Keşif ve gayba olan vukufiyet ile amel edilip edilmeyeceği meselesinde Şâtübî, "Rasûlullah'ın (s.a.s.) keşfin gereği ile amel etmesi bizim için zannî de olsa bir dayanak olabilir. Dolayısıyla bu konuda kendimizi ona kıyas edebiliriz" denilemeyeceğini söyler. Çünkü bu bir kıyas maa'l-fârik olur. Çünkü Rasûlullah (s.a.s.) masumdur, bizim ise böyle bir özelliğimiz bulunmamaktadır.<sup>48</sup>

Şâtübî'nin "erbab-ı hal" dediği sûfiler gayba vâkıf olma gibi amaçlarla Allah'a yönelmez.<sup>49</sup> Ona göre bu isteğin arkasında Pythagoras ve Eflâtun'cu antik Yunan felsefe düşüncesine doğrudan ya da dolaylı dayanan felsefî bir

---

<sup>43</sup> Suyûtî, Celaleddin, *Yüce Hakikatler ve Şazeliyye Tarikatı*, (Çev.Ferzende İdiz), Semerkand Yayınları, İstanbul 2013, 34.

<sup>44</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/268-270.

<sup>45</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/ 266-270.

<sup>46</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/266.

<sup>47</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/266-269.

<sup>48</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/77-84.

<sup>49</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/407.



görüş yatmaktadır.<sup>50</sup> Nitekim İbn Sina gibi filozoflar sürekli hayvansal gıdalardan perhiz ve oruç gibi sıkı riyâzatlarla ruhlar âlemine nüfuz edilip maddeye hükmedecek hâle gelinebileceğini, gayba dair sırların öğrenilebileceğini söyler.<sup>51</sup>

Kısaca Şâtîbî'nin makâsîd anlayışıyla da bu gibi şeyler, esasta ibâdetlerin konuluş amacı olan katkısız kulluk görevinin gerçekleşmesi maksadını desteklemez.<sup>52</sup> İnsan bu gibi şeylerin maslahat ve mefsedet yönünü tarttığı zaman; mefsedet yönünün ağır bastığını görecektir. Bu gibi şeyler, esasta ibâdetlerin konuluş amacı olan katkısız kulluk görevinin gerçekleşmesi maksadını desteklemez.<sup>53</sup>

Şâtîbî, Rasûlullah'ın bir peygamber olarak sahip olduğu ismet sıfatı ile her türlü hata ve yanılığa düşmekten korunduğunu kabul eder. Hatadan masumdur. Hata etmesi düşünülse bile, hatası üzerinde bırakılmayacağı esası vardır. Nitekim Bedir esirlerinin serbest bırakılması yönünde verdiği kararın (içtihadın) hatalı olduğu kendisine vahiyle bildirilip düzeltilmiştir.<sup>54</sup> Onun uykuda görülen rü'yâ ya da keşif yoluyla hüküm ve haber verdiği her şey, aynen kendisine Allah Teâlâ tarafından melek aracılığı ile ilk edilen (vahiy) hükmündedir.

Ümmeti hakkındaki hükme gelince hiçbiri hataya düşmekten korunmuş kimseler değildir. Onların göreceği rü'yâların şeytândan olması mümkündür. Keşifleri de gerçeği yansıtmayabilir. Vahyin kontrolünde olmadığı için ümmet içinde keşif olarak görülen şeylerin hata imkânı her zaman için var olmakta devam edecektir. Böyle bir özellik arzeden keşif ve gayba vukufiyet üzerine ise hüküm bina etme sahih olamaz.<sup>55</sup> Nitekim Ebû

---

<sup>50</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/407-409, Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst., 1993, 17-19, 26-27'den aktaran Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.47-51.

<sup>51</sup> Ülken, Hilmi Ziya, İbn Sina'nın Din Felsefesi, A.Ü.I.F.D., Ank. 1955, c. I-2/93'den aktaran Albayrak, Halis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, 203-211.

<sup>52</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/409.

<sup>53</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/409.

<sup>54</sup> Pezdevî, Ebû'l-Usr Fâhru'l-İslâm Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn el-(482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl*, Abdülaziz Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr şerhi ile, (thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadî) *Dâru'l-Kütübi'l-Arabî*, Beyrut 1997. 2/442.

<sup>55</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 81

Bekir, ümmetin ilk ilhâm ehli olan (muhaddes) Ömer'in Hudeybiye'de, peygamberin vefatında ve başka yerlerde hatasını düzeltmiştir.<sup>56</sup>

İlham ve keşfe hak ettiğinin üzerinde değer veren sûfilerin aksine Şâtıbî, bunun imâna kuvvet verme faydasından bahseder. Ancak Ehl-i Sünnet'in usûl ve fûrûu ile mücadele eden bir tasavvufî anlayışa da sahip çıkılamaz. Aklın ve şeriatın kabul etmeyeceği sözler sarf edenlere, Allah ve Resûlü'nün beyânlarını dilediği şekilde tefsir edenlere de istediğini söyleme hakkı vermez. Şerîata uygun olarak ilhâm ve rü'yâlarla amel edilmesi ise, yasaklanmış değildir: Meselâ, falancanın, filan vakitte kendisine kötü niyetle geleceğini ilhâm veya rü'yâ ile bilmek gibi haklarında genişlik bulunan mübâh bir işse bu ilhâm-keşf veya rü'yâ ile meşru şekli aşmayan koruyucu önlemler alınabilir.<sup>57</sup>

### 1.2.2. Şer'î Hüküm Konusunda Rü'yâ ile Amel

Rü'yâ, uyku halinde ruhun melekût aleminde gördüğü şeyleri sembolleştirmesidir. Herkes rü'yâ görür. Bu sebeple onun varlığında şüphe yoktur. Ondaki mesaj ve uyarıyı anlamak ise merak konusudur. Rü'yâda görülenler, kesin bir hükmü gerektirmeyecek şekilde bir rahatlama, bir uyarı ve müjde olarak değerlendirilebilir. Rü'yâ ile ameldeki orta yol budur.<sup>58</sup> Şâtıbî, salih kişilerin rü'yâlarına da örnekler verir.<sup>59</sup>

İlham ve keşf konusunda söylenenler burada da geçerlidir. Şâtıbî'ye göre "Biz, Hz. Peygamberi (s.a.s.), filan peygamberi veya sâlih kişiyi rü'yâmızda gördük. Bize: 'Şunu terk et, şunu yap' dedi" tarzı şeyler, suistimale açık olduğu gibi peygamberlerin gördükleri rü'yâ dışında bir rüya ile şer'î bir hüküm verilmez. Ancak şer'î hükümler ona ruhsat verirse gereğiyle amel edilir. Bunların faydası sadece müjde ve uyarıdır. Bunlardan hüküm çıkarılması caiz değildir.<sup>60</sup>

İslâmî kâidelere ters olmamak kaydıyla gördüğü rü'yâ ile amel edebilir. Hatta bu rü'yâ onun imânını güçlendirip, yakinini artırabilir. Fakat rü'yâ zamanının peygamberler dışındaki insanlar için gaflet anı olduğu ve şuurun kapalı bulunduğu unutulmamalıdır.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Karadâvî, 205-206.

<sup>57</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/274.

<sup>58</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/ 263-266.

<sup>59</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/ 263-266.

<sup>60</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/ 263-266, Karadâvî, 216-217.

<sup>61</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/77. ; İzmirli, İsmail, Hakkı, *Tartışmalar İlmî (İlm-i Hilaf)*, sadeleştiren: AliDuman, Kubbealtı yayıncılık, Malatya 2001, 155.

### 1.2.3. Rû'yâda Peygamberi Görmekle Hüküm Elde Edilmez

Hız. Peygamber rû'yâda birisine bir hükmü bildirmişse ve bu zahirdeki hükme uygunsuz bu zaten daha önce şeriatte yerleşmiş olan hükümdür. Peygamber, o kişiden rû'yâsında şeriatına aykırı bir şey yapmasını isterse bu imkânsızdır. Çünkü hayatında kesinleşen şeriatı vefatından sonra değiştirilmez. Peygamber'in vefatından sonra dinin istikrarı uykuda görülen rû'yâlara dayandırılmaz. Bu, icma ile bătıldır. Kim rû'yâsında böyle bir şey görürse bununla amel edemez. Böyle bir durumda rû'yânın doğru olmadığı anlaşılır. Çünkü hak olan rüya, şeriate aykırı bir şeyi haber vermez.

Bu bağlamda İbn Rüşd'e sorulan rüya sorusundan yukarıda bahsetmiştik. Bu soruya cevapta İbn Rüşd şahitlerin şehadetini rüya ile terk etmeyi şeriatın hükümlerini iptal etmek sayar. Bu ise bătıldır. **İbn Rüşd "Beni gören kimse gerçekten beni görmüştür"** hadisini ise, uykusunda Hız. Peygamber'i gördüğünü düşünen kimse gerçekten onu görmüştür anlamında açıklamaz. Çünkü rû'yâsında onu gören kimse onu defalarca ve muhtelif suretlerde görebilir. O halde Hız. Peygamberi gördüğünü düşünen o suretin Hız. Peygamber olduğunu nasıl bilecek? O suret Peygamber'den başkasına ait olabilir. Nitekim ünlü rüya yorumcusu alim İbn Sîrîn peygamberi rüyada gördüğünü söyleyene gördüğü kişiyi tarif etmesini söyler ve bilinmedik bir surette tarif ederse "sen peygamberi görmemişsin" derdi.<sup>62</sup> Rüyada söylenen veya emredilen veya yasaklananı Peygamberden zanneder. Böyle bir durumda şeriate aykırı emir veya yasaklar kabul edilmez ve ilmi ölçülere arz edilir.<sup>63</sup> Zira aksi halde objektif olmayan bir delile sarılmış ve başkalarını buna uymaya zorlamış olur. Şâtübî'nin açıklamasına göre rû'yâ tâbircisi âlimler, kişi uyurken şeytânın ona tanıdığı ve tanımadığı kişilerin suretlerinden herhangi bir surette gelip "bu filan peygamberdir" "bu filan padişahdır." diye gösterebileceğini söyler. Hal böyle olunca rû'yâ sahibi de gördüğü emir ve yasakların Peygamber (s.a.s.) tarafından söylendiğini zannedebilir. Böyle bir durumda şeriatin kemaline aykırı emir veya yasaklar kabul edilemez.<sup>64</sup>

Bu açıdan kişi rû'yâsında, peygamberi veya şeyhini görse ve ondan İslâmî kâidelere aykırı olan emirler alsaydı, buna uyamaz. Mesela üzerine hac farz olan bir şahıs, şeyhini rû'yâda görse ve ondan haccı bir yıl erteleme emri

---

<sup>62</sup> Karadavi, 225.

<sup>63</sup> Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/ 263-266.

<sup>64</sup> Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/ 263-266.

alsa, hem haccı geciktirdiğinden dolayı mesul olur, hem de gelecek seneye yetişemeyip ölse, huzur-u ilahide hac yapmamanın cezasını çeker.

Bir kimse rü'yâsında: “Falan hırsızlık yaptı, elini kes; filan zina etti, ona had cezası uygula” gibi şeyler söyleyen birisini görse, delilsiz ve şahitsiz sırf bu sözlerle amel edemez.<sup>65</sup> Şöyle denilemez: “Rü'yâ peygamberliğin bölümlerindendir, ihmal edilemez. Rü'yâdaki haber verenin Hz. Peygamber (s.a.s.) olması da mümkündür.” Rüya peygamberliğin bölümlerinden olsa bile vahyin tamamı değildir. Parça, bütününe yerine geçemez. Yine rü'yânın Şeytânî ve nefsanî kısımları vardır. Şâtîbî'ye göre bunların birbirinden ayrıtılması sorunu vardır.

Rüya ile şeriate muhalif hüküm vermek, Peygamber'den sonra vahyin yenilenmesi demektir ki bu, icma ile yasaklanan bir şeydir. Kadı Şüreyk senin, benden yüz çevirdiğin halde sergimi çiğnediğimi gördüm. Tabirci, rüyamı; “Şüreyk senin yüzüne karşı sana itaat edip içinden sana karşı çıkacak. Şeklinde yordu.” Demesi üzerine şu cevabı verdi: “Allah'a yemin olsun, ne senin rü'yân İbrahim'in (a.s) rü'yâsıdır, ne de senin tâbircin Yusuf (a.s.) tur. Yoksa yalancı düşlerle müminlerin boyunlarını mı vuracaksın?” Bunun üzerine halife el-Mehdi utandı ve Kadı Şüreyk de halifenin yanından ayrıldı.<sup>66</sup>

### 1.3. Tasavvufî Bilgi Konusunda Şeyhlerin Durumu

Tasavvufun bilgi teorisinin sonuçlarından birisi de şeyhlerin manevî otoritesidir. Bu yüzden bu kısma değinmek gerekmektedir. Şâtîbî ilmi kitaptan değil, hocadan almanın mânevî fetihlere vesile olacağına inanır. Mânevî hali yüksek olan takvâ ehlinden ilim almanın, bu derecede olmayandan ilim almaktan daha feyizli olduğunu kabul eder. Ancak Şâtîbî, devrindeki sûfî şeyhlerine mektuplar yazıp önceki selef-i salih şeyhlerin kitaplarından istifade ile yetinilmesi yeterli midir diye sorar.

Sülûk merhalelerini geçmekte olan müridin, karşılaştığı bir takım tehlikelerden korunması ve gönlüne doğan ilhâmın şeytâna mı yoksa Hakk'a mı ait olduğunun tesbiti için, bir rehber ihtiyacı olduğu kabul görür<sup>67</sup>. Sûfî olmayan İbn Haldûn' a göre bile sülûk esnasında “rehber şeyh”e ihtiyaç zaruret derecesindedir. Zira müridin yaşadığı haller gizli ve sonsuzdur. Bunlardan birisine fesât karışırsa, diğerlerine de bulaşır. Çünkü her hal bir

<sup>65</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/ 351-357; Karadâvî, 229-231.

<sup>66</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/264-265.

<sup>67</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/273.

önceki üzerine kurulur. Şeyh daha önce bu yolda yürümüş, hallerdeki tehlikeli durumların nereden ve nasıl doğduğunu, engellerin nerede önüne çıktığını görmüştür.<sup>68</sup>

Tüm bu sayılanlara rağmen Şâtîbî'ye göre bid'atleri yayma yollarından birisi de şeyhe delilsiz uymadır. Çünkü âlim kimse sözü ile insanlara fetvâ verdiği gibi, yaptığı ile de fetvâ verir, insanlar bir âlimin aykırı bir şey yapmakta olduğunu görünce, kendilerinde o işin caiz olduğu inancı meydana gelir. "Caiz olmasaydı âlim yapmazdı" yorumuyla bilginin aykırı davranışlarına uyulmasını söyler.<sup>69</sup>

Masum olmayan kimselerin delilsiz taklidinin tahrif sebebi olduğunu açıklayan<sup>70</sup> Şâtîbî'ye göre âlimin ya da şeyhin zellesinden sakınmanın yolu; hakkında iyi niyet beslenen bu kişilere kendini tamamen kaptırmamak, hatalı olduğunu düşündüğümüz alim ya da şeyhe karşı da inatlaşmaya varmamak için tamamen katı ve sert davranıp, onu tümünden terketmemektir.<sup>71</sup>

Şâtîbî şeyhe bağlılıkta fanatikliğe de itiraz eder. Bu noktada geçmiş sufi şeyhlerinin eserlerini ve onların durumlarını Kur'ân'a, sünnete, seleften nakillere aykırı bile olsa kayıtsız şartsız dinin emri gibi kabul edip temel kaynaklardan yapılan uyarılara kulak tıkamalarını eleştirir. "Bu sözün sahibinin velîliği/ermişliği sabit olmuştur. Onun her söylediği ve yaptığı haktır, gerçektir. Aykırı davranışları (ve sözleri) de olsa o uyulan bir kimsedir. Fıkıh herkes içindir. Bu (bizim içinde olduğumuz tarikat) ise özel bir grubun tarikatıdır!" şeklinde gerekçede bulduklarını söyler. Bu davranışı, hakkı terk ve kör taassup sayar.

Bununla beraber Şâtîbî, tasavvufçulardan aktarılan ve sünnete muhalefet hissi veren nakillerin de sıhhatinin onlar tarafından onaylanmadığı, sahih olsa da bu durumların onların seyr-i sülûklarının ilk zamanlarına ait olabileceği, en son halleri olmayabileceğini de ihtimaller arasında sayıp o nakillerin sahibi olanları mazur görür.

Tasavvuf ehli olan birine uyma hususunda mutlaka onun sözlerini ve yaptıklarını onlar hakkında hüküm verecek bir hakeme sunmak gerekir.

---

<sup>68</sup> Kuşeyrî, 2/ 735; İbn Haldûn, Abdurrahman, *Şifâü's-sâilli tehzîbi'l-mesâil* (nşr. Muhammed B. Tavit et-Tancı), İstanbul, 1958, 74-76.; Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 5, 85-96, 89.

<sup>69</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2/112-114, 120.

<sup>70</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/73.

<sup>71</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/168.

Burada hüküm verecek hakem, dindir. Âlim kimsenin sözleri de dinin esaslarına sunulur.<sup>72</sup>

Şâtıbî, kendisinin günah işlemekten korunduğunu iddia edenin, peygamber olduğunu iddia edene benzemiş olduğunu, göklerin ve yerin kendisi ile ayakta durduğunu iddia edenin peygamberlik iddiasından da öteye geçtiğini söyler. İbn Tûmert'i (öl. 524/1130) örnek verir. Bu gruptan bazılarından “*Peygamberlerin sonuncusu...*”<sup>73</sup> âyetini te’vîl edip Resûlullah’tan (a.s.) sonra peygamber gelmesinin mümkün olmasına yol açacak ihtimallerin olabileceğini söylediğini anlatır.<sup>74</sup>

Bid’atleri yaymak için sâlihlerin ismini kullanmak da bu davranışın devamı sayılır. Çünkü insan meşru olana benzemeyen bir şeyin peşinden gitmek istemez, başkaları da onun peşinden gitmez.<sup>75</sup> Bu sebeple hayırlı insanlar içindeki makam ve mevkii bilinen bir şahsa uyduğunu iddia etmek çokça görülen bir durumdur.<sup>76</sup>

Salih kişilerin isimlerini kullanma uygulamasına Şâtıbî, peygamberi rû’yâda görme iddialarını da ekler. Şâtıbî’ye göre “Biz, Hz.Peygamberi (s.a.s.), filan peygamberi veya sâlih kişiyi rû’yâmızda gördük. Bize:‘Şunu terk et, şunu yap’ dedi” tarzı şeylere karşı ölçü olarak şunu söyler: Peygamberlerin gördükleri rû’yâ dışında hiç kimsenin rû’yâsı ile asla şer’i bir hüküm verilemez.

Tarikatlarda şeyhe aşırı teslimiyet ve itaat anlayışı, onları Hakk’a giden yolun tek gerçek göstericisi saymak, Hakk’a ulaşma yolu olarak vahyi ve fukahânın dînî otoritesini tartışılır kılmıştır. Şâtıbî’nin “mânevî terakkî için şeyhe ihtiyaç var mıdır, yoksa tasavvuf ehlinin yazdığı kitaplar yeterli midir?” şeklindeki sorusu bu endişeyi de taşımaktadır. Bir hukûk adamı olan Şâtıbî şeriatın tasavvufa mâhkum değil, hâkim olması fikrindedir.

## Sonuç

Şâtıbî’nin usûl ilminin kuşatıcı çerçevesinde tasavvufu da kesin bir esasa dayandırma çabası onun düşünce dünyasında çözmeyi hedeflediği bir proplemdi. Tasavvufun bilgi ve amel anlayışını Tasavvufî tecrübeyi inkâr etmeyip, meşâyihî hürmetle anarken; keşf, ilham, rüya, keramet gibi konuları toptan kabul ya da red tarzında değil, usûlle ayıklayıcı tarzda değerlendirir.

<sup>72</sup> Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, 2/355-377.

<sup>73</sup> Ahzab, 33/ 40.

<sup>74</sup> Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, 2/110-111.

<sup>75</sup> Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, 1/ 48.

<sup>76</sup> Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, 1/48-49.

Şâtübî istismarın önünü almak için, yükümlülüklerle ilgisi bulunmayan ve gaybla ilgili bulunan şeylerin elde edilmesinin bizden istenilmediğini ve onlara sahip olmaya dair bir teşvik bulunmadığını gösteren deliller olduğunu belirtir. Şâtübî, ne gaybî olan şeylere vâkıf olmanın ne de doğru keşfin, hükümler doğrultusunda hareket etmeye mani olamayacağını söyler.

Şâtübî'nin tasavvuf anlayışında fıkıh tasavvufa, fakih mutasavvıfa uyduğunda bozulmalar olacağı kabul edilir. O tasavvufa olan tüm sevgisine rağmen sûfî şeyhleri hatasız ve masum görmez. Sûfilerin hallerinin ve sözlerinin şeriat ölçüsüyle değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Sûfilerin te'villeri onlara hüsnüzan ile hemen kabul edilmemelidir. Hiç kimse hatasız ve günahsız olamaz. Şeyhler de bundan istisna değildir. Şâtübî'ye göre âlimin ya da şeyhin zellesinden sakınmanın yolu; hakkında iyi niyet beslenen bu kişilere kendini tamamen kaptırmamak, hatalı olduğunu düşündüğümüz alim ya da şeyhe karşı da inatlaşmaya varmamak için tamamen katı ve sert davranıp, onu tümünden terketmemektir.

Şâtübî'nin fıkıh usulünün kesin küllî delillerden oluştuğunu iddia etmesinin ardında yatan bir sebep de akla ve nassın yorumlarına duydukları güvensizlik sebebiye insanların ilham, keşf gibi 'ölüden değil, ölümsüz olandan' alındığı iddia edilen başka yollara kaymasını önlemek olmalıdır.

### **Kaynaklar**

Albayrak, Halis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul 1996.

Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara 1974.

"Kutub", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002, XXVI, s. 499.

Bekiryazıcı, Eyüp, "Burhân'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", EKEV Akademi Dergisi, 2009, cilt: XIII, sayı: 38, s. 103-114, s.104.

Câbirî, *Muhammed Abid el-, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Kitabevi yay., İstanbul 2001, 3. Baskı*

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed el-, *Dalaletten Kurtuluşa*, çev. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde. Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

İbn Haldûn, Abdurrahman, *Şifâü's-sâilli tehzîbi'l-mesâil* (nşr. Muhammed B. Tavit et-Tancî), İstanbul, 1958.

İzmirli, İsmail, Hakkı, *Tartışmalar İlmi (İlm-i Hilaf)*, sadeleştiren: AliDuman, Kubbealtı yayıncılık, Malatya 2001.

Leknevî, *Bahrülulûm el-, Fevâtihu'r-rahamûtşerhu müsellemi's-sübût (el-Mustaşfâ ile birlikte)*, tah. İbrahim Muhammed Ramazan, *Dâru'l-Erkam, Beyrut 1414/1994*.

Karadâvî, Yusuf el-, *İslâm Fıkhnı Yeniden Okumak*, Nida Yayıncılık, çev. Abdullah Kahraman, İstanbul 2016.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazın Ebu'lKâsim el-Nişaburî el-, *er-Risaletü'l-Kuşeyri*, thk. Halid Mansûr, Beyrut 2001.

Muhâsibî, Hâris el-, *er-RiâyeliHukûkillah-Kalb Hayatı*, çev. Abdulhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul 2015.

Ögke, Ahmet, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 5, s. 85-96.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları (İlim ve Kültür Tarihi)*, TDV Yayınları, Ankara 1997.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum, (Tefsirde Bâtunilik ve Batınî Te'vil Geleneği)*, Kitâbiyât yay, Ankara 2003.

Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn el-(482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl, Abdülaziz Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr şerhi ile*, (thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdadî) *Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997*.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Kur'ân İlimleri*, (çev. Zeynelabidin Tatlıoğlu) İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Suyûtî, Celaleddin, *Yüce Hakikatler ve Şazeliyye Tarikatı*, (Çev.Ferzende İdiz), Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.

Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a* (tah. Ebû Ubeyde), 1. Baskı, 4 Cilt, Dâru İbn Affan, Kâhîre 1417/1997.

*el-İ'tisâm*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır, ts., 2 cilt.

Abdurrahman, Tâhâ, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, Beyrut 2001.

Ubeydî, Hammâdî, *eş-Şâtîbî ve Makâsıdu 'ş-Şerî'a*, Beyrut 1992.

Zerrûk, Ahmed b. (ö. 899/1493), *İslâm Tasavvufunun Temel Esasları*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2015, Çev.: Ali Pekcan, İbrahim Aydın, Mustafa Topçu.



## FUKAHA'NIN CEDEL İLMİNE YAKLAŞIMLARI VE GETİRDİKLERİ USUL-ÂDÂB ESASLARI

*Abdurrahim BİLİK\**

### Giriş

İslâmî ilimler geleneğinde münazara/tartışma, hem tarafların kendi içlerinde ulaştıkları sonuçların ilmî yönden test edilmesi hem de ilim adamlarının yetkinliklerini ispatlayabilmeleri açısından önemli bir yer tutmaktadır.<sup>1</sup> İlmî bir sınama aracı olan münazaralar çoğunlukla fikhın hilaf mesaili üzerinden gerçekleşmiş, bu münazaralarda dil bilgisi, tefsir, hadis, mantık, İslâm tarihi, fıkıh usulü gibi farklı alanlardaki malumatlar, ulaşılan sonuçların gerekçelendirilmesi bakımından delil olarak kullanılmıştır.<sup>2</sup> Bu sebeple klasik medrese eğitiminde hilaf ilminin fıkıh usulünden sonra son seviyede okutulması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Fukahanın cedel alanına ilgisinin ve bu alanda eserler te'lif etmesinin Kaffal eş-Şaşı (365/976) ile başladığı düşünülmektedir.<sup>4</sup> Fukaha tarafından kaleme alınan cedel eserleri, hem ilmî araştırmalarda (bahs) hem de münazaralarda sahih bir araştırma, sorgulama ve gerekçelendirme / delillendirme yapılabilmesi için takip edilmesi gereken ilmî adımları kapsamlı biçimde ele almaktadır. Bu eserlerde aynı zamanda münazarada uyulması gereken âdâb hakkında da çok dikkat çekici ilkeler sunulmaktadır. Fukaha tarafından te'lif edilen öne çıkan cedel eserleri şunlardır: Şirazî (476/1083), *el-Mülahas* ve *el-Ma'une fi'l-cedel*, Bâcî (474/1081), *el-*

---

\* Araştırma Görevlisi, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
abdurrahimbilik@trakya.edu.tr

<sup>1</sup> Abdurrahim Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 239-246.

<sup>2</sup> Abdurrahim Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 246-249.

<sup>3</sup> Abdurrahim Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 237-239.

<sup>4</sup> Fıkıh âlimlerinin cedel eserleri telif etmeye başlamasının ilk örneğinin Kaffal eş-Şaşı olduğu konusunda bk. Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazî, *Tabakatu'l-fukaha*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru'r-Raidi'l-Arabî, 1970, 112; George Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, 224.

*Minhac fi tertibi'l-hicac*, İmamü'l-Haremeyn Cüveynî (478/1085), *el-Kafile fi'l-cedel*, Gazâlî (505/1111), *el-Müntehal fi'l-cedel*, İbn Akîl (513/1119), *el-Vazih*, Râzî (606/1210), *el-Kâşif*, Ebu Muhammed İbnu'l-Cevzî (656/1258), *el-İzah li kavanini'l-ıstilah fi'l-cedel ve'l-münazara*, Necmeddin et-Tûfî (716/1316), *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*. Bu eserlerde ve bazı fıkıh usulü eserlerinde yer alan ilgili bilgileri çağdaş müelliflerden Mesud el-Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyyin* isimli eserinde bir araya getirmiştir. Bunun dışında belirli eserleri merkeze alan bazı makalelerde de cedel âdâbı konusunda yer verilmektedir.<sup>5</sup> Bu tebliğde Fülusî'nin sistemi esas alınarak söz konusu eserlerde belirtilen âdâb, bazı tasarruflar ve eklemelerle özetlenecektir.

### 1. Cedel'in anlamı ve ilgili istihlaklar ile ilişkisi

Sözlükte ipi sağlamca bükme, birini sert bir yere düşürmek, tartışmak, münazarada bulunmak, görüş alışverişinde bulunmak ve husumette aşırıya gitmek gibi anlamlara gelen cedel (جدل / جدال / مجادل) kelimesi,<sup>6</sup> terim olarak farklı şekillerde tarif edilip açıklanmıştır.<sup>7</sup>

Cedel için yapılan farklı tarifleri eleştirdikten sonra Cüveynî, cedel için doğru olduğunu iddia ettiği kendi tarifini şöyle ifade etmektedir: “Tartışan taraflardan her birinin kendi görüşünü, karşı görüşü reddeden ibarelerle veya ibarenin yerini tutacak işaret ve delaletlere ortaya koymasıdır.” Cedel için yaptığı tarifi kelimenin sözlük anlamı ile ilişkisini ise şöyle açıklamaktadır: Cedel, ip bükme anlamındadır. Bu yönüyle tartışan taraflardan her biri, karşı tarafın görüşünü kendi görüşüne doğru bükme istemektedir. Cedelin diğer kelime anlamı ise birini sert bir yere çarparak düşürmektir. Bu yönüyle cedel, taraflardan her birinin kendi görüşünü desteklemek suretiyle karşı görüşü düşürmesi anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

Karşılıklı cedelde bulunma anlamındaki mücadele, kişinin hasmının iddialarının batıl olduğuna inandığı ilmî meselelerde hasmı ilzam etmek için

<sup>5</sup> Örnek olarak bkz. Sadettin Buğda, “Fıkıh Usulü Geleneğinde Münazara (Ebu'l-Velid El-Baci'nin El-Minhac Fi Tertibi'l-Hicac Eseri Bağlamında, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- 7/2 (Aralık 2020), 1745-1773; Ramazan Korkut, Fıkıh Düşüncesinde Münazara Sistematiği (Hatib Bağdadî'nin el-Fakih ve'l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında), Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/2019-14, 79-98.

<sup>6</sup> Ebherî, *Tehzibu'l-luğa*, ; Ahmed Muhtar, *el-Arabiyyetu'l-Muasıra*, 2008,

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Muhtar, *el-Arabiyyetu'l-Muasıra*, 2008.; Yusuf Şefki Yavuz, *Cedel*, DİA, VII, 208-210.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *el-Kafile fi'l-cedel*, (thk. Hüseyin Mahmut), Kahire, 1979, 22.

yapılan tartışma olarak nitelenmiştir. Kişinin kendi iddiasının batıl, hasmının iddiasının ise sahih olduğunu bile bile tartışması kibirlenme anlamındaki mükabere olarak tanımlanmıştır. Kişinin tartışılan meseleyi anlamadan, hem kendi hem hasmının iddia ve argümanlarının sahih olup olmadığını bilmeden tartışması, inatlaşma anlamında muanede olarak isimlendirilmiştir.<sup>9</sup>

## 2. Cedel Âdâbı

Fukaha tarafından te'lif edilen cedel eserlerinin genel olarak iki temel bölüm çerçevesinde kaleme alındığını söylemek mümkündür. Bu bölümlerden ilki “sorular ve cevaplar”, diğeri ise “deliller ve itirazlar” şeklindedir. Bundan hareketle Râzî cedelin; sorular, cevaplar, deliller ve itirazlar olmak üzere dört rüknünün olduğunu belirtmektedir. Bu rükünler dışında bir de bunlara tabi olarak zikredilen konular vardır ki onlar da delillerin, soruların ve cedelin nasıl biteceğinin tertibi hakkındadır.<sup>10</sup> Fukaha tarafından te'lif edilen cedel eserlerinde, eserin hacmi ile uyumlu olarak cedel âdâbına da yer verilmektedir. Çoğunlukla ilgili eserlerin giriş kısımlarında yer alan bu âdâb esaslarını Fülûsî “cedel taraflarına yönelik âdâb”, “cedel tarafları arasındaki ilişkiye yönelik âdâb”, cedel konusuna yönelik âdâb” ve “cedel üslubuna yönelik âdâb” olmak üzere dört temel başlık altında sunmaktadır. Söz konusu âdâb esasları, belirtilen sıra takip edilerek aşağıda açıklanmıştır.

### 2.1. Cedel taraflarına yönelik âdâb

Bu başlık altında, cedel taraflarının münazaraya girmeden önce ve münazara esnasında hangi amaç, his ve tutumlara sahip olması gerektiği ve hangilerinden sakınması gerektiği ortaya konulmaktadır.

#### 2.1.1. Amaç hakkı izhar etmek ve Allah’a yakınlaşmak olmalıdır

Cedel eserlerinde üzerinde en fazla durulan esas, tarafların hakkı ortaya çıkarmak amacıyla olmaları gerektiğine dairdir. Buna göre münazaralarda tarafların amacı karşı tarafa galip gelmek ve şöhret kazanmak değil, tartışılan konuda hakikate ulaşmak olmalı, cedel hakikatin ortaya çıkarılmasında bir araç olarak görülmeli ve cedelin kendisi amaç edinilmemelidir. Bâcî, cedelde tarafların hakikati ortaya çıkarmak amacıyla olmaları gerektiği ile ilgili olarak şöyle demiştir:

---

<sup>9</sup> Kefevî, *el-Külliyat*, 849; Fülûsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin*, 278; Cedel ve münazara arasındaki ilişki için bkz. Abdurrahim Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-hilaf*, 155-170.

<sup>10</sup> Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 65.

“Münazarada bulunacak olan kişi, düşüncelerinin arınması için cedelden önce Allah’a karşı takva hissini kontrol etmeli, bereketinden istifade edebilmek için çokça hamd ve salavat getirmelidir. Daha sonra kendisi için hakikati istemek ve anlayabilmek konusunda başarı ve yardım duasında bulunmalıdır. Düşüncelerinde daima hakikate ulaşmayı hedeflemeli ve böylelikle sevap elde etmeyi ummalıdır. Kesinlikle övünmeyi veya şöhreti amaç edinmemelidir ki böylelikle asıl maksattan şaşmış ve günah kazanmış olur. Düşünce işini (nazar) ciddiyetle ele almalı, kalbini boşaltıp elinden gelen gayreti göstermelidir. Çünkü bunlar, amacını idrak etmede ona yardımcı olacaktır.”<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere Bâcî, tarafların münazaraya başlamadan önce hakikati izhar etmek amacına sahip olmaları ve bu amaçtan şaşmamaları için dua etmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Bâcî’nin münazaradan önce taraflarda bulunması gerektiğini belirttiği bu amaç, münazara boyunca elden bırakılmamalıdır. Nitekim Ebu Muhammed İbnu’l-Cevzî el-Hanbelî, tartışmadan önce ve tartışma boyunca tarafların hakikate ulaşmak ve Allah rızasını elde etmek amaçlarını kendi içlerinde sık sık kontrol etmeleri gerektiğini belirtmektedir. İbnu’l-Cevzî, tarafların münazara esnasında şayet karşı tarafa galip gelmek veya şöhret elde etmek gibi bir hissi kendi içlerinde fark ederlerse bundan sıyrılmaya çalışmaları, eğer bu histen sıyrılamazlarsa tartışmayı bırakmaları gerektiğini söylemektedir.<sup>12</sup>

Münazara, Gazâlî’nin ifade ettiği üzere taraflarda hased, kibir, kin, gıybet, teccüs, karşı tarafın zor duruma düşmesine sevinmek ve ikiye bölünme gibi kötü hislerin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.<sup>13</sup> Muhtemelen bu sebeplerin de etkisiyle İbn Akîl, tartışmanın esnasında taraflar arasındaki ilişkiye zarar verdiğini, şayet hakikate ulaşmak, karşı tarafı batıldan döndürmek amacı olmazsa tartışmanın zararının çok daha fazla olacağını söylemekte ve sadece galip gelme amacıyla olan, hakikati ortaya çıkarma amacına sahip olmayan kişilerle tartışmaya girilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Bacî, *el-Minhac fi tertibi’l-hicac*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1987, 9; Mes’ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde’l-usuliyin beyne’n-nazariyye ve’t-tatbik*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003/1424, 281.

<sup>12</sup> İbnu’l-Cevzî, *el-İzah fi kavanini’l-istilah fi’l-cedel ve’l-münazara*, thk. Mahmûd Muhammed Dügeym. -- Kahire: Mektebetu Medbuli, 1995, 135.

<sup>13</sup> Gazâlî, *İhya-u ulumi’d-din*, I, 45-47.

<sup>14</sup> İbn Akil, *el-Vazih*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999/1420, I, 517-520.

Cedelin taraflarda ortaya çıkarması mümkün olan bu kötü durumlardan ötürü İz b. Abdisselam es-Sülemî (660/1262), cedel ve münazaranın ancak hakikati ortaya çıkarmak, hakikatin ortaya çıkmasına yardımcı olmak ve hakikat ortaya çıktığında onunla amel etmek amacı olduğunda caiz olduğunu söylemiştir. O, bu amaçla tartışmaya girenlerin sevap, farklı amaçlarla tartışmaya girenlerin ise günah elde edeceklerini ifade etmiştir. İz b. Abdisselam es-Sülemî, ele alınan meselede aslında zayıf olan mezhebini desteklemek için tartışmaya girmekte ve bu amaçla olmadık te'villere başvurmakta herhangi bir fayda ve hayır olmadığını da bu bağlamda vurgulamaktadır.<sup>15</sup>

Cedel, münazara ve hilafa dair *İhya-u ulumi'd-din* isimli eserinde oldukça sert eleştirilerde bulunan Gazâlî, *el-Mustasfa* isimli usul eserinde münazaranın iki durumda vacib, altı durumda ise mendub olduğunu ifade etmektedir. Ona göre araştırılan meselede kesin akli bir delilin olduğunu bilen kişi münazara vesilesiyle karşısındakinin de bu delili bilmesini sağlayabilir veya iki delilin tearuz ettiği durumlarda bu delillerden birini tercih ettirecek bir etkenin olmadığından emin olmak için münazara edilebilir ki bu iki durumda münazara vacib olmaktadır. Gazâlî'ye göre münazaranın mendub olduğu altı durum ise özetle şunlardır: 1. Karşı taraf sırf inadından savunduğu görüşü bırakmıyorsa, kendi görüşünü açıklayarak karşı taraftan su-i zan günahını gidermek için münazara yapmak. 2. Karşı taraf ilme dayanarak konuşmadığında onlardan cehaleti gidermek için münazara yapmak. 3. Karşı tarafın yöntemi (tarika) sağlam olmadığına daha sağlam yönetime dönmeleri için münazara yapmak. 4. Kişi kendi mezhebinin görüşünün daha meşakkatli olduğunu düşündüğünde karşısındakinin de kendi görüşünü benimseyip uygulaması sayesinde onu hak olandan daha hak olana çekmek için münazara yapmak. 5. Dinleyicileri ve karşı tarafı içtihat yöntemlerine alıştırmak için münazara yapmak ki bu durumda münazara, taat ve Allah'a yaklaşma hususlarında yardımlaşma gibi olmaktadır. 6. Gazâlî'ye göre münazaranın en önemli faydası ise hem kendisi hem de karşı taraf açısından delil hakkında araştırma yapılmasının yollarının münazara vesilesiyle daha kolay kullanılabilir hale gelmesinin sağlanmasıdır. Gazâlî'ye göre bu altı amaçla münazara yapmak mendubtur.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> İzzeddin b. Abdüsselam, *el-Kavaid 's-suğra*, thk. İyad Halid et-Tabbâ, Dimaşk: Daru'l-fikr, h. 1416, 144; Mes'ud b. Musa Fülusi, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 283.

<sup>16</sup> Gazâlî, *el-Mustasfa*, 358-360.

Cüveynî de tarafların münazarayı birbirlerini hakikate yönlendirmeye çalıştığı bir emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker olarak görmeleri gerektiğini belirterek, galip gelmek ve şöhret elde etmek amacıyla tartışmaya girmekten sakınılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>17</sup>

Cedel ile ilgili eleştirilerin çoğunun cedelde amacın izharu'l-hak değil de ilzamu'l-hasım olduğu iddiası ile yapıldığı göz önüne alındığında<sup>18</sup>, fıkıh âlimlerinin ilgili eserlerindeki bu vurgusunun cedelin teorisini yansıttığı, eleştirilerin ise genellikle pratikte tarafların ilzamu'l-hasımı amaç edinmelerinden, kendilerini bu histen kurtaramamalarından hareketle yapıldığını söylemek mümkündür.

### 2.1.2. Tevazu elden bırakılmamalıdır

Taraflar, beşer olmaları hasebiyle kendi ilmî sınırlılıklarının farkında olmalı ve bundan hareketle karşı tarafa yönelik tevazuu elden bırakmamalı ve kibirlenmemelidir. Cedelin amacı olan hakikati ortaya çıkarmak, ancak tarafların kendilerini karşı taraftan mutlak olarak üstün görmemeleri ile mümkündür. Zira karşı taraftan kendini üstün gören kişi, tartışmada her halükarda üstün gelmeye çalışır ve kendi görüşlerinden farklı bir fikri ve iddiayı kesinlikle kabul etmeye yanaşmaz. Bu sebeple taraflar tartışmanın kendilerinde ortaya çıkarması muhtemel olan bu hissi kendi içlerinde sıklıkla kontrol etmeli ve bu hisse karşı koymaya çalışmalıdırlar.<sup>19</sup> Nitekim Gazâlî'nin belirttiği münazaranın taraflarda ortaya çıkarması muhtemel olan hased, kin, gıybet, teccüss, karşı tarafın zor duruma düşmesine sevinmek ve ikiyezlülük gibi kötü hasletlerin temelinde şöhret hırsı ile birlikte kibrin olduğunu iddia etmek mümkündür.

Kibrin esiri olan kişinin, hakkı ortaya çıkarmak amacından uzaklaşarak tartışmada haklı çıkmak için hile ve hakaret gibi her türlü yanlış ve kötü yönetime başvurması muhtemeldir. Nitekim Gazâlî, münazarada galip gelme hırsına kendini kaptıran kişilerin, o beldeye farklı bir âlim geldiğinde onun hakkında çok kapsamlı bir araştırma yapıp hakkında her türlü şeyi öğrenmeye gayret ettiklerini, hatta çocukluğuna ve bedenî kusurlarına varıncaya kadar öğrendiklerini ve münazara esnasında, özellikle kendilerinin mağlup

---

<sup>17</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmüd, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1979, 529.

<sup>18</sup> Bu yönden yapılan eleştiriler için bkz. Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-hilaf*, 159-170.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 284.

olacağını anladıklarında bunları ima ile veya doğrudan kullandıklarını belirtmektedir. Gazâlî'nin belirttiğine göre fuhul olarak anılan birçok büyük münazaracıdan bu tür hikâyeler aktarılmıştır.<sup>20</sup>

### 2.1.3. Hakikat ortaya çıktığında kabul edilmelidir.

Taraflar, karşı tarafı sonuna kadar dikkat ve ciddiyetle dinlemeli, eğer hakikat karşı tarafın açıklamalarında ortaya çıkmışsa, hakikatin karşı tarafın eliyle ortaya çıkmasından gocunmadan bu hakikati kabul etmelidirler. Hakikat karşı tarafın söylemlerinde ortaya çıktığında bunu kabul etmek, hakikati ortaya çıkarmak amacıyla tartışmaya girmenin zorunu bir sonucu olarak görülmelidir. Nitekim Bâcî, nazar ve münazaranın amacının hakikati ortaya çıkarmak olduğunu, dolayısıyla tarafların hakikat ortaya çıktığında hakikati kabul etmekten imtina etmemeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>21</sup>

Şayet taraflar hakikat ortaya çıktığında kabul etmeye razı değillerse, yapılan cedel/münazara sadece kısır bir tartışmadan ibaret kalacaktır. Bu durumda taraflar da hakikati araştıran ve bu uğurda karşılıklı fikirlerini ele alıp test eden değil, sadece inat eden insanlar (muanid) hüviyetinde olmuş olacaktırlar.<sup>22</sup>

### 2.1.4. Karşı tarafın düzeyi dikkate alınmalıdır.

Tartışmada taraflar, birbirlerinin düzeyini dikkate almalı, ilim sahibi bir insan ve tartışılan meseleyi bilmeyen bir insanla aynı şekilde konuşmamalıdır. Bunun için kişinin tartışmaya başlamadan önce, öncelikle karşı tarafın ilmî düzeyini araştırıp öğrenmesi gerekmektedir.

Cüveynî, cedel esnasında karşı tarafın derecesinin dikkate alınmasını söyledikten sonra, öğrenci, akran ve üstat şeklinde üçlü bir ayırım yapmakta ve bu sınıflardan her biri ile farklı bir tartışma yöntemi kullanılması gerektiğini söylemektedir. Zira Cüveynî, tartışılan kişinin ilmi derecesini dikkate alarak kişinin hem kendi hem de karşı tarafın kıymetini düşürmemiş olacağını belirtmektedir.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Gazâlî, *İhya-u ulumi'd-din*, I, 46.

<sup>21</sup> Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 10; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 285.

<sup>22</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 285

<sup>23</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 531; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 288.

İbn Akîl de tartışılan kişinin ya kişiyle aynı düzeyde, ya kişiden daha üst düzeyde veya daha alt düzeyde olacağını belirttikten sonra her düzeyle tartışırken nasıl üslup kullanılması gerektiğini açıklamaktadır. Buna göre kişi kendisinden daha üst düzeyde biri ile tartışırken “bu yanlıştır” gibi ifadeler yerine “biri şöyle itiraz etse ne dersiniz?” şeklinde saygılı bir ifade kullanılması gerektiğini söylemektedir. Kendisinden daha alt düzeyde biri ile tartışırken kişinin öğretme ve karşıdakine lütufkâr bir üslup kullanması gerektiğini söyleyen İbn Akîl, aynı düzeyde biri ile tartışırken kişinin daha açık ve deliller üzerinden konuşması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup>

#### 2.1.5. Hakka taalluk eden konularda müsamaha gösterilmemelidir

Tarafların birbirine karşı tevazu göstermeleri gereği, açıkça yapılan yanlışlara karşı müsamahalı olmaları anlamına gelmemektedir. Aksine asıl amaç hakikati ortaya çıkarmak olduğundan, yapılan yanlışların düzeltilmesi hususunda çekingenlik gösterilmemelidir.

Cüveynî, müsamaha göstermenin kişiye zarar vermeyeceği açıkça bilinmediği sürece tartışılan konuda karşı tarafa müsamaha gösterilmemesi gerektiğini, “münazarada müsamaha göstermek çirkin bir davranıştır/uğursuzluktur (şuum)” denildiğini de söyleyerek açıklamaktadır.<sup>25</sup>

İbnu'l-Cevzî konuyla ilgili olarak şöyle demektedir:

“Taraflardan biri hata yaptığında diğeri onu küçük düşürmeden durdursun. Hata yapan taraf hatasında ısrar ediyorsa diğeri taraf tartışmaya devam etmesin. Fakat bu hataların dinleyiciler tarafından hakikat olarak kabul edilme riski varsa bu durumda kişi, en güzel şekilde onlara doğru olanı anlatsın.”<sup>26</sup>

İbnu'l-Cevzî'nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, hakikatin doğru bir şekilde ortaya konulması ve anlaşılması konusunda taraflar müsamaha göstermemeli fakat bunu karşı tarafı incitmeyecek, onu rencide etmeyecek şekilde yapmaya azami özen göstermelidir.

---

<sup>24</sup> İbn Akil, *el-Vazih*, I, 527-529; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 288-289.

<sup>25</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 535; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 289.

<sup>26</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-İzah fi kavanini'l-ıstılah fi'l-cedel ve'l-münazara*, 135-136.



2.1.6. Taraflar birbirlerini anlamak için birbirlerini dikkatle ve ciddiyetle dinlemelidir

Hakikati ortaya çıkarmak için ve karşı tarafa saygı duyarak yapılan bir münazarada, taraflar kibirlenmeden ve sıkılmadan birbirlerini dikkatle ve ciddiyetle dinlemeli, böylelikle karşı tarafın fikir ve iddialarını doğru bir şekilde anlamaya çalışmalıdır. Münazaranın monoloğa, bireysel bir şov alanına dönüşmemesi ve açıklığa kavuşturulmak istenilen meseleye dair eleştirilerin doğru bir şekilde yapılabilmesi ve yapılan eleştirilere uygun bir şekilde cevap verilebilmesi için taraflar birbirlerini dikkat ve ciddiyetle dinlemeyi ihmal etmemelidir.

Cüveynî, cedel esnasında tarafların karşı tarafı iyi dinlemesi ve anlaması halinde, delillerini ve itirazlarını doğru bir şekilde açıklayabileceklerini, karşı tarafın yapabileceği çarpıtmalar ve yanlış delillendirmelerden kişinin güvende olacağını söylemektedir.<sup>27</sup> İbn Akîl de aklın kavrayabilmesi için sürekli olarak diri tutulması ve uyarılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>28</sup>

2.1.7. Taassup gösterilmemelidir

Hakikati ortaya çıkarmak için yapılan münazarada hakikat ortaya çıktığında kabul edilmeli, hakikat karşı tarafın söylemlerinde ortaya çıktığında kibre kapılmadan ve taassup göstermeden hakikat kabul edilmelidir. Cedel ve münazarada tarafların hakikate ulaşması ancak kişilerin önceki fikirlerinde taassup göstermemesi ile gerçekleşebilmektedir. Nitekim İbn Hübeyre (560/1165), farklı görüş sahipleri arasında gerçekleşen cedelin, tarafların delillerden hareket etmeleri halinde hakikate ulaşma noktasında önemini belirtmekte, hakikati kabul etmeye yanaşmayan, birbirlerine sevgi göstermeyen kişiler arasında gerçekleşen cedelin ise sonradan ortaya çıktığını (muhtes) ifade etmektedir.<sup>29</sup>

Burada ifade etmek gerekir ki, tarafların kendi fikirlerinde taassup göstermemesi ancak belirli bir ilmi yetkinliğe ulaşıldıktan sonra mümkündür. Gazâlî, bunun fıkıh için ancak mutlak müçtehit konumuna ulaşmış kişilerde söz konusu olabileceğini, bu konuma ulaşmamış kişilerin ise mezheplerini değiştirmemeleri gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

---

<sup>27</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 535; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 291-292.

<sup>28</sup> İbn Akîl, *el-Vazih*, I, 520-521; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 291-292.

<sup>29</sup> Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 292.

“Münazaraya girecek kişiler, kendi görüşleri ile fetva veren müçtehitler olmalıdır ve münazara sonucunda hakikat hangi mezhebe uygun olarak ortaya çıkarsa ona göre fetva vermelidir. Nitekim sahabeler de böyle yapmıştır. İctihat mertebesinde olmayan kişiler belli bir mezhebe göre fetva vermek zorundadırlar. Bu kişilerin, intisap ettiği mezhebin görüşlerinin münazara sonucunda zayıflığı ortaya çıksa bile o mezhebi bırakmaları caiz değildir. Durum böyle olunca da münazaranın ne gibi bir faydası olabilir ki! Bu derecedeki kişilerin münazara esnasında müşkül bir durumla karşılaştıklarında “bu konuda muhtemelen mezhebimin bir cevabı vardır. Ben müstakil müçtehid değilim” demeleri gerekmektedir.”<sup>30</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî, mutlak müçtehid olmayan kişilerin, tartışma sonucunda doğru olduğunu iddia ettikleri görüşleri savunamamış olsalar bile intisap ettikleri mezheplerin hükmünü terk etmelerinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Buna göre kişilerin münazara öncesinde, münazara yapacakları kişilerin ilmi düzeyini ve bundan hareketle münazaranın amacının ne olacağını uygun bir şekilde belirlemeleri ve münazaraya girmenin uygun olup olmadığına bundan hareketle karar vermeleri gerekmektedir.

## 2.2. Cedel taraflarının arasındaki ilişkiye yönelik âdâb

Cedel İslâm âlimleri tarafından hakikate ulaşmada yardımlaşma olarak görüldüğü için, cedel taraflarının birbirine karşı olan tavır ve tutumlarında belirli ilkelere riayet etmeleri istenilmiştir. Önceki başlıkta tarafların amaç gibi kendi içlerinde sahip olmaları gereken hasletler ele alınmışken, bu başlık altında bu hasletlerin karşılıklı ilişkiye nasıl yansması gerektiği açıklanmaktadır. Münazara taraflarının birbirlerine yönelik yansıtmaları gereken ilkeler aşağıda başlıklar şeklinde açıklanmıştır.

### 2.2.1. Hakikati izhar edebilmek için yardımlaşma isteği ön planda tutulmalı

Münazarada amacın hakikati ortaya çıkarmak olması gerektiği daha önceleri belirtilmişti. Taraflar münazarayı, bu amacı yardımlaşarak gerçekleştirebilecekleri bir araç olarak görmelidirler. Münazara, Müslümanların el ele vererek toplumda sahih bilgiyi yaygınlaştırmak ve cehaleti ortadan kaldırmak için verdikleri bir savaş olarak gılınmalıdır.

---

<sup>30</sup> Gazâlî, *İhya-u ulumi'd-din*, I, 43.

Münazarada yardımlaşmanın ön planda tutulması gerektiğini belirten İbn Akîl, cedelde üç tane amacın gözetildiğini söylemektedir. Buna göre amaçlardan en yücresi, karşılıklı yardımlaşarak deliller ortaya koymak ve böylelikle hakikati ortaya çıkarıp şüpheleri izale ederek batılı ortadan kaldırmaktır. Sonra gelen amaç, içtihat melekesini geliştirmek için alıştırmayı/idman yapmaktır. İbn Akîl, bu amaçlardan ilkinin cihada, ikincisini ise cihada hazırlık yapmaya benzetmektedir. O, üçüncü amaçtan Allah'a sığındığını söyleyerek bu amacın sadece karşı tarafa galip gelmek olduğunu belirtmektedir.<sup>31</sup>

### 2.2.2. Taraflar için fikri hürriyet ortamı sağlanmalıdır

Cedel, esasında fikirlerin karşılıklı olarak ortaya konulması olduğu için tarafların görüşlerini herhangi bir kısıtlama olmaksızın ortaya koyabilmeleri gerekmektedir. Kişilerin kendi fikirlerini özgürce ortaya koymaktan, ortaya konulan bir görüşe itiraz etmekten çekindikleri bir ortamda, münazara hakikati ortaya çıkarma amacına hizmet edemez ve belirli görüşlerin dayatılmasından ve parlatılmasından öteye geçemez.

İbn Akîl, cedel esnasında tarafların birbirini incitici davranışlardan ve zulümden uzak durması gerektiğini, zira bu tür davranışların kişinin hem hevesini kıracağını hem de düşüncesini ve yöntemini açıklamasına engel olacağını söylemektedir. İbn Akîl, tartışmalarda karşı tarafa hakaret eden ve zulmeden kişilerle münazaraya girilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>32</sup>

### 2.2.3. Taraflar karşı tarafın anlayabileceği düzeyde konuşmalıdır.

Tarafların münazarada bulunacakları kişilerin ilmi düzeylerini bilmesi ve ona göre bir tutum içerisinde olmaları gerektiği daha önce açıklanmıştı. Bunun bir uzantısı olarak tarafların, karşı tarafın anlayabileceği düzeyde konuşmaları gerekmektedir. Konuşan kişi kendi aklındakileri ve bilgilerini karşı tarafa açık bir şekilde anlatmaya özen göstermelidir. Bunun için karşı tarafa kendi fikirlerini ve bilgilerini inşa edici biçimde aktarmalı, karşı tarafın da kendi zihnindekileri bildiğini zannederek, onlar üzerine bir şey anlatmaya başlamamalıdır.

Karşı tarafın kendi anlattıklarını anlayamayacak düzeyde olduğunu bilen kişi münazaraya hiç başlamamalıdır. Nitekim Tûfi, Hz. Musa ve Hz. Hızır

---

<sup>31</sup> İbn Akîl, *el-Vazih*, I, 518; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 297.

<sup>32</sup> İbn Akîl, *el-Vazih*, I, 516; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 298.

kissasını örnek göstererek, tarafların önce kendi uzmanlık alanlarının farkında olmaları gerektiğini ve karşı tarafın anlayamayacağı konularda tartışmaya girilmemesi gerektiğini söylemektedir. Zira bu durumda kişi, karşı tarafı küçük düşürmüş ve adeta ona zulmetmiş olmaktadır.<sup>33</sup>

#### 2.2.4. Karşı tarafın sürçmelerine müsamaha ile yaklaşılmalıdır.

Münazara, bazen uzayabilir ve taraflar uzun soluklu delil ortaya koyma ve itiraz etme aşamalarında dil sürçmeleri yaşayabilirler. Taraflar bu bilinçle karşı tarafın dil sürçmelerini kendi lehlerine bir fırsat olarak görmek yerine, birbirlerine yardımcı olmalıdırlar.

Cüveynî, bu tür sürçmelerin herkesin başına gelebileceğini, bu sebeple tarafların bu sürçmelerden hareketle birbirlerini kınamamaları gerektiğini, şayet karşı tarafın ne kast ettiği anlaşılmanışsa, yapılan sürçmeye işaret edilip tekrar anlatması istenilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>34</sup>

#### 2.2.5. Taraflar karşı taraf çelişkili ifadeler kullandığında birbirlerini uymalıdır.

Taraflar, birbirlerinin dil sürçmelerini anlayışla karşılamalarına karşın, yapılan tutarsızlıklarda birbirlerini uygun bir dille uymalıdırlar. Bu, hem tarafların birbirlerini daha iyi anlamalarına hem de hakikatin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır

Cüveynî, cedelin amacına ulaşması ve hakikatin ortaya çıkmasına yardımcı olabilmek için tarafların birbirlerinin çelişkili ifadeleri karşısında uyarıda bulunmaları gerektiğini söylemektedir.<sup>35</sup>

#### 2.2.6. Taraflar karşı taraf sözünü bitirinceye kadar sabırla dinlemelidir.

Tarafların birbirlerini dikkatle ve ciddiyetle dinlemeleri gerektiği daha önceden açıklanmıştı. Bu ilkenin pratiğe yansıyan hususlarından biri olarak taraflar, birbirlerinin sözünü kesmemeli, konuşan kişi açıklamasını veya itirazını bitirene kadar dinlemelidir.

---

<sup>33</sup> Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard. -- Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1987, 14; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 300.

<sup>34</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 536; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 300-301.

<sup>35</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 536; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 301.

Cüveynî, tarafların birbirlerini sonuna kadar dinlemeleri gerektiğini, dinleyen taraf konuşan tarafın hezeyanlarda bulunduğunu düşünse bile konuşma bitinceye kadar müdahale etmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Bâcî, karşı tarafın sözünü dinlemeden müdahale etmeyi zayıflık ve insafsızlık olarak nitelemektedir.<sup>37</sup> İbn Akîl de tarafların birbirlerinin şüphelerini anlamak ve onlara cevap verebilmek için sonuna kadar dinlenilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>38</sup> Tûfî de tarafların konuşan kişinin hakkına riayet etmeleri ve konuşma bitinceye kadar dinlemeleri gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>39</sup>

2.2.7. Taraflar karşı tarafın görüşünü/mezhebini/farklı görüşleri doğru şekilde aktarmalıdır

Hem cedel esnasında hem de cedel yöntemi ile anlatılan dersler esnasında alıntılanan farklı görüşler doğru ve eksiksiz biçimde ortaya konulmalıdır. Dinleyicileri yanıltmak veya karşı tarafı şaşırtmak için alıntılanan muhalif görüş eksik veya çarpıtılarak aktarılmamalıdır.

Cüveynî, taraflar karşı tarafın görüşünü aktaracaklarsa, -gereksiz tekrar olmadığı sürece- birbirlerinin görüşlerini doğru ve eksiksiz biçimde ortaya koymaları gerektiğini ifade etmektedir.<sup>40</sup> Alıntılanan görüşün doğru ve eksiksiz biçimde aktarılmasına Fülusî, Râzî'nin tefsirinde ortaya koyduğu görüşleri eksiksiz ve açık biçimde delilleri ile birlikte uzun uzadıya aktarmasını örnek olarak göstermektedir.<sup>41</sup>

2.2.8. Taraflar birbirlerinin doğru veya yanlış bazı görüşlerini genelleştirerek peşin hükme varmamalıdır

Kişilerin bazı meselelerde isabetli bazı meselelerde ise hatalı fikirlere sahip olabileceği ihtimali dikkate alınarak genellemeye gidilmemeli, bir meseledeki yanlış görüşünden veya isabetli görüşünden hareketle diğer tüm

---

<sup>36</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 533; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 303.

<sup>37</sup> Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 9-10; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 304.

<sup>38</sup> İbn Akil, *el-Vazih*, I, 526; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 304.

<sup>39</sup> Tûfî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 13; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 305.

<sup>40</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 540-541; Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 305.

<sup>41</sup> Mes'ud b. Musa Fülusî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 306.

meseleler hakkında da aynı hükme ulaşılmamalıdır. Taraflar birbirlerinin her görüşünü belirlenen ilmi ölçütler ışığında müstakil olarak ele alıp tartışmalıdırlar.

Bu konuya dikkatleri çeken İbn Akîl, hata yapan kişiye karşı takınılması gereken tutum hakkında özetle şu uyarıda bulunmaktadır: Kişinin bir meselede hata yapması, diğer meselelerdeki görüşlerinin de peşinen hatalı kabul edilmesini gerektirmez. Her görüş müstakil olarak ele alınıp değerlendirilmelidir.<sup>42</sup>

### 2.3. Cedel konusuna yönelik âdâb

İlk iki başlıkta münazarada tarafların hem kendi içlerinde hem de birbirlerine yönelik sahip olmaları gereken tutum ve davranışlar açıklandıktan sonra bu başlık altında münazarada ele alınacak olan meseleler ile ilgili ilkeler ele alınmaktadır.

#### 2.3.1. Tartışma konusu bilinmelidir

Taraflar her şeyden önce tartışmada ele alınacak meseleler hakkında bilgi sahibi olmalıdırlar. Daha önce de ifade edildiği üzere bilgi sahibi olunmadan yapılan tartışmalar mücadele değil inatlaşma anlamına gelen muanede olarak isimlendirilmektedir.<sup>43</sup>

#### 2.3.2. Tartışılan konu işkâl konularından olmalıdır

Hakikati ortaya çıkarmak amacıyla tartışmanın mümkün olabilmesi için ele alınacak meselede hakikatin ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunmalıdır. Bu bakımdan cedel, ittifak edilen değil hakkında ihtilaf edilen meselelerde (mesailu'l-hilaf) gerçekleştirilmelidir.

İbn Akîl, tartışılacak konunun ancak hakkında ihtilaf edilen meseleler olabileceğini ifade etmektedir.<sup>44</sup> O, tarafların ittifak ettiği meselelerde cedelin gerçekleşmeyeceğini, bu meselelerde kendisine soru sorulan kişinin cevap verme zorunluluğunun olmadığını belirtmektedir.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> İbn Akil, *el-Vazih*, I, 519; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 290.

<sup>43</sup> Ebu'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyat*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993, 849; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 278.

<sup>44</sup> İbn Akil, *el-Vazih*, I, 515; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 308-309.

<sup>45</sup> İbn Akil, *el-Vazih*, I, 309.

### 2.3.3. Tartışılacak olan konunun sınırları belirlenmelidir

Her meselenin birçok farklı boyutu olabileceği için, tartışılacak olan konunun odak noktası ve sınırları belirlenmelidir. Aksi durumda, tartışma esnasında yapılan konuşmalar, ilk başta aydınlatılmak istenilen meseleden çok farklı konulara intikal edebilmektedir.<sup>46</sup>

### 2.3.4. Tartışılacak meselede tarafların ortak kabulleri olmalıdır

Tarafların, ele alınan meseleyi tartışabilmeleri için ortak bir ilmî zeminde hareket etmeleri gerekmektedir. Örnek olarak fıkıh usulüne dair ortak kabulleri olmayan kişilerin fer'î meselelerde münazara yapması kısır bir tartışma halini alacaktır. Nitekim fer'î meseleler tartışılırken referans gösterilen fıkıh usulü ilkesini karşı taraf kabul etmediğinde, tartışmanın söz konusu fıkıh usulü ilkesine intikal ettirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>47</sup> Bu sebeple Cüveynî; kıyas, haber-i vahid, icma ve tevatürü kabul etmeyenlerle münazara yapılmayacağını söylemektedir.<sup>48</sup>

## 2.4. Cedel üslubuna yönelik âdâb

Bu başlık altında münazara taraflarının konuşurken, delillerini ortaya koyarken veya itiraz ederken üslup olarak nelere dikkat etmeleri gerektiği ele alınmaktadır.

### 2.4.1. Tartışılan konuyu açıklayacak açıklamalar yapılmalı, konuyu dağıtmamaya dikkat edilmelidir

Taraflar, tartışılan konu neyse ona dair açıklamalar yapmalı, konuyu dağıtacak konuşmalardan uzak durmalıdırlar. Cüveynî, konuyu dağıtmamak için tartışılan meselede sadece lüzumlu açıklamaların yapılması gerektiğini ve konuyu dağıtacak açıklamalardan uzak durulması gerektiğini söylemektedir.<sup>49</sup> Tûfî de tartışmada bütün vaktin ele alınan meselede hakikati ortaya çıkarmak için harcanması gerektiğini, vakti zayi edecek boş sözlerden uzak durulması gerektiğini belirtmektedir.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 310-311.

<sup>47</sup> Tartışmalarda intikal hakkında bilgi için bkz. Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-hilaf*, 219-221.

<sup>48</sup> Cüveynî, *el-Kaşıye fi'l-cedel*, 74.

<sup>49</sup> Cüveynî, *el-Kaşıye fi'l-cedel*, 537; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 312.

<sup>50</sup> Tûfî, *Alemü'l-cezel fi'ilmü'l-cedel*, 14; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 313.

#### 2.4.2. En kuvvetli deliller ortaya konulmalıdır.

Taraflar kendi görüşlerini delillendirirken en güçlü olarak gördükleri delilleri ortaya koymalıdır. Cüveynî, karşı taraf zayıf bile olsa hakikat adına en güçlü delil neyse onun ortaya konulması gerektiğini belirtmektedir.<sup>51</sup> Bâcî, delil ortaya koyan kişinin ancak daha önceden vakıf olduğu, sınıdığı ve böylelikle sıhhat ve selametinden emin olduğu delili açıklaması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

2.4.3. Konu uzatılmadan ve saptırılmadan kısa ve açıklayıcı ifadeler kullanılmalıdır.

Tartışmanın amacından sapmadan ilerleyebilmesi için ele alınacak meselenin sınırlarının titiz bir şekilde belirlenmesi ve tarafların belirlenen çerçeve dışına çıkmamaları gerektiği daha önceden açıklanmıştı. Fakat taraflar bazen hakikati ortaya çıkarma amacını unutup karşı tarafa galip gelmeyi amaç edinebilmekte ve bu sebeple lafzî tartışmalara girip batılı savunabilmektedirler. Cüveynî, bu konuda uyarıda bulunarak cedelde tarafların aklına her geleni söylememeleri ve batılı savunmamaları gerektiğini belirtmekte ve bu sebeple “taraftalar tartışmayı gereksiz uzatmaktan sakınmalıdırlar” demektedir.<sup>53</sup> Bâcî de cedelde tarafların mümkün olduğunda kısa konuşmaları gerektiğini zira söz uzadıkça hata ihtimalinin arttığını ifade etmektedir.<sup>54</sup>

#### 2.4.4. Taraflar meramını en güzel üslup ile anlatmalıdır.

Taraflar, birbirlerini iğnelemeden, hakaret etmeden kendi meramlarını en güzel biçimde açıklamalıdır. Bu sebeple, tartışmalarda sefih konuşmaları ve hakaretleri ile bilinen kişilerle münazaraya girmemeye dikkat edilmelidir. İbn Akîl kişinin, karşısındakinin hakikat arayışından uzaklaşp taassuba kapıldığını konuşmalarından fark ettiğinde tartışmayı artık bırakması gerektiğini söylemektedir.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 534-535; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 313-314.

<sup>52</sup> Bâcî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 10; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 314.

<sup>53</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 530; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 314-315.

<sup>54</sup> Bâcî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 10; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 315.

<sup>55</sup> İbn Akil, *el-Vazih*, I, 516-517; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 317.



#### 2.4.5. Taraflar iddialarını doğru yöntemler ile ortaya koymalıdır.

Cedel eserlerinde hakikati ortaya çıkarmak için soruların hangi sıralama ile nasıl sorulacağı, delillerin nasıl ortaya konulacağı ve itirazların nasıl yapılacağı örnekler üzerinden açıklanmaktadır. Taraflar kendi delillerini ve itirazlarını cedel eserlerinde belirtilen bu doğru yöntemlerle ortaya koymalıdır.<sup>56</sup> Bu bakımdan tartışmada ele alınacak meselenin bilinmesi gerektiği gibi, tartışma yöntemlerinin de taraflarca bilinmesi gerekmektedir.

#### 2.4.6. Karşı tarafı kandırmak veya aklını karıştırmak için hilelere veya söz oyunlara girilmemelidir.

Cedelin amacına ulaşmasını engelleyen ve bu sebeple sakınılması gereken durumlardan biri de tarafların karşı tarafı veya dinleyicileri kandırmak veya onların aklını karıştırmak için hilelere veya söz oyunlarına başvurusudur.

Cüveynî, bu tarz hilelerin münazaradaki amacı gösteriş olan fasık kişilerin huyu olduğunu ifade etmektedir. Münazarada birçok şekilde hilelere başvurulabilir. Bu hilelerden bir kısmı Cüveynî'nin aktardığına göre şu şekillerdedir:

Kişi kendi konuşmasında anlaşılmayan ifadeler/teknik terimler kullanır ve karşı tarafın verdiği cevaplar karşısında karşı tarafı kendisini anlamamakla itham eder. Kişi, karşı tarafın itirazlarına cevap veremeyeceğini anlayınca, onun kullandığı ifadeler üzerinden söz oyunlarına girer ve meseleyi aydınlatma noktasında hiçbir faydası olmayan dil ve üslup meselelerine konuyu kaydırmaya çalışır. Kişi karşı tarafın iddialarına cevap veremeyeceğini anlayınca onun iddialarının değerini düşürmek ve dinleyiciler üzerinde bu şekilde etki etmek için karşı taraf konuşurken kafasını sağa sola döndürerek veya kaş göz işaretleri yaparak iddiaları ve iddia sahibini küçümsemeye çalışır.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 317-318.

<sup>57</sup> Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 542-550; Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, 319-321. Tartışmalar esnasında tarafların yapabileceği muhtemel hileler veya yanlış akıl yürütmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arthur Schopenhauer, *Eristik Diyalektik*, (trcm. Ülkü Hıncal) İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012; Alev Atlı, Ben böyle düşünüyorum! demekle olmuyor, İstanbul: Everest Yayınları, 2018; Alev Atlı, Safsata klavuzu, İstanbul: Boyut Yayınevi, 2001;

## Sonuç

Fıkıh âlimleri tarafından kaleme alınan cedel eserlerinde bir yandan münazarada tarafların doğru bir araştırma yürütebilmeleri için uymaları gereken soruşturma ve tartışma yöntemleri açıklanmış bir yandan da âdâb esasları ortaya konulmuştur. Bu âdâb esaslarında tarafların hakikat arayışlarını ön planda tutmaları ve kendilerini tartışmanın ve konuşmanın şevetine esir ederek kibir ve şöhret hırsı gibi kötü hislere kendilerini kaptırmamaları gereği tembihlenmiştir. Tarafların görüşlerini özgürce açıklayabilmeleri ve birbirlerini kırmamaları için hürriyet ortamının sağlanması, tarafların birbirlerini dinlemeleri ve uygun bir dil kullanmaları gerektiği özellikle vurgulanmış, gereksiz sözlerden ve tartışmayı uzatacak açıklamalara girişmekten sakındırılmıştır. Tartışmada ele alınan meselenin ihtilafı bir mesele olması, tarafların o mesele hakkında bilgi sahibi olması, tartışılacak meselenin sınırlarının titizlikle belirlenmesi ve ilgili meselenin tartışılabilmesi için tarafların ortak bir zeminde hareket etmeleri gerektiği ifade edilmiştir.

Söz konusu eserlerde ortaya konulan bu ilkelerin, günümüzü de kapsayacak şekilde her dönemde farklı görüşlere nasıl yaklaşılması gerektiği hakkında zengin bir birikimi yansıttığı ve ilmî tartışmalarda uyulması gereken âdâb hakkında yol gösterici açıklamalar barındırdığı göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla bu birikimin ilim talebelerine aktarılması gerektiği ve günümüzde ilmî tartışmalarda taraflardan bu ilkelere uyulmasını istemenin gerektiğini söylemek mümkündür.

