

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

# mütefekkir

cilt / volume: 7 • sayı / issue: 14 • aralık / december 2020

Aksaray Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 7 • sayı / issue: 14 • aralık / december 2020

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## Kapsam

*Scope*

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din), İslam Araştırmaları, Sosyal Bilimler  
*Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences*

## Yayın Aralığı

*Publishing Period*

Yılda 2 Sayı (30 Haziran - 31 Aralık)  
*Biannually (30 June - 31 December)*

## Basım Yeri

*Place of Publication*

Salmat Basım 0.312 341 10 24

## Basım Tarihi

*Publication Date*

31 Aralık 2020  
*December 31, 2020*

## Yayın Dili

*Publication Language*

Türkçe, Arapça, İngilizce  
*Turkish, Arabic, English*

## Yayın Türü

*Publication Type*

Uluslararası bilimsel hakemli dergi  
*International peer-reviewed academic journal*

## Kapak

*Cover*

Osman DURMAZ

## İç Düzen

*Interior Design*

Osman DURMAZ

## Yönetim Yeri ve Adresi

*Executive Office*

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,  
Türkiye  
*Aksaray University, Faculty of Islamic Education, 68100,  
Aksaray, Turkey*

## İletişim

*Contact*

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10  
mutefekkirdergisi@gmail.com  
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

**Sahibi**

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN  
aygunnecmettin@gmail.com

**Yazı İşleri Müdürü**

Director of the Editorial  
Office

Doç. Dr. Mustafa ŞEN  
mustafasen@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Editör**

Editor

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ  
suayipkaratas@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Alan Editörleri**

Field Editors

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr  
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr  
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com  
Zahit KAPLANGÖZ | zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr  
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr  
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr  
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com  
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr  
Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

## Yayın Kurulu

### Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, Ankara Üniversitesi  
ahmet.nedim.serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
turan.koc@izu.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniversitesi  
ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ, Aksaray Üniversitesi  
mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi  
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi  
ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi  
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi  
mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi  
necattinhanay@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman KOYUNCU, Aksaray Üniversitesi  
koyuncusuleyman@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK, Aksaray Üniversitesi  
z.canankocak@gmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan  
dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya  
bazun@interia.pl

## **Danışma Kurulu**

### *Advisory Board*

- Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Prof. Dr. Celal TÜNER, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi  
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi  
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi  
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi  
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi  
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN Aksaray Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi

## Dizinlenme

### Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®  
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference  
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the  
Humanities and the Social Sciences)  
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of  
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography  
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly  
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services  
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul Accepted: 24.04.2019)



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## 2020 YILI HAKEM LİSTESİ

*Reviewers in 2020*

<b>Hakem</b> <i>Reviewer</i>	<b>Hakemlik</b> <b>Sayısı</b> <i>Number of</i> <i>Review</i>
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN • Erciyes Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ • Ondokuz Mayıs Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN • Erciyes Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Prof. Dr. Hüsnü CAN • KTO Karatay Ü Mühendislik Fak.	1
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK • Karabük Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK • Çukurova Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Ozan YILMAZ • Sakarya Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Prof. Dr. Özgür ÖNDER • Kütahya Dumlupınar Ü İİB Fak.	1
Prof. Dr. Recep TUZCU • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ • Recep Tayyip Erdoğan Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Ahmet DAĞ • Bursa Uludağ Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR • Kastamonu Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Bayram AYHAN • N. Ö. Halisdemir Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Bülent ÖZMEN • Gazi Ü DEMAR	1
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN • Kırıkkale Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2
Doç. Dr. İsmail YALÇIN • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ • Kayseri Ü Develi İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Mehmet KAYA • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Mehmet TÖZLUYURT • Yozgat Bozok Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2
Doç. Dr. Mustafa ÖZGEN • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ • Mardin Artuklu Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Yasemin YAYLALI • Atatürk Ü Edebiyat Fak.	1
Doç. Dr. Yasin YILMAZ • Ankara Yıldırım Beyazıt Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah NAMLI • N. Hacı Bektaş Veli Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Bilal YORULMAZ • Marmara Ü Atatürk Eğitim Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇİNAR • Osmaniye Korkut Ata Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN • Muğla Sıtkı Koçman Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Faysal ARPAGUŞ • Tokat Gaziosmanpaşa Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Garip AYDIN • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK • Yozgat Bozok Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim FİDAN • Ankara Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi İsa ATCI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi İsmail BİLGİLİ • N. Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Memet Zeki UYANIK • Mersin Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KOÇAK • Bursa Uludağ Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ • Gaziantep İBT Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AYDEMİR • Kayseri Ü Develi İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer KORKMAZ • FSM Vakıf Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Sıddık BAYSAL • Kırşehir Ahi Evran Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Veysel GENÇİL • Bartın Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ • Eskişehir Osmangazi Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK • Aksaray Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Ahmet KÖROĞLU • İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi	1
Dr. Hanefi ŞOLA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. İsmail KILIÇ • Milli Eğitim Bakanlığı	1
Dr. Yusuf Erdem GEZGİN • Karamanoğlu Mehmet Bey Ü İslami İl. Fak.	1
Öğr. Gör. Muhammed Mihdi AKSOY • Gaziantep İBT Ü İslami İl. Fak.	1



## İÇİNDEKİLER / Contents

EDİTÖRDEN / Editorial

337

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

- ET-TEFSÎRU'L-KEBÎR BAĞLAMINDA MUKÂTİL B.  
SÜLEYMAN'IN ESBÂB-I NÜZÛL'E YAKLAŞIMI  
*Mukâtil Ibn Sulaymân's Approach to Asbâb al-Nuzûl in the Context  
of al-Tafsîr al- Kabîr* 339-366  
Ali KAYA
- İSNAD VE METİN AÇISINDAN SALAVAT HAKKINDAKİ BAZI  
RİVAYETLERİN TENKİDİ  
*A Criticism of Some Narrations about Salawat in Terms of Chain  
and Text* 367-390  
Recep TUZCU
- İBNÜ'L-HÜMÂM'A GÖRE İNSAN HÜRRİYETİ MESELESİ  
*According to Ibn Al-Humam The Question of Human Issue* 391-420  
Halil ÖZTÜRK
- التوازن البيئي في الشريعة الإسلامية  
*İslam Hukukunda Ekolojik Denge* 421-440  
*Environmental balance in Islamic law (sharia)*  
Enes ELMEDENİ
- ŞİÎ-İMÂMÎ TEFSİR GELENEĞİNDE NESİH  
*Naskh/Abrogation in Shia/Imâmî Tafsir Tradition* 441-466  
Hanefi ŞOLA
- İSLAM CEZA HUKUKU BAĞLAMINDA BÜYÜCÜLÜK SUÇU  
*Crime of Witchcraft in the Context of Islamic Criminal Law* 467-483  
Yusuf Erdem GEZGİN
- İLK NÂZİL OLAN BEŞ ÂYETİN MÜNÂSEBETÜ'L-KUR'ÂN İLMİ  
AÇISINDAN İNCELENMESİ  
*Examination of the First Five Verses from the Perspective of the  
Science of Münâsebetü'l-Qur'an* 485-507  
Murat SARIGÜL

---

İMAM-I A'ZAM EBŪ HANİFE'NİN MUÂMELÂT ALANINDA YALNIZ KALDIĞI BAZI GÖRÜŞLER VE GÖRÜŞLERİN ANALİZİ <i>An Examination of Imam Abu Hanifa's Opinions About The Concept of Muâmelât (That He Stood Alone)</i>	509-536
Mehmet Ali AYTEKİN	
SURETLERİ DEĞİŞTİRİLEREK (MESH) AZAP OLUNAN KAVİMLER İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ <i>Evaluation of Narrations Related to The Tribes Whose Forms Were Changed (Mesh) With Torment</i>	537-562
Kemal TAŞKIN	
İBNÜ'S-SALÂH'IN MÜFTÜ VE MÜSTEFTİNİN UYACAĞI ÂDÂB/KURALLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ <i>Ibn al-Salah's Opinions About the Adab/Rules that Mufti and Counselee Obey</i>	563-584
Fatih ÇINAR	
EVHADÜDDİN-İ MERÂĞÎ'NİN GAZELLERİNDE SÂKÎ MEFHUMU <i>The Meaning of Saki at The Ghazel of The Evhadüddin Meragi</i>	585-598
Esengül UZUNOĞLU SAYIN	
ÇANKIRI'NIN TARİHSEL DEPREMLERİ (1875-1900) <i>Historical earthquakes of the Cankiri (1875-1900)</i>	599-611
Selahattin SATILMIŞ	

---

### ÇEVİRİLER / Translations

---

AFGANİSTAN TOPRAKLARINDA YETİŞMİŞ HANEFİ FIKIH ÂLİMLERİ <i>Hanafî Jurist Who Grown and Educated in Afghanistan Territory</i>	613-634
Mehterhan FURKANİ / çev. Adel ABED	

---

## İNCELEMELER / Reviews

---

USÛLÜ'L-İFTÂ VE ÂDÂBUHÛ, MUHAMMED TAKÎ EL-OSMÂNÎ

*Usul al-Ifta and Adabuhu, Muhammed Takî el-Osmânî*

635-640

Ünal ŞAHİN

---

TANRI'YLA KAVGALI ADAM: JOSÊ SARAMAGO'DA TANRI, DİN  
VE İNSAN, OSMAN ZAHİD ÇİFÇİ

*The Man Who Fight God: God, Religion And Human in José  
Saramago, Osman Zahid Çifçi*

641-644

Beheşti Zehra KUBİLAY

---

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

*Publishing and Writing Principles*

---

645



## EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

*Mütefekkir*'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on beş çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2020 yılının Aralık sayısını yayımladığımız bu günlerde, 2021 Haziran sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I ve II kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2020 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine bu sayımızda topluca yer verilmiştir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da İSNAD dipnotlu atıf sistemi (2. Edisyonu) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize ve üstün gayretlerinden dolayı çalışma arkadaşlarımıza müteşekkirim.

Dergimize olan teknik destekleri sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ'a, gösterdikleri ilgi ve alakalarından dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e ve Aksaray Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN'e teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

Editör



## ET-TEFSİRÜ'L-KEBİR BAĞLAMINDA MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN ESBÂB-I NÜZÛL'E YAKLAŞIMI

*Mukâtil Ibn Sulaymân's Approach to Asbâb al-Nuzûl in the Context of al-Tafsîr al- Kabîr*

### Ali KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Hermeneutics,  
Aksaray, Turkey*

kayaali72@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3481-9324>

### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.09.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 16.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Kaya, Ali. “Et-Tefsîru'l-Kebîr Bağlamında Mukâtil b. Süleyman'ın Esbâb-ı Nüzûl'e Yaklaşımı”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 339-366. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.847992>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ET-TEFSİRÜ'L-KEBİR BAĞLAMINDA MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN ESBÂB-I NÜZÛL'E YAKLAŞIMI

### Öz

Müfessir kimliği takdir edilmekle birlikte siyasi fikirleri, hadiste isnada yer vermemesi ve âyetleri yorumlarken İsrâiliyat türü bilgilere çokça yer vermesi gibi nedenlerle şiddetli tenkitlerin hedefi olan Mukâtil b. Süleyman, Kur'an-ı Kerim'i âyet sırasına göre başından sonuna kadar tefsir eden ilk müfessirdir. Rivayet ve dirayet yöntemini birlikte kullandığı *et-Tefsîru'l-kebîr* isimli eserinde, âyetleri açıklarken bir yöntem olarak esbâb-ı nüzûl rivayetlerini her zaman dikkate almıştır. Esbâb-ı nüzul, ilk devirlerden itibaren Kur'an'ı anlama konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Bu sebeple ilk tedvin edilen Kur'an ilimleri arasında yer alan esbâb-ı nüzûlün, *et-Tefsîru'l-kebîr*'de nasıl ve ne şekilde ele alındığı önem arz etmektedir. Böyle bir çalışma, aynı zamanda erken dönem esbâb-ı nüzûl algısı hakkında bilgi verecektir. Bu çalışmada, öncelikle Mukâtil b. Süleyman'ın hayatı ve esbâb-ı nüzûl ilmi hakkında bilgi verilmiştir. Akabinde *et-Tefsîru'l-kebîr* bağlamında, Mukâtil b. Süleyman'ın esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yaklaşımı, en önemlisi esbâb-ı nüzûlün (te'addudül-esbâb ve te'addudü'n-nüzûl gibi) problem alanlarının bu tefsirde yer alıp almadığı meselesi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Esbâb-ı Nüzûl, Mukâtil b. Süleyman, et-Tefsîru'l-Kebîr.