## Kaynaklar

Abdurrahim Bilik, *Fıkhn Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018)

Ahmed Muhtar, *el-Arabîyyetu'l-Muasıra*, (y.y.): 2008.

Ahmed Muhtar, *el-Arabîyyetu'l-Muasıra*, (y.y.): 2008.

Alev Alatlı, *Ben böyle düşünüyorum! demekle olmuyor*, İstanbul: Everest Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, *Safsata klavuzu*, İstanbul: Boyut Yayınevi, 2001.

Arthur Schopenhauer, *Eristik Diyalektik*, (trcm. Ülkü Hıncal) İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012.

Bâcî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.

Cüveynî, *el-Kaşiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1979.

Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazî, *Tabakatu'l-fukaha*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru'r-Raidi'l-Arabî, 1970.

Ebu'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyat*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.

Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard. -- Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1987.

Fahreddin er-Râzî, *el-Kaşif*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992/1413.

Gazâlî, *el-Mustasfa*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.

\_\_\_\_\_, *İhya-u ulumi'd-din*, Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.

George Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

İbn Akîl, *el-Vazih*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1420.

İbnu'l-Cevzî, *el-İzah fi kavanini'l-istilah fi'l-cedel ve'l-münazara*, thk. Mahmûd Muhammed Dügeym. -- Kahire: Mektebetu Medbuli, 1995.

İzzeddin b. Abdüsselam, *el-Kavaid's-suğra*, thk. İyad Halid et-Tabbâ, Dımaşk: Daru'l-fikr, h. 1416.

Mes'ud b. Musa Fülüsî, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1424.

Ramazan Korkut, “Fıkıh Düşüncesinde Münazara Sistematiği” (Hatib Bağdadî’nin el-Fakih ve’l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında), *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/2019-14, 79-98.

Sadettin Buğda, “Fıkıh Usulü Geleneğinde Münazara (Ebu’l-Velir El- Bâcî’nin El-Minhac Fi Tertibi’l-Hicac Eseri Bağlamında)”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- 7/2* (Aralık 2020), 1745-1773.

Yusuf Şefki Yavuz, “Cedel”, *DİA*, VII, 208-210.

# İSLÂM HUKUKUNUN KAZUİSTİK YAPISINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE KARÂFÎ'NİN BU ELEŞTİRİLERE KARŞI MÜDAFAASI

*Halil KILIÇ\**

## **Giriş**

İslâm hukuku ilahî kaynaklı bir hukuk sistemi olmasının yanında müctehidlerin ilmî ve kısmen de kazaî ictihâdlarıyla gelişim göstermiştir. Bu bakımdan İslâm hukuku, kazuistik/somut gelişmiş bir hukuk olarak kabul edilmektedir. Kazuistik yöntemle gelişim göstermiş beşerî hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukçuları da vakıayla yetinmeyip farazî fıkıh yöntemiyle meseleler varsayımlar ve kaleme aldıkları eserlerde bu meselelerle ilgili hükümler ortaya koymuşlardır. Bu varsayımlar, İslâm hukukunun doktriner kimliğe kavuşmasına katkı sağlamış olsa da zaman zaman ciddi eleştirileri de beraberinde getirmiştir. İslâm hukukunun durağanlaşması, taklîd anlayışının oluşması, hile-i şer'iyeye neden olması gibi olumsuzluklar bu eleştirilerden bazılarıdır. Ayrıca fukahânın, gerçekleşmesi imkânsız meseleler hakkında hüküm beyanında bulunmaları da İslâm hukukunun, hayattan kopuk ve bilimsel ciddiyetten uzak bir hukuk sistemi olarak lanse edilmesine neden olmuştur.

Klasik dönem İslâm hukukçuları, İslâm hukukunun kazuistik yapısına yönelik bu eleştirilere reddiye mahiyetinde cevaplar vermişlerdir. Bu hukukçulardan biri de VII/XIII. yüzyılın velût usûlcülerinden Mâlikî fakîhi Şihâbüddîn el-Karâfî'dir (ö. 684/1285). Karâfî, yazmış olduğu muhtelif eserlerde gerek İslâm hukukuna gerek fukahâyâ yöneltlen mezkûr eleştirilere temas etmiş, aklî ve naklî delillerle bu eleştirileri çürütmeye

---

\* Arş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, hkilic\_45@hotmail.com

çalışmıştır. İşte bu çalışmada, İslâm hukukunun kazuistik yapısına yönelik literatürde yer alan eleştiriler tespit edilmeye çalışılacak ve Karâfi'nin savunma ve reddiye mahiyetindeki görüşleri incelenecektir.

## **1. Hukuk Biliminde Bir Kanunlaştırma Yöntemi Olarak Kazuistik Metot**

Hukuk kurallarının kanunlaştırmasında somut/kazuistik ve soyut/mücerret olmak üzere iki temel yöntem mevcuttur. Bunların yanında iki yöntemin mezcedilerek kullanıldığı karma metodun varlığı da söz konusudur. Çalışmamız açısından önemli olan kazuistik yönetime geçmeden önce soyut yöntemi kısaca açıklamak uygun olacaktır.

Soyut (mücerret) kanunlaştırma metodu ile yapılan kanunlar, hukuk kurallarının mümkün olabildiğince genelleştirilmesi ve soyutlaştırılmasıyla elde edilir.<sup>1</sup> Kanun koyucu, belirli şartlar altında gerçekleşmesi muhtemel hukuki olayları, sonuçlara bağlar. Böylece kanun koyucu tarafından tespit edilen genel ve soyut nitelikli hükümler, özel ve somut olaylara uygulanır. Kanun uygulayıcısı olan yargıç, vukua gelen her bir somut olayı çözüme kavuştururken, olayın gerçekleştiği koşulları göz önünde bulundurur. Ancak yargıç, genel nitelikli kurallardan somut hadiselerin hükümlerini çıkarırken yorum yöntemlerine başvurması gerektiği gibi kanunun kendisine tanıdığı takdir yetkisinden ya da kural koyma yetkisinden yararlanmak durumundadır.<sup>2</sup>

Kazuistik yöntem ise kanunu her halin bütün ihtimalleri göz önüne alınarak tanzim edilmeye çalışıldığı teferruata dayalı kanunlaştırma metodudur.<sup>3</sup> Somut ve meselecî metot olarak da adlandırılan kazuistik metot, hukuk meselelerinin akla gelebilecek her türlü ihtimallerinin teker teker öngörülerek hükme bağlanmasını ve bu hükümlerin kanunlaştırılmasını ifade eder.<sup>4</sup> Bu yöntemle oluşturulan kanunlar, her türlü olayın ve meselenin ihtimallerine bir çözüm bulma amacı taşıdığından çok sayıda ve ayrıntılı hükümler içerir. Somut olay yöntemi de denilen kazuistik kanunlaştırma yöntemi, yargıçların kararlarında ortaya çıkabilecek farklılıkları, kanun hükümlerinin uygulanmasındaki yorum değişikliklerini gidermek ve

---

<sup>1</sup> Mukbil Özyürük, *Hukuka Giriş*. (Ankara: Ege Matbaası, 1959), 141-142.

<sup>2</sup> Mesut Önen, *Hukuka Giriş*. (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2010), 109-110

<sup>3</sup> Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*. (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 205.

<sup>4</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı- Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. (Ankara: Turhan Kitabevi, 1998), 59.

keyfilikğin önüne geçmek amacıyla başvuru bir yöntem olmuştur.<sup>5</sup> Zira bu türden oluşturulmuş hukuk sistemlerinde yargıç, kanunlarda belirtilmiş hükümlere bağlı kalmakla yükümlü olup, takdir ve yorum yetkisine sahip değildir.<sup>6</sup>

Hukuk tarihinde günümüze değin varlığını korumuş bütün hukuk sistemleri kazuistik yöntemle gelişim göstermiştir. 18. yüzyılda bütün dünyada yaşanan kanunlaştırma faaliyetleriyle birlikte kazuistik yöntemin yerini soyut yöntem almıştır. İslâm hukukunda da modern kanunlaştırmanın ilk ciddi adımı olarak kabul edilen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de soyut kural yöntemi mevcut olsa da kazuistik anlayış hâkimdir. Bu bakımdan *Mecelle*'nin kazuistik ağırlıklı karma bir yöntemle sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.<sup>7</sup> *Mecelle*'de tam anlamıyla soyut bir yöntemle gidilememesi, muhtemelen İslâm hukukunun kendine has yapısından kaynaklanmaktadır.

## 2. İslâm Hukukunun Kazuistliği

Yukarıda ifade edildiği üzere soyut olay yönteminin yayılmaya başladığı 18. Yüzyıla kadar tüm dünyada kazuistik yöntem kullanılmıştır. İslâm hukuku da bu yöntemle doğup gelişmiş bir hukuk sistemidir. İslâm hukuku, kamusal kudretten bağımsız ve sivil çabanın bir ürünü olarak fukahânın ilmî ve kazai içtihatları yoluyla kazuistik bir yöntemle gelişmiştir.<sup>8</sup> İslâm hukukunun kazuistik bir hukuk anlayışına sahip olduğunu gösteren bir takım özellikleri bulunmaktadır.

---

<sup>5</sup> Yakup Mahmutoglu, "İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 2/1 (Ağustos 2016), 138

<sup>6</sup> Önen, *Hukuka Giriş*, 109-110.

<sup>7</sup> Mecelle'nin kanunlaştırma yöntemi hakkında iki görüş bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar Mecelle'nin kazuistik bir yöntemle oluşturulmuş olduğunu söylemektedir. Bkz.: Özyürük, *Hukuka Giriş*, 147; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 59; M. Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 233; Bazıları ise Mecelle'nin soyut ve kazuistik yöntemlerin birlikte yer aldığı karma bir yöntemle sahip olduğunu ifade ederler. Muhammed Tayyib Kılıç, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2008), 201; Hasan Ellek, "Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3(6), (Mayıs 2014), 144.

<sup>8</sup> Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 88-89.

İslâm hukukunun doğuş çağı olarak bilinen vahiy döneminde ameli hükümler, topyekûn bir defada vazedilmiş değildir. Teşrî, tedricilik ilkesi ekseninde gerçekleştiğinden, bu dönemde vuku bulmuş olayların ya da sorulan soruların hükmü açıklanmıştır.<sup>9</sup> Bu nedenle gerek Kur'ân- Kerîm'de gerek Sünnet'te yer alan amelî hükümler müşahhas ve yaşanmış belli şartları taşıyan olaylar hakkındadır. Teşrîin bu şekilde gerçekleşmiş olması İslâm hukukunun kazuistik bir seyir izlemesinin ana etkenlerinden biridir. Bu bakımdan İslâm hukuku, vahiy döneminden itibaren kazuistik bir görünüme sahip olmuştur. Bununla birlikte günümüzde soyut nitelikli kanunlar gibi genel ilkelerin de bu iki kaynaktan bulunduğu görülür. Bu bakımdan Kitâb ve Sünnet eksenli teşrîin, kazuist ağırlıklı olmakla birlikte karma bir yönetime sahip olduğu ifade edilebilir.<sup>10</sup> İslâm hukukunun delilleri olan Kitâb ve Sünnet'in bu tarz olması ve sahabe ve tabiûn döneminde kanunlaştırma faaliyetlerinin olmayışı fakihleri fer'î meseleler oluşturmaya teşvik etmiştir. Fıkıh usulü ve kavaid kitaplarında soyut kural yöntemi izlenirken, fürû eserlerinde kazuistik metot benimsenmiştir.<sup>11</sup>

İslâm Hukukunun temel iki kaynağı olan ve diğer delillerin meşruiyetinin temelini oluşturan Kitâb ve Sünnet'in, sınırlı verilere sahip olmaları nedeniyle, yaşanması muhtemel bütün hadiselerle yönelik hükümleri mantûken içermezler.<sup>12</sup> Bu durum vahiy döneminden sonra karşılaşılan hadiselerle yönelik içtihadı zorunlu kılmıştır. Vahyin inkıtaından sonra müctehit sahâbiler ve onlardan sonra da tâbiûn fakihleri, karşılaşılan hadiselerin hükümlerini ortaya koymuşlardır. Tıpkı hadis rivayetleri gibi bu içtihatlar şifahî olarak sonraki nesle aktarılmıştır. Belli şartlar içerisinde gerçekleşmiş hadiselerle ve meselelere yönelik olan bu içtihatlar, mezheplerin oluşum sürecine tesadüf eden tedvin döneminin ana malzemesini oluşturmuştur. Bu aşamadan sonra fıkıh eserleri, bu içtihatlar tarzında, kazuistik bir yöntemle te'lif edilmiştir. Fukaha, soyut kurallar vazetmek yerine her meseleyi ayrı ayrı ele almışlardır. Gelişme ve teşekkül dönemlerinde fıkıh ilmi, nazariyeler ve genel kurallar üzerine bina

---

<sup>9</sup> Mustafa Saîd el-Hınn, *Dirâsetün Tarîhiyyetün li'l-Fıkhî ve Usûlih ve'l-İtticâhâtü'l-letî Zaherat fihimâ*. (Dımaşk: eş-Şirketü'l-Müttehida li't-Tevzî', 1984), 21; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*. (b.y.: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, ts.), 15-16.

<sup>10</sup> Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 88.

<sup>11</sup> Hayreddin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 251.

<sup>12</sup> Tevhîd Ayengin, "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 4(4), (2005), 107-108.



edilmemiş, bunun yerine her meselenin ayrı ayrı kendi şartları içerisinde ele alınıp hükme bağlanması yolu tercih edilmiştir.<sup>13</sup> İslâm hukukunun kazuistik yapısını teşkil eden bu yöntem, toplum-hukuk ilişkisinin doğal sonucu olarak; toplumsal şartların, vakaların ve gelişmelerin yakından takip edilerek her olayı genel bir kurala feda etmeden kendi özel şartları içinde değerlendirilmesi demektir.<sup>14</sup>

İslâm hukukunun kazuistik yapısını temsil eden en önemli husus, farazî fıkıh eksenli bir seyre sahip oluşudur. Kabaca, “henüz gerçekleşmemiş hadiselerin ve meselelerin varsayılarak şerî hükümleri hakkında içtihatla bulunmak”<sup>15</sup> olarak tanımlayabileceğimiz farazî fıkıh, sahâbe ve erken dönem tabiûn neslinde –hicrî I. asırda- sistemli bir şekilde uygulanan bir ameliye değildir. Farazî fıkıhın ilk nüveleri bu dönemde bulunmakla birlikte bütün fıkıh konularına uygulanarak yaygınlaşması Ebû Hanîfe’nin çabalarıyla olmuştur. İlk etapta şiddetli eleştirilere maruz kalmış olan bu ameliye, sonraları bütün mezhepler tarafından benimsenmiştir.<sup>16</sup> Mezheplere ait eserler, farazî fıkıh ürünü meseleler üzerinden te’lif edilmiştir. Hatta mezheplerin teşekküllerini tamamladığı ve taklit anlayışının yerleştiği dönemlerde bu eserlerin varlığı, taklit edilecek müçtehidin ve mezhebin bir şartı olarak öne sürülür<sup>17</sup> olmuştur.

İslâm hukuku kazuistik bir yöntemle sahip olmasının onun soyut karakterinin bulunmadığı ve İslâm hukukunda küllî kurallardan oluşan bir kanunlaştırmaya gidilemeyeceği anlamına gelmemektedir.<sup>18</sup> Bittabi, soyut nitelikli genel kurallar İslâm hukuku için mümkündür ve vakidir. İslâm hukuk metodolojisinin (usûl-i fikh) küllî karakteri ve fûrû-u fıkha ait kavâid literatürü bunu kanıtlar mahiyettedir.

---

<sup>13</sup> Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 3.

<sup>14</sup> Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 19. Ayrıca bkz.: Ali Duman, “Ebû Hanîfe’nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usûlündeki Rolü”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 13, (2009), 94.

<sup>15</sup> Halil Kılıç, “İmâm Şâfi’de Farazî Fıkıh”, *İslâm Düşüncesi Araştırmaları II*. ed. Mahsum Aytepe-Hasan Kaya (Ankara: Araştırma yay., 2020), 29-33.

<sup>16</sup> Farazî fıkıhın tarihi seyri hakkında geniş bilgi için bkz.: Halil Kılıç, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 141-301.

<sup>17</sup> İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Me’âlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Muğîsü’l-Halk fî Tercihî’l-Kavli’l-Hakk*. (Mısır: el-Matba’atü’l-Mısriyye, 1934), 14-22.

<sup>18</sup> Mahmutoğlu, “İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine”, 141.

### 3. İslâm hukukunun Kazuistik yapısına yönelik eleştiriler

Özellikle gelişim döneminde kazuistik yöntemin kullanıldığı İslâm hukukuna bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Söz konusu eleştiriler yalnızca modern döneme ait olmayıp klasik dönem fukaha tarafından da dile getirilmiş hususlardır. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

**Hile-i şer'iyenin yaygınlaşması:** Kazuistik yöntemle oluşturulmuş hukuk sistemlerine yöneltilen bu eleştiri İslâm hukuku için de söz konusu olmuştur. Nitekim bu yöntemle oluşturulmuş yasaların, bir hukuk sahteciliği olarak görülen kanuna karşı hileye yol açtığına yönelik eleştiri, yalnızca İslâm hukuku için değil bu yöntemle oluşturulmuş diğer hukuk sistemleri için de yapılmıştır. Jean Baz, İslâm hukukundaki hile-i şer'iyenin, yalnızca İslâm hukukuna özel bir yöntem olmayan kazuistik iptilasından kaynaklandığını söylemiştir.<sup>19</sup> Hukukta kazuistik yöntemin kullanılmasının hilelere yol açtığına yönelik eleştiri, bu yöntemle oluşturulmuş kanunların hayatın her alanına nüfuz etme gayesiyle çok sayıda teferruat içermesine dayanmaktadır. Nitekim psikolojik olarak her kanun insanlar için bir sınırlama içerdiğinden, menfaat çatışması ortaya çıkmaktadır. Şahsî menfaatlerini kanunların üstünde gören şahıslar, bir engel olarak gördükleri kanunları aşmak suretiyle imtiyaz elde etmeye çalışabilir.<sup>20</sup> Binaenaleyh kanunların fazlalığı, bu şahısların kanunlara karşı saygısız davranmalarına sebep olur.<sup>21</sup> Mezkûr kişiler, hayatın her alanını tanzim etmek ve müeyyideler uygulamak için çıkarılan kanunların, kendi yaşam alanını sınırladığını ve haklarını gasp ettiğini düşünecektir. Hayatı düzenlemesi gereken hukukun, tam aksine hayatı yaşanılmaz kılacağı duygusuna kapılarak bunları bir takım hilelerle aşmanın yolunu arayacaktır.<sup>22</sup>

Kazuistik hukuk sistemlerinin kanuna karşı hileye sebebiyet vermesindeki bir diğer hususa gelince bu yöntemle hazırlanmış kanunlarda, suçlar, somut örnekler verilerek tek tek ve mesele mesele açıklanmıştır. Kazuistik yöntemin kullanılmasındaki asıl gaye, yargıçların keyfî yorumlara başvurarak hüküm vermelerinin önüne geçmek ve benzer olaylara aynı

<sup>19</sup> Hâmede Topçuoğlu, *Kanuna Karşı Hile -Kanundan Kaçınma Yolları-*. (İzmit: Selüloz Basımevi, 1950), 283; Ekrem Buğra Ekinci, "Eski Hukukumuzda Hile-i Şer'iyeye Dair", *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10(1-2), (2006), 3-16 (Jean Baz, Essai sur la fraude à la loi en Droit Musulman, Paris 1938'den naklen).

<sup>20</sup> Topçuoğlu, *Kanuna Karşı Hile*, 6.

<sup>21</sup> Sulhi Dönmezer, "Hukuk ve Hayat", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 21 (1-4), (1957), 429.

<sup>22</sup> Kılıç, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*, 130.

hükümün verilmesini sağlamaktır.<sup>23</sup> Ne var ki samimiyet üzerine kurulu bu gayenin aksine, bu durum, başta ceza hukuku (ukubât) olmak üzere bazı alanlarda hilelerin oluşmasına neden olmuştur. Suçu işlemek ve müeyyidelerden kurtulmak isteyenler, kanunda yer alan kalıba dökülmüş şekiller ve meseleler dışında suçu işleyecekleri farklı şekiller bulmaya yeltenmişlerdir.<sup>24</sup> Suç ve cezaların kanunîliği ilkesince kanunda yer almayan bu şekiller ile müeyyidelerden kurtulmuşlardır.

Bunlara ilaveten İslâm hukuku açısından farklı bir durum daha söz konusudur. Fukahâ, yazdıkları eserlerde yalnızca müeyyidelerle cezalandırılan suçlara yönelik meseleleri değil suç olup ceza terettüp etmeyen meseleleri de işlemişlerdir. Örneğin hırsızlık/sirkat suçunun cezası elin kesilmesidir. Ancak bu cezanın uygulanabilmesi belli şartlara bağlı olduğundan, her hırsızlık suçunda el kesme cezası uygulanmaz. Fukahâ, bu şartları detaylı bir şekilde ele aldıkları bölümlerde öylesine detaylı meseleler üretirler ki el kesme cezasının uygulanmadığı durumları da varsayarlar. İslâm hukukuna ilmî ve bilimsel yaklaşımın bir sonucu olarak vazedilmiş bu tür meseleler, hırsızlık yapacak kimselere bir anlamda cezalardan kaçış yolunu da öğretmektedir. Nitekim Mâlikî fakihlerden Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012), söz konusu meselelerin hileye ve kanundan kaçmaya yol açma endişesini taşır ve bir meselenin tafsilatına girerek farklı varyantlarına cevap vermeyi mekruh görür. Çünkü Kâbisî'ye göre bu durum, halka, fücûru (yargıdan kaçışı) öğretmek anlamına gelir.<sup>25</sup> Şâfiî İbnü's-Salâh ve Hanbelî İbn Hamdân da Kâbisî'nin bu görüşünü benimseyerek bir meseleyle ilgili tafsilâtlı çıkarımlarda bulunmanın, hile-i şer'îyye gibi meşru olmayan gayelere hizmet edebileceğini ifade ederler. Bu nedenle fakihin kendisine sorulan bir meseleyle tafsilâtıyla ve farklı varyantlarıyla cevap vermesi, meselenin vuku bulmuş formunu öğrenemediği durumda son çare olmalıdır.<sup>26</sup> İbn Kayyim de aynı hususa dikkat çekse de ona göre bu kaçınılmazdır. Nitekim Hz. Peygamber de kendisine sorulan mesele tafsilâta

<sup>23</sup> Önen, *Hukuka Giriş*, 109.

<sup>24</sup> Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile - Hile-i Şer'îyye*. (İstanbul: Birleşik yay., 1996), 208 (Öztekin Tosun, *Suç Hukuku Dersleri*, 74'ten naklen).

<sup>25</sup> İbnü's-Salâh Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 135; 72; Ebü Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 46.

<sup>26</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 135; Ebü Abdillâh Ahmed b. Hamdân, el-Harrânî el-Hanbelî, *Sifetu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Nasıruddîn Albânî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1380), 57.

açık bir mesele olması halinde tafsilâtıyla cevap vermiştir. İbn Kayyim'in bu durumda önerdiği yol, fakihin soruyu soranın amacını iyi sezmesi gerektiğini ve ona göre tavır alması gerektiğini söylemektedir.<sup>27</sup>

İlgili fakihlerin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere literatürde, kazuistik yöntemin hilelere yol açma endişesi, avamdan gelen sorulara yöneliktir. Fukahâ, te'lif ettikleri eserlerde böyle bir kaygıya sahip olmamışlardır. Aksine onlar, kazuistik yöntemle oluşturulmuş teferruatlı meseleleri fıkıh ilminin gelişimi ve pratikte uygulanabilirliği açısından bir gereklilik olarak telakki etmişlerdir. Bu bakımdan fukahâ için problem, bu meselelerin ortaya konularak üzerinde fıkıh yapılması değil, avamın bu meselelerden haberdar olarak bu meseleleri gayr-i meşrû amaçlarla kullanmasıdır.

### **Gerçekleşmesi imkânsız meselelerin varsayılması**

Kazuistik metot, hukuk meselelerinin akla gelebilecek her türlü ihtimallerini teker teker ele alınarak kanunlaştırılması demektir.<sup>28</sup> Bu bakımdan kazuistik metodun varsayımlar üzerine kurulu bir metot olduğu açıktır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere İslâm hukuk tarihinde bu işlem, farazî fıkıh olarak ifade edilir. İslâm hukukunun doğduğu ve geliştiği dönemlerde diğer beşerî hukuk sistemleri kazuistik bir yönetime sahip olduklarından, temelde bu yönetime yönelik bir karşıtlık söz konusu olmamıştır. Hukuk, beşerî münasebetleri düzenleyici bir yapıya sahip olduğundan, olağan ve gerçekleşmesi mümkün meselelerin bu yöntemle oluşturulması da olağandır. Kazuistik yöntem özelinde İslâm hukukuna daha doğrusu İslâm hukukçularına (fukahâ) yöneltilen ve Karâfi'nin savunusuna konu olan eleştiri, gerçekleşmesi mümkün olmayan olayların varsayımıdır.

Gerçekten de fûrû-u fıkıh literatürüne baktığımızda fukahânın, farazî fıkıh yöntemiyle oluşturdukları gerçekleşmesi imkânsız hayalî bir yığın meseleyle karşılaşmaktayız. Fıkıh bâblarıyla ilgili en dakik portreyi oluşturma gayesiyle aklı tasavvurla oluşturulan bu meseleleri, başta şerh ve hâşiye kitapları olmak üzere fûrû-u fıkha ait neredeyse her telifte görmek mümkündür.<sup>29</sup> İşte bu tür meselelerin varlığı, uygulamada hiçbir katkı sağlamadığı, İslâm hukukunun ciddiyetine zarar verdiği, zamanı boşa

---

<sup>27</sup> İbn Kayyim Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*. (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 6: 195.

<sup>28</sup> Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 59.

<sup>29</sup> Örnekler için bkz.: Kılıç, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*, 307-396.

harcamaya neden olduğu yönünde gerek klasik dönemde gerek günümüzde eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>30</sup>

#### 4. Fıkıh Literatüründe Gerçekleşmesi İmkânsız Meselelerin Varsayımına Yönelik Eleştirilere Karâfi'nin Savunusu

Mâlikî fakihlerden Şehâbeddîn el-Karâfi'nin imkânsız meselelerin varsayımına biri avâm diğeri fukahâ olmak üzere iki farklı açıdan bakmaktadır. O, bu tür meselelerin avâm tarafından sorulmasına ve fakîhin buna cevap verme yükümlülüğü hususunda pratik gayeyi ön planda tutmaktadır. Karâfi, gerçekleşmesi imkânsız meseleleri ve fayda sağlamayacak meseleleri soran avama cevap vermenin gerekmediğini söyler ancak fukahâyı bundan ayrı tutar.<sup>31</sup> Ona göre fakîhin, avâmdan gelen bu türden soruları araştırmaması ve fetvâ vermemesi gerektiğini, hatta soran kişiyi terslemesi ve kendisini alakadar eden yararlı sorular sormasını telkin etmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>32</sup>

Karâfi'nin, genel anlamda farazî meseleler üzerinde fıkıh yapmaya yönelik bir itirazı yoktur. Hatta o, farazî meseleler üretmeyi bir erdem addetmektedir. Nitekim o, bir müçtehidin taklîd edilebilmesi için fıkıhın bütün konularında içtihatlarının bulunmasını şart koşturmaktadır. Böylece mukallid, karşılaştığı ve karşılaşacağı vakıalarla alakalı hükümleri, taklîd ettiği müçtehidin ortaya koyduğu meseleler içerisinde bulma imkânı elde edecektir.<sup>33</sup> Bu bakımdan Karâfi, kazuistik yöntemin temel gayesi olan karşılaşımları muhtemel meseleler hakkında içtihadı bir zorunluluk görmektedir.

Karâfi'nin temelde farazî fıkıh karşı durmaması ve fıkıh ilmi için bunu bir gereklilik görmesi kendisine has bir özellik değildir. Daha önce ifade edildiği üzere taklîd dönemiyle birlikte bu husus diğer fakîhler tarafından da dile getirilmiştir. Ancak farazî fıkıh yöntemiyle imkânsız meselelerin varsayılıp üzerinde fıkıh yapılması konusu fukahânın gündeminde tartışmalı

---

<sup>30</sup> Çalışkan, İbrahim, "İctihâd", *İslâm Dininin Temel Kaynakları (İlahiyat Önlisans programı Ders Kitabı)*. Ed. Ahmet Nedim Serinsu, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 1999), 376-377.

<sup>31</sup> Şihabüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ 'ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâti'l-Kâdî ve'l-İmâm*, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 264-266.

<sup>32</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, 264-265.

<sup>33</sup> Karâfi, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*. (b.y.: Mektebetü Nizâr Muhammed el-Bâz, 1995), 9: 3967.

konulardan biri olmuştur. Farazî fikhî pratik gayelere hizmet edecek bir araç olarak telakki edenler, olağan dışı hadiselerin varsayımına karşı çıkmışlardır. Ancak farazî fikhî sistematik fikhî düşüncesinin bir parçası görenler pratik ve teorik gayeye hizmet edecek her türlü meselenin kullanımına olumlu bakmışlardır. Karâfi'nin mensubu olduğu Mâlikî mezhep fukahâsı genelde birinci grup içerisinde mütalaa edilmektedir.

Karâfi, kazuistik yöntemle oluşturulacak fikhî meselelerinin varsayımında aklî imkânın yeterliliğini savunmaktadır. Ona göre bir meselenin gerçekleşmesi aklen mümkünse, bu durum o mesele hakkında içtihat yapmaya ve hükmünü ortaya koymaya çalışmak için yeterli bir nedendir. Karâfi, bu husustaki görüşlerini *el-Yevâkît fi Ahkâmi'l-Mevâkît* adlı eserinde uzun uzadıya aklî ve naklî deliller getirerek ortaya koymaktadır. O, bu konuyu literatürde üzerinde en çok durulmuş, eleştirilerin hedefi haline gelmiş ve tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa İmâm Şâfiî tarafından ortaya konmuş “bayram günü güneş tutulması gerçekleşmesi durumunda öncelikle hangi namazın (bayram ve kûsûf namazları) kılınacağına” yönelik mesele üzerinden işlemektedir. Karâfi'nin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde söz konusu meselenin nasıl aktarıldığını ele alalım. *El-Ümm*'de söz konusu meselenin geçtiği pasaj şöyledir:

*“Bayram günü güneş tutulursa (kûsûf) önce kûsûf namazı kılınır. Çünkü bayram namazı zevâle kadar kılınabilir. Kûsûf namazının vakti ise tutulmanın bitmesiyle son bulur. Önce bayram namazı kılınırsa namaz bittikten sonra tutulma devam ediyorsa kûsûf namazı kılınır ve imam her iki namaz için tek hutbe okur. Bayram namazından sonra tutulma olayı bitmişse kûsûf namazı kılınamaz. Ancak imam isterse bayram hutbesinde güneş tutulmasından da bahsedebilir.”*<sup>34</sup>

İmâm Şâfiî'nin farklı namazların aynı ana denk gelmesi durumunda önceliğin hangi namazlara verileceğine yönelik bölümde ele aldığı meselelerden biri olan bu mesele, kendisinden sonra gelen fukahâ tarafından hem ele alınmış hem de imkânsızlıkla eleştirilmiştir. Bu eleştirinin mahiyeti şöyledir: Bayram günlerinde güneş tutulmasının gerçekleşmesi mümkün değildir. Tabii bir olay olarak güneş tutulması, Güneş ile Dünya arasına giren Ay'ın gölgesinin dünyanın üzerine düşmesi demektir. Açıktır ki bunun gerçekleşmesi için her üç gök cisminin aynı hizada ve düzlemde olması

---

<sup>34</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Ümm*. (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001), 2: 517.

(kavuşum) gerekir.<sup>35</sup> Kavuşum ise Ay'ın Yeni Ay evresinde gerçekleşebilir.<sup>36</sup> Bu evrede Ay'ın dünyadan görünmesi (ru'yet) mümkün değildir. Bu bakımdan Şâfiî'nin, kazuistik hukuk düşüncesinin bir yansıması olarak ortaya koyduğu söz konusu tasvirinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Karâfi de bu imkânsızlığa *ez-Zehîra* adlı eserinde değinmiştir. Karâfi, bu meseleyi açıklarken Ay'ın; Şevvâl'in birine tesadüf eden Ramazan Bayramı gününde Güneş-Dünya düzleminde yaklaşık 13 derecelik,<sup>37</sup> Zilhicce'nin onuna tesadüf eden Kurban Bayramı gününde ise yaklaşık 130 derecelik açıyla ayrılmış olduğundan dünyadan gözlemlenebilir konumda bulunduğunu ifade eder ve her iki bayram gününde Güneş tutulmasının gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu söyler.<sup>38</sup>

Ancak Karâfi, *el-Yevâkît*'te gerçekleşmesi imkânsız olarak görünen bu meselenin varsayımını desteklemektedir. Öncelikle o, meselenin hangi açıdan imkânsız olduğunu ve bu tasviri ele alan Mâlikî ve Şâfiî fukahânın eleştirilme nedenini, eleştiriyi yapanların diliyle şöyle açıklar:

*“Bu ayıplamanın hareket noktası, kûsûfun gerçekleşmesinin nedeninin Ay'ın ve Güneş'in aynı derecede (düzlemde) olmasıdır. Kûsûf ancak Ay'ın Güneş ışınlarını kapatmasıyla olur ki bu olay (kamerî) ayların yirmi dokuz veya otuzunda olabilir. Ay, Güneş ışınlarından uzak bir noktada olduğunda güneş tutulması gerçekleşmez. Ramazan Bayramı günü Ay ve Güneş arasında yirmi derecelik bir fark olduğundan kûsûf gerçekleşmez. Kurban Bayramı'nda ise bu fark yüz yirmi derece olduğu için kurban bayramında kûsûfun gerçekleşmesi daha uzak bir ihtimaldir. Öyleyse bu varsayım imkânsızdır. Böyle bir durumun gerçekleştiğini varsayımı üzerine hüküm tertip edersek o zaman Ramazan ve Kurban bayramlarının aynı güne denk gelmesini de varsayalım ve önce hangi namazın kılınacağı üzerinde de konuşalım. Hatta şu meseleleri de varsayalım: Aşûre Günü ve Ramazan ayı aynı vakitte olursa Aşûre orucu mendûb olarak mı kalır yoksa vâcib mi olur? Gecenin ortasında güneş doğarsa yatsı ve sabah namazlarının vakti geçmiş*

---

<sup>35</sup> Yavuz Unat, “Kûsûf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 578.

<sup>36</sup> Selim O. Selam, *AST412 Ay ve Güneş Tutulmaları Ders Notu*, Ankara: 2007, [http://80.251.40.59/science.ankara.edu.tr/selam/TR/ast412/AST412\\_ders\\_notu.pdf](http://80.251.40.59/science.ankara.edu.tr/selam/TR/ast412/AST412_ders_notu.pdf), (Erişim tarihi: 10.06.2020), 16.

<sup>37</sup> Nitekim ayın doğduğu her gündeki açı bir önceki güne göre yaklaşık 13° derece artış gösterir.

<sup>38</sup> Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zehîra*. (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1: 34, 2: 431.

*mi olur? Zeyd'in kafası kesilip bedenden ayrılrsa ve cesedi canlı olarak kalsa malı vârislere dağıtılır mı? Ve bunlar gibi fakihin üzerinde düşünmemesi ve araştırmaması gereken birçok mesele hakkında konuşmak gerekecektir.*"<sup>39</sup>

Karâfî, bu eleştiriyi naklettikten sonra selefi savunmaya soyunur ve aklı ve naklî cevaplar vermeye çalışır. Karâfî öncelikle eleştiri sahiplerinin bu pasajın sonunda gündeme getirdikleri meselelerin, bayram günü güneş tutulması meselesinden farklı olduğunu ifade eder. Ona göre bayram günü güneş tutulmasının gerçekleşmesi mümkündür ve vuku da bulmuştur. Çünkü Ay'ın Dünya ile Güneş arasına girmesiyle oluşan Güneş tutulması, alışlagelmiş (el-mümkinü'l-âdî) bir olay olup aklı bir gerekçeyle izah edilebilir değildir. Allah'ın, Ay olmadan da güneşin ışığını yok etmek suretiyle tutulmayı gerçekleştirmesi mümkündür.<sup>40</sup> Karâfî, Allah'ın buna güç yetirebileceğini Kıyamet gününde güneşin tutulacağına işaret eden ayetlerle<sup>41</sup> ortaya koyar. Bu durumda iki bayram gününün ya da Aşûre gününün Ramazan ayına tesadüf etmesi ise aklen mümkün değildir (el-Müstahîlü'l-'aklî). Çünkü her iki ay arasında iki aydan daha fazla bir süre olduğu için bunların aynı ana denk gelmesi tasvir edilemez. Karâfî, buna benzer aklı imkânsız olan bazı meseleleri de zikreder.<sup>42</sup> Karâfî, bu tür meseleler aklen mümkün olmadığı için varsayılmasını doğru bulmaz. Ancak bayram günü güneş tutulması adeten mümkün olmasa da aklen imkân dâhilinde görür ve bunun varsayımına olumlu bakar.<sup>43</sup>

Karâfî, kafası kopan insanın sağ kalmasına yönelik tasvire de bu açıdan bakar ve aklı imkân dâhilinde görür. Ancak alışılmış bir şey olmaması bu durumu imkânsız kılmaktadır, mutlak anlamda imkânsız değildir. Karâfî, bu meseleyi ontolojik olarak mümkün görür. Zira akıl, eli kesilmiş birinin sağ kalması gibi başı kesilen kimsenin sağ kalmasını da mümkün görür. Bu nedenle bu tür meseleler üzerinde fıkıh yapmanın kötü bir tarafının olmadığını belirtir ve buna benzer şu meseleleri destekleyici unsur olarak kullanır:

*"Hz. İsa veya başka bir peygamber eliyle ya da bazı evliyanın kerametiyle dirilen bir kimseye bir mal hibe edilse, ona ikinci kez vâris olunabilir mi? Yoksa adet olduğu üzere bir kişi yalnızca bir defa miras*

---

<sup>39</sup> Karâfî, *el-Yevâkût fî Ahkâmi'l-Mevâkît*. (Amman: Dâru'n-Nûr, 2014), 124.

<sup>40</sup> Karâfî, *ez-Zehîra*, 2: 431.

<sup>41</sup> Kıyâme: 75: 7-9; Tekvîr: 81: 1

<sup>42</sup> Karâfî, öğle ve ikinci vakitlerinin aynı ana denk gelmesini örnek verir.

<sup>43</sup> Karâfî, *el-Yevâkût*, 124-125; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2: 431.



*bırakabilir deyip öldüğünde varisi olmadığı için bu kişinin malı beytülmale mi intikal eder? Bu kişi, ölmeden önce bırakmış olduğu ve taksim edilmemiş malını bulsa mirasçılık iptal olup onu geri alabilir mi? Yoksa mirasçılık iptal olmaz ve münasaha yoluyla vârislere ortak mı olur?”*

Karâfi, bu türden meseleleri de fıkıhın uğraş alanı içerisinde telakki eder. Çünkü normal şartlar altında bu meselelerin gerçekleşmesi imkânsız olsa da herhangi bir zaman diliminde mucize olarak vuku bulmuştur.<sup>44</sup>

Karâfi, sahâbe'nin Hz. Peygamber'e (s.a.v) bu tür meseleleri sorduklarını ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber, Deccâl'in dünyada kalacağı günlerden bazılarının bir yıl, bazılarının bir ay uzunluğunda vs. olduğunu söylediğinde, orada bulunanlar bu günlerde namazın nasıl kılınacağını sormuştur. Hz. Peygamber de “(normal bir günün uzunluğuna göre vakti) takdir edin” demiştir.<sup>45</sup> Hâlbuki bir günün bir yıl uzunluğunda olması normal şartlar altında imkânsızdır (el-müstehîlû'l-âdî). Öyleyse bundan anlıyoruz ki aklen mümkün olup adeten mümteni olan meseleler hakkında konuşmak genel anlamda mümkündür. Âdeten mümteni olan şeylerden bir kaç gerçekleşiyorsa benzer ya da farklı bir türden olanların da gerçekleşmesi mümkündür.<sup>46</sup> Görüldüğü üzere Karâfi, bu tür meseleler hakkında fıkıh yapmanın şartı olarak akli imkân çerçevesinde olmasını yeterli görmektedir.

Karâfi, bayram günü bir doğa olayı olarak güneş tutulmasının gerçekleşmesi meselesini şimdiye kadar “imkân” kavramı ve ilâhî kudret çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu tür meseleler hakkında hüküm beyan etmenin ayıplanacak bir tarafı olmadığını söyleyen Karâfi, bu meselelerin âdî (olağan) imkân dâhilinde olduğunu belirterek izahat yapar ve bu hususa farklı bir boyut daha kazandırır. Karâfi meseleyi şöyle açıklar:

“Kaldı ki bu meselemiz (bayram günü kûsûfun gerçekleşmesi) hem aklen hem de âdeten mümkündür. Şöyle ki: Düşman topraklarında bulunan esir Müslümanlar, ayların durumundan (hangi ayda olduklarından) habersiz olabilirler. Böylece Allah'ın hükmü üzere kibleyi bilmeyen biri gibi içtihatla bulunarak Ramazan oruçlarını tutarlar. Ancak hava kapalı olduğu için içtihatları, gerçekteki Ramazan ayının bir gün öncesine tesadüf etmiştir. Böylece bayramları da ayın güneş ışıklarından ayrılmadan önceki zamana tesadüf eder. Onların, bayram günü güneş tutulmasının gerçekleşmeyeceği

---

<sup>44</sup> Karâfi, *el-Yevâkît*, 125.

<sup>45</sup> Müslim, “el-Fiten ve Eşrâtü's-Sâ'a”, 20.

<sup>46</sup> Karâfi, *el-Yevâkît*, 125.

bilgisinden cahil olmaları, Allah'ın onlar hakkındaki bayram ve kûsûf namazlarına yönelik hükmünü ortadan kaldırmaz. Oruç tutmanın ve kibleyi bilmedikleri halde namaz kılmanın farzîyetini kaldırmadığı gibi. Zaten insanların hepsi kûsûfla ilgili bu bilgiyi bilmezler. Hatta insanların çoğunun aklına bu gelmez bile. Bu bilgiyi ancak farklı ilimlerden haberdar olanlar bilir. Öyleyse bu mesele mümkün ve vakıa olarak tasavvur edilebilir. Bayram günü güneş tutulması şöyle de tasavvur edilebilir: Avrupalılar/Frenkler gibi cahil olan ehl-i harpten bir belde ahali Müslüman olurlar. Bunların beldeleri bulutlarla kaplıdır. Müslümanlar onlara fıkın dakik meselelerini değil, namaz kılmayı ve zarurat-i dîniyyeyi öğretirler. Onlar da Ramazan'ı takdir ederek oruçlarını tutarlar. Esirlerin meselesinde olduğu gibi bayram günü kûsûfa tesadüf eder. Hatta kesin olarak ifade edebilirim ki güneyin uzak bölgelerinde yeni Müslüman olmuş Takrûrîler (Mali ve Senegal'de yaşan bir halk) için bu durum sıkça karşılaşılabılır bir durumdur. Çünkü onların topraklarında hava sisli ve puslu olur. Onlar da dakik şeyleri bilmeyen bir halktır. Onlarla bir bağlantısı olan bunu bilir. Kuzeyin uzak bölgelerinde yaşayan Türkler de böyledir. Zaten bunların çoğu Müslüman da oldular. İşte bu tasavvur onlar için vakıadır. Hatta Yecûc ve Mecûc de Hz. Peygamber'in söylediği gibi cehennem ehli olup kâfirdirler. Kâfirler şeriatın fûrûuyla muhatap olduklarından bununla da muhataptırlar. Öyleyse onlar için bu meselede Allah'ın hükmü kûsûf namazının bayram namazından önce kılınmasıdır.”<sup>47</sup>

Görüldüğü üzere Karâfi, bu ifadeleriyle kazuistik yöntemle oluşturulan söz konusu meselenin kullanılma ihtimalinin bulunduğu ortaya koymaktadır. Buna göre aklı imkân dâhilinde varsayılacak meseleler İslâm hukukunun pratiğine katkı sağlayacaktır.

Karâfi, fakih oldukları halde bu tür meseleler üzerinden fakihleri ayıplayanların durumuna şaşığını ifade eder. Ona göre Mâzerî'nin, kûsûf meselesini yalnızca ilahi kudret bağlamında açıklamaya çalışmasına ihtiyaç yoktur. Karâfi, Allah'ın her şeye güç yetirmesinin yanında bu meselenin gerçekleşmiş olduğunu ifade ettikten sonra bazı imkânsız görünen meseleleri de zikretmekten geri durmaz. Karâfi, kûsûf meselesine şunları ekler: yukarıda mezkûr esirlerin orucu, hünsa meseleleri, beş veya yedi yılda doğan çocuk, abdestte yıkanıp yıkanmaması açısından fazla eli olan kişi, mahremlerle evlenmeyi caiz gören Mecûsilerin ferâiz meseleleri (bir Mecûsinin annesinin aynı zamanda karısı olması ve oğlunun da kardeşi

---

<sup>47</sup> Karâfi, *el-Yevâkît*, 126-127.

olması gibi). Karâfi, bu tür meselelerin çok nadir meseleler olduğunu, hayatı boyunca bu meselelerle karşılaşmadığını ve dünyada az gerçekleşiyor diye bu meseleler üzerinde fıkıh yapmanın ayıplanacak bir tarafı olmadığını söyler ve şunları ekler:

“Aynı şekilde bu mesele de nadiren vuku bulacak bir mesele olup fıkıh meseleleri içinde zikredilmesinin nahoş bir tarafı yoktur. Açıkçası bu mesele için ulemaya dil uzatılması beni incitiyor. Allah tarafından, fukahânın gayretiyle bu meselelerin analizinin yapılması, vakia olarak açıklığa kavuşması, benzerlerinin ortaya çıkarılıp fakihlerin ayıplanma kapısını kapatılmasına ve meselenin durumu ve vukuu açıklığa kavuşmasına çok sevindim. Çünkü ilim ehlini ayıplama kapısı kapandı. Bu nedenle ben, elde ettiğim gibi başkaları da bu payeyi elde etsin diye bu meseleyi buraya koydum.”<sup>48</sup>

### **Sonuç**

Aşırıya kaçılmadığı sürece temelde kazuistik hukuka yönelik eleştirilerin üzerinde çok durulmamıştır. Zira modern anlamda kanunlaştırma hareketleriyle birlikte soyut metodun yaygınlaşmaya başladığı 18. yüzyıla kadar bütün hukuk sistemleri bu yöntemle gelişim göstermiştir. İslâm hukukunun kazuistik yapısına yönelik eleştiriler yalnızca günümüzde gündeme gelmiş değildir. Klasik dönem fukahânın bizzat kendileri de bu eleştirileri dillendirmişlerdir. Bu eleştiriler içerisinde günümüzde de üzerinde en çok durulan husus âfâkî ve gerçekleşmesi imkânsız görünen meselelerin varsayımı olmuştur.

Karâfi'nin imkânsız meselelerin varsayımıyla ilgili görüşünü ele aldığımız bu çalışmada, onun, mensubu olduğu mezhebin genel anlayışına aykırı bir düşüncede olduğu tespit edilmiştir. Ona göre avâm tarafından sorulan sorulara fayda eksenli yaklaşmak icap eder. Nitekim avâm için önemli olan husus, bir meselenin teorik varlığı değil amel edilebilirliğidir. Karâfi, fakihin hukukî bir mesele hakkında içtihatla bulunması için o meselenin aklî imkân sınırları içerisinde olmasını yeterli görmüştür. O, fukahâyı bu hususta eleştirenlere ve onlara dil uzatanlara gerekli cevaplar vermeye çalışmıştır. Karâfi, söz konusu eleştirilerin kimler tarafından yapıldığına ise değinmemiştir. Böylece o, eleştirel düşüncede eleştirinin kim tarafından yapıldığının değil eleştirinin ve fikirlerin önemli olduğunu ima etmiştir.

---

<sup>48</sup> Karâfi, *el-Yevâkît*, 127.

## Kaynaklar

Aydın, M. Akif, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Ayengin, Tevhit, “İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 4(4), (2005), 99-113.

Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21, Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı- Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh, *Muğîsü'l-Halk fi Tercihî'l-Kavli'l-Hakk*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısıriyye, 1934.

Çalışkan, İbrahim, “İctihâd”, *İslâm Dininin Temel Kaynakları (İlahiyat Önlisans programı Ders Kitabı)*. Ed. Ahmet Nedim Serinsu, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 1999.

Duman, Ali, “Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usûlündeki Rolü”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 13, (2009), 83-102.

Dönmezer, Sulhi, “Hukuk ve Hayat”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 21 (1-4), (1957), 424-433.

Ekinci, Ekrem Buğra, “Eski Hukukumuzda Hile-i Şer'iyeye Dair”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10(1-2), (2006), 3-16.

Ellek, Hasan, “Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3(6), (Mayıs 2014).

Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü Usûli'l-Fıkh*. b.y.: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, ts.

Hinn, Mustafa Saîd, *Dirâsetün Tarihiyyetün li'l-Fıkhi ve Usûlih ve'l-İtticâhâtü'l-letî Zaherat fihimâ*. Dımaşk: eş-Şirketü'l-Müttehida li't-Tevzî', 1984.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002.

İbn Hamdân, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hamdân, el-Harrânî el-Hanbelî, *Sıfetu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Nasıruddîn Albânî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1380.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.

Karâfi, Şihabüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ 'ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâti'l-Kâdi ve'l-İmâm*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

\_\_\_\_\_, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*. 9 cilt. b.y.: Mektebetü Nizâr Muhammed el-Bâz, 1995.

\_\_\_\_\_, *ez-Zehîra*. 14 cilt, Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

\_\_\_\_\_, *el-Yevâkît fî Ahkâmi'l-Mevâkît*. Amman: Dâru'n-Nûr, 2014.

Karaman, Hayreddin, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

\_\_\_\_\_, Hayreddin, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 1-14, Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Kılıç, Halil “İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh”, *İslâm Düşüncesi Araştırmaları II*. ed. Mahsum Aytepe-Hasan Kaya Ankara: Araştırma yay., 2020, 27-60.

\_\_\_\_\_, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*. Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Kılıç, Muhammed Tayyib, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. Doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile - Hile-i Şer'iyeye*. İstanbul: Birleşik yay., 1996.

\_\_\_\_\_, *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.

Mahmutoğlu, Yakup, “İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 2/1 (Ağustos 2016). 131-151.

Müslim, Ebü'l-Huseyn b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî. 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1412/1991.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.

Önen, Mesut, *Hukuka Giriş*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2010.

Özyürük, Mukbil, *Hukuka Giriş*. Ankara: Ege Matbaası, 1959.

Selam, Selim O., *AST412 Ay ve Güneş Tutulmaları Ders Notu*, Ankara: 2007, [http://80.251.40.59/science.ankara.edu.tr/selam/TR/ast412/AST412\\_ders\\_notu.pdf](http://80.251.40.59/science.ankara.edu.tr/selam/TR/ast412/AST412_ders_notu.pdf), (Erişim tarihi: 10.06.2021), 16.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*. 11 cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001.

Topçuoğlu, Hâmid, *Kanuna Karşı Hile -Kanundan Kaçınma Yolları-*. İzmit: Selüloz Basımevi, 1950.

Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Unat, Yavuz, “Küsûf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 578, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

## ELEŞTİRİDE ÜSLUP VE USUL ÖRNEKLERİ

### SÜLEYMAN B. ALİ EL-KARAMANİ'DEN ŞEYH BEDREDDİN'E CEVAPLAR

*Ayhan HIRA\**

#### **Giriş**

Osmanlı'da şer'î hukukun tatbik edilmesinden dolayı ilmî faaliyetler içinde fıkıh çalışmaları öne çıkmıştır. Fıkıh mezhepleri arasından Hanefî mezhebinin benimsenmiş olmasından dolayı da bu mezhebe göre yazılan eserler diğer fıkıh çalışmalarına göre daha zengin bir literatür oluşturmuştur.<sup>1</sup> Tatbikatta hukukî istikrarın sağlanması amacıyla Hanefî mezhebi resmî mezhep olarak kabul edilmiş, medreselerde hukukçular bu mezhebin eserleri esas alınarak yetiştirilmiş, mahkemelerde hükümlerin bu mezhebe göre verilmesi kuralı getirilmiştir. Mezhepteki iftâ usulüne uyan hâkimler de davalara bakarken Hanefî fıkıh kitaplarındaki kuralları uygulamışlar, âlimler buna göre fetva vermişler, eser te'lif ederken bu tavrı sürdürmüşlerdir.<sup>2</sup>

Bu genel tablo içinde Şeyh Bedreddin, Hanefî mezhebinde yerleşik iftâ usulüne muhalefet etmesiyle dikkatleri çekmiştir. Ona göre “mezhep imamlarının ittifak ettikleri görüşe bağlı kalınarak fetva verilmesi ve buna muhalif bir görüşle içtihad edilememesi” kuralı, bu imamlara duyulan saygıdan kaynaklanan iyiniyet göstergesinden öte bir anlam ifade etmemektedir. Şeyh Bedreddin, bu görüşüne ilişkin çeşitli gerekçeler öne sürmüştür. Bunlardan “iftâ anlayışına itiraz” başlığında bahsedilecektir. Şeyh

---

\* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ayhnhira@hotmail.com

<sup>1</sup> Mehmet Akif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 70.

<sup>2</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlim ve Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 83; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005) 87-97; İlber Ortaylı, “Kadı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/70.

Bedreddin'in itirazları/muhalif görüşleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla Süleyman b. Ali el-Karamânî'den itibaren<sup>3</sup> bugüne değin dikkatleri çekmeye devam etmektedir.<sup>4</sup>

Muhalif görüşlerine rağmen Şeyh Bedreddin'in fıkıh eserlerine sonraki çalışmalarda çokça atıf yapılması ve bunların tamamen itiraza yönelik olmaması,<sup>5</sup> onun fakih yönü hakkında fikir vermektedir. Sonuçta Şeyh Bedreddin ve Karamânî, Osmanlı'nın yetiştirdiği iki büyük âlimdir. Bu âlimlerin inceleme konusu yapılan eserleri de ilim mirasımız içinde önemli yeri bulunan fıkıh literatürünün tenkide ve eleştiriye açık yaklaşımının bariz örnekleridir. Bu örnekler, muhalif görüşlerin sadece farklı fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu yapılmadığını, aynı durumun mezhep içinde de söz konusu olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Bu tebliğde ilk olarak her iki âlimin hayatları hakkında kısaca bilgi verilmiş ve ardından Karamânî'nin cevapları arasındaki ortak yönün tespiti yoluyla bu cevaplara başlıklar konulmuştur. Böylece bir tebliğin sınırları içinde konu bütünlüğünü sağlamaya yönelik tasnifin çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.

## 1. Şeyh Bedreddin

Şeyh Bedreddin (Bedreddîn Mahmûd b. İsrâîl b. Abdülazîz), bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Simavna'da muhtemelen 760/1359 yılında doğmuştur. Anadolu'da çeşitli yerlerde eğitim aldıktan sonra Mısır'da yüksek tahsilini tamamlayıp bir süre Seyfeddîn Berkuk'un (ö. 801/1399) oğlu Ferec'e (ö. 815/1412) muallimlik yapmış, ardından Anadolu'da çeşitli yerlere seyahat etmiş ve Edirne'de Musa Çelebi'nin kazaskeri olmuştur. Fetret döneminde şehzadeler mücadelesinde galip gelen Çelebi Sultan

---

<sup>3</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi Bölümü, no: 619'da kayıtlı derlemenin 38b-57a varakları arasında bulunan ve müellifi bilinmeyen *Risâle fî itirâzât sâhibi Câmîi'l-fusûleyn* adlı risalede Şeyh Bedreddin'in "ben derim ki" tarzındaki fikhî tercihleri incelenmiş ve yine aynı tarzda itirazlar yöneltilmiştir. Bu risale hakkında yapılacak çalışmanın sonucu, Şeyh Bedreddin'e yönelik ilk tepkinin tarihini tespit bakımından önemlidir.

<sup>4</sup> Konuyla ilgili son çalışma için bk. Mustafa Bülent Dadaş, "Molla Hüsrev'in Şeyh Bedreddin'e Yöneltilmiş Eleştiriler ve Tahlili", *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 241-276.

<sup>5</sup> Eserin Hanefî fıkıh literatüründeki yeri hakkında bk. Ayhan Hıra, "Şeyh Bedreddin Câmîi'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 197-209; a.mlf. "Şeyh Bedreddin'in Câmîi'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidîn Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 221-243.



Mehmed tarafından kazaskerlikten azledilerek tutuklanmış, âlim kimliğine hürmeten İznik'te göz hapsinde tutulmuştur. Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyanlarıyla alakalı olduğu mülhazasıyla 823/1420 tarihinde Edirne Serez'de siyaseten idam edilmiştir.<sup>6</sup>

Şeyh Bedreddin'in kazaskerlik vazifesini yürütürken yazdığı *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eseri esasında iki kaynağa dayanmaktadır. Bunlar Ebü'l-Feth Mecdüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Üsrûşeni'nin (ö. 637/1240) otuz fasıldan meydana gelen *el-Fusûlü'l-Üsrûşeni (Üsrûşeniyye)* ve Ebü'l-Feth Zeynüddîn Abdurrahîm b. Ebû Bekir el-Îmâdüddîn'in (ö. 670/1271) kırk fasıldan oluşan *el-Fusûlü'l-Îmâdi/Îmâdiyye (Fusûlü'l-ahkâm fi usûli'l-ahkâm)* adlı eserleridir. Şeyh Bedreddin bu iki eserin tekrarlarını çıkarmış ve bunları dörtte bir oranında ihtisar ederek derlemiştir. Yine kendi ifadesiyle, okuyucu daha iyi anlasın diye Tâhir b. Abdürreşîd el-Buhârî'nin (ö. 542/1142) *Hulâsatü'l-fetâvâ*, Ebü'l-Berekât Hafızuddîn en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi* ve kendi eseri olan *Letâifu'l-işârât*'tan eklemeler yapmıştır.

*Câmiu'l-fusûleyn*'in ilk on altı faslında yargılama hukukuyla ilgili meseleler ele alınmış, geriye kalan fasıllarda ise muâmelât konuları işlenmiştir. Eserde harflerle kodlanan çok sayıda kaynağa başvurulmuştur. Konu akışı devam ederken Şeyh Bedreddin “ben derim ki” diyerek araya girmiş ve meselenin hükmü için “üzerinde düşünmeye ihtiyaç var” demişse yahut “çözümün sorunlu olduğunu” belirtmişse, hükmü benimsememiş ve tartışmaya açarak kendi tercihini belirtmek istemiştir. Bunun sebebi de onun kanaatine göre temel ilkenin (asl) somut uygulamaları (fer‘) arasında hüküm

---

<sup>6</sup> Şeyh Bedreddin'in hayatı hakkında bk. Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Nihal Atsız (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949), 153; Mehmed Neşri, *Kitâbı-Cihannümâ*, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmed Altay Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957), 2/541; Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Eti Yayınevi, 1966), 3 vd.; Halil b. İsmail, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey (İstanbul: Eti Yayınevi, 1967), 6 vd.; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 98-101. Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmânî*, haz. Mustafa Keskin-Ayhan Öztürk-Ramazan Tosun (İstanbul: Sebül Yayınları, 1996), 2/10; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1/360 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1988), 145 vd.; Ayhan Hıra, *Şeyh Bedreddin Bir Süfi Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 25 vd.; Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 26 vd.

bakımından uyumsuzluk bulunması veya önceki kaynaktaki bilginin sonraki kaynaktaki bilgiyle çelişmesidir. Şeyh Bedreddin'in bu eserinde muâmelât ve özellikle muhakeme hukuku ile fetva meseleleri hem özet hem de bir tür hukuk kodu gibi sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Eser bu yönüyle ve mezhepte yerleşik görüşlere muhalefeti içermesi sebebiyle hem yararlanmak hem de cevap vermek amacıyla fakihlerin, müftülerin ve kadıların el kitabı haline gelmiş, yazıldıktan kısa bir süre sonra çalışmalara konu olmuştur.<sup>7</sup>

## 2. Karamânî

Taşköprülüzâde'nin *eş-Şakâik*'te sekizinci tabaka Osmanlı âlimleri<sup>8</sup> arasında yer verdiği bilgilere göre Karamânî'nin tam adı, Süleyman b. Ali b. Süleyman el-Karamânî'dir. Taşköprülüzâde onun aynı zamanda "Süleymanki" diye de meşhur bir âlim olduğunu söylemekle birlikte, müellifin eserlerinin mukaddime kısmında<sup>9</sup> ve müelliften söz eden kaynaklarda<sup>10</sup> böyle bir isimlendirmeye rastlanmamıştır.<sup>11</sup> Devrinin âlimlerinden dersler alıp ilim tahsili yaptıktan sonra Abdülkerim Efendi'nin<sup>12</sup> hizmetine giren Karamânî, Sultan Bayezid Han'ın saltanatının ilk yıllarında Mısır'daki Abbâsiyye Medresesi'nde, ardından da Konya'daki Nalıncılar Medresesi'nde müderris olmuştur. Daha sonra sırasıyla Karahisar, Kastamonu, Trabzon ve Kayseri beldelerinde kadılık görevinde bulunmuştur. Kayseri'deki görevinin yanına bir de Pervane Medresesi'nde müderrislik görevi ilâve edilmiştir. Konya kadılığını yaptıktan sonra tüm görevlerinden ayrılan Karamânî, zamanını ilim ve ibadetle meşgul olmaya ayırmış ve bu

<sup>7</sup> Ali Bardakoğlu, "Câmiu'l-Fusûleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/109.

<sup>8</sup> Eserde sekizinci tabaka, Sultan Bayezid Han dönemini kapsamaktadır. Bu dönem, Sultan Mehmed Han'ın 886 (1481) yılında vefat etmesiyle başlamakta ve 918 (1512) senesinde Selim Han'ın sultan olarak biat almasına kadar sürmektedir. Bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 532.

<sup>9</sup> el-Karamânî'nin *Hâşiyetü şerhi'l-Vikâye li-Sadrişşeria* (Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü, Demirbaş no: 4933) ve *el-Esile ve'l-ecvibetü'l-müteallika bi-Câmi'i'l-fusûleyn* (Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Valide Sultan Bölümü, no:97) eserlerinin mukaddime kısmında "Süleymanki" ifadesi geçmemektedir.

<sup>10</sup> Hayruddin b. Mahmud b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 3/130.

<sup>11</sup> *eş-Şakâik*'i yayına hazırlayan Hekimoğlu'nun kanaatine göre ﷲ harfini Farsçadaki taşğir harfi sayıp Türk Keleri de denilen Süleymancık'ın müellife takılmış bir lakap olması ve "ki" ifadesinin müstensih hatası olarak kabul edilmesi mümkündür.

<sup>12</sup> Abdülkerim Efendi altıncı tabaka Osmanlı âlimlerindedir. Hayatı hakkında bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 262-263

arada eserler yazmıştır. Daha sonra Kudüs'e giden müellif, 924 (1518) senesinde burada vefat etmiştir. Yaklaşık seksen yaşında vefat ettiği bilgisi dikkate alındığında 844 (1440) tarihi civarında doğmuş olduğu söylenebilir. Taşköprülüzâde, Karamânî'yi bizzat gördüğünü, onun tasavvuf erbabı gibi kötü elbise giyinen, peçe takan son derece dürtüst biri olduğunu söylemektedir.<sup>13</sup>

Taşköprülüzâde'nin verdiği bilgiye göre Karamânî'nin eserleri şunlardır:

- 1) Hâşiyetü Şerhi'l-Vikâye li-Sadri'ş-şerî'a,<sup>14</sup> 2) Risâle fî ilmi'l-'arûz,<sup>15</sup>
- 3) el-Es'ile ve'l-ecvibetü'l-müte'allika bi-Câmi'i'l-fusûleyn,<sup>16</sup> 4) Şerhu Mecma'i'l-bahreyn,<sup>17</sup> 5) Kitâb fî'l-hilâfiyyât,<sup>18</sup> 6) Tahmîs-i Kasîdeti'l-bürde,<sup>19</sup> 7) Nazîre-i Kasîdeti'l-bürde, 8) Şerhu'l-'Avâiz, 9) Risâle fî's-savm, 10) Risâletü'l-velâ, 11) Risâle fî'z-zevâl, 12) Risâle fî'l-uşr.<sup>20</sup>

Karamânî, mukaddime kısmında hamdele ve salveleden sonra eseri niçin yazdığı hakkında malumat vermiştir. Buradaki ifadelerinden anlaşıldığına göre müellif, Karahisar'daki kadılık görevi sona erdikten sonra kendini boşlukta hissetmiştir. Muhtemelen yoğun iş temposuna alışmış birisi olarak “işsiz ve kendini salmış olarak oturduğunu, orta yaşta hiçbir iş yapmadan ömrünü geçirdiği için gece gündüz yerinip durduğunu” söylemesi, onun bir arayış içinde olduğunu göstermektedir. Bu halet-i ruhiye içinde ne yapacağını düşünürken nihayet bir karara varmış ve kendi ifadesine göre “halis bir niyetle fikhın fûrû ve usûlünü içeren *Câmi'u'l-fusûleyn*'i mütalaa etmeye kesin karar” vermiştir. Karamânî'nin ifadelerine göre, *Câmi'u'l-fusûleyn* çok değerli hatta eşsiz bir eserdir. Kısa ve özlü sözleriyle fûrû fıkhıta benzeri görülmemiş bir şekilde gönülleri ferahlatmaktadır. Üsrüşenî ve İmâdî'nin *el-Fusûl* adlı eserlerindeki bilgiler son derece kısaltılarak alındığı için eserin hacmi onlara göre oldukça küçüktü ve tekrarlar dışında hiçbir

<sup>13</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 534. Ayrıca bk. Takiyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî teracimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh b. Muhammed *el-Hulv* (Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1989), 4/56.

<sup>14</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 2/2020.

<sup>15</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/877.

<sup>16</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/566.

<sup>17</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1599.

<sup>18</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1416.

<sup>19</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1331.

<sup>20</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 534.

mesele terk edilmeden yazılmıştır. Anlaşılması kolay meseleleri musannif diğer kitaplardan eklemiştir.

Karamânî, esere böylesine kıymet vermekle birlikte, Şeyh Bedreddin'i "ben derim ki" lafzını kullanarak öne sürdüğü görüşlerinde selefî itiraz edip halefin<sup>21</sup> görüşlerinden yüz çevirmekle itham etmektedir. Karamânî'ye göre Şeyh Bedreddin, birçok yerde ilgili meselenin hükmünün başka şekilde olması gerektiğini söylemekte ve esas başvuru kaynağı olan *el-Fusûl* adlı eserlerde söz konusu hükümlerin yeterince düşünülmeden, aceleyle getirilerek yazıldığı kanaatini taşımaktadır. İşte bu sebeple üç yüz seksen<sup>22</sup> soru yazdığını ifade eden Karamânî, bu kadar çok sayıda soru yazmanın kolay bir iş olmadığını, çok konuşanın hatasının da çok olacağını söylemeyi ihmal etmemektedir. Bu noktadan sonra Karamânî'nin sözleri, selefî ve halefî övmeye ve kendi metodunu açıklamaya yöneliktir. Şöyle ki, fûrû ve usûl âlimleri son derece kıymetli kişilerdir. Bunlar görüşlerini belirtmeden önce çok gayret sarf etmişlerdir. Karamânî de bu çaba karşısında hayrete düşmüş, susuzluktan dili damağına yapışmış bir kimse gibi iştiaqla çalışmaya başlamış, çok kıymetli bilgilere ulaşmak için meselelerin derinliklerine dalmıştır. Böylece eseri baştan sonra kadar takrir etmiş, usûl ve kâidelerin gerektirdiği ilmî bir yaklaşımla Şeyh Bedreddin'in itirazlarına o da "ben derim ki" diyerek cevaplar vermiştir. Bu arada kendini "az sermayesi bulunan ve mesleğinde kusurlu bir satıcı" olarak betimleyip tevazu sergilemiş, başarısını da Allah'ın hidayetine, inayetine ve açıklamalar konusundaki yardımına borçlu olduğunu ifade etmiştir.

---

<sup>21</sup> Burada geçen "selef" kelimesi, ilk üç nesle (sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn) verilen isimdir ve fıkıh mezheplerinin imamlarını da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 401. Halef ise, tebe-i tâbiînden, diğer bir ifadeyle, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'den (ö.189/805) Şemsü'l-eimme el-Halvânî'ye (ö. 448/1056) kadar olan Hanefî fukahâsını ifade etmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 136. Şeyh Bedreddin, Hassâf'ın (ö. 261/875) dikkate aldığı ihtilâfın Hanefî ile Şâfiî arasındaki ihtilâf değil, mütekaddimin ile onlardan sonra gelen selef arasındaki ihtilâf olduğunu söylemiş "mütekaddimîn"i sahâbe olarak açıklamıştır. Buna göre "selef", sahâbeden sonrakiler anlamına gelmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn* (Mısır: b.y. 1800), I, 27.

<sup>22</sup> Bu sayı "İşyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim Zincirinin Kayıp Halkası Fakih Şeyh Bedreddin", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 473 ve *Şeyh Bedreddin Bir Süfî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 310 başlıklı yayınlarda sehven "seksen üç" olarak verilmiştir.

Mukaddimedeki bilgiye göre bu eser, 904/1499 yılının Ramazan ayında yazılmaya başlanmış, altı ay sonra Safer ayının bitimine yakın tamamlanmıştır. Ardından Kastamonu kadılığı görevine tayin edilen Karamânî, bu esere ikinci kez bakıp müsveddeleri yeniden gözden geçirmiş, kayda değer saydıklarını temize çekmiş, arzuhâlini hatırlatsın diye Osmanlı padişahı II. Bayezid’e (ö. 918/1512) “Allah devletini daim etsin” temennisıyla ithaf etmiştir. Mukaddime kısmı, başarı için Allah’tan yardım isteyen duygu yüklü cümlelerle sona ermiştir.

### 3. Karamânî’nin Cevapları

Karamânî, Şeyh Bedreddin’in *Câmi’u’l-fusûleyn*’de “ben derim ki” tarzında yaklaşık 470 görüşünün 380 tanesine karşı çoğu kez itiraz mahiyetinde cevap hazırlamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Karamani’nin cevaplarının fasıllara göre dağılımı şu şekildedir:

	2-2	3-6	4-4	5-17	6-19	7-24	8-17	9-9	10-29
11-7	12-1	13-2	14-3	15-6	16-15	17-2	18-5	19-1	20-10
21-1	22-11	23-29	24-11	25-30	26-7	27-1	<u>28-</u>	29-2	30-4
<u>31-</u>	<u>32-</u>	33-23	34-7	35-8	36-4	37-14	38-11	39-6	40-24

İlk rakamların fasıl sıralamasını, ikinci rakamların itiraz sayısını gösterdiği tabloda Karamânî’nin fasıllara göre cevap dağılımı hususunda belli bir standart oluşturmadığı izlenimi edinilmektedir. Bu dağılım, *Câmi’u’l-fusûleyn*’de “ben derim ki” tarzındaki görüş beyanlarının fasıllardaki sayısı ile alakalıdır. Nitekim bu tabloda 28. fasıl (tereke ve vârisler hakkında), 31. fasıl (ortak mülkiyet meseleleri ve bunlara ilişkin hükümler hakkında) ve 32. fasıl (başkasına ait veya ortaklık neticesinde elde edilen ürünlerin satımı hakkında) içinde yer alan meselelerde bir cevabın olmaması, bu fasıllarda Şeyh Bedreddin’in “ben derim ki” tarzında bir görüş beyanında bulunmamasından dolayıdır. Yine bazı fasıllardaki görüş beyanı sayısı diğer fasıllara göre azdır. Örneğin 12. fasılda (dava açılmasına gerek olmaksızın dinlenen şahitlik ve yaygın duyuma dayalı şahitlik hakkında) iki görüş beyanından birine cevap verilmiştir. 19. fasılda (Semerkant’ta borç veren ile borç alan arasında alışıl gelmiş kira işlemleri hakkında), 21. fasılda (çocuk ve diyetle/erş ilgili haklar hakkında) ve 27. fasılda (babanın, vasînin, hâkimin, mütevellînin ve memurların tasarrufları hakkında) sadece bir görüş

beyanı vardır ve bunlara da cevap verilmiştir. 13. fasılda (vakıf davaları ve bununla ilgili şahitlik hakkında), 17. fasılda (nakitlerin taayyün ettiği ve etmediği akitler hakkında) ve 29. fasılda (vârislerden birinin bir borç veya bir malı vasiyeti ya da başka bir vârisi ikrar etmesi hakkında) iki görüş beyan edilmiş ve bunlara cevap verilmiştir. 2. fasılda (içtihadî konularda hüküm verme hakkında) ise üç görüş beyanından ikisine cevap verilmiştir. Görüş beyanı ve buna bağlı olarak cevap sayısının çokluğu bakımından 25. fasıl (muhayyerlikler hakkında), 10. fasıl (davada çelişki hakkında) ve 23. fasıl (boşama yetkisinin devri ve ilgili hükümler hakkında) dikkat çekmektedir. Bu fasıllarda Şeyh Bedreddin, konu hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu söylemekte, gerekçeleri tartışmaya açmakta ve yukarıdan beri gelen bilgiler ile verilen hükmün birbirine uymadığı kanaatini ortaya koyup birçok yerde kendi görüşünü beyan etmektedir.

Bu fasıllarda Karamânî'nin verdiği cevaplar incelendiğinde bunların hepsinin aynı mahiyette ve üslupta olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bazen bir sayfaya yakın bazen de bir cümlelik cevaplar verilmiştir. Uzun cevaplara örnek için aşağıda zikredilecek olan iftâ ve tekfir başlığına bakılabilir. Kısa cevap için ise şu örnek verilebilir: Mezhepteki ağırlıklı görüş, mürtehinin rehini ile sefere çıkma hakkının bulunmadığını, diğer görüş ise onun bu hakka sahip olduğunu ve dolayısıyla sorumlu tutulamayacağını savunmaktadır. Bu durumda sorumlu tutmama görüşünü savunmak, mezhepte ağırlığı bulunan kaynaklara muhalif olmaktadır. Burada Şeyh Bedreddin, ağırlıklı görüşün Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e, diğer görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olma ihtimalinin bulunduğunu ve böylece bir müşkilin kalmadığını söylemektedir. Karamânî'nin cevabı ise sadece "soru hak, cevap muhtemeldir"<sup>23</sup> şeklindedir. Yine tartışma konusu meseleler incelendikçe onun cevap verirken farklı yöntemler kullandığı görülmektedir. Burada onun hareket tarzının izleri sürülerek cevaplardaki benzer yöntemler tespit edilmeye çalışılacak, böylece bu yöntemlere göre cevapların çeşitli alt başlıklara ayrılarak incelenmesine gayret edilecektir.

### 3.1. Tartışmalı Meseleyi Kendi Cümleleriyle İfade Etmek

Karamânî, çoğu kez "anlaşılan şudur" ifadesini kullanarak tartışmalı meseleyi kendi cümleleriyle ifade etmiş kimi zaman da "sözünden anlaşılan", "meseleden anlaşılan", "zikredilenlerden anlaşılan" ifadeleriyle konuyu özetleme yöntemine cevap vermiştir.

---

<sup>23</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 85b.

- “A, bir ev satın almış, B ise şuf’a hakkını dava etmiştir. Bunun üzerine A, bu evi gaip C adına satın aldığını ve bir sene önce kendisini bu evi satın almak için vekil tayin ettiğini ispatlamıştır.

Şeyh Bedreddin’e göre A, bu evi C’ye teslim etmediği sürece davada taraf olarak kalacağı için kendisinden husumet reddedilmiş olmaz. Çünkü satın almaya vekil tayin edilen kişi, malı müvekkiline teslim etmediği sürece şuf’a konusunda davalı taraf olmaya devam eder.

Karamânî’ye göre buradaki cümleden anlaşılardan maksat, duruşmada hazır bulunan kişinin gaip kişiye hasım kılınamayacağıdır. Şayet zilyet olan A’ya ve gaip olan C’ye karşı açılan davanın tek konusu şuf’a hakkı ise, vekil olan A, bu sözüyle davalı taraf olmaktan çıkmaz. Bu hüküm, A’nın söz konusu akdi kendisi için yaptığını belirtmesi durumunda böyledir. Fakat örnek olaydaki gibi müvekkili için yaptığını belirtir ve delili de kabul edilirse, kendisinden husumetin kalkması gerekir. Çünkü akdin hukuku müvekkile döner.<sup>24</sup>

- A, kendi arazisinde ev inşa ettiği iddiasıyla B’ye karşı dava açmış fakat arazinin bulunduğu yeri, binanın uzunluğunu, genişliğini, ahşaptan mı yoksa kerpiçten mi yapıldığını açıklamamıştır.

Şeyh Bedreddin’e göre A, arazinin yerini açıklasa ve orada belirtilen evden başka ev olmasa, evin hangi malzemedен yapıldığını beyan etmesine gerek yoktur. A’nın, evin enini ve boyunu belirtmesi yeterlidir. Çünkü bu belirleme, B’nin orada ev yaptığı sabit olduktan sonra evi yıkıp kaldırmasını emretmek için yeterlidir.

---

<sup>24</sup> Karamânî, *el-Es’ile*, vr. 8b; Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair Câmiu’l-Fusûleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 111. (Bu kaynak bundan sonra Apaydın, *Câmiu’l-Fusûleyn Tercümesi* şeklindeki zikredilecektir.) Satın almaya yetkili kılınan vekilin ikrarının dikkate alınması bakımından davada taraf sıfatına sahip olması hakkında bk. Mecelle, mad. 1634; Hoca Eminzâde Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Arapçaya trc. Fehmî el-Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1991), 4/228. Husumetin def’i hakkındaki meseleler için bk. Ebû Bekir Alâuddîn Mes’ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertibi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 6/222; Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-hükkâm fî usuli’l-akziyeti ve menahicil ahkâm* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986), 1/145; Ğâmidî, Nâsır b. Muhammed b. Müşrî. “Def’u’l-husûme fi’l-fikhi’l-İslâmî Dirâseten Fikhiyyeten Te’sîliyyeten”, *el-Mecmeu’l-Fikhi’l-İslâmî* 25/17 (2004), 137-180.

Karamânî'ye göre fıkıh kitaplarından anlaşılan, akarda sınırı belirtmenin davanın sıhhati için yeterli olmasıdır. Burada muhâkeme usulü bakımından B'nin ikrar etmesi yahut yeminden kaçınması halinde hüküm kesinleşir. Ancak B delil getirirse, kendisi lehine şahit olsunlar diye A'yı şahitlere göstermelidir. Bu konuda hâkim, A'nın elindeki akarın tüm vasıflarını anlattırılmaz, davanın geçerli olmasını sağlayacak kadar vasıf anlatılır. Dolayısıyla A'nın beyan etmesine gerek vardır.<sup>25</sup>

### 3.2. Hükümün Uygulama Alanını Belirtmek

Bu başlığın örneklerinde Karamânî, Şeyh Bedreddin'in verdiği bilginin mutlak haliyle kabul edilemeyeceğini söylemekte ve hükümün uygulama alanını göstererek meselenin onun tasavvur ettiği şekilde olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

• İtlaf davasıyla ilgili bir meselede mahzar/mahdar<sup>26</sup> reddedilmiştir. Zira malın Semerkant'taki ya da Buhara'daki kıymeti gibi bir açıklama yazılmamıştır. Bu bilgi mahzarda bulunmalıdır. Çünkü şehir değıştikçe kıymet de değışmektedir. Dolayısıyla telef edilen eşyanın telef edildiği yerdeki kıymetine itibar edilir ve bu bilgi mahzarda belirtilmelidir.

Şeyh Bedreddin'e göre tazmin edilecek eşyanın gasp edildiği yerdeki kıymetine itibar edilir, itlaf edildiği yerdeki kıymeti dikkate alınmaz.

Karamânî, meselenin itlaf davası olduğunu, gasp davası olmadığını, dolayısıyla da meselenin onun zikrettiği şekilde tasavvur edilemeyeceğini söylemektedir. Nitekim meselenin "istihlâk" davasıyla ilgili olması, hükümün gasp ile değil itlaf ile alakalı olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 14b; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 149. Muhâkeme hukuku bakımından arazinin sınırlarının tespitindeki ölçü için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 16/100. Bu başlıkla ilgili diğer örnekler için bk. Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 21a (sınırların şahitler tarafından zikredilmesinin şart olması), 75a (akıl hastasının nikâha icazet vermesi), 77b (muhayyerlik hakkının kabzetme veya görme durumunda düşüp düşmemesi), 86b (çobanın ölmek üzere olan hayvanı boğazlaması).

<sup>26</sup> Mahzarlar (mahâzır) ve siciller (sicillât) hakkında bk. Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 9/407; Mehmet İpşirli, "Mahzar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/398-401.

<sup>27</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 100; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 1155.



- Baba gaip çocuğunun malından harcama yapmış, çocuk geri dönmüş ve babasının muhtaç olmadığı halde bu harcamayı yaptığı iddiasıyla tazmin talebinde bulunmuştur.

Şeyh Bedreddin, Hanefî mezhebinin istishâb konusundaki yaklaşımına<sup>28</sup> göre hareket ederek zâhirin (hayatın olağan akışı, görünür durum), yeni hak kazanmak (istihkâk) için değil, mevcut hakları korumak (defi) için elverişli olduğunu söylemekte ve çocuğunun malından harcama yapan babanın, çocuğun malını harcayarak aslında bir başkasının malını telef ettiğini savunmaktadır. Ona göre bu davada çocuğun malında babanın hak sahibi olmasının açıklanmasına ihtiyaç vardır. Çünkü baba, kaybolan oğlunun malından kendisi için harcama yapmış, oğlu ortaya çıkmış ve harcama esnasında babasının malî durumunun iyi olduğunu iddia etmiş, babası da inkâr etmiştir. Babanın dava esnasındaki halinin delâleti zayıf bir delildir. Hâlbuki tazmin sebebi olan telef, kesin şekilde sabit olmuştur. Bu meselede baba, harcama esnasında muhtaç olduğunu kesin bir delil ile ispatlamalıdır.

Karamânî'ye göre istishâb, bu meselenin benzerlerinde zahirin durumuna göre davanın defi için delil teşkil etmektedir. Şeyh Bedreddin'in bu meselede bahsettiği hükmün uygulama alanı ise istishâbla ilgili değildir. Zira baba gerek duyduğunda çocuğunun malından yeniden harcama yapma hakkına sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber “*Sen de babana aitsin, malın da*”<sup>29</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla baba, oğlunun malına ihtiyacı kadar malik olur. Bu durumda malik olduğu şeyi duruşmada bildirdiği zaman babanın sözünün tasdik edilmesi gerekir. Çünkü muhâkeme usulü bakımından baba “inkâr eden davalı” konumundadır. O halde bu mesele Şeyh Bedreddin'in dediği şekilde istishâbtaki istihkâka delâlet etmemektedir.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Hanefî usulünde istishâb için bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fîkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 400; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 2/224.

<sup>29</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), İcâre, 79; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), Ticâret, 64.

<sup>30</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 96a; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 1132. Babanın nafakasının karşılanması hakkında bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/222-223.

### 3.3. Başka Bir İhtimale Dikkat Çekmek

Bu başlığın örneklerinde Şeyh Bedreddin, meseleyi gerekçesiyle beraber sonuca bağlamakta ve ulaştığı hükmü ya bir tutarsızlığın göstergesi olarak sunmakta ya da bir hükmün başka şekilde olması gerektiğine dair görüşünün gerekçesi yapmaktadır. Karamânî ise bu hükmü itiraz etmemekle beraber, Şeyh Bedreddin'in bu hükmü öne sürerek itiraz ettiği konularda diğer bir ihtimalin var olabileceği cevabını vermektedir.

- Baba küçük kızı adına muhâlea yapmış ve hâkim de bu işlemin geçerli olduğuna dair hüküm vermişse muhâlea nafiz olur. Çünkü İmam Mâlik bu görüştedir. Buna göre mehir kızın mülkiyetinden çıkar ve koca mehirde ibra edilir.

Şeyh Bedreddin'e göre bu mesele, Hanefî üstatların İmam Mâlik'in muhalefetine itibar etmemiş oldukları yönündeki ortak kabulün doğru olmadığını, bu konuda bir görüş birliğinin bulunmadığını gösterir.

Karamânî'ye göre bu konuda başka bir ihtimal daha söz konusudur. O da sadece İmam Mâlik'in değil, sahabenin de görüş ayrılığı içinde olmasının muhtemel olması yani bu konuda Hanefî görüşten farklı bir sahabî görüşünün bulunabilir olmasıdır. Nitekim Şâfiî mezhebine mensup hâkimin tayin edilmesi meselelerinde İmam Şâfiî'nin muhalif görüşü yanında sahabenin de görüş ayrılığı içinde olması muhtemeldir. Bu durumda hükmün İmam Mâlik'ten ve İmam Şâfiî'den farklı kanaatte olan sahabenin görüşüne göre verilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Hanefîlerin öncü fakihlerinin (ashâb) İmam Şâfiî'nin farklı kanaatine itibar etmemiş olmalarında da durum böyledir.<sup>31</sup>

- Fâsık bir kimse çocuğuna ilk defa şarap içirmiş, akrabaları da bunu kutlamak niyetiyle para ve şeker saçmışlarsa kâfir olurlar.

Şeyh Bedreddin'e göre, akrabalar bunun güzel veya mubah bir şey olduğuna inanırlarsa kâfir olurlar. Ancak çirkin veya haram bir şey olduğuna inanarak yapmışlarsa kâfir olmamaları gerekir. Çünkü bunu sevindiklerini

---

<sup>31</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 5a; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 67-68. Şâfiî kadı tarafından verilen hükümlerle ilgili olarak bk. Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 4b-5a. Küçük adına yapılan işlemde onun maslahatının korunması dikkate alındığı için, mehre karşılık olarak muhâleayı yapan veli de olsa bir yabancı da olsa muhâlea bedelini bu kimse kendi malından tazmin etmelidir. Bk. Zeynüddîn b. İbrahim Muhammed İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ty.), 4/100.

göstermek için yapmışlardır. Bu yaptıkları günaha razı olmaktır, günahtır fakat küfür değildir.

Karamânî'ye göre, akrabaların bu işi cahil oldukları ve başkalarını taklit ettikleri için yaptıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kişiler herhangi bir inancın gereğiyle hareket etmemişlerdir. Günah olduğunu bilselerdi böyle bir işe kalkışmazlardı. Öyleyse bu yaptıkları günah sayılır. Öte yandan müçtehit onları kâfir saydığına göre, bir delilin mevcut olma ihtimali söz konusudur.<sup>32</sup>

### 3.4. İtirazdaki Çelişkiyi Ortaya Koymak

Bu başlığın örneklerinde Karamânî, Şeyh Bedreddin açıklamasında tespit ettiği çelişkiyi ortaya koymakta ve bunun nasıl giderileceğini anlatmaktadır.

- Kadın “Ölen kocamın terekesinde mehir hakkım var” iddiasıyla dava açınca vârisler böyle bir nikâhın hiç var olmadığını söyleyerek iddiayı reddediyorlar. Bunun üzerine kadın hem nikâh hem de mehir hakkında delil getiriyor. Bu durumda hem nikâh hem de mehir sabit olur. Şayet vârisler koca ölmenden önce kadının mehir hakkından feragat ettiğine (ibrâ) veya kadının kocası ile muhâlea yapmış olduğuna dair delil getirirlerse vârislerin birinci ve ikinci sözleri arasındaki çelişki sebebiyle delilleri kabul edilmez. Bu mesele ile şu mesele birbirine benzemektedir: A, satın aldığı bir malı kusuru sebebiyle geri vermeyi istediğinde satıcı B, bu akdi inkâr etmiş, A ise delil getirerek akdi ispatlamıştır. Bunun üzerine B, kusurdan sorumlu olmamak şartıyla sattığını iddia etmiştir. Bu durumda bazı fakihler B'nin iddiasının kabul edilmesinin sahih görüş olduğunu söylemişlerdir.

Şeyh Bedreddin'e göre, satış meselesinde satıcının sözünün dinlenmesi gerektiği gibi, nikâh meselesinde de varislerin sözünün dinlenmesi evleviyetle gerekir. Çünkü nikâh akdi, vârislerin dışındaki kişilerle ilgilidir. Vârislerin nikâhtan haberdar olmayabilecekleri söylenerek farklı beyanları uzlaştırmak da mümkün olur. Dolayısıyla vârislerin iddialarının dinlenmesi uygun olur.

Karamânî'ye göre Şeyh Bedreddin, kusurlu çıkan malın geri verilmesi ve bununla alakalı olan meselelerde Ebu Hanîfe'nin mezhepte tercih edilen zâhirü'r-rivâye görüşünü değil, Ebû Yusuf'tan gelen ve zâhirü'r-rivâye dışında olan görüşü kabul etme eğilimindedir. Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre

---

<sup>32</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 94a. Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 1117. Diğer örnekler için bk. *el-Es'ile*, vr. 89a (ravinin hulefa-i raşidin dışında biri olması ihtimali), vr. 95b (vekilin malı kendisine nispet etmesi meselesi), vr. 96b (su oluşuyla ilgili istishâb uygulaması), vr.100a-b (mahzarla ilgili davalar).

tenakuz bulunan iddia kabul edilmemekte, Ebû Yusuf'tan gelen görüşe göre ise kabul edilmektedir. Karamânî'nin kanaatine göre bu meselelerde Şeyh Bedreddin'in ikinci görüşü sahih diye isimlendirmesinin kabul edilebilir bir gerekçesi yoktur. Zira vârisler nikâhı ve mehri inkâr ederler, kadın da ispatlarsa, vârislerin daha sonra ikrar etmeleri çelişki doğurur. Nitekim nikâhı bilmemek gerçekten uzak bir ihtimaldir ve buna iltifat edilmez.<sup>33</sup>

- A, B'den alacağını tahsil etmek (kabz) amacıyla C'yi ve D'yi vekil tayin etmiştir. Daha sonra A ve C gaip olmuştur. D ise vekil sıfatıyla dava açmış fakat B, borcunu ikrar etmekle birlikte D'nin vekil olduğunu kabul etmemiştir. Bu durumda D, kendisinin ve gaip C'nin A tarafından borcun tahsiline vekil tayin edildiğine dair delil sunarsa her ikisinin de vekil olduğuna hükmedilir. Gaip olan C çıkagelse, yeniden delil sunmakla yükümlü tutulmaz. Yine B hem borcu hem de D'nin vekil tayin edildiğini inkâr etse, D ise her iki konuda delil sunsa hem borç hem de vekâlet konusunda B'nin aleyhine hüküm verilir. Çünkü mal (ayn) ve borç (deyn) konusunda davaya vekil tayin etmek, kabzetmeye vekil tayin etmek demektir.

Şeyh Bedreddin'e göre yukarıdaki hüküm Ebû Hanîfe'ye göre böyle olup, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre böyle değildir. Çünkü Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre kabzetmek için vekil tayin etmek, husumet konusunda vekil tayin etmek anlamına gelmemektedir. Ayrıca davaya vekil tayin etmek, kabzetmeye vekil tayin etmek demek değildir. Bunun doğrusu, ifadeyi aks yoluyla tersine çevirip "kabzetmeye vekil tayin etmek, davaya vekil tayin etmek demektir" şeklinde olmasıdır. Çünkü D, önce kabza vekil tayin edilmiş ardından dava vekili olarak mahkemeye başvurmuş ve delil sunmuştur. Dolayısıyla ilk olarak husumet konusunda vekil olduğunun ispatlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Zira kabza vekil tayin edilmesi, deyn davasında bunu gerektirmektedir.

Karamânî'ye göre, üç imama göre de husumete vekil tayin etmek kabza vekil tayin etmek demektir. Çünkü bir iş için verilen vekâlet o işin tamamlanması amacıyla verilmektedir. Husumetin tamamlanması ise kabzetmek yoluyla olur. Zira kabzetmedikçe husumet tamamlanmış olmaz. Bu husus yeterince açık olduğu için fakihler bunun üzerinde çok durmamış, mücmel ifadelerle anlatmışlardır. Demek ki alacak kabzedilince vekâlet de

---

<sup>33</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 61a; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 443-444. Davacının sözlerinde çelişki (tenâkuz) bulunması durumuyla ilgili olarak bk. Mecelle, mad. 1615; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/176.

tamamlanmakta, vekil de bundan sonra başka bir husumetin hasmı olamamaktadır. Bu da yeterince açıktır ve bu konuda kapalılık yoktur. İmamlar, malın kabzedilmesi için vekil tayin etmenin, husumet konusunda vekil tayin etmek olmadığını söylemişlerdir. Bu durumda onların amacının şu olması gerekir: Konusu ister mal (ayn) ister borç (deyn) olsun, husumet için verilen vekâlet hem vekâletin hem dava konusunun ispatının tamamlanmasından sonra defi' hakkında vekil tayin etmek anlamına gelmez. Kitaplarda bu meselenin geçtiği yerler, bu sonucu göstermektedir. Kabzetmek için vekil tayin etmek, davalı reddettiği takdirde konunun ispatı için vekil tayin etmek demektir. Zira kabzetmek için vekil tayin etmek kabzetmeye bağlı hususlarda da vekâlet sayılır. Dava konusunun ispatlanmasında kabzetmenin husumete ihtiyacı, husumetin kabzetmeye ihtiyacından daha çoktur ve bu husus da açık bir durumdur. Bu durumda, konunun ispatına dair ne zaman husumet meydana gelse, şöyle bir ta'lîl yapılır: Husumet için vekil tayin etmek, kabzetmek için vekil tayin etmektir ve aralarında karşılıklı gerektirme (telâzum) söz konusudur. Şayet "kabza vekâlet husumete vekâlettir" densesydi defi' hakkındaki husumet, musannifin yaptığı gibi, şüpheli olacaktı (tevehhüm). Bundan anlaşılıyor ki husumete vekilin kabzetme hakkı vardır. Velhasıl Karamânî'ye göre Şeyh Bedreddin'in sözleri, nakledilenlerle çelişmekte, kendi söyledikleri ise çelişkiyi gidermektedir.<sup>34</sup>

### 3.5. Rivayet Farklılığına Açıklık Getirmek

Şeyh Bedreddin, gaip hakkında hüküm vermeyle ilgili olarak "iki kişiden alacağı bulunan şahsın, bu iki kişiden biri gaip iken diğerine karşı delil getirmesi" meselesi hakkındaki farklı rivayetleri sıralamakta, ardından ilgili konudaki rivayetlerin farklı olmasını, gaip hakkında hüküm vermenin caiz olduğuna dair rivayetlerin farklı olmasından kaynaklandığını söylemektedir.

Gaip adına hüküm vermenin caiz olduğuna dair Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayet bulamadığımı söyleyen Karamânî'ye göre, Ebû Hanîfe'den gelen açık

---

<sup>34</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 10b-11b; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 118-119. Mergînânî'nin "Davaya ve Kabza Vekâlet" başlığında da belirttiği gibi, İmam Züfer dışındaki Hanefilere göre davaya vekâlet kabzetmeye vekâlet demektir. Bk. Ali b. Ebu Bekr b. Abdülcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beirut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 3/149. Bu başlıkla ilgili diğer örnekler için bk. vr. 5b (lukatanın, bulanın elinde emanet hükmünde olmasına rağmen tazmin edilmesi), vr. 9a (gaip adına hüküm vermede sadece sebebi kabul ederken (7a-b) şartı da kabul etmesi), vr. 99a (icare sakkinde teslimin yazılması mülkiyeti gerektirmediği halde öyle kabul etmesi).

rivayet “şayet hâkim gaip hakkında hüküm verirse, mesele içtihadî olduğu için verdiği hüküm geçerli olur” şeklindedir. Karamânî’ye göre konu hakkındaki rivayetlerin farklı olması ortaklığın “mufâvaza” türünde olması durumuyla alakalıdır. Bu durumda hazır bulunan ortak, gaip ortağının alışverişteki payına ilişkin vekâleti ve kefaleti üstlenir. Böylece hazır bulunan kişi gaip olan kişi adına lehine ve aleyhine olmak üzere hasım tayin edilir. Şayet ortaklık “inan” veya başka türden ise sadece vekâleti üstlenir, hazır bulunan kişi gaip olan kişi adına hasım tayin edilemez.<sup>35</sup>

### 3.6. İşkâl/Kapalılık İddiasını Reddetmek

Şeyh Bedreddin, fıkıh ve usul kitaplarında gâye-mugayya konusunda sorunsuz bir şekilde ta’lil yapılabilecek bir ilke (asl) ve konuya özgü bir kural (*dâbit*) bulamadığını söylemektedir. Ona göre “akşama kadar oruç tutmak”, “balığı başına kadar yemek”, “borçlunun eli genişleyinceye kadar mühlet vermek” meselelerinde “ilâ” (-e kadar) kelimesiyle belirlenen sınırın (gâye) sonrasının, sözün kapsamına (mugayyâ) dâhil olmadığı hususunda Hanefî imamlar ittifak etmiştir. Yine “Başından sonuna kadar okudum”, “Malımdan bir dirhemden yüz dirheme kadar al”, “Şu malı benim için bir dirhemden bin dirheme kadar satın alın” ifadelerinde de gâyenin mugayyâyâ dâhil olduğu konusunda imamlar ittifak etmiştir. Fakat bir kimse “Onun bende bir dirhemden o dirheme kadar alacağı var” dese, Ebû Hanîfe’ye göre borç dokuz dirhemdir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise on dirhemdir. Çünkü gâye, öncesinden bağımsız değildir. Öte yandan görüş ayrılığı devam ederken “Vallahi yarına kadar konuşmayacağım” şeklindeki yeminde Hasan b. Ziyâd’ın (ö. 204/819) rivayetine göre Ebû Hanîfe’nin zâhiru’r-rivâyedeki görüşü İmâmeyn’in görüşüyle aynıdır. Dolayısıyla bu rivayet müşkildir.

Karamânî’ye göre “satışın Receb ayına kadar vadeye bağlanması”nda Receb ayı (gâye) vadeye dâhil değildir. Yine “yeminin vadeye bağlanması”nda örneğin “Receb ayına kadar konuşmayacağım” denmesi halinde de bu ayın kendi başına müstakil varlığı bulunduğu için gâye (Receb ayı) mugayyâyâ dâhil değildir. Dolayısıyla burada Hasan b. Ziyâd’ın

<sup>35</sup> Karamânî, *el-Es’ile*, vr. 7a-b. *Câmiu’l-Fusûleyn Tercümesi*, 98. Gıyabi yargılama hakkında geniş bilgi için bk. Ayhan Hıra, *Medeni Yargılama Hukuku Açısından İslâm Muhakeme Hukukunda Gıyabi Yargılama* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 88 vd. Başlıkla ilgili diğer örneklerden bir kısmı için bk. Karamânî, *el-Es’ile*, vr. 24b (satım akdinde zilyedin delilinin kuvvetli sayılması), 65a (mehrin miktarı karşılığında muhâlea), 83a (başkasının hakkı bulunan malın hibe edilmesi), 90a (pencere açma ve kat çıkma hakkı).

rivayetine göre olan hükmün dışında bir işkâl yoktur. İbn Ziyâd'ın bu meseledeki rivayeti, gâyenin mugayyâya dâhil olduğunu göstermektedir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre "beşe kadar" sözünde "beş" in dâhil olmasında bir işkâl yoktur. Çünkü "beş" kendi başına kaim değildir. Öte yandan "yarına kadar konuşmama" meselesine dair zâhiru'r-rivâyedeki işkâl, "satışın vadeye bağlanması" meselesine kıyas edilince ortadan kalkmaktadır. Burada rivayetlerin gayenin hususiyetiyle ilgili olması mümkündür. Nitekim "Balığı başına kadar yedim" sözünde "baş" (gâye) mugayyânın dışında sayılmalıdır.<sup>36</sup>

### 3.7. Evlâ Olan Görüşü Belirtmek

- Bir kişi kiraladığı eşekle giderken yolda kendi eşiği düşmüş, o da bununla meşgulken kiralanan eşek gidip helak olmuştur. Bu kişi, kiraladığı eşiğin peşinden gittiğinde kendi eşiği ve malı helak olabileceksen sorumlu tutulmaz. Çünkü güvenilir (emin) kişinin mazereti varsa muhafaza yükümlülüğünden sorumlu tutulmaz. Nitekim çayırdan kaçan ve helak olan hayvanın peşinden sürüyü korumak amacıyla gitmeyen çoban sorumlu değildir.

- Bir kişi, iki eşek kiralamış ve birini yüklerken diğeri göz önünden kaybolup helak olmuşsa sorumlu olur. O halde yukarıda güvenilir kişi de hayvan kayb olduğunda sorumlu olmalıdır.

Şeyh Bedreddin'e göre bu iki görüşü şu şekilde birleştirmek mümkündür: İkinci meselede sorumluluk, eşeklerden birini yüklemekle meşgul olma zaruretinin bulunmaması halinde söz konusu olur. Bu durumda zaruret bulunmaksızın hayvan kaybolmuştur. İkinci meselede ise zaruret vardır. Bu sebeple de sorumluluk tutulmamaktadır. Güvenilir kişinin mazereti varsa sorumlu tutulmayacağı ilkesi, bu gibi örnekler sebebiyle terk edilemez.

Karamânî'ye göre, hayvancılık yapanlar yükleyip yola çıktıktan sonra çok gerekli olmadıkça yolda durmazlar. Duraklamak onlar için bir kayıptır. Buna göre yüklemek için durmak da aslında bir kayıptır. Bu durumda yükleme için durulduğunda bir zorunluluk var demektir. O halde zaruret

<sup>36</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 81a, 82a; *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 620-621. Gâye-mugayyâ konusunda meseleler için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/220-22. "Gâye"nin mekân, zaman, adet ve fiil türleri hakkındaki açıklamalar için bk. Ebu Bekir Ali b. Muhammed el-Haddâdî, *el-Cevheratü'neyyira* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1322), 1/4. Başlıkla ilgili diğer örnekler için bk. Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 8b (kazf haddinde hürriyetin şart olması), vr. 62b (temellük davasında mülkiyete şahitlik), 97a (gaip kocanın karısının mehrine kefil olunması).

olmadan yüklemekle meşgul olmak uzak ihtimaldir. Burada evlâ olan, bu meseleyi söz konusu iki rivayete göre yorumlamaktır.<sup>37</sup>

- Bir kimse “Falan ve falanla konuşmayacağım” yahut “Bu ve şu eve girmeyeceğim” diye yemin etse, o iki kişi ile konuşmadığı veya iki eve de girmedığı sürece yeminini bozmuş olmaz.

Şeyh Bedreddin’e göre, bu kişi söz konusu iki falandan biriyle konuşursa Türkçe dilbilgisi bakımından yeminini bozmuş olur. Çünkü Türklerin örfünde ikisinden birini yapmak yani bir falanla konuşmak yahut bir eve girmek, kendi başına amaç olmaya elverişlidir. Bu sebeple yemin konusu, iki şarttan birine tek başına bağlı olur.

Karamânî’ye göre burada evlâ olan, meselenin üç kısma ayrılmasıdır. 1) Yemin eden kişi, iki falandan her birinin sözüyle yeminini bozmaya niyet ederse, yemin bozular. 2) Her ikisiyle konuşuncaya kadara niyet ederse, niyetine göre hüküm verilir. 3) Niyeti yoksa bu konuda ihtilaf söz konusudur. Tercih edilen görüş, ikisiyle de konuşmadıkça yeminin bozulmayacağıdır. Ancak bazı durumlarda nefiy ve ispat arasında ayırım yapmak mümkündür.<sup>38</sup>

### 3.8. İhtiyatlı Hükümü Göstermek

- Hassâf, *Edebü’l-kâdî*: Bir adam vekâlet ya da başka bir iş için bir kadının lehinde veya aleyhinde şahitlik yapmak istediği zaman, güvendiği bir grup kadınla beraber gidip bu kadının falan oğlu falanın kızı olup olmadığını sorar. Olumlu cevap alırsa güvendiği başka bir grup kadınla daha sonra gelip o kadına bakar. Bunu o kadını şahitlik yapacak kadar tanıdığına dair kanaat hâsıl oluncaya değin aynı şekilde tekrarlamaya devam eder.<sup>39</sup>

Şeyh Bedreddin’e göre, bir erkek bir kadının lehine veya aleyhine şahitlik yapabilmek için onu tanımak amacıyla güvenilir kadınlar topluluğu içinde bir kere baksa ve böylece onu tanıma imkânına kavuştuğuna kanaat getirirse, şahitlik yapması caiz olur. Zira burada muteber olan, tanınmanın

---

<sup>37</sup> Karamânî, *el-Es’ile*, vr. 85b; Apaydın, *Câmiu’l-Fusûleyn Tercümesi*, 884.

<sup>38</sup> Karamânî, *el-Es’ile*, vr. 71a; Apaydın, *Câmiu’l-Fusûleyn Tercümesi*, 524. Diğer örnekler için bk. vr. 25b (ayn davasında tarihin sarıh sözle belirtilmesinin karine yoluyla belirtilmesinden evlâ olması), 74b (itk muhayyerliği konusundaki görüşlerin ihtilafa değil, ittifaka hamledilmesi)

<sup>39</sup> Ebû Hafs Hüsâmüddin Ömer b. Abdülazîz b. Ömer es-Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi’l-Kâdî li’l-Hassâf*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: Dâru’l-Arabiyye li’t-Tabâa, 1978), 4/386.



gerçekleşmesidir. Nitekim müzekkî ve mütercimi de bir kişinin tanınması yeterli görülmüştür.

Karamânî'ye göre böyle yapılması, hakkın zayi olmamasını temin edilmesi, olayların ve kişilerin birbirine karıştırılmaması, şüpheye yol açan ihtimalin ortadan kaldırılması ve şahitlikten sonra günaha düşmekten kaçınılması bakımından daha ihtiyatlıdır.<sup>40</sup>

### 3.9. Ta'fîlin Aslının Bulunmadığını Göstermek

Bu başlığın örneklerinde Karamânî, Şeyh Bedreddin ta'lîl yaparken fer' meseleyi dayandırdığı asıl meseleye itiraz etmektedir. Zira asıl mesele ile fer' mesele arasında fark vardır.

- A, İslâm ülkesinin vatandaşıdır ve dâru'l-harpte müste'men olarak bulunmaktadır. Dâru'l-harp vatandaşı olan B ise kendi ülkesinde müslüman olmuş ve A'yı dâru'l-harpte öldürmüştür.

Şeyh Bedreddin'e göre katilin diyet ödemesi gerekir. O, bu meselede Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in yapmış oldukları ta'lîle dayandığını söylemektedir. Nitekim onun ifadesine göre İmâmeyn, orada kasten öldürmede katilin malından diyet ödenmesini, hatayla öldürmede ise kefâret verilmesini emretmiştir. Çünkü İslâm ülkesinde kazanılan dokunulmazlık (ismet-i mütekavvime),<sup>41</sup> sonradan meydana gelen bir sebeple (örneğin esirlik gibi) ortadan kalkmaz. Kıyas cezasının uygulanmamasının sebebi ise şüphenin (suçun dâruharpte işlenmesi) bulunmasıdır.

Karamânî'ye göre Şeyh Bedreddin'in görüşü temelsizdir. Çünkü Hanefî imamların ortak görüşüne göre ismet-i mütekavvime İslâm ülkesinde kazanılan bir dokunulmazlıktır ve dâruharpte Müslüman olan kişi buna sahip değildir. Karamânî, "Bu durumda nasıl olur da söylemedikleri sözlerden dolayı onlara itiraz eder?" diyerek tepkisini dile getirmektedir. Karamânî'nin açıklamasına göre, dâruharbe eman ile giren vatandaşlarımızdan birinin orada kendisi gibi eman ile giriş yapan birini yahut orada Müslüman olmuş dâruharp vatandaşını öldürmesi durumunda katil için ismet-i mütekavvime

<sup>40</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 28a; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 213. İhtiyatla ilgili diğer bir örnek için bk. Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 28b.

<sup>41</sup> Hanefîler kişilerin sahip bulunduğu dokunulmazlığı "ismet-i müessime" ve "ismet-i mukavvime" diye ikiye ayırmışlardır. Birincisini ihlâl yalnız günah sayılıp uhrevî cezayı gerektirirken diğerini ihlâl hukukî ve cezaî yaptırımlara konu olmaktadır. Bk. Recep Şentürk, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 137.

söz konusu olduğundan dolayı onun malından diyet ödenir, fakat olay dâruharpte gerçekleştiği için kısas vacip olmaz. Zira kısas, devletin ceza uygulama gücüyle olur. Dâruharpte Müslüman olmuş bir kimsenin oraya eman ile giren vatandaşlarımızdan birini öldürmesi halinde ise kanunlarımız orada uygulanmadığı ve ismet-i mütekavvime söz konusu olmadığı için Hanefilere göre kısas veya diyet gerekmez. Orada esir düşmüş vatandaşlarımızdan biri diğerini kasten öldürürse, Ebû Hanîfe'ye göre diyet gerekmez. Hatayla öldürürse kefarete ödemelidir. Sahibeyn'e göre ise hem kasten hem hataen öldürme durumunda diyet ödenmelidir. Çünkü ismet-i mütekavvime, eman istemekle batıl olmadığı gibi esir düşmekle de batıl olmaz. Karamânî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre, ismet-i mütekavvime maktul hakkında değil, katil hakkında dikkate alınmaktadır ve kendi ülkesinde müslüman olan dâruharp vatandaşı için ismet-i mütekavvime yoktur. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in yapmış oldukları ta'lîldeki ismet-i mütekavvimeyi ise esirler İslâm ülkesinde kazanmışlardır. Ayrıca İmâmeyn hatayla öldürmede kefarete verilmesini emretmemiş, kasten de olsa hatayla da olsa diyetten bahsetmiştir.<sup>42</sup>

• A, şart muhayyerliği hakkına sahip olmak şartıyla bir mal satın almış, satın aldığı malı muhayyerlik hakkına dayanarak satıcı B'ye iade etmek istemiş fakat B, bunun satılan mal olmadığını söylemiş, A ise bunun satış konusu mal olduğunu beyan etmiştir. Bu davada yemin etmesi durumunda A'nın sözüne itibar edilir.

Şeyh Bedreddin, bu meseleyi tayin muhayyerliğine benzeterek ta'lîl yapmaktadır. Nitekim tayin muhayyerliğinde aslanan, mülkiyeti devredenin sözüne itibar edilmesidir. Zira müşteri ayıp sebebiyle malı geri vermek istediğinde satıcı bunun satılan mal olmadığını söylese, müşteri ise "Satın alınan mal budur" dese, yemin etmesi halinde satıcının sözüne itibar edilir. Buna göre, şart muhayyerliği hususunda da satıcının sözüne itibar edilmesi gerekir. O halde A ile B arasındaki meselede B'nin sözü kabul edilmelidir.

Karamânî'ye göre, burada A, iadenin sebebi olan şart muhayyerliğini ikrar etmiştir. O halde B'nin talebini reddetmek için onun satılan malda değişiklik (tebdil), zarar verme gibi bir tasarrufta bulunduğunu iddia etmelidir. Bu iddialardaki işleri yaptığını kabul etmediği (inkâr) takdirde

---

<sup>42</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 2a; Hacı Yunus Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 40-41. Konuyu "Bab: Müste'men" başlığı altında ele alan Zeylaî'nin açıklamaları için bk. Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 3/266-268.

B'nin iddiası kabul edilir. Nitekim akitte ayıptan sorumlu olmama şartı koşulmamışsa yani kusur muhayyerliği söz konusu ise ve müşteri maldaki kusuru iddia ediyor, satıcı da bunu inkâr ediyorsa söz inkâr edenin olur. İki mesele arasındaki fark ortaya böylece çıkmıştır.<sup>43</sup>

### 3.10. İftâ Anlayışına İtiraz Etmek

Şeyh Bedreddin'e göre, müteahhirîn bir müftünün müçtehit bile olsa zâhiru'r-rivâyeden ihtilafsız olarak gelen rivayete muhalefet edememesi, Hanefî imamlara beslenen hüsnüzandan ibarettir. Çünkü 1) İmam Mâlik daha kıdemlidir. 2) Âsârî İmam Şâfiî'den daha iyi zabt ve hıfz ettiklerinin delili yoktur. 3) Hadisler Hanefî imamların devrinde henüz tedvin edilmemiştir. 4) Kadı Şureyh'in görüşleri muhalif de olsa kabul edilmiştir. 5) Müçtehidin kendi içtihadıyla amel etmesi vacip, başkalarını taklit etmesi haramdır.

Karamânî bu gerekçelere şu itirazları yöneltmiştir: 1) Müftünün kendisinden öncekilerinin içtihadına muhalefet ederek yaptığı içtihadın caiz olmaması gerekir. Çünkü bizim imamlarımız delilleri tanıtmışlar, sahih olanı olmayandan ayırmışlardır. Onların içtihadı müftünün kendi içtihadından daha kuvvetlidir. 2) İmam Şâfiî'nin üç imamımızdan daha çok hadis zapt ettiğini, bunları daha iyi incelediğini kabul etmiyoruz. Çünkü asıl hüsnüzan budur. 3) Kadı Şureyh hakkında söz söylemenin bir faydası yoktur. 4) Taklidin haram olması şayet öyle biri varsa mutlak müçtehit hakkındadır. Karamânî'ye göre Şeyh Bedreddin'in burada "müçtehit bile olsa" ifadesiyle kastı, İmam Şâfiî gibi bir müçtehidin var olmasıdır. Bu zamanda böyle bir müçtehit var olsa bile, mezhepteki usule zarar vermez. Çünkü bu durumda söz konusu müftü, bir görüşü taklit eden değil, İmam Şâfiî gibi mutlak müçtehitir. Hâlbuki iftâ usulünde bahsedilen müftü, imamları taklit etmektedir.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 77a; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, 567. Diğer örnekler için bk. vr. 6a-b (husumetin def'i), vr. 15a (davalının nesebinin sabit olması), vr. 19a (şahitlikteki hükmün lafız ve mana bakımından hükmü), 66a (kadının boşama yetkisini kullanma zamanıyla bu yetkiyi kabul etme süresi arasındaki fark), vr. 79b (gıda maddesinin bir kısmını yiyen müşterinin noksanlık sebebiyle satıcıya rücu etmesi), vr. 83a (üzerinde gem ve eyer bulunan hayvanın hibesi meselesinde fukahânın sözleriyle Şeyh Bedreddin'in sözlerinin "aynı şey" olmaması), vr. 87a (malı geri teslim etme külfetinin ecir-i müşteriye yüklenmemesi meselesinde alakasız görüşe başvurulmuş olması), vr. 92a (ortak mala harcama yapmak).

<sup>44</sup> Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 2b; Apaydın, *Câmiu'l-Fusûleyn Tercümesi*, s. 42-43. Bu konudaki ayrıntılı açıklamalarımız için bk. Hıra, *Şeyh Bedreddin Bir Sufî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, 309-314.

### 3.11. Tekfir Anlayışına İtiraz Etmek

- **Zalim sultana adil demek**

Şeyh Bedreddin'e göre bir lafzın küfrü gerektirip gerektirmediği çok iyi düşünülerek söylenmelidir. Küfrü gerektirdiği söylenen birçok sözün küfrü gerektirmemesi gerekir. Zira açıkça dile getirilmese de sadece te'vil imkânının bulunması bile tekfire manidir. Nitekim İmam Mâturîdî'den (ö. 333/944) rivayet edilen bir görüşte, zalim olduğu kesin olarak bilinen bir sultanın adil olduğunu söylemek, “zulmün adalet diye isimlendirilmiş olması gerekçesi”yle Allah'ı inkâr sayılmıştır. Fakat bunu bazı meşâyih küfre yorumlamamıştır. Bu âlimlere göre, söz konusu kişinin söylediği sözün “başkalarından adildir” şeklinde te'vil edilmesi mümkündür. Te'vil mümkün olunca da bu kişi kâfir sayılamamaktadır.

Karamânî'ye göre, böylesi sözlerin tekfire yorumlanmasıyla yorumlanmaması eşitse, sözü söyleyenin tekfir edilmemesi gerekir. Eğer tekfir tarafı tercih edilmişse ve te'vil ihtimali varsa, böylesi durumlarda hüküm vermek için söyleyenin hali ve sözü karine olarak dikkate alınır, bu hal ve karine ise örf bağlamında değerlendirilir. Ancak avamın töhmet altında kalınacak işlerden sakınması için bu sözün küfür olduğuna hükmedilmesi gerekir. Sadece te'vil ihtimali ile yetinilirse avam bu işlere cesaret eder, uzak durmaya önem vermez ve sonucuna aldırmaz.

- **Kişiyeye tayy-i mekân isnat etmek**

Şeyh Bedreddin'e göre “bir kimsenin aynı gün hem Basra'da hem de Mekke'de görüldüğü”ne dair sözün “kerâmet” olarak değil, “mucize” olarak değerlendirilmesi ve bu değerlendirmeye bağlı olarak bu söze inanmanın “cehâlet” ve “küfür” sayılması doğru değildir. Çünkü bu bir mucize değil, kerâmettir. Mucizede peygamberlik iddiası ve meydan okuma bulunur. Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir ve ehl-i sünnete göre kerâmet(in hak olması) caizdir.

Karamânî'ye göre “falan kişi sabah namazının sünnetini Harezm'de, farzını Mekke'de kılıyordu” gibi sözler, bir velinin kerâmet yoluyla yapamayacağı işlerdendir. Ölüyü diriltmek, asayı yılanı dönüştürmek, ayı ikiye bölmek, azıcık bir yiyecekla kalabalığı doyurmak, parmakları arasından su çıkarmak gibi büyük mucizeler de böyledir. Hz. Peygamber'in

“yeryüzünün kendisi için dürüldüğünü”<sup>45</sup> söylemesi, tayy-i mesafe (tayy-i mekân)<sup>46</sup> eyleminin mucize kabilinden olduğunu gösterir. Eğer başkası için de caiz olsaydı hadiste geçen tahsisin bir anlamı kalmazdı. Çünkü tayy-i mekân “bedenle isra” gibidir ve Hz. Peygamber’in hususiyetlerindedir.

- **Krala secde etmek**

Şeyh Bedreddin’e göre bir harbî “Kral’a secde et! Yoksa seni öldürürüz” diyerek bir Müslümanı tehdit etse, o Müslüman da ibadet niyeti olmadan secde etse, tekfir edilmemelidir. Çünkü niyetsiz ibadet olmaz. Dolayısıyla niyet olmadığında bu secde, selamlama ve yüceltme kastıyla yapılmış olur.

Karamânî’ye göre bu secdede akla ilk gelen mana, ibadet için yapılmış olmasıdır. Saygı göstermek niyetiyle yapmışsa, asıl kâideden (ibadet sayma) dönülerek saygı niyetiyle yaptığı kabul edilir. İbadet için secde etmeye zorlandıktan sonra kalbinden hiçbir şeye niyet etmemek suretiyle niyetsiz yapmışsa, asla göre hüküm vermenin akla ilk gelen hüküm olması muhtemeldir. Burada hakikaten mevcut olmasa bile ibadet niyetinin gereği ile hüküm verilir. Niyetin mevcut olup olmaması şer’î hüküm bakımından eşittir. O kişiyi bu meselede kâfir saymak, ibadetle sınırlı değildir. O halde niyetsiz secde etmek, küfrü gerektirir.

- **Hıristiyanlık alâmeti takıyı takmak**

Şeyh Bedreddin’e göre beline zünnâr (papaz kemeri) bağlayan veya omuzuna haç koyan kişinin kâfir sayılıp sayılmaması, bu kişinin niyetine bağlıdır. Eğer o şeyi giymenin küfür olduğuna inanıyorsa kâfir olur, böyle inanmıyorsa kâfir olmaz. Çünkü asıl olan, ehl-i kıblenin tekfir edilmemesidir. Müslüman olmak da ikrara ve itikada dayanır.

Karamânî’ye göre, âlimler bu tür takıları takınmanın açıkça kâfir olmayı gerektirdiğini söylemişlerdir. Bunu kendi seçimiyle takanlar, şeriâtın zahiri bakımından kâfir olurlar. Bu tür meselelerde kişinin hangi niyete böyle yaptığına değil, kendi tercihiyle yapıp yapmadığı esas alınır.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Hadis (إن الله زوى لي الأرض) için bk. Ebü’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, t.y.), “Fiten”, 19.

<sup>46</sup> Tayy-i mekân için bk. M. Nedim Tan, “Tay (طي)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), EK-2/582-583.

<sup>47</sup> Karamânî, *el-Es’ile*, vr. 93a-94b; Apaydın, *Câmiu’l-Fusûleyn Tercümesi*, 1113-1114.

## Sonuç

Şeyh Bedreddin, isyan ve idam olaylarıyla gündemi meşgul ediyorken son zamanlarda yapılan çalışmalar sayesinde âlim kişiliğiyle öne çıkmaya başlamıştır. Bu çalışmalarda da ortaya konduğu üzere, kendisi sûfî meşrep bir fakihdir. İlköğrenimine aile içinde başlayan ve Anadolu'da çeşitli âlimlerden dersler alan Şeyh Bedreddin, İstanbul'un fethinden sonra sağlanan istikrar ve kurumsallaşmanın getirdiği imkânlar henüz mevcut olmadığı için yüksek tahsil amacıyla zamanın ilim merkezlerine gitme ihtiyacı duymuş ve özellikle Mısır'da kalmıştır. Sultan'ın oğluna muallimlik yapması, onun saray teşkilatını tanınmasını sağlamıştır. Şeyh Bedreddin Anadolu'ya dönerken birçok yere uğramış, buralarda tasavvuf faaliyetlerini yürütüp müritler edinmiş, böylece halkın tanıdığı bir kimse haline gelmiştir. Musa Çelebi'nin kazaskeri olduğunda siyasî-adli işleri yürütmüştür. Ankara savaşı mağlubiyetinin ardından Çelebi Sultan Mehmed iktidarı ele almış ve henüz yeterince aydınlatılamayan isyan olayını takiben siyasî yönün ağır bastığı gerekçelerle idam edilmiştir. Şeyh Bedreddin'in hayat hikâyesi onun mücadelecî bir yapıya sahip olduğunu gösterdiği gibi, fıkıh kitaplarında mezhep imamlarına ve meseleler arasında tespit ettiği ilke uyumsuzluklarına yönelik eleştirileri de onun tenkitçi ve sıra dışı olduğunu ortaya koymuştur.

Mezhep usulüne sıkıca bağlı kalıp buna muhalefeti eleştirmesi bakımından Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin tenkitçilik yönü, Şeyh Bedreddin'den aşağı kalmamıştır. Karamânî, kadılık mesleği boyunca Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eserini mütalaa ederek onun ilmî kişiliğini yakından müşahede etmiş hatta takdir de etmiştir. Ancak birçok yerde meseleyi önce kendi cümleleriyle bazen özetleyerek bazen de olduğu gibi aldıktan sonra onun itirazına cevap vermiştir. İlgili hükmün uygulama alanını belirterek itirazın yerinin doğru olmadığını göstermiş, başka ihtimalin varlığını belirterek sorunu çözmüş, itirazın çelişkili olduğunu ortaya koymuş, rivayet farklılıklarına açıklık getirmiş, işkâl iddiasını reddetmiştir. Yine evlâ veya ihtiyatlı görüşün hangisi olduğunu söyleyerek itirazı cevapsız bırakmamıştır. Kimi zaman da üslûbunu sertleştirerek itiraz için yapılan ta'lîlin aslının bulunmadığını belirtmiştir. Karamânî, Şeyh Bedreddin'in iftâ anlayışına yönelik geniş açıklamalar yapmış, onun tekfir meselesindeki te'villerine de karşı çıkmıştır. Sonuç itibariyle Karamânî, ilmî bir üslûp içinde müdellel cümlelerle Şeyh Bedreddin'e karşı itirazlar/cevaplar yöneltmiştir. Son olarak bu iki eser, her iki âlimin bizlere sunduğu hilâfî daha hacimli ve derinlikli inceleyecek araştırmacıları beklemektedir.

## Kaynaklar

Ali Haydar, Hoca Eminzâde. *Düreru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Arapçaya trc. Fehmî el-Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.

Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. nşr. Nihal Atsız. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949.

Aydın, Mehmet Akif. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Bardakoğlu, Ali. “Câmiu'l-fusûleyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Dadaş, Mustafa Bülent. “Molla Hüsrev'in Şeyh Bedreddin'e Yöneltiği Eleştiriler ve Tahlili”. *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 241-276.

Dadaş, Mustafa Bülent. *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Rağbet Yayınları, 1998.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Eti Yayınevi, 1966.

Ğâmidî, Nâsır b. Muhammed b. Müşrî. “Def'u'l-husûme fi'l-fikhi'l-İslâmî dirâseten fikiyyeten te'siliyyeten”. *el-Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî* 25/17 (2004), 137-180.

Haddâdî, Ebu Bekir Ali b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyira*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1322.

Halil b. İsmail. *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*. haz. Abdülbâki Gölpınarlı ve İsmet Sungurbey. İstanbul: Eti Yayınevi, 1967.

Hıra Ayhan. *Şeyh Bedreddin Bir Sufî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Hıra, Ayhan. “İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim Zincirinin Kayıp Halkası Fakih Şeyh Bedreddin”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 451-476.

Hıra, Ayhan. “Şeyh Bedreddin’in Câmi’u’l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 197-209.

Hıra, Ayhan. “Şeyh Bedreddin’in Câmiu’l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidîn Örneği”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 221-243.

Hıra, Ayhan. *Medeni Yargılama Hukuku Açısından İslâm Muhakeme Hukukunda Giyabi Yargılama*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed. *Tabsiratü’l-hükkâm fi usuli’l-akziyeti ve menahicil ahkâm*. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim Muhammed. *Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*. Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, ty.

İpşirli, Mehmet. “Mahzar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/398-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Karamânî, *el-Esile ve’l-ecvibe li- Câmi’i’l-fusûleyn*. Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Valide Sultan Bölümü, no:97.

Karamânî, Süleyman b. Ali. *Hâşiyetü Şerhi’l-Vikâye li-Sadrişşeria*. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü, Demirbaş no: 4933.

Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddîn Mes’ud b. Ahmed. *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.

Mehmed Süreyya. *Sicil-i Osmânî*. haz. Mustafa Keskin-Ayhan Öztürk-Ramazan Tosun. İstanbul: Sebil Yayınları, 1996.

Mergînânî, Ali b. Ebu Bekr b. Abdülcelîl. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mübtedâ*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.

Müslim, Ebû’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.

Neşrî, Mehmed. *Kitâb-ı Cihannümâ*. nşr. Faik Reşit Unat ve Mehmed Altay Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1988.

Ortaylı, İlber. “Kadı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/69-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.



Sadruşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddîn Ömer b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze. *Şerhu Edebi'l-Kādî li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. Bağdat: Dâru'l-Arabiyye li't-Tabâa, 1978.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *el-Mebsut*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Şentürk, Recep. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/137-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001

Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*. Mısır: b.y. 1800.

Şeyh Bedreddin. *Yargılama Usulüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*. ed. Hacı Yunus Apaydın. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.

Tan, M. Nedim. "Tay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/582-583. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkadir. *et-Tabakâtü's-seniyye fi teracimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh b. Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1989.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Zirikli, Hayruddîn b. Mahmûd b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.



## ÜCRET KARŞILIĞI KUR'ÂN OKUMA TARTIŞMALARI: İBN ÂBİDÎN MAHMÛD HAMZA ÖRNEĞİ

*Abdullah KAVALCIOĞLU\**

### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, dinî ilimlerin ve şer'î hükümlerin ilk ve temel kaynağıdır. Bununla birlikte İslâmî ilimlerden her biri farklı açılardan Kur'ân-ı Kerim'i konu edinir. Fıkıh ilmi de Kur'ân-ı Kerim'i farklı açılardan ele alır. Namazda Kur'ân kıraati ile ilgili meseleler, Kur'ân okurken abdestli olunması, Kur'ân öğretme karşılığında ücret alma, rukye karşılığında ücret alma, mushafların parayla alınıp satılması, ücretle Mushaf yazılması bu hususlardan bazılarıdır.<sup>1</sup> Bu konulardan biri de Kur'ân-ı Kerim okuma karşılığında ücret alınıp alınamayacağı hususudur. Kur'ân-ı Kerim okuma karşılığında ücret almanın caiz olup olmadığı meselesinde farklı mezhep mensupları tarafından farklı değerlendirildiği gibi aynı mezhebe müntesip âlimler tarafından da farklı görüşler benimsenmiştir. Bu çalışmada Osmanlı devletinin son dönemlerinde yaşamış olan ve her ikisi de Hanefî Mezhebine mensup olan iki âlimin konuyla ilgili görüşleri mukayeseli olarak incelenecektir.

Bu konuyla ilgili Osmanlı coğrafyasında farklı dönemlerde müstakil eserler yazılmıştır. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış olan iki âlimin Kur'ân-ı Kerim okuma karşılığında ücret almanın hükmü ile alakalı risaleleri ele alınacaktır. Bu risalelerden ilki İbn Âbidîn'in (1784–1836) *Şifâü'l-'alil ve bellü'l-ğalil fî hükmi'l-vasiyyeti bi'l-hatâmât ve't-tehâlil* isimli risaledir. Diğer risale ise Mahmûd Hamza el-Hüseynî'nin (1821-1887) *Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve* isimli eseridir. Çalışmanın devamında ele alınacağı üzere Mahmûd Hamza'nın risalesi İbn Âbidîn'in *Şifâü'l-'alil* adlı risalesine reddiye olarak yazılmış bir risaledir. İki

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, konursukaval@gmail.com

<sup>1</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mehmet Şener, "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/409-412.

müellifin konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce öncelikle iki müellifin hayatı kısaca aktarılacaktır.

Milâdî 1784 yılında şam da dünyaya gelen İbn Âbidîn'in tam adı Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836) dir. Kendisine beşinci kuşaktan dedesine nispetle İbn Âbidîn lakabı verilmiştir.<sup>2</sup> Daha çok fıkıhçı olması yönüyle ön plana çıkan İbn Âbidîn eğitim hayatının ilk dönemlerinde Şafîî mezhebine mensub olduğu ve Şafîî fıkıhına dair eğitim aldığı aktarılır. İbn Âbidîn'in en önemli hocasının ise Muhammed Şâkir el-Akkâd olduğu söylenebilir. Zira o, hocası Akkâd'dan etkilenecek Hanefî mezhebine mensup olmuş ve Hanefî fıkıhının önemli eserlerinin bir kısmını hocasından okumuştur.<sup>3</sup> Geleneksel Hanefî fıkıh anlayışının XIX. yüzyıldaki en önemli savunucularından olan İbn Âbidîn'in en önemli eserlerinden biri *Şerhü ukudü resmi 'l-müfti* adlı eseridir. Bu eserde fetva verme konumunda olan kişilerin mezhepte muteber sayılan kitaplarda yer alan görüşlerden hangisinin seçilmesi gerektiğine dair ilkeler tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Miladi 1836 yılında Şam'da vefat eden müellifin Hanefî fûru fıkıhının bütün konularını geniş bir şekilde ele aldığı *Reddü 'l-muhtâr 'ale'd-Dürri 'l-muhtâr* isimli eseri ve fıkıh ilmiyle ilgili birçok risalesi vardır.<sup>5</sup>

Milâdî 1821 yılında Şam'da dünyaya gelen Mahmud Hamza Efendi aslen Harranlı olup daha sonra Şam'a yerleşen bir ailenin XIX. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biridir. İlk eğitimini babasından alan Mahmud Hamza ardından yaşadığı bölgenin önde gelen âlimlerinden İslâmî ilimleri tahsil etmiştir.<sup>6</sup> Eğitimini tamamladıktan sonra kadı naibliği, evkaf müdürlüğü ve ziraat meclisi reisliği gibi birçok adli ve idari görevden sonra

---

<sup>2</sup> Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/292-293.

<sup>3</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Hanefîlerde mezhep usûlü* (*Şerhu Ukûdi resmi 'l-müfti*), çev. Şenol Saylan (İstanbul : Klasik, 2016), 59; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü 'l-müellifin: Terâcimü musannifi 'l-kütübi 'l-Arabiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/145.

<sup>4</sup> Eser ile ilgili bilgi için bk. Weal b. Hallağ, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 191-195; İbn Âbidîn, *Hanefîlerde mezhep usûlü*, 61.

<sup>5</sup> Müellifin eserleri için bk. Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı* (*Reddü'l-Muhtâr Örneği*), (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 53-76; Özel, "İbn Âbidîn" 19/292-293.

<sup>6</sup> Mustafa Baktır, "Mahmûd Hamza"; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/365-366; Salih Furfûr, *A'lâmu Dımaşk fi'l-Karni's-râbi 'l-aşeri 'l-hicriyye* (Dımaşk: Dâru'l-mellâh, 1408), 333.

Şam bölgesi müftülüğüne atanmış ve hayatının sonuna kadar bu görevi sürdürmüştür. Yaşadığı dönemin en etkili âlimlerinden biri olan Mahmud Hamza, Osmanlı Devleti tarafından birçok devlet nişanıyla ödüllendirilmiştir. Mahmud Hamza uzun yıllar Şam bölgesinde müftülük görevi yapmış olması sebebiyle “Şam Müftüsü” olarak meşhur olmuştur. Daha çok fıkıhçılığıyla ön plana çıkan ve fıkıh ilmiyle alakalı çok sayıda eseri bulunan Mahmud Hamza'nın edebiyat, tefsir ve hadis ilimleriyle ilgili eserleri de vardır.<sup>7</sup> Milâdî 1887 yılında Şam'da vefat eden Mahmud Hamza aynı şehirde bulunan aile mezarlığına defnedilmiştir.<sup>8</sup>

Mukayese edilecek eselerden ilk yazılan İbn Âbidîn'in *Şifâü'l-'alil ve bellü'l-ğalil fi hükmi'l-vasiyyeti bi'l-hatâmât ve't-tehâilil* isimli eseridir. İbn Âbidîn bu risaleyi 1814 yılında yazmıştır. Müellif, eserinin girişinde 1812-1813 yıllarında Şam bölgesinde vaba salgını olduğunu ve bu dönemde insanların hatim ve tehليل okumayı vasiyet ettiklerini söyler. Ayrıca o, halkın hatim ve tehليل vasiyet etmeyi Allah'a yaklaştıran büyük bir ibadet olarak gördüklerini ifade eder. Bu konuda daha önce de şüpheleri olduğunu ifade eden İbn Âbidîn hatim vasiyet etme uygulamasının arttığını ve insanların kendisine farz olan zekât, hac gibi yükümlülükleri yerine getirmediği halde hatim ve tehليل vasiyet ettiklerini söyler.<sup>9</sup> İbn Âbidîn, bu uygulamanın yaygınlaştığını ve dönemin âlimlerinden hiçbirinin bu uygulamaya karşı çıkmadığını aktarır.<sup>10</sup> Bu durumdan rahatsızlık duyduğu anlaşılan İbn Âbidîn konu hakkındaki hükmü ortaya koymak ve böylece âlim olmanın kendisine yüklediği sorumluluktan kurtulmak istediği anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> İbn Âbidîn, eserine öncelikle risalede hangi kaynaklara başvurduğunu zikrederek başlar. Ardından mukaddime, iki bölüm ve sonuç kısmını yazar ve eserini bitirir.<sup>12</sup>

Mukayese edilecek eselerden ikincisi Mahmûd Hamza el-Hüseynî tarafından yazılan *Ref'u'l-ğışâve 'an aħzi'l-ücreti 'ale't-tilâve* adlı eseridir. Müellif, risalesinin başında kendisine İbn Âbidîn'in *Şifâü'l-'alil ve Reddü'l-muhtâr* gibi eserlerinde ücret karşılığı Kur'ân okumanın caiz olmadığı yönündeki görüşünün mezhepte müftâ bih görüş olup olmadığının

<sup>7</sup> Müellifin hayatı ve eserleri için bk. Ferfûr, *A'lâmu Dimaşk*, 333; Baktır, “Mahmûd Hamza”, 27/365-366.

<sup>8</sup> Ferfûr, *A'lâmu Dimaşk*, 333.

<sup>9</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidîn* (b.y.: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 1/152-170-171.

<sup>10</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidîn*, 1/171.

<sup>11</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidîn*, 1/252.

<sup>12</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidîn*, 1/151-153.

sorulduğunu zikreder. O, bu eserlerdeki haramlık görüşünün mütekaddim Hanefî âlimlerin taat sayılan şeylerde kiralamanın caiz olmadığı görüşüne dayandığını ancak müteahhirûn Hanefî âlimlerinin Kur’ân tilaveti karşılığında ücret almanın caiz olduğu görüşünü benimsedikleri söyler. Mahmûd Hamza, bu konuda müteahhirûn Hanefî âlimlerinden nakledilen görüşler neredeyse tevatür derecesine ulaşmıştır. Ve dünyanın değişik bölgelerindeki Hanefî âlimler bu görüş doğrultusunda fetva vermişlerdir. Mahmûd Hamza Efendi *Ref‘u’l-ğışâve ‘an ahzi’l-ücreti ‘ale’t-tilâve* ismini verdiği bu risalesinde konuyla ilgili tartışmaya değinmeden yalnızca konuyla ilgili caizlik görüşünü destekleyen ya da bunu ifade eden metinleri aktarmıştır.<sup>13</sup> Müellif eserinde bazıları fıkıh kitaplarından nakiller bazıları da fetva kitaplarından aktarılan nakiller olmak üzere toplam kırk delil zikretmiştir.

## 1. İBN ÂBİDÎN’İN KONUYA YAKLAŞIMI

İbn Âbidîn’in konu hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında müellifin görüşlerinin iki başlık altında değerlendirilmesi uygun görülmüştür. Bu başlıklardan ilki Kur’ân okuma karşılığı ücret almayı da kapsayacak şekilde ibadet nevinden olan fiiller karşılığında ücret almanın hükmü hususudur. İkinci başlıkta ise Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın hükmü hususu ele alınacaktır.

### 1.1. İbadet Karşılığı Ücret Almanın Hükmü

Kur’ân okuyarak tedavi ve Kur’ân öğretme karşılığında ücret alma konusunda ihtilaf edildiğini ifade eden İbn Âbidîn, konuyla ilgili olarak zikredilen “إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ”<sup>14</sup> hadisi aktarır. Zikredilen bu hadis ücret karşılığı Kur’ân okumanın caiz olduğu görüşünü savunanların en önemli delillerindendir.

Müellif, Kur’ân okuma karşılığı ücret almayı caiz görmeyenlerin en önemli delilleri arasında olan şu hadisleri de zikreder;

<sup>13</sup> Mahmûd Hamza el-Hüseynî, *Mecmu Resâilü’l-Allame Mahmûd Efendi el-Hamzâvî*, thk. Muhammed Vâil el-Hanbelî (İstanbul: Daru’l-Lübab, 2020), 1/161-162.

<sup>14</sup> “Karşılığında ücret aldığımız şeylerden en çok hak ettiğiniz Kur’ân karşılığında aldığımız ücrettir” hadisin metni için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Tib”, 33 (No. 5737).

“Kur’ân okuyunuz, okuduğunuz Kur’ânla dünya malı edinmeyiniz.”<sup>15</sup>

“Kur’ân okuyan bu okumanın karşılığını Allah’tan istesin. Sizden sonra bazı insanlar gelecek ve Kur’ân okuyup bunun karşılığını insanlardan isteyecekler.”<sup>16</sup> İbn Âbidîn, konu hakkındaki yasaklayıcı görüşü destekleyen hadisleri zikrettikten sonra zikredilen bu hadislerin birbirleriyle çeliştiklerini kabul eder. Ona göre bu durumda mübah kılan hadis haram kılan hadis tarafından neshedilmiş olur. Ayrıca mübah kılan hadiste anlatılan kişiler Müslüman olmadıkları için ve misafire ikram etmeleri gerekirken bundan geri durdukları için onların mallarını almak caizdir. Yine bu hadis ancak tedavi kastıyla yapılan okumanın karşılığında ücret alınabileceğine delalet eder. Zira okuyarak tedavi etmek Kur’ânla ilgili olsa da ibadet değil tedavidir. Tedavi ise ibadet ve sevap niyetiyle yapılmadığı için karşılığında ücret alınabilir.

İbn Âbidîn’e göre Hidaye adlı eserde yer alan şu ifadeler bu görüşü destekler;

“Müslümanlara mahsus olan ibadetlerde asıl olan ücret almanın caiz olmamasıdır. “Kur’ân okuyun fakat okuduğunuz Kur’ân karşılığında (bir şey alıp) yemeyin” hadisi bunun delilidir. Bunun sonucu olarak bütün ibadetlerde bu ibadetlerin yapılması için adam kiralamanın batıl olduğu ortaya çıkar. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’ta bu görüştedir.”<sup>17</sup> İbn Âbidîn, Kur’ân okuyarak tedavi etmenin caiz oluşunun bu eylemin ibadet değil tedavi olması sebebiyle ibadet karşılığı ücret almanın batıl oluşu ilkesine ters düşmeyeceğini söyler.<sup>18</sup>

İbn Âbidîn, Hanefî mezhebinde ibadet nevinden olan bütün fiillerde bu ilkenin geçerli olduğunu ancak müteahhirün dönemi âlimlerinin bir kısmının Kur’ân öğretme karşılığı ücret almayı bu genel hükümden istisna ettiklerini söyler. Kur’ân öğretme karşılığı ücret almanın caiz oluşunun temel gerekçesi ise din işlerinde tembelliğin başgöstermesidir. Bunun sonucu olarak Kur’ân

---

<sup>15</sup> “اقرأوا القرآن ولا تأكلوا به” hadisin metni için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut v.d. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 24: 295 (No. 15535).

<sup>16</sup> “مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ اللَّهُ بِهِ فِئْتَهُ سِجِيءٌ أَقْوَامٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ يَسْأَلُونَ بِهِ النَّاسَ” hadisin metni için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu’l-Albâbî, 1975), “Fedâilü’l-Kur’ân”, 20 (No. 2917).

<sup>17</sup> Ebu’l-Hasen Bürhanüddin el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti’l-mübtedi*. thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Darü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2010), 3/238.

<sup>18</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/153-155.

ezberleme-ezberletmenin ortadan kalkmaması için bu meseleye has olarak caizlik görüşü tercih edilmiştir. Zira Kur'ân öğretme karşılığı ücret almanın caiz görülmediği dönemlerde sevap getiren işlere ilgi yeterliydi ayrıca Kur'ân öğreten kişilere beytûlmalden ödeme yapılıyordu. Söz konusu ödemenin kesilmesi ve Kur'ân öğreticilerinin bu işi ücretsiz yapmaları durumunda zor duruma düşecek olmaları sebebiyle bu meseleye has olarak zaruret sebebiyle caizlik görüşü benimsenmiştir. Dolayısıyla müteahhirûn dönemi âlimleri Kur'ân öğretme karşı-lığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunurlar. Ancak bu genel kurala aykırı olarak benimsenmiş istisnai bir hükümdür. Bu hüküm ibadet nevinden olan diğer fiillere teşmil edilemez.<sup>19</sup>

Ancak İbn Âbidîn'e göre ilk olarak zaruret sebebiyle Kur'ân öğreticilerinin ücret almaları caiz görülmüş daha sonra zaruretin kendilerinde hissedildiği fıkıh öğretme, müezzinlik ve imamlık yapma görevleri için de caizlik yönü kabul görmeye başlanmıştır. Bu durumda yine insanların buna ihtiyaç duymaları ve zaruret sebebiyledir. Dolayısıyla bu hükmün zaruret barındırmayan diğer ibadet çeşitlerini de kapsamaması doğru olmaz.<sup>20</sup>

İbn Âbidîn, bütün ibadet çeşitlerinde kiralamanın caiz olduğu ve bu görüşün mezhepte müftâbih görüş olduğu iddiasını da aktarır. Bu iddianın doğru olmadığını söyleyen müellif bu bağlamda ücretle hac yapma konusuna değinir. O, hac için ücretle adam kiralamanın caiz olmadığını fakat hac görevi için vekil tutmanın caiz olduğunu söyler.<sup>21</sup>

Müellif, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ibadetleri kendilerinde vekâletin caiz olup olmamasına göre tasnif eder. Bu tasnife göre ibadetler üç kısma ayrılır.

Bu kısımlardan ilki zekât, oşur ve kefâret gibi sırf mali ibadetlerdir. Sırf mali ibadetlerde vekâlet hem bu ibadetler güç yetirildiği dönemlerde hem de bu ibadetleri yapmaktan aciz kalınan dönemlerde geçerlidir. Zira mali ibadetler fakir olan kişiye yardımcı olmak amacıyla yapılır. Bu amaç yardım edecek kişinin bizatihi kendisinin yapmasıyla da vekili aracılığıyla yapmasıyla da gerçekleşmiş olur.