### Muqâtil Ibn Sulaymân's Approach to Asbâb al-Nuzûl in the Context of al-Tafsîr al-Kabîr

#### Abstract

Muqâtil Ibn Sulaymân is the first commentator to interpret the Qur'ân from the beginning to the end according to the verse order. Although his commentator identity is appreciated, he has been the target of severe criticism for reasons such as not including isnâd (chain of reporters) in the hadith, and the fact that he gives a lot of information from Israelite sources when interpreting the verses. In his work al-Tafsîr al-kabîr, in which he used the method of narration and acumen together, he always took into account the narrations of asbâb al-nuzûl (Occasions of revelation) as a method when explaining the verses. Asbâb al-nuzûl has had a privileged position in understanding the Qur'ân since the first periods. For this reason, it is important how and in what way the first teachings of the asbâb al-nuzûl, which is among the Qur'anic disciplines, are handled in al-Tafsîr al-kabîr. Such a study will also give information about the perception of early age asbâb al-nuzûl. In this study, first of all, information is given about the life of Muqâtil Ibn Sulaymân and the discipline of asbâb al-nuzûl. Subsequently, in the context of al-Tafsîr al-kabîr, Muqâtil Ibn Sulaymân's approach to asbâb al-nuzûl narrations, most importantly, the issue of whether the problem areas of asbâb al-nuzûl (plurality of reasons for the revelations and plurality of revelations etc.) are included in this commentary, is discussed.

**Keywords:** Qur'ân, Tafsîr, Asbâb al-nuzûl, Muqâtil Ibn Sulaymân, al-Tafsîr al-kabîr.

## GİRİŞ

Esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh ve garîbu'l-Kur'an gibi ilimler, ilk tedvin edilen Kur'an ilimlerinden kabul edilir. Âlimler, yeri geldikçe bu ilimleri ele almış ve naklederek günümüze kadar ulaştırmışlardır. Örneğin esbâb-ı nüzûl ilmi, bir soru veya olay sebebiyle indiği bildirilen âyet



veya sûre tefsir edilirken ele alınmıştır.<sup>1</sup>

Esbâb-ı nüzûl, ilk yıllardan itibaren Kur'an'ın anlaşılması konusunda önemli bir ilim olarak kabul edilmiştir. Kur'an'ın nüzûlünün canlı tanıkları olan sahâbîler, âyetleri anlama noktasında esbâb-ı nüzûle önem vermişlerdir.<sup>2</sup> Kur'an'ın nüzûl sebepleriyle ilgili rivayette bulunan ve bu konuda birikim sahibi olan İbn Abbas (ö. 68/687-688), Hz. Aişe (ö. 58/678) ve vahyin inişine tanık olan, âyetlerin iniş sebeplerini ve yerlerini bilen başka birçok sahâbînin bu hususta temayüz ettikleri görülmektedir. Esbâb-ı nüzûl naklî ilimlerden ve hıfz yoluyla yani "öğretim (talim) yoluyla sözlü olarak" tâbiîne aktarılmış, tâbiînin ise bu ilmi almak için sahâbeye başvurarak gereken ihtimamı göstermiştir.<sup>3</sup> Tedvîn dönemi ile birlikte ilk telif ve tedvîn edilen ilimler arasında esbâb-ı nüzûl de vardır. Bu ilim, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde müstakil olarak ele alınmış ve Kur'an'ı anlamak isteyenlerin mutlaka bilmesi gereken bir ilim olarak kabul edilmiştir. Özetle esbâb-ı nüzûl ilmi, ilk dönemlerden itibaren Kur'an ilimleri arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Bu ilmi bilmek, neredeyse Kur'an'ı anlamak ve bilmekle eşdeğer tutulmuştur.<sup>4</sup>

İlk müfessirler âyet ve sûrelerin tefsirine, sebab-i nüzûlü zikrederek başlamayı âdet haline getirmişlerdi.<sup>5</sup> Aynı yöntemi Mukâtil b. Süleyman da takip etmiş, âyet ve sûreleri tefsir ederken esbâb-ı nüzûl rivayetlerini göz önünde bulundurmıştır. Mukâtil'in *et-Tefsîru'l-kebîr*'i, âyet sırasına göre Kur'an'ın tamamının açıklandığı ve günümüze ulaşan ilk tefsir olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla erken dönemde yazılan bu tefsirde, esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin nasıl algılandığının ve âyetler/sûreler tefsir edilirken bu rivayetlerin nasıl ve ne şekilde kullanıldığının tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Mukâtil'in hayatı, düşünceleri ve Kur'an'ı anlama yöntemi üzerinde çeşitli tez ve makale çalışmaları yapılmıştır.<sup>6</sup> Mukâtil'in esbâb-ı nüzûle bakışı konusunda ise Seyfullah Efe tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 38.

<sup>2</sup> Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, 58; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 37.

<sup>3</sup> Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'an'l-Kerim* (Riyad: y.y., 2005), 60-61. Ayrıca bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 72; Zekeriyâ Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberi Öncesi)", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 126-127; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 38.

<sup>4</sup> Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, 60-61.

<sup>5</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984), 1/34.

<sup>6</sup> Bk. Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ın Te'vil Yöntemi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999); Halis Albayrak, "Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 83-115.

<sup>7</sup> Bk. Seyfullah Efe, *Mukâtil Bin Süleyman'ın Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl* (İzmir: Dokuz Eylül

Bu tezde, Mukâtil'in esbâb-ı nüzûle bakışı, kullandığı terimler, rivayetleri kullanmada eleştirildiği hususlar ve Mukâtil'in oluşturduğu etki gibi hususlarda bilgi verilmiştir. Bu çalışmada ise Mukâtil'in esbâb-ı nüzûle yaklaşımı farklı bir üslup ve bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu bağlamda *et-Tefsîru'l-kebir*'de, esbâb-ı nüzûl külliyyatının, Kur'an'ı anlama konusunda nasıl algılandığı meselesi üzerinde durulacak, özellikle esbâb-ı nüzûlün (te'addudü'l-esbâb ve te'addudün'n-nüzûl gibi) problem alanlarının bu tefsirde işlenip işlenmediği konusuna değinilecektir.

## 1. MUKÂTİL B. SÜLEYMAN

### 1.1. Hayatı

Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Horasânî el-Belhî, hicrî 2. asır ortalarında yaşamış bir müfessirdir. Muhtemelen 80 (699) yılında Belh'de doğmuş,<sup>8</sup> Merv, Bağdat ve Basra'da ilim tahsil etmiş ve orada eğitim öğretime devam etmiştir. Aslında onun hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Çeşitli kaynaklarda Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın komutanlarından Selm (Sâlim) b. Ahvez el-Mâzinî'nin yanında itibar gördüğü, Emevîler'in Horasan'daki gücü zayıflayınca Basra'ya gittiği ve hayatının son yirmi yılında Bağdat, Beyrut, Mekke gibi şehirleri dolaştığı ifade edilir. Basra'da 150/767 senesinde vefat etmiştir. İsnada gerektiği kadar önem vermemesi ve siyasi düşünceleri nedeniyle sert eleştirilerin hedefi olmakla birlikte, tefsir ilmi yönünden herkesin kabul ettiği bir şahsiyettir.<sup>9</sup> Mukâtil, tefsirde birçok âlimin öğrencisi olmuş ve onlardan istifade etmiştir. Bazı âlimler de ondan rivayette bulunmuşlardır.<sup>10</sup>

### 1.2. Eserleri

Mukâtil'in tefsir ve 'ulûmu'l-Kur'an'a dair *et-Tefsîru'l-kebir*, *Nevâdiru't-tefsîr*, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, *er-Reddu 'ale'l-kaderiyye*, *el-Vücûh ven'-nezâir*, *Tefsîru hamsi mie âye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *el-Aksâm ve'l-lugât*, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, *el-Âyâtü'l-müteşâbihâtu*, *et-Takdîm ve't-te'hîr*, *el-Cevâbât*

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

<sup>8</sup> Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/134; Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir kaynak İncelemesi -es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri-* (Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2005), 35.

<sup>9</sup> Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1977), 5/255-256; Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 2/330-331; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, (b.y.: Müessesetü Nuveyhid es-sekâfiyye, 1988), 682-683; M. Plessner, "Mukâtil", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yay., 1979), 8/567; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/178; Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31/134; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 104-105; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 118.

<sup>10</sup> Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/330; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/300; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 118. Ayrıca bk. Abdullah Mahmud Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü'l-Târîhi'l-Arabî, 2002), 5/48-50.

*fi'l-Kur'ân* ve *el-Kırâât* isimli eserleri kaleme aldığı belirtilir.<sup>11</sup> Ancak bu eserlerden sadece *et-Tefsîru'l-kebîr* isimli tefsir, Kur'an kelime ve kavramlarıyla ilgili *el-Vücûh ve'n-nezâir*<sup>12</sup> ve ahkâm âyetlerinin tefsirini konu alan *Tefsîru hamsi mie âye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eser bugüne kadar gelmiştir.<sup>13</sup> Bunlar, Mukâtil'in tefsir alanındaki birikim ve yetkinliğini gösterdiği gibi onun yaşadığı dönemde farklı düşünce ve mezheplerle tartışmaya girdiğini de gösterir.

### 1.3. Tefsirciliği

Mukâtil, özellikle hadis ilmi konusunda birçok âlimin sert eleştirilerine muhatap olmuştur. Ancak bu eleştirilerin geçtiği kaynaklarda Mukâtil'i tefsir birikimi açısından takdir eden ve onun tefsirde özel bir yeri olduğunu belirten görüşlere de yer verilmiştir. Mukâtil, tefsir yöntemi açısından beğenilmekle birlikte, rivayetlerde isnada yer vermemesi nedeniyle tenkit edilmiştir.<sup>14</sup> Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Mukâtil'in tefsirine dair âlimlerin beğeni ve takdirlerini ifade eden diyaloglara yer verir.<sup>15</sup> Kendisine Mukâtil'i soranlara Mukâtil b. Hayyân, insanların ilmi içerisinde Mukâtil'in ilminin denizler içerisinde yeşil deniz gibi olduğunu söyler. Ayrıca İmam Şafîî'nin (ö. 204/820), "İnsanlar tefsirde Mukâtil'in iyâlidir (ona muhtaçtır)", dediği ifade edilir.<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/855) Mukâtil'in kitapları olduğunu ve özellikle onun Kur'an bilgisini (birikimini) gördüğünü söylerken,<sup>17</sup> Halîlî (ö. 446/1055) de onun tefsir ehli nezdindeki yerinin büyük ve geniş olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> İbnü'l-Mübârek'e (ö. 181/797) Mukâtil sorulduğunda, "sika olsaydı tefsiri ne güzel olurdu!", demiştir.<sup>19</sup> Ayrıca onun, "Mukâtil'in tefsirinde isnad olsaydı, başka bir şeye bakmaya lüzum kalmazdı" dediği de ifade edilir.<sup>20</sup> Süfyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) de Mukâtil'den hadis rivayet etmemekle birlikte, istifade etmek ve istidlalde bulunmak için onun bir kitabını yanında bulundurduğu belirtilir.<sup>21</sup>

<sup>11</sup> Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts) 253-254; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/331; Ayrıca bk. Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b Süleyman*, 5/72-73; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/184.

<sup>12</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, haz. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993).

<sup>13</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/184.

<sup>14</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/182.

<sup>15</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/209-210.

<sup>16</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/208; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/255; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/279; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/330-331; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/300-301. Ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 20.

<sup>17</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/208.

<sup>18</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/284.

<sup>19</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/280; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/183. Geniş bilgi için bk. Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/60.

<sup>20</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/280; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/183. Geniş bilgi için bk. Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/60.