İkinci kısımdaki ibadetler ise namaz, oruç ve Kur'ân okuma gibi sırf bedeni olan ibadetlerdir. Bu tür ibadetlerde vakalet hiçbir durumda geçerli

---

<sup>19</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/157-159.

<sup>20</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/161.

<sup>21</sup> Müellifin konu ile ilgili değerlendirmeleri için bk. İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/161-165.



değildir. Çünkü bu tür ibadetler Allah rızasını kazanmak ve kötülüğe yönelten nefsi rahatsız etmek gayesiyle yapılır. Bu maksatlar ise vekilin yapmasıyla gerçek-leşmez. Bu sebeple bu tür ibadetlerde vekâlet geçerli olmaz. Üçüncü kısımdaki ibadetler ise hac ibadeti örneğinde olduğu gibi hem mali hem de bedeni yönü olan ibadetlerdir. Bu tür ibadetlerde vekâlet yalnızca kişinin bu ibadeti yapmaya güç yetiremediği ve bu acziyetin sürekli olması durumunda geçerli olur.<sup>22</sup>

## 1.2. Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma

İbn Âbidîn, risalesinin girişinde taat sayılan eylemler karşılığında ücret alınıp alınamayacağına değindikten sonra risalesinin devamında daha ücretle Kur'ân okuma, Kur'ân okumayı vakfetme gibi hususlara değinmiştir. Risalesinde Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) konu hakkındaki risaleleri olan *es-Seyfü's-şârim*, *İnkâzü'l-hâlikîn* ve *İkâzü'n-nâ'imîn* isimli risalelerine değinen İbn Âbidîn, Birgivi'nin konuyu genişçe ele aldığı ancak eserlerinde meselenin hükmünü anlatırken bazı insanların anlamayacağı bir yöntem kullandığını söyler. Kendisinin ise Birgivi'nin eserinde ifade ettiği hususları daha açık ve anlaşılır bir şekilde düzenleyeceğini aktarır.<sup>23</sup>

İbn Âbidîn, ücretle Kur'ân okuma konusuna başlarken Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân* adlı eserinden konunun önemini izah eden şu ifadeleri aktarır;

“En önemli vecibelerden biri de Kur'ân'ı geçim vesilesi yapıp onunla kazanç elde etmekten şiddetle kaçınmaktır.<sup>24</sup> Nitekim Resûlullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir; “Kur'ân okuyunuz, okuduğunuz Kur'ân'ı geçim vesilesi yapmayınız.”<sup>25</sup> Dünya malı için Kur'ân okuyan kişiye engel olunması gerektiğini ve hem bu iş için ücret verenin hem de ücret alanın günahkâr olduğu görüşünü ifade eden İbn Âbidîn,<sup>26</sup> caizlik görüşünü savunanların bazı delillerini de zikredip bunlara cevaplar verir.

Zikredilen bu delillerden biri de şu delildir;

“*Hatim için kiralanan kişinin kırk beş dirhemden az alması caiz değildir.*

<sup>22</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/164-165.

<sup>23</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/174.

<sup>24</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şerefüddin en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Haccar (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1996), 55.

<sup>25</sup> “اقرأوا القرآن ولا تأكلوا به” hadisin metni için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24: 295 (No. 15535).

<sup>26</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/175.

*Bu miktar ücret zikredilmediği durumlardadır. Eğer bir kişi Kur'ân okuyan kişiye "Benim için hatim oku der de ücret belirtmezse kişi hatmi okuduğunda kırk beş dirhemden az alması caiz değildir. Eğer ücret belirtilirse ücret kesinleşmiş olur. Ancak ücret kırk beş dirhemden az olması durumunda okuyan kişi günahkâr olur. Kiralayan kişi de nassa aykırı olduğu için bu miktardan aşağı bir ücretle anlaşırrsa günahkâr olur."*<sup>27</sup>

İbn Âbidîn, zikredilen bu delilin mezhebin asıllarına ve fikhî kurallara aykırı olduğunu ifade eder. Müellif, ücret belirtilmediği durumda ücret akdinin fasit olacağını ve adam kiralamanın sahih olduğu sabit olan yerlerde ecri misil gerekeceğini ifade eder. Okuduğu Kur'ân karşılığında ücret alan kişiyi şiddetli azapla uyaran hadislerin varlığını hatırlatan müellif "kırk beş" lafzını içeren rivayetlerin delil kuvveti açısından zayıf nakiller olduğunu söyler.<sup>28</sup>

Müellif, geçmiş dönemlerde cami ve medrese yapan kişilerin vakıf gelirlerinin dörtte birlik kısmını Kur'ân cüzü okuyanlara ayrıldığı hiç birkimsenin ise bu eylemi haram olarak nitelendirmediği itirazını da aktarır. Ona göre, bu tür vakıflarda caiz olan kişinin dul kadınlar, fakir fıkıh âlimleri, öğretmen, öğrenci ve salih kişilere vakıf yapılması örneğinde olduğu gibi Kur'ân okumakla meşgul olanları da vakıf kapsamına almasıdır. Bu tür vakıflar caizdir. Çünkü bu tür vakıflarda vakfeden kişi kendisine bir şey istemeyip vakıf gelirlerinin harcanacağı yeri belirtmiştir. Bu durumda verilen para adı geçen niteliklere sahip olan kişilere yardımda bulunmak için verilmiş olur. Bu usulle yapılan vakıflarda tartışma yoktur. Tartışma malını vakfedip Kur'ân okunmasını ve sevabın kendisine bağışlanmasını isteyen kişi ve yalnızca ücret alma kastıyla Kur'ân okuyan kişi hakkındadır.<sup>29</sup>

İbn Âbidîn, yaşadığı dönemde ücretle Kur'ân cüzü okumanın adet haline geldiğini de kabul eder. Ona göre adet haline gelmiş olsa da ücretle Kur'ân cüzü okumakta caiz değildir. Zira burada sevabı okutan kişiye verilmek üzere okutma ve mal kazanma arzusuyla cüz okuma vardır. Bu durumda okuyan kişi ücret için okuduğu için sevabı haketmez. Niyeti sahih olmadığı için okuyan sevap kazanmadığına göre okuma için ücretle adam tutan kişiye sevap nasıl ulaşır. Eğer ücret olmasaydı okuyan kişi başkası için okumayacaktı. Dolayısıyla bu kişiler Kur'ân mal toplama vesilesi yapmışlardır.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/175.

<sup>28</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/176.

<sup>29</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/176.

<sup>30</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/180.

İbn Âbidîn, konu hakkında gelebilecek muhtemel eleştirileri zikredip bu eleştiriler cevaplar verir. Bu eleştirilerden biri şudur; “*Ücretle Kur’ân okuma toplumun geneli tarafından makbul bir amel olarak görülmekte ve uygulanmaktadır. Dolayısıyla bu iş Müslüman toplumun güzel görmekte birleştikleri bir iştir. Hadîs-i şerifte “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir”*<sup>31</sup> buyrulur. Yine, kıyasa aykırı olsa da, toplumuda örf haline gelmesinden dolayı istisna akdi, hamamda yıkanma ve sakadan su satın alma caiz görülmüştür. Ücretle Kur’ân okuma ve okutma da toplumda teamül haline gelmiştir. Dolayısıyla bu iş toplumun güzel görmeye birleştiği bir iş olduğuna göre neden bu ilke kapsamına dâhil olup helallik vasfını almasın?

İbn Âbidîn, öncelikle örfün özel ve genel olmak üzere ikiye ayrıldığını ve özel örfün genel kabule göre muteber kabul edilmediğini ifade eder. Müellif, genel örfün geçerli olduğunu ve zikredilen meselelerin ise genel örf kapsamında olduğunu söyler. Ancak ona göre, ücretle Kur’ân okuma özel örf kapsamında değerlendirilir. Bu sebeple örfleşmiş olması sebebiyle caizlik hükmü alacağı söylenemez.<sup>32</sup>

İbn Âbidîn, konu hakkında farklı görüş ve rivayetlerin varlığını kabul eder ancak nakledilen her görüşe itibar edilmemesi gerektiğini savunur. Zira ona göre, bir fıkhi meselenin hükmünün kaynağı kitap, sünnet ve icma ise bu meselenin hükmünde ihtilaf olmaz. Mesele içtihadı dayalı bir mesele ise bakılır; eğer meselenin hükmünü müctehid olan bir âlim aktarmışsa delil talep etmeden aktarılan bu görüşe uymak gerekir. Eğer meselenin hükmü bir müctehidden nakledilir ve bu nakil ispatlanırsa yine bu görüşe uyulur. Eğer bu nakil nakledenin kendi görüşü ya da mukallid olan birinin görüşü ise bakılır; şayet aktaran kişi bu görüşü şerî bir delil ile beyan etmişse bu görüşe uyulur. Eğer nakledilen bu görüş şerî bir delil ile beyan edilmemişse bakılır; eğer bu nakil mezhebin asıllarına ve mezhepte muteber kabul edilen kitaplara mutabıksa bu görüşle amel edilir. Eğer bu nakil mezhebin asıllarına ve mezhepte muteber kabul edilen kitaplara aykırı ise bu görüşe itibar edilmez.

İbn Âbidîn, bir mesele hakkında aktarılan görüşe uymanın ölçülerini bu şekilde beyan ettikten sonra müctehid imamlardan nakledilen “Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğunu gösteren” bir rivayet olmadığını aksine müctehid imamların açıkça ücretle Kur’ân okumanın caiz olmadığını görüşünü dile getirdiklerini söyler. Ayrıca ona göre, bu görüş mezhepte kabul edilen usule de aykırıdır.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> “مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ”

<sup>32</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/186.

<sup>33</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/189.

İbn Âbidîn, mutlak olarak Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğunu söyleyen kişinin görüşünü delillendirmesi gerektiğini söyler. Kendi görüşünün delillerini ise şu şekilde sıralar;

“Görüşümüzün Kur'ân'dan delili: “Âyetlerimi az bir karşılığa satmayın”<sup>34</sup> ayetidir. Görüşümüzün sünnetten delili ise “Kur'ân okuyunuz, okuduğunuz Kur'ân'ı geçim vesilesi yapmayınız.”<sup>35</sup> Görüşümüzün icmadan delili ise ümmetin niyetsiz amelin sevabı gerektirmediği hususunda ittifak etmeleridir. Niyet ise kişiyi davranışa yönelten kast ve azimdir. Bu meselede ise böyle bir niyet olmadığı için sevap yoktur. Kiyastan delilimiz ise şudur: Kur'ân okumak sırf bedeni bir ibadettir. Namaz ve oruç gibi sırf bedeni ibadetlerde ücret caiz olmadığı gibi Kur'ân okuma karşılığı ücret almak ta caiz değildir. Ayrıca ücretle Kur'ân okumada akit sevap satışı üzeredir. Madumun satışı ise batıldır. Sevabın varlığı kabul edilse bile sevap mal değildir. Mal olduğu kabul edilse teslim edilmesi mümkün değildir.”<sup>36</sup>

İbn Âbidîn, müteahhirün Hanefî âlimlerinin konuya yaklaşımını şu şekilde özetler;

“Bugün müftabih olan görüş Kur'ân talimi için ücret almanın caiz olduğudur. Hidaye ve Kenzü'd-dekâ'ik gibi metinler yalnız Kur'ân öğretme karşılığı ücret almayı caiz görürken bazı metinlerde de fıkıh öğretmek, ezan okumak, kamet getirmek karşılığı ücret almakta caiz görülmüştür. Bu meselelerde de caizlik görüşünü benimseyenlerin gerekçeleri zaruret ve Müslümanların bu hizmetlere ihtiyaç duymalarıdır. Zira mütekaddimîn döneminde bu işleri yapanları var olan bazı hakları şimdi kesilmiştir ve günümüzde bu işleri ücretsiz yapacak kimseler bulunamamaktadır. İstisna edilen bu kısımlar haricindeki meselelerde ise mezhepte kabul edilen genel kural gereği haramlık hükmü devam etmektedir.”<sup>37</sup>

İbn Âbidîn, Hanefî âlimler tarafından haramlık hükmünden istisna edilen Kur'ân öğretmek ve imamlik yapmak gibi caizliği gerektiren bir zaruret barındıran ibadetler olduğunu kabul eder. Ona göre, istisnayı gerektiren zaruret dini muhafaza etmek ve dinin alametlerini yaşatmaktır. Ancak zaruretle birlikte caizlik hükmünü alan meselede zaruretler ortadan kalkınca haramlık hükmü geçerli olur.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> “وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا” Kur'ân Yolu (Erişim 2 Mayıs 2021), el-Bakara 2/41.

<sup>35</sup> “اقرأوا القرآن ولا تأكلوا به” hadisin metni için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24: 295 (No. 15535).

<sup>36</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/181-182.

<sup>37</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/183.

<sup>38</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/184-185.

Dolayısıyla ona göre meselenin hükmünün caizlik olmasını gerektiren husus zaruretlerdir. Bu sebeple zaruretin olmadığı yerde haramlık hükmü devam etmektedir. Ona göre, birinin başka biri için Kur’ân okumasında zaruret yoktur. Dolayısıyla zaruret hali dışında ölmüş hayvan eti yemek caiz olmadığı gibi zaruret barındırmaması sebebiyle Kur’ân okuması için birini kiralamak ta caiz değildir. Ayrıca İbn Âbidîn, devlet idaresinin düzene girmesi durumunda öğrencilerin hak ettiklerini alacaklarını ve âlimlerin mezhebin asıllarına muhalefet etmelerini gerektiren zaruretin kalkacağını söyler. Ona göre bu durumda ibadet sayılan bütün eylemlerde adam kiralamanın caiz olmadığı hususunda ittifak olacaktır.<sup>39</sup>

## 2. MAHMÛD HAMZA EFENDİ’NİN KONUYA YAKLAŞIMI

Daha önce de ifade edildiği üzere Mahmûd Hamza Efendi konu hakkındaki tartışmaya değinmeden yalnızca kendi görüşünü destekleyen delilleri aktarmakla yetinmiştir. Bu hususu risalesinin başında ifade eden müellif böyle bir metot kullanmasının gerekçesini de aktarmıştır. Ona göre, mukallid konumundaki fetva veren kişi yalnızca mezhebinde sahih gördüğü görüşü açıklamakla yükümlüdür. Ve iddiasının doğruluğunu ispat etmek için deliller getirmek, mensup olduğu müçtehidin tesis etmiş olduğu kurallara dayanarak yeni hüküm elde etme ve bir meselenin hükmü hususunda başkalarıyla tartışmaya girmek mukallit müftî’nin görevi değildir.<sup>40</sup>

Mahmûd Hamza Efendi risalesinde farklı eserlerden görüşünü detekleyen kırk farklı nakil yapmıştır. Ancak bu nakillerin hepsini aktarmak bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu nakillerden bir kısmı zikredilecektir. Bu çalışmada Mahmûd Hamza Efendi’nin naklettiği deliller ibadet nevinden olan eylemler karşılığında ücret almanın hükmü, hatim vasiyyet etmenin hükmü, kabirde Kur’ân okunmasını vakfetmenin hükmü başlıkları altında değerlendirilecektir.

### 2.1. İbadet Nevinden Olan Eylemler Karşılığında Ücret Almanın Hükmü

Mahmûd Hamza, ibadet nevinden olan eylemler karşılığında ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunur. Müellifin zikrettiği ilk delil *el-Feyz*<sup>41</sup> adlı kitaptan aktardığı “Sahih olan taat sayılan şeylerde kiralamanın caiz olduğudur.” ifadesidir.<sup>42</sup> Mahmud Hamza, zikrettiği diğer delillerde

<sup>39</sup> İbn Âbidîn, *Mecmuatu resaili İbn Abidin*, 1/190.

<sup>40</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/162.

<sup>41</sup> Müellifin zikrettiği bu eser tespit edilememiştir.

<sup>42</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/165.

mütekaddimûn dönemi âlimlerinin iâdetlerde kiralamanın batıl olduğu görüşünü savunduklarını müteahhirûn âlimlerinin ise ibadetlerde kiralamanın caiz olduğu görüşünü benimsediklerini aktarır.<sup>43</sup>

Müellif, taat sayılan bütün eylemlerde kiralamanın caiz olduğu görüşünü benimser. Onun bu konuda zikrettiği delil ise Abdülganî en-Nâblusî ‘nin (ö. 1143/1731) *Rübî'l-İfadât fî Rübî'l-İbâdât* adlı eserinden nakledilen şu ifadelerdir;

“Âlimler, vefat eden kişilere dua etmenin ve onlar için sadaka vermenin onlara faydalı olduğunda ve bunun sevabının onlara ulaştığında icma etmişlerdir. Sevap hediye edilen kişinin ölü veya diri olmasında fark yoktur. Kişinin fiili eda ederken başlangıçta sevabını başkasına kılmayı niyet etmesiyle kendisi için niyetlenip fiili eda ettikten sonra sevabını başkasına hediye etmesi arasında da bir fark yoktur. Kim dünyalık bir şey alır ve yaptığı ibadeti (ibadetin sevabın) dünyalık şeyi verene kılar (verirse) bunun sahih olması gerekir. Sevabı verilen ibadetin farz ya da nafil olması arasında bir fark yoktur. Kişi farz namaz kılar ve sevabını başkasına verirse bu sahih olur ancak o kişi için ibadeti yapma sorumluluğu devam eder.”<sup>44</sup>

Bütün ibadetler için kiralamanın caiz olduğu görüşünü benimseyen Mahmûd Hamza, özel olarak Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğunu ifade eden deliller de zikreder. Bu konuda haramlık hükünü savunanlar olduğunu kabul eden müellif, konu hakkında müfta bih olan görüşün caizlik olduğunu bildiren deliller zikreder. Bu delillerden bazıları şunlardır; “Yine kabrinde kuran okuyan kimseye vasiyet etmenin batıl olması gerekir. Bu ya kıraat üzere kiralamanın caiz olmamasından ya da kabirlerde okumanın mekruh olması sebebiyledir. Ama müfta bih olan görüşe göre bunların ikisi de caizdir. İkisinin de caiz olması gerekir.”<sup>45</sup>

“Ücretle Kur’ân cüzü okumanın ve okutmanın günahı var mıdır? Cevap: Günahı yoktur.”<sup>46</sup>

Mahmûd Hamza, Kur’ân okuma karşılığında alınması gereken ücretin miktarı hakkında da deliller aktarır. Zikredilen bu delillerde hatim okunması

<sup>43</sup> Örnek için bk. Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/167-168-173.

<sup>44</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/168. Mahmûd Hamza, konu hakkındaki ihtilafın varlığını kabul eder. Bunu gösteren nakil için bk. Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/166.

<sup>45</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/163; Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 6/590-591.

<sup>46</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/165.

karşılığında alınması gereken ücret hakkında farklı miktarlar zikredilir. Kırk dirhem<sup>47</sup>, kırk beş dirhem<sup>48</sup>, dört dinar<sup>49</sup> ve dört buçuk dinar<sup>50</sup> miktarlarını zikreder. Mahmûd Hamza, Şeyhü'l-İslâm Ebüssuûd Efendi'den aktardığı bir fetvada ise hatim okutan kişinin o bölgede adeten belirlenmiş olan miktarı ödemesi gerektiğini aktarır.<sup>51</sup>

Konuyla ilgili aktarılan diğer nakillerde biri de şudur;

“Bir adam Kur’ân okuyan kişiye “Benim için ya da babam için ya da annem için ya da oğlum için hatim oku” dese ancak ücret zikretmese, okuyucu da hatmi okusa hatmi isteyenin ecri misli vermesi gerekir. Ecri misil de nasta zikredilendir yani kırk dirhem. Okuyucu için bundan azını almak doğru değildir.<sup>52</sup>

Dolayısıyla mesele konuşulduğu sırada ücret mitarı zikredilmemişse ecri misil yani kırk dirhem alınması gerekir.<sup>53</sup> Ancak eğer miktar zikredilirse bu miktarın verilmesi gerekir. Eğer okuyucu ve okutan kişi kırk dirhemden altında bir ücretle akit yaparlarsa nassa muhalefet ettiklerinden dolayı günahkâr olurlar. Ancak okuyan kişi zikredilen miktardan kırk dirheme kadar olan kısmı kiralayana hibe ederse ya da bu kısmın sevabının kendi nefesine olacağını şart koşarsa günahkâr olmaz.<sup>54</sup>

Mahmûd Hamza, hatim okuyan kişinin kırk ya da kırk beş dirhemden az almasının caiz olmadığını bu miktardan az alan kişinin nassa muhalefet etmiş olması sebebiyle günahkâr olacağını hatta bu durumda okuyan ve okutan kişilerin sevap kazanamayacaklarını bildiren deliller aktarır.<sup>55</sup>

Müellifin zikrettiği delillerde kırk ya da kırk beş dirhemden az alınmaması gerektiğine vurgu yapılır ve aksi durumda nassa muhalefet edileceği ifade edilir. O, konu hakkındaki nassı aktardığı şu iki delilde zikreder; “Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) ve Enes b. Mâlik’in (ö. 93/711-12) rivayetine göre Resulullah ve ashâbı döneminde Kur’ân ücreti dört buçuk

---

<sup>47</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/168-171.

<sup>48</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/162-164-172.

<sup>49</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/175.

<sup>50</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/165.

<sup>51</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/165.

<sup>52</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/168.

<sup>53</sup> Konuyla ilgili diğer delil için bk. Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/166.

<sup>54</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/171-172.

<sup>55</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/175.

dinardı. Mütekaddimûn ve müteahhirûn bu hususta ittifak etmişlerdir.”<sup>56</sup>

“Abdullah b. Mesud ve Enes b. Malik’in rivayetine göre Resulullah ve ashabı döneminde Kur’ân ücreti dört dinardı. Her dinar 10 dirhemdir. Bu miktarın azına okunması durumunda okuyan da okutan da sevap kazanamaz.”<sup>57</sup>

## 2.2. Hatim Vasiyet Etme ve Kabirde Kur’ân Okumayı Vakvetme

Bu bölümde Mahmûd Hamza’nın hatim vasiyet etme ve kabirde Kur’ân okuma ile ilgili aktardığı delillere değinilecektir. İlk olarak müellifin hatim vasiyet etme ile ilgili zikrettiği deliller aktarılacaktır. Bu kısımda zikredilen delillerin önemli bir kısmı Şeyhü’l-İslâm Ebüssuûd Efendi’den (ö. 982/1574) aktarılan şu fetvalarıdır:

“Hind ölüm hastalığında muhallenin imamına kendisi için Kur’ân hatim etmesini ve terekesinden 400 gümüş sikke almasını vasiyet etti. Bu durumda varislerin bu vasiyeti kabul etmemeleri caiz midir? Cevap: Caiz değildir.”<sup>58</sup>

“Zeyd, ölüm hastalığında belirli bir malı tayin edip Amr’a kendisi için Kur’ân hatim etmesini vasiyet etse, Zeyd vefat ettikten sonra malın üçte birlik kısmı bu vasiyet için uygun iken varislerden bazıları Zeyd’e bu tayin edilen malı vermemeleri caiz olur mu? Cevap: Caiz olmaz.”<sup>59</sup>

“Zeyd, ruhu için Kur’ân okunmayı vakfetse Kur’ân okuyanlarda okunması gerektiği gibi okusalar ve sevabını vakfedenin ruhuna hediye etseler, bu işi belirli bir mal karşılığı yapsalar bu helal ve caiz midir? Cevap: Helal ve caizdir.”<sup>60</sup>

“Zeyd ölüm hastalığında Amr’ın kendisi için hatim okumasını vasiyet etse ve dört bin gümüş sikke parayı bunun için vakfetse ancak bu vakfi tescil edip mütevelliyeye teslim etmeden vefat etse zikredilen bu meblağın vakıf oluşu sahih olur mu? Cevap: Eğer şöyle demiş ise; bu malı murabaha malı yapın ve elde edilen geliri Kur’ân tilavetine harcayın ve vakfedilen mal üçte birlik kısımdansa bu vakıf caiz olur.”<sup>61</sup>

Zikredilen delillerden anlaşıldığına göre müellif, hatim vasiyet etmenin caiz olacağını ancak vasiyetin malın üçte birlik kısmından yapılması

<sup>56</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/164-165.

<sup>57</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/175. Zikredilen bu iki rivayet hadis kitaplarında tespit edilememiştir.

<sup>58</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/169.

<sup>59</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/167.

<sup>60</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi el-Hamzâvî*, 1/170.

<sup>61</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü ’l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/174.



gerektiği görüşünü benimser. Müellifin hakkında deliller zikrettiği diğer bir mesele ise kabirde Kur'ân okumayı vakvetme meselesine dairedir. Zikredilen delillerden bazıları şunlardır;

“Belirli bir müddet kabirlerde Kur'ân okuma için kiralamanın hükmünde ihtilaf ettiler. Tercih edilen görüş bunun caiz olduğudur.”<sup>62</sup>

“Kabrinde okunmasını şart kıldığında tayin batıldır. Vasiyetler kısmında bu açıklanmıştır. Kişi kabrinde okuyan kişiye bir şey (mal) vasiyet etse vasiyet batıl olur. Bu mekânın tayin edilmemesi gerektiğine delalet eder. Dönemin bazı Hanefileri buna tutunurlar. Bana göre buna delallet etmez (mekânın tayin edilmemesi gerektiğine) çünkü muhtar sahibi bu görüşü okuma için mal almanın caiz olmamasına dayandırır. Çünkü alınan mal ücret gibidir.<sup>63</sup> Bu görüşün müfta bih olmayan görüşe dayandığını ifade eder. Çünkü müfta bih olan kıraat karşılığı ücret almanın caiz olduğudur.”<sup>64</sup>

“Yine kabrinde Kur'ân okuyan kimseye vasiyet etmenin batıl olması gerekir. Bu ya kıraat üzere ki-ralamanın caiz olmamasından ya da kabirlerde okumanın mekruh olası sebebiyledir. Ama müfta bih olan görüşe göre bunların ikisi de caizdir. İkisinin de caiz olması gerekir.”<sup>65</sup>

“Kabrinde Kur'ân okunmasını şart kılrsa tayin batıl olur. Bu görüş Ebû Hanife'nin kabirde Kur'ân okunmasının mekruh olduğu görüşüne dayanır. İmam Muhammed ise kabirde Kur'ân okunmasının caiz olduğu görüşünü benimser. Sahih olan ve tercih edilen görüş İmam Muhammed'in görüşüdür. Mezhepte muteber kitapların çoğunda bu görüş tercih edilir.”<sup>66</sup>

Belirli bir müddet için kabirde Kur'ân okuması için adam kiralamanın caiz oluşu tercih edilen görüştür.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Radıyyüddîn Ebû Bekr b Ali b Muhammed Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kuduri* (Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322), 1/269.

<sup>63</sup> Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakika (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937), 5/84.

<sup>64</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/163.

<sup>65</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/163; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 6/590-591.

<sup>66</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/169; Benzer ifadeler için bk. Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyuni'l-besair: şerhu Kitâbi'l-Eşbah ve'n-nezair* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/229.

<sup>67</sup> Hüseyinî, *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi*, 1/164; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtavi ale'd-Dürri'l-muhtar* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1975), 4/30.

## Değerlendirme

Bu çalışmada görüşleri mukayese edilen âlimler yaşamış oldukları dönemde İslâm dünyasında önemli etkileri olan, vefatlarından sonra da günümüze değin etkilerini sürdüren iki önemli şahsiyettir.

İbn Âbidîn, konuyla ilgili birbiriyle çelişen hadislerin varlığını kabul eder. Ancak o, mübah kılan hadisin haram kılan hadis tarafından neshedildiği görüşünü savunur. Ayrıca ona göre konuyla ilgili hadis Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın değil tedavi amacıyla yapılan okuma karşılığında ücret almanın caiz olduğunun delilidir. İbadetleri kısımlara ayıran müellif Kur'ân okumanın namaz ve oruç gibi sırf bedeni bir ibadet olduğunu, karşılığında ücret almanın caiz olmadığını söyler. Ona göre ibadet nevinden olan ibadetlerin hepsinde bu yasaklık hükmü geçerlidir. Ancak müteahhirün dönemi âlimlerinin din işlerinden tembelliğin baş göstermesi ve daha önceden kendilerine beytûmalden kaynak ayrılan ancak devlet nizamının bozulması sebebiyle bu kaynaktan mahrum olan Kur'ân öğreticilerini bu hükümden istisna ettiklerini söyler. Kur'ân ezberleme-ezberletmenin ortadan kalkmaması için bu meseleye has olarak caizlik görüşü tercih edildiğini ve bu istisnanın zaruretten kaynaklandığını ifade eden müellif bu zaruretin kendilerinde hissedildiği fıkıh öğretme, müezzinlik ve imamlık görevleri için de caizlik hükmünün benimsendiğini aktarır. Kur'ân okumanın zaruret içeren bir yönü olmadığı görüşünü benimseyen İbn Âbidîn caizlik hükmünün bu meseleyi de kapsamasına karşı çıkar.

İbn Âbidîn, Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü benimseyenlerin ve bu yönde nakillerin varlığını kabul eder. Ancak ona göre bu mesele içtihâdi bir meseledir ve caizlik görüşünü savunanlar taklid ehli kişilerdir. Bu kişiler görüşlerini şer'î bir delille ispatlamamışlardır. Ayrıca bu görüş mezhebin asıllarına aykırıdır ve mezhepte muteber olan metinlerde bu görüşü doğrulayacak nakiller yoktur. Dolayısıyla bu iki sebepten dolayı Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz değildir. Müellif, Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın yaygınlaşıp örf haline geldiği bunun sonucu olarak caiz olması gerektiği iddiasını da doğru bulmaz.

Mahmûd Hamza Efendi ise kendi görüşünü temellendirmek için yalnızca bu görüşü destekleyen nakilleri aktarmakla yetinir. Müellifin aktardığı nakillerin yirmi bir tanesi âlimlerin fetvalarıdır. Kendisinden en çok fetva aktarılan kişi ise Ebüssuûd Efendi'dir. Kalan on dokuz nakil ise çeşitli fûru fıkıh kitaplarından yapılan nakillerdir. Müellifin fûru fıkıh kitaplarından yaptığı nakillerin çoğu şerh ve haşiye türü eserler olup ana metinlerden yapılan nakiller azdır. Müellifin yaptığı nakiller taat için ücret, Kur'ân kıraati

için ücret almanın hükmü, hatim vasiyet etmenin hükmü, hatim yapan kişiye verilecek ücretin miktarı ve kişinin kabri başında Kur'ân okunmasını vakfetmesinin hükmü gibi hususlar yer almaktadır.

Mahmûd Hamza Efendi'nin caizlik görüşünü savunurken dayandığı en önemli gerekçe ücretle Kur'ân okumanın toplumda yaygınlaşan ve genel kabul gören bir amel olmasıdır. Müellif, namaz dâhil olmak üzere bütün ibadetlerin sevabının ücret karşılığında başkasına verilebileceğini ifade eden delillerde aktarmıştır. Ücretle Kur'ân okumanın haram olduğunu savunanların varlığını kabul eden müellif bu görüşü müteakdimun âlimlerinin savunduğunu müteahhirun âlimleri nezdinde müfta bih olan görüşün caizlik olduğunu söyler.

İki müellifin görüşleri karşılaştırıldığında İbn Âbidîn'in görüşünün daha sağlam temellere dayandığı söylenebilir. Zira öncelikle namaz ve oruç gibi sırf bedeni ibadetlerin sevabının ücret karşılığı başkasına verilebileceği iddiası tutarlı gözükmemektedir. İbn Âbidîn, bedeni ibadetlerde ücret karşılığı bir akit yapılması durumunda bunun madumun satışı anlamına geleceği zira sevapın bir mal olmadığı, mal olduğu kabul edilse bile tesliminin mümkün olmadığı şeklindeki izahı daha ikna edici gözükmektedir.

## Kaynaklar

Kur'ân Yolu. Erişim 2 Mayıs 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut v.d. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Ateş, Mustafa. *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddül-Muhtâr Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Baktır, Mustafa "Mahmûd Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şaîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Ferfûr, Salih. *A'lâmu Dimaşk fi'l-Karni's-râbii'l-aşeri'l-hicriyye*. Dimaşk: Dâru'l-mellâh, 1408.

Haddâdî, Radiyyüddîn Ebû Bekr b Alî b Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kuduri*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.

Hallaq, Weal b. *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2020.

Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed el-Hamevi. *Gamzu uyuni'l-besair: şerhu Kitâbi'l-Eşbah ve'n-nezair*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Hüseynî, Mahmûd Hamza. *Mecmu Resâilü'l-Allame Mahmûd Efendi el-Hamzâvî*. thk. Muhammed Vâil el-Hanbelî. 4 Cilt. İstanbul: Daru'l-Lübab, 2020.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşki. *Mecmuatu resaili İbn Abidin*. 2 Cilt. b. y.: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşki. *Hanefilerde mezhep usûlü (Şerhu Ukûdi resmi'l-müfti)*. çev. Şenol Saylan. İstanbul: Klasik, 2016.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcümü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Mevsîlî, Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebu Dakika. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.

Mergînânî, Ebu'l-Hasen Bürhanüddin. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedi*. thk. Tallâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Darü İhyai't-türasi'l-Arabî, 2010.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şerefüddin. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Haccar. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1996.

Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Şener, Mehmet. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Hanefî. *Hâşiyetü't-Tahtavi ale'd-Dürri'l-muhtar*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî vd. Mısır: Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî, 1975.

**VAKIF VAZİFELERİNE EL KOYMA KONUSUNDA KADIYA  
MUTLAK YETKİ VEREN BİR FETVANIN TENKİDİ: ZEYNUDDİN  
İBN NÜCEYM'İN “EL-KAVLÜ’N-NAKİY Fİ’R-REDD ‘ALE’L-  
MÜFTERİ EŞ-ŞAKİY” İSİMLİ RİSALESİ**

*Seyit Mehmet UĞUR\**

**Giriş**

İslâm toplumunda vakıf müessesesi, başta eğitim ve dînî hizmetler olmak üzere hayatın muhtelif alanlarında çok önemli roller üstlenmiştir. Vakıf hukukunun en temel amacı, vakıfların varlığının devamını ve hizmetlerinin en verimli şekilde sürdürülmesini temin etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için vakfın korunması, tamiri, gelirlerin tahsili ve vakfiyede belirtildiği şekilde dağıtılması gibi yönetime ilişkin hususlarda kimin yetkili olacağı ayrıntılı olarak incelenmiştir. Vakıf vazifelerine hangi hallerde ve kim tarafından el konulacağı da vakıf hukukunda ele alınan meselelerden biridir.

Fıkıh risaleleri çoğunlukla güncel fikhî sorunlar hakkında kaleme alınan ve bu bakımdan yazıldığı dönemdeki sosyal, kültürel, hukûkî ve ilmî durum hakkında bilgi veren önemli fıkıh kaynaklarındandır.<sup>68</sup> Kahire'nin Memluklerden Osmanlı hâkimiyetine geçtiği dönemde yaşayan ve döneminin önde gelen Hanefî fakihlerinden biri olan Zeynüddîn İbn Nüceym (ö.970/1563) de, başta vakıflarla ilgili olmak üzere bazı mühim fikhî meseleler hakkında birçok risale yazmıştır. İbn Nüceym'in risalelerini derleyen oğlu Ahmet'in verdiği bilgiye göre kadılar karşılaştıkları vâkıât türü bazı sorunlar hakkında İbn Nüceym'den görüş istemişler, o da yazdığı risalelerde bunlara cevap vermiştir. İbn Nüceym'in görüşleri kadılar

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, seyitmehmetugur@gmail.com

<sup>68</sup> Bu konuda bk. Recep Cici, “Osmanlı’da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risaleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (23 Mayıs 2017), 323-326.

nezdinde hüsnü kabulle karşılanmıştır. Öyle ki bazı risaleler kazaskerin elinde olduğu için İbn Nüceym'in oğlu bunları derlemeye dâhil edemediğini ifade eder.<sup>69</sup>

İbn Nüceym, vakıf görevlilerinin azledilmesi konusunda kadıya mutlak yetki veren bir fetvayı ve bunun Hanefî mezhebine nispet edilmesini “*el-Kavlü'n-Nakiy fi'r-Redd 'Ale'l-Müfterî eş-Şakiy*” isimli risalesinde ağır bir şekilde eleştirir. Zira güvenilirlikleri açısından sürekli tenkit edilen kadınlara bu yetkinin tanınması, birçok hak ihlallerine ve vakıf hizmetlerinin aksamasına neden olacaktır. Bu çalışmada İbn Nüceym'in reddiye türünün bir örneği olan mezkûr risalesi içerik ve üslûp açısından değerlendirilecektir.

### 1. Vakıf Vazifesi ve Buna El Koyma Yetkisi

Vakıf hukuk bağlamında vazife terimi iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki vakıf hizmetleriyle ilgili görev ve kadrodur. Vazifenin ikinci anlamı ise bu görevi ifâ eden kimselere vakıf tarafından verilen “maaş” veya belirli hak sahiplerine vakıf gelirlerinden yapılan tahsisattir. Her iki anlamıyla bu vazife sahipleri için ise erbâb-ı vezâif denir.<sup>70</sup> Bu çalışmada vazife ile her iki anlam da kast edildiği için “hâkimin vazifeye el koyması” veya “vazifeden azl etmesi” ifadeleriyle sadece vakıf görevlilerinin görevinden alınması değil aynı zamanda vakıf gelirlerinde hak sahibi olanların hakkının elinden alınmasının da kast edildiğine dikkat edilmelidir.

İslâm tarihinde din, eğitim, sağlık ve sosyal yardım başta olmak üzere birçok alandaki hizmetlerin vakıf kurumlarınca yürütüldüğü göz önünde tutulduğunda, bu hizmet sahalarındaki vazifelere el koyma yetkisinin şartları ve kime ait olacağı mühim bir hukukî mesele olarak karşımıza çıkar.

---

<sup>69</sup> Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî İbn Nüceym, *Resâilu İbn Nüceym el-İktisadiyye = er-Resâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü's-Selam, 1998), 54-56; İbn Nüceym'in bazı meselelerde kadınları uyardığına ilişkin bir ifadesi için bk. Zeynüddin b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: El-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311), 5/241; Osmanlı döneminde Mısır'da kadınların müftilerle istişaresi ve fetvaların yargılamada kullanılması hakkında bk. Abdürrazık İbrâhim İsa, *Tarihü'l-kaza fi Mısri'l-Osmaniyye: 1517-1798* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1998), 338-339.

<sup>70</sup> Tuncay Başoğlu, “Vazife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/580.

Vakıf kurumunda üç yetkiliden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki vakfın kurucusu yani vâkıftır. Onun vakıf konusundaki yetkileri, hangi şartları ileri sürebileceği vakıf hukukunun temel meselelerinden birisidir. Şerî hükümlere aykırı olmadıkça vâkıfın şartlarının şâriin nassı gibi bağlayıcı olduğu genel bir ilkedir. Diğer yetkili ise mütevellî, nâzır ve kayyım gibi isimlerle anılan vakfı yönetmekle görevli kimsedir. Son olarak kamu velâyetini elinde bulunduran hâkim de vakıfların gözetiminden ve denetiminden sorumludur. Uygulamada yer yer bu kişiler ve özellikle son ikisi arasında yetki çatışması baş gösterdiği için herkesin yetkileri açık bir şekilde belirlenmeye çalışılmıştır. Öyle ki bu durum bazı vakfiyelere de yansımış, vakfı kuran şahıs hâkimin kayyıma müdahalesini önleyici şartlar ileri sürmüş ve bu şartların geçerliliği tartışma konusu olmuştur.<sup>71</sup>

Bu üç yetkilinin azil salahiyetlerine gelince, vâkıf kendi tayin ettiği nâzır/kayyımı azletmeye yetkilidir. Ebû Yusuf'a göre bunun için hukukî bir gerekçenin bulunması da şart değildir.<sup>72</sup> Keza vâkıf belirli bir şahsın imam, müezzin veya öğretmen olmasını şart koştuktan sonra, bu şahıs görevi ihmal etse veya vâkıf, daha liyakatli başka bir şahsı tayin etmek istese, ilk tayin ettiği görevliyi azledebilir.<sup>73</sup> Vakfiyede, vakıf lehtarlarının (mevkûfun aleyhin) örneğin kayyım ile münâkaşa etmek gibi birtakım davranışlar sergilemeleri halinde vakıf gelirlerden mahrum bırakılacakları şeklinde şartlar varsa, bu şartları gereğince onlar nâzır tarafından vakıf gelirlerinden

<sup>71</sup> Şeyhülİslâm Ebussuûd'un Ma'rûzât'ındaki şu fetva buna örnektir: "Zeyd-i vâkıf tevliyyetinin azli ve nasbın ve sâir tasarrufâtını evlâdından mütevellî olana şart edüp 'Kâdilerden ve beylerden vakfıma kimesne müdâhale etmesinler, ederlerse Allah'ın laneti üzerlerine olsun' dese beylerden ve Kâdilerden bazı kimesneler şart-ı vâkıfla amel etmeyip dahle kâdir olurlar mu? El-Cevâb: Sene erba' ve erbâ'in ve tis'i mie hududunda 'Bu makûle şerâit üzerine tahrîr olunan vakfiyelerin şerâiti tenfiz olunup Sancakbeyi pâyesinde olan mütevellîler vâkî olan azl u nasbı şer'-i şerîf muktezasınca der-i devlete kendiler arz edüp andan aşağı payede olanlar re'yleriyle yine şerî'at-ı şerîfe üzere kudât-ı bilâd ile arz edeler. Ma'kûl ve meşru olan maddelerde ne kudât mütevellîlere ve ne de mütevellîler kudâta muhâlefet etmeyeler' deyü ferman olunmuştur. 'Vakfın mütevellî olanın ne fesâdı olursa olsun beyler ve Kâdiler dahl ederlerse lanet üzerlerine olsun' demek murad ederlerse kendileri mel'ündür. Şerîat-ı şerife muhâlif olan şerâit cemî'an lağvıdır ve bâtıldır." Şeyhülİslâm Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât* (İstanbul: Klasik, 2013), 117-120. Benzer bir hüküm için bk. Burhaneddin İbrâhim b Musa Trablusi, *Kitâbü'l-is'af fî ahkâmi'l-evkaf* (Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmîi, ts.), 50.

<sup>72</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/244-245.

<sup>73</sup> Konunun ayrıntıları için bk. Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-epsâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/684-685.

mahrum bırakılırlar.<sup>74</sup> Öte yandan vakıf lehtarları haklarının kendilerine verilmediği gerekçesiyle hâkime müracaat etseler hâkim mütevellîye elindeki galleden vakıf lehtarlarının hakkını vermesini emreder.<sup>75</sup>

Hâkimler de vakıflarla ilgili tasarruflarında dilediği şekilde hareket edemez. Onların tasarrufları vakfın maslahatına uygun olmakla kayıtlıdır. Bu nedenle kadı, açık bir maslahat gerektirmediği sürece vâkıfın şartlarına aykırı hüküm de veremez. Dolayısıyla kadıların vakıf görevlerinde azletme yetkisi konusunda da aynı ilke geçerli olmalıdır. Bu nedenle Hanefî mezhebine göre hâkim, vâkıf tarafından atanan nâzır hukûkî bir gerekçe olmaksızın azledemez.<sup>76</sup> Öte yandan hâkim kendi atadığı kayyımı suçu olmasa da maslahatın gerekli kılması halinde azledebilir.<sup>77</sup> Hâkim, vakıf malını satmak gibi vakfa ihanet niteliğindeki suçlar nedeniyle kayyımı azledebilir.<sup>78</sup> Vâkıf, vakıf vazifelilerini tayin etme (takrir) yetkisini nâzıra vermiş ise hâkim velâyet-i amme yetkisi bulunduğunu gerekçe göstererek nâzırın tayin işlemini iptal edip yerine başka bir şahsı atayamaz.<sup>79</sup> Ancak vâkıf, vazifelere tayin ve azil yetkisini mütevellîye vermemiş ise bu durumda vazifeye tayin ve azil yetkisi mütevellîye değil hâkime aittir.<sup>80</sup>

Hâkim, kayyım/nâzır dışındaki diğer vazifelileri, vazifeyi ihmal durumunda azledebilir.<sup>81</sup> Hâkimin suçu olmayan vazifelileri azletme yetkisinin olup olmadığı meselesi ise İbn Nüceym öncesi Hanefî fakihler tarafından ele alınmamış gözükmektedir. İbn Nüceym ise az önce aktardığımız “vâkıf tarafından atanan kayyımın, suçu yoksa hâkim tarafından azledilemeyeceği” görüşüne kıyasla<sup>82</sup> ve aşağıda incelenecek diğer delillere dayanarak, erbâb-ı vezâifin de suçsuz yere hâkim tarafında azledilemeyeceği sonucunu çıkarır. İbn Nüceym’in son derece hâkim olduğu mezhep birikiminden konu hakkında sarîh bir görüş aktarmak yerine, benzer bir meseleye kıyasla görüş beyan etmesi, konu hakkında Hanefî kaynaklarda

---

<sup>74</sup> Trablusi, *İs'âf*, 59-60.

<sup>75</sup> Trablusi, *İs'âf*, 50.

<sup>76</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/244-245.

<sup>77</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/254.

<sup>78</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/251-252.

<sup>79</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/251; Ebü'l-Fazl Yenişehirli Abdullah, *Behcetü'l-fetâva ma'a'n-nukûl* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1849), 241-242.

<sup>80</sup> Zeynüddin Hayreddin b. Ahmed el-Eyyubi Remlî, *el-Fetava'l-Hayriyye* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, ts.), 1/121.

<sup>81</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/259.

<sup>82</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/244-245.



açık bir hüküm olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Nüceym sonrası kaynaklarda mesele alınırken mutlaka İbn Nüceym'in görüşüne atıf yapılması da bunun bir diğer kanıtıdır.

Örneğin Hayreddin er-Remlî (ö.1081/1671) bir suçu yokken sahiplerinin elinden vazifeyi almanın hükmüyle ilgili bir soruyu cevaplandırırken İbn Nüceym'in görüş ve delillerine yer verdikten sonra şöyle der: "Ne devlet başkanının ne de onun vekili olan vezir ve hâkimin, suçsuz yere vazifeden azletmesi câizdir."<sup>83</sup> Bazı Şeyhü'l-İslâmlar da bu yönde fetva vermişlerdir.<sup>84</sup> Bu durum İbn Nüceym'in görüşünün müttâ bih hale geldiğini göstermektedir. Keza *Reddû'l-muhtâr*'da konuyla ilgili müstakil bir başlık açan İbn Âbidîn'in (ö.1252/1839) sadece İbn Nüceym'in görüşüne atıf yapmakla ve kısa bir izahla yetinmesi de<sup>85</sup>, İbn Nüceym'in bu meseledeki etkisinin ve öncülüğünün bir diğer göstergesidir.

## 2. Risalenin Konusu

Risalenin içeriğini vakıflarla ilgili hizmetler, vakıf görevlileri ve bunların hükûkî bir gerekçe olmaksızın kadılar tarafından görevden azledilmeleri konusunda Hanefî fakihlerin görüşleri ve bunlara dayanarak İbn Nüceym'in ulaştığı sonuçlar teşkil etmektedir. İbn Nüceym'i bu risaleyi yazmaya sevk eden olay ise Hanefî mezhebinde zayıf bir kavil şeklinde bile olsa hiçbir zaman benimsenmeyen bir görüşün Hanefî mezhebine isnad edilmesidir. İbn Nüceym bu isnadı bir iftira, bu görüşü Hanefilere nispet eden kişiyi ise mezhep bilgisinden yoksun müfteri olarak niteler. Onun beyanına göre Hanefilere isnad edilen bu görüş, hukuken muhterem/dokunulmaz olan bazı hakların mubah ve savunmasız hale gelmesine neden olmuştur.<sup>86</sup> Dolayısıyla mesele sırf nazarî bir tartışmadan ibaret değildir. Uygulamada birtakım hak ihlallerine yol açacak niteliktedir.

---

<sup>83</sup> Remlî, *el-Fetava'l-Hayriyye*, 1/151. Remlî eserinin muhtelif yerlerinde bu meseleyle ilgili fetvalar vermiş ve hepsinde de İbn Nüceym'e atıf yapmıştır. Örneğin bk. 1/124.

<sup>84</sup> Yenişehirli Abdullah Efendî'nin (ö.1156/1743) fetvası şöyledir: "Zeyd bir cihete takrir-i kadı ile mutasarrıf olup azlî mucip hali yokken Amr-i kadı Zeyd'i azledip ol ciheti Bekir'e tevcihe kâdir olur mu? El-Cevâp: Olmaz." Bu fetvaya yazılan nakilde Remlî'nin yukarıdaki gerekçesi yer almaktadır ki bu da Şeyhülİslâm fetvasında da İbn Nüceym'in dolaylı etkisini göstermektedir. Bk. Yenişehirli Abdullah, *Behcetü'l-fetâva ma'a'n-nukûl*, 255.

<sup>85</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/581.

<sup>86</sup> Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî İbn Nüceym, "el-Kavlü'n-Nakiy fi'r-Redd 'Ale'l-Müfterî eş-Şakiy", *Resâilu İbn Nüceym el-İktisadiyye = er-Resâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü's-Selam, 1998), 85.

Bu görüşü Hanefilere nispet eden ve bununla fetva veren kişinin kim olduğu hakkında risalede hiçbir bilgi veya ipucu yoktur. Sadece İbn Nüceym'in aşağıda ele alınacak argümanları dikkate alındığında, bu şahsın Hanefî mezhebine mensup olduğu ileri sürülebilir. Zira İbn Nüceym'in risalede yer verdiği delillerin bir tanesi dışındakilerin tamamı Hanefî fakihlerin görüşlerinden oluşmaktadır. Hanefî olmayan birini Hanefîlerin görüşleriyle ilzâm etmek ise makul olmayacaktır. Bununla birlikte bu şahsın diğer mezheplerden birine mensup olduğu halde Hanefilere böyle bir görüş isnad etmesi de ihtimal dâhilindedir. Ağır bir şekilde eleştirilen bu görüş sahibinin kim olduğunu açıklamamanın farklı gerekçeleri olabilir. Bunlar arasında polemiğe girmekten kaçınma kaygısı, kişilerle değil de görüşlerle ilgilenme hassâsiyeti, görüş sahibini ismen zikretmenin ona itibar edildiği veya önem atfedildiği izlenimi uyandıracığı endişesi gibi ihtimaller zikredilebilir. Bununla birlikte bu konuda kesin bir hüküm vermek güçtür.

Vakıf hizmetleri ve vakıflarla ilgili hak ve görevler bakımından oldukça ciddî sonuçlar doğuracağı âşikâr olan böyle bir görüşün neye dayanılarak Hanefî mezhebine nispet edildiği ve hangi gerekçelerle bu görüşle fetva verildiği konusunda da risalede yeterince bilgi yoktur. Bununla birlikte İbn Nüceym'in kendi delillerini serd ederken yönelttiği iki ayrı tenkitten hareketle, karşıt görüşün delilleri hakkında nispeten fikir sahibi olunabilir.

Şöyle ki, Hanefilere göre güvenilir ve liyakatli bir vasînin hâkim tarafından azledilmesi uygun olmaz. Azledilmesinin hukûkî sonuç doğurup doğurmayacağı konusunda ise Hanefî meşâyih ihtilaf etmişlerdir. İbn Nüceym bu meseleye temas ettikten sonra şöyle der: “Hanefî fakihler bu meselede hâkimin vasîyi azletmesinin câiz olmadığı konusunda ittifak ettikleri halde, bu fer'î meseleden hareketle hâkimin vakıf görevlilerini suçsuz yere azletme yetkisinin olduğuna nasıl istidlal olunabilir! Üstelik vakıf görevlerini bu meseleye kıyaslamak da doğru değildir. Kaldı ki *Hulâsa*'da açıkça ifade edildiği üzere günümüzde kıyas yapmak hiç kimse için caiz değildir.”<sup>87</sup> Bu ifadelerden İbn Nüceym'in tenkit ettiği kişinin delillerinden birisinin, vasî ile ilgili mezkûr meseleye kıyas olduğu söylenebilir. Ancak İbn Nüceym'e göre bu kıyas işlemi farklı açılardan hatalıdır. Kaldı ki artık kıyasa ehil kimse de kalmamıştır. Öte yandan aşağıda delilleri ele alınırken görüleceği üzere İbn Nüceym'in kendisi de Hanefî mezhebindeki birçok fer'î hükme kıyasla görüşünü temellendirmektedir. Bu nedenle İbn Nüceym'in *Hulâsâ*'dan naklettiği “günümüzde kıyas yapmak hiç

---

<sup>87</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü'n-Nakiy”, 90-91.

kimse için caiz değildir” görüşünü, herkes için değil de muhatabı ve onun seviyesindeki kimseler için geçerli bir hüküm telakkî ettiği anlaşılmaktadır. Benzer bir tavır, bir taraftan “Zamanımızda müctehid müftiler tükenmiş, sadece sırf mukallidler kalmıştır” diyen<sup>88</sup> öbür taraftan gerektiğinde müctehid müftî gibi tercih yapan<sup>89</sup> İbn Âbidîn’de de görülür. Bu durum klasik dönemdeki Hanefî fakihlerin “günümüzde müctehid müftî/içtihad/kıyasa ehil kimse yoktur vb.” ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir fikir vermektedir.

Tenkite edilen görüşün delilleri hakkında ipucu veren bir diğer mesele de şudur: Fakihler lehine kurulan bir vakfın gelirlerinin, zengin fakihe helal olup olmadığı sorusuna “bu kimse mesâisini fıkha harcıyorsa fakirler gibi ona da helal olur” şeklinde cevap verilmiştir. Keza Ebû Hanîfe’nin ashâbı lehine kurulan bir vakfın gelirlerinin, zengin Hanefî fakihlere helal olup olmadığı sorusuna da “zengin Hanefî fakihlerin bu vakfın gelirlerinden istifade etmesinde beis olmayacağı” yönünde fetva verilmiştir.<sup>90</sup> İbn Nüceym naklettiği bu iki hükümden sonra “Zenginliği vazifeden azil konusunda bir sebep kabul eden kimse câhil, kıskanç ve kindardır” der.<sup>91</sup> Bu ifade, vakıf görevinden azletme konusunda kadıya mutlak yetki veren kimsenin bu görüşünü, vazifelinin zengin oluşuyla gerekçelendirdiğini akla getirmektedir. Tenkit edilen görüşün neye dayanarak savunulduğu ve Hanefî mezhebine nispet edildiği konusunda risalede bunlar dışında herhangi bir bilgi veya ipucu yoktur.

Tenkide konu olan bu fetvanın -yukarıda zikredilen iki muhtemel delil dışındaki- dayanaklarının neler olduğunun açıkça ortaya konmaması izaha muhtaç ciddî bir sorundur. Örneğin bu görüşün hangi Hanefî kaynaklardan nakledildiği, kimlere nispet edildiği, hangi şerî delillere dayandırıldığı ve son olarak şayet tahriç ürünü ise mezhepteki hangi içtihadların esas alındığı gibi soruların cevabı İbn Nüceym’in risalesinde yoktur. Oysa öncelikle tenkit edilecek görüşün ne olduğunun ve hangi delillere dayandırıldığına açık bir şekilde ortaya konması ve sonrasında her bir delile teker teker itiraz edilerek, görüşün dayanaktan yoksun ve hatalı olduğunun ispat edilmesi gerekirdi ki

<sup>88</sup> Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşki İbn Âbidîn, “Şerhu’l-Manzûme el-müsemmât bi ‘ukûdi resmi’l-müftî”, *Mecmû’atu resâilî İbn Âbidîn* (Dâru İhyai’t-Tûrasi’l-Arabi, ts.), 28.

<sup>89</sup> Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçeriği Tercih ve Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 156.

<sup>90</sup> Feridüddin Enderpetî Dihlevî Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhaniyye* (Mektebetü Hanefiyye, 2010), 8/132-133.

<sup>91</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü’n-Nakiy”, 95.

fıkıh eserlerindeki genel eğilim de bu şekildedir. Bu açıdan risalede izlenen yöntemin doğru olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte İbn Nüceym'in bu meselede, genel eğilimden farklı bir tutum izlemesini mazur gösterecek bazı ihtimaller de göz ardı edilmemelidir. Mesela mezkûr görüşü Hanefî mezhebine nispet eden ve bununla fetva veren kişi, hiçbir delil ve kaynak zikretmemiş olabilir. Ancak toplumsal hayatta önemli bir işlevi olan vakıf vazifelileri konusunda son derece ciddi sonuçlar doğurabilecek bir fetvanın, hiçbir şerî delil ve mezhep kaynağı zikredilmeden verilmesi ve kadılar tarafından da kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki Şeyhü'l-İslâm dışındaki müftülerin verdikleri fetvaları nakille gerekçelendirme yükümlülükleri oldukları bilinmektedir.

Bu fetvanın şifâhî olması ve dolayısıyla görüşün dayandırıldığı kaynak ve delillerin İbn Nüceym'e ulaşmaması da ihtimal dâhilindedir. Başka bir ihtimal de İbn Nüceym'in görüşün delillerini zikre değer bulmamasıdır. Ancak bu son iki ihtimalin gerçek olması durumunda İbn Nüceym'in usûlünün tenkide açık olduğu söylenebilir. Zira mezhepteki kaynakları ve şerî dayanaklarından haberdar olunmayan bir görüşün hatalı olduğu ispat etmek mümkün değildir. Çünkü görüşün delilleri bilinmediği için onlara cevap verilmemektedir. Keza bir taraftan görüşü reddiye yazmaya değer nitelikte görüp diğer taraftan kaynak ve delillerini tartışmaya değer görmemek kendi içerisinde çelişkili bir tutum olacaktır. Bununla birlikte bu konuda ileri sürdüğümüz ihtimallerin birer tahminden ibaret olduğunu ve bu hususta kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını ifade etmeliyiz. Ayrıca bütün araştırmalarımıza rağmen fıkıh, tabakat, tarih ve bibliyografi kaynaklarında İbn Nüceym'in tenkit ettiği bu fetvanın metni, içeriği, bağlamı veya mahkemelerde uygulanıp uygulanmadığı konularında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımızı da belirtmeliyiz.

### **3. İbn Nüceym'in Risaledeki Argümantasyonu**

İbn Nüceym'in argümantasyonunda ilk dikkat çeken husus “kadı hukukî bir gerekçe yoksa vakıf görevlilerini azledemez” şeklinde bir görüşü doğrudan ve herhangi bir çıkarım yapmaksızın hiçbir Hanefî kaynağa nispet etmemesidir. Bu durum yukarıda da ifade edildiği üzere Hanefî kaynaklarda risalenin konusunu teşkil eden meselenin doğrudan ele alınmama ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

İbn Nüceym savunduğu görüşünün doğruluğuna dair hiçbir ayete atıf yapmaz ve sadece bir hadise yer verir. Bunun dışındaki bütün delilleri

mezhep birikimidir. Doğrudan atıf yaptığı on sekiz Hanefî kaynaktan yaklaşık otuz hükümle görüşünü temellendirir.<sup>92</sup>

Güncel fikhî bir meseleyle ilgili bir görüş temellendirilirken naslardan ziyade mezhep birikiminin esas alınması, modern dönem öncesindeki mezhep temelli fıkıh telakkîsinin bir tezâhürüdür. Aşağıda görüleceği üzere İbn Nüceym Hanefî fakihlerin görüşlerinden tahriç yapmak ve bazen de mezhep içerisindeki ihtilafli meselelerde önce tercih ve sonrasında tercih ettiği görüşten hareketle tahriç yapmak suretiyle görüşünün doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bu durum klasik dönemdeki aktüel meselelerin hükmüne ulaşmada tahriç ve tercih gibi fikhî istidlallerin yoğun bir şekilde işletildiğinin bir örneğidir.

İbn Nüceym'in risalesinin muhtevası ilk planda büyük oranda nakillerden ibaret gibi görünebilir. Ancak bu nakiller sadece nakil değildir. Hem bizzat bu nakiller hem de onlardan hareketle varılan sonuçlar İbn Nüceym'in argümantasyonunun bel kemiğini oluşturmaktadır.

İbn Nüceym yaptığı nakillerle şunları hedeflemektedir: Mülkiyetin dokunulmazlığına ve devlet başkanı da dâhil olmak üzere hiçbir yöneticinin haklı bir sebebe dayanmaksızın bir şahsın malına veya hakkına el koyamayacağına dikkat çekmek; vakıf vazifelerinin dokunulmaz haklardan olduğunu ve haklı bir gerekçe olmaksızın onlara el konulamayacağını vurgulamak; hâkimin vakıf görevlilerini tayin ve azil yetkisinin mutlak ve sınırsız olmadığını ispat etmek. Bütün bu tâlî hedefler, risalenin te'lif amacı olan "hâkimin, hukuki bir gerekçe olmaksızın vakıf görevlilerini azletme yetkisinin olmadığı" görüşünü ispatlamaya dönük argümanlardır. Risaledeki bütün nakiller yukarıdaki hedeflerden en az birini gerçekleştirmeye matuf olsa da zikredilen bu hedefler ve bunları ispat amacıyla yer verilen delillerin sıralamasında düzen ve sistematik bir bütünlük yoktur. Biz aşağıda risalenin

---

<sup>92</sup> Risalede doğrudan atıf yapılan eserler ve bunlara yapılan atıf kronolojik olarak şöyledir. Suğdî, Nutef (1); Sadruşşehîd Ömer, el-Fetâva's-suğra (1) ve Umdetü'l-fetâvâ (1); Ebu'l-feth el-Velvâlicî, el-Fetâva'l-Velvâliciyye (3); Tahir b. Ahmed, Hulâsatü'l-fetâvâ (1); Kâdihân, Fetâvâyı Kâdihân (2); Burhâneddin el-Buhârî, ez-Zahîre (2) ve Tetimmetü'l-fetâvâ (1); Necmeddîn et-Tarsûsî, Enfeu'l-vesâil (1); Âlim b. Ala, el-Fetâva't-Tâtârhâniyye (6), Ebû Bekir Haddâd, es-Sirâcü'l-vehhâc (1); İbn Melek, Mebârikü'l-ezhâr (1); Şeyh Bedreddîn, Câmiu'l-füsûleyn (4), Bezzâzî, el-Fetâva'l-Bezzâziyye (1); İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir (1); Burhâneddin et-Trablûsî, el-İsâf (2); Şerhu Telhîsi'l-Câmi'l-kebîr (1). İbn Nüceym benzer argümanlara el-Bahru'r-râik'ta da yer verir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/245 vd.

muhtevasını bu açıdan yeni bir kurgu ile sunmaya ve ana hatlarıyla hedeflerini ve bunları nasıl gerçekleştirdiğini göstermeye çalışacağız.

### 3.1. Kişi Mülkiyeti Dokunulmazdır

Risalenin en genel hedefi mülkiyetin ve hakların dokunulmazlığına dikkat çekmektir. İbn Nüceym bunun için hakların dokunulmazlığıyla ilgili genel hüküm içeren bir hadise yer verir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) “Kim Müslüman bir kimsenin bir hakkını elinden alırsa Allah ona ateşi vacip, cenneti haram kılar” buyurmuş, “Küçük bir şey olsa bile mi ey Allah’ın Rasûlü?” sorusuna ise “Erak ağacının bir dalı bile olsa!” cevabını vermiştir.<sup>93</sup> İbn Nüceym hadisteki “bir kimsenin bir hakkı (hakkı imriin)” ifadesinin umûm olduğunu ve bu nedenle mal dışındaki bütün hakları da içerdiğini ifade ettikten sonra, hukukî bir gerekçe olmadığı halde vakıf vazifelerine el koyanların da hadisteki tehdide muhatap olacaklarını, ayrıca bu hadisle vakıf vazifelerinin de tıpkı mallar gibi muhterem/dokunulmaz haklardan olduğunun sabit olacağını da belirtir.<sup>94</sup>

İbn Nüceym bu konudaki diğer delili Ebû Yusuf’un (ö. 182/798), Harun Reşid’e (ö.193/809) yazdığı mektuptaki şu ibaredir: “Devlet başkanının maruf ve sabit bir hak olmadan, hiç kimsenin elinden bir şey alma hakkı yoktur”. İbn Nüceym’e göre ibaredeki “şey” lafzı olumsuz cümlede yer aldığı için umûm ifade eder ve bu nedenle bütün malları ve hakları kapsar. Dolayısıyla devlet başkanı bile hukukî bir gerekçe yoksa hiç kimsenin hakkını elinden alamazken, nasıl olur da onun tarafından tayin edilen bir kadıya bu yetki tanınabilir. Bu istidlalde dikkat çeken husus, tıpkı naslar gibi Ebû Yusuf’a nispet edilen ibarenin de lafzî yoruma tâbî tutulması ve bundan hareketle bir sonuca ulaşılmasıdır.<sup>95</sup> Bu istidlal tarzı, müçtehidin kavlinin mezheplerin teşekkülünden sonraki süreçte Şâri’in nassı gibi telakkî edilmesinin bir tezahürüdür ve mezkûr telakkî müntesip fakihlerin mezhep birikimini yorumlamasında ve mezhep içi tercih ve tahrîç gibi akıl yürütmelerinde etkili olmuştur.<sup>96</sup> İbn Nüceym’in bu istidlalinin mütemmim

<sup>93</sup> Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1956), “İmân”, 218; Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Himyerî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1985), “Akdiye”, 11.

<sup>94</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü’n-Nakiy”, 85-86.

<sup>95</sup> Fetâva’l-Velvâliciyye’deki bir ibarenin lafzî yorumundan hareketle yapılan benzer bir istidlal için bk. İbn Nüceym, “el-Kavlü’n-Nakiy”, 95.

<sup>96</sup> Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 136, 155-157, 290, 328.

cüzü ise mezhepteki sahih görüşle hüküm vermek şartıyla tayin edilen hâkimin, zayıf görüşle verdiği hüküm bakımından azledilmiş sayılacağıdır.<sup>97</sup> İbn Nüceym'e göre ise Hanefilere nispet edilen bu görüş mezhep kaynaklarında zayıf kavil seviyesinde bile yer almaz.

Bir diğer delil de şu fer'î hükümdür. Sulh yoluyla fethedilen topraklar eski sahiplerinin mülkiyetinde kalmaya devam eder. Devlet başkanının, bu araziler üzerindeki kişi mülkiyetini ihlal edici emir ve izni nâfiz olmaz. Örneğin sulh yoluyla fethedilen bölgedeki bir mescidi genişletme veya mescidin gayr-i-i menkullerini artırma faaliyeti, kişi mülkiyetine zarar verecek nitelikte ise devlet başkanının bu konudaki izin veya emri nâfiz olmaz.<sup>98</sup> İbn Nüceym'e göre devlet başkanının bile mülkiyeti ihlal edecek kararlar alma salahiyeti olmadığı halde vakıf vazifeleri konusunda hâkime nasıl mutlak yetki tanınabilir!<sup>99</sup>

### 3.2. Vakıf Vazifeleri Dokunulmaz Haklardandır

İbn Nüceym'in yukarıdaki argümanının bir anlam ifade etmesi, tıpkı mülkiyet gibi vakıf vazifelerinin de dokunulmaz haklardan olduğunun ispat edilmesine bağlıdır. Bu nedenle İbn Nüceym'in bu hususu delillendirme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Bunu ilk olarak yukarıda zikredilen hadisi yorumlayarak yapar. Ayrıca mezhep birikiminden iki farklı hükmü de bu amaçla zikreder. Buna göre bir kimse şuf'a hakkını iptal ettiğini söylediği zaman bu hak gerçekte de sâkit olur. Buna karşın medreseye mensup bir kimse, medresenin vakfındaki hakkını iptal ettiğini söylese hakkı sâkit olmaz. Bu kimse daha sonra hakkını talep edebilir. Bu hüküm vakıflar üzerindeki hakların şuf'a hakkından daha kuvvetli ve dokunulmaz olduğunu ve dolayısıyla hukukî bir gerekçe olmaksızın bu haklara el konulmasının mubah görülemeyeceğini ortaya koymaktadır.<sup>100</sup>

Vakıf medresesindeki öğrenci, yaşadığı şehirden sefer müddeti uzaktaki bir yere gider veya daha kısa mesafedeki bir yere gidip orada on beş gün ve daha fazla kalırsa görevini terk ettiği günlerin ücretini (vazife) talep etme

<sup>97</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü'n-Nakiy”, 86-87; Osmanlı'da İbn Nüceym'in de yaşadığı 16. asrın ikinci yarısından itibaren kadı beratlarında esahh-ı akvâle göre hüküm verme şartının yer aldığı ve buna aykırı hareket edenlerin verdikleri hükümlerin nâfiz olmayacağıyla ilgili olarak bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 203, 221-224.

<sup>98</sup> Bk. Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 8/160-161.

<sup>99</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü'n-Nakiy”, 88.

<sup>100</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü'n-Nakiy”, 89.

hakkı yoktur. Ancak bundan daha kısa süreli veya mesafeli bir ayrılık söz konusuysa ve bu ayrılığın, temel ihtiyaçlarını karşılamak gibi haklı bir nedeni varsa bu ayrılığı affedilir. Vazifesi ve medresedeki odası elinden alınmaz.<sup>101</sup> İbn Nüceym *Fetâvâyi Bezzâziye*'den aktardığı bu meseleye dayanarak görüşünü şöyle delillendirir: Haklı bir nedene dayanarak yaşadığı şehirden ayrılan öğrencinin vazife ve hüccesine el koymak haram olduğu halde, nasıl olur da görevli bulunduğu şehirde ikamet eden, görevinin başındaki liyakatli bir şahsın vazife ve odasına suçsuz olduğu halde el koymak haram olmaz.<sup>102</sup>

### 3.3. Hâkimin Yetkileri Mutlak ve Sınırsız Değildir

Risalede vurgulanan bir diğer husus da hâkimin yetkilerinin sınırlı olmasıdır. İbn Nüceym hâkimin amme velâyetinin maslahatla (nazar) sınırlı olduğu ve maslahata aykırı tasarruflarının hükümsüz olacağı şeklindeki genel ilkeyi zikreder. Hâkimin yetkisinin sınırlarını belirleyen bir diğer hususun da şerî hükümler olduğunu vurgular. Örneğin bir mahalle halkı, mescidi tamir etmek amacıyla mescidin vakıflarından bir kısmını satsalar câiz olmaz. Bu işlemi hâkimin veya diğer bir yetkilinin emriyle yapmaları da sonucu değiştirmez. Bu hüküm, hâkimin vakıflarla ilgili emirlerinin şeriata uygun olmadıkça itibara alınmayacağını göstermektedir.<sup>103</sup>

Risalede en fazla üzerinde durulan husus ise hâkimin vakıf görevlilerini tayin ve azletme yetkisinin sınırlı oluşudur. Bunu ispat etmek için çok sayıda fer'î hüküm nakledilir. Şimdi önce tayin daha sonra azil konusundaki örneklerle yer verelim.

Vakfiyede yer almadığı halde hâkim, bir şahsı mescitle ilgili bir göreve atayıp ona ücret (m'alûme) veremez. Vermesi halinde şahsa bu ücret helal olmaz. Keza hâkim bir şahsı kayyım tayin edip ona senelik bir ücret (m'alûme) verse, kayyım bu ücretin sadece ecr-i misil kadarını alması helal olur. Bu iki hüküm hâkimin câiz olmayan fiilinin, haramı helal kılmayacağını ve dolayısıyla hukuken geçerli olmayacağını göstermektedir.<sup>104</sup> İbn Nüceym naklettiği bu hükümlerle, haklı bir gerekçe olmadan hâkimin, vakıf vazifelerinin azletmesinin hukuken geçerli olmayacağını îmâ etmektedir.

Kayyımın ölmesi halinde yeni kayyımı atama konusunda yetki, şayet sağsa vâkıfındır. Vâkıf vefat etmiş ancak bu konuda bir şahsı vasî atamışsa

<sup>101</sup> Bu hüküm için bk. Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 8/134.

<sup>102</sup> İbn Nüceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 87-88.

<sup>103</sup> İbn Nüceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 97.