<sup>21</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/210; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/279.

#### 1.4. Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Tenkitler

Biyografi kitaplarında, Mukâtil b. Süleyman'ın hadise yaklaşımı, isnada önem vermemesi, çokça hikâye anlatması gibi hususlarda sert tenkitlere muhatap olduğuna dair bir hayli tanıklık ve hikâyeye yer verilmiştir.<sup>22</sup> Mukâtil'i tenkit edenler, özellikle onun hadis ilminde güvenilir bir şahıs olmadığı üzerinde dururlar. Bu bağlamda onun haberlerinin Buhârî (ö. 256/870) ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından kabul edilmediği belirtilir.<sup>23</sup> Buhârî, Mukâtil'in "münkeru'l-hadîs" olduğunu ve onun hakkında susulduğunu ifade ederken; Nesâî de Hz. Peygamber hakkında hadis uyduran dört kişiden birisi olarak Mukâtil'in adını zikreder. Ayrıca onun kâss (hikayeci) olduğu, insanların onun rivayet ettiği hadisleri terk ettikleri<sup>24</sup> ve işitmediği halde Dahhâk'tan (ö. 105/723) rivayette bulunduğu ifade edilir.<sup>25</sup> Kaynaklarda Mukâtil'in isnadı zaptetmediği, camide kıssalar anlattığı, daha sonra Cehm (ö. 128/745-46) ile aralarında Allah'ın sıfatları konusunda hararetli tartışmanın ortaya çıktığı, bunun üzerine birbirlerini nakz eden kitaplar yazdıkları belirtilir.<sup>26</sup> Yine hadis ilmi konusunda onun "metrûkü'l-hadîs" ve "mehcûru'l-kavl" olduğu, rivayetler açısından helal olmayacak şekilde sıfatlar hakkında konuştuğu,<sup>27</sup> tecsîmi savunduğu<sup>28</sup> ve Allah'ı yaratılmışlara benzettiğini<sup>29</sup> ifade edilir.

Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) Mukâtil hakkında iki değerlendirmesine yer verilir: İlkinde Ebû Hanife, Cehm'in muattlası ve Mukâtil'in müşebbihesi olarak doğudan iki habîs görüş geldiğini ifade etmiştir.<sup>30</sup> İkincisinde ise Cehm'in teşbihi nefyetmede aşırıya gittiğini, Mukâtil'in de Allah'ı yaratıklara benzeterek ifrata düştüğünü söylemiştir.<sup>31</sup>

Görüldüğü gibi ricâl ve tabakat türü eserlerde, Mukâtil'in lehinde ve aleyhinde bir takım tanıklık, suçlama ve takdirlere yer verilmiştir. Onun aleyhinde olan değerlendirmeleri hadis ilminde isnada önem vermemesi, kâss

<sup>22</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 15/207-219; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/255-257; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali b. Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/173-175; Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 10/279-285; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/178-184.

<sup>23</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/207; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/178.

<sup>24</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/284; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/180.

<sup>25</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/214.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/280; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/179; Yusuf Yurt, "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 254.

<sup>27</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/211-212; İbn Hallikân, *Vefayât*, 256; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/282; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/330-331; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 682-683.

<sup>28</sup> Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/330-331.

<sup>29</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/284; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/179.

<sup>30</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/212; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/281.

<sup>31</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/215; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/281; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/181.

(hikâyeci) olması, isrâiliyat türü haberlere çokça yer vermesi, teccîm ve teşbih taraftarı olması vb. sıralamak mümkündür. Lehinde olan değerlendirmede ise onun tefsir sahasındaki birikim ve yetkinliği ön plana çıkmaktadır. Ancak onun müfessir kimliğini beğenen ve takdir edenler dahi isnadı kullanmaması nedeniyle kendisini eleştirmiş ve isnadı kullanmış olsaydı tefsirinin çok daha güzel olacağını ifade etmişlerdir. Bu eleştiriler, aslında Mukâtil'in, ilk devirlerde geçerli bir uygulama olan isnada gerekli özeni göstermeyişinden kaynaklanmaktadır.<sup>32</sup>

Mukâtil, kendisine yöneltilen bu tür suçlamaları reddetmiştir. Buna rağmen ona yöneltilen ithamların birçoğu kaynaklara girmiştir.<sup>33</sup> Mukâtil'e yapılan ithamlar, farklı fikirlere tahammülü olmayan âlimler, Cehm b. Safvân gibi şiddetli muarızları, siyasi çekişme ve çekememezlikler, şeklinde nedenlere bağlanabilir.<sup>34</sup> İlahi sıfatları tevil etme hususunda selefin yolunu takip eden ve ilgili sıfatları âyet ve hadislerdeki ifadelerle açıklayan Mukâtil'in, tevili gerekli görenler tarafından teşbihle suçlanmış olması mümkündür. Ayrıca Mukâtil'i çekemeyenlerin, onu gözden düşürmek ve itibarını sarsmak için bu tür ithamlara başvurmuş olmaları da muhtemeldir.<sup>35</sup> Nitekim İbrahim el-Harbî (ö. 285/899), insanların hasetlerinden ötürü Mukâtil'i kötilediklerini belirtir.<sup>36</sup> Diğer taraftan Mukâtil'in yaşadığı dönemin ilim anlayışı, bir kişinin almak istediği ilmi, o ilme vakıf hocaların ders halkasına katılarak alması, rivayeti ihmal etmemesi ve bu anlayış çerçevesinde eğitim öğretimde bulunmasını gerektiriyordu. Anlaşıldığı kadarıyla Mukâtil bu esaslara gerekli özeni göstermediği için birtakım ithamlara maruz kalmıştır.<sup>37</sup>

İslam'ın ikinci asrı, düşünce hareketlerinin iç içe girdiği ve farklı düşüncelerin teşekkül edip rayına oturmaya çalıştığı bir dönemdir.<sup>38</sup> Mukâtil hakkındaki farklı değerlendirmeler, aynı zamanda onun yaşadığı dönemde Hıran'daki fikri ve siyasi çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Mukâtil'in hayatının bir kısmını geçirdiği Irak, dinler, inançlar ve farklı düşüncelerin ülkesi, kadim dinlerin vatanıydı. Süryânîler orada yayılmışlar, medreseler kurmuşlar ve bu medreselerde Yunan felsefesi ve Fars hikmetini öğretmişlerdi. Aynı zamanda Irak, İslam'dan önce inanç konusunda birbirleriyle mücadele eden Hıristiyan mezheplerinin yaşadığı bir bölgeydi. İslam geldikten sonra da orada karışıklıklar, siyaset ve inanç konularında birbiriyle çatışan düşünceler vardı.<sup>39</sup> İşte böyle bir dönemde ve karşıt fikirlerin canlı bir şekilde savunulduğu bir ortamda yaşayan Mukâtil'in, bazı itikadi hareketlerin etkisinde

<sup>32</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/184.

<sup>33</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/89; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 119.

<sup>34</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 119.

<sup>35</sup> M. Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 55-56.

<sup>36</sup> Bağdâdi, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 15/210-211. Ayıca Mukâtil'e yöneltilen eleştirilerle ilgili olarak bk. Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/43-44.

<sup>37</sup> Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31/135-136.

<sup>38</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/194.

<sup>39</sup> Remzî Na'nâa', *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr* (Dimişk: Dâru'l-Kalem, 1970), 219-220.

kalması ve Kur'an'ı tefsir ederken söz konusu çevreden etkilemiş olması mümkündür.<sup>40</sup>

Mukâtil'in biyografisinden onun teşbih ve teccîmle de itham edildiği görülmektedir. Cerrahoğlu, Mukâtil'in *et-Tefsîru'l-kebir*'indeki açıklamalarında onun teccîm ve teşbih yanlısı olduğunu gösterecek bir açıklamaya rastlamadığını ve bu tefsirin onun mezhep görüşünü ihtiva etmediğini söyler. Bununla birlikte sadece tefsirinden hareketle Mukâtil'in teşbih ve teccîmi savunmadığı sonucuna varılamayacağını belirtir.<sup>41</sup> Mukâtil'in tefsir yöntemi üzerine doktora tezi hazırlayan ve eseri tahkik edip yayımlayan Abdullah M. Şehhâte ise Mukâtil'in, ilahi sıfatlar konusunda teşbihle suçlandığını, ancak bunun ağır bir itham olduğunu, onun tefsirinin mümin ve muvahhit bir kişinin tefsiri olduğunu belirtir. Bununla birlikte bazı sıfatların ispatı konusunda mübalağaya kaçtığını da belirtir. Devamında *et-Tefsîru'l-kebir*'de "vech", "yed" ve "ayn" sözcüklerinin geçtiği âyetleri yer yer tevil ettiğini örneklerle açıklar ve onun bu tür âyetleri yorumlama şeklinin, selef ve halefin tefsir anlayışına uygun olduğunu ifade eder.<sup>42</sup> Öte yandan "istivâ", "kürsî", "arş" "sâk" "yemînullâh" vb. kelime ve ifadelerle getirdiği yorumlarla<sup>43</sup> teccîme meylettğine dikkat çekerek Mukâtil'in bu tür açıklamalarında, doğduğu yerdeki yabancı dinlerden etkilenmiş olabileceğini ifade eder.<sup>44</sup>

Neticede Mukâtil'in haberî sıfatlardan olan vech, ayn, yed gibi sözcüklerin kullanıldığı yerlerde her zaman aynı anlamı vermediği görülmektedir. Onun bu konudaki tavrı tekdüze değildir. Bu kelimeler için bir yerde mecazi bir anlam verirken başka bir yerde gerçek anlam vermiştir.<sup>45</sup> Ancak Allah'ın fiillerine ilişkin bazı kelimeleri açıklarken teşbihe meylettği ifade edilmektedir. Buradan hareketle onun teşbih düşüncesini benimsediği sonucuna varmak zor gözükmemektedir. *et-Tefsîru'l-kebir*'de sıfatların geçtiği âyetler, selefın yaptığı gibi tefsir edilmiş, tevil edilmemiştir. Bazı durumlarda başka âyetlerden örnekler verilip akla ve nakle uygun açıklamalar yapılmıştır. İlk başta teşbih düşüncesini yansıtır gibi gelen bazı açıklamalar, aslında selefın görüşlerinden farklı değildir.<sup>46</sup> Mukâtil, mutlak gaybla ilgili ifadeleri, zahiriyle almış ve onları rivayet gibi harici bir delil olmadan tevil etmemiştir. İlahi zat ve sıfatlar ve kıyametle ilgili olaylara ilişkin tefsir tarzı böyledir. "Teşbih"i savunduğu suçlaması, biraz da bu tür âyetleri tevil etmemesinden ileri gelmektedir.<sup>47</sup> Neticede ricâl ve tabakat kitaplarında yer alan Mukâtil'in "teşbih" ve

<sup>40</sup> Na'nâa', *el-İsrailiyyât*, 219-220; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/194.

<sup>41</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/195-198.

<sup>42</sup> Bk. Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/89-95.

<sup>43</sup> Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/213 ve 3/685.

<sup>44</sup> Bk. Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/99-110.

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bk. Yurt, "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm", 264-270.

<sup>46</sup> Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir*, 56. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Tarihi*, 105.

<sup>47</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 122.

“tecsim” taraftarı olduğu ithamlarını doğrulayacak ve destekleyecek malzeme tefsirinde rastlanmamakta, bu tür ithamların çoğu eserlerinin muhtevası ile çelişmektedir.<sup>48</sup>

## 2. ESBÂB-I NÜZÛL KAVRAMI

Esbâb-ı nüzûl açısından Kur'an âyet ve sûreleri iki kısımda değerlendirilir. Birinci kısımda yer alanlar, ibtidaen nazil olan<sup>49</sup> yani “soru” veya “olay” gibi cevap vermeyi gerektiren bir “sebeb”e bağlı olmaksızın inanç ve kuraları içeren âyetlerin indirilmesiyle teşekkül eden âyetlerdir. Çünkü Yüce Allah, insanın yaratılış ve mizacını; onun menfaat ve maslahatını temin eden şeyleri bilir ve buna göre âyetlerini tedrici bir şekilde indirir.<sup>50</sup> Kur'an'ın geneli, nüzûlünü gerektiren özel bir olay veya sebebe bağlı olmaksızın ümmetin ıslahı için bir yol gösterici olarak gelmiştir.<sup>51</sup> Başka bir ifadeyle söz konusu âyetler, “genel sebepler” diyebileceğimiz yani insanların hidayeti ve hayatlarının düzene sokulması, onlar için en hayırlı olanın gösterilmesi gibi kuralara binaen nazil olmuştur. Bu tarzda inen âyetlerin geneli ise inanç meseleleri, geçmiş dönemlerde meydana gelen olaylar, peygamber kıssaları ve kıyamet sahneleri gibi konuları kapsar.<sup>52</sup>

İkinci kısımda değerlendirilen âyet ve sûreler, belli bir vakıa ve soru akabinde nazil olan Kur'an bölümleridir.<sup>53</sup> Bu kısımda yer alanlar, olaylar ve sorular hakkındaki cevaplar mesabesinde. Söz konusu olay (veya soru), müslümanlar veya onlardan bir kısmının karşılaştığı muayyen bir sorundur. Yüce Allah, o sorunun çözüme kavuşturulması için cevap olarak Peygambere vahyetmiştir.<sup>54</sup> Esbâb-ı nüzûl ilminin konusu bu tür sebeplere binaen inen âyetlerdir. Buna göre esbâb-ı nüzûl (iniş sebepleri), Hz. Peygamber döneminde, meydana gelen bir olay veya ona yöneltilen bir soru akabinde, olaya ilişkin bir açıklama veya söz konusu sorunun cevabını içeren âyetlerin indirilmesi konusuyla ilgilenen bir Kur'an ilmidir. Bu olay veya soru, Müslümanların arasında olabileceği gibi müslümanlarla gayr-i müslimler veya Yahudi ve Hristiyanlar tarafından Hz. Peygambere yöneltilen sorular şeklinde de olabilir.<sup>55</sup> İslam âlimleri 600 civarı âyetin sebeb-i nüzûlünün bilindiğini

<sup>48</sup> İbrahim Çelik, “Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikr”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 151; Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, 31/135.

<sup>49</sup> Celâluddin Abdurranman es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1997), 1/92; Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1995), 1/81.

<sup>50</sup> Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', *el-Mukaddimâtü'l-esâsiyyetu fî 'ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Muessesetü'r-Reyyân, 2001), 43.

<sup>51</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye Li'n-Neşr, 1984), 1/46.

<sup>52</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/125-126.

<sup>53</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/92; Cüdey', *el-Mukaddimât*, 43.

<sup>54</sup> Cüdey', *el-Mukaddimât*, 43.

<sup>55</sup> Zerkânî, *Menâhil*, 1/81-82.



belirtmişlerdir.<sup>56</sup>

Esbâb-ı nüzûl, rivayetle ilgili bir ilimdir. Akılla ve içtihatla âyetlerin sebep-i nüzûlü bilinmez. Bu nedenle hadislerin sıhhati için aranan genel şartlar, bu tür rivayetlerde de aranır. Bir âyetin veya sûrenin inmesine sebep olan rivayet, ilgili âyetin inişine şahit olmuş ve sebeplerine vakıf olan sahabilerin rivayetleriyle bilinebilir.<sup>57</sup>

Âyetlerin ve sûrelerin doğru anlaşılması için nüzûl şartlarının bilinmesi gerekir. Bu konuyla ilgili sahih bilgiler, müfessir için vazgeçilmez bir malzemedir. Çünkü nüzûl ortamı, âyetlerin inişinin arka planı, sebep-sonucu (dış bağlam), bir âyetin diğer âyet/ayetlerle ilişkisi ve Kur'an bütünlüğündeki yeri (metinsel bağlam) ancak bu tür rivayetler sayesinde öğrenilebilir. Ayrıca esbâb-ı nüzûl rivayetleri, vahiy sürecinde insan-Allah ilişkisini, dolayısıyla vahiy-olgu ilişkisini açıklayan güçlü kanıtlar mesabesinde dir.<sup>58</sup> Bu sebeple âlimler, Kur'an'ın doğru anlaşılması için esbâb-ı nüzûlün önemine dikkat çekmişler ve âyetlerin nüzûl sebebini bilmenin, Kur'an manalarının anlaşılması konusunda sağlam bir yol olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>59</sup> İbn Teymiye (ö. 728/1328) "Sebeb-i nüzûlü bilmek, âyetin anlaşılmasına yardım eder. Çünkü "sebeb"i bilmek, "müsebbeb"i bilmeyi temin eder."<sup>60</sup> diyerek bu ilmin önemine dikkat çekmiştir.

'Ulûmu'l-Kur'an ve Tefsir usûlü tarzı kitaplarda, belli bir olay veya sebep üzerine inen âyetlerin anlaşılması için sebep-i nüzûl ilminin faydası ve önemi üzerinde durulmuş ve örnekler eşliğinde bazı hususlara işaret edilmiştir. Bu çerçevede sebep-i nüzûlü bilmenin, Kur'an'ın emir ve hükümlerinin hikmetlerini bilmeye yardımcı olacağı, âyet ve sûrelerden kastedilen mananın doğru anlaşılacağı ve ortaya çıkabilecek şüphe ve yanlışlıkların giderilebileceği, müphem âyetlerin anlaşılmasını kolaylaştıracağı gibi hususlara işaret edilmiştir.<sup>61</sup>

Bununla birlikte âyet veya sûrenin inmesine neden olan olay ve sorunun, Kur'an bütünlüğü ve genel ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmesi zorunludur. Âyetleri ve sûreleri, esbâb-ı nüzûl kapsamında değerlendirilen özel durum ve tarihi şartlarla sınırlı olarak yorumlamak, ilahi mesajın genel ve

<sup>56</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 224; Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an ilimleri)", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 330.

<sup>57</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'an*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 10; Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, 91; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 225; Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an" 327.

<sup>58</sup> İsmail Çalıskan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 136.

<sup>59</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/93.

<sup>60</sup> Takiyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, thk. Adnân Zarzûr (Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971), 47.

<sup>61</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/22-26; Suyûtî, *İtkân*, 1/92-95; Zerkânî, *Menâhil*, 1/83-86; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 137-138; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 230; Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an", 327-328.



ebedi maksatlarından uzaklaştırabileceği gibi yorum zengiliğine de engel olacaktır.<sup>62</sup> Bu sebeple “sebebin hususi (özel) olması, hükmün umumi (genel) olmasına engel değildir” ilkesinin bir kural olarak akılda tutulması gerekir. Buna göre Kur’an’ın bazı âyet ve sûrelerinin belli bir olay ve sebebe binaen inmesi, onların ihtiva ettiği hükümlerin genel olmasına mâni değildir.<sup>63</sup> Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) Hümeze sûresi bağlamında söylediği gibi bu sûrenin iniş sebebinin özel olması mümkündür. Ancak tehdit geneldir ve bu sûrede belirtilen çirkin davranışlara sahip olan herkesi kapsar.<sup>64</sup>

### 3. ET-TEFSİRÜ'L-KEBİR

#### 3.1. et-Tefsîru'l-kebir’in Genel Özellikleri

*et-Tefsîru'l-kebir*, âyet sırasına göre Kur’an’ın tamamını başından sonuna kadar tefsir eden ve günümüze ulaşan ilk tam tefsirdir.<sup>65</sup> Bu yönüyle, Mukâtil’in tefsiri, çağdaşı âlimler tarafından yazılan ancak bize ulaşmayan, varlıklarını klasik kaynaklardan veya daha sonra yazılan tefsirlerde kendilerine yapılan atıflardan öğrendiğimiz diğer tefsirlerden farklıdır.<sup>66</sup>

Mukâtil, tefsirinde rivayet ve dirayet yöntemini birlikte kullanmıştır.<sup>67</sup> Tefsirinin genelinde görülen dirayet usulünün yanı sıra onun Hz. Peygamber’den gelen hadislerle, sahâbe ve tabîinden aktarılan rivayet ve açıklamalara da önem verdiği görülmektedir.<sup>68</sup> Mukâtil’in tefsirinin rivayet yönü, öncelikle bir konuyla ilgili âyetlerin bir araya getirilmesine dayanır. Bununla birlikte âyetlerle ilgili hadisleri, isnadlarını hafız ederek zikreder. Bu sebeple sahih hadislerle zayıf hadis birbirine karışır. Bu durum, özellikle peygamber kısımları bağlamında yer verdiği isrâîlî haberlerde bariz bir şekilde görülür. Ravilerin isnada yer verip önemsedikleri bir dönemde Mukâtil’in isnadı hafzetmesi ve isrâîlî haberlere çokça yer vermesi, onun tefsirinin en bariz kusurlarından kabul edilir.<sup>69</sup>

Dirayet yönüne gelince, Mukâtil’in tefsirinin hemen hemen bütün sayfalarında, dirayet usulünün etkisi görülmekte ve onun Allah’ın kitabını tefsir

<sup>62</sup> Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/361.

<sup>63</sup> İbn Teymiye, *Mukaddime*, 47; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/32; Suyûtî, *İtkân*, 1/95-96; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur’ân”, 330.

<sup>64</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf'an hakâik-i gavâmizi't-te'vil ve 'uyûni'l-eqâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998), 6/429.

<sup>65</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/61, 63-64; Na'nâ'a, *el-İsrâîliyyât*, 221; M. Suat Mertoğlu, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/291; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 120.

<sup>66</sup> Yurt, “Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm”, 9-10.

<sup>67</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 120.

<sup>68</sup> Örnekler için bk. Cihad Ahmed Hicâc, *Menhecû'l-İmâm Mukâtil b. Süleymân el-Belhî fi tefsîrihi* (Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyyetu, Külliyyetu Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 19-27.

<sup>69</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/59-60.

eden birisinin ihtiyaç duyduğu geniş bilgi ve zekâya sahip olduğu hissedilmektedir.<sup>70</sup> Diğer bir ifadeyle Mukâtil, ilk devirlerde kendisine koşulsuz müfessir denmeyi hak eden âlimlerin başında gelmektedir. Onun yaşadığı dönemde Kur'an hakkında söz söyleyen ve açıklamada bulunanların geneli, Kur'an'ı Hz. Peygamber ve sahâbenin söyledikleriyle tefsir etmeyi uygun ve yeterli buluyor, kendi açıklamalarını fazla ön plana çıkarmıyordu. Mukâtil ise farklı bir yol takip etmiş, âyetleri tefsir ederken kendi düşüncelerini ortaya koymuş ve onları yorumlamıştır.<sup>71</sup> O dil, kelimeler ve terkipler, anlam ve anlam değişimi, müşterek ve müteradif lafızlar konusunda geniş bir bilgiye sahip olduğu gibi me'ânî, beyan ve bed'î, icmal, tebyîn, umum-husus, itlak-takiyit, emir-nehyin delaleti vb. konulara da hâkimdir.<sup>72</sup> *et-Tefsîru'l-kebir*'de, âyetler ve âyet gruplarının sebab-i nüzûlü ve iniş zamanı belirtilmiş, müphem sözcüklerle kimlerin kastedildiği açıklanmış, muğlak kelimelerle kastedilen belirtilmiş, kelimelerin müteradifleri verilmiş, bu kelimelerin kullanıldığı siyakta kazandığı anlamlar (vücûh ve nezâir) ifade edilmiştir. Kıssalar özellikle Yahudileri konu alan âyetlerin tefsirinde şahıs isimleri, tarihi vakıa ve sayılar gibi detaylara fazla yer verilmiştir.<sup>73</sup>

Mukâtil'in *et-Tefsîru'l-kebir*'i, sade ve anlaşılır bir tefsir olması yönüyle temayüz eder. Bu tefsirde, kolay bir ibare ile mana kuşatılmış, ihtilâfa girilmeden âyetteki en kuvvetli ve en uygun mana seçilmiştir.<sup>74</sup> Âyetlere anlam verilirken genellikle vahiy ortamı ve metin içi bağlam da dikkate alınmış,<sup>75</sup> akli muhakeme ile âyetlerin kime ne dediğini açık ve net bir şekilde ortaya konmuştur.<sup>76</sup>

Mukâtil'in, Kur'an'ı tefsiri sırasında *Kur'an ilimleri* başlığı altında değerlendirilen birçok Kur'an ilmini dikkate aldığı ve onlara büyük önem verdiği görülür. Hatta Mukâtil'i 'ulûmu'l-Kur'an'la ilgili kitap yazan âlimlerin ilklerinden saymak mümkündür. Nitekim onun *el-Vücûh ve'n-nezâir* isimli eseri kendi alanında kaleme alınan ilk kitaptır ve günümüze kadar gelmiştir.<sup>77</sup> Ayrıca günümüze kadar ulaşmasa da nâsîh-mensûh, yeminler, müteşabih âyetler, takdîm-te'hîr ve kıraat üzerine çalışmalarının olduğu biyografisinden anlaşılmaktadır.