<sup>104</sup> İbn Nüceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 91, 94, 95, 96.



yetki ondadır. Vasî de yoksa kayyım tayini konusunda yetki hâkimindir. Bu hüküm kayyım/nâzır tayininde hâkimin yetkisinin, vâkîf ve onun vasîsinden sonra olduğunu gösterdiği gibi vakîf görevlilerini atama konusunda nâzırın yetkili olduğu yönünde vâkîfın bir şartı varsa hâkimin salahiyetinin olmadığını da gösterir.<sup>105</sup>

Bazı Hanefî fakihlere göre imam ve müezzin tayini konusunda yetki mahalle halkınındır. Diğer bazılarına göre ise bu konuda yetkili câmi bânîsidir. Ancak mahalle halkının tayin etmek istediği imam ve müezzin daha uygun kişilerse hak mahallelinindir.<sup>106</sup> İbn Nüceym bu ihtilafı naklettikten sonra hiçbir kimsenin bu konuda kadîya yetki vermediğine dikkat çekerek vakîf vazifelerine tayin ve azilde kadîya mutlak yetki verilmesini eleştirir. Benzer bir hüküm de şöyledir: Sınırlı sayıdaki kimseler lehine kurulan bir vakîf için, vakîf lehtarları hâkimin görüşünü almadan bir mütevellî tayin etseler –vakîf lehtarları sâlih kimselerse– bu atama geçerlidir. Mütekaddimûn fakihleri durumu hâkime arz etmenin daha evlâ olacağı görüşünde iken müteahhirûn fakihlerine göre evlâ olan hâkime arz etmemektir. İbn Nüceym bu tayinin geçerliliğinde değil sadece hâkimin iznini alıp almanın evleviyeti konusunda ihtilaf edildiğini belirttikten sonra, “mükaddimûn fakihleri şayet zamanımızdaki kadîların durumuna muttali olsalardı müteahhirûnla aynı görüşü benimserlerdi” der.<sup>107</sup> Caminin ihtiyaçları karşılamak için bir şahsı görevlendirme yetkisinin keyfiyeti konusunda da benzer bir hüküm söz konusudur. Şöyle ki, bir mahalle halkı mahallelerindeki caminin ihtiyaçlarını karşılaması ve işlerini görmesi için bir şahsı ittifakla görevlirdeseler, bu şahsı tıpkı hâkim tarafından tayin edilen kimse gibi yetkilidir. Ancak mütekaddimûn Hanefîleri bu görevlendirmenin hâkimin izni ile yapılmasının daha uygun olacağı görüşündedir. Müteahhirûn Hanefîleri ise hakimlerdeki mala tamahkarlığı gördükleri için bu görevlendirme işlemi hâkime hiç bildirmemenin daha uygun olacağını görüşünde ittifak etmişlerdir.<sup>108</sup>

Son iki meselede görevli tayini konusunda hâkimden izin alınmaması yönündeki –İbn Nüceym’in de tercih ettiği– müteahhirûn görüşünün gerekçesi kadîlardaki ahlâkî bozulmadır. Güvenilirlikleri hakkında

<sup>105</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü’n-Nakiy”, 93.

<sup>106</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümmam, *Şerhu Fethü’l-kadîr* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1315), 5/61.

<sup>107</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü’n-Nakiy”, 93-94; Son meseleyle ilgili risaledeki ifadelerde bazı hatalar söz konusudur. Mesele hakkında bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/251.

<sup>108</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü’n-Nakiy”, 96.

tereddütler oluşan hâkimlere, vakıf görevlilerini azletme konusunda mutlak ve sınırsız yetki tanınmasının haksızlıklara neden olacağı ise âşikardır. Bu nedenle İbn Nüceym risalede tenkit ettiği bu görüş sahibini batıla ve onun avânesine yardım etmek ve hakkı alçaltmakla; vakıf kurumunun tahrip edilmesine ve vakıfta hak sahibi olanların hakkını gasp etmeye sebep olmakla suçlar.

Hâkimlerin vakıf görevlilerini azletme konusundaki yetkisinin mutlak ve sınırsız olmadığına dair başvuru fer'î hükümler ise şöyledir:

Vâkıf, kurduğu vakfın mütevellisinin kendi neslinden olmasını şart koşarsa, hâkim, haklı bir gerekçe yokken başka bir şahsı müteveli tayin edip vâkıfın neslinden olanı bu görevden azledemez. Keza kişinin ölmeden önce tayin ettiği vasî veya kayyımın ihaneti ortaya çıkmadıkça, hâkim başka bir şahsı vasî veya kayyım olarak atayamaz. Dolayısıyla kişinin hayattayken atadığı vasî veya kayyımı, hâkimin haksız yere azletme yetkisi yoktur.<sup>109</sup> Kayyım, önceki kadı tarafından haksız şekilde görevinden azledildiği gerekçesiyle dava açar ve iddiasını ispatlarsa, yeni hâkim kayyımı görevine iâde eder ve geçen süre zarfındaki alacağını (ğalle) da ona verir.<sup>110</sup> Kayyımın azliyle ilgili bu hükümler vakıf görevinden azil konusunda hâkime mutlak yetki veren görüşü Hanefî mezhebine nispet etmenin hatalı olduğunun başka bir kanıtıdır.

Vakıfla ilgisi olan bazı şahıslar, vakıf nâzırını güvenilirliği bakımından ta'n etseler, hâkim açık bir ihanet bulunmadıkça bu nâzır görevden alamaz. Benzer bir hüküm de ise somut deliller olmadıkça nâzırın güvenilirliğine ilişkin mücerret ta'n nedeniyle hâkim tarafından azledilemeyeceği, ancak hâkimin isterse ikinci bir nâzır tayin edebileceği belirtilir.<sup>111</sup> Yukarıdaki zikredilen meseleler hâkimin hukûkî bir gerekçe yok iken kayyım/nâzır azletme yetkisinin olmadığını göstermektedir. İbn Nüceym kayyım/nâzırla ilgili bu hükümlerden hareketle hâkimin diğer vakıf görevlilerini azletme konusunda da mutlak yetki sahibi olmadığı sonucuna varır. Burada yapılan fikhî istidlalin tahriç olduğu görülmektedir.

Şu örnekte ise fıkıh usûlündeki lafzî istidlalle sonuca varılmaktadır. “Şeriat, fakirlerin zarara uğramasını engellemek amacıyla, müttehem kişilerin görevden azli (ihracı) konusunda hâkime mutlak yetki vermiştir”.

<sup>109</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü'n-Nakiy”, 89-90.

<sup>110</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü'n-Nakiy”, 92-93; Ayrıca bk. Trablusi, *İs'âf*, 55.

<sup>111</sup> İbn Nüceym, “el-Kavlü'n-Nakiy”, 92, 97; Ayrıca bk. Trablusi, *İs'âf*, 54.

*Tetimetü'l-fetâvâ*'daki bu ibarenin mefhûm-ı muhâlîfi, müttehem olmayan kimselerin görevden azli konusunda hâkimin mutlak yetkili olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla hâkime, hukûkî bir gerekçe olmaksızın vakıf görevlilerini azil yetkisi tanınmaz. Görüldüğü üzere İbn Nüceym Hanefî bir kaynakta yer alan ibareyi lafzî yoruma tâbî tutmakta ve mefhûm-ı muhâlefet yoluyla istidlalde bulunmaktadır.<sup>112</sup>

Yukarıdaki meselelerin tamamı hâkimin kayyımı/nâzırını azletmesiyle ilgilidir. İbn Nüceym aşağıdaki örneklerde ise daha farklı meselelere kıyasla görüşünü delillendirir.

İmam Muhammed'e (ö.189/805) göre vâkîf vakfiyede şart koşmamış ise (meşrû bir gerekçe yok iken) nâzırını azledemez. Vâkîfa tanınmayan bu yetkiye kadı da dâhil diğer kimselerin sahip olamayacağı evleviyetle sabittir.<sup>113</sup>

Yetim malı için vasî tayin edilen güvenilir ve emin bir şahsı hâkimin azletmesi caiz değildir ve buna yetkisi de yoktur. Lakin buna rağmen azlederse bu işlemin hukuken geçerli olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Şeyh Bedreddin (ö.823/1420) ise kadılardaki ahlaki bozulma nedeniyle bu azil işleminin hukuken geçerli olmayacağı görüşünün tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. İbn Nüceym bu tercihi aktardıktan sonra, hâkimin câiz olmayan hükmünün nâfiz olmayacağını başka bir fer'î hükümle de destekler. Buna göre vâkîf tarafından tayin edilmiş kayyım varken hâkimin başka bir şahsı kayyım olarak ataması halinde vâkîf tarafından atanan kayyım azledilmiş olmaz.<sup>114</sup>

Görüldüğü üzere İbn Nüceym risalede ele alınan mesele ile aynı olmayan ancak benzerlik arz eden başka bir konu hakkındaki mezhep içi ihtilafı zikrettikten sonra hangi görüşün tercih edilmesi gerektiğini iki farklı delille ortaya koyar. Sonrasında yaptığı kıyasla/tahriçle, vakıf vazifelerinden azil konusunda da bu hükmün evleviyetle sabit olacağını belirtir. Zira iki meselenin ortak noktası hâkimin caiz olmayan bir tasarrufta bulunmasıdır. Hâkimin bu tür tasarruflarının hukuken geçerli olmayacağını vurgulanması, risalede tenkit edilen fetvanın bazı kadılar tarafından uygulanmış olabileceği ihtimalini de gündeme getirmektedir. Bu durumda İbn Nüceym'in sadece mezkûr görüşü Hanefî mezhebine nispet eden kimseyi tenkit etmekle

---

<sup>112</sup> İbn Nüceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 94.

<sup>113</sup> İbn Nüceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 98.

<sup>114</sup> İbn Nüceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 90-91.

yetinmediği, buna binâen hüküm veren veya verme niyetinde olan kadıları da uyardığı söylenebilir.

#### 4. Eleştiride Kullanılan Dil ve Üslûp

İbn Nuceym görüşünü temellendirmek amacıyla naklettiği her bir hükümden sonra, genellikle bu hükmün içeriğiyle de uyumlu bir cümle kurarak muhatabını tenkit eder.

İbn Nuceym'e göre "liyakatli ve görevinin başındaki bir kimseyi suçsuz yere ihraç etmeye cevaz veren kimse, muharrem (dokunulmaz) olanı mubah kılmış ve suç işlemiş, Rabbinin emrine muhalefet edip haddi aşmıştır."<sup>115</sup> Vakıf vazifelerinden azletme konusunda kadıya mutlak yetki veren kimse "şeriat perdesini sıyrıp atmış", "sapmış ve saptırmış", "yalan söyleyip zulmetmiş ve Rabbine iftira atmış", "şeriatı yerle bir etmiş", "şeytan tarafından saptırılmış ve azdırılmış", "hevâsına uymuş, dünyasını ıslah etmek uğruna dinini ifsad etmiş", "batıla ve onun avânesine yardım etmiş ve hakkı alçaltmıştır", "haddi aşmış, Cabbar ve yüce olan Allah'ı unutmuş", "vakıfların harap ve zâyî olmasına neden olmuş ve vakıflardaki hak sahiplerinin hakkına engel olmuş", "fâsık ve zâlim olmuş, Rabbinin nimetini inkâr etmiştir".<sup>116</sup>

Bu kadar büyük bir günah işleyen kimsenin dünyevî ve uhrevî birtakım müeyyidelerle karşı karşıya kalacağı ise âşikardır. Bu nedenle İbn Nuceym'e göre bu kimse "hayırdan mahrum kalmış", sakarı ve cehennemde acı verici azabı hak etmiştir. "Şeriatı muhâlefet etmiş ve te'dibi hak etmiş", "re'yi ile şeriatı ilavede bulunmuş ve kötü anlayışıyla dini ifsad etmiştir. Bu nedenle hâkimlerin vazifesi bu kimseye mânî olmak, her Müslümanın görevi onu te'dip etmektir". "Bu kimse sefeh nedeniyle hacr altına alınmayı hak etmiş", "hezeyanda bulunmuş ve sakarı hak etmiştir"<sup>117</sup>

İbn Nuceym risaledeki tenkidi yer yer hakarete kadar vardırır. Örneğin ortaya koyduğu delilin yalancı müfteriyi rezil ettiğini ve haddi aşan ahmağın cehâletini ortaya çıkardığını söyler. Kezâ muhatabını Hanefî fakihlerin görüşlerini anlamak bir yana nakletmeye bile liyâkati olmayan cahil ve ahmak olmakla itham eder, zorba ve inatçı olduğunu ileri sürer.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> İbn Nuceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 88.

<sup>116</sup> İbn Nuceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97.

<sup>117</sup> İbn Nuceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 92, 94, 95, 97.

<sup>118</sup> İbn Nuceym, "el-Kavlü'n-Nakiy", 90, 91, 95.

Görüldüğü üzere risaledeki eleştirisi üslûbu oldukça ağırdır. Risalede incelenen meseleyle ilgili doğrudan bir nas veya mezhep kaynaklarında bir hüküm bulunmadığından dolayı, tenkit edilen karşıt görüşün bunlara kesin bir şekilde aykırılığında bahsedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla konu içtihadı açıktır. Böyle bir meselede görüş beyan eden kimseyi, hele görüşün dayanaklarını da tam olarak ortaya koymadan, -hata ettiği için tenkit etmekle yetinmeyip- hakarete varacak bir üslûpla eleştirmenin bizzat kendisi de tenkidi hak etmektedir. Öte yandan diğer eserlerinde bu şekilde bir üslûp kullanmayan İbn Nüceym'in bu risalede neden farklı bir tavır sergilediği, üzerinde durulmaya değer bir husustur. Bu tavrın İbn Nüceym ile muhatabı arasındaki kişisel rekâbet veya husumetten kaynaklandığını ileri sürmek, İbn Nüceym'in tenkit ettiği şahsın kimliği bilinmediği için spekülasyondan öte bir anlam taşımayacağı gibi hüsn-i zanna da uygun düşmeyecektir.

Kanaatimizce yer yer kabul edilebilirlik sınırını aşan bu ağır eleştirisi üslûbunun benimsenmesinin nedeni risalede tenkit edilen görüşün hak, adalet ve vakıf kurumunun muhafazası gibi temel değerleri tehdit edici nitelikte olmasıdır. Zira hukukî bir gerekçe olmaksızın vakıf görevlilerini azletme yetkisinin hâkimlere mutlak surette tanınması, zaten güvenilirlik hususunda sürekli tenkit edilen kadıların keyfi hareket etmesine kapı aralayacaktır. Bu ise hukuken koruma altına olan hakların ihlaline, adalet duygusunun zedelenmesine neden olacak ve İslâm toplumunda çok önemli işlevleri olan vakıf kurumuna ve onun hizmetlerine zarar verecektir. Hele bu hatalı görüşü kişisel bir fetva şeklinde sunmakla yetinmeyip Hanefî mezhebine de nispet etmek suretiyle Hanefî mezhebinin otoritesinden istifade etmeye ve böylece kendi görüşüne meşruiyet kazandırmaya çalışmak, kasten yapılmışsa ahlâkî açıdan, şayet hataen yapılmışsa ilmî liyakat bakımından sorunludur. İşte İbn Nüceym bu konulardaki hassasiyetinin bir sonucu olarak risalede sert bir eleştirisi üslûbu benimsemiştir. Muhtemel ki bu tür sert eleştiriler benzer hataların yapılmasını önleyici bir işlev de görmüştür.

Risale bu yönüyle günümüzde din ve fıkıh adına konuşan liyâkatsiz kimselerin durumu ve onlara karşı verilecek ilmî cevaplarda izlenecek yöntem ve sakınılması gereken hususlar bakımından; haksızlığa, kul hakkının ihlaline neden olacak görüş ve uygulamalar karşısında ilim sahiplerinin göstermesi gereken tavır açısından da dikkate değerdir.

### **Sonuç**

Vakıflar İslâm toplumunda, hayatın birçok alanında mühim hizmetler îfâ etmiş, bu nedenle ilk dönemlerden itibaren vakıf hukuku hızlı bir gelişim

göstermiştir. Vakıf hukukunun ele aldığı meselelerden biri de vakıfla ilgili işlemlerde kimlerin yetkili olduğunu tespit ederek vakfın kurucusu, müteveli/nâzır/kayyım şeklinde isimlendirilen vakıf yönetici ve kamu velayetine sahip hâkimin yetki sahasını belirlemektir.

Vakıf hukukunda vazife terimi, hem vakıf işleriyle alakalı görev/kadro ve bunun karşılığında alınan “ücret” hem de vakıf gelirlerinden yapılan tahsisat anlamına gelmektedir. Vakıf vazifelilerinin tayini ve azli konusunda kimlerin yetkili olduğu ve bu işlemlerin şartlarının belirlenmesi ise hem vakıfların korunması ve hizmetlerinin verimli bir şekilde sürdürülmesi hem de hak ihlallerinin önüne geçilmesi açısından oldukça önemlidir. Konuyla ilgili birçok mesele Hanefî mezhebinde ele alınmıştır. Ancak İbn Nüceym öncesi Hanefî kaynaklarda, kamu velayetini elinde bulunduran hâkimin, suç veya hukukî bir gerekçe bulunmadığı halde vakıf vazifelerine el koyma/azil yetkisinin olup olmadığı ele alınmamıştır. İbn Nüceym, ismini zikretmediği bir kimsenin hâkime bu yetkiyi tanıyan bir fetva verdiğini ve üstelik bu görüşü Hanefî mezhebine de nispet ettiğini belirtir ve bu görüşü kaleme aldığı bir risale ile tenkit eder. Zira bu görüş Hanefî kaynaklarda zayıf bir kavil şeklinde bile olsa bulunmamaktadır ve birçok hak ihlallerine, vakıf kurumunun ve hizmetlerinin zarar görmesine neden olabilecek niteliktedir.

İbn Nüceym Hanefî mezhep birikiminden yaklaşık on sekiz kaynaktan otuz civarı hükme atıf yaparak, bunlara dayanarak tercih ve tahriç yöntemleri kullanarak, hâkimin böyle bir yetkiye sahip olamayacağını ispat etmeye çalışır. İbn Nüceym bu argümanlarla şu üç hususa vurgu yaparak görüşünü temellendirir: Mülkiyet dokunulmazdır ve devlet başkanı da dâhil olmak üzere hiçbir yönetici haklı bir sebebe dayanmaksızın bir şahsın malına veya hakkına el koyamaz. Vakıf vazifeleri dokunulmaz haklardandır ve haklı bir gerekçe olmaksızın onlara el konulamaz. Hâkimin vakıf görevlilerini tayin ve azil yetkisi mutlak ve sınırsız değildir. İlerleyen süreçte bu meseleyi ele alan Hanefî fakihler İbn Nüceym’e atıf yapmışlar ve Hanefî mezhebinde bu meselede onun görüş ve delilleri belirleyici olmuştur.

İbn Nüceym tenkit ettiği bu görüşün kime ait olduğunu belirtmediği gibi bu görüşün delilleri hakkında da -dolaylı bazı ifadeleri hariç- herhangi bir bilgi vermez. Buna karşın eleştiride yer yer hakarete varan ağır bir dil kullanır. Bir görüşün dayanaklarını tam olarak ortaya koymadan üstelik ağır bir dille tenkit etmek eleştiriye açık bir husustur. Öte yandan diğer eserlerinde böyle bir dil ve yöntem kullanmayan İbn Nüceym’in bu meselede neden bu şekilde hareket ettiğini izah edecek bazı muhtemel sebeplerin varlığı da göz ardı edilemez.

İbn Nüceym'in bu risalesi, hakkında hüküm bulunmayan güncel fikhî bir meselede hüküm elde etmenin yöntemleri; hatalı bir görüş tenkit edilirken kullanılacak ve sakınılacak dil ve son olarak kamu otoritesince uygulanmaya konulması halinde birtakım hak ihlallerine neden olacak fetvalar karşısında âlimlerin nasıl tavır gösterecekleri konusunda önemli bilgiler içermesi bakımından dikkate değerdir.

### Kaynaklar

Âlim b. Alâ, Ferîdüddin Enderpetî Dihlevî. *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*. 23 Cilt. Mektebetu Hanefiyye, 2010.

Başoğlu, Tuncay. "Vazife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Cici, Recep. "Osmanlı'da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (23 Mayıs 2017), 323-360.

Ebussuûd Efendi, Şeyhü'l-İslâm. *Ma'ruzât*. İstanbul: Klasik, 2013.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşki. "Şerhu'l-Manzûme el-müsemmât bi 'ukûdi resmi'l-müftî". *Mecmû'atu resâili İbn Âbidîn*. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: El-Matbaatü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1311.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî el-Hanefî. "el-Kavlü'n-Nakiy fi'r-Redd 'Ale'l-Müfterî eş-Şakiy". *Resâilu İbn Nüceym el-İktisadiyye = er-Resâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*. 85-98. Kahire: Dâru's-Selam, 1998.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî el-Hanefî. *Resâilu İbn Nüceym el-İktisadiyye = er-Resâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru's-Selam, 1998.

İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethü'l-kadir*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315.

İmam Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvatta*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985.

İsa, Abdürrazık İbrâhim. *Tarihü'l-kaza fi Mısrî'l-Osmaniyye: 1517-1798*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1998.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956.

Remlî, Zeynüddin Hayreddin b. Ahmed el-Eyyubi. *el-Fetava'l-Hayriyye*. 2 Cilt.

Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 2. Basım, ts.

Trablusi, Burhaneddin İbrâhim b Musa. *Kitâbü'l-is'afî ahkâmi'l-evkaf*. Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmiî, ts.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Yenişehirli Abdullah, Ebü'l-Fazl. *Behcetü'l-fetâva ma'a'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1849.



## **İSLÂM TARİHİ DİSİPLİNİNDE ELESTİRİ ÖRNEKLERİ**

### **İBN HALDÛN'UN BAKIŞ AÇISINDAN HİLÂFETİN KUREYŞLİLİĞİ VE VELİAHT TAYİN ETME MESELESİ**

*Mehmet DALKILIÇ\**

#### **Giriş**

İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumun gündemini uzun müddet meşgul eden ve değişik görüşlerin ileri sürülmesine yol açan meselelerin başında hiç kuşkusuz hilâfet merkezli tartışmalar gelmektedir. Bu bağlamda; Hilâfetin Kureyşliliği ve veliaht tayin etme meselesi ön plana çıkmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası devleti yöneten isimlerin Kureyş kabilesinden olması daha sonraki dönemlerde Kureyş merkezli bir hilâfet algısı ortaya çıkarmış, bu husus bir zorunluluk olarak görülmüş ve bu anlayışın lehinde ya da aleyhinde birçok görüş ileri sürülmüştür. İlki kadar ön plana çıkmamış olsa da; Muâviye b. Ebî Süfyân'ın idari tasarrufu ile oğlu Yezîd'i önce veliaht tayin edip daha sonra onun adına biat alması benzer tartışmaları beraberinde getirmiştir.

İslâm tarih yazıcılığı açısından önemli bir figür olan İbn Haldûn birçok meselede olduğu gibi zikretmiş olduğumuz iki mesele hakkında görüş bildirmekten geri durmamıştır. Onun Hilâfetin Kureyşliliği ve veliaht tayin etme usulü hakkındaki görüşleri ilgili iki meselenin anlaşılması hususunda önem arz etmektedir.

#### **I. Hilâfetin Kureyşliliği Meselesi**

Konunun bir bütünlük arz etmesi için öncelikli olarak ilgili olayın tarihsel gelişimi kısaca anlatılıp daha sonra İbn Haldûn'un görüşleri aktarılacaktır.

---

\* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr

## I.1. Tarihî Seyir

Rivayete göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı Medine şehrinde büyük bir kargaşaya yol açtı. Daha önce Yemâme bölgesinde ortaya çıkan Müseylimetü'l-Kezzâb'ın yanı sıra Necd bölgesinde Tuleyhâ b. Huveylid'in isyan başlatmış olması Müslümanları endişelendirdi. Ensâr'dan Mâlik b. et-Teyhân Hâşimoğullarından ya da Kureyş'ten birinin işi (hilâfet) üstlenmesi gerektiğini aksi halde helak olacaklarını dile getirdi.<sup>1</sup> Hz. Peygamber'in vefatı ile Medine'de bir otorite boşluğu ortaya çıktı ve bu durum bazı kabileleri isyan noktasında cesaretlendirdi. Bu nedenle kısa bir müddet içerisinde yeni bir yöneticinin seçilmesi gerekiyordu. Ancak bu hususta Ensâr ile Muhâcir arasında bir görüş birliği olduğunu söylemek mümkün değildi. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir müddet sonra Ensâr yeni devlet başkanını seçmek amacıyla Hazrec kabilesine ait Benî Sâide Gölgeği'nde bir araya geldi. Bu esnada Hz. Ali ve Hâşimoğulları Hz. Peygamber'in tekfin işi ile uğraşıyordu.<sup>2</sup>

Evs ve Hazrec kabilesi Benî Sâide Gölgeği'nde yeni yöneticiyi seçmek için toplandıkları zaman Hazrec'in lideri olan Sa'd b. Ubâde hasta olmasına rağmen toplantıya katıldı. O, görüşlerini yakınları vasıtasıyla etrafındaki insanlara duyurdu. Sa'd b. Ubâde, Ensâr'ın kıdem ve liyakatinden bahsetti. Hz. Peygamber'in çağrısına Mekke şehrinde çok az insanın iman ettiğini ve onların Hz. Peygamberi korumaktan aciz olduğunu bu yüzden onun hicret ettiğini söyledi. Ayrıca Ensâr'ın desteği ve yardımı ile İslâm düşmanlarının mağlup edildiğini ve bu yüzden bu işin (hilâfetin) kendilerinden başkasına ait olmadığını beyan etti. Sa'd b. Ubâde'nin mesajı genel olarak kabul görmüşse de Ensâr'dan bazıları Kureyşli Müslümanların Hz. Peygamber'in yakınları ve aynı kabilede insanlar olması nedeniyle bu işe razı olmayacaklarını söylediler. Ensâr'dan bazıları bir yöneticinin kendilerinden, bir yöneticinin de Kureyşli Müslümanlardan olabileceğini dile getirmiş olsa da Sa'd b. Ubâde böyle bir tavrın acizlik olduğunu söyledi.<sup>3</sup>

---

Doç.Dr. Kayseri Üniversitesi, Develi İslâmî İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye, mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr

<sup>1</sup> Ebû Abdullah Muhammed bin Ömer el-Vakîd el-Eslemî Vakîdî, *Kitâbu'r-Ridde* ( thk. *Muhammed Hamidullah*, Paris: Editions Tougl, 1989), 19-20.

<sup>2</sup> Vakîdî, 21; Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2008), 2: 241-242; İzzüddîn Ebu'l-Hasen İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007), 1: 371.

<sup>3</sup> Taberî, 2: 241-242.

Ensâr'ın yapmış olduğu toplantı Hz. Ömer tarafından haber alınınca vakit kaybetmeden Hz. Ebu Bekir'e haber verildi. O, toplantının yapıldığı yere yanında Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh olduğu halde ulaştı.<sup>4</sup> Toplantının yapıldığı yere geldiklerinde Hz. Ömer söz almak istemiş olsa da Hz. Ebû Bekir ona sakin olmasını, kendisinin konuşacağını söyledi. Hz. Ebû Bekir yaptığı konuşmada ilk iman edenlerin Muhâcirler olduğunu bu yüzden bu işe (hilâfet) onların layık olduğunu beyan etti. Daha sonra Ensâr'ın faziletlerinden bahsederek onların bilgisi dışında bir işe girişmeyeceklerini ve onlar ile istişare halinde olacaklarından bahsederek yöneticilerin (emirler) Muhâcir, yardımcılarının (vezirler) ise Ensâr'dan olması gerektiğini söyledi.<sup>5</sup>

Hz. Ebu Bekir, Ensâr'a karşı yaptığı konuşmasının bir bölümünde Hz. Peygamber'e atfen "İmamlar, Kureyş'tendir" sözünü gündeme getirdi.<sup>6</sup> Hz. Ebû Bekir'in bu sözüne istinaden söz alan Beşir b. Sa'd Hz. Peygamber'in Kureyş kabilesine mensup olduğunu ve bu yüzden yöneticilerin Kureyş kabilesinden olması gerekliliğini ileri sürdü.<sup>7</sup> Bu şekilde ilgili tartışmanın seyri değişti ve nihayetinde toplantıya katılanların bir kısmının kabulü ile Hz. Ebû Bekir'e halife olarak biat edildi.<sup>8</sup>

## 1.2. İbn Haldûn'a Göre Hilâfetin Kureyşliliği

İbn Haldûn hilâfetin Kureyşliliği hakkındaki görüşlerini "Kitâbu'l-İber" isimli eserinin girişinde Yirmi Altıncı Kısım'da "Ümmetin Bu Makam (Hilâfet) ve İlgili Makamın Şartları Hakkında Anlaşmazlığa Düşmesi" başlığı altında ele almıştır.<sup>9</sup>

İbn Haldûn hilâfet meselesinde görüş birliği içerisinde bulunan hususları, ilim, adalet, kifayet ve halife olacak kişinin vücut ve duyu organlarının sağlıklı olması şeklinde zikreder. Ona göre halifenin Kureyş kabilesinden

<sup>4</sup> Taberî, 2: 232, 242; İbnü'l-Esîr, I: 369.

<sup>5</sup> Taberî, 2: 242-243; İbnü'l-Esîr, I: 370.

<sup>6</sup> Vakıdî, 26. "İmamlar Kureyş'tendir." sözüne getirilen farklı bir yorum hakkında bkz. Zorlu, Cem, İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi, (Konya: Yediveren, 2002), 116.

<sup>7</sup> Vakıdî, 26; Taberî, 2: 243; İbnü'l-Esîr, I: 369.

<sup>8</sup> Vakıdî, 27; Taberî, 2: 243; Ebu'l-Hasan Ali bin Hüseyin bin Ali Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, tsz.), II: 361; İbnü'l-Esîr, I: 370. Ayrıca bkz. Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (2): Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*, (İstanbul: Ensâr, 2012), 39-47.

<sup>9</sup> Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1: 239-245.

olması, başka bir ifadeyle hilafetin Kureyşliliği üzerinde görüş birliğine varılan bir husus değildir.<sup>10</sup>

İbn Haldûn halifenin Kureyş kabilesinden olma düşüncesini benimsemiştir. Ancak onun bu görüşü dini bir zorunluluktan daha ziyade dönemin şartlarının gerektirdiği bir husustur. Ona göre halifenin Kureyş kabilesinden olma zorunluluğu pratik olarak Benî Sâide Gölgeği'nde yapılan toplantıda kendisini göstermiş ve bu manada bu meselede görüş birliği ortaya çıkmıştır. O, ilgili toplantıda Sa'd b. Ubâde'nin yönetici olma isteğinin kabul görmediğini ve bu hususta "İmamlar Kureyş'tendir" sözünün belirleyici bir rol oynadığını ifade eder.<sup>11</sup>

İbn Haldûn'un Benî Sâide Gölgeği'nde halifenin Kureyşli olmasına dair bir görüş birliği oluştuğuna dair iddiası tarihi bilgiler ile tam manasıyla örtüşmemektedir. Bu bağlamda Sa'd b. Ubâde ve onun görüşünde olanlar Hz. Ebû Bekir'e biat etmekten geri durmuşlardır. Evs kabilesinin Hz. Ebu Bekir'in idareciliğine destek vermesinde ilgili iki kabile (Evs-Hazrec) arasında geçmişten kaynaklı rekabetin önemli bir rolü vardır. Nitekim Evs'in tercihinin bu rekabetten kaynaklandığı zikredilmektedir.<sup>12</sup>

İbn Haldûn, Habeşli bir köle de olsa mutlaka itaat edilmesini talep eden ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olan sözün yanlış anlaşıldığını iddia etmektedir. İlgili söz halife olacak kişinin Kureyş kabilesinden olma özelliğini yok sayacak bir durumu ifade etmez. Aksine idarecileri dinleme ve onlara itaat etmenin bir zorunluluk olduğunu gösterir.<sup>13</sup> O, böylelikle Kureyşli halife fikrini güçlendirmeye çalışmıştır.

İbn Haldûn, hilâfetin Kureyşliliği hususunda aksi bir delil olarak ileri sürülen ve Hz. Ömer'in vefatından önce ilgili konuda söylediği söz üzerinde durur.<sup>14</sup> Hz. Ömer'in uğramış olduğu suikast sonucu kendisine gelen ve yeni bir halife seçmesini talep edenlere karşı söylemiş olduğu: "Şayet Huzeyfe'nin mevlası Sâlim hayatta olsaydı onu halife tayin ederdim" sözünün hilâfetin Kureyşliliği prensibine aykırı olmadığını iddia ederek ilgili iddiasını iki şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Birincisi; İbn Haldûn'a göre

---

<sup>10</sup> İbn Haldûn, 1: 241.

<sup>11</sup> İbn Haldûn, 1: 242.

<sup>12</sup> Taberî, 2: 243.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, 1: 243.

<sup>14</sup> Hz. Ömer yeni halifeyi seçmesi için talepte bulunan Medineli Müslümanlara imkânı olsaydı Ubeyde b. Cerrâh veya Huzeyfe'nin Mevlası Sâlim'i seçmek istediğini dile getirmişti. Bu hususta için bkz. Taberî, 2: 580.

sahabinin sözü delil değildir. İkincisi ise; bir kavmin mevlası o kavimden kabul edilir. Sâlim velayet bağı ile Kureyş asabiyeti içerisinde yer almıştır ve bu durum nesep şartını karşılamaktadır. İbn Haldûn, Hz. Ömer'in hilâfet meselesine büyük önem verdiğini ve bu yüzden kendi fikrince hilafetin şartlarını taşıyanların yokluğundan dolayı, aklınca bu şartları taşıdığına inandığı Sâlim'e gitmiştir. Bu şartlara nesep şartı da dâhildir. Sâlim Kureyş asabiyeti içerisinde yer almakla bu şartı da elde etmiştir. Geriye sadece Kureyş soyundan olmadığı gerçeği kalmıştır ki, Hz. Ömer bunu gerekli görmemiştir. Çünkü nesepden beklenen fayda asabiyettir ki, bu da velayet bağı ile elde edilmiştir. Hz. Ömer'in böyle bir görüşe yönelmiş olması, Müslümanların işine gösterdiği titizlikten ve onların işlerini kendisinde şaibe ve kusur bulunmadığına inandığı birine teslim etme gayretinden kaynaklanmaktadır.<sup>15</sup> İbn Haldûn'un Hz. Ömer'in tercihi hakkında göz önüne almadığı husus gerek Sâlim gerekse ondan önce ismini zikretmiş olduğu Ebû Ubeyde'nin ahlaki vasfıdır. Zira Hz. Ömer'e göre Ebû Ubeyde'nin güvenilir olma Sâlim'in de Allah sevgisi mevcut halifenin temenniden öteye gitmeyen düşüncesinde belirleyici bir unsurdur.<sup>16</sup>

Arap olmayan unsurların halife üzerinde üstünlük kurması ile Kureyşlilik şartını düşürenlerden başka siyasi olarak zafiyet içerisinde bulunsa da halifenin mutlak surette Kureyşli olduğunu savunan âlimlerin varlığından bahseden İbn Haldûn ikinci görüşe itiraz eder. Çünkü ona göre acizlik ve zafiyet gösteren halife bu hususta gerekli olan şartlardan biri olan kifayeti sağlamamaktadır. Ona göre halifenin Kureyş'ten olması meselesinde farklı görüşlerden doğru olanı tespit etmek için Kureyş şartının hikmetine bakmak gerekir. O, halifenin Kureyş'ten olma şartını Hz. Peygamber ile aynı soydan gelme ya da bereket olarak anlamaz. Bu bağlamda bu şartın konmasında bir fayda ve amaç olmalıdır. İbn Haldûn bu hususta hikmeti asabiyet kavramı ile açıklar. Ona göre asabiyet sayesinde çekişme ve gruplaşmalar önlenir. İnsanların bu durumu kabulü ile huzur ve istikrar sağlanmış olur.<sup>17</sup>

İbn Haldûn'a göre o dönemde Mudar'ın<sup>18</sup> en büyük ve güçlü kabilesi olan Kureyş hilafete layık bir topluluktur. Bu durum hilafetin Kureyşliliğini zorunlu kılmaktadır. Kureyş sahip olmuş olduğu güç (asabiyet) sayesinde Mudar'ın diğer kabilelerine karşı üstünlük sağlamıştır. Şayet tersi bir durum

---

<sup>15</sup> İbn Haldûn, 1: 243.

<sup>16</sup> Tâberî, 2: 580.

<sup>17</sup> İbn Haldûn, 1: 243-244.

<sup>18</sup> **Mudar:** Arapların dört ana kolundan biridir. Bkz. Küçükkaşcı, Mustafa Sabri, “Mudar” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30: 358-359.

söz konusu olsaydı, hilafeti elinde tutan kabileye itaat edilmez ve bu yüzden anlaşmazlık ve ayrılıklar baş gösterirdi. Kureyş sahip olduğu güç ve üstünlük ile bu konumu hak etmiştir. Onların birlik ve beraberliği sağlamış olması ile Mudar'ın birlik ve beraberliği sağlanmış oldu. Böylelikle diğer Arap kabileleri onlara itaat ettiler. Arap kabilelerini itaat altına almayı başardılar. Bu durum diğer toplulukların onlara bağlanmasına ve yeni fetihlere zemin hazırladı. Bu durum hilâfetin zayıfladığı ve Arapların asabiyetlerinin ortadan kalkmaya başladığı ana kadar devam etti. İbn Haldûn son tahlilde hilafetin Kureyş'liliğini yeterlilik şartı ile izah etmektedir. Ona göre halifenin Kureyş kabilesinden olmasının temel espris de budur. Bu bağlamda hilafet görevini üstlenecek olan kişinin kendi dönemindeki diğer asabiyetlere karşı üstün gelecek, onları kendilerine bağlayacak ve böylelikle birlik ve beraberliği en iyi şekilde sağlayacak güçlü bir asabiyete sahip olması gereklidir. O dönemde Kureyş kabilesinin sahip olduğu asabiyete sahip başka bir asabiyet bilinmiyordu. Onlar tarafından yürütülen İslâm daveti için Arapların asabiyeti yeterli idi ve böylece diğer milletlere üstün geldiler. Dolayısıyla her dönemde hilafetin o devrin en güçlü asabiyetine sahip olan topluluğunda olması gerekir.<sup>19</sup>

Hilâfetin zayıflamasına ve Arapların asabiyetlerinin ortadan kalkmasına kadar devam etti. Hülâsa, İbn Haldûn'un hilâfetin Kureyşliliği meselesinde göz önüne almış olduğu temel ölçüt; toplumsal güce ve kabule sahip bir yönetim anlayışıdır. İslâm'ın ortaya çıkışı ve yayılma sürecinde Kureyş kabilesi bu şartı sağladığından dolayı halifelerin Kureyş kabilesine mensup oluşunun bir anlamı vardı ve sonraki süreçte ilgili kabilenin bu özelliğini kaybetmesi veya daha güçlü bir topluluğun ortaya çıkması ile bu Kureyşli olma şartına gerek kalmayabilir.

## **II-Veliaht Tayin Etme Meselesi**

İslâm tarihinde ilk kez Emevîler döneminde Halife Muâviye b. Ebî Süfyân zamanında veliaht tayin etme usulü benimsenmiştir. Bu husus İslâm tarihinde en çok tartışılan konulardan biri haline gelmiştir.

### **II-1.Tarihî Seyir**

Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat etmeden önce kendisinden sonra kimin idareci olacağı hususunda bir tercih yapmadı. Onun vefatından bir müddet sonra Hz. Ebu Bekir önce Beni Saide Gölgeği ardından Mescid-i Nebevi'de

---

<sup>19</sup> İbn Haldûn, 1: 244-245.

yapılan biatin ardından halife oldu.<sup>20</sup> Hz. Ebu Bekir vefat etmeden önce tercih kullanarak kendisinden sonra Hz. Ömer'in halife olmasını sağladı.<sup>21</sup> Suikasta uğrayan Hz. Ömer, Medine halkının ısrarına rağmen kendisinden sonra halife olacak kişi hakkında herhangi bir tercih yapmayarak bu işi kendisi tarafından oluşturulan komisyona bıraktı.<sup>22</sup> Hz. Ömer'in vefatından bir müddet sonra ilgili komisyon Hz. Osmân'ı halife olarak seçti.<sup>23</sup> Hz. Osmân'ın 656 tarihinde isyancı bir topluluk tarafından katledilmiş olması büyük bir krize yol açtı. Hz. Ali çok istekli olmasa da toplumun yararını gözeterek kendisine yapılan halifelik teklifini kabul etmek zorunda kaldı.<sup>24</sup> Hz. Osmân'ın isyancı bir grup tarafından öldürülmesi ve bu durumun özellikle Hz. Ali aleyhine bir kampanyaya dönüşmesi yeni bir krize yol açtı. Bu kriz önce Cemel<sup>25</sup> daha sonra Sıffin'de<sup>26</sup> iç savaşa dönüştü. İç savaşın her bakımdan yıprattığı Hz. Ali, sadece Muâviye bin Ebî Süfyân ile değil aynı zamanda Hâriciler'le de savaşmak zorunda kaldı. Hz. Ali'nin 661 tarihinde Hârici bir suikastçi tarafından ağır biçimde yaralanması ve vefatı hilafetinin sonu oldu.<sup>27</sup> Hz. Ali'nin vefatından sonra Hz. Hasan halife oldu.<sup>28</sup> Hz. Ali'nin vefat edişi ile birlikte her ne kadar Hz. Hasan'a halife olarak biat edilmiş olsa da, yaşanan bazı olumsuz olaylar onun hilafet hakkındaki düşüncelerini değiştirdi. Nihayetinde Hz. Hasan 661 yılının Ağustos ayında tüm halifelik haklarını Kûfe Büyük Mescidi'nde Muâviye b. Ebî Süfyan'a bırakmak zorunda kaldı.<sup>29</sup>

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın halife oluşu ile Emevîler Devlet'i kurulmuş oldu. Muâviye b. Ebî Süfyân'ın en tartışmalı siyasi tasarrufu 676 tarihinde oğlu Yezid adına biat alarak onu veliaht tayin etmesidir. Tarihi kayıtlarda Muâviye b. Ebî Süfyân'a bu fikri veren kişinin Kûfe valisi Muğire b. Şu'be

---

<sup>20</sup> Taberî, 2:244; İbnü'l Esîr, 1:372; Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Kâhire: Şûruk, 2007), 7: 146.

<sup>21</sup> Taberî, 2:352; İbnü'l Esîr, 1:407; İbn Kesîr, 7: 206.

<sup>22</sup> Taberî, 2:580; İbnü'l Esîr, 1:487; İbn Kesîr, 7: 317.

<sup>23</sup> Taberî, 2:586; İbnü'l Esîr, 1:489; İbn Kesîr, 7: 317.

<sup>24</sup> Taberî, 2:696-698; İbnü'l Esîr, 1:537-538; İbn Kesîr, 8: 5-6.

<sup>25</sup> Taberî, 3:40-58; İbnü'l Esîr, 1:565-566; İbn Kesîr, 8: 8-26.

<sup>26</sup> Ebu Hanife Ahmed bin Davud Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, (Beyrût: Dâru'l-Kalem, tsz.), 136-144; Taberî, 3:79-101; İbnü'l Esîr, 1:576-586; İbn Kesîr, 8: 29-43.

<sup>27</sup> Dineverî, 146-175; Taberî, 3:156-157; İbnü'l Esîr, 1:615-616; İbn Kesîr, 8: 82-83.

<sup>28</sup> Taberî, 3:164-165; İbnü'l Esîr, 1:620; İbn Kesîr, 8: 127.

<sup>29</sup> Taberî, 3:167-168; İbnü'l Esîr, 1:621-622; İbn Kesîr, 8: 128-130.

olduğu aktarılır.<sup>30</sup> Muğire b. Şu'be'nin 670 tarihinde öldüğü göz önüne alınırsa bu tarih ya da daha öncesinde böyle bir fikir ileri sürülmüş olmalıdır. Muâviye'nin ilgili fikrin dile getirildiği tarihte değil de daha sonrasında böyle bir karar almış olması, ilgili kararın büyük bir problem teşkil etmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Hilafetin alışılmadık biçimde veliaht tayin etme suretiyle saltanata dönüştürülmüş olması ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir.

## II-2. Veliyaht Tayin Etme Meselesine İbn Haldûn'un Bakışı

İbn Haldûn veliaht tayin etme meselesini “Veliyahtlık Hakkında” başlığı altında Otuzuncu Kısım'da ele almıştır. Ona göre, halifenin kendisinden sonra görev yapacak halifeyi seçmesi ve seçilen halifeye itaat edilmesi caizdir. O, bu hususta görüş birliği olduğunu iddia eder ve iddiasını Hz. Ebû Bekir'in bazı sahabiler huzurunda Hz. Ömer'i halife olarak vasiyet etmesine dayandırır. İbn Haldûn Hz. Ömer sonrası görev yapacak halifeyi seçmek için oluşturulan komisyondan bahsetmektedir. Komisyon başkanı olan Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Osmân ve Hz. Ali arasında tercih yaparken önceki iki halifenin yolunu takip etme sözü istediği ve bu isteğe olumlu cevap veren Hz. Osmân'ın seçildiğini örnek göstererek önceki iki halife (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer) üzerinden sonraki halifeyi tayin etmenin meşru olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

İbn Haldûn daha sonra konuyu Muâviye b. Ebî Süfyân'ın oğlu Yezid için biat alması ve onu veliaht tayin etmesi meselesine getirmektedir. O bu hususta şu görüşü dile getirmektedir: “Bazıları babasını veya oğlunu vasiyet eden halifeyi bazıları da sadece oğlunu vasiyet edeni itham edip suçlamaktadır. Böyle yapan halife suçlanamaz. Çünkü bu halife hayatta iken Müslümanların işlerini idare etmek konusunda güvenilir birisiydi. Bu durumda onun, ölümünden sonrası için yaptığı bir şeye güvensizliğin hiç olmaması gerekir. Dolayısıyla halife ortada bu şekilde hareket etmesini gerekli kılan bir fayda veyahut içine düşülmesinden korkulan sakıncalı bir durum varsa bu şekilde yapılan bir vasiyetten dolayı hakkında yapılabilecek olumsuz düşüncelerden uzaktır. Muâviye'nin, oğlu Yezid'i vasiyet etmesi böyle bir durumdur. Her ne kadar insanların bu hususta Muâviye ile aynı görüşte olmaları, bu durumun caiz olduğunu gösterse de, Muâviye'yi Yezid'i vasiyet etmeye asıl sevk eden şey, toplumda gözetmiş olduğu fayda ve bunun

<sup>30</sup> Taberî, 3:247; İbnü'l Esîr, 1:660; İbn Kesîr, 8: 182.

<sup>31</sup> İbn Haldûn, 1: 262.



“**Ehlü'l-Ahd ve'l- Akd**”<sup>32</sup> meclistekilerin arzusuna uygun oluşudur. Çünkü ilgili meclis Emevîlerden oluşuyordu ve onlar Kureyş'in ve Müslümanların asabiyet bakımından en güçlü olanları idi. Onlar başka birinin halifeliğine razı olmazlardı. Bu yüzden Muâviye halifelige daha uygun olacağını düşündüğü başka birini değil de oğlu Yezid'i vasiyet etmiş hüküm koyucu için en önemli şey olan birlik ve beraberliğin korunmasını gözeterek faziletli olanı daha faziletli olana tercih etmiştir. Muâviye hakkında bundan başkası düşünülemez. Adaleti ve Hz. Peygamber'in sahabisi oluşu<sup>33</sup>, onun hakkında farklı bir görüşte olmaya engeldir.<sup>34</sup>

İbn Haldûn'a göre Muâviye'nin oğlunu veliaht olarak tayin etmesini meşru kılan başka bir husus da; ileri gelen sahabilerin bu olay gerçekleştiği zaman hayatta oluşu ve bu duruma ses çıkarmamış olmasıdır. Çünkü onlar aksi bir durumda gerçeği dile getirme noktasında çekince göstermezlerdi.<sup>35</sup> İbn Haldûn'a göre Muâviye hakkı kabullenme noktasında kendini üstün gören biri değildi.<sup>36</sup>

İbn Haldûn, Yezid'e biat etmekten kaçınan Abdullah b. Ömer'in durumunu bu işlere karışmak istememesi ile izah etmektedir ve bu durum onun özelliği ile alakalı bir husustur. Abdullah b. Zübeyir ve bazı isimler dışında Yezid'e muhalif olan yoktu.

İbn Haldûn, Yezid'e muhalefet eden isimlerin toplumun genelinin görüşünü yansıtmadığını düşünür ve Muâviye'nin uygulamasının Emevîler döneminde Abdülmelik b. Mervân, Süleymân b. Abdülmelik, Abbâsiler döneminde ise Ebu'l-Abbâs, Cafer el-Mansûr, Hârûn Reşid gibi halifeler tarafından devam ettirildiği üzerinde durup ilgili halifeleri hak yolda olan iyi idareciler olarak niteler. Ona göre bu halifelerin ilk dört halifenin uygulamalarından farklı bir tutum sergilemiş olması kınanamaz. İlk dört halife döneminde hükümdarlık karakterinin ağır basmadığını bu yüzden temel yönlendiricinin din olduğunu iddia eden İbn Haldûn, özellikle

---

<sup>32</sup> **Ehlü'l-Hal ve'l-Akd**: Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet. Bkz. el-Ensârî, Abdulhamîd İsmâil, “*Ehlü'l-Ahd vel-Akd*” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 10: 539-540.

<sup>33</sup> Muâviye b. Ebî Süfyan hakkında lehte ve aleyhte birçok görüş bulunmaktadır. Bu hususta bkz. Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye bin Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), s. 35-45.

<sup>34</sup> İbn Haldûn, 1: 262-263.

<sup>35</sup> Bu hususta İbn Haldûn'a katılmak mümkün değildir. Çünkü Muâviye b. Ebî Süfyan, Yezid'in veliahtlığını kabul etmeyenleri ölümle tehdit etmiştir. Bkz. İbnü'l Esîr, 1:663.

<sup>36</sup> İbn Haldûn, 1: 263.

Muâviye'den itibaren asabiyetin güçlendiğini ve bu yüzden dinin etkisinin azaldığını söyler. Böyle bir durumun hükümdarlığını yönlendirici yönünü ve otoritesini zorunlu kıldığını ifade eder.<sup>37</sup>

Yezid'in veliaht tayin edilmesini dönemsel şartlar içerisinde bir zorunluluk olarak gören İbn Haldûn, aksi bir durumun toplum tarafından kabul görmeyeceğini ve böyle bir durumun toplumsal bölünmeye yol açacağını iddia eder. İddiasını Abbâsî Halifesi Me'mûn'un kendisinden sonra İmam Ali Rıza'yı veliaht tayin etmesi ve bu durumun ortaya çıkarmış olduğu karışıklık ile izah etmeye çalışır.<sup>38</sup>

İbn Haldûn ayrıca eserinin "Hilâfetin Hükümdarlığa Dönüşmesi" başlıklı Yirmi Sekizinci Kısımın bir bölümünde Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Yezid'i veliaht tayin etmek suretiyle toplumun faydasını gözettiğini iddia etmektedir. Muâviye'nin kendileri dışında bir isme hilafetin bırakılmasının ayrılığa yol açacağını bildiğini ve bu yüzden böyle bir duruma engel olma adına oğlu için biat aldığını ifade eder. İbn Haldûn enteresan bir biçimde Yezid'i tezkiye etmeye çalışır. Ona göre Muaviye'nin, oğlu hakkındaki düşüncesi olumlu idi ve bu yüzden onu vasiyet etti. Şayet o günahkâr biri olsaydı böyle bir şeye tevessül etmezdi.<sup>39</sup>

Hülasa; İbn Haldûn'un, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın tartışmalara yol açan veliaht tayin etme usulüne bakış açısı olumludur. O, siyasal istikrar için böyle bir tasarrufun gerekli olduğuna inanmaktadır ve bu inancını ilgili meseleyi destekler mahiyetteki örnekler ile açıklamaya çalışmıştır. Bunu yaparken meselenin kendince olumlu yönlerini ön plana çıkarmayı ihmal etmeyen İbn Haldûn, bu mesele ile alakalı olan ve ilerleyen süreçte birtakım olumsuzlukları beraberinde getiren hususlara değinmemiştir.

## Sonuç

İbn Haldûn, hilâfetin Kureyşliliği ve veliaht tayin etme meselesinde asabiyet kavramını ön plana çıkarmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber sonrası dönemde Mudâr kabilesinin en güçlü kolu olan Kureyş sayesinde Müslümanların birlik ve beraberliği mümkün olmuş, Arap kabileleri onların hâkimiyetini tanımış ve bu durum İslâm hâkimiyetine zemin hazırlamıştır. Ona göre hilafet noktasında Kureyş'i ön plana çıkartan husus onların toplumsal gücü ve aldığı destektir. O dönemde onlardan başka bu güce sahip

---

<sup>37</sup> İbn Haldûn, 1: 263-264.

<sup>38</sup> İbn Haldûn, 1: 264.

<sup>39</sup> İbn Haldûn, 1: 257-258.

bir topluluk yoktur. İbn Haldûn yönetici kabilenin yeterliliğini kaybetmesi durumunda bu güce sahip topluluğun hilafete ehil olduğunu söyleyerek bu hususta asabiyetin belirleyici bir unsur olduğunu ortaya koymuştur. Böyle bir bakış açısı aynı zamanda sonraki dönemlerde Kureyş dışında bir topluluğun iktidarına kapı aralayan bir yorumu içermektedir. Dolayısıyla dönemsel şartlar onun bakış açısını belirleyen bir unsur olarak ön plana çıkmıştır. Onun bu hususu dini bir zorunluk olarak görmeyip sosyal ve siyasi şartlar ile ilişkilendirmiş olması orijinal bir bakış açısını ifade etmektedir.

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesine İbn Haldûn'un bakış açısı Hilâfetin Kureyşliliği meselesi ile benzerlik arz etmektedir. Şöyle ki, veliaht tayin etme usulü ile amaçlanan husus toplumu bir arada tutacak, ayrılık ve bölünmesine engel olacak toplumsal güç ve kabuldür. Başka bir ifadeyle asabiyettir. Kureyş asabiyetini temsil eden Ümeyyeoğulları soyundan idarecilerin gelmesi siyasi istikrar açısından önemli bir husustur ve Ümeyye soyundan gelen bir ismin geçmişten farklı olarak veliaht tayin edilmesi bu bağlamda bir zorunluluktur. Kaldı ki bu usulün Abbâsîler döneminde de devam ettirilmiş olması siyasi istikrar amacına matuftur.

İbn Haldûn her ne kadar veliaht tayin etme usulünün siyasi istikrar için önemli bir husus olduğunu dile getirmiş olsa da gerek Emevî, gerekse Abbâsîler döneminde veliaht tayini meselesinden kaynaklanan taht kavgaları, siyasi krizler ve iç savaşlardan bahsetmemektedir. Bu husus onun temel iddialarını zayıflatan veya sorgulanmasına yol açan bir durumu beraberinde getirmektedir.

## Kaynaklar

Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (2):Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*. İstanbul: Ensâr, 2012.

Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye bin Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.

Dineverî, Ebu Hanife Ahmed bin Davud, *Ahbâru't-Tıvâl*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, tsz.

el-Ensârî, Abdulhamîd İsmâîl, "Ehlü'l-Ahd vel-Akd" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990, 10: 539-540.

İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed, *Kitâbu'l-İber ve Divanu'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Kâhire: Şûruk, 2007.

İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali bin Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007

Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mudar" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 30: 358-359.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Hüseyin bin Ali, *Murucu'z-Zeheb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, tsz.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ömer el-Vakîd el-Eslemî *Kitâbu'r-Ridde*. thk. *Muhammed Hamidullah*, Paris: Editions Tougul, 1989.

Zorlu, Cem. *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*. Konya: Yediveren Kitap, 2002.

**16. YÜZYIL OSMANLI ULEMASI ARASINDA  
İLMÎ ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ:  
Kemalpaşazâde, Bahâeddinzâde ve Birgivî Örneği**

*Münir Yaşar KAYA\**

**Giriş**

Osmanlı uleması eleştiri ahlaki ve kültürü bakımından oldukça müstesna bir yere sahiptir. İslâmî ilimlerin birçok dalında üst düzey mertebeye ulaşmış müslüman Osmanlı ulemasının ortak gayesi Allah'ın rızasına ulaştıracak ilme sahip olmak ve amelde Allah'ın emrini hakkıyla yerine getirebilmektir. Ortak gaye bu olmakla birlikte sahip olunan ilme ait meselelerin detaylarında farklı düşünce yapılarına sahip olunması tabiidir. Farklı düşüncelere sahip olunsa da ulaşılmak istenen amacın aynı olması karşıt fikirlerin de özgürce eleştirilebilmesini ve eleştirilere tahammül edilebilmesini sağlamıştır. İslâmî ilimlerin yayılmaya başladığı ve bu ilme ait kültürün yerleşmeye başladığı ilk asırlardan itibaren eleştiri ahlaki ve tahammül kültürünün de geliştiği görülmektedir. Bu kültür zamanla müstakil bir ilim dalı halini almış ve bu dala ait yazılan birçok müstakil eser sayesinde daha ziyade kelâm ilmi özelinde gözükmekle birlikte birçok ilim dalında da etkisi bulunan “ilm-i cedel” adıyla başlı başına bir literatür oluşmuştur.<sup>1</sup> Bu kültürün İslâm toplumunun parçası olan Osmanlı'da da iz düşümlerinin hakkıyla gerçekleştiğine dair birçok örnek zikredilebilir. Gayesi Allah rızasına ulaşmak olan ulema eleştireceği kişinin konum ve makamı ne olursa olsun onu eleştirmekten kaçınmamıştır. Eleştirilen âlim ise konumunu kullanarak baskı ve eziyet anlayışında içinde bulunmamış kendisini hiçbir zaman lâ yüs'el kabul etmemiştir.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, munirkaya@aku.edu.tr

<sup>1</sup> İlm-i cedel hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993); Hüseyin Doğan, “İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 157-174.

Bu ilmî tartışma kültürünün bir örneği 16. Yüzyıl Osmanlı uleması arasında görülmektedir. Kanunî devri Şeyhü'l-İslâmlarından olan, aynı zamanda ulema arasında kaleme aldığı birçok eser sayesinde yüksek bir mertebede bulunan Kemâlpaşazâde, Sadruşşerîa'nın "Vikâye" adıyla bilinen ve Hanefîlerin temel kitaplarından sayılan eserine eleştiri ve yanlışlarını düzeltme mahiyetinde "İslahu'l-Vikâye" adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser daha sonra Osmanlı uleması arasında şöhret bulmuş, onunla aynı kanaati paylaşan ulema olduğu gibi onun bu eserini eleştiren ve hatalarını ifade eden eserlerin de kaleme alındığı görülmüştür. Nitekim literatürde çeşitli sebeplerden dolayı adı çok fazla bilinmese de dönemin uleması arasında etkin konumda bulunduğu şüphe götürmeyen Bahâeddînzâde'nin de Kemâlpaşazâde'nin zikredilen eserindeki hatalarını ve yanlışlarını zikrettiği "Risâle fî Reddi'l-Islâh ve'l-Îzâh" adıyla bir reddiye metni kaleme aldığı görülmektedir. Nispeten daha sonra yaşamış olan Birgivî de bu eser üzerine kaleme aldığı haşiyesinde iki eser arasında hakemlik yapmıştır. Osmanlı'da mevcut olan ilmî eleştiri ahlakının nadide bir örneği olmasının yanında hakkında çok fazla çalışma yapılmamış olması dikkate şayandır.

Hanefî fukaha arasında mütün-i erbaadan kabul edilen ve medreselerde en çok okutulan eserler arasında bulunan bir eserin şöhret derecesine bakılmaksızın Kemâlpaşazâde gibi bir âlim tarafından eleştirilmesi ve hata olarak görülen bazı görüşlerinin düzeltilmesi eleştiri kültürünün seviyesini göstermek için tek başına yeterli bir karinedir. Bunun yanı sıra bu eserin henüz müellifi hayatta iken ve devlet kademesinde en yüksek görevlerden biri olan Şeyhü'l-İslâmlık mevkiinde bulunduğu sırada Bahaeddînzâde gibi bir âlim tarafından sert şekilde eleştirilebilmesi ve bu eleştirinin müellif tarafından olgunlukla karşılanması eleştiri ahlakına ne denli sahip olunduğunu gösteren çarpıcı örneklerden olmasını sağlamaktadır. Öte yandan bu eleştirinin Osmanlı uleması arasında değersiz görülmediğini ve ilgiyle takip edildiğini gösteren karine ise Bahâeddînzâde'den yaklaşık yarım asır sonra yaşamış ve günümüzde de meşhur ulema arasında gösterilen Birgivi tarafından hakemlik ve değerlendirme yapılmış olmasıdır. Tüm bu çalışmalar bir araya getirildiğinde yalnızca tek bir risale üzerinden dahi Osmanlı'daki ilim geleneğinin ve eleştiri ahlakının derecesi rahatlıkla anlaşılabilir.

### **1. İncelenen Risale Bağlamında Konu Olan Müelliflerin Hayatı**

Osmanlı uleması arasındaki eleştiri ve tahammül ahlakının ilgili risale üzerinden aktarılmaya çalışılmasından anlaşılacağı üzere bu risale bağlamında üç farklı Osmanlı âliminin isimleri hassaten zikredilmektedir. Bu

kapsamda önce *el-İslâh* ve *el-İzâh*'ın müellifi Kemâlpaşazâde'nin, ardından reddiye risalesini kaleme alan Bahâeddinzâde'nin ve daha sonra da bu iki eserle ilgili ortak değerlendirmelerde bulunan Birgivi'nin hayatları ile ilgili kısaca bilgi verilmesi konunun daha net anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 1.1. Kemâlpaşazâde

Asıl adı Şemseddîn Ahmed olan Kemâlpaşazâde, II. Bayezid'in lalası olan dedesi Kemalpaşa'ya nispetle bu isimle anılmaktadır. Tokat, Amasya ve Edirne gibi farklı bölgelerde doğduğu bilgileri bulunmaktadır. 1469 yılında doğduğu bilinen Kemâlpaşazâde babası Süleyman Çelebi'nin önce Amasya muhafızlığında ardından Tokat sancak beyliği görevinde bulunması sebebiyle çocukluk ve gençlik yıllarını bu iki şehirde geçirmiştir. Amasya'da hafızlığını tamamladıktan sonra Mantık, Arapça ve Farsça eğitimi alan İbn Kemâl ardından askeriyeye girerek II. Bayezid'in seferlerine katılmıştır. Daha sonra ise Taşköprülüzâde'den aktarılan rivayete göre ilim adamlarının askeri erkândan daha fazla hürmet gördüğünü farkettiğinden kendisini ilmî olarak yetiştirmeye karar vermiştir.

Edirne'de önce Molla Lütfî'den ders alan İbn Kemâl ardından, Kestelî, Hatibzâde, Müerrihzâde ve Müeyyedzâde gibi âlimlerin rahle-i tedrisinde bulunmuştur. Hocası Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde'nin desteği ile Edirne'de ilk müderrislik görevine atanmıştır. Bu sırada Türkçe bir tarih eseri yazması için görevlendirilmiştir. Farklı zamanlarda çeşitli medreselerde görev alan İbn Kemâl, son olarak Edirne Sultan Bayezid Medresesi'nde görev yapmış ardından Safevîlerle yapılacak savaşın cihat sayılacağına yönelik fetvalarının da etkisiyle müderrislikten Edirne kadılığı görevine atanmıştır. Daha sonra Yavuz döneminde Anadolu kazaskerliğine ve beylerbeyliğine atanarak padişah ile birlikte Mısır seferinde bulunmuştur. Sonraki zamanlarda görevinden el çektirildiği, tekrar müderrislikle görevlendirildiği dönemler bulunsa da son olarak 1526 yılında Zembilli Ali Efendi'den sonra Şeyhü'l-İslâmlığa getirilmiştir. Bu görevi sırasında da 1540 yılında vefat etmiştir.

Osmanlı uleması arasında çok yönlü bir alim olan Kemâlpaşazâde fıkıh, hadis, tefsir gibi dini ilimlere dair yazdığı eserlerinin yanında tarih, felsefe, tıp ve dil bilgisi alanlarına dair de sayısız eser kaleme almıştır. Öğrencileri arasında Ebussuûd, Muslihuddin Mustafa, Celâlzâde Sâlih Çelebi gibi devrinin sayılı uleması bulunmaktadır. Taşköprizâde'nin onun önceki âlimleri unuttuğunu, ilmin kâidesini yeniden ihya ettiğini söylemesi ilmî vasfının derinliğini gösterir bir örnek niteliğindedir. Devrinin uleması

arasında Seyyid Şerif Cürçânî ve Taftazânî gibi âlimlerle mukayese edilerek Osmanlı uleması arasında “Muallim-i evvel” sıfatının kendisine verildiği görülür. Öte yandan muhakeme gücü, şer’i meseleleri çözüme kavuşturma yeteneği ve fetva kabiliyeti sebebiyle kendisine insanların ve cinlerin müftisi anlamında “müfti’s-sakaleyn” lakabı da verilmiştir. Eser verdiği her konuda o alanın üst düzey ulemasını tenkit etmekten çekinmeyen Kemâlpaşazâde kendisini Araplara dillerini gelip kendisinden öğrenmelerini söyleyen Zemahşeri’ye benzetir. Felsefe’de Fahreddin Razi ekolünü benimsediği bilinmektedir. Tasavvufa dair mesafeli durduğu ise şeriata aykırı olarak gördüğü raks, semâ, devrân gibi fiillerin haram olduğuna hükmetmesinden hareketle zikredilmektedir. Ancak diğer yandan Yavuz Sultan Selim’e İbn Arâbî ile ilgili verdiği olumlu fetva onun Dımaşk’taki mezarının etrafına imaret yaptırmasını sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında birçok âlim gibi tasavvuf ilminin hakikati olan şeriata bağlı bir geleneği benimsediği ona aykırı olanları tasavvuf ilminden saymadığı söylenebilir.

Fıkha dair görüşleri dönemindeki ve sonrasındaki ulema tarafından eleştirilse de literatüre katkı yaptığı meseleler oldukça fazladır. Bunlar arasında en önemlisinin fakihlerin sınıflandırmasına dair görüşü olduğu söylenebilir. Fakihlerin sınıflandırmasında kendisinden sonraki Hanefî literatürüne etki eden ve mutlak müctehid, mezhepte müctehit, meselede müctehid, ashâb-ı tahrîc, ashâb-ı tercih, ashâb-ı temyîz ve mukallidden oluşan yedi sınıf fakihe dair derecelendirme Kemalpaşazâde’ye aittir. Yine bir mezhebe bağlı kalmayı esas kabul etmesi ancak bazı durumlarda farklı mezhebin taklit edilebileceğini söylemesi de fıkha dair etkili olan yer yer eleştirilen görüşlerindedir.

Kemâlpaşazâde’nin devlet adamlığı payesinin de bulunması onun fetvalarında toplum düzenini esas alan yönünün öne çıkmasına sebep olmuştur. Bu amaçla döneminde yayınlanan kanunnamelerde oldukça etkisinin bulunduğu ve yer yer fetva verdiği meselelerde katı tutum takındığı görülmektedir. Bunun en açık örneği para vakıfları konusundaki görüşünde görülür. Para vakıflarının caiz olduğunu kabul eden uzunca bir risale kaleme almasının yanında bu vakıfların caiz olduğunu inkâr edenleri küfre düşmekle itham etmiş ve cezalarının idam olabileceğini vurgulamıştır.

Aynı meselede farklı fetvalarının bulunduğu, yer yer hatalı fetvalarda bulunduğunu kabul ederek bunları düzelttiği de görülen Kemalpaşazâde’nin başta fikhî meseleler olmak üzere hemen her konudaki görüşlerinin dönemindeki ve kendisinden sonraki birçok âlim tarafından eleştirildiği ve bu görüşlere reddiye kaleme alındığı görülmektedir. Bu durum



Kemalpaşazâde'nin döneminde ne kadar etkili olduğunu göstermesinin yanında görüşlerinin pek çok alim tarafından da kabul edilmediğini de göstermektedir.<sup>2</sup>

## 1.2. Bahâeddînzâde

Asıl itibariyle İsfendiyâroğullarına bağlı bir emir ailesinden gelen Bahâeddinzâde'nin dedesi Şeyh Lütfullah Hacı Bayrâm-ı Veli'ye intisab ederek emirliği bırakıp Balıkesir'de irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. İlim adamı olan babası Bahâeddin Efendi ise Hocasâde'nin rahle-i tedrisinden geçerek çeşitli şehirlerde müderrislik görevinde bulunmuştur. Son olarak II. Bayezid'in Edirne'de yaptırdığı medresede görev yapmıştır. Taşkoprizâde'nin babası Muslihuddin Mustafa'nın da Bahâeddin Efendi'nin talebelerinden olduğu bilinmektedir. Asıl adı Muhyiddin Mehmed olan Bahâeddinzâde babasına nispet edilerek bu isimle anılmaktadır. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 9./15. asrın yarısından sonra doğduğu tahmin edilmektedir. 952/1545 yılında bir hac dönüşü sırasında Kayseri'de rahatsızlanarak burada vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.

Fatih ve II. Bayezid devrinin önemli ulemalarından Hatibzâde, Kestelî, Muarrifzâde gibi ulemadan ders alan Bahâeddinzâde akli ve nakli pek çok alanda derin bir ilmî birikime sahiptir. Şeyhü'l-İslâm Zenbilli Ali Efendi tarafından kendisinin nâibi olarak görevlendirilmiş olması onun ilim mertebesine delil niteliğindedir. İlmî müktesebatının yanında dedesinden gelen tasavvufî bilgiye de sahiptir. Bayrâmîliğin Şeyh Yavsî üzerinden gelen koluna intisab ederek Yavsî Baba Tekke'sinin postnişinliğini sürdürmüştür. Bu anlamda gerek ilmî gerek tasavvufî yönü kuvvetli olan çok yönlü bir âlim olarak addedilmektedir.

Bahâeddinzâde'nin bu çok yönlülüğü eserlerinde de görülmektedir. Akli ilimlerdeki üstün vukufiyetinin yanında tasavvufî yönünün de bulunması onun iki ilmi meczedecek şekilde eserlerini kaleme almasını sağlamıştır. Bu bağlamda yazdığı Fıkh-ı Ekber şerhinde Taşkoprizâde'nin de belirttiği üzere

---

<sup>2</sup> Kemalpaşazâde'nin hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Efendi Taşkoprülüzâde, *eş-Şakâ'ikü'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Alimleri*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 598-602; Ferhat Koca, "Kemalpaşazâde'nin Risâle fi'ş-Şahsi'l-İnsânî adlı eseri ve Osmanlıca Tercümelere", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 5-12; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/238-240.

kelâm ile tasavvufu bir araya getirerek eserdeki kelâmî meseleleri çok farklı bir biçimde yorumlayabilmiştir. Hayatının sonraki dönemlerinde ise sufilik yönünün ağır bastığı ve devrin ulemasını, devlet erkânını bu gözle değerlendirdiğine şahit olunmaktadır. Bu dönemde kaleme aldığı eserler daha çok tenkid içerikli eserler şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Aldığı ilmî eğitim sebebiyle onun resmi bir müderrislik görevini deruhte etmesi beklense de Şeyhü'l-İslâm naibliği dışında bilinen bir resmi görevi bulunmamaktadır. Ancak hayatına tasavvuf yolundan devam etmesi sebebiyle irşad vazifesini yerine getirerek birçok mürid yetiştirmiştir. Kendisi ilmiye sınıfında görev almasa da bu tepkinin bireysel olduğu oğlu Kadı Lütfullah Efendi'nin, torunu Abdullah Çelebi'nin ve torun oğlu Ubeydullah Çelebi'nin ilmiye sınıfına mensup âlimlerden olması ve üst mertebelere ulaşmalarından anlaşılmaktadır.

Taşköprizâde'nin sayılamayacak kadar çok eser bıraktığını söylemesine karşın eserlerinin hemen tamamının yazma halde bulunması ve hakkında bilgi veren kaynakların yetersiz düzeyde oluşu bütün eserlerinin tam olarak tespit edilebilmesini zorlaştırmaktadır. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla Bahâeddînzâde'nin eserlerinin çoğunluğu risale olarak kaleme alınmıştır. Bilinen en hacimli eseri Fıkıh-ı Ekber üzerine yazdığı “Kavlü'l-Fasl” isimli şerhtir. Bunun yanı sıra kelimeler, hadis, fıkıh, tasavvuf ve felsefi konularda birçok risale kaleme aldığı görülmektedir. Tebliğde ele alınan *Risâle fi Reddi'l-İzâh ve'l-İslâh* adlı eserinin ise fıkıh üzerine yazdığı risalelerden birini oluşturmakta ve Kemâlpaşazâde'nin *el-İzâh* ve *el-İslâh* adlı eserine reddiye mahiyetini taşımaktadır.<sup>3</sup>

### 1.3. Birgivi

Asıl adı Takıyyüddîn Mehmed olan Birgivi, Birgi nahiyesine nispetle bu isimle anılmaktadır. Birgili diye de bilinir. Babası Balıkesir'de müderrislik yapmış kendisi de burada 929/1523 yılında dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasından aldıktan ve hıfzını tamamladıktan sonra İstanbul'da Haseki Medresesi'ne kaydolmuştur. Döneminin tanınmış uleması Ahîzâde Mehmed Efendi ve Kızıl Molla Abdurrahman Efendi'den icâzet almıştır. Özellikle

---

<sup>3</sup> Bahâeddînzâde hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddînzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 13-63. Bahâeddînzâde özelinde yapılan diğer bir çalışma için ayrıca bk. Enes Taş - Orkhan Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddînzâde'nin Siyaset Düşüncesi*, (İstanbul: Endüşüs Yayınları, 2021).

para vakıflarının cevazı konusunda Ebussuûd Efendi'ye şiddetli tenkilleriyle bilinen Birgivî halkın bidatlardan uzaklaşması için oldukça gayret göstermiştir. Ömrünün bir döneminde Bayramiye tarikatının şeyhi Abdullah Karamânî'ye intisâb ederek uzlete çekilen Birgivi, daha sonra yeni kurulan Birgi medresesinde görevlendirilerek ömrünün sonuna kadar burada talebe yetiştirmiş ve 981/1573 tarihinde burada vefat etmiştir. Bu sebeple kendisi Birgivî nispetiyle anılmıştır.