Mukâtil'in isnada gereken özeni göstermediği ve esbâb-ı nüzûl konu-

<sup>70</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/59-60.

<sup>71</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 124.

<sup>72</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/60. Ayrıca bk. Abdullah Mahmud Şehhâte, *'Ulûmu't-Tefsîr* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001), 167; Na'nâa, *el-İsrâilîyyât*, 222.

<sup>73</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/192; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 121. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Tarihi*, 105; Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberî Öncesi)", 149.

<sup>74</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/57; Şehhâte, *'Ulûmu't-tefsîr*, 167. Ayrıca bk. Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 126.

<sup>75</sup> Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberî Öncesi)", 149.

<sup>76</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 126.

<sup>77</sup> Hicâc, *Menhec*, 29.

sunda zayıf hadislere ve rivayetlere dayandığına dair yaygın bir kanaat vardır. Bununla birlikte isnadsız zikrettiği bütün rivayetlerin sorunlu olduğu söylenemez. Çünkü bu hadisler ve rivayetler, hadis kitaplarıyla karşılaştırıldığında onların birçoğunun zayıf olmadığı, ekseriyetinin daha sonra sahih hadis kitaplarda yer aldığı görülür. İlgili hadislerin bir kısmının isnadı zayıf olmakla birlikte metni sahihtir ve isnadı da başka tariklerle desteklenmiştir.<sup>78</sup> Ayrıca İbn Adî (ö. 356/976), Mukâtil'in naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu ve birçok sika râvinin ondan rivayette bulunduğunu belirtmiştir.<sup>79</sup>

Mukâtil, âyet ve sûreleri tefsir ederken genellikle vahiy ortamını göz önünde bulundurur. Ona göre Kur'an'ın hitabı vahyin tanıkları ve ilk muhatap kitledir. Bu nedenle En'âm 6/116. âyetini açıklarken "ekseru men fi'l'ard" (أكثر من في الأرض) ifadesini "ehl-i Mekke" ile sınırlandırmıştır.<sup>80</sup> Hâlbuki günümüz ortalama okuru bu ifadeyi genellikle "yeryüzündekilerin çoğunluğu" şeklinde anlar. Tefsirinin birçok yerinde bu tür açıklamalara rastlamak mümkündür.<sup>81</sup> Mukâtil, âyetlerin ilk anlamlarını, âyet ve sûrelerin indiği dönemde muhataplarına neyi ifade ettiğini belirlemeye çalışmış, muhatapların kimler olduğunu, âyetlerin onlara ne söylediğini ve âyetleri oluşturan ifadelerin ilk hitap çevresi tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmeye çalışmıştır.<sup>82</sup>

Âyetleri tefsir ederken farklı yorum ihtimallerine girmeden tek tip açıklamayla yetinmesi Mukâtil'in ayrıcalıklı yanlarından biridir. *et-Tefsîru'l-kebîr*'de, yorum ihtimallerini gösteren "veya, ya da, şöyle de olabilir, denildi ki vb." ifadelere genelde rastlanmaz. Ona göre âyetlerin, âyetleri oluşturan ifade ve kelimelerin tek anlamı vardır. Bu sebeple tek anlamı ifade eden "ya'nî" (yani) sözcüğü bu tefsirde yaygın bir şekilde kullanılmıştır.<sup>83</sup>

*et-Tefsîru'l-kebîr*'de, tek tip açıklama yaklaşımını destekleyen unsurlardan biri de âyetlerin metin-içi ve metin-dışı bağlamının dikkate alınarak yorumlanmasıdır. Mukâtil âyetleri yorumlarken ilk muhatapların kimliklerine, onların sözlerine ve davranışlarına önem vermiştir. Genel muhatap kitleye hitap ettiğini düşündüğü âyetleri bile nüzûl şartları bağlamında değerlendirmiştir.<sup>84</sup> Bu çerçevede âyetlerin kimin hakkında, hangi soru veya olay akabinde nazil olduğunu açıklamış ve ilgili âyetleri veciz bir şekilde o olayla bağlantılı olarak açıklamıştır. Örneğin Lokmân 31/6-7. âyetleri, müşrik Nadr b. Hâris'in Mekke'de yaptıklarını dikkate alarak tefsir etmiş ve "ve minennâs"

<sup>78</sup> Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5/51, 125; Koç, *Tefsirde Bir kaynak İncelemesi*, 38-39; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 123-124. Ayrıca geniş bilgi için bk. İrfan Zahitoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16-205.

<sup>79</sup> Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 4/175; Türker, *Mukâtil b. Süleyman*, 31/136.

<sup>80</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/286.

<sup>81</sup> Bk. Koç, *Tefsirde Bir kaynak İncelemesi*, 44-49.

<sup>82</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 121.

<sup>83</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 42; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 121-122.

<sup>84</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 122.

(insanlardan kimisi) ifadesinin karşılığının Nadr b. Hâris olduğunu belirtmiştir.<sup>85</sup> Yine anne babaya saygıyı konu edinen Lokmân 31/14-15. âyetlerin sebeb-i nüzûlüne ilişkin rivayete<sup>86</sup> yer vermemekle birlikte rivayete konu olan Sa'd b. Ebî Vakkâs ismini zikrederek âyeti tefsir etmiştir. Bu bağlamda 14. âyette geçen "el-insân" sözcüğünün karşılığının Sa'd b. Ebî Vakkâs, "vâlideyn" in ise Vakkas'ın babası Malik ve annesi Hamne binti Süfyan olduğunu belirtmiş ve âyeti onların özelinde açıklamıştır.<sup>87</sup> Ahzâb 33/23. âyeti açıklama şekli de bu kapsamda değerlendirilebilir. Mukâtil bu âyeti, nüzûl çağındaki önemli isim ve olaylarla ilişkilendirerek tefsir etmiştir. Buna göre "Allah'a verdikleri söze sadık kalanları" cümlesini "Mekke'de akabe gecesi" ile kayıtlamış, "içlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir." cümlesini de "Hamza ve arkadaşlarının Uhud günü bu ahitlerine bağlı kalarak öldükleri" ile açıklamış, "Bir kısmı da (şehit olmayı) beklemektedir." cümlesini de "müminlerden bir kısmının ahitlerine vefa göstererek ecellerini bekledikleri" şeklinde izah etmiştir.<sup>88</sup>

### 3.2. et-Tefsîru'l-kebir'de Esbâb-ı Nüzûl

#### 3.2.1. Mukâtil b. Süleyman'ın Kullandığı Esbâb-ı Nüzûl Tabirleri

Tefsirlerde esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle ilgili bir çok ifade ve kalıb kullanılmakla birlikte,<sup>89</sup> müfessirler esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle ilgili genelde "sebebu nuzûli hâzihi'l-âyeti kezâ/سبب نزول هذه الآية كذا" (bu âyetin iniş sebebi şudur), olay veya soru anlatıldıktan sonra başında takip "fe"si bulunan "fe-enzelellâhu hâzihi'l-âyete/فأنزل الله هذه الآية" (bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi) ve "fe-nezelet hazîhi'l-âyetu fî kezâ/فنزلت هذه الآية في كذا" (bu âyet şu konu üzerine nazil oldu) ifadelerini kullanmışlardır.<sup>90</sup> Bu tabirler, âyetin/surenin inişine sebep olan olay veya soru aktarıldıktan sonra zikredilir. Bazen esbâb-ı nüzûl tabiri ve "fe" edatı içermeyen bir kullanımla da âyetlerin iniş sebebi zikredilir. Bu durumda söz konusu rivayetin, âyetin iniş sebebi olduğu makamdan ve siyaktan anlaşılır.<sup>91</sup> Zerkeşî (ö. 794/1392), sahâbe ve tabiînin bir âdeti olarak onlardan birisi "nezelet hâzihi'l-âyetu fî kezâ" (bu âyet, şu konuda inmiştir) dediğinde, bu ifadeyle âyetin sebeb-i nüzûlünü değil, bu âyetin

<sup>85</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/432-433.

<sup>86</sup> Rivayet için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-buhûş ve'd-dirâsâti'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001), 18/552; Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mektebetu Evlâdi's-Şeyhi li't-Turâsi, 2000), 11/54.

<sup>87</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/434.

<sup>88</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/484. Secde 32/18. âyeti de sebeb-i nüzûlünü dikkate tefsir etmiştir. Buna göre âyette geçen "mü'min" kelimesini Hz. Ali, "fâsık" kelimesini de Ümeyye oğullarından Hz. Osman'ın kardeşi "el-Velîd b. Ukbe" ile tefsir etmiştir. (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/451).

<sup>89</sup> Bk. Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, 109-111.

<sup>90</sup> Zerkânî, *Menâhil*, 1/87; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 139; Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân", 328-329. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 224.

<sup>91</sup> Zerkânî, *Menâhil*, 1/87.

ihtiva ettiği hükmü kastettiğini belirtir.<sup>92</sup> İbn Teymiye ise “nezelet hâzihi'l-âyetu fi kezâ” ifadesiyle bazen âyetin sebep-i nüzûlünün, bazen de (âyetin iniş sebebi olmadığı durumunda) âyete dahil olan şeyin (âyetle neyin kastedildiğini) söyler.<sup>93</sup>

Mukâtil, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini aktarırken belli başlı tabirleri yoğun bir şekilde ve tefsirinin genelinde kullanmıştır. “Fe-enzelallâhu.../...فأنزل الله...” cümlesi, onun, bir âyetin/surenin inmesine neden olan soru veya olayı anlattıktan sonra sıkça kullandığı ifadelerden biridir. Örneğin Mukâtil, Kâfirûn sûresinin sebep-i nüzûlü olarak Kureyş'in önde gelenlerinden bir grubun, “...biraz biz senin dinine girelim, ilahına ibadet edelim. Biraz da sen bizim dinimize gir, ilahlarımıza ibadet et...” şeklindeki taviz koparmaya yönelik tekliflerini aktarır. Akabinde “fe-enzelallâhu azze ve celle fihim...” cümlesine yer verir.<sup>94</sup> Esbâb-ı nüzûl ifadesi olarak “fe-enzelallâhu...” cümlesi *et-Tefsîru'l-kebîr*'in genelinde kullanılmıştır.<sup>95</sup>

Mukâtil'in esbâb-ı nüzûl rivayetlerini zikrederken sıkça yer verdiği ibarelerden birisi de “nezelet fi...” ve “fe-nezelet fi...” cümleleridir. Bu konuda Lokmân 31/28. âyetin nüzûlüyle ilgili rivayete bakılabilir. Mukâtil, bu âyetin, bir grup Kureyşli hakkında nazil olduğunu aktarırken “nezelet fi...” kalıbını kullanır. Söz konusu müşrikler Hz. Peygamber'e “Allah bizi tavırdan tavıra geçirerek yarattı; nutfe, sonra alaka, sonra mudğa, sonra kemikler olarak. Sonra da sen, “Allah bizi bir anda yeni bir yaratışla toptan bir anda diriltecek.” diyorsun, bu nasıl olacak?” şeklinde bir soru yöneltmişler ve bunun üzerine bu âyet nazil olmuştur.<sup>96</sup> Mukâtil, bazı âyetlerin inişinden bahsederken de başında takip “fe”si olan “fe-nezelet fi...” ifadesini kullanmaktadır.<sup>97</sup>

Mukâtil'in kullandığı ifadelerden biri de “nezele fi kavl.../...نزل في قول...” (...sözü/sözleri hakkında nazil oldu) cümlesidir. Ancak bu ifade diğer ibarelere oranla daha az kullanılmıştır.<sup>98</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Mukâtil, esbâb-ı nüzûl tabirlerinden “sebebu nuzûli hâzihi'l-âyeti kezâ” ifadesine tefsirinde yer vermemiştir. Bununla birlikte Fetih sûresi ilk âyetlerinin nüzûl sebebi bağlamında ve en-Nisâ 4/25. âyetinin tefsirinde “nüzûlü hâzihi'l-âyeti/نزل هذه الآية” ifadesini bir esbâb-ı nüzûl kavramı olarak kullanmıştır.<sup>99</sup> Mukâtil, bazı durumlarda da esbâb-ı nüzûl ifadelerine başvurmaksızın âyetlerin arka planı ve inişine sebep olan

<sup>92</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/31-32. Ayrıca bk. Suyûtî, *İtkân*, 1/100.