İlmî bilgi ve birikimin yanında ahlaki özelliği de Birgivi'yi tavizsiz bir ilim adamı yapmasını sağlamıştır. Döneminde çok meşhur olmasına rağmen eserlerinin hiçbirinde devlet büyüklerinde ithafın bulunmaması onun devletten hiçbir paye beklemeyen özelliğini de gözler önüne sermektedir. Bu sebeple devlet büyükleri de dâhil olmak üzere hiç kimseyi eleştirmekten geri durmamış, döneminde yaşanan problemleri açıkça eleştirebilmiştir. Memuriyetlerin rüşvet karşılığında verilmesi, kadılar ve diğer kamu görevlilerin rüşvet yemeleri, ehil olmayanlara para karşılığı ilmî paye verilmesi gibi dönemdeki meseleleri dile getirmiş ve tenkit etmiştir. Bu yönüyle Bahâeddînzâde'nin çizgisini takip ettiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim Bahâeddînzâde ile olan akrabalığı ve onun değerlendirdiğimiz eserine yazdığı haşiye de bu durumu gösterir niteliktedir.

Birgivî her ne kadar Bayrâmiye tarikatına mensup bulunsa da döneminde tasavvuf adıyla ortaya çıkan bidat ve hurafeleri de eleştirmekten geri durmamıştır. Hatta bu konuda kaleme aldığı risale tasavvuf düşmanı olarak nitelenmesine sebep olmuştur. Ancak kendisinin tasavvufa dair eserlerinden de anlaşılacağı üzere karşı çıktığı şeyin tasavvuf değil Kemâlpaşazâde'de olduğu gibi tasavvuf adı altında toplumun içerisinde yerleşen bidat ve hurafelerdir. Tarikatü'l-Muhammedi'ye adlı eserinde Gazzâlî'nin İhyâ'sından çokça atıflarda bulunması bu durumu gösteren en net delil sayılabilir. Öğrencisi Hocazâde Abdunnâsır'ın hocasının bir gününü anlatmak üzere kaleme aldığı eserinde de onun tasavvufî hayatı ne kadar yoğun yaşadığı da açıkça görülmektedir.

Birgivî'nin şüphesiz en meşhur eserleri Arap dili gramerine dair kaleme aldığı *el-Avâmil* ve *İzhâr* adlı eserlerdir. Yüzyıllarca bu dile dari eğitimin ilk basamağında kullanılmış, bugün dahi hala çeşitli ilmî mecralarda okutulagelmektedir. Arap diline dair kaleme aldığı eserlerin yanı sıra ahlaka dair yazdığı “et-Tarikâtü'l-Muhammediye” adlı eseri ve tasavvufa dair “Cilâu'l-Kulub” adlı eseri şöhret bulmuştur. Fıkıhla alakalı para vakıflarına dair kaleme aldığı risaleler bir kenara bırakılırsa asıl önceliğini dinin direği olan namaz ve ibadatlere verdiği görülmektedir. Risale-i Birgivî adıyla da

bilinen Vasiyetname'si konusu itibariyle bir ilmihal kitabıdır. Bunun yanı sıra “Mu‘addilü’s-salât”, “Zuhru’l-müteehhilîn” gibi ibadet meselelerine dair bilinmeyen ya da tartışmalı olan konuları inceleyen risaleleri bulunmaktadır. Bahsi geçen eserlere ek olarak Akaid, Tefsir ve Hadis alanında da eserlerinin bulunduğu ve bu yönüyle çok yönlü bir âlim olduğu görülmektedir.

Birgivi'nin ya klasik ya da kendisine yakın dönemde kaleme alınmış birçok esere de şerh, haşiye ve ta'lik yazdığı görülmektedir. Tebliğde incelenmekte olan Bahâeddînzâde'nin bu risalesinde de bu anlamda Birgivi tarafından yazılmış bir haşiye bulunmaktadır. Hatta eserin Birgivi haşiyesiyle birlikte şöhret bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü eserin elde mevcut olan yazma nüshalarının hemen tamamında Birgivi'nin haşiyesinin de kenara not edildiği görülmektedir. O kadar ki günümüz kayıtlarının bazılarında risalenin içerisinde Bahâeddînzâde'ye nispeti çok açık olmadığı için haşiyelerden hareketle Birgivi'ye ait olduğu zannıyla ona nispet edilen nüshaları ve bu nispetle eser üzerinde yapılan çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>4</sup>

## 2. Risâle fî Reddî'l-İslâh ve'l-Îzâh

Burada öncelikle risale hakkında genel bilgiler verilecek, daha sonra tespit edilen yazmaların yerlerine işaret edilecek ve son olarak risalenin üslup ve muhtevasına dair bilgiler verilecektir.

### 2.1. Risâle ile İlgili Genel Bilgiler

Bahâeddînzâde tarafından kaleme alınan bu risale, adından da anlaşılacağı üzere Kemâlpaşazâde'ye ait olan *el-Îzâh fî şerhi'l-İslâh* üzerine yazılan bir reddiyedir. Risaleyi diğer reddiye türü eserlerden ayıran en belirgin özellik, onun doğrudan veya dolaylı olarak birçok eserle bağlantılı olmasıdır. Tebliğin asıl amacı Osmanlı dönemi eleştiri kültürünün çok önemli bir örneği kabul edilmesi gereken bu risalenin tanıtımı olduğu için risalenin üslup ve muhtevasına dair bilgilere geçmeden önce risaleyle ilgili olan söz konusu eserlerden ve kaleme alınma nedenlerinden bahsetmek risalenin daha iyi okunmasına vesile olacaktır.

Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrişşerîa el-Evvel (v. VII-VIII/XIII-XIV. yüzyıl), kızından torunu Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd'un (v. 747/1346) temel eğitimi için ezberlediği Arap dili ve edebiyatına dair

---

<sup>4</sup> Birgivi'nin hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191-194.

metinlerin yanında fıkıh ilmine dair, konu dizilişi düzgün, hem havâs hem de avâmın güzel gördüğü ve öz bir şekilde fikhî meseleleri içeren bir metin ezberlemesini arzu etmiştir. Ancak bahsettiği gibi bir metin bulamayınca Burhâneddin el-Merginânî'ye (v. 593/1197) ait olan *el-Hidâye*'yi temel aldığı bir eser kaleme almayı düşünmüştür. *el-Hidâye*'yi seçmesinin nedeni, oldukça meşhur olması, kadri ve kıymeti yüce bir eser olmasıdır. *Vikâyetü'r-Rivâye bi-Mesâ'ili'l-Hidâye* adıyla ihtisar ettiği bu metne, *el-Hidâye*'de zikredilen meseleleri almış, meselelerin delillerini ise zikretmemiştir. Meselelerle ilgili en sahih görüşlere yer verdiğini belirttiği *el-Vikâye*, işin doğası gereği ibarelerde de tasarrufa gidilerek *el-Hidâye*'den farklı bir metin olarak vücuda gelmiştir.<sup>5</sup> Kaynaklarda bazen bu eser Burhânüşşerîa yerine Sadruşşerîa'nın diğer dedesi Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel'e (v. 709/1309) nispet edilse de Sadruşşerîa *Şerhu'l-Vikâye*'de metnin yazarının Burhânüşşerîa olduğunu açıkça söylemektedir.<sup>6</sup>

Sadruşşerîa, dedesi tarafından günlük ezberlenecek kısımlar hâlinde kaleme alınan *el-Vikâye*'yi kendisinin de aynı gün ilgili kısmı ezberleyerek eserin telifi ile hıfzını aynı gün tamamlamıştır. Ancak daha sonraları birçok kişinin bu eseri ezberleme konusunda gösterdikleri tembellik ve gevşeklik sebebiyle ilim taliplerinin ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurarak *en-Nukâye* adıyla ihtisar etmiştir. Sadruşşerîa'nın oğlu Mahmud da *en-Nukâye*'yi ezberlemiş ve babasından hem *el-Vikâye* hem de muhtasarı *en-Nukâye*'deki kapalılıkları gideren bir şerh yazmasını ısrarla istemiştir. Sadruşşerîa hızlı bir şekilde oğlunun isteğini yerine getirmek amacıyla şerhe giriştiyse de oğlu şerhin yazımı tamamlanmadan vefât etmiştir. Bundan oldukça müteessir olan Sadruşşerîa şerhin mukaddimesinde eserden istifade edenlerin oğlunu unutmamalarını ve ona dua etmelerini istemektedir. Sadruşşerîa'nın *el-Vikâye*'yi şerh etme sebeplerinden biri de ilgili metnin birçok beldede yaygınlık kazanması ve çok sayıda istinsah edilmesidir. Ancak Sadruşşerîa bu istinsahların bir kısmında metinde geçen kelimelerin değiştirilerek not edildiğini, birtakım ibarelerde ise eksiklik ya da fazlalıklar bulunduğunu müşahede etmiş ve *Şerhu'l-Vikâye* ile birlikte metnin doğru hâlinin kayda geçirilmesini de amaçlamıştır.<sup>7</sup> Söz konusu şerh ilim

<sup>5</sup> Mahmûd b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydullâh el-Mahbûbî el-Buhârî Burhânüşşerîa, *Vikâyetü'r-Rivâye bi-Mesâ'ili'l-Hidâye (Şerhu'l-Vikâye İçinde)*, thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc (Amman: Müessesetü'l-Varâk, 2006), 2/4-5.

<sup>6</sup> Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc, *Şerhu'l-Vikâye* (Amman: Daru'l-Varâk, 2006), 2/4.

<sup>7</sup> Sadruşşerîa, Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/4-5.

çevresinde çok meşhur olmuş, medreselerde okutulmuş ve eser *Şerhu'l-Vikâye* yerine müellifinin adıyla “Sadruşşerîa” şeklinde anılmıştır.

Osmanlı uleması arasında çok yönlü bir âlim olan ve birçok eser yazan Kemâlpaşazâde, kendi döneminden önce yazılan ve meşhur olan kimi eserleri ıslah ve tebdil ettiği eserler de kaleme almıştır. Bunlardan biri de yukarıda bahsi geçen *el-Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'dir. Kemâlpaşazâde'nin belirttiği üzere *el-Vikâye* hacmi küçük olmakla birlikte birçok faydalı bilgiyi içeren, gereksiz uzunluklar barındırmayan, içinde inciler bulunan denize ve hazineye benzer bir eserdir. Ancak soylu atların ayaklarının tökezlemesi ne kadar doğalsa bu eserde de bazı hatalar ve ayak kaymaları bulunmaktadır. Kemâlpaşazâde *el-Vikâye*'yi düzeltmek, tashih etmek, tamamlamak ve ıslah etmek maksadıyla metni yeniden inşa etmek istemiştir. Bununla kalmamış *Şerhu'l-Vikâye*'de ise yanlış tasarruflar ve yerinde olmayan itirazlar bulunduğu için şerhte de sorunlar bulunduğunu zikretmiş, bunun da sözün kaynaklarına vâkıf olmamaktan ileri geldiğini ve bunun ciddi bir zarar olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenle metinle birlikte şerhi de tashih ve ıslâh etmeye girişmiş, genel olarak Sadruşşerîa'yı takip etmekle birlikte hatalı gördüğü yerleri düzelterek *el-Vikâye*'yi *el-İslâh* adı altında, *Şerhu'l-Vikâye*'yi ise *el-Îzâh* adı altında yeniden kaleme almıştır. Metin ve şerhi sıfırdan inşa ettiği için eserlerin eski hâllerine yer yer işaret etmekle yetinmiş, orijinal hâllerini zikretmemiştir. *el-Hidâye*'ye dayanmakla birlikte Burhânüşşerîa tarafından *el-Vikâye*'de Merginânî'nin ibarelerinde birtakım tasarruflarda bulunulmasından dolayı Kemâlpaşazâde *el-İslâh*'ın bazı yerlerinde metni *el-Hidâye*'deki hâline geri döndürmüştür. Hicrî 928 yılında başladığı bu ıslah işini aynı yıl Şevvâl ayının sonunda bitirmiş; esasen telifin üç yıllık bir zaman alacağını düşünmesine rağmen dört aydan kısa bir sürede tamamladığını da eklemiştir.<sup>8</sup>

Kemâlpaşazâde'nin metinleri ıslah etmesi, bir taraftan bu işten hoşnut olan âlimleri etrafında toplarken, bir taraftan da geçmiş birikimi hedef tahtasına koyduğu için karşısına birçok âlimin dikilmesine yol açmıştır. Onu eleştirenlerden biri de Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'dir. Bahâeddinzâde, *Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh* isimli risalesinde Sadruşşerîa ve dedesi Burhânüşşerîa'nın Hanefî Mezhebi içindeki yerine ve onların kâmil birer âlim olduklarına dikkat çekerek Kemâlpaşazâde'nin

---

<sup>8</sup> Şemsüddîn Ahmed Kemalpaşazâde, Abdullah Dâvud Halef el-Muhammedî - Mahmûd Şemsüddîn Emir el-Huzâî, *el-Îzâh fî şerhi'l-İslâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/3-5.

onların eserlerini ıslah etmeye kalkışmakla hadsizlik yaptığını dile getirir. İlim ve ulemâyı överek başladığı risalenin mukaddimesinde dinî ilimler içerisinde fıkıh ilminin özel bir yeri olduğunu ve insanların bu ilimle doğru yola ulaşacaklarını belirtmiştir. Fıkıh âlimlerine bu meydanda eser kaleme aldıkları için şükranlarını sunmuş ve onlara Allah'tan rahmet dilemiştir. Sadruşşerîa ve dedesi Burhânüşşerîa'nın<sup>9</sup> da fıkıh ilminde güvenilirlerse kaleme alan, muhtâr ve müftâ bih olan görüşlere eserlerinde yer veren âlimlerden olduklarını belirtmiş ve uzun zamandan beri insanların ibâdet konularında bu eserlere başvurduğunu, davalarda âlimlerin bu eserlerde geçen görüşlerle fetva verdiklerini vurgulamıştır. Risalede ismi yerine “Muslih” lakabıyla andığı Kemâlpaşazâde'nin ıslâhını “garip bir olay” ve “tuhaf bir fitne” şeklinde niteleyen Bahâeddinzâde, onun *el-Vikâye* ve şerhinde var olduğunu iddia ettiği hata ve kusurların gerçek olmadığını söylemiş ve Kemâlpaşazâde'yi metinde geçen ibareleri değiştirerek hıyanet etmekle, şerhteki ifadeleri çürütmeye çalışarak hakkı gizlemekle ithâm etmiştir. Eserine “el-İslâh” adı vermesine rağmen esasen kendi eserinin ıslah edilmeye muhtaç olduğunu ve eserlerinin uzakta tutulmaya layık olduğunu iddia etmiştir. Eleştiri dozajını biraz artırarak Kemâlpaşazâde'nin yaptıklarını Hz. Peygamber'in mescidi dururken mescid-i dırâr inşa etmeye benzetmiş ve bu eserlerin Müslümanlar arasında tefrikaya yol açacağını söylemiştir. Hz. Peygamber'e mescid-i dırârda namaz kılması yasaklandığı gibi Kemâlpaşazâde'nin eserlerinin içeriğinin kabul edilmemesini her Müslüman'a düşen görev olduğunu savunmuştur.<sup>10</sup>

Bu iki imamın şan ve şerefini korumak için Kemâlpaşazâde'nin eserini redde giriştiğini ve öncelikle “Tahâret” bölümünden başladığını belirtmiştir. Ancak buradaki görüşlerin yersiz olduğunu, metin ve şerhte bulunduğu yanlışlıklar sebebiyle Kemâlpaşazâde'nin yaptığı ıslahâta ifsadât demenin daha doğru olacağını söylemiştir. Bahâeddinzâde eserin tamamına reddiye yazmaya niyetlendiğini, ancak “Tahâret” bölümünde dahi bu kadar çok yanlışın bulunmasının diğer bölümleri ele almaya değmeyeceğini gösterdiğini zikretmiştir. Bu sebeple sözü uzatmaya gerek duymayıp sadece bu kısım ile yetindiğini vurgulamıştır. Boş işlerle daha fazla uğraşıp kendisini murâkabe ve ezkârdan alıkoymaması için risaleyi birkaç günde

---

<sup>9</sup> Risalenin elimizde yer alan tüm nüshalarında Burhânüşşerîa yerine Tâcüşşerîa geçmektedir. Ancak yukarıda değinildiği üzere *el-Vikâye* bazı eserlerde her ne kadar Tâcüşşerîa'ya nispet edilse de onun değil Burhânüşşerîa'nın eseridir.

<sup>10</sup> Muhyiddîn Efendi Bahâeddinzâde, *Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 446), 1b-2a.

tamamladığını belirtmiş, ardından ilgili gördüğü yerlere ait değerlendirmelerine geçmiştir.<sup>11</sup>

Bahâeddinzâde'nin risalesi tanıtılırken Birgivî'yi anmak bir zorunluluktur. Nitekim Birgivî, tespit edebildiğimiz kadarıyla Bahâeddinzâde'nin risalesine ayrıca bir şerh veya hâşiye yazmak yerine risalenin hâmişine notlar almıştır. Risâlenin bu notlar olmaksızın okunması eksik görülmüş olacak ki, elimizdeki nüshaların hepsinin hâmişinde Birgivî'nin değerlendirmeleri yer almaktadır. Bunlar içerisinde Bahâeddinzâde'yi destekler nitelikte değerlendirmeler bulunduğu gibi, Bahâeddinzâde'nin değinmediği, Birgivî'nin ele aldığı hususlar da bulunmaktadır.

## 2.2. Risalenin Yazma Nüshaları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye kütüphanelerinde Bahâeddinzâde'nin bu risalesinin altı yazma nüshası bulunmaktadır. Bahsi geçen yazmalardan bir tanesi Millet Kütüphanesi'nde diğerleri ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Millet Kütüphanesi'ndeki nüsha Ali Emiri koleksiyonu 583 numaralı kayıttaki mecmuanın 31-45. varak aralığında bulunmakta, Süleymaniye Kütüphanesi'ndekiler ise Dügümlü Baba 446 numaradaki mecmuanın 1-21. varakları arasında, Feyzullah Efendi 981 numarada bulunan mecmuanın 162-180. varakları arasında, Şehit Ali Paşa 2720 numaralı mecmuanın 21-41. varakları arasında ve 2846 numaradaki mecmuanın 24-39. varakları arasında, son olarak ise Serez 3897 numarada bulunan mecmuanın 63-76. varakları arasında yer almaktadır. Risalelerin bulunduğu her bir mecmua kendi içerisinde bir mantıkla toplanmış risalelerden oluşmakta ise de kayıtlar arasında mecmua özelinde bir benzerlik bulunmamaktadır. Bazı mecmualar bir âlim tarafından ilgili konuda yazılmış risalelerin hassaten toplanıp bir araya getirildiği izlenimini uyandırsa da bazı mecmualarda gelişigüzel bir birleştirme yapıldığı anlaşılmaktadır.

Bahâeddinzâde tarafından kaleme alınmış bu risaleler arasında müellifin hattı ile kaleme alınmış ya da onun tashihiinden geçmiş bir nüsha bulunmamaktadır. İlgili risalelerin üç tanesinde istinsah tarihi bulunmamakla birlikte yazım hataları ve kelime yapılarından hareketle bir müstensih tarafından sonraki dönemlerde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan istinsah tarihi belli olan nüshalardan en eski tarihli olduğu kesin olarak tespit

<sup>11</sup> Bahâeddinzâde, *Risâle fî Reddi 'l-İslâh ve 'l-İzâh* (Dügümlü Baba, 446), 2b.



edilebilen Dügümlü Baba nüshasıdır. Hicrî 994 tarihli nüshanın tespit edilenler arasında müellifin vefatına en yakın tarihte kaleme alınan nüsha olduğu zikredilebilir.

Nüshaların tamamında Birgivi tarafından eserin kenarına yazılmış olan haşiyelerin bulunması ve bu haşiyeler karşılaştırıldığında aralarında herhangi bir eksikliğin göze çarpmaması ulaşılan nüshaların hepsininin Birgivi'ye ait olan nüshadan istinsah edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Bununla birlikte içlerinde Birgivi'ye ait nüshanın bulunmadığı söylenebilir. Çünkü nüshaların tamamında az veya çok gözden geçirilmemiş ve düzeltilmemiş istinsah hataları bulunmaktadır. Birgivinin 981 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde ulaşılabilen nüshaların ona ait olmadığını tarihsel olarak söylemek mümkün olacaktır. Bununla birlikte her ne kadar istinsah tarihine tam olarak ulaşılamasa da Şehid Ali Paşa 2720 de bulunan nüshada Birgivi'ye nispetle “سلم الله عليه” ibaresinin kullanılması nüshanın henüz Birgivi hayattayken yazıldığı izlenimini doğurmaktadır.

Nüshaların tamamının Birgivi'ye ait haşiyelerle birlikte istinsah edilmiş olması ve risâlenin içeriğinde müellife ait bilginin net bir biçimde yer almaması sonraki dönemlerde Kâtip Çelebi dâhil risalenin Birgivi'ye ait olduğu zannına sebep olmuş ve birçok kaynakta Birgivi'ye atıfla zikredilmiştir.<sup>12</sup> Ancak Birgivi'nin Kemâlpaşazâde ve Bahâeddînzâde arasındaki tartışmanın hakemliğini yaptığı kenarda kaleme aldığı notlardan açıkça anlaşılmaktadır. Bahsedilen yazmalardan birinin içinde bulunan risalenin zahriyesinde Birgivi tarafından yapılan değerlendirmelerin “Muhâkeme” adıyla anılması da bu hakemliği gözler önüne sermektedir. Öte yandan aynı yerde Bahâeddînzâde'nin oğluna nispet edilen bir de tahtie bulunmaktadır. Tahtie, söz konusu reddiyede geçen değerlendirmeler hakkında müelliflerin haksız bulunduğu meselelerin istatistiki bilgisini içermektedir. Buna göre Burhânüşşeriya'ya beş, Sadruşşeriya'ya dört, Kemâlpaşazâde'ye metin ve hâşiyede toplam seksen dokuz, Bahâeddînzâde'ye ise on yedi hata nispet edilmiştir.<sup>13</sup> Her ne kadar net olarak tespit edilemese de İbn Bahâeddînzâde'nin bu tahtieyi Birgivi'nin notlarından çıkartmış olması muhtemeldir.

---

<sup>12</sup> Risalenin Bahâeddînzâde'ye âidiyeti ile ilgili olarak bk. Aziz Ençakar, *Birgivi Mehmet Efendi'nin Sarf İlmîne Dair Görüşleri ve Kifâyetü'l-mübtedî isimli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 54-55.

<sup>13</sup> Muhyiddîn Efendi Bahâeddînzâde, *Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2720), 21a.

### 2.3. Risâlenin Üslup ve Muhtevası

Bahâeddinzâde esasen Kemâlpaşazâde'nin eserinin tamamına reddiye yazmayı planlamış olmasına karşın *el-İslâh* ve *el-Îzâh*'ın "Tahâret" bölümünü inceledikten sonra maksadı hâsıl olacak kadar eleştiri konusu bulmuş olacak ki, bu bölümün reddiyesi ile yetinmiştir. Yukarıda risâlenin yazılma gayesinin aktarıldığı kısımdan da anlaşılacağı üzere Bahâeddinzâde Kemâlpaşazâde'yi yer yer çok sert bir dille eleştirmekten geri durmamıştır. Risâlede kullanılan üslûptan da anlaşılacağı üzere Kemâlpaşazâde'nin devlet kademesinde önemli bir mevkiye sahip olmasının Bahâeddinzâde tarafından çekinmeyi gerektirecek bir durum addedilmediği rahatlıkla görülebilmektedir.

Risâle'de konuların ele alınış üslûbu bir şerh mahiyetinden çok talikâ veya hâşîye özelliğini taşımaktadır. Buna göre Bahâeddinzâde *el-İslâh* ve *el-Îzâh*'ta geçen her bir cümleyi değerlendirmesine almamış, sadece kendi düşüncesinde tenkide tabi tutulacak yerleri aktarmakla yetinmiştir. Kemâlpaşazâde'yi eleştireceği yerlerde ilk olarak *el-İslâh* veya *el-Îzâh*'tan anlamlı parçalar zikredilmiş, bu kısımların başına قوله (=Kemâlpaşazâde'nin ... sözü) ifadesi eklenmiştir. Arkasından Bahâeddinzâde أقول (=Derim ki) cümlesiyle başlamış ve değerlendirmelerini zikretmiştir.

Öte yandan Bahâeddinzâde sadece *İslâh* metnini ele almakla kalmamış, Kemâlpaşazâde'nin *İslâh*'ta bulunmayan diğer görüşlerine de temas ederek onları eleştirmekten geri durmamıştır. Bu kapsamda Kemâlpaşazâde'nin kendi görüşüne dayanak yaptığı başka âlimlerin görüşlerini de eleştirerek Sadruşşerîa'yı savunmuştur. Bu bağlamda zikredilebilecek en bariz örnek şudur. Bilindiği üzere Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh* isimli bir de usûl eseri bulunmaktadır. Bahâeddinzâde yeri geldikçe bazen *Şerhu'l-Vikâye*'de kısaca temas edilmekle birlikte *et-Tavdîh*'de kapsamlı şekilde ele alınan konulara da risâlede temas etmiştir. Zira Kemâlpaşazâde'nin *et-Tavdîh*'e Sa'düddîn et-Teftâzânî (v. 792/1390) tarafından yazılan *et-Telvîh* isimli şerhe bir hâşîyesi bulunmaktadır. Kemâlpaşazâde yeri geldiğince bu hâşîyesinde de Sadruşşerîa'ya itirazlarda bulunmuştur. Teftâzânî de şerhinde bazı konularda Sadruşşerîa'nın görüşlerine katılmadığını ifade etmiştir. Bahâeddinzâde Sadruşşerîa'nın yanında o kadar sadık bir şekilde yer almaktadır ki, söz konusu risâlede sadece Kemâlpaşazâde'nin değil, Teftâzânî'nin itirazlarına da cevap vererek her ikisini birden eleştirdiği görülmektedir.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Örnek olması için bk. Bahâeddinzâde, *Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh* (Düğümlü Baba, 446), 4a.

Bahâeddinzâde'nin risalede ele aldığı “Tahâret” ile ilgili konular, bir kısmı birbiriyle bağlantılı, bir kısmı müstakil olmak üzere toplam doksan altı tanedir. Bunlardan üç tanesi eserin mukaddimesinde geçen ifadelere reddiye tarzında iken geriye kalan doksan üç mesele tahâretle ilgilidir. Bunlardan bir tanesi bölüm başlığı ile ilgili iken yedi tanesi abdestin farzları konusunda Kemâlpaşazâde'nin görüşlerinin eleştirilmesinden ibarettir. Bunlara ilaveten abdestin sünnetleri ile ilgili beş, abdesti bozanlarla ilgili dokuz, gusülle ilgili sekiz, sular ve artıklarla ilgili on altı, teyemmümle ilgili yirmi iki, kadınlara mahsus hâller ile ilgili on üç, mazur ile ilgili altı ve necâsetlerle ilgili altı meseleyle ilgili Kemâlpaşazâde'nin görüşleri Bahâeddinzâde tarafından reddedilmiştir.

Bahâeddinzâde'nin eleştirisi üslubuna dair genel bilgiler bu şekilde olmakla birlikte meselelere vukufiyet ve temasının ne minvalde olduğunun anlaşılması için eleştirdiği ilk meselenin detaylıca aktarılması yeterli olacaktır. Bahâeddinzâde'nin daha metne geçmeden eleştirisi konusu yaptığı ilk mesele “Taharet” kelimesinin başlıkta tekil mi yoksa çoğul mu kullanılması gerektiğine dair husustur. Nitekim Sadruşşerîa'nın asıl metni olan *Hidâye*'de başlık “Tahârât” şeklinde çoğul form kullanılmış, Burhânüşşerîa tarafından ise *Vikâye*'de tekil forma dönüştürülerek “Tahare” şeklinde yazılmıştır. Sadruşşerîa şerhinde bu kullanımı muhafaza ederek mastarın tesniye ve cemi olamayacağını söylemekte çoğul kullanımın bu sebeple yanlış olduğunu zikretmektedir. Çünkü mastar ism-i cinstir. Bu sebeple tesniye ve cemisi bulunmaz. Taharet kelimesi de bu nedenle bütün tür ve fertleri içine almakta ve cemi kalıbının kullanılmasına gerek olmamaktadır.

Kemâlpaşazâde'nin bu kelimeyi aslına döndürerek “Tahârât” şeklinde islâh ettiği görülür. Bu konuda Burhânüşşerîa'yı eleştirerek çoğul olmasının daha doğru olacağını söyler. Çünkü tekil olan “taharet” kelimesi taharet türlerini içermemektedir. Taharet kelimesinin ism-i cins addedildiği, bu sayede bütün tür ve fertleri içine aldığı söylenerek cemiye ihtiyaç olmadığı söylemini reddeder.

Bahâeddinzâde ise başlıkta cins ya da fasıl gibi mantık konularına değinilmesine gerek bulunmadığını söylemektedir. Ona göre başlık, konunun diğer başlıklar altındaki konulardan ayırt edilebilmesi için zikredilmektedir. Belagat açısından konu incelendiğinde mukteza'l-hâl sadece ayrımdır. Bu halin gerektirmediği bir şeyin başlığa yüklenmesi belâgatın sınırını aşmak ve ilâve yapmaktır. Eğer başlıkta cinslere işaret etmek gerekli olsaydı eserdeki diğer başlıklarda da çoğul sıyganın kullanılması gerekirdi. Çünkü bütün

bölümlerin altında taharete olduğu gibi türler bulunmaktadır. Dolayısıyla namaz konusunun başlığı “Kitâbu’s-salavât”, zekât konusunun başlığı da “Kitâbu’z-zekevât” olması gerekirdi. Halbuki başlıklar bu şekilde değildir ve kimsenin bu konuda bir itirazı da bulunmamaktadır. Bu durum Burhânuşşerîa’nın başlığı tekil forma dönüştürmesi ile ne kadar belîğ olduğunu göstermektedir. Muslih (Kemâlpaşazâde) ise belâgatta muktezâ’l-hâlin ne olduğunu dahi bilmediği için kendisini, bu itirazıyla rezil duruma düşürmüştür.

Birgivî ise bu konuda araya girerek Sadruşşerîa’nın yorumunda isabet ettiğini, Kemâlpaşazâde’nin hatalı olduğunu zikretmektedir. “Tahâret kelimesinin ism-i cins olduğu herkes tarafından bilinir. Onun ayrıca mastar anlamını da içerdiğini Sadruşşerîa açıkça söylemektedir. Çünkü tekil formda olan birçok isim Şârih tarafından zikredilen anlamda ism-i cins olmayabilir. Örneğin “racül” kelimesi bir ism-i cinstir, altında birçok ferdi barındırır. Fakat taharet kelimesinde olduğu gibi bir mastar değildir. Dolayısıyla Sadruşşerîa taharetin türleri içermesini cins anlamına bağlayarak ve cins anlamının da mastariyetle ilişkisini kurarak isabet etmiştir. Diğer taraftan Sadruşşerîa Kemâlpaşazâde’nin iddia ettiği gibi mastardan ism-i cins intikalinden söz etmemektedir. Kemâlpaşazâde bu anlamı “mastarda tesniyelik ve cemîlik olmaz” sözünden çıkarmış olsa gerektir. Ancak nice doğru sözleri ayıplayanlar vardır ki sorunları sözü yanlış anlamaktır.” diyerek Kemâlpaşazâde’nin Sadruşşerîa’yı yanlış anladığını zikretmekte ve bu kapsamda Bahâeddinzâde’ye destek olmaktadır.

Yukarıda zikredilen bu örnek bile Bahâeddinzâde’nin ne kadar sert bir üslûpla eleştiride bulunduğunu göstermek açısından yeterlidir. Risalenin birçok yerinde Kemâlpaşazâde’nin cehaletinden dem vurarak bu ve benzeri ağır ithamlarda bulunmaktadır.

### **Sonuç:**

Osmanlı Devleti’nin siyaseten en etkili olduğu yüzyıl içerisinde ulema arasında yaşandığına şahit olunan ilmî tartışmalar yer yer çok ağır eleştiri barındırır da ulemanın birbirine olan tahammülünün ne seviyede olduğunu en açık göstergesidir. Osmanlı uleması her ne kadar aynı konularda farklı düşünceler ve birbirilerini ağır şekilde eleştirseler de her iki görüş sahibinin de birbirinin görüşüne saygı duyduğu ve tahammül gösterdiği görülmektedir. Âlimlerin konumu, makamı, mertebesi ne olursa olsun çekinmeden eleştirilebilmesi, karşıt görüş tarafından doğru bilinenlerin açıkça söylemesi bir kültür olarak yerleşmiştir. Nitekim bu kanaatin en açık göstergesi

Bahâeddinzâde ve Kemâlpaşazâde tarafından kaleme alınan eserlerde yapılan eleştirilerde görülmektedir. Ulema arasında eskiden beri şöhret bulmuş olan bir eseri ve müellifi ıslâh etmekten geri durmaması Kemâlpaşazâde'nin kendine ve ilmîne ne kadar güvendiğini göstermekte, Bahâeddinzâde'nin ise Kemâlpaşazâde gibi Şeyhü'l-İslâmlık mertebesine ulaşarak devletin en üst ilmî makâmında bulunan bir alimi eleştirmekten çekinmemesi doğru bildiğini söylemekten asla çekinmeyen bir anlayışla yetiştğini göstermektedir.

Osmanlı ulemasının ne denli eleştiri ve tahammül ahlakına sahip olduğunu göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil eden bu risaleye benzer birçok eserin yazmalar arasında gün yüzüne çıkartılmayı beklediği kanaati hasıl olmaktadır. Kanaatimizce Osmanlı döneminde yazılmış tozlu raflarda bekleyen yazmalar gün yüzüne çıkarıldıkça geçmiş ulemanın özellik ve vasıflarının günümüze olan örnekliği daha ziyade belirginleşecektir.

### **Kaynaklar**

Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bahâeddinzâde, Muhyiddîn Efendi. *Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 446.

Bahâeddinzâde, Muhyiddîn Efendi. *Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2720.

Burhânüşşerîa, Mahmûd b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydullâh el-Mahbûbî el-Buhârî. *Vikâyetü'r-Rivâye bi-Mesâ'ili'l-Hidâye (Şerhu'l-Vikâye İçinde)*. thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. 5 Cilt. Amman: Müessesetü'l-Varâk, 2006.

Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 157-174.

Ençakar, Aziz. *Birgivi Mehmet Efendi'nin Sarf İlmîne Dair Görüşleri ve Kifâyetü'l-mübtedî İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed, Abdullah Dâvud Halef el-Muhammedî - Mahmûd Şemsüddîn Emir el-Huzâî. *el-Îzâh fi şerhi'l-İslâh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Koca, Ferhat. "Kemalpaşazâde'nin Risâle fi's-şahsi'l-İnsânî adlı eseri ve Osmanlıca Tercümeleleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 5-12.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. *Şerhu'l-Vikâye*. Amman: Daru'l-Varâk, 2006.

Taş, Enes – Musakhanov Orkhan. Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'ikü'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Alimleri*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cedel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/208-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

# ALİ ŞERİATİ’NİN SÜNNİ OSMANLI DÜŞMANLIĞI ÜZERİNE KURULU SAFEVÎ ŞİASI-HİRİSTİYANLIK YAKINLAŞMASINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

*Rahim AY\**

## 1. Avrupa’da İslâm’ı Yayan Osmanlı’ya Karşı Safevî-Batı İttifakı

Ali Şeriati, Şiîliğin Safevîler döneminin başlamasıyla birlikte yeni bir sürece girdiğini belirtmekte ve bunun hakiki Şia açısından bir gerileme ve iflas olarak değerlendirmektedir. O, Ali Şiası Safevî Şiası adlı eserinde bu olumsuz değişim ve dönüşümün nedenlerini sorgulamaktadır. 16. ve 17. yüzyıl İran’ı dünyanın askerî ve siyasal kutuplaşması bağlamında özel bir bölgede bulunmaktaydı. Dünyadaki en büyük kutuplardan biri İslâm kutbu iken diğeri Hıristiyanlık kutbu idi. Doğu ile Batı, Asya ile Avrupa arasındaki köklü savaş, İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki çarpışmalar biçiminde sürüyordu. Osmanlı İmparatorluğu, İslâm’ın resmî güç merkezi konumunda idi. Batı ve Orta Avrupa ülkeleri Orta Çağ’ı daha yeni geride bırakarak kendilerine gelmişlerdi. Batı’ya baştan aşağı taze bir coşku, ilerleme ve yeni bir bilinç gelmişti. Ne var ki Batı’nın teknik imkânları henüz Hıristiyan ordusunu donatacak durumda olmadığı için İslâm’ın dine dayalı cihat gücü, Hıristiyan gücünü İtalya, Yunanistan ve Avusturya cephelerinde sürekli mağlup etmekteydi. Batı’nın en eski medeniyet merkezi olan Yunanistan, Müslüman Osmanlı’nın egemenliği altına girmişti. Daha doğrusu bütün Doğu Avrupa İslâm’ın egemenliği altında bulunmaktaydı. Müslümanlar Akdeniz’de en büyük siyasi ve askeri güç durumdaydı. Medeniyet, siyaset ve askerî güç bakımından o devrin en büyük etkili kutbu olan Akdeniz, Osmanlı deniz kuvvetleri tarafından kontrol edilmekteydi. Uzun süredir İslâm güçleri tarafından kuşatma altında bulunan Viyana ve İtalya, defalarca düşme tehlikesiyle karşı karşıya gelmişti. O dönemde Kuzey ve Batı Avrupa’dan daha itibarlı olan Doğu Avrupa ise tamamen Osmanlı’ya teslim olmuş

---

\* Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, rahimay@ybu.edu.tr - rahimay06@gmail.com

bulunuyordu. Osmanlı Devleti, çeşitli soyları ve milletleri İslâm adıyla imparatorluğun siyasal ve askerî birliği altında toplamıştı.<sup>1</sup>

Şeriatî, Osmanlı'yı İslâm egemenliği noktasındaki bu pozisyonuna rağmen İslâmî bir yönetim olarak değerlendirmez. İslâmî ölçülere vurulduğunda bu kanaate varılacağını söyler. Ancak İslâm düşmanları önünde bir set gibi durmuş olan Osmanlı, saldırgan Hıristiyanlıkla ve Batı sömürüsüyle karşılaştırıldığında Müslümanların Osmanlı sayesinde kol ve kılıç güçlerini gösterdikleri, vahşi ve zorba Batı uluslarının ve insanlık dışı düzenlerinin Osmanlı gücü ile darmadağın edildikleri, İslâm ülkesine saldırılarının onlar tarafından geri püskürtüldüğü, Batılıların Osmanlıların elinde Müslüman kılıcını tattıkları, Orta Çağ'dan beri karşı Haçlı seferleri düzenleyen Batılıların İslâm karşısındaki korkularının Müslüman Türklere dayandığı dikkate alındığında bu yargının değişeceğini belirtir.<sup>2</sup>

Şeriatî'ye göre Müslümanların önemli bir kısmı yargı ve araştırmalarında tek yönlü olup tek gözle bakmaktadır. Ne üzücüdür ki bu yaklaşım tarzı sadece mutaassıplara mahsus olmayıp özgür düşünceli aydınlarda da bulunmaktadır. Osmanlı'ya karşı oluşturulan yargı da bu iki karşı kutbun düşünce benzerliği içinde bulunduğu örnektir. Mutaassıp Şiiler, ona sadece Şiilik açısından bakmakta; onu Sünnî, Ömer yanlısı, imamet inkârcısı, vesayete düşmanı ve İmam-ı Zaman muhalifi görmekte ve mahkûm etmektedir. Şia toplumundaki ilerici aydınlar da onu antidemokratik, feodal, gerici ve mutaassıp olarak değerlendirmektedir. Şeriatî açısından iki grubun da haklılık payı vardır, ama genelleme yapmak yanlıştır. Zira bilimsel yaklaşım, birkaç değişik yönden bakmayı ve Osmanlı'yı Sünnî, antidemokratik, bozuk ahlaklı olarak değerlendiren mutlak düşünceli çoğunluğun aksine, göreceli olarak yargılamayı gerektirmektedir.<sup>3</sup>

Meseleye bir Şîî veya sosyalist perspektifinden, İslâmî temel ya da sömürü karşıtlığı açısından bakılacak olursa, Hıristiyanlık karşısında bir Şii Müslüman, Batı sömürgesi karşısında Doğulu bir sömürge aydın olarak yaklaşılırsa yargı değişir. Bu bakış açısından bakınca insan, o Şia karşıtı Selahaddin Eyyubî'nin Filistin'de yeniden ortaya çıkmasını; Halid b. Velid'in kılıcını Bizans ordusuna karşı çekmesini; Şeriatî'nin vurgulu nitelemesiyle o yiğit Selçukluların kan emen Haçlıları Akdeniz'e dökmesini; Sünnî Osmanlıların Batı'nın sömürü gücünü Afrika ve Asya'dan çıkarmasını

---

<sup>1</sup> Ali Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, çev. Hicabi Kırlangıç (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 44-45.

<sup>2</sup> Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 45.

<sup>3</sup> Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 45.



isteyecektir. Bütün bu Osmanlı aleyhtarı propagandalar, Batı ve Hıristiyanlığın eski komplekslerinin dışavurumudur, aldıkları kılıç darbelerinin tepkisidir. Bütün tarihî siyasi ve sosyal yargılarını, hatta dinini, tarihini ve kişiliğini Batılı yazarlardan, sanatçılardan ve araştırmacılardan alan Şia aydını, Osmanlılara yönelik sövgü, suçlama, kin ve yargılamada Batılıları taklit etmektedir.<sup>4</sup>

Şeriati, Türkçeye *İslâm Nedir Muhammed Kimdir* ismiyle çevrilen *İslâmşinâsî* kitabının girişinde Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesiyle ortaya çıkan tabloyu şu cümleyle tasvir etmektedir: “Siyasi ve sosyal bir kudret, yeni ve güçlü düşünce ve duygularla tutuşmuş bir ocak anlamında İslâm, Osmanlı'nın yıkılışından sonra 1924 Mart'ında dünya havadis sahnesinden çekildi.”<sup>5</sup>

Şeriati, bu tespiti sebebiyle bir aydın tarafından Osmanlı savunucusu olarak lanse edilip sövgü ve hakaretlere uğratıldığını belirtmektedir. Şeriati, kitabını ilkokul seviyesindeki tarih bilgileriyle dolduran bu yazarın değerlendirmesinin bilimsel değer taşımadığını düşünmektedir. Avrupalılar ve Hıristiyanların eleştiri ve sövgülerine dayanarak Osmanlı'yı “Sosyalist, özgürlükçü ve demokrat değillerdi” diye mahkûm etmiştir. Kitabında kendisinin Osmanlıları İslâm'ın sembolü saydığı ve Osmanlılara inandığı yönünde yaygaralar koparmıştır. Şeriati, ifadelerinin ikiye bölünerek bağlamına yabancı bir anlam yüklendiğini ileri sürmektedir.<sup>6</sup> Bunu kanıtlamak için *İslâmşinâsî (İslâm Nedir Muhammed Kimdir)*'de onu takip eden ikinci cümleyi nakletmektedir: “Çünkü Osmanlı'nın yenilgisi sadece siyasi ve askerî bir yenilgi değil, aynı zamanda İslâm kültürünün çöküşü, Müslümanların ruhsal ve düşünsel bakımdan çürümesi, İslâm'ın toplumu uyuşturan bir maddeye dönüşmesi, aristokrasinin koruyucu tilsiminin ve Türk milletinin onur ve otorite temellerinin yıkılışı demektir. Bu yenilgi,

---

<sup>4</sup> Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 46.

<sup>5</sup> Şeriati'nin *Ali Şiasî Safevî Şiasî* kitabında *İslâmşinâsî*'ye atıfla naklettiği bu cümle, iki kitabın Türkçe tercümelerinde kısmi farklılıklar taşıdığı için cümle Farsça aslından tercüme edilerek alınmıştır. Şeriati'nin *İslâmşinâsî*'deki orijinal Farsça ifadesi şöyledir:

پس از سقوط خلافت عثمانی در مارس 1924 اسلام – به معنی یک قدرت آشکار سیاسی و اجتماعی و قانونی مشتعل از اندیشه ها و احساسهای نو و نیرومند و زاینده – از صحنه حوادث جهان رخت بر بست.

Ali Şeriati, *İslâmşinâsî* (Tahrân: İntişarat-ı Çaphaş, 1383), 1. Ayrıca bk. Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 46; Ali Şeriati, *İslâm Nedir Muhammed Kimdir*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 15.

<sup>6</sup> Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 46-47.

İslâm'ın siyasi ve sosyal varlığının da kesin olarak yok oluşu anlamına geliyordu.”<sup>7</sup>

O dönemdeki Osmanlı, İslâmî ve İslâm'dan olması gereken otorite ile karşılaştırılacak ya da yönetilen tabaka, yani köylü halk ve kentli işçi tabakası karşısında egemen sınıfın temsilcisi olarak değerlendirilecek olursa layık olmayan ve kabul edilemeyecek bir otorite olarak görülebilir. Fakat Osmanlı'nın karşı durduğu güç, yağmacı ve tecavüzkar Batı ve Hıristiyan Kilisesidir. Batı, Osmanlı'yı fâsit bir otorite, antidemokratik bir rejim veya Sünnî olduğundan değil, Akdeniz'de bir İslâm gücü ve onların Asya'ya doğru ilerlemesini engelleyen güç olduğu için ezmektedir. Geniş bir açıdan bakıldığında Osmanlı-Batı savaşı, 15-19. yüzyıllar arasındaki dünyada İslâm'ın Hıristiyanlık ile savaşıdır. O zaman tüm cephelerde Osmanlı askerî gücü ilerlemekte, Batı durmadan toprak kaybetmekte, din ve medeniyetinin Müslümanların tehdidi altında olduğunu görmektedir.<sup>8</sup>

Osmanlı İmparatorluğu Batı'da ilerlerken ve Osmanlılar ile Avrupa arasındaki savaş zirve noktasına varmışken Osmanlı doğu sınırlarının ucunda ortaya çıkan yeni bir güç ansızın cephe gerisinden arkadan Osmanlılara saldırır. Bu saldırının mimarları, İran'da ortaya çıkan tasavvuf kutuplarından Şeyh Safiyuddin Erdebili'nin oğullarıdır.<sup>9</sup>

İslâm tarihinde birbirine zıt iki tasavvufî eğilim vardır. Biri, inziva ve zahitlikten ibaret olan olumsuz boyut, diğeri, cesaret, yiğitlik, saldırı ve savaşçılık boyutudur. İran İslâm tasavvufuyla birleşmiş ve Ehlisünnet arasında bile yaygın olan “yiğitlik” ve “fütüvvet” ruhundan beslenen Şeyh Safi'nin oğulları ikinci gruptandır. Ali b. Ebi Talib, bu sınıfın sevdiği bir simadır. Geleneksel dinî eğilim, çok büyük ve etkili bir sosyal zemine dayanmaktaydı. Bu güç, Şah İsmail önderliğindeki Kızılbaş silahşörlere oluşan kahraman ve saldırgan bir gruptu. Bu siyasi güç, kitleler içerisinde, İran halkının vicdanında büyük bir sosyal, fikrî ve ruhsal enerjiye kavuşmuştu. Bu, on asır boyunca Şiî kitlenin, Sünnilik karşısında biriken ve patlama noktasına gelen nefret ve kin birikimi idi. Söz konusu nefret, yeni önderlerin kendi siyasal emelleri için kullanmasına uygun bir enerjeydi. Bu enerjiyi hızlıca ve ustalıkla kullandılar. On asır boyunca kendisini Sünnî halifelerin, Sünnî Gazneli, Selçuklu, Harezmşahlı, İlhanlı ve Timurlu sultanların, yönetime bağlı imam ve kadıların işkencesi altında bulan, dinî

---

<sup>7</sup> Şeriati, *İslâm Nedir Muhammed Kimdir*, 15.

<sup>8</sup> Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 48.

<sup>9</sup> Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 48.

inancını takiyye perdesi altında daima korkarak yaşayan bir Şia, şimdi birden kendi nefret ve kin düğümlerini keskin kılıçlarıyla çözecek ve dinî bir özgürlüğe kavuşturacak kahramanlar bulmuştu. Bu önderler, Şîî toplumunun bu derin inancına dayanarak kendi siyasal düzenlerini halkın ruh, vicdan ve düşünce derinliklerinde kurmayı başardılar. Bundan dolayı İslâm sonrası İran tarihinde Safevî yönetimi, halk arasında derin kökleri bulunan tek yönetimdir. Şîî halkın zihninde mitolojik bir şahsiyet olan Şah Abbas, İskender ve Hızır'la aynı konumda yer alır. Propaganda güçleri, rollerini ustalıklarla oynamışlardır.<sup>10</sup>

Bugün bu vahşilik olarak algılansa da o dönemin bunun propaganda bakımından kompleksli Şîî ruhunda derin etki uyandırdığını bilmek gerekir. Çünkü bu, tamamen Şia'nın yediği kılıçlara karşı bir tepkidir. Safevîler kılıcını çekmiş vurmakta, Şîî halka, Sünnîlerden mazlum Ehlîbeyt'in, Şia şehitlerinin intikamını aldığını göstermek istemektedir. Mutaassıp halk kitlesi inanç, düşünce ve tarih sorunlarının farkında değildir. Örneğin, şu Sünnî bakkal veya aktar Sakife'de de Kerbela'da da yoktu. Resmî siyasî ve ruhanî güçler, bu bilgisizlik ve taassuptan yararlanarak ancak bilim kurumlarında ele alınabilecek akidevî meseleleri, Katolik ve Protestan, Şia ve Sünnî ayrılığını halkın arasına soktular ve onları Türk ve Fars, Arap ve Acem, Hindu ve Müslüman halkı şeklinde gruplandırarak aralarına düşmanlık soktular.<sup>11</sup>

İran'da Sünnî kıyımının ortaya çıktığı ve adının da Ali Şiasî ve velâyeti konulduğu aynı günlerde Türkiye'de de Osmanlı mollası, İslâm'ı ve Peygamber'in sünnetini savunma adına minberde şu fetvayı vermekteydi: "Evet, kim Peygamber'in ve Peygamber ashabının düşmanı olan, Kur'ân'ı ve vahyi yalanlayan Râfîzîlerden birini öldürürse ona işte bu kadar sevap yazılır!" Ansızın gözler yuvalarından fırlıyor ve duyan herkes günahlarının bağışlanması için bir Râfîzî yakalayarak İslâm'a hizmet etmek istiyordu.<sup>12</sup>

Şîî-Sünnî ayrılığı aslında İslâm gerçeğinin doğru anlaşılması açısından fikrî, bilimsel ve tarihsel bir ayrılıktı. Şia'ya göre İslâm'ın doğru ve aracısız anlaşılması için Peygamber soyuna sorulması, Ali'den öğrenilmesi, Ali'nin ve çocuklarının halifeliliğinin tanınması gerekmektedir. Bu ayrılık o dönemde, birbirine düşman iki siyasî gücün, Safevîler ve Osmanlıların oyuncağı haline geldi ve iki devlet arasındaki kinin aracı oldu. Seviye çocuksu davranışlara

---

<sup>10</sup> Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 49.

<sup>11</sup> Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 51.

<sup>12</sup> Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 51.

kadar düşürüldü. Osmanlı'nın “Bâb-ı Âli”sine karşı Safevîler “Âli Kapu” yaptı. Osmanlılar, hizmetçilerine “paşa” derken, buna karşılık Safevîler kadın hizmetçilerine “sultan” adını veriyordu.<sup>13</sup>

Herkesten çok Ali'nin nefret ettiği, onun İslâm'ının ve Rabbinin reddettiği bu yüzeysel, çirkin ve aşağılık düşünce tarzı, çekişmeler, sövgüler ve düşmanlıklar dinî ve kelamî kanıtlamalara, Şiî ve Sünnî ayrılıklarına ve genel olarak İran Şiası'nın mantık ve savunmasına da yansdı. Yüce değerlere ve Ali'nin ahlakî ve insanî erdemlerine, “imamet” temeline ve ümmetin rehberliğini üstlenen bir rejim olarak onun toplumsal değerlerine dayanacakları yerde, çirkin ve nefret dolu sövgülere, karalamalara, suçlamalara, yalanlara dayandılar; halkın bilinçlenip doğruyu öğrenmesini, Ali'nin doğru tanıtılmasını sağlamayacak, zalim halifeleri yererken Ebubekir, Ömer hatta Osman ve Muaviye yönetimlerini eleştirme hakkına bile sahip olmayan Safevî sultanlarının onlardan önce mahkum olmamasını ve onların halifelere yönelttikleri saldırıların daha keskininin kendilerine dönmemesini sağlamak üzere imamlar için anlamsız fazilet yontuculuğuna kalkıştılar.<sup>14</sup>

## **2. Safevîlerin Meşruiyet Aracına Dönüştürülen Şia'nın Hıristiyanlaştırılması**

Safevîler ile Hıristiyanlık arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. İkisi de büyük bir imparatorluk kurmuş ve Avrupa'yı fetheden Osmanlı'nın evrensel gücüne karşı işbirliği içine girmiştir. Sonuçta Saray'ın propaganda odağı olan Safevî ruhaniliği, kaçınılmaz olarak siyasetle uyumlu bir şekilde, Şiîliği Hıristiyanlığa yakınlaştırma projesini uygulamaya başlar. Nitekim Safevî şâhı, Hıristiyanlığın hoşnutluğu için Culfa Hıristiyanlarını İran'a göç ettirip başkent yakınlarında onlar için Culfa adında müstakil şehir kurar. Onları onurlandırarak korumak ve din özgürlüklerini sağlamak için emirler çıkarır. Safevî mollası, Hıristiyan unsurlarını ve şahsiyetlerini olumlu ve sevimli hayali karakterler şekline sokarak Kerbelâ taziyesi, imamların hayatı, evliya kerametleri adına düzenlenen piyeslere taşır. Mesela kravatlı ve gözlüklü bir adamı, Frenkli Hıristiyan adıyla Kerbelâ savaşının içine sokar. Bu tip, Yezîd ve arkadaşlarına hakaretler etmekte; Ehlibeyt'e yapılan zulümden dolayı acı çekmektedir. O, matemedir ve Hüseyin'in yasını tutanlarla birlikte bir dert ortağıdır. Bunu gören bir Şiî'nin şöyle demesi beklenmektedir: “Şu Avrupalı

<sup>13</sup> Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 52.

<sup>14</sup> Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 52-53.

Hıristiyan köpeği, Ehlibeyt katili olan Sünnîlerden daha iyidir!” Bu Piyesin yönetmeni zaten böyle bir yargıyı verdimen istemektedir.<sup>15</sup>

Safevîler, geçmişte hep yer altında savaşmış olan Şîliği iktidara getirmiştir. Onu toplumun açık sahnesinde balkona çıkarmıştır. Ama İranlı Şîi azınlık, tarih boyunca Büveyhîler ve Serbedârîler gibi geçici yönetimler dışında hiçbir zaman müstakil bir toplum oluşturamadığı ve toplumsal görünürlük kazanamayarak takiyye altında yaşadığı için henüz nasıl görüneceğini bilemez. Toplumsal simgesi, alametleri ve törenleri yoktur. Bunlara ihtiyacı olan Safevî rejiminin çare bulması gerekir. Bu amaca kolayca ulaşılmıştır. “Ravza Okuma İşleri Veziri” adıyla resmî bir vezirlik makamı oluşturulmuş ve bu işleri yapması için bir kişi görevlendirilmiştir. Ravza Okuma İşleri Veziri, Batı'nın ilk armağanlarını 16. ve 17. yüzyıllarda İran'a getirdi. Bu gelişme, İran'ın Batı'yla kurduğu ilk kültürel temastır. Sanıldığı gibi bu temas, 19. Yüzyılda, matbaanın, elektriğin, gazetenin ve darülfünunun İran'a girişi ile, Hacı Eminuddarb ve Emir Kebir ile başlamamıştır.<sup>16</sup>

Ravza Okuma ve Taziye İşleri Veziri Batı Avrupa'ya gittiğinde Safevîlerin onlarla çok yakın ve gizemli ilişkileri vardı. Vezir, Batı'nın dinî törenleri ve teşrifatlarıyla ilgili araştırma ve incelemeler yaptı. Hıristiyanlığın geleneklerini, toplu dinî törenlerini, gösteriler ve programlarını, Hıristiyan tarihinin kutsal şahsiyetlerinin musibetlerini dile getirme gibi birçok unsuru, Hıristiyan dinî mahfillerine ve kiliseye özgü dekorları ve araçları alıp İran'a getirdi. Bu formlar ve gelenekler Safevî rejimine bağlı ruhanilerin gayretleri sayesinde Şîliğe ve Şîilik tarihine uyarlandı. İranlı Şîi içeriği Avrupa'nın Hıristiyan kalıplarına soktular. Birdenbire daha önce İran'da, İran milletinde, İslâm dininde ve Şia mezhebinde hiç görülmemiş olan yeni semboller, törenler ve gösteriler ortaya çıktı. Taziye, sancak, kubbe, tahtirevan, perdedarlık, kilit kapama, zincir vurma, kılıç vurma, müzik, zil çalma, taziye okuma, musibet-hanlık ve toplu ağlaşma gibi yeni törenler icra edilmeye başladı. Bunlar tamamen Hıristiyanlıktan alınmıştır.<sup>17</sup>

Hıristiyanların yas tutma törenleri, ilk Hıristiyanlık hareketindeki şehitlerin hayatlarının canlandırılmasına; şirk ve küfür yönetimleri, Sezarlarının vahşi imparatorluğu ve onların komutanları döneminde yaşanan zulüm ve şehadetlerin temsiline dayanmaktadır. Ayrıca havarilerin

---

<sup>15</sup> Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 160-161.

<sup>16</sup> Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 161-162.

<sup>17</sup> Şeriati, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 162.

biyografisine, özellikle de Meryem trajedisinin, faziletlerinin, kerametlerinin, çilelerinin ve masumluğunun anlatılmasına, hepsinden önemlisi İsa Mesih'in kanlı hatırasının ihyasına, kendi kavmi Yahudilerden ve zalimlerden gördüğü işkence ve zulümlere katlanması, "passions/musibetler" adı altında dile getirilmesine dayanır. Taklit edilerek alınmış olan bu törenler, gösteriler ve program şekilleri Safevîler tarafından Şia'nın özel tarihinin hizmetinde, Ehlibeyt, Fâtıma Zehrâ, İmam Hüseyin ve ailesinin şahadetini anlatmada kullanılmıştır.<sup>18</sup>

Kilit vurma, dövünme ve zincir vurma, şimdi bile aynı şekilde İsa Mesih'in şahadetinin yıl dönümünde yapılan "Lourdes" da gerçekleştirilmektedir. Bu uygulamalar İslâmî bakımdan mahkûm edilmesine, gerçek İslâm âlimleri tarafından onaylanmamasına ve şeriatın bilimsel ölçülerine aykırı bulunmasına rağmen bu iki üç yüzyılda sürekli olarak icra edilmektedir. Bu hayret uyandıran uygulamalar ve törenler, gerçek ruhaniliğin değil, siyasetin ürünü olduğunu ele vermektedir. Kurumsallaşmış olan bu güçlü ve coşkulu gösteriler, yüzde yüz dinî ve Şîî olmasına, imam, peygamber soyu, Ali'nin velayeti ve dinî aşk adına gerçekleşmesine rağmen Şîî âlimleri tarafından kabul edilmemiştir. Hatta âlimler, çoğunlukla onun karşısında takiyye yapmışlar, açıkça karşı koymaktan çekinmişlerdir. Buradan bu tören, eylem ve şiarların hükümet tarafından siyasal maslahatlar gereği âlimlere zorla dayatıldığı anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

Bu projeyi uygulayanlar, gerçek Şîî âlim ve fakihin onları onaylamadığının farkındadırlar. Fakat bunun şeriat işi değil, aşk işi olduğunu ileri sürerek kendilerini âlimin fetvasından kurtarmışlardır. Bir âlimin bu işi yapanlardan birine, "Bu işler şeriat ölçülerine uymaz." demesine karşılık, o kişi şöyle cevap vermiştir: "Beyefendi, yılın on bir ayında biz sizin sözüünüzü dinliyoruz. Bir ay da siz bize kulak verin. Bu iş, müstehâb, mekrûh, helâl ya da harâm değil, Ali sevgisinin ve Hüseyin aşkının sarhoşluğudur. Âşûra, bizi deli ediyor, kanımızı coşturuyor. Kendimizi ateşe atmak istiyoruz. İmam Hüseyin'in yeri, Allah'ın yerinden ayrıdır. Eğer Allah bizi, Hüseyin'in aşkının günahıyla cehenneme götüreceyse şevk ve şükürle kendimizi ateşe atarız; bırak bizi yakın!" Böyle bir akıl yürütmenin İslâm'ın akli mantığı ve bilimsel Şia ile bir ilgisinin olmadığı açıktır. Bunlar tamamen tasavvufun dili ve aşırı duyguların ürünü olup doğrudan doğruya veya dolaylı olarak Safevî

---

<sup>18</sup> Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 162-163.

<sup>19</sup> Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, 163.

hareketinden beslenen, dönemin ajanslığını ve çığırtkanlığını yapan ve bilimsel havzalardan çok Safevî sarayına bağılı olan dervişler, şairler, mevlithanlar, hatipler ve tebliğcilerin geliştirdiğı şeylerdir Ali Şeriatî'ye göre bugün büyük bir Şiî müçtehidî minbere çıkmayı, tebliğ etmeyi, meclislerde, tekkelerde ve mescitlerde konuşmayı kendi makamı için bir eksiklik saymakta ve basitlik olarak algılamaktadır. Minberlerin, hükümet odaklarının propaganda tribünleri olması ve minberde konuşanların ilim ve ruhaniyetin değıl, siyasetin sözcülüğünü yapmaları o dönemden kalmadır. Bu törenler, çoğunlukla, geleneğe ve şer'î hükümlere açıkça ters düşmektedir. Şiasıyla, Ehli Sünnetiyle Müslümanlar, Peygamber'in soyuna, imamlara ve özellikle onların haremine yüksek saygı göstermektedirler.<sup>20</sup>

Aynı zamanda dramlarda tıraş olmamış bir erkek, Sekine ya da Zeynep olup sahnede görünür. Bu durum ilmî bakımdan çok kerih ve haram sayıldığı halde müzik, dram ve taziyede korunmuştur. Bu uygulamanın Hıristiyanlıktan geldiğı aşikârdır. Şebih, taziye ve naaş, "Yedi Misterler" ve "Miracles" törenlerinden, İsa'nın naaşının haç üzerinde temsili, defnedilmesi, göğe yükselmesi gibi gösterilerden körü körüne taklit edilmiştir.<sup>21</sup>

Toplu ağıtlar, tam anlamıyla kilise korolarını anımsatmaktadır. Özel bir şekli bulunan ve tekke kapılarının, kâidelerin ve kitabelerin üzerine asılan ve üzerinde genellikle Cûdî, Muhteşem ve başkalarının şiirlerinin yazılı bulunduğu siyah perdeler, hiç abartmasız kilise törenlerindeki perdelerden taklit edilmiştir. Dinî temsiller, imam suretinin çizilmesi, halk arasında canlandırılan Kerbela olaylarının resimlendirilmesi, Hıristiyanlıktaki portre yapımından esinlenilerek ortaya konulmuştur. Hatta ressamın üslubu da aynıdır. Hâlbuki İslâm'da resim yapmak mekruhtur. Hatta bir hâle biçiminde imamların ve Ehlibeyt'in başı çevresinde görülen nur, tam bir taklittir. Bu eski İran'daki "tanrısal nur" ile de izah edilmektedir.<sup>22</sup>

Bu resmî teşrifatlar, törenler, özellikle yas törenleri, Avrupa Hıristiyanlığının musibet piyeslerinden ve temsillerinden taklit edilmiştir. Hatta bazen bu taklidi o kadar acemice yapmışlardır ki Safevîler, Hıristiyanların dinî törenlerde grupların önünde taşıdıkları haçı da hiçbir değışiklik yapmadan İran'a taşımışlardır. Şimdi bile Hıristiyanlıktaki sembolik ve dinî şekline bakmaksızın bunu grupların önünde taşımaktadırlar.

---

<sup>20</sup> Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 163-164.

<sup>21</sup> Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 164.

<sup>22</sup> Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 164-165.

Ceride<sup>23</sup> denilen bu haç, yas törenlerinde dövünen her grubun belirgin alametidir. Bununla birlikte kimse bunun sebep ve hikmetini bilmez. Taşıyanlara ait hiçbir motif bulunmamasına, hiçbir işe yaramamasına rağmen bir grubun bütün şahsiyeti, büyüklüğü ve övüncü bu cerideye bağlıdır. Davalar ceride üzerinedir. Bir grubun değeri, itibarı, görkemi, fedakârlığı, iman ölçüsü ve dinî coşkusu, ceridesinin büyüklüğüne, ağırlığına ve güzelliğine bağlıdır. Ceride, sadece şeklen değil, aynı zamanda anlam olarak da haçtır. Ceride, adıyla birlikte Doğu Avrupa dillerinden, Latince'den Farsçaya girmiştir. Çünkü ceride kelimesinin Farsçada ve Arapçada bu şekliyle hiçbir anlamı yoktur. Doğu Avrupa'da, İtalya'da ve Katolik kiliselerinin çoğunda bulunan ve herkesin gördüğü dekorlar, örtüler ve perdeler aynı şekliyle İran'a girmiştir. Mescidin, bu yeni törenleri ve döşemeleri kabul etme imkânı bulunmadığından, daha doğrusu mescit bu işler için yapılmadığından bu işler için "tekke" adıyla özel yapılar kurulmuştur. Şeriati, tekke ve zaviyelerin mescit ve camileri işlevsizleştirme görevi icra ettiğini düşünmektedir.<sup>24</sup>

### Sonuç

Ali Şeriati, İslâm'ı ve İslâm kültürünü tanıdığı kadar Batı kültür ve düşüncesini de tanımaktadır. Bu ona iki düşünce dünyasını mukayese etmede büyük avantajlar sağlamaktadır. Kendisi Şii bir toplumda yetişmesine rağmen mezhepçi bir bakış açısına kapılmamış, İslâm'ı bütün mezhep ve ekolleriyle bir bütün olarak görebilmiştir. Şeriati, Müslüman dünyada yaygın olan iki mezhebi, Şia ve Ehli Sünneti gayet iyi tanımakta ve Şia içerisinde yer almasına rağmen Sünni dünyanın değerlerini inkâr etmemektedir.

Şeriati, Osmanlıların tarih sahnesinde etkin oldukları dönemde İslâm'ın Avrupa'ya yayılmasında büyük rol üstlendiğini takdir etmektedir. 16. Yüzyıl başında Şah İsmail'in Safevîler Devleti'ni kurmasıyla birlikte İmamiye Şia'sı kendisini ilk defa devlet düzeyinde temsil edebilme imkânına kavuşmuştur. Daha öncesinde İsmailiye Şiasının Fatımiler ve Alamut Nizârî devletleri olarak varlık gösterdikleri bilinmektedir. Fakat Şah İsmail ve sonraki yöneticiler, güçlü Osmanlı Devleti karşısında tutunmanın, halk nazarında siyasi ve dini meşruiyet kazanmanın güçlü bir dini temele dayanmakta

---

<sup>23</sup> Eserin dipnotunda, ceride kelimesinin Fransızca Haç anlamındaki "croix" kelimesinin Farsça telaffuzu olduğu belirtilmektedir. Ceride'nin şekline ve kullanımına dair bir açıklama için bk. Ali Bölükbaşı, Nahl-i Gerdâni, Tahran: *Defter-i Pejûheşhâ-yi Ferheng-i Dehhodâ*, 1380.

<sup>24</sup> Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, 165.



olduğunu fark ettikleri için Şia'yı kendilerine payanda yapmışlardır. Şeriati'nin Ali Şiası ile Safevî Şiasını ayırması tam da bu noktada başlamaktadır. Ona göre Osmanlı karşısında dini bir meşruiyet aracına ihtiyaç duyan Safevîler Şia'yı resmi mezhep olarak ilan etmişler, bununla da kalmayıp onu Sünnî Müslümanlıktan farklılaştıracak motiflere yönelmişlerdir. Bu doğrultuda Osmanlı'ya karşı Avrupa ile kurdukları ittifakı Hıristiyanlık ile yakınlaşma boyutlarına taşımışlardır. Bildiride örneklendirdiğimiz gibi Hıristiyanlıktan Şia'ya birçok dini unsur ve ritüel taşımışlardır.

### **Kaynaklar**

Şeriati, Ali. *Ali Şiası Safevî Şiası*. çev. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Şeriati, Ali. *İslâmşinâsî*. Tahran: İntişarat-ı Çaphaş, 1383.

Şeriati, Ali. *İslâm Nedir Muhammed Kimdir*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Bolukbaşı, Ali. Nahl-i Gerdânî, Tahran: *Defter-i Pejûheşhâ-yi Ferheng-i Dehhodâ*, 1380.



## MEZHEBÎ TARTIŞMALAR VE YANSIMALARI

### MEZHEP TAASSUBUNDA AŞIRILIK: ŞAFİÎ BİR ÂLİM TARAFINDAN YAZILMIŞ *ED-DÜRERÜ'L-MENSÛRE* ADLI ESER ÖRNEĞİ

*Mehterhan FURKANÎ\**

#### **Giriş**

Naslar, senet açısından iki kısma ayrılmaktadır; bir kısmı katî iken diğer bir kısmı zannîdir. Kur'ân ile mütevâtir haberler, senet ve subût açısından katî'dir, ahâd haberler ise senet ve subût açısından zannîdir. Bunun bir sonucu olarak birinci grubun subûtü konusunda İslâm âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken ikinci grubun subûtü hakkında birçok ihtilaf bulunmaktadır.<sup>1</sup> Örneğin ahâd haberlerin kabulü için her bir mezhep farklı şartlar öne sürmüştür, bu da birçok konuda onların ihtilafa düşmelerine sebep olmuştur.

Aynı şekilde manaya delaleti açısından naslar yine iki çeşide ayrılmaktadır. Bir kısmının manaya delaleti açıkken diğer bir kısmının delaleti ise kapalı olabilmektedir. Bütün bunlar nasların farklı anlaşılmasına yol açmaktadır. Kitap ve sünnet gibi aslî delillerin dışında kalan fer'î deliller konusunda yine âlimler arasında ittifak sağlanmamıştır. Bir kısmı bazı delilleri esas alırken diğer bir kısmı ise onları delil olarak kabul etmeyip başka delilleri esas almışlardır. Yine hakkında nas bulunmayan konularda âlimler içtihat yaparken coğrafi şartlar onların birbirinden farklı sonuçlara varmalarına neden olmuştur; herkes kendi bölgelerindeki şartlara uygun olarak farklı içtihatlarında bulunmuştur.