<sup>93</sup> İbn Teymiye, *Mukaddime*, 48. Ayrıca bk. Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, 111-114.

<sup>94</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/888.

<sup>95</sup> Örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/81, 125, 130-131, 133, 140-141, 152, 373-374; 2/99, 101-102, 229, 537-538; 3/402, 453, 476, 489, 505, 574, 505; 4/915-916.

<sup>96</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/438. Ayrıca bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/358, 373; 2/170, 230; 3/371-372 ve 440; 4/837.

<sup>97</sup> Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/224, 269, 283, 317, 390-391; 3/438.

<sup>98</sup> Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/369; 2/633; 3/71, 227.

<sup>99</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/65-66; 1/367.

olayı aktarmıştır.<sup>100</sup>

### 3.2.2. Rivayetlerin Senedlerine Karşı Tutumu

Biyografisinde de ifade edildiği gibi Mukâtil'in en fazla eleştiriye muhatap olduğu noktalardan biri isnada gerekli özeni göstermemesidir. Onun esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde de aynı tavrı sürdürdüğü görülmektedir. Bununla birlikte nadiren esbâb-ı nüzûl rivayetlerini senediyle birlikte aktarmıştır. Örneğin Rûm sûresinin baş tarafında Rumların Farslara yenilgisini konu alan âyetlerle ilgili rivayetin senedine yer vermiş,<sup>101</sup> Âl-i İmrân 3/174. âyetin inişi bağlamında zikrettiği rivayetin senedini zikretmiştir.<sup>102</sup> Neticede Mukâtil b. Süleyman'ın, rivayetlerin senedlerini hafız ederek aktardığı bir vakıa olmakla birlikte, bu konuda kendisinden bize ulaşan bir açıklama ve gerekçe de yoktur. Bu nedenle onun bu tavrıyla ilgili kesin yargı içeren yorumlarda bulunmak imkân dahilinde değildir. Diğer taraftan yaşadığı dönemin ilim anlayışı ve tefsir ilminin durumu dikkate alınarak bazı hususlara işaret edilebilir. Buna göre öncelikle Mukâtil'in bu tavrının arkasında sade bir tefsir yazma ve okuyucuyu doğrudan Kur'an'ın mesajıyla buluşturma düşüncesi olabilir.

İlk dönemlerde tefsirin müstakil bir ilim olmayıp hadis ilminin içerisinde varlığını devam ettirdiği ve tefsir malzemelerinin hadis ilminde olduğu gibi isnad zinciriyle aktarıldığı dikkate alınmalıdır. Hadis ilminin bir alt dalı olan tefsir, Mukâtil'in yaşadığı dönemde hadisten ayrılarak müstakil bir ilim olmaya başlamıştır.<sup>103</sup> Ancak gelişme evresinde olan bu ilim için o zamanlarda oturmuş bir metoddan bahsetmek mümkün değildir. O güne kadar sıkı bir şekilde uygulanan hadis ilminin kuralları, Mukâtil tarafından ayrı bir ilim dalı olan tefsir için bağlayıcı olduğu düşünülmemiş ve onun uygulanması hadis ilmine bırakılmış olabilir. Bunun yanında Mukâtil'in yaşadığı ilmi çevrenin son derece gelişmiş olması nedeniyle, herkesin bildiği şeylerin ayrıntılı olarak zikredilmesine gerek duyulmamış olması muhtemeldir.<sup>104</sup>

### 3.2.3. Rivayetleri Aktarma Şekli

Öncelikle Mukâtil'in murad-ı ilahiye doğru tespit etmek için âyetlerin iniş yeri, zamanı ve olayları göz önünde bulundurduğunu ifade etmek gerekir. Bu sebeple âyetlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlayan bir faktör olarak esbâb-ı nüzûl ilmini önemsemiş ve âyetlerin/surelerin tefsiri sırasında ilgili rivayetleri zikrederek âyeti bu çerçevede yorumlamıştır. Ne var ki et-

<sup>100</sup> Örnek olarak Lokman 31/6-7. âyetlerin tefsirine bakılabilir. (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/432-433.)

<sup>101</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/402.

<sup>102</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/317. Ayrıca bk. el-Hac 22/30 (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/124).

<sup>103</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 102-105; Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*, 95.

<sup>104</sup> Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*, 105.

*Tefsîru'l-kebir*'de 525 âyet ve sûrenin esbâb-ı nüzûl rivayetine yer verdiği<sup>105</sup> dikkate alınır. Mukâtil'in her âyete/sureye illa da bir sebab-i nüzûl bulma gayreti içerisinde olmadığı görülür.<sup>106</sup>

Bununla birlikte esbâb-ı nüzûl, Mukâtil'in âyetler ve sûrelerin tefsirini yaparken çok sık başvurduğu bir Kur'an ilmidir. Ancak o, kendisinden sonra gelen müfessirlerde görülen âyetlerle ilgili birden çok esbâb-ı nüzûl rivayetinin zikredilmesi usulünü genel itibariyle benimsememiştir. Bilakis o, âyet veya sûreye ilişkin tek bir rivayeti aktarmıştır. Diğer taraftan esbâb-ı nüzûl rivayetlerini bazen mana ile yani rivayetin özünü kendi ifadeleriyle aktarmak sûretiyle bazen de nassı/metni ile zikretmiştir. Örneğin el-İsra 17/85. âyetin, Ebû Cehil ve arkadaşları hakkında nazil olduğunu<sup>107</sup> belirtirken âyetin iniş sebebini muhtasar bir şekilde ifade etmiştir. Hâlbuki başka kaynaklarda, Kureyş müşriklerinin Yahudilerden Hz. Peygamber'e soru sormak için yardım istedikleri, Yahudilerin de Ona "ruh"u sorun dedikleri ve ilgili âyetin bunun üzerine nazil olduğu aktarılır.<sup>108</sup>

Bakara 2/204. âyetin sebebi nüzûlü olarak rivayetin bütünü zikreder ve ilgili âyetin Ahnes b. Şerîk ve annesi hakkında nazil olduğunu ifade ederken rivayeti ihtisar yoluna gitmez.<sup>109</sup> Yine Bakara 2/215. âyetin iniş sebebini konu edinen rivayet de bu kapsamda değerlendirilebilir. Buna göre Yüce Allah sadaka vermeyi emredince, Amr b. el-Cemûh el-Ensârî, Hz. Peygamber'e "ne kadar ve kime infak edelim?" diye sormuş, akabinde bu âyet inmiştir.<sup>110</sup>

Mukâtil b. Süleyman genel itibariyle âyetleri tek bir rivayetle açıklamakta, âyet veya sûrelere dair klasik kaynaklarda zikredilen rivayetlerin hepsine yer vermemektedir. Bir mecliste oturma âdâbını konu alan Mücadele 58/11. âyetle ilgili zikrettiği rivayeti<sup>111</sup> bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Nisa 4/59. âyetin nüzûlüyle ilgili Ammar b. Yâsir ile Halid b. Velid arasındaki anlaşmazlığı konu alan rivayeti zikreder.<sup>112</sup> Bununla birlikte Vâhidî (ö. 468/1076), Mukâtil'in aktardığı bu rivayetle birlikte, bu âyetin (Nisâ 4/59) Huzeyfe b. Kays b. 'Adiyy hakkında nazil olduğunu ifade eden başka bir rivayete de yer verir.<sup>113</sup>

<sup>105</sup> Efe, *Mukâtil Bin Süleyman Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, 91-95.

<sup>106</sup> Muhsin Demirci, Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*'ı ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Lübâbu'n-nükûl*'ü incelendiğinde bir sebebe bağlı olarak nazil olan âyetlerin sayısının 600 civarında olduğunu ifade etmektedir. Bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 224.

<sup>107</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/547.

<sup>108</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 299. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 5/81-82.

<sup>109</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/177-178. Ayrıca bk. Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 66.

<sup>110</sup> Ayrıca Mukâtil, Amr b. el-Cemûh'un "mallarımızdan ne kadar ve kimlere infak edelim" sorusuyla ilgili olarak da "kuli'l-avf" (ihtiyaçtan arta kalan) ifadesinin (el-Bakara 2/219) indirildiğini ilave eder. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/183.

<sup>111</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/261-262. Vâhidî ise Mukâtil'e dayanarak âyetin sebeb-i nüzûlü olarak sadece bu rivayeti zikreder. Bk. Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 431-432.

<sup>112</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/342-383.

<sup>113</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 163-164.



Mukâtil, Bakara 2/115. âyetin sebab-i nüzûlü bağlamında aktarılan rivayetlerden sadece birini zikretmiştir. Bu rivayete göre bulutlu bir günde seferde olan Müminlerin bir kısmı (kıblenin tayininde tereddüde düştükleri için) doğuya, bir kısmı da batıya doğru namaz kılmıştır. Güneş doğduğunda kıbleden başka bir tarafa doğru namaz kıldıklarını anlayan Müminler, Medine'ye gelip bu durumu Hz. Peygamber'e söylemişler, ilgili âyet bu olay üzerine indirilmiştir.<sup>114</sup> Hâlbuki diğer kaynaklarda bu âyetin nüzûlüne dair başka rivayetlere de yer verilmiştir.<sup>115</sup> Mukâtil ise bu âyetle ilgili başka bir rivayetin olup olmadığına işaret etmez. Aynı durumu Âl-i İmran 3/188. âyetiyle ilgili açıklamalarda da görmek mümkündür. Söz konusu âyetin nüzûlüyle ilgili birden çok rivayet olmakla birlikte<sup>116</sup> Mukâtil, Hz. Peygamberin yanına gelip (kalplerinde olanın aksine) onu tanıdıklarını ve tasdik ettiklerini söyleyen ve böylece Müslümanlar tarafında övülmeyi bekleyen Yahudilerle ilgili rivayeti kısaca anlatarak âyeti açıklamıştır.<sup>117</sup> Yine kaynaklarda Bakara 2/158. âyetin sebab-i nüzûlü çerçevesinde farklı rivayetler zikredilir.<sup>118</sup> Ancak Mukâtil, (Kureyş, Kinane, Huzâ'a ve Amir b. Sa'sa'dan oluşan) "Hums"un, cahiliye döneminde Safa tepesi üzerinde Naile, Merve tepesi üzerinde de İsfâ isimli putların bulunmasını gerekçe göstererek "Safa ve Merve Allah'ın şiarlarından değil" demeleri ve bu ikisi arasında tavaf etmekten kaçınmaları üzerine bu âyetin nazil olduğunu belirtmiş, diğer rivayetleri zikretmemiştir.<sup>119</sup>

Mukâtil, bazı durumlarda ise bir âyet veya sûreyle ilgili iki rivayete yer verir. Ancak bu rivayetler arasında bir tercihte bulunmaz. Mukâtil'in iki ve daha fazla rivayetle açıkladığı âyet ve sûrelerin sayısı sınırlıdır. Örneğin İhlâs ve Duhâ sûrelerinin sebab-i nüzûllerine dair iki rivayet zikretmiş ve onlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>120</sup> Nisâ 4/43. âyetin farklı bölümlerinin iniş sebebi olarak dört tane rivayet aktarmıştır.<sup>121</sup> Aynı durumu En'âm 7/93. âyetin açıklamasında da görmek mümkündür. Mukâtil bu âyetin tefsiri sırasında âyetin farklı bölümleriyle ilgili iki rivayete yer vermiştir.<sup>122</sup>

Mukâtil, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini aktarırken standart bir usul takip et-

<sup>114</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/133.