Bu sebepler de fıkıh alanında birçok mezhebin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hatta bununla da sınırlı kalmamış, aynı mezhebe mensup âlimlerin

---

\* Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, mehterhan\_4@windowslive.com

<sup>1</sup> Nizâmüddin Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 272.

bile bazı meselelerde birbirinden farklı içtihatlarda bulunduğu olmuştur. Bu durum başlangıçta fıkıh usulü, daha sonra da hilaf ilminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle Hanefî mezhebindeki fıkıh usulünün çıkış sebeplerinden en önemlisi, mezhebin görüşlerine yöneltilen eleştirileri cevaplamaktır. Hakkında açık nas bulunmayan veya birden fazla anlama sahip olan kelimelerden kaynaklanan ihtilaflar ve farklı içtihadlar İslâm'da meşru olan ihtilaflardandır. Hakkında açık nas bulunan ve içtihadta açık olmayan ihtilaflar ise meşru değildir.<sup>2</sup>

Fıkıh usulü ilmi ile hilaf ilminin ortaya çıkması, İslâm hukukunu olumlu yönde etkilemiştir. İslâm hukukunun zenginleşmesine katkı sağlaması ve mezhep mensuplarını delilleri araştırmaya teşvik etmesi gibi olumlu sonuçlara yol açmıştır. Ancak zamanla mezhep mensupları kendi mezheplerinin görüşlerini savunmak ve diğer mezheplerin delillerini çürütmek amacıyla farklı metotlara başvurmuş ve konuyla ilgili eserler yazmışlardır. Bunun neticesinde *İlmü'l-hilâf*<sup>3</sup> adıyla müstakil bir ilim dalı ortaya çıkmış ve bu alanda hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur.

Genel itibarıyla baktığımızda İslâm âlimlerinin doğru ve isabetli olan görüşlerin ortaya çıkması için çabaladıklarını görmekteyiz. Bunun yanı sıra zaman zaman bazı âlimlerin mezhep taassubuna sürüklenip gittiğini, hakikati araştırmak yerine kendi mezhebinin yüzde yüz doğru olup karşı tarafın mezhebinin yüzde yüz yanlış olduğunu savunduklarını da görmek mümkündür.

*ed-Dürerü'l-Mensûre* adlı eseri te'lif eden, adı bilinmeyen ancak Şafîî mezhebine mensup olduğu anlaşılan bir fıkıh âlimi de bunlardan biridir. Müellif Ebû Hanîfe ile Şafîî arasında ihtilaflı olup kendi döneminde de âlimler arasında tartışma ve münazara konusu olan 215 fikhî meseleyi mukayeseli olarak ele almış; ancak kitabın baş tarafında her bir meselede Şafîîlerin lehine birçok delil zikrederken Hanefîlerin konuyla ilgili en fazla bir delile dayandıklarını ve bunun da zayıf veya nassa aykırı olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca bazı ayet ve hadislerle farklı anlamlar vererek onları kendi mezhebinin destekleyen birer delil haline getirmeye çalışmaktadır.

---

<sup>2</sup> Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*. (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358), 560-561.

<sup>3</sup> Hilâf ilmi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/527-538.

Eserin ilerleyen kısmında ise müellif bir konuda karşı tarafın haklı olduğunu ve dolayısıyla karşı tarafın görüşünü savunduğunu da belirtmektedir. Ayrıca eserin başından sonuna kadar Ebû Hanîfe ile Şafîî'yi zikrederken ikisi için de Allah'ın rahmeti üzerine olsun anlamındaki "Rahmetüllahı Aleyhi" kelimesini kullanmayı asla ihmal etmemekte ve her ikisi için de aynı ifadeyi kullanmaktadır. Böylece müellif bir kimsenin görüşüne katılmamak ile ona saygısızlık yapmayı birbirinden ayırmıştır. Müellifin bazı konularda aşırıya gitmesinde ise kendisine ithafen yazdığı hükümdarın etkisinin olabileceğini akla getirmektedir. Müellifin kitabı hükümdar ile koordinasyon içinde yazdığı açıktır. Nitekim ileride zikredileceği üzere iki meselede söz konusu hükümdarın içtihadını da aktarmıştır.

### 1. Eserin Aidiyeti

Eser adının *ed-Dürerü'l-mensure* olduğu kitabın son kısmında yazılıdır. Araştırmalarımız sonucunda eserin tek bir yazma nüshasına ulaşabildik, o da İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu'nda 603/2 arşiv numarasıyla kayıtlı olan nüshadır. Yazma nüshasının müstensihî yazılı değilken, istinsah tarihi eserin sonunda hicrî 834 olarak yazılmıştır. Bazıları bu eserin aynı ismi taşıyan diğer bir eserin ikinci cildi olduğunu savunmuştur.<sup>4</sup> Ancak bu iddianın doğru olmadığını ve her ikisinin müstakil eserler olduğunu tespit ettik. Zira eserlerin her ikisinin sonunda kitap bitti anlamında (temmet el-kitâb) ifadesi yer almaktadır. Bu kitabın dili Farsça iken bunun birinci cildi olduğu iddia edilen kitap ise Arapça'dır. Bu kitap Şafîî mezhebini savunma niteliğinde iken diğer kitap Hanefî mezhebine göre hazırlanmış bir fıkıh kitabıdır. İki farklı dil ve mezhebe ait iki eserden birinin diğerinin ikinci cildi olması mümkün değildir.<sup>5</sup> Ayrıca aynı kişi iki farklı mezhebe göre eser yazmış olsaydı, en azından eserlerden birinden buna değinirdi.

Kitabın *ed-Dürerü'l-mensure* adlı kitabın devamı olma iddiası, muhtemelen ikisinin aynı müstensih tarafından yazılmış olup yine aynı koleksiyonda yer almasından kaynaklanmaktadır. Zira 603/1 ve 603/2 arşive numaralı nüshaların müstensihî aynıdır. Hatta yazı tipi ve satır sayısı da

---

<sup>4</sup> Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1927), 3/112.

<sup>5</sup> Detaylı bilgi için bk. Mehterhan FURKANİ, "Risaltü ed-Dürerü'l-Mensure li İz-el-Hanefi: Dirase ve Tahkik", *MÜTEFEKKİR* 4/8 (2017), 410-411; Mehterhan Furkani, "Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ve ed-Dürerü'l- Mensûretü Fi'l-Furû' Adlı Eserin Kendisine Nispeti", (ts.), 393-394.

birbirinden farksızdır. *Amasya Tarihi* Müellifinin de bunu esas alarak aynı eser saymış olması<sup>6</sup> muhtemeldir.

### 1. Eserin Muhtevası ve Özellikleri

Müellifi belli olamayan bu eser Şafî bir âlim tarafından yazılmış, Hanefî ve Şafî fihkî mukayeseli olarak ele alınmıştır. Müellif söz konusu iki mezhep arasında ihtilafli olan ve kendi döneminde tartışılmakta olan 215 meseleyi ele alıp delilleri açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Kendisi Şafî mezhebine mensup olduğu için her bir meselede önce kendi mezhebinin delillerini sıralamış sonra da Hanefî mezhebinin delilini zikredip çürütmeye çalışmıştır. Müellifin bazı meselelerde mezhep taassubunda aşırıya gittiği açıkça görülmektedir; zira meselelerin çoğunda kendi mezhebinin lehine birçok delil getirirken Hanefiler için bir delil getirmekte ve o onun da genelde kıyasa dayandığını ve nassa aykırı olduğunu iddia ederek çürütülmeye çalışmaktadır.

Ana başlıkları “Kitab” şeklinde olan eserin alt başlıkları “Mesele” şeklindedir. Eserin ana başlıkları; Temizlik, namaz, zekat, oruç, alış-veriş, rehin, vekâlet, ikrar, gasp, nikâh, boşanma, kısas, hadler, hırsızlık, cihad, avlama ve kesim hükümleri, yeminler, edebü'l-kadî, şahitlik ve ı'tak şeklindedir.

Eser, Arapça olarak Bismillah, Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salat ve selam ile başlar, amma ba'd'dan sonra ise eserin te'lif sebebi kısmından itibaren Farsça olarak devam eder. Eserin geneli Farsça'dır ama yer yer Arapça cümleler de kullanılmıştır. Arapça cümleler bazen Farsça'ya tercüme edilmiş bazen de Arapçası ile yetinilmiştir. Ayrıca eserinde başındaki hamd ve sena, eserin kendisine ithaf edildiği hükümdarın sıfatlarının bir kısmı ile sonunda yer alan eserin yazma tarihiyle ilgili son bir cümlesi de Arapça'dır. Eserde ana başlıkların yanı sıra alt başlıkların tamamı da kırmızı ile işaretlenmiştir. Ancak meselelerin sıra numarası yazılmamıştır.

Eserin başlangıcı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَفْنَا بِالْإِسْلَامِ وَعَرَّفَنَا دِقَاتِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْأَنْبَاءِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ النَّجْمِ الضَّلَامِ. أَمَا بَعْدُ: چُونِ آفریدگارِ سبجانه و تعالای تحت مملکت و سریر سلطنت...

Eserin bitiş şekli ise şu şekildedir:

تمت الكتاب الدرر المنثورة والحمد لواءب الألباب و يوم الإثنين و عشر شهر رمضان سنة ثلاثون أربع وثمان مائة. و صلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.

<sup>6</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 3/112.

Ayrıca müellif bu eseri kendi döneminin en büyük âlimi olarak tanıttığı bir hükümdara ithafen yazdığını da belirtmiştir.

Eser İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu'nda 603/2 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Arap nesih hattıyla yazılan bu eser, söz konusu koleksiyon mecmuasının 17-65 varakları arasında yer almaktadır. 49 varaktan oluşan eserin her sayfasında 25 satır bulunmaktadır.

## 2. Eserin Telif Sebebi

Müellif, eseri ele alma sebebini, eserin başında bizzat kendisi açıklamıştır. Kendi döneminde aynı zamanda âlim olan bir hükümdara ithaf etmek için âlimler arasında tartışma konusu olan meseleleri ele aldığını ifade etmektedir.

Müellif eseri kendisine ithafen yazdığı hükümdarın adını yazmamış ancak onu “Sultân-ı muazzam-ı âdil, behâü'd-dünyâ ve'd-dîn, ‘alâü'l-İslâm-i ve'l-müslimîn, zellellahü fi'l-âlemîn, a'lemü'l-mülûk, a'delü's-selâfîn, halledellahü mülkehü ve sultanehü” şeklinde tavsif etmektedir. Devamında ise yine padişah olarak nitelediği hükümdarın adaleti ve merhameti sayesinde âlemin zulümden kurtulduğunu, bu güzel ahlakından dolayı da Allah'ın kendisine ilim nurunu bahsettiğini belirtmektedir. Ayrıca söz konusu hükümdarın hem usûl hem de furû' ilminde zirveye ulaştığını, hatta dönemindeki fukahâ ve diğer âlimlerin kendisi ile münazara edemediklerini ve herkesin onun ilmî seviyesine teslim olduğunu söylemektedir.

Hatta müellif eserinde Ebû Hanîfe ile Şafîî arasında tartışma konusu olan bir meselede hükümdarın konuyla ilgili delilini zikretmekte ve söz konusu delili daha önce hiç kimseden işitmediğini söylemektedir. Müellif Şafîî'nin nafîle ibadet ile meşgul olmanın evlenmeden daha üstün olduğuna dair delillerini sıralarken, sultan sıfatıyla bahsettiği hükümdarın da konuyla ilgili tespit ettiği bir delili zikreder. Hükümdarın, "Bana dünyanızdan kadın ve güzel koku sevdirmiş, namaz da gözümün nuru kılınmıştır"<sup>7</sup> mealindeki hadiste yer alan “namaz da gözümün nuru kılınmıştır” ifadesinden yola çıkarak ibadetin evlilikten daha üstün olduğu sonucunu çıkardığını

---

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), 19/305, 307; 20/351; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* (Halep: Mektebetu'l-Maţbû'âti'l-İslâmiyye, 1406) “İşretü'n-nisâ”,1.

söylemektedir.<sup>8</sup> Yine oğlunu boğazlamayı adayan kimsenin söz konusu adağının hükmü konusunda Şafîî ve Ebû Hanîfe'nin görüşleri ve delillerini zikreder. Şafîî'nin "لا نذر في معصية"<sup>9</sup> hadisine dayanarak böyle bir adağın batıl olduğunu savunduğunu, Ebû Hanîfe'nin ise Hz. İbrahim'in İsmail'i boğazlaması talimatından sonra onun yerine bir koç boğazlamakla emrolunduğuna dayanarak, böyle bir adak adayan kimsenin bir koç kesmesi gerektiğini savunduğunu söyler. Ardından da hükümdarın Ebû Hanîfe'ye olan cevabını şöyle zikreder: "Hz. İbrahim'e oğlunu boğazlaması emri Allah'tan gelmişti ve Allah'ın bir emri idi, herhangi bir insanın oğlunu boğazlaması ise Allah'ın emrine aykırı ve haramdır. Dolayısıyla bu meseleyi o meseleye kıyas etmek doğru değildir."<sup>10</sup>

Müellif daha önce sözü geçen hükümdara usûl konusunda bir eser yazdığını, bu eseri de furû'da kendi döneminde âlimler arasında münazara konusu olup tartışılan 215 mesele hakkında yazdığını söylemektedir.<sup>11</sup>

Müellifin bahsettiği hükümdarın kim olduğuna dair kesin bir delil bulunmamaktadır; ancak söz konusu hükümdarın Beylikler döneminde 20 yılı aşkın (760/1359-783/1381 arası) Amasya'yı yöneten Emir Hacı Şadgeldi Paşa (ö.783/1381)<sup>12</sup> olması mümkündür. Şadgeldi Paşa'nın Şafîî mezhebine mensup olması ve yine Şafîî mezhebine mensup olan Cemaleddîn el-Aksarayî'nin sınıf arkadaşı olması<sup>13</sup> da bunu destekler mahiyetindedir. Müellifin iki meselede Ebû Hanîfe'ye cevap olarak hükümdarın görüşünü nakletmesi de onun hem bir alim hem de Şafîî mezhebine mensup olduğunu göstermektedir. Ayrıca bilindiği gibi ancak Şafîî mezhebine mensup bir hükümdara böyle bir eser yazılır. Bu eserin Amasya Emiri için yazılan *ed-Dürerü'l-Mensûre* adlı eserle beraber bulunması da buna küçük bir ipucu

<sup>8</sup> *ed-Dürerü'l-Mensûre*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 603/2, 42a.

<sup>9</sup> Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*. (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1991) "Nazr", 8; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Çazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût vd. (Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009) "Keffârât", 16; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* "Eymân ve'n-nüzûr", 22; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *es-Sünen* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977) "en-Nüzûr ve'l-Eyman", 1; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* "Eymân ve'n-nüzûr", 40.

<sup>10</sup> *ed-Dürerü'l-Mensûre*, 62b-63a.

<sup>11</sup> *ed-Dürerü'l-Mensûre*, 17b.

<sup>12</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 3/61-66, 68, 108; Furkani, "Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa", 389-398.

<sup>13</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 1/17; 3/61-62.



olabilir. Müellifin hükümdarın ilmî kişiliğinden bahsederken saydığı özellikler de Şadgeldi Paşa'ya işaret etmektedir.

Ayrıca Farsça'nın yaygın olması açısından da Amasya'da yazılmış olduğuna diğer bir ipucu olabilir. Zira bilindiği üzere Cemaleddin el-Aksarayî de *el-Es'ile ve ve'l-Ecvibe* adlı eserini Amasya'da yine Şadgeldi Paşa'nın talimatıyla kaleme almıştır. Cemaleddin Aksarayî Eseri Farsça olarak kaleme alma sebebini bölge halkının Farsçaya daha aşina olması ile açıklamaktadır.<sup>14</sup> Eserin sonunda yer alan yazılış tarihi büyük ihtimalle istinsah tarihidir; zira aynı ad ile Şadgeldi Paşa'ya ithafen yazılan diğer eser ile birlikte yazılmıştır. Bu sebeple bunun müellif nüshası olması mümkün değildir.

### 3. Örnek Meseleler

Bu başlık altına iki konu ele alınacaktır: Birincisi Ebû Hanîfe ve Şafî'nin delillerin mukayesesinden bazı örnekler, ikincisi ayet ve hadislerde yaptığı zorlama yorumlar. Her iki başlık altında konuyla ilgili birkaç örnek ile yetinecektir.

#### 3.1. Ebû Hanîfe ve Şafî'nin delillerindeki mukayeseler

##### 3.1.1. Sirke ve gül suyu ile hakîkî necasetin izale edilmesi

Müellif temizlik bölümünde, pislene elbisenin sirke ve gül suyu ile yıkanması durumunda Ebû Hanîfe'ye göre temizleneceğini ve Şafî'ye göre temizlenmeyeceğini söyledikten sonra iki tarafın delillerini sıralamaktadır.

Şafî'nin delilleri şöyle sıralamıştır:

Birinci delil: Hz. Peygamber pislene elbisesini sadece su ile yıkamış, sirke ile yıkadığı ise hiçbir rivayette yer almaz. “Ona uyun”<sup>15</sup> mealindeki ayet mücibince her konuda Hz. Peygamber'e uymak vaciptir. Buna göre pis olan elbisenin sirke ile değil su ile yıkanması tüm ümmete vaciptir. Bu nas da muhaliflerin aleyhinde bir delildir.

İkinci delil: Hz. Ebû Bekr'in kızı Esmâ Hz. Peygamber'e elbiseye bulaşan adet kanının temizleme yolunu sorduğunda, ona su ile yıkamasını

---

<sup>14</sup> Cemalettin Aksarayî, *el-Esile Ve'l-Ecvibe: Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, çev. Necattin Hanay-Mehterhan Furkani (Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2017), 19.

<sup>15</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: D.İ.Bşk., 2007) el-Enâm 6/153.

emretti. Bundan da anlaşılıyor ki pislenen elbisenin (mutlak) su ile yıkanması vaciptir.

Üçüncü delil: Pislenen elbisenin temizleyici bir şeyle yıkanması gerekiyor, temizleyicilik de şerî bir hüküm olduğundan sadece şeriat tarafından belirtilmesi mümkündür. Şeriata baktığımızda sadece suyun temizleyici olduğunu görmekteyiz. Nitekim Allah Kur’ân’da “Gökten de tertemiz su indirdik”<sup>16</sup> buyurmakta ve hiçbir yerde de “Hillen tuhûra” (temizleyici sirke) ibaresi geçmemektedir.

Dördüncü delil: Pis elbiseyi gül suyu ile yıkamak, gereksiz ve faydasız bir şekilde gül suyunu zayi etmektir. Gül suyu mal sayılır, malı zayi etmek haram olduğu için bu da haram olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber malı zayi etmeyi yasaklamıştır.<sup>17</sup>

Beşinci delil: Pis olan elbise sirke ile yıkanır, sirke haram haline gelir. Temiz olan yiyecekleri haram haline getirmek caiz değildir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: Allah’ın sana helâl kıldığını, ... niçin kendine haram kılıyorsun?<sup>18</sup>

Altıncı delil: Necasetten tahâret hadesten taharete göre daha güçlüdür; zira necasetten tahâret hakîkî iken hadesten tahâret ise şüpheli (hükmi)dir. Daha zayıf olan hadesten tahârette ittifakla kullanılması caiz olmadığına göre daha güçlü olan necasetten temizlikte de kullanılması caiz değildir.

Ebu Hanîfe’ye gelince, bu meselede onun delilinin kıyas olduğunu ifade ederek şöyle der: “Ona göre su necaseti izale etmesi sebebiyle temizleyicidir. Dolayısıyla sirke ile temizlemenin caiz olması gerekir.

Şafî’nin Ebû Hanîfe’ye cevabı şöyledir: Bizim delillerimiz nas, sizinki kıyastır. Nas ise kıyastan daha üstündür.”<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere kendi mezhebini desteklemek için altı delil sunarken Ebû Hanîfe için “Onun delili ise kıyastır” cevap olarak da “Bizim delillerimiz nas onun ise kıyastır, nas kıyastan daha üstündür” demekle yetinmektedir. Ebû Hanîfe’nin bu meselede dayandığı delilleri açıklamakta<sup>20</sup> ve

---

<sup>16</sup> Furkân 25/48.

<sup>17</sup> Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Cami’ü’s-Sahih*, thk. Mustafa ed-Dîb (Beirut: Dârü İbn Kesir, 1987) “Husûmât”, 2.

<sup>18</sup> Tahrim 66/1.

<sup>19</sup> *ed-Dürerü’l-Mensûre* 18a-18b.

<sup>20</sup> Hanefilerin konuyla ilgili delilleri için bk. Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-’Eimme Seraḥsî, *el-Mebsûṭ* (Beirut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414), 30/1/96;

Hanefîlerin su dışındakilerin de temizleyici olabileceği ile ilgili delil olarak sundukları hadislerden<sup>21</sup> hiç bahsetmemektedir.

### 3.1.2. Abdest ve Gusülde Niyet

Müellif Şafî'ye göre niyetsiz abdest ve guslün batıl ve Ebû Hanîfe'ye ise geçerli olduğunu söyledikten sonra delillerini sıralamıştır.

Şafî'nin Delilleri:

Birinci delil: Allah'ın buyurduğu şu ayettir: “İnsan için ancak kastettiği şey vardır”.<sup>22</sup> Niyet etmeyen kimse abdestsizliğin giderilmesini kastetmediği için hades kalkmış olmaz.

İkinci delil: Abdest ibadettir, ibadet ise niyetsiz geçerli olmaz. Nitekim Allah: “Halbuki onlara, Allah'a kulluk etmeleri, ...O'na yürekten inanıp boyun eğmeleri... emredilmişti”.<sup>23</sup> Bu ayeti şöyle yorumlar: “Yani ancak ihlasla yapılan ibadet emredilmiştir, ihlas ise niyetten ibarettir. Abdest ibadet olduğuna göre niyet ile yapılması gereklidir”.

Üçüncü delil: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: لا يؤمن من عمله إلا ما "ليس للمؤمن من عمله إلا ما" "يؤى" yani insana ancak niyet ettiği şey vardır.<sup>24</sup> Dolayısıyla niyetsiz yapılan abdest, hadesi zail etmez ve bunun sonucu olarak da söz konusu abdest batıl olur.

Dördüncü delil: Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: لا وضوء لمن لم يذكر "لا وضوء لمن لم يذكر" "يؤى" yani abdestte Allah'ın adını anmayanın abdesti geçerli değildir.<sup>25</sup> Niyet etmeyenin Allah'ın adını anmadığı da açıktır. Dolayısıyla o kimsenin abdesti geçerli değildir.

---

'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i' fi Tertîbi'ş-Şerâ'i'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 1/83-84; Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferġânî Merġinânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî* (Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, ts.), 1/36.

<sup>21</sup> Buhârî, *es-Sahih* “Hayız”, 11; Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009) “Tahâret”, 88; “Salât”, 89.

<sup>22</sup> Müellifin tercümesi. En-Necim 53/39.

<sup>23</sup> el-Beyyine 98/5.

<sup>24</sup> Bu hadisi bu lafızla bulamadım. إنما لإمرء مانوى hadisini mana şeklinde rivayet etmiş olabilir.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/124; İbn Mâce, *es-Sünen* “Tahâret”, 41; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *es-Sünen*; Ebû Dâvûd, *es-Sünen* “Tahâret”, 46; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *es-Sünen* “Tahâret”, 20.

Beşinci delil: Niyet ile abdest almanın niyetsizden daha evla olduğu konusunda ittifak vardır. Hz. Peygamber'in abdesti hep niyet ile idi. Allah Hz. Peygamber'e uymayı emrettiği için ona uymak, bunun sonucu olarak da niyet etmek ümmetine vaciptir.

Ebû Hanîfen'in delili: Abdestten maksat temizliktir. Dolayısıyla niyetin bulunup bulunmaması, sonucu değiştirmez.

Şafî'nin Ebû Hanîfe'ye cevabı şöyledir: Bizim delilimiz nas sizin ise kıyastır. Nas kıyastan daha üstündür. İkinci cevap ise şöyledir: Müslümanın vücudu temizdir, dolayısıyla abdestten maksadın temizlik olduğu doğru değildir; zira temiz olanı temizlemenin bir faydası yoktur. Aksine abdestten maksat kulluk göstergesi ve Allah'ın emrine itaattir. Bu ise ancak niyet ve kalbin kasti ile gerçekleşir.<sup>26</sup>

Burada yine "Ebû Hanîfe'nin delili kıyastır, bizim delilimiz nastır, nas ise kıyastan daha üstündür" şeklinde cevap vermektedir. Oysaki Hanefiler de bu meselede birinci derecede abdest ile ilgili Mâide suresinin 6. ayetini delil olarak sunmaktadırlar.<sup>27</sup>

3.1.3. Nikah akdindeki velinin lüzumu konusunda Şafî'nin delili "Velilerinin izni olmaksızın kendi nikahını kıyan kadının nikahı batıldır"<sup>28</sup> hadisi olduğunu söylerken, Ebû Hanîfe'nin delilinin ise nikahın kadınların hakkı olduğunu ve dolayısıyla başkasının iznine bağlı olmaması gerektiği şeklindeki kıyas olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup> Burada yine Ebû Hanîfe'nin diğer delillerine değinmemektedir. Oysa Hanefiler bu meselede birçok nassı delil olarak göstermektedirler.<sup>30</sup>

Genelde kendi mezhebini desteklemeye çalışan ve karşı tarafın delillerini zikredip çürütmeye çalışırken bir konuda karşı tarafın delilini güçlü bulduğunu ve dolayısıyla o görüşü savunduğunu da belirtmiştir. Örneğin

---

<sup>26</sup> *ed-Dürerü'l-Mensûre*, 18b-19a.

<sup>27</sup> Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr Zemaḥşerî, *Ru'ûsu'l-Mesâ'il* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1407), 100.

<sup>28</sup> İbn Mâce, *es-Sünen* "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, *es-Sünen* "Nikâh", 19; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *es-Sünen* "Nikâh", 15.

<sup>29</sup> *ed-Dürerü'l-Mensûre*, 43b.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe'nin delilleri için bk. Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/485-486; Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî* (Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1431), 4/256-275; Şemsüddin Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsi, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989), 5/10-13.

kadınların kullandığı takılarda, miktarına bakılmaksızın tüm meyvelerde zekatın vacip olduğu konusunda Ebû Hanîfe'nin delilini daha güçlü bulup onu savunmuştur.<sup>31</sup>

Sürekli Şafî'nin delilinin nas ve Ebû Hanîfe'nin delilinin kıyas olduğunu ifade eden müellif bir kez de tam tersini yapmıştır.<sup>32</sup> Bazen ise iki tarafın da delillerini zikredip hiçbir yorum yapmamakta veya sadece en iyisini Allah bilir anlamında olan “vallahu A'lem” ifadesini kullanmakla yetinmektedir.

Örneğin buluş çağına ermiş kızların rızaları olmadan baba ve dedesi tarafından evlendirilip evlendirilemeyeceği konusunda her iki tarafın delillerini zikredip, “Vallahü A'lem” demekle iktifa etmektedir.<sup>33</sup>

Yine malı ile borcu eşit olan kimse ile malını bir yerde gömüp yerini unutan kimsenin zekat vermekle mükellef olup olmadığı,<sup>34</sup> rızası dışında efendisinin kölesini evlendirip evlendiremeyeceği,<sup>35</sup> kocanın, üç talakla boşanmış ancak iddeti bitmemiş hanımının kız kardeşi ile evlenip evlenemeyeceği,<sup>36</sup> bir hayvanı boğazlayan müslümanın kasten Allah'ın ismini zikretmemesi durumdaki etin hükmü<sup>37</sup> ve eğitilmiş köpeğin yakalayıp öldürdüğü avın hükmü<sup>38</sup> gibi bazı konularda Ebû Hanîfe ve Şafî'nin delillerini zikretmekte yetinmektedir. Bu da onun bazı konularda tarafsız kalmayı tercih ettiğini veya o meselelerdeki delillere cevap veremediğini göstermektedir.

### **3.2. Mezhebini desteklemek amacıyla ayet ve hadislerde yaptığı bazı te'viller ve zorlamalar**

3.2.1. Müellif, Fatiha sûresinin namazda okunmasının farz olup olmadığı ile ilgili ihtilafı ele alıp Şafîlilerin bunun farz olduğuna dair delillerini sıralarken, delillerden birini şöyle ifade etmektedir:

“Doğudan batıya, (Fatiha suresinin namazda okunmasının farz olduğunu) teyit edenler ile karşı çıkanların tümü namazda Fatiha suresini okumaktadır.

---

<sup>31</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 26b, 27b.

<sup>32</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 27a.

<sup>33</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 43b.

<sup>34</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 27a.

<sup>35</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 45a.

<sup>36</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 45b.

<sup>37</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 60b-61a.

<sup>38</sup> *ed-Düerü'l-Mensûre*, 61a.

Dolayısıyla namazda Fatiha suresini okumayan kimse tüm Müslümanlara muhalefet edip şu ayetin tehdidine dahil olur:

“Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere burada tüm Müslümanların uygulamasını bir nevi icma olarak kabul etmekte ve icmâa muhalefetin cehenneme girme sebebi olduğunu ayete dayanarak açıklamaktadır.<sup>40</sup>

Ümmetin, Fatiha suresinin namazda okunmasının farz olduğuna icmâ ettiği iddiası için, onların söz konusu sureyi sadece namazda okumasını delil göstermek yeterli değildir. İcmâdan bahsedilebilmek için en azından onların bu surenin okunmasının farz olduğunu kabul ederek okumaları gerekiyor. Oysa Hanefilerin tamamı bunun farz olmadığını savunarak okumaktadırlar.

Yine Fatiha suresinin farz olduğunu savunup Hanefilerin deliline cevap verirken “Kur’ân’dan size kolay gelen ayetleri okuyun” (el-Müzzemmil 73/20) ayetinin Hanefilerin lehinde değil aleyhinde delil olduğunu savunarak, bu ayetin muhatabının tüm ümmet olduğunu, dolayısıyla kastedilenin herhangi bir ayet değil Fatiha sûresi olduğunu ifade eder. Zira ona göre Fatiha suresini her Müslüman ezber bilir, diğer ayetleri ise herkesin bildiği söylenemez.<sup>41</sup>

Bu delil de isabetli değildir; zira yeni Müslüman olmuş veya namaza yeni başlamış kimse için Kur’ân’ın kısa ayetlerinden birini hatta üç tanesini ezberlemek Fatiha suresini ezberlemekten daha kolaydır.

3.2.2. Abdest uzuvlarının yıkanmasında tertibin Şafî’ye göre farz olup Ebû Hanîfe’ye göre farz olmadığını söyledikten sonra Şafî’nin delillerini ayetlerle destekleyerek şöyle demektedir: Allah uzuvları sırasıyla zikrettiğine göre tertip farzdır. Zira Allah diğer bir ayette “Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!”<sup>42</sup> buyurmaktadır. Bir başka ayette ise “Fakat zalimler kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler”.<sup>43</sup>

Müellif, Ebû Hanîfe’nin vav “ج” harfinin tertibe delalet etmediği deliline dayandığını söyledikten sonra şöyle cevap verir: “Her ne kadar “ج” harfi

---

<sup>39</sup> en-Nisa 4/115.

<sup>40</sup> *ed-Dürerü’l-Mensûre*, 21b.

<sup>41</sup> *ed-Dürerü’l-Mensûre*, 21b.

<sup>42</sup> Hûd 11/112.

<sup>43</sup> Bakara 2/59.

tertip için değilse de yukarıdaki ayetler tertibin vacip olduğuna birer delidirler”.<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi bu ayetleri tertibin farz olduğuna dair delil göstermektedir. Oysa bu ayetlerin delil olabilmeleri için öncelikle konuyla ilgili ayetin tertibe açıkça delalet etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu ayetlerin hiçbiri buna delil teşkil etmemektedir. Zira bu ayetler naslarla açık bir şekilde hükmü belli olan konular ve emirler ile ilgilidir.

**3.2.3.** Boşanmış kadınların beklenmesi gereken iddet hakkındaki “Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç kurû (aybaşı hali) beklerler”,<sup>45</sup> ayetinde yer alan “kur” kelimesinin anlamı konusunda Şafîî’nin delilini nas olarak zikrettikten sonra Ebû Hanîfe’nin delilini “hür kadınların iddetlerini cariyelerin iddetlerine kıyas ettiği” şeklinde açıklamıştır.<sup>46</sup> Hanefilerin dayanak olarak sundukları diğer delillere<sup>47</sup> ise hiç temas etmemiştir.

### 3.2.4. Ek 1

Şafîî ve Hanefî Mezhebi Arasında Mukayeseli Olarak Ele Alınan Bazı Meselelerin Müellife Göre Delil Sayısı ve Türü

Ana Başlık	Alt Başlık	Şafîîlerin Delil Sayısı ve Türü	Hanefîlerin Delil Sayısı ve Türü
Temizlik	Sirke ve gül suyu ile hakikî temizlik	5 Naklî, 1 Aklî Delil	1 Kıyas
	Abdest ve gusülde niyetin vücubü	5 Naklî delil	1 Kıyas
	Abdestte tertibin vücübü	3 Naklî Delil	Abdest ayetindeki (س) harfinin tertip ifade etmediği
	Kan alma, hacamet ve ağız dolu kusmanın abdesti bozması meselesi	2 Naklî Delil 1 aklî delil	1 Kıyas
Namaz	Namazın ilk vaktinde kılınmasının evla olması	8 Naklî Delil	1 Naklî Delil
	Namazın farz sayısı	1 Naklî Delil	---
	Fatiha suresinin namazda okunmasının farz oluşu	5 Naklî delil	1 Naklî Delil
	Kible konusunda içtihadında hata edip sonradan bunu fark eden	2 Naklî delil 1 kıyas	1 kıyas

<sup>44</sup> *ed-Dürerü'l-Mensûre*, 19b.

<sup>45</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>46</sup> *ed-Dürerü'l-Mensûre*, 52b.

<sup>47</sup> Hanefîlerin konuyla ilgili delilleri için bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i'*, 3/193-194; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezârtü'l-Evkaf ve'Şuunü'l-İslâmiyye, 1983), 29/308-310.

	kimsenin namazı kaza edip etmeyeceği konusu		
Zekat	Çocuk ve deliye zekatın vucûbu	4 Naklî, 1 Kıyas	1 kıyas
	Malın zekatının kıymeti ile vermesi	2 Naklî, 1 kıyas	1 kıyas
Oruç	Ramazan orucunda geceden niyet şartı	4 Naklî	1 kıyas

#### 4. Sonuç

Bir mezhep mensubunun kendi mezhebinin delillerini savunması, aynı şekilde diğer mezhepleri eleştirmesi veya delillerini çürütmeye çalışması doğaldır. Yine kendi mezhebi ile karşı mezhebin delillerini mukayeseli olarak ele alması bilinen bir durumdur. Ancak adı bilinmeyen *ed-Dürerü'l-Mensûre* adlı eserde durum çok farklıdır. Müellif 215 meseleyi karşılaştırmalı olarak ele alıp delillerini değerlendirirken Ebû Hanîfe'nin her meselede sadece bir delilinin bulunduğu ve onun da ya zayıf veya da nassa aykırı olduğu görünümü vermeye çalışmaktadır. Oysa müellif Ebû Hanîfe'nin tüm delillerini değil, tam aksine her konuda sadece en zayıf gördüğü bir delilini zikretmektedir. Ebû Hanîfe'nin tüm delillerini sıralayarak tek tek değerlendirip cevaplasaydı daha uygun olurdu. Birçok meselede kendi mezhebine dolaylı olarak delil olan ayet ve hadisleri açık birer nas gibi gösterirken benzer şekilde ayet ve hadisleri delil gösteren Ebû Hanîfe'nin delillerini kıyas olarak nitelemektedir.

Özellikle eserin baş kısmında her bir meselede Şafiî için birçok delil getirip Ebû Hanîfe'nin sadece bir delilinin bulunduğunu söyleyip onu da cevaplamakta, karşı tarafı eleştirmek için ağır ve sert ifadeler kullanmaktadır. “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!” ve Peygamber’e itaat emreden ayetleri karşı taraf için kullanması isabetli olmamıştır. Zira Ebû Hanîfe'nin savunduğu farklı görüşler nassa muhalefetten dolayı değil sadece farklı içtihatlardan kaynaklanmaktadır. İctihattaki farklı görüşler için bu denli sert ifadelerin kullanılması uygun değildir.

215 mesele içinden sadece yaklaşık 10 meselede her iki tarafın delillerini zikretmekle yetinmektedir. Yine sadece bir meselede karşı tarafın haklı olduğunu söyleyerek bu konuda karşı mezhebi desteklediğini açıklamaktadır. Bu açıdan müellifin kısmen de olsa insafı ve iyi niyetli olduğunu söylemek mümkündür.



Deliller arasında tercih yaparken, genelde karşı tarafın delilinin kıyas kendisinin ise nas ya da karşı tarafın delilinin ‘âm (genel) kendi mezhebinin delilinin ise has (özel) olduğunu söyleyerek, nassın kıyastan hasın ise ‘âmdan daha üstün olduğu metodunu takip etmektedir. Yine bazen kendisinin delilinin Kur’ân karşı tarafınki ise hadis, Kur’ân’ın hadisten daha güçlü olduğunu veya kendi delilin ihtiyata daha yakın olduğunu söyleyerek tercihte bulunmaktadır.

### **Kaynaklar**

İbn. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût - Âdil Murşîd vd. 45 Cilt. Beyrut: Mü‘essesetü’r-Risâle, 1405/1985.

Aksarayî, Cemalettin. *el-Esile Ve’l-Ecvibe: Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*. çev. Necattin Hanay-Mehterhan Furkani. 1 Cilt. Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 1. Basım, 2017.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Cami’ü’s-Sahih*. thk. Mustafa ed-Dîb. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1987.

Çeşşâş, Ebû Bekir Aḥmed b. ‘Alî er-Râzî. *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1415.

Çeşşâş, Ebû Bekir Aḥmed b. ‘Alî er-Râzî. *Şerḥu Muḥtaşari’t-Ṭaḥâvî*. 8 Cilt. Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 1431.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. 7 Cilt. Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.

FURKANİ, Mehterhan. “Risaltü ed-Dürerü’l-Mensure li İz-el-Hanefî: Dirase ve Tahkik”. *MÜTEFEKKİR* 4/8 (2017), 407-441.

Furkani, Mehterhan. “Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ve ed-Dürerü’l- Mensûretü Fi’l-Furû‘ Adlı Eserin Kendisine Nispeti”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyomu*, 21-23. Ankara: Nisan KIBATEK, 2017.

Hüsameddin, Hüseyin. *Amasya Tarihi*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1927.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût vd. 5 Cilt. Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.

Kâsânî, Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ’i’u’s-Şanâ’i’ fi Tertîbi’s-Şerâ’i’*. 7 Cilt. Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1406.

Komisyon. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: D.İ.Bşk., 2007.  
<https://kuran.diyaret.gov.tr>

Merğînânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ts.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 4 Cilt. Kahire: Dârü İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1991.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Maţbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406.

Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.

Serahsi, Şemsüddin Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989.

Şâfiî, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410.

Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358.

Şâsî, Nizâmüddin Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü'ş-Şâsî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977.

Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *Ru'usu'l-Mesâ'il*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1407.

*ed-Dürerü'l-Mensûre*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 603/2.

*el-Mevsuatü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vezârtü'l-Evkaf ve'ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1983.

## “OKUNMASI CAİZ DEĞİLDİR” FETVASINA RAĞMEN KEŞŞÂF ADLI TEFSİRİN GÜNÜMÜZE ULAŞMASININ NEDENLERİ

*Veysel GENGİL\**

### **Giriş**

İslâm düşünce geleneğine önemli katkılar sunan Mu‘tezile, Mihne hareketi sonrasında tarih sahnesinden çekilmek zorunda kalmış ve bu mezhebe mensup düşünürlerin te’lif ettiği pek çok eser kaybolmaya yüz tutmuştur.<sup>1</sup> Kendi çağındaki düşünce ortamında, Mihne hareketinin oluşturduğu olumsuz bakış açısının meydana getirdiği kötümser havanın Mu‘tezile aleyhine bazı gelişmelere neden olmasının yanı sıra, diğer bir bakış açısına göre, bir topluluk olarak aşağıda sayacağımız başka sebeplerden ötürü, etkisini yitirdiğini belirtmekte yarar vardır. Bu da doğal olarak, onlara ait önemli sayıda eserin önce gözden düşmesinin, ardından da kaybolmasının yegâne nedeninin Mihne hareketi olmadığını gösterir. Söz gelimi onların Seleften farklı görüşlere sahip olmaları; Allah’ın haberi sıfatlarını te’vîl etmeleri; İnanca ilişkin meselelerde en az nass kadar akıldan da istifade etmeleri; İslâm muhaliflerine reddiyelerde bulunurken onların fikirlerinden etkilenmeleri etkilerini yitirmelerinin başlıca sebepleri arasında sayılabilir. Bunun yanında, düşüncelerine muhalif olan kesimlere ve özellikle de onların önemli şahsiyetlerine karşı ağır ifadeler sarf etmeleri halk nazarında kendilerine karşı bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur.<sup>2</sup>

Yukarıda belirtmiş olduğumuz sebeplerden ötürü türlü takibata maruz kalan ve hatta bazı görüşleri nedeniyle öldürülen Mu‘tezilî düşünürler, eser vermekten vazgeçmemişlerse de onlara ait eserlerin günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi., Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, vgengil@bartin.edu.tr - veysel.gengil@gmail.com

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, “Us’ul al-Fıqh’ın Tarihi”, çev. Fuat Sezgin, *İslâm Tetkikleri Enstitü Dergisi*, II/1 (1956-57) 8, 1-16.

<sup>2</sup> Muhammed Ebû Zehre, *İmam Şâfiî*, çev.: Osman Keskioglu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 121-124.

Çalışmamız özelinde ifade edilecek olursa, tefsir sahasında, başta Ebûbekr el-Esamm ile Ebû Müslim el- İsfâhânî olmak üzere, Mu'tezileye mensup nice önemli müfessirlerin tefsirleri ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.<sup>3</sup> Elimizde mevcut bilgiler ışığında söylemek gerekirse, el-Hâkim el-Cûşemî'nin yakın zamanda tahkik edilen *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eseri ile Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından başka, Mu'tezile mezhebine ait tam tefsirlerin günümüze gelemediği söylenebilir.

Bir Mu'tezili dâisi olan Zemahşerî, mezhebinin belirgin özelliklerini bünyesinde toplamış ve bunları tefsirinde sergilemiş bir isimdir. O, mezhebinin destekleyecek bir husus söz konusu olduğunda akılcı bir tavır sergileyerek, Arap dili uzmanlığını, mezhebinin görüşlerini ispatlamak amacıyla kullanmakla itham edilmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimlerinden İbnü'l-Müneyyir, İbn Teymiye, Ebû Hayyân, Ebû Abdullah ez-Zehabî, Herevî/Haydar Efendi ve İbn Hacer gibi önemli isimler, Zemahşerî'yi bu sebepten ötürü eleştirmişlerdir.<sup>4</sup> Onlara göre Bedî' ve Meânî sahasının önderi olan, Zemahşerî, bu özelliğini mezhebi görüşlerini desteklemek amacıyla kullanmıştır. Benzer şekilde o ayetleri zahirine aykırı tefsiri nedeniyle, Kelâmullah'ı tahrif etmekle; Ehl-i Sünnet'e ve Allah'ın veli kullarına sert ve galiz ifadeler kullanmakla da itham edilmiştir. Bu nedenle onun eserinden sakınılması gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir.<sup>5</sup> Bunların yanında Zemahşerî, yukarıda zikredildiği üzere kendisinden sonraki isimlerce türlü eleştirilere maruz kalmış olmasına rağmen, kendisi de özellikle mezhebi muhaliflerini oldukça galiz ifadelerle tenkit etmiş,<sup>6</sup> onları müşriklere benzetmiş, hadis uydurmakla itham etmiştir.<sup>7</sup> Benzer şekilde sûfi olduğunu söyleyen kimseler de onun eleştirilerinden paylarını almışlardır.<sup>8</sup>

Eleştirilen bir isim olmasına rağmen Zemahşerî'nin tefsirinden vazgeçilememiş, Fahreddîn er-Râzî, Beydâvî, Nesefî ve Ebussuûd Efendi gibi pek çok önemli müfessirin eserlerine kaynaklık etmiştir. Bu bakımdan Mu'tezile'ye ait neredeyse tek tam tefsir olarak günümüze ulaşabilmiştir.

<sup>3</sup> Bu hususta ayrıca bk. Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu'tezile Ekolü, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991).

<sup>4</sup> Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 105-106.

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 788.

<sup>6</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk: Halil Me'mûn, (Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005), 689-690.

<sup>7</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 462.

<sup>8</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 168.

Osmanlı dönemi medreselerinde en çok okutulan iki müfessirden biri olarak öne çıkan Zemaşerî, Said Nursî'nin de dikkatini çekmiştir. O, Ehl-i Sünnet âlimlerince pek çok yönden eleştiriye tabi tutulduğu halde ret edilmemesini “hayret verici” bir durum olarak nitelemiş ve bu husustaki hayretini şöyle dile getirmiştir: “*Ehl-i dalalet ve bid'at fırkalarından bir kısım zatlar, ümmet nazarında makbul oluyorlar. Aynen onlar gibi zatlar var; zahiri hiçbir fark yokken, ümmet reddediyor. Mesela: Mu'tezile mezhebinde Zemaşerî gibi i'tizâlde en mutaassıp bir fert olduğu halde muhakkikin-i Ehl-i Sünnet, onun o şedîd itirazına karşı onu tekfir ve tadel ediyorlar... Zemaşerî'nin derece-i şiddetinden çok aşağı Ebû Ali Cübbâî gibi Mu'tezile imamlarını merdûd ve matrûd sayıyorlar. Çok zaman bu sır benim merakıma dokunuyordu...*”<sup>9</sup>

Said Nursî, Ehl-i Sünnet âlimleri *Keşşâf* sahibini değil de ondan daha mutedil sayılabilecek diğer Mu'tezilî imamlarının niçin reddedildiğini sorgulamaktadır. Biz de mezkûr soruyu bir adım daha ileri götürerek söyle sorabiliriz: “Niçin başka Mu'tezilî tefsirler değil de Zemaşerî'nin *Keşşâf*'ı günümüze ulaşabilmiştir? Çalışmamız da işte bu soruya cevap aramaktadır.

Nursî, bu soruya şöyle cevap vermektedir: “Zemaşerî'nin hak zannettiği mesleğindeki muhabbet-i haktan kaynaklanmaktadır” Aşağıda temas edileceği üzere, bu konuyu sadece belagat sahasındaki mehâretine indirgeyen düşünürler vardır. Biz bu ikinci görüşe temas ettikten sonra *Keşşâf*'ı günümüze ulaştıran başka sebeplerin de varlığına temas edecek ve bunların muhtemel gerekçeler kapsamında değerlendirilmesinin mümkün olduğunu belirtmeye çalışacağız.

## 1. Zemaşerî Tefsirini Günümüze Ulaştıran Etkenler

### 1.1. Zemaşerî'nin Belagat Sahasındaki Yetkinliği

Bir müfessir olarak Zemaşerî'yi eleştiren hemen her önemli düşünür, onun dil ve belagât sahasındaki yetkinliğini takdir etse de, onun söz konusu bu meziyetini Mu'tezilî görüşlerini gizliden gizliye yaymak için kullandığını ifade eder. Bu çerçevede, örneğin, İbn Teymiye *Keşşâf*'taki bid'at olarak nitelendirilebilecek yorumlarını, güzel ve fasih ibareler ile gizlediğini ve pek çok kimsenin de bu durumun farkında olmadığını belirtmiştir.<sup>10</sup> Böylece İbn-i Teymiyye, onun ayet yorumlarını batıl olarak nitelerken, bu tefsirin dil yönünden taşıdığı hususiyetine de dikkat çekmiş olmaktadır. Keza Kâtip

<sup>9</sup> Said Nursi, *Mektubât*, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2014), 453-454.

<sup>10</sup> İbn Teymiye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk: Adnan Zarzur (y.y. 1972), 86.

Çelebî de Suyûtî'nin *Nevâhidü'l-Ebkâr* adlı eserine atıfla onun Kur'ân'ın i'câz yönlerini ortaya çıkarmadaki mahareti nedeniyle belagat sahasının sultanı olduğunu ve bu münasebetle eserinin dünyanın dört bir noktasına ulaşabildiğini nakleder.<sup>11</sup> Fark edileceği üzere söz konusu âlimler, *el-Keşşâf*'in belagat sahasındaki uzmanlığından hareketle Mu'tezili fikirlerini maharetle yorumlarına dahil ettiğini ifade ederler. Bu durum ise açıkça Zemahşerî'den vaz geçilememesinin öncelikli nedeni olarak öne sürülebilir. Nitekim *el-Keşşâf* ve haşiyeleri üzerine yapılan önemli bir çalışmada da şöyle denmiştir:

“Zemahşerî'nin lügat, iştikak, sarf ve nahiv gibi dil ilimleri alanındaki yetkinliği, meânî ilmi kapsamındaki sözdizimi yöntemi, Kur'ân'ın başından sonuna kadar ilk defa sistematik bir şekilde uygulaması, dolaylı anlatım ve söz sanatlarını içeren ayetleri beyân ve bedî' ilimlerinin verileri çerçevesinde başarılı bir şekilde tefsir etmesi, fikhî ve kelâmî içerikli ayetleri ilgili ilimlerin verilerini kullanarak, fakat tefsir formasyonunun dışına çıkmaksızın ayetleri delaletleriyle sınırlı bir çerçevede açıklaması ve bütün bunları sözü uzatmadan güzel bir üslupla yapması, *el-Keşşâf*'ı tefsir vazgeçilmez eserlerinden biri haline getirmiştir.”<sup>12</sup>

Keşşâf'ın bu üstünlüğü, İslâm kültür ve eğitim tarihinde kendisini seçkin bir konuma yerleştirmiştir. Kur'ân'ın eşsiz belâgatine dair yönleri başarıyla yansıtmayı ve bu güçlü anlatımlardan herkesin faydalanmasını murat eden Ehl-i Sünnet alimleri, son derece ılımlı davranarak eserlerinde onun görüşlerinden yararlanmışlardır. Ancak bunu yaparken sahip olduğu mezhebi görüşlerinden sıyırmak suretiyle gerçekleştirmenin yollarını da aramaktan geri durmamışlardır. Örneğin Beyzavî ve ardından da Nesefî gibi alimler, *Keşşâf*'ı Ehl-i Sünnet anlayışı doğrultusunda yeniden formüle etmeyi başarabilenlerdendir.<sup>13</sup> Bu durum doğal olarak, Keşşâf'ın hem bizzat kendi bünyesinde hem de başka tefsirlerin bünyesinde; aynı anda var olmasına imkân tanımıştır. Yine aynı gerekçeden hareketle diyebiliriz ki, belagat sahasındaki dehası nedeniyle, Ehl-i Sünnet düşüncesinin hakim olduğu

<sup>11</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîye, 2008), 3/ 90-91.

<sup>12</sup> Mehmet Tâhâ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 33.

<sup>13</sup> Nitekim Beydâvî, tefsirinin sonunda *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vil* adını verdiği bu eserin sapkınlıklardan arındırılmış bir özet olduğunu belirtirken, muhakkikin de ifade ettiği üzere açıkça *el-Keşşâf*'ı özetlediğini ima etmiş gibidir. Nâsrüddîdîn Ebû Saîd Abdullah Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vil*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005), 1/6-7; a.e. 5/555.

Osmanlı döneminde, Beyzavî'den sonra en çok okunan eserlerin başında Zemahşerî gelmektedir.<sup>14</sup>

## 1.2. Keşşâf'ın Şerhleri

*Keşşâf*'taki belagat uygulamaları, onun Mu'tezili yönü sebebiyle kendisinden uzak durulmasını engellemiştir. Mez-kûr *eserden* uzak durulmasına yönelik ihtarların dikkate alınması bir yana onun bir klasik haline gelmesinde de, ilginçtir, fikirlerine en fazla karşı duran sün-nî ulemanın rolü büyüktür. Her ne kadar *Keşşâf*'tan sakınılması yönündeki telkinler nedeniyle ona dair şerhlerin, telifinden 150 yıl sonra Mu'tezilî etkiyi yok etmek amacıyla başlamış bir tarihsel döneme rastlamış olsa da<sup>15</sup> onun tefsirinin şerhler vasıtasıyla yayılıp yaşamasına engel olamamıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Beyzavî ile Nesefî'nin, *Keşşâf*'taki Mu'tezilî fikirleri çıkarıp kendi mezhebî görüşleri yerleştirmek suretiyle tabiri caiz ise dönüştürmesi ve özetlemesi de ayrıca dikkate değer bir husustur. *Envârü't-Tenzil*, *Keşşâf*'ın Mu'tezilî fikirlerden arındırılmış muhtasar bir hali olması nedeniyle eser âdetâ sün-nileştirilmiş diyebiliriz. Dolayısıyla insanların, bu eserdeki belâğî izahlara, mezhebî yorumlar olmaksızın ulaşabilmeleri amaçlanmıştır. Ne var ki hacmi itibariyle medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya müsait bir tefsir olsa bile, kısa ve oldukça özet olması bakımından, *Envârü't-Tenzil*'i anlamak, anlatmak ve şerh etmek için mutlaka bir âlimin, üzerinde durulan konuların arka planını görmek, hangi hususlarda Mu'tezileye reddiye yapıldığını izah etmek yahut ilgili ifadelerden tam olarak ne kastedildiğini etraflıca anlayabilmek için, ayrıca *Keşşâf*'ı da okuyup incelemeye ihtiyacı olacaktır.<sup>16</sup> Benzer durumun *Medârik* için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Şu hâlde bu iki esere yazılmış şerhlerin -ki sadece Beyzavî'ye yapılan şerh-haşiye ve ta'liklerin toplamı 460'ı geçmiştir- aynı zamanda bu ta'liklerin *Keşşâf* için de yazılmış olduğu ifade edilebilir. Bu durum aslında, bir yandan *Keşşâf*'ın varlığını sürdürmesinin, diğer yandan da söz konusu şerhlerde vücut bularak hatta bizzat ibarelerinin bu şerhlerde yer almasının, sonuç olarak da neredeyse eserin bütünü'nün günümüze ulaşmasının önemli nedenlerindendir.

---

<sup>14</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 23, 43.

<sup>15</sup> Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 36.

<sup>16</sup> Mahmut Ay, "Envârü't-Tenzil'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzavî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 376.

### 1.3. Yöneticiler ile Önde Gelen Âlimlerin Takdir ve Desteklerini Alması

Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde, mezhebine mensup kişilerin ayetlerin tefsirine yönelik bazı sorularına cevaplar verdiğini ve bu cevapların beğenildiğini, bu nedenle de kendisinden tefsir yazmasının istendiğini belirtir. Bu taleplere ilk etapta olumlu bakmasa da, Harizm'den Mekke'ye giderken, ilim aşkıyla tutuşan talipleri görmüş ve nihayet Mekke'ye geldiğinde oranın şerifi İbnu Vehhâs'ın aynı doğrultudaki isteği üzerine tefsirini yazmaya başladığını ifade etmektedir.<sup>17</sup> Burada önemli olan husus, Zemahşerî'nin ilmine verdiği kıymet sebebiyle şerîfin, Mekke'deki siyâsî ihtilaf ve çekişmelerin olduğu karışık bir dönem olmasına rağmen buradan ayrılıp Harizm'e gelmeyi düşünmesidir. Bu durum, gençlik döneminde yöneticilere yakın olmayı talep etse de o dönemde umduğunu bulamayan Zemahşerî'den, ancak ömrünün sonlarına doğru bizzat idarecilerin özel ricada bulunduğunu gösterir. Bu da eserinin devlet ricali tarafından desteklendiği anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir.

Zemahşerî'nin gerçekleştirmiş olduğu ilmi yolculuklar da onun tanınan bir isim olmasını sağlamıştır. Zira söz konusu yolculuklarda âlimlerin onu karşılamaları ve kimi âlimlerin de eserlerinde ondan övgü ile söz etmeleri, bir araştırmacının ifade ettiği üzere, onun hayatta iken şöhrete kavuştuğunu göstermektedir. Söz gelimi *Keşşâf*'a, *Mecmau'l-beyân* adlı tefsiri yazdıktan sonra muttali olduğunu belirten Tabersî'nin, daha sonra "*Cevâmiu'l-câmi*"sini Zemahşerî'den istimdâdın zevkine varmak amacıyla kaleme aldığı" ifade edilmiştir.<sup>18</sup> Bu durum daha çok erken dönemden itibaren bizzat Zemahşerî'nin de mukaddimesinde zikrettiği üzere, yazdıklarının elden ele dolaştığı ve önemli isimlerin aynı zamanda onu övdükleri anlamına gelmektedir.

### 1.4. Müşkilu'l-Kur'ân Sahasına Yönelik Orijinal Yaklaşımları

Daha önce de ifade edildiği üzere Zemahşerî'yi eleştiren isimler, *Keşşâf*'in oldukça kıymetli yanları, farklı güzellikleri barındırdığını söylemişlerdir. Söz gelimi bu eser, İslâm'a muhalif akımlara karşı cevaplar vermektedir ki Müşkilu'l-Kur'ân olarak tabir edilen meseleler, bunun başında gelmektedir. Onun bu alanda yapmış olduğu izahlar, kendisinden sonraki müfessirler tarafından oldukça değerli görülmüş olmalı ki neredeyse

---

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2.

<sup>18</sup> Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 45.



kelimesini bile değiştirmeden ve hatta onun fikirlerini kendilerine mal etmek suretiyle aynen aktarmışlardır. Nitekim bu hususta yapılan bir çalışmada otuzdan fazla yerde onun Kur’ân’ın müşkillerine dair sarf ettiği ifadelerin Fahreddin er-Râzî tarafından aynısıyla nakledildiği görölmüştür.<sup>19</sup> Dolayısıyla Kâtip Çelebi’nin de dikkat çektiği üzere Râzî’nin Zemahşeri’ye yönelik: “başka hiçbir özelliği olmasa bile sadece bu ifadeler, onun övülmesi için yeterlidir”<sup>20</sup> mealindeki itirafından çok daha fazla hususiyetleri *Keşşâf* kendi bünyesinde taşımaktadır.

Söz konusu durumu daha net bir şekilde Ebû Hayyân’ın tefsirinde görmek mümkündür. O, Zemahşeri’nin, aslında mezhebi düşüncesini temellendirmek adına sarf ettiği bir ifadeyi: “Bu adamın yaptığı iş, gerçekten şaşkınlık vericidir...” diye eleştirirken, takip eden satırlarda onun tefsir ilminden önemli beirelere sahip olduğunu söyler.<sup>21</sup> Böylece o, mezhebi görüşleri sebebiyle eleştirilmeyi hak etse de oldukça faydalı yahut önemli sözlerinin ihmal edilmemesi gerektiğini belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla gerek müşkiller konusunda gerekse diğer yönler hakkında sarf ettiği önemli ifade ve bilgiler de *Keşşâf*’ı günümüze ulaştıran nedenler arasında saymayı gerekli kılar.

### 1.5. Sufilere Yönelik Hitapları

Zemahşeri’nin, sūfi kesime yönelik hakaretamiz ifadeler kullanması nedeniyle eleştirildiği bilinmektedir. Bu meseleye Haydar Efendi dikkat çekmiş,<sup>22</sup> tarihi süreç içerisinde Cevdet Bey de duruma temas etmiştir. O, *Keşşâf* sahibinin, aşağılmalarını sūfi cenaha yönelttiğini, kendine has bir cüretle taanda bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre Zemahşeri’nin Âl-i İmrân 3/3 ayetinde sarf ettiği ifadeler bağışlanır cinsten değildir ve onun bu “terbiyesizliğine” Râzî dahi dayanamamış ve karşı çıkmıştır.<sup>23</sup>

Açıkçası, biz Cevdet Bey’in söz konusu itirazının yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Zira Zemahşeri’nin eleştiri oklarını yönelttiği kimselerin,

<sup>19</sup> Bk. Veysel Gengil, “Zemahşeri’nin Müşkil Denilen Ayetlere Dair Çözümlemesi”, *Diyanet İlmî Dergisi* 57/2 (Haziran 2021), 525-560.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, muhakkik yok, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 27/33-34.

<sup>21</sup> Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhît*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2010), 7/81.

<sup>22</sup> Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zumûn*, 3/ 95-96.

<sup>23</sup> Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2005), 119-120.

İslâm'a uyuşmayan tavırlar sergileyen kimseler olduğu kanaatini taşımaktayız. Kaldı ki aynı eleştirilerin çok daha fazlasını onunla çağdaş olan Ahmet Yesevî de yapmıştır.<sup>24</sup> Benzer durum Pezdevî'nin eserinde de kendini göstermektedir.<sup>25</sup> Dolayısıyla en azından ilgili ayet kapsamında, Zemahşerî'nin velî kullara yönelik olumsuz ve haksız bir tenkidinden bahsetmek mümkün değildir. Aksine o, layık olmadıkları halde, kendilerini sûfî cenahtan gösteren kişileri eleştirmiş ve böylece bir nevi hak edenle etmeyenleri birbirlerinden ayırt etmeyi dilemiştir. Öte yandan onun sûfî kimliğe düşman olduğunu söylemek de doğru olmasa gerektir. Zira o, tefsirinde özellikle âlimlerin, zahidâne bir hayat yaşamalarına yönelik sürekli telkinlerde bulunur.<sup>26</sup> Padişah kapılarından ayrılmayan âlimleri sertçe tenkit eder.<sup>27</sup> Bundan başka o, Rabiatü'l-`adeviyye, Malik b. Dinar, Fudayl b. İyaz, Şakîk-i Belhî gibi isimlere ve onların sözlerine yer verir. Şu hâlde onun bu itidalli ve hakkaniyetli tavrı, özellikle tasavvufî yönü ağır basan müfessirlerin takdirlerini kazanmaya sebep olduğu söylenebilir. Ancak burada onun keramete dair sarf ettiği olumsuz sözlerin de göz ardı edilemeyeceğini belirtmekte yarar vardır.<sup>28</sup>

### 1.6. Eserinde Kullandığı Rivayetler

Zemahşerî'nin sıklıkla eleştirildiği hususlardan biri, onun tefsirinde hemen her surenin sonunda bir takım mevzu (uydurma) rivayetlere yer vermesidir. Aynı durum, aksi söylene de, İsrâilî rivayetler için de geçerlidir. Ne var ki eleştiriye konu edilen bu durum, yani uydurma ya da zayıf rivayetlere eserinde yer vermesi, yaşadığı dönem ile çok yakından alakası olan bir durumdur. O, hicrî üçüncü asırdan beri bir nevi kâide haline gelen bir metoda tabi idi: "*İtikadî ve fikhî sahaya tekabül etmeyen rivayetlerin tetkik edilmeden nakledilmesinde bir beis yoktur.*"<sup>29</sup>

*Zemahşerî*, aslında mezhebi görüşlerine yahut kendi düşünce dünyasına aykırı olan rivayetleri ve bunları nakledenleri son derece ağır ifadeler ile tenkit etmiştir. Söz gelimi o, el-Ahzâb süresinin bazı sayfalarını keçinin

<sup>24</sup> Bu hususta bk. Veysel Gengil, "Hoca Ahmet Yesevî ve Bazı Eleştirileri", *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 10 (Kasım 2018), 32-45.

<sup>25</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, thk: Hans Peter Linss, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-türâs, 2005), 259-260.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 670, 753.

<sup>27</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 500.

<sup>28</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1149.

<sup>29</sup> Bk. Ebubekir Ahmed b. Huüeyn Beyhaki, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-Şeria*, thk: Abdülmûtî Kalaci, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 1/33-35.

yediği; vahiy kâtiplerinin bazı ibareleri yanlış yazdığı yahut Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde büyük günah işlediği yönündeki rivayetleri yermiştir.<sup>30</sup> Buna mukabil o, kendi mezhebî görüşlerine aykırı olmayan rivayetleri aktarmakta bir beis görmemiştir. Zemahşerî'nin bu tutumu, yaygın olan uygulamaya muvafık davrandığı izlenimi vermektedir ki bu da kanaatimizce eserinin okunmasına ayrıca bir katkı sağlamış olabilir. Tabi, onun bu türden rivayetleri ince bir istihza maksadıyla aktardığı ve böylece Ehl-i Sünnet olarak nitelediği Eşarî kesim ile alay etmeyi hedeflediği de düşünülebilir. Öyle olsa bile *Keşşâf*'ta nakledilen bu türden haberleri mukayese edildiği takdirde, Beyzâvî ile Nesefî'nin de tefsirlerinde aynen aktardıkları görülecektir.

### 1.7. Mezhebine Aykırı Görüşler Serdetmesi

Zemahşerî'nin fırsatını bulduğu her anda mezhebini taltif etmekten kaçınmadığı bilinmektedir. Örneğin, Âl-i İmrân 3/18 ayetinde, Allah'ın bu derece önem verdiği, vahdaniyetine şahitlik etme hususunda melekleri ile bir arada saydığı ilim ehlinin kim olduğunu sorar. Ardından Allah'ın vahdaniyet ve adaletini kesin ve sarsılmaz deliller ile ispat eden “adalet ve tevhid âlimleridir” diyerek kendi mezhebini tezkiye eder.<sup>31</sup> el-Mâide 5/77 ayeti de bu minvalde bir örnek olarak gösterilebilir. Ayette “dinde aşırılığa kaçma” meselesi konu edilmiş ve Zemahşerî, bu durumun iki şekilde olabileceğini söylemiştir. Bunlardan biri batıl yolda aşırılık göstermektir. Heva ehlinin yaptığı işler bu zümredendir. Buna mukabil dinde aşırılığın hak olanı da vardır. Bu dinin hakikatlerini araştırmak, en derin noktaları incelemek ve onun delillerini elde etme uğruna çaba sarf etmektir. Tıpkı Ehl-i Adl kelimcilerinin yaptıkları gibi...<sup>32</sup> Ne var ki o, böylesi açık ifadelerle Mu‘tezileyi tafdil etse de bazı durumlarda mezhebinin meşhur görüşlerine aykırı tavır sergilemesiyle de dikkat çeker. Örneğin, Kabir azabının mümkün olduğunu söylemesi<sup>33</sup> yahut cennet ile cehennemin mevcut olup olmadığı hususundaki ihtilafı zikrettikten sonra mevcut olduğunu söyleyenlerin delillerini aktarmasına rağmen diğerlerinin delillerini aktarmaması<sup>34</sup> bu minvalde zikredilebilir. Bu durumun da onun hanesine artı olarak yazıldığı ifade edilebilir.

---

<sup>30</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 541, 846, 1209.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 164.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 304.

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 69.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 62-63.

## 1.8. Mezhep İmamlarına- İmam Şâfiî'ye Yönelik Mutedil İfadeler Sarf Etmesi

Zemahşerî, Mu'tezili olduğu kadar Hanefiliğiyle de meşhur bir isimdir. Bununla beraber o, ameli sahada mezhep taassubunda bulunmamış, üstelik İmam Şâfiî'ye karşı bazı Hanefî âlimlerinin aksine çok mülayim bir tavır sergilemiştir. Söz gelimi Cessas, en-Nisa 4/3 ayetinde onu tenkit etmiş ve bu nedenle Fahreddîn er-Râzî tarafından daha sert bir şekilde ve cahil olmakla eleştirilmiştir.<sup>35</sup> Fakat bu hususta Hanefî âlimlere mukabil Zemahşerî farklı bir tavır takınır. Böylesi bir durumu, onun mezkûr ayeti tefsir ederken açıkça görmek mümkündür. Şöyle ki mevzu bahis ayetin sonu “أَلَا تَعُولُوا/en lee teuûlü” diye bitmiş ve Hz. Peygamber tarafından “zulmetmemeniz” şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>36</sup> Bununla beraber İmam Şâfiî, ayeti “çokça iyâl<sup>37</sup> sahibi olmamanıza...” şeklinde yorumlamıştır. Bu da onun bazı Hanefî âlimleri tarafından eleştirilmesine imkân vermiştir.<sup>38</sup>

Zemahşerî'ye göre önde gelen bir âlimin, fikhî bir mezhebin imamının, dahası müctehitlerin reisleri arasında yer alan Şâfiî'nin yorumu doğru bir şekilde anlaşılmalıdır. Bundan başka onun ayeti tahrif ettiği şeklinde bir zannın oluşturulmasına imkân verilmemelidir. Şâfiî'ye yönelik övgü dolu ifadelerini sarf ettikten sonra Zemahşerî, Hz. Ömer'e atfedilen bir sözü nakleder. Buna göre kişinin, mümin bir kardeşinin ağzından çıkan bir sözü, hayra yorma imkânı varken şerre yorması doğru bir davranış değildir. Müfessirimiz, daha sonra, Arap dilinde mütebahhir olan Şâfiî gibi bir âlimin söz konusu hataya düşmesini muhal görür. O, âlimlerin farklı yöntemlerinin olduğuna dikkat çektikten sonra Şâfiî'nin de bu kelimeyi tefsir ederken kinâye unsurundan yararlanmış olduğunu belirterek ifadesini sonlandırır.<sup>39</sup> Bizim için burada önemli olan husus, onun, Şâfiî'ye atıfta bulunurken son derece saygın ifadeler kullanıyor olmasıdır. Bu hususun özellikle İmam Şâfiî'nin mezhebinin benimsemiş âlimler tarafından göz ardı edilmeyeceği, dolayısıyla onun lehine bir düşüncenin oluşmasına yol açtığı söylenebilir.

<sup>35</sup> Râzî, *Meşâtilü'l-ğayb*, 9/152-153.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 218.

<sup>37</sup> Çoluk-çocuk gibi bakmakla yükümlü olunan kimseler.

<sup>38</sup> İmam Şâfiî'ye yönelik eleştiriler kapsamında bk. Ali Karataş, “İmam Mâtürîdî'nin Tefsirinde İmam Şâfiî Eleştirisi”, *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Hatice Arpağış vd. (İstanbul: İFAV Yayınları:2019), 799-815.

<sup>39</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, a.y.

## Sonuç

*Keşşâf'ın* diğer Mu'tezili tefsirlerden farklı olarak günümüze ulaşmasının öncelikli nedeninin belagat sahasındaki öncü konumu olduğu müsellemdir. Ne var ki hakikati tek bir noktaya indirgemek de doğru olmasa gerektir. Onun günümüze ulaşmasına katkı sağlayan başka ayrıntılar da söz konusudur. Söz gelimi, o, yöneticilerin teşviklerine, âlimlerin takdir ve övgülerine nail olmuş bir isimdir. Müşkil sahası başta olmak üzere mühlid ve zındıklara reddiyelerde bulunup onların düşüncelerini çürütmesi, akla takılan önemli sorulara tatmin edici cevaplar vermesi de âlimlerin onu takdir etme nedenlerindedir. Onların, Zemahşerî'ye ait ifadeleri aynısıyla nakletmeleri bunun göstergesidir. Sahtesi ile hakikati ayırması ve böylece gerçek sûfilerin ifadelerine yer vermesi ve zahidâne bir hayatı abartıya kaçmadan teşvik etmesi de ona artı kazandıran hususlar arasında olabilir. Bundan başka, gerek kişisel gerek mezhebî olarak kendisini rahatsız etmeyen rivayetleri, İsrâilî bile olsa, aktarması da tefsirinin eleştirilmesine değil, olumlu bakılmasına katkı sağlamıştır. Zira bu durum, aslında döneminin bir geleneği haline gelmiştir. O da bu geleneği eserinde sürdürmüştür. Bundan başka, yer yer Mu'teziliye ait kimi fikirlerin bizzat bir başka, üstelik önemli Mu'tezili isim tarafından göz ardı edilmesi de son derece kayda değer bulunmuştur. Son olarak o, mezhepdaşlarından farklı olarak İmam Şâfi'yi ilgili hususta tenkit bir yana koruyucu bir tavır takınmıştır. Tüm bu vasıfları bünyesinde toplaması, onun âlimler nezdinde revaç bulmasına yol açmıştır. Bu durum, Ehl-i Sünnet âlimlerini ona karşı önlem alma ve hususan yeterli ilmi donanıma sahip olmayan kimseleri Mu'tezili fikirlerden koruma gayesiyle şerhler yazmaya yahut onu dönüştürmeye sevk etmiştir ki bizce asıl bu durum Zemahşerî'nin tefsirini günümüze ulaştırmasına oldukça önemli katkı sağlamıştır.

## Kaynaklar

Ay, Mahmut. "Envâru't-Tenzil'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017).

Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullah. *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vîl. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005.*

Beyhaki, Ebubekir Ahmed b. Huseyn. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'-ş-Şerîa*. 7 Cilt. Thk. Abdülmûtî Kalaci Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Bilgin, Mustafa. Tefsirde Mu'tezile Ekolü. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü Zemahşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. Sad. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2005.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 2010.

Ebû Zehre, Muhammed. *İmam Şâfî*. Çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Gengil, Veysel. "Hoca Ahmet Yesevî ve Bazı Eleştirileri". *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 5/ 10 (Kasım 2018), 32-45.

Gengil, Veysel. "Zemahşeri'nin Müşkil Denilen Ayetlere Dair Çözümlemesi". *Diyanet İlmî Dergisi* 57/2 (Haziran 2021), 525-560.