<sup>115</sup> Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 39-42; Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984), 1/134-135.

<sup>116</sup> Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 140-142; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/522-523.

<sup>117</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/321.

<sup>118</sup> Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 48-50; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/163.

<sup>119</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/152.

<sup>120</sup> Mukâtil b. Sulayman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/731; 4/913-916. Ayrıca el-Bakara 2/2-3. âyetlerin sebab-i nüzûlüne bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/81.

<sup>121</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/373-375.

<sup>122</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/575-576.



mez. Esbâb-ı nüzûl rivayetlerini bazen sûrenin veya âyetin tefsirine geçmeden önce,<sup>123</sup> bazı durumlarda da âyetin tefsirine başladıktan sonra<sup>124</sup> zikreder.<sup>125</sup>

Görüldüğü gibi Mukâtil, genel bir metod olarak sûrelere/ayetlere ilişkin tek bir rivayete yer vermekte ve ilgili sûre veya âyeti bu doğrultuda tefsir etmektedir. Onun bu tavrını birkaç şekilde izah etmek mümkündür. Öncelikle o, muhtasar bir tefsir yazmayı düşünmüş olabilir. Buna bağlı olarak bir tek rivayete yetinerek tefsirinin hacimli olmasının önüne geçmiş, kendi açısından sûre veya âyetin muhtevasına en uygun olan rivayeti esas almış ve açıklamıştır. İkinci husus, Mukâtil'in, muhataplara tek bir manayı iletmeyi hedeflediği söylenebilir. Böylece yorum çeşitliliğine girmeden nüzûl ortamını dikkate alarak vermek istediği manaya münasip ve onu destekleyen rivayeti zikretmekle yetinmiştir. Ayrıca onun erken dönemde tefsirini yazmasının bir sonucu olarak elinde fazla malzeme olmaması bu konuda etkili olmuş olabilir. Çünkü onun yaşadığı dönemde şifahi rivayet revaçta ve yazılı edebiyat henüz yeteri kadar gelişmemiştir. Mukâtil, ilk tefsir yazan âlimlerdendir ve kendinden sonraki müfessirlerin sahip olduğu birçok imkândan yoksundur. Taberî (ö. 310/923), Râzî (ö. 606/1210), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi müfessirlerin yaşadıkları dönemlerde tedvîn edilmiş, çoğaltılmış ve birikmiş bir tefsir küllayitına sahip değildir. Bununla birlikte özlü bir tefsir yazdığı ve nüzûl sebebi olan âyetlerle ilgili genelde tek sebep zikrederek tefsirini vücuda getirdiği ifade edilebilir.<sup>126</sup>

### 3.2.4. Te'addudü'l-Esbâb'a Yaklaşımı

Bir âyetin sebab-i nüzûlü olarak birden çok rivayetin varlığı/nakledilmesi anlamındaki te'addudü'l-esbâb, esbâb-ı nüzûl'ün problem alanlarından biridir. Hadis kitapları, tefsirler ve esbâb-ı nüzûl kaynaklarında, bir âyetin iniş sebebiyle ilgili farklı rivayetler ve aynı olaya dair farklı zamanlar ve mekanlar zikredilebilmekte, söz konusu rivayetler, bazen birbirleriyle uzlaştırmayacak mahiyette olabilmektedir. İşte bu durumda hadis usulü kriterleri dikkate alınarak rivayetler arasındaki ihtilâfı gidermek ve aralarını uzlaştırmak için bazı yöntemler izlenmiştir.<sup>127</sup> Bu yöntemlerin ilk aşamasında, iki rivatten biri sahih diğeri zayıf ise âyetin sebab-i nüzûlü olarak sahih olan alınır diğeri terk edilir. İkinci aşamada eğer her iki rivayet de sahih ise aralarında tercih sebebi olanı (ravinin olaya şahit olması ve rivayetlerden birinin daha sahih olması gibi) alınır, diğeri terk edilir. Üçüncü aşamada iki rivayet de sa-

<sup>123</sup> Örnek olarak İhlas sûresi (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/913-914) ve Kasas 28/56-67. âyetlerin (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/350-351.) tefsirlerine bakılabilir.

<sup>124</sup> Bu konuda da et-Tevbe 9/102. âyetin açıklamasına bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/193-194.

<sup>125</sup> Geniş bilgi için bk. Efe, *Mukâtil Bin Süleyman Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, 17-30.

<sup>126</sup> Efe, *Mukâtil Bin Süleyman Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, 31-32.

<sup>127</sup> Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân", 329. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 226.

hih ve biri diğerine tercih edilemeyecek nitelikte ve rivayetler zaman bakımından birbirlerine yakın ise cem ve te'lif edilir. Bu durumda âyetin nazil olmasından önce bu olayların ikisinin de meydana geldiği kabul edilir. Dördüncü aşamada ise iki rivayet de sahih, birbirlerine tercih edilemeyecek durumda ve bu rivayetlere konu olan olayların zaman yakınlığı da yoksa âyetin mükerrer nazil olduğu varsayılır.<sup>128</sup>

Görüldüğü gibi rivayetlerin çokluğu (te'addü'l-esbâb) durumunda dört aşamalı bir yöntemle mesele halledilmiştir. 'Ulûmu'l-Kur'an ve tefsir usûlü kitaplarında örneklerle izah edilen dört aşamalı bu çözüm yönteminin, erken dönem tefsirlerinden *et-Tefsîru'l-kebîr*'de, takip edilen bir usul veya çözümlenmesi gereken bir problem olarak algılanmadığı görülmektedir. Bu konuda 'ulûmu'l-Kur'an kitaplarında verilen örneklerden hareketle *et-Tefsîru'l-kebîr*'e bakıldığında mesele daha iyi anlaşılacaktır.

*Birinci aşama* aslında kabul-red yöntemidir. Çünkü bu aşamada iki rivayetten sahih olanı alınıp zayıf olanı terk edilmektedir. Bu konuda Duhâ sûresinin inişine dair rivayetler örnek olarak zikredilir. 'Ulumu'l-Kur'an kitaplarında, bu konuda iki rivayete yer verilir. Birinci rivayete göre Hz. Peygamber, bir veya iki gece ibadet etmeye kalkmayınca bir kadının ona "Görüyorum ki şeytanın seni terk etmiş." demesi üzerine sûre nazil olmuştur. İkinci rivayette ise köpek yavrusunun, Hz. Peygamberin evine girip yatağın altında ölmesinin, Cebrail'in gelmesini geciktirdiği ifade edilir.<sup>129</sup> İsnadı sahih olan ve Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği<sup>130</sup> birinci olay, sûrenin sebab-i nüzûlü olarak kabul edilir, isnadında tanınmayan birisi olması nedeniyle ikinci rivayet terk edilir.<sup>131</sup> Mukâtil ise bu sûrenin sebab-i nüzûlünü aktarırken böyle bir yol takip etmez ve Duhâ sûresinin nüzûlüyle ilgili farklı içerikte iki rivayet zikreder. Birinci rivayete göre Cebrail'in, Hz. Peygamber'e kırk gün (bunun üç gün olduğu da söylenmiştir) boyunca gelmemesi üzerine Mekkeli müşriklerin, "Eğer o Allah tarafından gönderilmiş olsaydı, Allah'ın önceki nebilere yaptığı gibi vahiy ona art arda gelirdi. Allah onu terk etti, arkadaşı onu terk etti ve ona gelmiyor." demişlerdir. İkinci rivayete göre ise Müslümanlar, Hz. Peygamber'e "Neden sana vahiy inmedi?" şeklinde soru sormuşlar, Hz. Peygamber de onlara "Bana vahiy nasıl gelsin ki, siz tırnaklarınızı temizlemiyor ve tırnaklarınızı kesmiyorsunuz." şeklinde cevap vermiştir.<sup>132</sup> Mukâtil bu iki

<sup>128</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/101-106; Zerkânî, *Menâhil*, 1/88-91; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-meârifli'n-neşri ve't-tevzi', 1996), 87-89; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 139-140; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 226-227; Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân", 329.

<sup>129</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 481-482.

<sup>130</sup> Buhârî, "Kitabu't-Tefsîr", 93/1 (No. 4950); Müslim, "Cihad ve Siyer", 115.

<sup>131</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/102-103; Zerkânî, *Menâhil*, 1/88-89. Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis*, 87-88.

<sup>132</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/731. ed-Duhâ sûresinin nüzûlüne dair kaynaklarda birden çok rivayete yer verilmiştir. Vahyin gelmesi gecikince Kureys'in, "Rabbi Onu terk etti ve Ona darıldı" demelerine üzerine Yüce Allah'ın onları yalanlamak için Duha sûresini Hz. Peygamber'e indirdiğini ifade eden Taberî, sûrenin sebab-i nüzûlüne dair farklı rivayetler zikreder. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/485-487). İbnü'l-Cevzî de ed-Duhâ sûresinin sebab-i nüzûlü bağlamında dört

rivayet hakkında bir değerlendirme yapmamıştır.

*İkinci aşamada* sahih olan iki rivayetten tercih sebebi olanının kabul edilmesi, diğerinin terk edilmesi yolu izlenir. Kaynaklarda bu hususta el-İsrâ 17/85. âyetle ilgili rivayetler zikredilir. Bu rivayetlerden ilkinde göre Medine'de bir grup Yahudi'nin Hz. Peygamber'e "Ruh hakkında ne dersin?" şeklinde sormaları üzerine bu âyet nazil olmuştur. İkinci rivayete göre Kureyşliler, Yahudilerden Hz. Peygamber'e soru sormak için yardım istemişler, Yahudiler de ona ruhu sormalarını söylemiş ve bu âyet bu sebeple nazil olmuştur.<sup>133</sup> Birinci rivayet olayın Mekke'de, ikincisi ise Medine'de gerçekleştiğini haber vermektedir. Medine'de gerçekleşen olayın Buhari'de<sup>134</sup> yer alması ve olayı aktaran İbn Mesud'un bu olayı müşahade etmesi gibi tercih sebepleriyle, bu âyetin nüzül sebebi kabul edilmiş, diğer rivayet terk edilmiştir.<sup>135</sup> Mukâtil ise söz konusu âyetin Ebû Cehil ve arkadaşları hakkında nazil olduğunu söyler ve ayrıntılı bir aktarımda bulunmaz.<sup>136</sup> Ancak o, ilgili âyetin müşriklerin hakkında indiğine işaret eden Ebû Cehil rivayetine atıfta bulunmakla aslında bu olayın Mekke'de gerçekleştiğini kabul ederek tercihi baştan yapmış olur.

*Üçüncü aşamada* sahih olan iki rivayetten birini diğerine tercih etme durumu yoksa ve rivayetlere konu olan olay zaman bakımından birbirlerine yakınsa cem yöntemi uygulanır. Bu hususta Nûr 24/6-7. âyetlerle ilgili rivayetler örnek verilir. İlk rivayete göre Ensar'dan Âsım b. Adıyy, Hz. Peygamber'e, bir adam karısının üstünde başka bir adamı görüp bunu açıklarsa, ona seksen değnek vurulacağını, Müslümanlara arasında şahadetinin kabul edilmeyeceğini ve onun fasık diye adlandırılacağını, ifade ederek böyle bir durumda dört şahit getirmenin zor olacağını söyler ve akabinde Nûr 24/6-7. âyetler nazil olur.<sup>137</sup> İkinci rivayete göre Hilâl b. Ümeyye, Hz. Peygamber'e gelerek ısrarla karısının Şerîk b. Sehmâi ile zina ettiği söyler ve ilgili âyet bunun üzerine indirilir.<sup>138</sup> Bu iki olay zaman bakımından birbirlerine yakın oldukları için cem edilir ve söz konusu âyetlerin bu iki olaya cevap olarak indiği kabul edilir.<sup>139</sup> Mukâtil ise ilgili âyetlerin sebab-i nüzûlü olarak sadece Âsım b. Adıyy olayını aktarır ve âyeti bu doğrultuda açıklar. Herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.<sup>140</sup>

tane rivayet aktarır. (İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 9/154-155).