Hamidullah, Muhammed. "Us'ul al-Fıqh'ın Tarihi". Çev. Fuat Sezgin. *İslâm Tetkikleri Enstitü Dergisi*, II,/1 (1956-57), 1-16.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

İbn Teymiye, Takîyyüddîn. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Thk: Adnan Zarzur y.y. 1972.

Karataş, Ali. "İmam Mâtürîdî'nin Tefsirinde İmam Şâfî Eleştirisi". *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an*. Ed. Hatice Arpağış vd. 799-815. İstanbul: İFAV Yayınları: 2019.

Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîye, 2008.

Nursi, Said *Mektubât*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2014.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûli'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-türâs, 2005.

Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler -Mu'tezilî Zemahşeri'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri-*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32 Cilt. Muhakkik yok. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvil fî vücûhi't-te'vil*. Thk. Halil Me'mûn. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005.

## MEZHEBÎ TARTIŞMALARIN TEFSİRLERDEKİ YANSIMALARI: *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Örneği*

*Mehmet ALTIN\**

### Giriş

Yüce Allah yaratmış olduğu varlıklar içerisinde insanoğlunu en şerefli kılmış ve kendisine akıl nimetini vermiştir. İnsan akıl sayesinde düşünür, doğruyu bulmaya çalışır, aynı ya da farklı fikirler üretir. Çoğu zaman insanların farklı düşünceleri doğal olup tabiatlarının bir gereğidir.<sup>1</sup> Zira insanın doğuştan sahip olduğu kişisel özellikleri fitratın bir gereğidir ve ihtilafın doğal sebebidir. İnsanın olduğu yerde tarih boyunca farklı görüş ve anlayışlar hep var olmuştur. Öyle ki ihtilafın tarihi, insanın tarihi serüveni kadar kadimdir.<sup>2</sup> Dolayısıyla insanların fikirleri, eğilimleri, hadiseler karşısındaki tutum ve davranışları aynı değildir. Kavrayış ve zekâ düzeyi, mesleki bilgi ve beceri, teknik, sanat, edebiyat ve ilme yatkınlık kişiden kişiye göre değişkenlik arz etmektedir.<sup>3</sup> Bu bağlamda müfessirin Kur'an'ı Kerim'i anlama ve yorumlama tarzının ortaya çıkmasında birbirinden farklı etmenler söz konusudur.<sup>4</sup> Müfessirin yetişme tarzı, mensubu olduğu mezhep, yaşadığı dönem, kültürel birikimi, aldığı eğitim ile sahip olduğu eğilim ve

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, maltin@beu.edu.tr - mehmet\_altin13@hotmail.com

<sup>1</sup> Tuğba Reçber, “İslâm'da İhtilafın Sebepleri ve Çeşitleri”, *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* /4 (Eylül 2017), 83.

<sup>2</sup> Yüksel Salman, “Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslâm Hukukunda İhtilaf”, *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 954.

<sup>3</sup> Salman, “Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslâm Hukukunda İhtilaf”, 930.

<sup>4</sup> Süleyman Karacelil, “Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Editör Bilal Gökçür vd. (İstanbul: Özkan Matbaa, 2010), 124.

bakış açısı gibi hususlar tefsirine etki edebilmekte ve bu durum yorum farklılığına yol açabilmektedir.<sup>5</sup>

Kur'ân'ı Kerim'i anlama ameliyesinde yorum farklılığına yol açan sebepler genelde *Kur'ân metninden kaynaklanan sebepler* ve *müfessirden kaynaklanan sebepler* şeklinde iki başlık olarak incelenmiştir. Kur'ân metninden kaynaklanan sebepler çok anlamlılık, umum-husus, mutlak-mukayyed, bir kısım edatların farklı anlamlara hamledilebilmesi, zamirlerin mercii, kıraatler gibi konular etrafında şekillenmiştir.<sup>6</sup>

Müfessirden kaynaklanan sebeplere gelince bu sebepleri kısaca maddeler halinde sıralamak konumuzun anlaşılabilirliği açısından faydalı görmekteyiz:

1. Müfessirin yetişme tarzı, yaşadığı dönemi, hayata bakışı, tefsir ilmindeki vukûfiyeti veya yetersizliği tefsirine etki edebilmektedir.

2. Müfessirlerin ortaya koydukları farklı metotlar, yorum farklılığına neden olabildiği gibi farklı ekollere mensup müfessirlerin Kur'ân'ı anlamak için ortaya koydukları yorum ve açıklamalar da genellikle farklı olmuştur.

3. İlk dönemden günümüze kadar gelip-geçmiş birçok müfessirin Kur'ân'ı yorumlamasında etki eden etmenlerden biri de mensubu olduğu fikhî-itikadî mezhebi olmuştur.<sup>7</sup>

Bu ön bilgiden sonra bildirimize konu olan müfessir Kādî Beydāvî ve tefsiriyle ilgili de çok kısa bir bilgi vermek isteriz. Adı Nasirüddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydāvî'dir. Doğum tarihi net olmamakla beraber hicrî 585 yılında Şiraz yakınlarında yer alan Beydâ kasabasında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Küçük yaşlarda doğduğu kasabada ilim tedrisatına başlar, daha sonra ailesiyle birlikte Şiraz'a yerleşir. Şiraz'da da eğitime devam eder ve eğitiminin nihâyetinde babasından ilmî icazetini alır.<sup>8</sup> Beydāvî, hicrî 673 yılında Şiraz baş kadılığına getirilir. O, hem bu görevi deruhte eder hem de talebe yetiştirir. Hayatının son dönemlerinde

<sup>5</sup> Mehmet Altın, "Mühmel Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 656.

<sup>6</sup> Celalettin Divleki, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi* 58/58 (Ocak 2014), 3, 17.

<sup>7</sup> Divleki, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", 5-9.

<sup>8</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/100; Bağış, Mehmet, "Envârü't-Tenzil'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikadî Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (Aralık 2017), 42.



Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Kutahtai'yle tanışır ve tasavvufa meyleder. Hicrî 685 yılında Tebriz'de vefat eder ve oraya defnedilir.<sup>9</sup>

Kādî Beydāvî, tefsir, kelâm ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin birçoğunda söz sahibi olmuş ve bu alanda birçok eser te'lif etmiştir. En önemli eseri *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiridir. Dirâyet metoduyla yazılmış olan bu tefsiri, bütün İslâm beldelerine yayılmış ve ilim meclislerinde çokça itibar görmüştür. Beydāvî, bu tefsirini daha çok Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını ve Fahreddin er-Râzi'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini temel alarak yazmıştır. Kur'ân'ın i'caz vecihleri, lafız ve terkiplerin tahlili, lugat ve belagat kâideleri gibi konuları *Keşşâf*'tan, fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve tabiat ilimleriyle ilgili konularda ise Râzi'nin tefsirinden etkilenmiştir.<sup>10</sup>

Beydāvî, Zemahşerî'nin tefsirinden büyük ölçüde istifade ederek kendi tefsirini oluşturduğu halde kelâmî yönlerde i'tizâlî fikirleri ayıklayıp Ehl-i sünnet/Eş'arî akidesine uygun hale getirmiş, kendi mezhebinin düşüncelerini âyetlerle desteklemeye çalışmıştır. Buna rağmen bazı âlimler onun Ehl-i sünnet mezhebine uymadığı, Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinden etkilendiği ithamında bulunmuşlardır.<sup>11</sup> *Envârü't-tenzîl*, ilim erbabı nezdinde çokça itibar görmüş, medreselerde ders kitabı olarak okunmuş ve üzerine 250'den fazla şerh, haşiye ve ta'lîk yazılmıştır. Kahire, Beyrut gibi birçok yerde defalarca basılmıştır.<sup>12</sup> Söz konusu tefsir iki ayrı mütercim tarafından; Şadi Eren 4 cilt olarak, Abdülvehhab Öztürk ise 5 cilt halinde Türkçeye tercüme edilmiştir.

Biz bu tebliğimizde *Envârü't-tenzîl* çerçevesinde Beydāvî'nin Kur'ân'a yaklaşımı, yaptığı fikhî-itikâdî mezhebî tartışmaları ve mezhebî aidiyetini tefsirine ne ölçüde yansıttığını tespit etmeye çalışacağız.

---

<sup>9</sup> Ahmet Bardak, "Kādî Beydāvî'nin İlahiyât (Ulûhiyet) Görüşü", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Nisan 2017), 221.

<sup>10</sup> Harun Abacı, *Beydāvî ve Neseî'î'de İtizal Etkilerinin İncelenmesi (Beydāvî ve Neseî'î Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 35-36.

<sup>11</sup> Bardak, "Kādî Beydāvî'nin İlahiyât (Ulûhiyet) Görüşü". 221.

<sup>12</sup> Necatî Şahin, "Felsefî Kelam Döneminde Yetişen Bir Eş'arî Kelamcı: Kādî Beydāvî'nin Zât Ve Sıfatlar Bağlamında Muhaliflere Eleştirileri", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arilik)*, editör Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 98.

## 1. İtikadî İhtilafların Beydâvî Tefsirine Yansıması

*Envârü't-tenzîl* tefsiriyle müfessir olarak daha çok şöhret bulan Beydâvî, aynı zamanda önemli bir kelimâ âlimidir ve *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr* adlı bir kelimâ kitabı da vardır. Kelama dair görüşlerini hem bu eserinde hem de tefsirinde detaylı olarak dile getirmiştir. Bu eserlerinde iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyen kimsenin durumu, halku'l-Kur'ân, rızık, efalu'l-ibâd, ru'yettullah ve şefaât gibi birçok konuyu işlemiştir.<sup>13</sup> Beydâvî, bildirimizin konusunu teşkil eden tefsirinde bir konuyu ele aldığı anda öncelikli olarak o konu hakkında var olan görüşleri delilleriyle birlikte serdederek, konunun sonunda da tercih ettiği görüşü ispatlamaya çalışır. Bu sebeple o, tefsirinin değişik yerlerinde birçok itikadî mezhebin görüşlerine değinir. Mesela Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Haricilik<sup>14</sup>, Kerramiye<sup>15</sup>, Mücessime<sup>16</sup>, Şia<sup>17</sup>, Haşviyye<sup>18</sup>, Kaderiyye,<sup>19</sup> Rafizilik<sup>20</sup> gibi fırkaların görüşünü az-çok zikreder. Müntesibi olduğu Ehl-i sünnet/Eş'arî mezhebini açıkça zikretmez, onu ifade etmek üzere ya "اصحابنا" ya da "عندنا" ifadelerini kullanır. Tefsiri incelendiğinde daha çok Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki kelimâ tartışmalarını karşılaştırmalı olarak ele aldığı görülür. Bu iki mezhep arasında tartışılan meselelerde Beydâvî, -her ne kadar Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî tefsirinden istifade etmişse de- genellikle Ehl-i sünnetin görüşünü tercih eder ve bu görüşü farklı delillerle ispatlamaya çalışır.<sup>21</sup> Zaman zaman çok az da olsa Ehl-i sünnet âlimlerine muhalefet edip farklı bir görüş tercih ettiği de görülür.<sup>22</sup>

Beydâvî itikadî ve fikhî mezhep farklılıklarını ortaya koyarken görebildiğimiz kadarıyla dili fazla keskin değildir. Çoğu zaman "bu âyette şunu caiz görmeyen Mu'tezile ya da Hariciler aleyhine bir delil de vardır"

---

<sup>13</sup> Celil Kiraz, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebidî'nin Risaleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010), 155.

<sup>14</sup> Bk. Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. thk. Abdurrahman el-Me'raşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/37.

Bakara 3. ayet

<sup>15</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/87.

<sup>16</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/52.

<sup>17</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/132; 4/231.

<sup>18</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/132; Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/87.

<sup>19</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/124.

<sup>20</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/165.

<sup>21</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/74; 1/87; 2/132; 4/231.

<sup>22</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/46, 58-59; 5/69.

şeklinde ifadeler kullanır.<sup>23</sup> Ancak fıkhî ihtilaflara değinirken çok daha mütesahil/toleranslı olup Hanefî, Maliki, Zahirî vb. mezheplerin görüşünü serdeder, tercihini bazen dolaylı bazen de açıkça müntesibi olduğu Şafîî mezhebinden yana kullanır.<sup>24</sup> Bazende müfessirimiz reddettiği mezhebin direk ismini zikretmeden sadece telmihte bulunur.<sup>25</sup>

Şimdi de Beydâvî'nin tefsirinde ele aldığı itikadî konulardan birkaç tanesini örnek kabilinden incelemeye çalışalım:

### a. İman Meselesi

Beydâvî, tefsirinde imanın tarifi ve amel ile olan ilişkisi hakkında geniş açıklamalarda bulunur. İman-amel münasebeti hususunda, amelin imandan bir cüz olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin<sup>26</sup> aksine, imanın sadece kalp ile tasdik etmek olduğunu âyetleri delil getirerek izah eder.<sup>27</sup> Bu âyetlerden birisi de şudur:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ / (Onlar) gayba iman ederler.<sup>28</sup>

Beydâvî bu âyeti tefsir ederken Ehl-i hadîs, Mu'tezile ve Haricilere göre imanın, Hakk'a inanmak, onu ikrar etmek ve muktezasıyla amel etmek şeklindeki üç esastan ibaret olduğunu belirttikten sonra şöyle der: Dolayısıyla Hariciler amelde problemi olanları kâfir kategorisinde görürler. Mu'tezile ise *el-menzile beyne'l- menziletayn* ilkeleri çerçevesinde bu durumda olanı fasık görerek ne küfre, ne de mü'min sınıfına dahil ederler.<sup>29</sup>

Beydâvî mevzu bahis ettiği fırkaların görüşlerini özetle verdikten sonra mezhebinin görüşünü delillerle şöyle ortaya koyar:<sup>30</sup>

“Doğrusu iman, tasdikten ibarettir. Buna delâlet eden durumlardan biri de Allah'ın imanı kalbe nispet ederek şöyle buyurmasıdır: “...İşte Allah bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş...”<sup>31</sup> “Bedeviler, “İman ettik”

<sup>23</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/155; 2/178; 3/124.

<sup>24</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/25.

<sup>25</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/311.

<sup>26</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2003), 1/88.

<sup>27</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/63-64; 2/127; 5/137, 197.

<sup>28</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/37-38.

<sup>29</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/37-38.

<sup>30</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/37-38.

<sup>31</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/197.

dediler. Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz...”<sup>32</sup> Ayrıca Cenab-ı Hakk’ın Kur’ân’ın birçok yerinde salih ameli imana atfetmesi de iman ve amelin farklı şeyler olduğunu gösterir”.<sup>33</sup>

## b. Büyük Günah İşleyen Kimse

Büyük günah işleyen kişinin dinî statüsü konusunda tartışmaların temeli aslında imanın tarifi ve amel ile olan ilişkisi çerçevesinde üretilen tartışmalara dayanmaktadır. Mu‘tezile ve Haricilere göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve muktezasıyla amel etmek olduğundan Hâricîlere göre günahkâr tevbe etmediği takdirde hem dünyada hem de ahirette kâfir olarak muamele görür ve bu hal üzere ölürse ebedi cehennemliktir.<sup>34</sup> Mu‘tezile ise büyük günah işleyen kişiyi “fâsık” diye isimlendirir. Bu kişi iman dairesinden çıkar, fakat küfre girmeyip imanla küfür arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menziletayn) bulunur. Bu durumdaki fâsık, tevbe ettiği takdirde iman dairesine döner, tevbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür ve ebedî cehennemliktir.<sup>35</sup> Ehl-i sünnete göre ise iman kalp ile tasdikten ibaret olduğu için büyük günah işleyen kişi mümin olarak kalır ve tevbe etmeden ölürse cezasını çektikten sonra cehennemden çıkar.<sup>36</sup>

Beydâvî birçok âyette büyük günah işleyen kimsenin durumunu Ehl-i sünnet anlayışına uygun bir tarzda izah eder. Mu‘tezile ve Haricilerin bu konudaki görüşlerini isabetsiz görür:

*“Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.”*<sup>37</sup>

Beydâvî bu âyeti tefsir ederken Allah’ın, şirkin dışındaki günahları ister küçük ister büyük olsun bir lütuf ve ihsan olarak bağışladığını belirttiikten sonra Mu‘tezile’nin büyük günahların bağışlanması için tevbe şartını ileri sürdüğünü ifade eder. Ancak bu âyetin hem onlara karşı hem de Haricilere

<sup>32</sup> Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 5/137.

<sup>33</sup> Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 1/37-38; Ayrıca bk. Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/126-127; 3/246.

<sup>34</sup> Mehmet Altın, *Mu‘tezile Mezhebine Temel Teşkil Eden Âyetlerin Tahlili –Keşşâf ve Medârik Örneği-*, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 128.

<sup>35</sup> Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse* (Beirut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001), 449-451.

<sup>36</sup> Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 1/37-38.

<sup>37</sup> Nisa 4/48.

karşı bir delil olduğunu belirtir.<sup>38</sup> Aynı şekilde Mu'tezile'nin "Büyük günahlardan kaçınıldığı sürece küçük günahlara ceza vermek caiz değildir." şeklindeki görüşüne karşı çıkararak A'raf 23. âyetinin bağışlanmadığı takdirde küçük günahların da cezaya çarptılacağına bir delil olduğunu ifade eder.<sup>39</sup>

### c. Rızık Meselesi

Rızık, Allah Teâlâ tarafından canlılara yeme içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere verdiği her şeydir. Haram olan bir şeyin rızık olup olmadığı hakkında ihtilaf edilmiştir. Ehl-i sünnete göre helal olan şey nasil rızıkta haram olan şey de rızıktır. Mu'tezile ise helal olanı rızık olarak görse de haram olan şeyi rızık olarak kabul etmez.<sup>40</sup>

Beydâvî birçok âyette rızık konusunu Ehl-i sünnet anlayışına uygun bir tarzda izah eder.

*"Onlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar."*<sup>41</sup>

Müfessirimiz bu âyetin yorumunda, Mu'tezile mezhebinin rızık hakkındaki görüşünü detaylıca zikreder, sonra onlara cevap mahiyetinde şunları söyler:

"Bu âyette Allah'ın rızık kendisine isnat etmesi, ta'zime (Allah'ın yüceltilmesine) ve infak etmeye teşvik içindir. Yunus 59. âyetteki kınamanın sebebi ise müşriklerin, Allah'ın rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram kılmalarıdır. Bunun yanı sıra وَمِمَّا نَزَّلْنَا لَهُمْ *Bizim onlara rızık olarak verdiğimizden* ifadesinde rızık, helale tahsis edilmesi ise karineden dolayıdır. Yoksa rızıkın sırf helal olmasından dolayı değildir. Ayrıca, şu nokta da önemlidir: Şâyet haram rızık rızık değilse, ömrü boyunca haram yiyen birisi rızıklanmamış sayılacaktır".<sup>42</sup>

**d. Rü'yetullah Meselesi:** Rü'yetullah, inananların Allah'ı ahirette görmesi anlamında kullanılan bir kavram olup Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında ihtilafli bir meseledir. Ehl-i sünnete göre Müslümanlar ahirette Allah'ı göreceklerdir. Mu'tezile ise bunun aksini iddia ederek rü'yetin ilim

<sup>38</sup> Beydâvî, *Envâru 't-tenzîl*, 2/78.

<sup>39</sup> Beydâvî, *Envâru 't-tenzîl*, 3/9

<sup>40</sup> Şerafettin Gölcük, "Rızık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/73.

<sup>41</sup> Bakara 2/3.

<sup>42</sup> Beydâvî, *Envâru 't-tenzîl*, 1/39.

ve intizar anlamına geldiğini ifade eder.<sup>43</sup> Müfessirimiz Beydâvî'ye göre de rü'yet gerçekleşecek olup, buna işaret eden birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden bir tanesi de Hz. Musa'nın Allah'ı görmek isteğini dile getirdiği A'raf 143. âyettir. O, bu âyeti rü'yetin gerçekleşeceğine delil olarak zikreder ve şöyle der: "Hz. Musa'nın Allah Teâla'nın rü'yetini talep etmesi, rü'yetullahın mümkün olduğuna bir delildir. Çünkü peygamberlerin olmayacak bir şeyi ve özellikle de Allah'ı bilmemeyi gerektiren bir durumu istemeleri düşünülemez."<sup>44</sup>

Mu'tezile, "Gözler O'nu idrak edemez. Ama O, gözleri idrak eder." âyetini<sup>45</sup> Allah'ın görülmeyeceğinin delili olarak zikreder. Beydâvî, Mu'tezile'nin delil olarak ileri sürdüğü bu âyeti şöyle yorumlar:

"Evvela âyette ifade edilen 'idrak' mutlak anlamda görme manasında değildir. Çünkü idrak; ulaşma, anlama, kavrama, bilme, görme ve algılama gibi birçok algı fonksiyonunun genel adıdır. İkinci olarak âyette ifade edilen nefy (olumsuzluk), bütün vakitleri kapsayacak şekilde umumi değildir. Belki bu olumsuzluk bazı şahıslara ve belli vakitlere hastır. Dolayısıyla bir kısım insanlar, belli vakitlerde Allah'ı görebilir"<sup>46</sup>

### e. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

İsmet, peygamberlere verilen bir sıfat olup "peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması" demektir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ismet sıfatını sadece peygamberlere ait bir sıfat olarak görürken, Şîa ise peygamberlerle beraber imamların da masum olduğunu iddia etmiştir.<sup>47</sup> Haşviyye<sup>48</sup> fırkası ise peygamberlerin masum olmadıklarını iddia ederek genel görüşün aksine bir görüş ortaya koymuştur.<sup>49</sup> Müfessirimiz Beydâvî

---

<sup>43</sup> Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/311.

<sup>44</sup> Beydâvî, *Envâru 't-tenzil*, 3/33.

<sup>45</sup> En'âm 6/103.

<sup>46</sup> Beydâvî, *Envâru 't-tenzil*, 2/176.

<sup>47</sup> Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/134.

<sup>48</sup> Haşviyye: Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad. Geniş bilgi için bk. Metin Yurdağür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/426.

<sup>49</sup> Bk. Nureddin Sâbûnî, *Kitabu'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-din* thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Daru'l-Mearif, 1969), 96.

tefsirinin farklı yerlerinde Haşviyye'nin iddiasına karşılık peygamberlerin ismet sıfatının bulunduğunu delillerle ispatlamaya çalışır.<sup>50</sup> O, Bakara sûresi 30-39 arası âyetlerde anlatılan Hz. Âdem'in yasak meyveyi yeme meselesini izah ederken, Ehl-i sünnet ile Haşviyye mezhebinin peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili görüşlerine genişçe yer vermiştir.

Haşviyye söz konusu âyetlerde anlatılan Hz. Âdem kıssasını dayanak oluşturarak çok cihetlerle peygamberlerin masum olmadığını iddia eder. Beydâvî onların iddialarını tek tek zikrederek çürütmeye çalışır. Hz. Âdem'in yasak meyveyi yediği sırada henüz peygamber olmadığını belirtir. Ancak aksini düşünerek onun peygamber olduğu halde bu fiili işlediği iddiasında bulunanın delil getirmesi gerektiğini de ifade eder.<sup>51</sup>

Beydâvî tefsirinde az da olsa Şia'nın iddialarına da cevap verir. Onların bir iddiası da Ehl-i beytin masum olduğudur. Şia bu iddiasını şu rivâyete dayandırır: “Rasulullah, bir sabah, üzerinde siyah yünden nakışlı bir aba olduğu halde evinden çıktı. O sırada yanına Hasan geldi, onu üzerindeki abanın altına aldı. Sonra Hüseyin geldi onu da abasının altına aldı. Sonra Fatıma ve Ali geldiler, onları da abasının altına aldı ve “*Ey Ehl-i beyt Allah günahlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak istiyor.*” âyetini okudu”. Müfessirimiz, Ahzab 33. âyeti tefsir ederken Şia'nın bu iddiasını gündeme getirir ve onlara şöyle cevap verir:

“Şia, bu rivâyete dayanarak Ehl-i beytin Hz. Fatıma, Hz. Ali ve bunların iki oğlundan ibaret olduğunu söylerler. Bununla onların ismetine (masum olmalarına) ve bunların icmanın delil olmasına istidlalde bulunurlar. Ancak bu rivâyetten bunları çıkarmak zayıftır. Çünkü Ehl-i beyti hadiste mezkur olanlara tahsis etmek, âyetin öncesine ve sonrasına münasip değildir. Hadis, onların Ehl-i beytten olmalarını iktiza eder, ama Ehl-i beytin onlardan ibaret olmasına bir delâleti yoktur”.<sup>52</sup>

## f. Kulların Fiilleri

Kulların fiillerinin kim tarafından yaratılmış olduğu konusu, kelâm ilminin en önemli konularından biri olup ilk dönemden beri tartışılmaktadır. Özet olarak Ehl-i sünnet/Eş'arî'ye göre; İnsan, fiillerini hâlıkı/yaratıcısı olmayıp ortaya koyduğu bütün fiillerini Allah yaratır. Onun fiillerinin hepsi Allah'ın iradesi, meşiet, hükmü, kazası ve takdiryledir. İnsan sadece

<sup>50</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/200, 5/224.

<sup>51</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/174.

<sup>52</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/231.

yaratılanı kesbeder. Dolayısıyla fiiller kesb yönünden insana, yaratma yönünden ise Allah'a aittir.<sup>53</sup> Mu'tezile'ye göre ise kul kendi fiillerinin hâlikı/yaratıcısıdır. Mu'tezile'nin bu konudaki delili de, fiillerin insanın kastına, bilgi ve gücüne göre meydana gelmesidir. İnsanın fiillerini Allah yaratsaydı, insanın bilgisi ile bilgisizliği, kudreti ile güçsüzlüğü arasında fark olmazdı. Bu da gösteriyor ki insan fiillerini bizzat kendisi yaratmaktadır.<sup>54</sup>

Tefsirleri incelediğimizde birçok müfessirin kulların fiilleri konusunda kendi mezhebinin görüşü doğrultusunda açıklamalarda bulunduğunu görürüz. Kulların fiilleri konusunda Beydâvî de kendi mezhebi doğrultusunda izahlarada bulunur ve daha çok Mu'tezile mezhebinin görüşünü çürütmeye çalışır.

*“Allah'ın hükmü yerine getirilince şeytan şöyle der: “Şüphesiz Allah size gerçek bir vaadde bulunmuştur; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım. Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti; siz de benim çağrıma uydunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz. Ben daha önce, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim.” Doğrusu zalimler için elem verici bir azap vardır.”*<sup>55</sup>

Beydâvî bu âyeti yorumlarken Mu'tezile'nin bu tür âyetleri *“insan kendi fiillerin yaratıcısıdır”* şeklindeki görüşüne delil olarak getirdiğini, ancak bu ve benzeri âyetlerde onlara delil olacak bir durum söz konusu olmadığını belirtir ve şöyle der: *“İnsanın Allah nezdinde sorumlu olabilmesi için Mu'tezile'nin dediği tarzda “kendi fiillerinin yaratıcısı” olması gerekmez. “Kesb” denilen cüzi bir mübaşeret, bir temas yeterlidir. İnsan, kendi fiillerinin yaratıcısı değildir, ama o fiiller kendinden bir teşebbüsle meydana geldiği için o fiillerinden tamamen sorumludur.”*<sup>56</sup>

### **g. Halku'l-Kur'ân Meselesi**

Mu'tezile âlimlerine göre Allah'ın kelam sıfatı hâdis olup O'na kâdîm bir kelâm sıfatı nispet etmek tevhide aykırıdır. Dolayısıyla Mu'tezile âlimleri

<sup>53</sup> Bk. Mehmet Altın, “Âyetlerde Geçen Esmâ-i Hüsnânın Fıkhî ve İtikadî Hükümlere/Meselelere Kaynaklık Etmesi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Aralık 2019), 594.

<sup>54</sup> Bk. Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 218-220. Altın, “Âyetlerde Geçen Esmâ-i Hüsnânın Fıkhî ve İtikadî Hükümlere/Meselelere Kaynaklık Etmesi”, 594.

<sup>55</sup> İbrahim 14/22.

<sup>56</sup> Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 2/497.



Kur'ân'ın hem lafız hem de mâna itibarıyla mahlûk olduğunu iddia ederler.<sup>57</sup> Ehl-i sünnet kelâmcıları ise -kanaatimize göre daha orta bir yol tutarak- Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın mana cihetiyle kadîm, lafızları cihetiyle de mahlûk olduğunu ifade ederler.<sup>58</sup>

Beydâvî, tefsirinin muhtelif yerlerinde halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezile'yi eleştirir. Mesela nesh âyeti olarak isimlendirilen Bakara 106. âyetini izah ederken, orada bizzat Mu'tezile mezhebinin ismini zikrederek onların bu âyeti, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna delil getirdiklerini söyler. Onlara göre Kur'ân'da değişimin bulunması, onun mahlûk olmasını gerektirir. Beydâvî ise buna cevap olarak Kur'ân'daki değişiklik ve farklılığın, arızı durumlar olduğu, bu durumun da kadîm zatla alakası olduğunu belirtir.<sup>59</sup> Aynı şekilde Bakara 6. âyetini açıklarken Mu'tezile'nin, bu âyette küfür fiilinin geçmiş zaman sıgasıyla gelmesini halku'l-Kur'ân'a delil olarak kullandığını söyler. Onların bu iddialarına şöyle cevap verir: Sonradan meydana gelme durumu Allah'ın ne ilim sıfatında ne de kelam sıfatında olur. Allah'ın kelâmı da ilmi gibi bir sıfattır ve ezeldir.<sup>60</sup>

## 2. Fikhî İhtilafların Beydâvî Tefsirine Yansıması

Beydâvî ahkâm âyetlerini tefsir ederken fikhî mezhepler arasındaki ihtilâflara değinerek yer yer İmam Şafîî, Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Evzâî, Davud ez-Zâhirî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini zikreder.<sup>61</sup> Ancak daha çok Şafîî ve Hanefî mezhepler arasındaki ihtilaflarından bahsederek Hanefilerin görüşünü isabetsiz, Şafîî mezhebinin görüşlerini ise isabetli bulur ve âyetlerden istidlal eder.<sup>62</sup> Beydâvî, fikhî mezhep farklılıklarını ortaya koyarken görebildiğimiz kadarıyla mütesahil olup dili fazla keskin değildir. Öyle ki kabul etmediği diğer mezheplerin görüşlerini sadece serdetmekle yetinir. Çok az yerde bu mezheplerin delillerinin zayıf olduğuna işaret eder.<sup>63</sup> Bir görüşü "denildi ki" şeklinde nakletmesiyle o görüşün zayıflığına dikkat çekmiş olur.<sup>64</sup> Tefsiri incelendiğinde müntesibi olduğu Şafîî mezhebinin

<sup>57</sup> Bk. Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 357.

<sup>58</sup> Talat Koçyiğit, *Kelâmcularla Hadisçiler Arasındaki Münakasalar*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), 184-223.

<sup>59</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/99.

<sup>60</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/41.

<sup>61</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/25; 2/144; 2/180.

<sup>62</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/104; 5/72.

<sup>63</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/116-117; 3/47, 73.

<sup>64</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/65.

görüşünü diğer mezheplerin görüşüne tercih ederken çoğu zaman bunu açıkça ifade etmediği görülür. Onun bu durumu ancak ortaya koyduğu farklı yöntem ve ifadelerinden anlaşılabilir. Mesela zaman zaman hem itikadî hem fikhî meseleleri izah ederken “اصحابنا” ya da “عندنا” ifadelerini kullanarak tercihini ve tabii olduğu mezhebinin görüşünü zikreder.<sup>65</sup> Bazen diğer mezheplerin görüşünü vermeksizin sadece Şafîî mezhebinin görüşünü zikrederek aslında tercihini bu şekilde izhar eder.<sup>66</sup> Bazen de mezhep görüşleri zikrettiğinde Şafîî mezhebinin görüşünü birinci sırada ve delillendirerek vermesinden hareketle Şafîî mezhebine ait görüşün onun için öncelikli olduğu söylenebilir.<sup>67</sup>

Şimdi de Beydâvî'nin tefsirinde ele aldığı fikhî konulardan birkaç tanesini örnek kabilinden incelemeye çalışalım:

### **a. Bismelenin Kur'ân'dan Bir Âyet Olup Olmadığı Meselesi**

Bismelenin Kur'ân'dan bir âyet olduğu hususu ittifakla kabul edilmekle birlikte sûrelerin başlarında zikredilen bismelenin âyet olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Hanefîlere göre her sûrenin başında zikredilen besmele, sûrenin âyet sayılarına dahil olmayan müstakil bir âyettir. Şafîî mezhebine göre ise hem Fâtiha sûresinin başında bulunan besmele hem de diğer sûrelerin başlarındaki besmeleler buldukları sûreye dahil birer âyettirler.<sup>68</sup>

Müfessir Beydâvî bismelenin âyet olup olmama meselesini şu şekilde ele alır: “Besmele hem Fâtiha sûresi hem de başında bulunduğu diğer sûrelerden birer âyettir. Mekke ile Kûfe kurrâ ve fakihleri, İbn Mübarek ve İmam Şafîî bu görüşler. Medine, Basra, Şam kurrâları ve fakihleri, İmam Mâlik ve Evzâî ise bu görüşe itiraz etmişlerdir. Onlara göre besmele Kur'ân'dan bir âyet değildir. Ebû Hanîfe'den bu konuyla ilgili bir bilgi bizlere ulaşmadığı için, bismelenin Fatiha'dan bir âyet olmadığı görüşü ona sonradan izafe edilmiştir. Muhammed b. Hasan'a bu konu sorulmuş o da; “Kur'ân'ın iki kapağı arasında bulunan her şey Allah kelimidir” cevabını vermiştir. Bismelenin Fatiha'dan bir âyet olduğu görüşünü destekleyen birçok hadisten birisi de şu hadistir: Hz. Peygamber Fatiha sûresini okudu. Okurken besmeleyi de söyledi”.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/37; 2/75, 104; 5/14.

<sup>66</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/140-141; 2/54, 141.

<sup>67</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/25.

<sup>68</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/58-59.

<sup>69</sup> Beydâvî, *Envâru'l-tenzil*, 1/25.

**b. Kasr-ı Salât/Namazı Kısaltma:** Kasr-ı salât, dört rekâtlik namazların iki rekât olarak kılınmasıdır. Şafîî, Maliki, Ahmed b. Habel gibi birçok âlim, yolculukta dört rekâtlik namazların hem kısaltılarak iki rekât olarak kılınabileceği hem de dört rekât olarak tam kılınabileceğini caiz görmüşlerdir. Ebû Hanife ve bir kısım âlimler ise yolculukta namazların kısaltmanın vacip olduğunu söylemişlerdir.<sup>70</sup> Yüce Allah, Kur’ân’da namazların kısaltılmasına dair şöyle buyurur: *“Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.”*<sup>71</sup>

Beydâvî, bu âyetin namazı kısaltmanın vacipliğine değil de caiz olduğuna delâlet ettiği ifade eder ve şöyle der:

“Âyet, yolculukta dört rekâtlik namazları iki rekât kılmanın vacip değil caiz olduğuna delâlet eder. Hz. Peygamber’in seferde iken bazen dört rekâtlik namazları tam kılması da bunu teyit etmektedir. Ebu Hanife ise, seferde dört rekâtlik namazları iki rekât kılmayı vacip olarak görür ve delil olarak Hz. Aîşe’den gelen şu rivâyeti zikreder: “Namaz ilk farz kılındığında iki rek’at iki rek’at şeklinde farz kılınmıştı. Seferilik halinde yine iki rekât olarak kaldı, mukim halde ise ziyade kılındı.” Ancak Hz. Aîşe’nin bu rivâyeti namazı tam kılmanın caizliğini ortadan kaldırmadığı aşikârdır”.<sup>72</sup>

**c. Nikâh Akdinde Velî Şartı:** Fikhî mezheplerin arasında tartışılabilen konulardan biri de nikâhın sahih olması için velâyetin şart olup olmadığı konusudur. İmâm Mâlik ve İmâm Şâfîî nikâhın sahih olabilmesi için velinin izni şart koşarlarken Ebû Hanîfe, Züfer ve Zührî gibi âlimlere göre nikâhın sahih olabilmesi için velinin izni şart değildir. Dolayısıyla bir kadın velisi olmaksızın dengi olan bir erkekle nikâh kıyabilir.<sup>73</sup>

*“Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında, aralarında mâkul ve meşrû ölçülerde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın. Bu söylenenler, içinizden Allah’a ve âhiret gününe iman edenlere verilen öğüttür. Bunlar sizin için en iyi iç ve dış temizliği sağlayan öğütlerdir. Tam manasıyla bilen Allah’tır, siz ise bilmezsiniz.”*<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Hayrettin Karaman vd., *İlmihal 1*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2004), 1/327-328.

<sup>71</sup> Nisâ 4/101.

<sup>72</sup> Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/93.

<sup>73</sup> Mehmet Bağış, “Ahkâm Âyetlerinin Tefsîrinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesefî Örneği)”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 643-644.

<sup>74</sup> Bakara 2/232.

Beydâvi yukarıdaki âyeti tefsir ederken nikâh akdinde velinin şart olup olmadığı konusunda müntesibi olduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ederek şöyle der:<sup>75</sup> “Âyette kendilerine hitap edilenler, kadınların velileridir. Zira bu âyet, Ma’kil b. Yesâr’ın kız kardeşini eski kocasına dönmekten alıkoymaya çalışması üzerine inmiştir. Bu da kadının kendi nikâhını tek başına kıyamayacağına delilidir. Şayet kadın, kendi nikâhını kıyabilme yetkisine sahip olsaydı, velisinin engel olmasının bir anlamı kalmazdı.”<sup>76</sup>

**d. Safa-Merve Arasında Sa’y Yapma:** Sa’y, “Kâbe'nin doğu tarafında bulunan Safâ ve Merve adlı iki tepe arasında, Safâ'dan başlanıp Merve'de tamamlanmak üzere yedi defa gidip gelmeyi” ifade eder. Sa’y Hanefî mehebine göre hac ve umrenin vaciplerinden, Şafîî ve Maliki mezhebine göre ise haccın rükünlerindedir.<sup>77</sup>

*“Safâ ile Merve Allah’ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir.”*<sup>78</sup>

Beydâvî bu âyeti açıklarken dört mezhep imamının konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde açıklar:

“İcma ile sabit olduğu üzere hac ve umrede bu ikisi arasında tavaf/sa’y yapma dinen meşrudur. Ancak vacip olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Hz. Enes ve İbn Abbas, âyette "bu ikisini tavaf etmesinde bir günah yoktur" denilmesinden hareketle sünnet olduğunu ifade ederler. Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. Ebu Hanife’ye göre vacip, İmam-ı Malik ve Şafîî’ye göre ise rükündür. Çünkü Hz. Peygamber "Bu ikisi arasında sa'y yapın. Çünkü Allah size sa'y yapmayı farz kılmıştır" buyurmuştur”.<sup>79</sup>

### **3. Beydâvî'nin Ehl-i sünnet/Eş'arî Anlayışına Aykırı Görüşleri Tercih Etmesi**

Zaman zaman çok az da olsa Ehl-i sünnet âlimlerine muhalefet edip farklı bir görüş tercih ettiği de olmuştur. Özellikle *el-Keşşâf*'ta yer alan bazı i'tizâlî fikirlerin etkisinde nadir de olsa kalabilmiştir. Nitekim bu yönüyle de

<sup>75</sup> Ayrıca bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/75-76.

<sup>76</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/143.

<sup>77</sup> Karaman, *İlmihal 1*, 1/533.

<sup>78</sup> Bakara 2/158.

<sup>79</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/115.

bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Beydâvî, itikadî yönden zararı olmayan Ehl-i sünnet anlayışından farklı -az da olsa- bazı yorumları *el-Keşşâf* tan alıntı yapmıştır.<sup>80</sup> Bir iki tanesini zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz:

“*Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.*”<sup>81</sup>

Ehl-i sünnet âlimlerine göre “*Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının*” ifadesinde bahsedilen *taşlar* kibrit taşıdır.<sup>82</sup> Ancak Beydâvî bu âyetteki taşlar kelimesini tefsir ederken Zemahşerî’nin, tefsirinde kullandığı sözlere benzer ifadeler kullanarak şöyle der:

“Âyette bahsedilen taşın, kibrit taşı da olabileceği ifade edilmiştir. Ancak bu görüş, delile dayanmadan umumi bir ifadeyi hususi manaya yormaktır ki bu da asıl maksadın iptalidir. Çünkü âyette taşların da cehennem çirası olduğunun bildirilmesi, cehennemde deşetini gösterir. Öyle bir ateş ki, normalde yanmayacak taş gibi maddeler bile o ateşte çıra gibi alev alır. Kibrit ise, en hafif bir ateşte bile hemen tutuşur. İbn Abbas’a dayandırılan ve cehennemdeki yanacak taşların kibrit taşı olduğunu bildiren rivâyet şâyet sahihse, bundan murat şu olabilir: Cehennemdeki bütün taşlar, kibrit taşının herhangi bir ateşle hemen tutuşması gibi kolayca yanacaklardır”.<sup>83</sup>

Beydâvî, Fussilet 15. âyetteki *هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً* / “*Allah onlardan daha kuvvetlidir*” ifadesini tefsir ederken Mu‘tezile’nin Allah’ın sıfatları hakkındaki görüşlerine benzer bir tarzda yorumlayarak “Allah’ın zâtıyla kâdir olduğunu” ifade eder.<sup>84</sup> Aynı şekilde Âl-i İmrân 163. âyetteki *وَاللَّهُ بَصِيرٌ* / “*Allah onların yaptıklarını görür*” ifadesini tefsir ederken de Zemahşerî gibi Allah’ın ‘basîr’ sıfatını ‘âlim’ olarak tefsir etmektedir.<sup>85</sup>

## Sonuç

Kādî Beydâvî, İslâmî ilimlerin birçoğunda yetkin olup eser te’lif etmişse de daha çok müfessir yönüyle meşhur olmuş ve en önemli eseri de *Envârü’l-tenzil ve esrârü’l-te’vil* adlı tefsiri olmuştur. Bu eser incelendiğinde

<sup>80</sup> Geniş bilgi için bk. Harun Abacı. “El-Beydâvî Tefsirindeki İ’tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (Ağustos 2014), 151-172, 154.

<sup>81</sup> Bakara 2/24.

<sup>82</sup> Abacı. “el-Beydâvî Tefsirindeki İ’tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine”, 155.

<sup>83</sup> Beydâvî, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri*, 1/88.

<sup>84</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü’l-tenzil*, 5/69.

<sup>85</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü’l-tenzil*, 2/46.

itikadî-fikhî birçok konuyu ele aldığı görülür. Beydāvî bu eserinde birçok fırkanın görüşlerini serdetmesinin yanında daha çok Ehl-i sünnet/Eş‘arî ile Mu‘tezile arasındaki kelim tartışmalarını karşılaştırmalı olarak ele alır ve Ehl-i sünnet’in görüşünü tercih eder. Çok az da olsa Ehl-i sünnet âlimlerine muhalefet edip farklı bir görüş tercih ettiği de görülür. Beydāvî, ahkâm âyetlerini tefsir ederken de fikhî mezhepler arasındaki ihtilâflara değinir, ancak daha çok Şafiî ve Hanefî mezhepleri arasındaki ihtilaflardan bahseder ve çoğunlukla Şafiî mezhebinin görüşlerini isabetli bulur.

Son olarak denilebilir ki Beydāvî, itikadî-fikhî mezhep farklılıklarını ortaya koyarken görebildiğimiz kadarıyla mütesahil/toleranslı olup dili fazla keskin değildir. Konuları tartışırken ister itikadî ister fikhî mezhep olsun zikrettiği hiçbir mezhep hakkında “ehl-i bidat, ehl-i dalâlet, ehl-i ehvâ ya da ehl-i zeyğ” gibi menfi ifadeler kullanmaz. Çoğu zaman “bu âyette şunu caiz görmeyen Mu‘tezile ya da Hariciler aleyhine bir delil vardır” şeklinde ifadeler kullanır. Görüş ayrılıklarını karşılaştırmalı olarak ele alır ve müntesibi olduğu mezhebin görüşünü çoğunlukla tercih ederek delillendirir. Onun bu metodu farklı görüşleri eleştirme ve tahammül noktasında günümüz ilim-bilim adamlarına katkı sağlayabileceğini düşünüyoruz.

### **Kaynaklar**

Abacı, Harun. *Beydāvî ve Neseî’de İtızal Etkilerinin İncelenmesi (Beydāvî ve Neseî Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Abacı, Harun. “El-Beydāvî Tefsirindeki İ‘tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (Ağustos 2014), 151-172.

Altın, Mehmet. *Mu‘tezile Mezhebine Temel Teşkil Eden Âyetlerin Tahlili – Keşşâf ve Medârik Örneği-*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.

Altın, Mehmet. “Mühmel Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 653-676.

Altın, Mehmet. “Âyetlerde Geçen Esmâ-i Hüsnânın Fikhî ve İtikadî Hükümlere/Meselelere Kaynaklık Etmesi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Aralık 2019), 592-604.

Bağış, Mehmet. “Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydāvî ve Neseî Örneği)”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 630-655.

\_\_\_\_\_, “Envâru’t-Tenzîl’de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 18 (Aralık 2017), 41-59.

Bardak, Ahmet. “Kâdî Beydâvî’nin İlahiyât (Ulûhiyet) Görüşü”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Nisan 2017), 220-240.

Beydâvî, Ebû Saîd Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer el-. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. thk. Abdurrahman el-Me’raşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.

\_\_\_\_\_. *Muhtasar Beydâvî Tefsiri*. çev. Şadi Eren. 4 Cilt. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.

Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Divlekci, Celalettin. “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”. *Ekev Akademi Dergisi* 58/58 (Ocak 2014), 1-20.

Gölcük, Şerafettin. “Rızık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/73-74. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008).

Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001.

Karacelil, Süleyman. “Müfessirin Kur’ân’ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”. *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*. Editör Bilal Gökçür vd. . 121-142. İstanbul: Özkan Matbaa, 2010.

Karaman, Hayreddin vd.. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

\_\_\_\_\_, *İlmihal 1*. 2 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 2004.

Kiraz, Celil. “Suyûtî’nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî’nin Risaleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ’tizâl Tartışmaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010), 155-185.

Koçyiğit, Talat. *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakasalar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.

Reçber, Tuğba, “İslâm’da İhtilafın Sebepleri ve Çeşitleri”. *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* /4 (Eylül 2017), 67-85.

Sâbûnî, Nureddin. *Kitabu’l-bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye fi usûli’d-din*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Daru’l- Mearif, 1969.

Salman, Yüksel. “Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslâm Hukukunda İhtilaf”. *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 927-960.

Şahin, Necati. “Felsefî Kelam Döneminde Yetişen Bir Eş’arî Kelamcı: Kâdî Beydâvî’nin Zât Ve Sıfatlar Bağlamında Muhaliflere Eleştirileri”. *V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu (Eş’arilik)*. Editör Cengiz Çuhadar vd. 94-103. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Beyzâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. 6 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2003.



## ÖZET

### İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLÂKI-III

(XII. - XIX. Yüzyıllar Arası)

Kur'ân'ın temel esaslarını ve Hz. Peygamber'in sünnetini rehber edinen Müslümanlar, tarihte bir arada yaşamanın sayısız örneğini sergilemişlerdir. İslâm medeniyetini mümtaz bir konuma yerleştiren bu örneklerin bugün de tecrübe edilmesi, tarihimizdeki birikimlerin günümüze ayna tutacak şekilde aktarılmasıyla mümkün olabilir.

Tarihimizde eleştiri kültürü ve tahammül ahlakına dair oluşan müktesebat çok geniş bir mevzu olduğundan birkaç toplantıda ele alınıp tahlil edilmesi düşüncesinden hareketle 26-28 Nisan 2019 tarihlerinde “*İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-I*” konulu ilk milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı Muş Alparslan Üniversitesi ve İSAV'ın işbirliğiyle gerçekleştirilmiş, konu genel hatlarıyla, tarih ve kültürümüzdeki veriler ışığında ele alınmış ve toplantı neticeleri üç cilt halinde neşredilmiştir.

İlk toplantının bir mütemmimi olarak “*İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II*” konulu ikinci milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı klasik dönemle sınırlandırılmış ve 07-08 Aralık 2020 tarihlerinde, yine Muş Alparslan Üniversitesi ve İSAV'ın işbirliğiyle gerçekleştirilmiş ve toplantı neticeleri neşredilmiştir.

Bu üçüncü toplantı ise XII. – XIX. Yüzyıl (Modern Öncesi Dönem) eleştiri kültürü ve tahammül ahlâkı konularına hasredilmiş, yine Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) işbirliği ile 28-29 Mayıs 2021 tarihlerinde canlı yayın üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Bu ilmî toplantıda “*Mezhep İçi Tartışmalarda Eleştiri Örnekleri; Tasavvufta Eleştiri Kültürü; Kelamî Düşüncede Eleştirel Yaklaşımlar; Arap Dilinde Eleştiri Üslubu; Hadis İlminde Yöntem Arayışları; Tefsir İlminde Eleştiri Geleneği; Felsefe-Tasavvuf İlişkisi ve Eleştirel Yaklaşımlar; Fıkıh Usulünde Eleştiri Üslubu; İslâm Felsefesinde Din ve Ahlak Tartışmaları; Hadis İlminde Usul Tartışmaları; Fıkıh İlminde Usul Tartışmaları; Eleştiride Üslup ve Usul Örnekleri; İslâm Tarihi Disiplininde Eleştiri Örnekleri; Mezhebî Tartışmalar ve Yansımaları*” ana başlıkları altında konu ele alınmış, XIX – XXI. (Modern Dönem ya da Çağdaş İslâm Düşüncesi) dönemine ait konuların ise bilahare ele alınması planlanmıştır.

## ABSTRACT

### THE CRITICISM CULTURE AND MORALITY OF TOLERANCE IN ISLAMIC THOUGHT-III

(AC. XII.-XIX. Centuries)

Muslims, who get guided by basic principles of the Qur'an and the Prophet's sunnah, exhibited countless examples of living together. Experiencing these examples, which placed the Islamic civilization in a distinguished position, today too can only be possible by transferring the accumulations in our history in a way that mirrors the present.

The earnings which occurred about the criticism culture and morality of tolerance in our history are very wide issue, because of that it should be discussed and analyzed in several meetings, moving from this thought the first international controversial scientific meeting on "The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought-I" was carried out with cooperation between Muş Alparslan University and İSAV on 26-28 April 2019, the issue was discussed in general terms, in the light of the data in our history and culture, and the results of the meeting were published in three volumes.

As an integral part of the first meeting, the second international controversial scientific meeting about "The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought-II" was limited to the classical period and was carried out on 07-08 December 2020, again with the cooperation between Muş Alparslan University and İSAV, and the results of the meeting were published.

This third meeting was devoted to issues of the culture of criticism and the morality of tolerance in XII. – XIX. Century (Pre-Modern Period), and was carried out live on May 28-29, 2021, with cooperation between Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, and Islamic Sciences Research Foundation (İSAV).

In this scientific meeting the issue discussed under these main topics; *“Examples of Criticism in Discussions Between Sect; Critical Approaches in*

*Theological Thought; Style of Criticism in Arabic Language; Searches of Method in Science of Hadith; Tradition of Criticism in Science of Tafsir; Philosophy-Sufism Relationship and Critical Approaches; Style of Criticism in Method of Fiqh; Discussions of Religion and Morality in Philosophy of Islam; Method Discussion In Science of Hadith; Method Discussions in Science of Fiqh; Examples of Style and Methods in Criticism; Examples of Criticism in the Discipline of Islamic History; Sectarian Debates and Reflections”* and the issues belong to the XIX.-XXI. Century (Modern Period or Contemporary Islamic Thought) was planned to be discussed subsequently.

## ملخص

### III- التراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي

- بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر -

أظهر المسلمون ، الذين يتخذون المبادئ الأساسية للقرآن والسنة النبوية دليلاً لهم ، أمثلة لا حصر لها للعيش معاً في التاريخ. إن تجربة هذه الأمثلة التي وضعت الحضارة الإسلامية في مكانة متميزة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال نقل التراكمات في تاريخنا بطريقة تعكس الحاضر.

نظرًا لأن المكتسبات التي تشكلت حول ثقافة النقد وأخلاقيات التسامح هي قضية واسعة جدًا في تاريخنا ،

بناءً على فكرة وجوب مناقشتها وتحليلها في عدة اجتماعات ، عُقد أول اجتماع علمي دولي مثير للجدل حول "ثقافة النقد وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي-1" في 26-28 أبريل 2019 بالتعاون مع جامعة موش آلب أرسلان ومؤسسة بحوث العلوم الإسلامية. تمت مناقشة الموضوع بعبارات عامة ، في ضوء البيانات الموجودة في تاريخنا وثقافتنا ، وتم نشر نتائج الاجتماع في ثلاثة مجلدات.

كمتعم للاجتماع الأول ، اقتصر الاجتماع العلمي الدولي الثاني المثير للجدل حول "ثقافة النقد وأخلاقيات التحمل في الفكر الإسلامي 2" على الفترة الكلاسيكية

وعقد في 07-08 ديسمبر 2020 ، مرة أخرى بالتعاون مع جامعة موش ألب أرسلان ومؤسسة بحوث العلوم الإسلامية ، وتم نشر نتائج الاجتماع.

وأما هذا الاجتماع الثالث فمكرس لثقافة النقد وأخلاقية التسامح ما بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر يعني ما قبل العصر الحديث. تم عقد هذا الاجتماع عبر الإنترنت في 28-29 مايو 2021 ، بالتعاون مع جامعة موش ألب أرسلان ، كلية العلوم الإسلامية ومؤسسة أبحاث العلوم الإسلامية.

في هذا الاجتماع العلمي نوقش الموضوع تحت هذه العناوين الرئيسية ، "أمثلة على النقد في النقاشات بين الطوائف ؛ ثقافة النقد في الصوفية. مناهج نقدية في الفكر اللاهوتي. الأسلوب النقدي في اللغة العربية. البحث عن طرق في علم الحديث. تقليد النقد في علم التفسير. العلاقة بين الفلسفة والتصوف والمقاربات النقدية. أسلوب النقد في الفقه. مناظرات الدين والأخلاق في الفلسفة الإسلامية ؛ المناقشات الإجرائية في علم الحديث. النقاشات الإجرائية في علم الفقه. أسلوب وأمثلة إجرائية في النقد ؛ أمثلة على النقد في انضباط التاريخ الإسلامي. ومن المقرر تناول موضوعات "المناظرات الطائفية وانعكاساتها" ، ما بين التاسع عشر والحادي والعشرون فترة (العصر الحديث أو الفكر الإسلامي المعاصر) فيما بعد.

## DIZIN

### A

- A'zamî, 284, 285, 294  
Abdulganî Abdulhâlik, 280  
Abdurrahmân b. Hisâl, 182  
âdâb, 121, 131, 596, 598, 605, 609, 610, 613  
âdâb esasları, 598, 613  
âhâd, 538  
ahbârî, 522, 530  
ahbârîler, 516, 527, 538  
ahlâk, 8, 13, 14, 55, 180, 181, 185, 476, 478, 485, 490, 491, 492, 493, 504, 505, 789  
ahlâkî kurallar, 173  
Ahmed el-Kâtib, 531  
akide, 290  
akit, 80, 112, 178, 462, 463, 671, 674, 678  
akl-ı selim, 175  
aklî, 180  
aklî ekol, 516  
aklî imkân, 627, 628, 629, 630  
Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, 522  
amelî tevâtür, 289  
Amr b. el-Hâmik el-Huzâ'î, 182  
arz, 528  
Ashâbü'l-hadîs, 516

### B

- Bahâî, 522  
bahtiyar kişi, 107  
Belhî, 186  
belirleyici, 174  
beşerî hukuk, 616, 623  
Bihbehânî, 522  
bilgi, 175  
borcunu ifa, 108  
Buḥârî, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 314  
Burhân, 187

### C

- Ca'fer es-Sâdık, 526  
Cârullah, 291, 292, 293, 294  
cedel, 13, 190, 242, 413, 422, 450, 451, 453, 454, 455, 457, 464, 465, 466, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 712  
cedel âdâbı, 597  
Celâlî, 527, 528, 540  
cennet, 184  
cerh-tadil, 316  
cifır, 526

### D

- delil, 68, 82, 95, 109, 114, 128, 136, 137, 145, 157, 158, 159, 164, 172, 174, 181, 184, 193, 248, 280, 286, 290, 291, 292, 301, 323, 336, 339, 341, 358, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 417, 418, 442, 447, 448, 452, 453, 454, 464, 507, 518, 520, 524, 528, 529, 530, 534, 537, 538, 563, 567, 580, 583, 584, 586, 596, 600, 607, 611, 643, 644, 646, 647, 648, 665, 669, 670, 672, 673, 674, 686, 690, 703, 716, 718, 742, 743, 745, 747, 748, 749, 750, 751, 753, 754, 755, 773, 774, 775, 777, 778, 779, 780, 782, 785  
devlet başkanlığı, 169, 181  
dirâyet, 346, 349, 352, 353, 354, 374, 524

### E

- Ebû Ali el-Cübbâ'î, 182  
Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umerî, 532  
Ebû Hâşim, 182  
Ebû Yûsuf, 285  
eğitim, 36, 52, 130, 236, 239, 287, 290, 428, 471, 482, 575, 635, 663, 680, 681, 717, 761, 770  
Ehl-i Beyt, 178

Ehl-i müşâhede, 145  
Ehl-i Sünnet, 130, 169, 170, 173, 174,  
179, 180, 182, 187, 517, 532, 540,  
561, 562, 563, 567, 570, 571, 572,  
573, 574, 575, 576, 589, 759, 760,  
761, 766, 768  
ekonomi, 290  
el-A'samm, 170, 183  
el-Cüveynî, 178  
eleştirel yaklaşımlar, 11, 14, 789  
eleştiri, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 14, 15, 16,  
17, 21, 59, 64, 76, 81, 85, 91, 190,  
200, 346, 354, 372, 378, 419, 426,  
437, 444, 446, 512, 514, 547, 722,  
788, 789  
eleştiri kültürü, 14, 74, 85, 143, 788  
eleştiri örnekleri, 14, 446, 789  
eleştiri üslubu, 8, 14, 76, 91, 444, 789  
eleştirinin tahammülü, 346  
el-Gazâlî, 179, 334, 343  
el-Haccâc b. Gazne, 182  
emr-i bi'l-maruf, 601  
Endülüs, 335, 343, 491, 504  
er-Râzî, 25, 195, 240, 301, 315, 335,  
345, 359, 409, 417, 418, 568, 577,  
751, 756, 759, 764  
Esterâbâdî, 527, 528  
Eş'arî, 169, 170, 177, 186  
F  
farazî fıkıh, 616, 620, 623, 624  
fazlaları kazâ, 123  
Fazlur Rahman, 281, 282, 283, 290, 294,  
295  
felsefe, 8, 12, 13, 14, 64, 65, 72, 195,  
196, 199, 201, 408, 414, 422, 469,  
493, 494, 503, 504, 507, 510, 511,  
513, 514, 581, 594, 715, 789  
ferâiz, 121, 629  
fetva, 90, 101, 104, 114, 179, 309, 432,  
434, 563, 605, 634, 637, 663, 665,  
672, 677, 682, 684, 685, 686, 687,  
696, 697, 715, 722  
fırka, 531  
furû-i fıkıh, 538, 623  
G  
Gadîr-i Hum hadisi, 174  
gaybet, 531

geleneç, 283, 284  
geleneççi ekol, 516  
gyrbet, 403, 571, 599, 601  
Goldziher, 282

## H

haber, 182, 184  
hacir, 102, 103, 104, 108, 110  
hadis, 11, 12, 13, 14, 25, 97, 279, 280,  
285, 286, 288, 294, 295, 298, 303,  
304, 309, 311, 312, 314, 315, 316,  
317, 318, 319, 320, 324, 329, 330,  
369, 425, 428, 438, 520, 526, 527,  
528, 531, 532, 537, 539, 540, 545,  
558, 561, 564, 570, 571, 574, 577,  
656, 719, 748, 756, 778, 789  
hakikat tektir, 135  
Hanefî, 103, 114, 428, 436, 442, 444,  
450, 451, 464, 544, 620, 631, 634,  
635, 639, 644, 645, 649, 652, 654,  
659, 662, 663, 665, 666, 671, 676,  
679, 680, 681, 683, 684, 685, 686,  
687, 688, 692, 693, 694, 695, 696,  
697, 698, 713, 715, 721, 743, 744,  
745, 754, 756, 767, 774, 780, 783, 785  
haram, 50, 54, 79, 108, 110, 299, 432,  
576, 580, 586, 645, 654, 666, 669,  
677, 678, 689, 691, 715, 738, 749,  
776  
Hâricîler, 176, 178, 183, 184  
Hasan el-Askerî, 531  
hased, 599, 601  
Haydar Hubbullah, 530  
hibe, 02, 103, 104, 109, 110, 111, 116,  
627, 649, 674  
hikmet, 26, 128, 240, 291, 478, 483, 508  
Hubbullah, 522, 525, 527, 530  
hukuk, 283, 284, 290, 304, 315, 426,  
532, 616, 617, 618, 620, 621, 623,  
626, 630, 637, 681  
Hulefâ-i Râşidin, 285, 702, 711  
Hz. Ali, 171, 172, 174, 175, 177, 178,  
180, 181, 182, 183, 184, 185, 525,  
526  
Hz. Ebûbekir, 175, 176, 180, 181, 183,  
185  
Hz. Muâviye, 176, 177  
Hz. Muhammed, 172



Hız. Osmân, 177, 180, 181, 182, 183, 185  
Hız. Ömer, 174, 176, 180, 181, 182, 183,  
185, 284  
Hız. Peygamber, 11, 23, 25, 26, 40, 41,  
44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 93, 94, 101,  
117, 121, 123, 128, 129, 130, 133,  
138, 158, 169, 172, 174, 175, 178,  
180, 182, 184, 185, 279, 280, 281,  
282, 283, 284, 285, 286, 288, 289,  
290, 291, 292, 293, 299, 306, 310,  
311, 313, 316, 317, 319, 327, 332,  
338, 340, 350, 357, 358, 359, 361,  
364, 377, 431, 443, 444, 446, 461,  
525, 536, 549, 563, 568, 569, 570,  
571, 583, 587, 590, 591, 622, 628,  
629, 644, 655, 689, 700, 701, 702,  
703, 704, 705, 708, 709, 722, 745,  
748, 749, 750, 766, 767, 781, 782,  
783, 788

## İ

ibadet, 39, 40, 44, 49, 51, 55, 117, 118,  
122, 123, 124, 125, 126, 128, 135,  
140, 141, 145, 147, 149, 283, 290,  
380, 402, 482, 656, 664, 665, 666,  
667, 672, 677, 718, 746, 750  
İbn Ebi Akil, 520, 522  
İbn Haldûn, 9, 136, 335, 344, 453, 454,  
466, 591, 592, 594, 700, 702, 703,  
704, 705, 707, 708, 709, 710, 711,  
759  
İbn Kesir, 7, 307, 336, 337, 338, 339,  
340, 341, 342, 343, 345, 749, 756  
İbn Tâvûs, 522, 530  
İbn Teymiye, 310, 336, 337, 343, 349,  
452, 465, 759, 760, 769  
İbn Uyeyne, 182  
ibnu'l- vakt, 146  
İbnü'l-Cüneyd, 520, 522  
icmâ, 528  
içtihâd, 114, 282, 299, 303, 425, 426,  
429, 430, 432, 435, 442, 518, 519,  
530, 533, 534, 535, 536, 537, 538,  
539, 565, 573, 576, 634  
ihlâs, 122, 126  
ihtilaf, 11, 85, 89, 90, 93, 101, 102, 114,  
243, 319, 325, 351, 365, 441, 442,  
456, 457, 524, 534, 609, 651, 665,

670, 676, 685, 692, 694, 742, 763,  
776, 783  
ikiyüzlülük, 599, 601  
ikrâh, 159  
ilhâm, 587  
ilmiyle amel, 107  
imamet, 172  
imâmet, 169, 171, 172, 173, 174, 175,  
177, 179, 180, 182, 185, 525, 531,  
538  
İmâmî, 516, 528  
İmâmiyye, 171, 172, 174, 175, 516, 523,  
526, 530, 531  
imân, 172  
inanç, 169, 172, 179  
İncil, 526  
isnad, 79, 84, 316, 351, 382, 684, 685  
İsrâîlî rivayetler, 343, 765  
İsrâîliyyât, 7, 332, 333, 334, 335, 336,  
337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,  
344, 345  
itirazlar, 101, 107, 113, 318, 349, 350,  
354, 598, 635, 657, 721  
K  
Kâfi, 526, 527, 540  
kâfir, 182, 183, 184  
kâmil insan, 145, 146  
Karadavî, 285, 286  
kavî, 533  
kazuistik metot, 617  
kazuistik yöntem, 617, 618, 623  
kefare, 109, 110, 653  
Kelam, 12, 13, 22, 24, 117, 189, 190,  
191, 199, 200, 244, 313, 520, 772,  
786  
kelime-i tevhid, 158  
kerametler, 586  
Kerrâmî, 177  
Kerrâmiyye, 176, 177, 184  
keşf, 580, 581, 583, 586, 587, 588, 589,  
593, 594  
kibir, 56, 110, 599, 613  
kin, 55, 107, 403, 599, 601, 732, 733  
Kinâne b. Bişr en-Nahbî., 182  
Kur'ân, 4, 9, 11, 17, 21, 22, 23, 25, 26,  
27, 28, 29, 30, 33, 41, 42, 43, 44, 48,  
49, 50, 51, 52, 55, 56, 74, 87, 118,

121, 123, 128, 129, 133, 148, 154,  
157, 163, 165, 171, 174, 179, 185,  
246, 280, 285, 286, 287, 288, 289,  
290, 291, 292, 293, 294, 298, 306,  
309, 325, 332, 333, 334, 335, 337,  
338, 339, 340, 341, 342, 344, 345,  
346, 347, 348, 349, 350, 351, 353,  
354, 355, 356, 357, 358, 359, 360,  
361, 362, 363, 365, 366, 367, 368,  
369, 370, 371, 372, 373, 374, 376,  
377, 378, 379, 389, 390, 392, 394,  
402, 406, 429, 430, 431, 438, 453,  
475, 480, 483, 491, 503, 507, 509,  
510, 516, 523, 524, 525, 527, 532,  
534, 535, 536, 538, 563, 568, 569,  
573, 575, 578, 582, 583, 584, 585,  
588, 592, 594, 595, 619, 662, 664,  
665, 666, 667, 668, 669, 670, 671,  
672, 673, 674, 675, 676, 677, 678,  
679, 734, 742, 748, 749, 753, 756,  
757, 761, 763, 767, 769, 770, 771,  
772, 773, 775, 779, 780, 781, 786,  
788  
Küleynî, 521, 526, 527  
Kütüb-i Erbaa, 516, 527, 538  
M  
Mâlikî, 103, 114, 120, 425, 433, 434,  
435, 616, 622, 624, 625, 626  
mâsum, 528  
Mâtürîdî kelâmcılar, 173  
Medine, 283, 285  
Medine ameli, 285  
medyûn, 102, 110  
Mehdî, 531  
menfaat, 53, 392, 394, 395, 621  
mezhebî tartışmalar, 14, 789  
Mısır, 283, 285, 288, 291  
Mu'tezile, 170, 176, 182, 183, 527  
Muâviye, 177, 183, 184  
muhabbet, 53, 55, 122, 396, 760  
muhâlif, 104, 106, 114, 177, 185, 682  
Muhammed b. Ebî Bekr, 182  
Muhammed b. Ebî Huzeyfe, 182  
Musa Cârullah Bigiyef, 291  
müctehidûn, 516  
mükâşefe, 586

münazara, 450, 451, 452, 453, 457, 596,  
597, 598, 599, 600, 601, 602, 603,  
605, 606, 610, 614, 743, 746, 747  
müsamaha, 17, 86, 110, 375, 573, 603,  
607  
müsbet ihtilaf, 101  
Müslim, 51, 57, 117, 133, 137, 138, 145,  
146, 150, 158, 297, 299, 300, 301,  
302, 304, 305, 306, 307, 308, 309,  
310, 312, 314, 320, 323, 325, 326,  
328, 330, 337, 341, 344, 378, 390,  
526, 545, 546, 628, 632, 656, 659,  
689, 698, 747, 757, 759  
müşlüman, 180, 185  
müşâhede, 145  
müşrik, 141, 164, 279  
mütevâtir, 530  
müvessak, 533  
N  
naklî deliller, 625  
nasihatnâme, 13  
nazariyeler, 619  
nebevî metod, 286  
nebevî sünnet, 282, 283, 286, 293  
nefis, 122, 124, 125, 198, 384, 481  
nefsî terbiye, 119, 125, 477  
nehy-i ani'l-münker, 601  
Nesâî, 526  
nübüvvât, 121  
nübüvvet, 172  
Ö  
öğüt, 125, 247  
ölüm, 35, 125, 158, 159, 675  
ölümü hatırlama, 122  
R  
reddiyeler, 74, 75, 86, 101, 113, 565  
Resûlullah, 283, 521, 526, 593, 668, 753,  
755  
ricâl, 526  
Rifâ'a b. Râfi'., 182  
rivâyet, 346, 347, 353, 354, 364, 433,  
551, 556, 563, 571, 586, 784  
ruh, 24, 287, 291, 476, 479, 734  
S  
sadaka, 102, 108, 111, 112, 123, 673  
sahâbe, 178, 283, 440, 620, 628, 639

Sahihayn, 7, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 320, 323  
selef, 107, 161, 581, 591, 639  
selefi akımlar, 310  
serkeşlik, 125  
Sıffîn, 178, 185  
sika, 526  
Sindân b. Hamrân el-Murâdi, 182  
siyaset, 35, 75, 76, 87, 90, 99, 185, 290, 375, 493, 730  
siyasetnâme, 13  
su-i zan, 600  
sünnetin aktüelleştirilmesi, 293  
Sünnetullah, 295

Ş

Şâfî, 283  
Şâtbi, 295  
şer'î hüküm, 118, 656  
Şi'a, 169, 170, 174, 176, 185

T

tâbiûn fakihleri, 619  
tahammül, 2, 5, 6, 8, 11, 15, 16, 17, 96, 190, 200, 346, 369, 488, 490, 512, 514, 788  
tahammül ahlâkı, 143, 788  
tahammül süreci, 346  
tahrîc, 106, 316, 317, 318, 323, 327, 328, 329, 550, 715  
tarih, 13, 34, 35, 281, 282, 293, 294, 337, 345, 365, 366, 374, 408, 521, 562, 578, 634, 636, 659, 660, 762, 769  
tasavvuf, 6, 8, 12, 13, 14, 117, 118, 129, 131, 134, 135, 136, 137, 142, 149, 150, 392, 393, 401, 406, 407, 581, 583, 592, 717, 728, 789  
te'lif, 4, 12, 76, 77, 130, 157, 164, 240, 305, 316, 327, 336, 348, 349, 352, 354, 359, 360, 368, 441, 448, 491, 527, 532, 537, 545, 546, 547, 560, 565, 571, 576, 596, 598, 619, 620, 623, 634, 688, 743, 745, 758, 772, 784

teberru, 102, 103, 104, 107, 110, 113, 114  
tebliğ, 4, 17, 41, 44, 290, 291, 358, 360, 363, 441, 489, 738  
tecellî, 136, 149  
tecellî Nazariyesi, 136  
tecessüs, 571, 599, 601  
tedricilik ilkesi, 619  
tefviz, 122  
tereddüt, 172, 533, 538, 562  
teşri, 280, 295, 619  
tevâtür, 175  
tevazu, 56, 601  
tevbe, 122, 123, 386, 775  
tevbe, 122, 123, 134, 137, 138, 395, 402  
tevekkül, 122, 126  
Tevrat, 526  
Tûsî, 522, 530  
Tüsterî, 527

U

ukubât, 622  
usul tartışmaları, 14, 789  
usûlî, 522, 530  
usûl-i fikh, 620  
Usûlîler, 516, 522, 530

V

vâcip, 170, 171, 175, 176, 177, 185  
vahdet-i vücûd, 135  
vahdet-i vücûd, 139, 144, 149  
Vâsıl b. Atâ, 182  
verâ, 177, 180  
vesvese, 127, 301

Y

yakîn, 530  
yaşayan sünnet, 283, 284  
yeis, 157, 158, 161, 164, 166  
Yûsuf el-Bahrânî, 527

Z

zâhirî amel, 118  
Zâhirîler, 516  
zaruret, 650  
Zebûr, 526