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/67-70; Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 299-300. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/81.

<sup>134</sup> Buhârî, "Kitabu't-Tefsîr", 17/13 (No. 4721).

<sup>135</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/104-105; Zerkânî, *Menâhil*, 1/88-89. Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 88.

<sup>136</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/547.

<sup>137</sup> Buhârî, "Kitabu't-Tefsîr", 24/1 (No. 4745); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/185; Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 326-327; Suyûtî, *İtkân*, 1/105-106; Zerkânî, *Menâhil*, 1/90.

<sup>138</sup> Buhârî, "Kitabu't-Tefsîr", 24/3 (No. 4747). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/180-182; Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 326-327; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 6/13; Suyûtî, *İtkân*, 1/105-106.

<sup>139</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/104-105; Zerkânî, *Menâhil*, 1/90; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 89.

<sup>140</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/174.

*Dördüncü aşamada* sahih olan, tercih etmeyi gerektirecek bir karineden yoksun bulunan ve zaman bakımında birbirlerine uzak iki olayı konu alan rivayetlerin bulunması durumunda, âyetin her iki olayın ardından mükerrer nazil olduğu kabul edilir. Bu usûle dair Nahl 16/126. âyetle ilgili rivayetler zikredilir.<sup>141</sup> Birinci rivayete göre Uhud savaşı sonrasında Hz. Peygamber, şehid edilen ve kendisine müslle yapılan Hz. Hamza'nın naaşının yanında durur ve "Allah'a yemin olsun ki senin yerine onlardan yetmiş tanesine müslle yapacağım." diye yemin eder. İlgili âyet bunun üzerine nazil olur.<sup>142</sup> İkinci rivayete göre Uhud savaşında Ensar'dan 64, muhacirden 6 kişi şehit olmuştu. Şehit olanlardan biri de Hz. Hamza idi ve ona müslle yapılmıştı. Ensar şöyle dedi: "Eğer bir gün onları böyle yakalayacak olursak, Allah'a yemin olsun ki onlara daha fazlasını yapacağız." Mekke'nin fethi gerçekleşince Allah bu âyeti indirdi.<sup>143</sup> Birinci rivayete göre bu âyet Uhud savaşının akabinde, ikinci rivayete göre ise Mekke'nin fethedildiği gün nazil olmuştur. Uhud savaşı ile Mekke'nin fethi arasında zaman aralığı fazla olması nedeniyle cem ve te'lif yöntemini uygulama imkânı yoktur. Bu nedenle söz konusu âyetin bu iki olayın ardından mükerrer nazil olduğu kabul edilmiştir.<sup>144</sup> Mukâtil ise bu âyetin sebab-i nüzûlü olarak Mekke kafirlerinin Uhud savaşında Müminlerden bazılarını öldürdüğünü, bazılarını da müslle yaptıklarını ve bu muameleye maruz kalanlardan birinin de Hz. Hamza'nın olduğunu, bu durum karşısında Müslümanların Hz. Peygamberin huzurunda "Allah onlara karşı bize zafer verecek olursa, ant olsun ki biz de onların dirilerine müslle yapacağız." diyerek yemin ettiklerini ve Nahl 16/126. âyetin bunun üzerine nazil olduğunu ifade etmiştir.<sup>145</sup> Görüldüğü gibi Mukâtil, diğer aşamalarda olduğu gibi burada da tercihi baştan yapmış ve âyeti tek bir rivayetle tefsir etmiştir.

Dikkat edilecek olursa Mukâtil'in *et-Tefsiru'l-kebir*'inde, genellikle âyetlerle ilgili bir tane sebab-i nüzûl rivayeti zikredilmiştir. İki veya daha fazla sebab-i nüzûlün zikredildiği yerler (Duhâ sûresinde olduğu gibi) sınırlıdır. Mukâtil, başından itibaren âyetleri tek bir olay veya sebebe bağlı olarak açıkladığı için rivayetleri mukayese edip kabul veya reddetme, birini tercih edip diğerini terketme, cemetme ve mükerrer nüzûl gibi hususlar onun ilgilendiği mevzular arasında değildir. İki veya daha çok rivayetin kullanıldığı âyet ve sûrelerin tefsiri esnasında da rivayetleri karşılaştırıp tercih etme yoluna gitmemekte, sadece âyetin sebab-i nüzûl rivayetlerini aktarmakla yetinmekte-

<sup>141</sup> Suyûtî, *et-Tevbe* 9/113. âyetle ilgili sebab-i nüzûl rivayetlerini mükerrer nüzûle örnek verir. Bk. Suyûtî, *İtkân*, 1/107.

<sup>142</sup> Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 291; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 4/507; Suyûtî, *İtkân*, 1/107; Zerkânî, *Menâhil*, 1/91; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 227-228.

<sup>143</sup> Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 17 (No. 3129); İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 4/507-508; Suyûtî, *İtkân*, 1/107.

<sup>144</sup> Zerkânî, *Menâhil*, 1/91; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 228.

<sup>145</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 2/494.

dir. Mukâtil'in tek bir sebeple âyetleri açıklama usulü birkaç şekilde izah edilebilir. Birincisi onun farklı yorum ihtimallerine girmeyip âyetleri tektip açıklamayla yetinmesidir. Âyetleri/sûreleri tek bir esbâb-ı nüzûl rivayetiyle açıklaması, aslında Mukâtil'in bu usul ve düşüncesini destekleyen bir husus olarak kabul edilebilir. İkincisi muhtasar bir tefsir yazma düşüncesi olabilir. Çünkü o, metin-içi ve metin-dışı bağlamlarını göz önünde bulundurarak âyetleri anlaşılır bir dil ve üslupla muhataplara iletmek istemiş ve bu konuda başarılı olmuştur. Ayrıca Mukâtil'in yaşadığı ve tefsirini yazdığı dönem itibaretiyle tefsir külliyyatının tamamına erişememiş olma ihtimalini de dikkate almak gerekir.

### 3.2.5. Te'addudü'n-Nüzûle Yaklaşımı

Te'addudü'n-nüzûl, bir olay veya soru üzerine farklı sûrelerde birden çok âyetin nazil olmasını ifade eden bir esbâb-ı nüzûl kavramıdır.<sup>146</sup> Müminlerin annesi Ümmü Seleme'nin, kadınların konumuyla ilgili birtakım soru ve serzenişleri akabinde nazil olduğu ifade edilen ve aşağıda zikredilen âyetlerin bu konuya örnek olduğu söylenmiştir. Buna göre Ümmü Seleme "Ey Allah'ın elçisi, hicretle ilgili Yüce Allah'ın kadınları andığımı duymadım." diye yakınmış, bunun üzerine Âl-i İmrân 3/195. âyet nazil olmuştur.<sup>147</sup> Başka bir rivayette, Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın elçisi, erkeklerden söz ediyorsunuz, ama kadınlardan söz etmiyorsunuz." şeklindeki serzeniş üzerine Ahzâb 33/35. âyetin nazil olduğu belirtilir.<sup>148</sup> Ayrıca kaynaklarda, Ümmü Seleme'nin, "Erkekler savaşıyor, kadınlar savaşmıyor. Bize sadece mirasın yarısı veriliyor." biçimindeki yakınmasının, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. âyetlerin nüzûlüne neden olduğu ifade edilir.<sup>149</sup>

Dikkat edilirse farklı sûrelerde yer alan bu âyetlerin, Ümmü Seleme'nin, kadınlarla ilgili soru ve yakınması akabinde nazil olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan bu üç âyetin nüzûlüyle ilgili zikredilen rivayetlerin bir kısmında başka kadınların isimleri geçmektedir. Ancak söz konusu kadınlarla Ümmü Seleme'nin soru şekli ve içeriklerinin benzer olduğu ve aynı şeyden yakındıkları görülmektedir.<sup>150</sup>

<sup>146</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/108; Zerkânî, *Menâhil*, 1/92-93; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 92; Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Yeri*, 139-141.

<sup>147</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/320; Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 142-143; Suyûtî, *İtkân*, 1/108.

<sup>148</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/110; Suyûtî, *İtkân*, 1/108; Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl fi esbâb'in-nüzûl* (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002), 69-70.

<sup>149</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/664; Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 154; Suyûtî, *İtkân*, 1/108; Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl*, 75; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, 92. Suyûtî, te'addudü'n-nüzûlle ilgili en-Nisa 4/95 ve et-Tevbe 9/91. âyetlerin iniş sebebi olarak Abdullah b. Ümmü Mektum'la ilgili rivayetleri de zikreder. Bk. Suyûtî, *İtkân*, 1/109.

<sup>150</sup> Ahzab 33/35. âyetin nüzûlüne dair rivayetlerin bir kısmında Ümmü Seleme'nin adı geçmez. Kadınların konumu ve onların Kur'an'da zikrdilmesi konusunda soru soranların Cafer b. Ebi Talip'in eşi Esmâ binti Umeyy ve Ümmü Umâre el-Ensâriyye olduğu ifade edilir. Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in hanımları Kur'an'da zikredilince, kendilerinin Kur'an'da anılmamasından yakınanların "kadınlar" olduğu belirtilir. (Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 370-371; Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl*, 208). Ayrıca en-Nisa 4/32. âyetle ilgili bk. Vâhidî, *Esbâbu nüzûl*, 75.

Mukâtil'in tefsirinde de bu üç âyetin, Ümmü Seleme ve başka kadınların soruları akabinde geldiği belirtilir. Mukâtil'in aktardığına göre Ümmü Seleme, "Biz kadınlar topluluğunun Allah katında bir hayırı/değeri yok. Bizden hiçbir şekilde bahsedilmiyor." demesi üzerine Âl-i İmrân 3/195. âyet nazil olmuştur.<sup>151</sup> Ahzâb 33/35. âyetle ilgili olarak Ümmü Seleme ve Nüseybe bint Ka'b el-Ensârî'nin isimleri geçer. Bu iki kadının "Rabbimiz neden kitabında erkekleri zikrediyor da hiçbir şekilde kadınları zikretmiyor. Korkarız ki onlarda (kadınlarda) hayır namına bir şey yoktur..." demeleri üzerine Ahzâb 33/35. âyet inmiştir.<sup>152</sup> *Mukâtil'in* Nisâ 4/32. âyetin nüzûl sebebi olarak aktardığı rivayette ise Ümmü Seleme'nin adı geçmez. Buna göre Nisâ 4/11. âyette miras konusunda "erkeğe iki dişinin payı" verileceği emri nazil olunca, kadınların, erkeklerin ticaret yapmaları ve geçimlerini sağlama güçleri olması nedeniyle aslında kendilerinin (kadınların), iki hisse almaya daha layık olduklarını söylemeleri üzerine Nisâ 4/32. âyet indirilmiştir.<sup>153</sup>

Neticede Kur'an'ın anlaşılması konusunda esbâb-ı nüzûlün öneminin farkında olan Mukâtil, âyet ve sûreleri tefsir ederken nüzûl sebeplerini göz önünde bulundurmuş ve ilgili âyetlerin izahını bu rivayetler doğrultusunda yapmıştır. Buna bağlı olarak Mukâtil, Ümmü Seleme veya diğer kadınların soru ve yakınmaları neticesinde indiği bildirilen bu üç âyetin tefsirinde de ilgili rivayetleri zikretmiştir. Ancak 'ulûmu'l-Kur'an kitaplarında geçtiği şekliyle "te'addudü'n-nüzûl" olayına ilişkin bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu durumu, Mukâtil'in yaşadığı dönemde böyle bir tanım ve kavramlaştırmanın henüz ortaya çıkmamış olmasıyla açıklamak mümkündür. Suyûtî'nin (ö. 911/1505) yaptığı nakle bakılırsa<sup>154</sup> te'addudü'n-nüzûl meselesini, bir konu olarak ilmî düzeyde ele alıp örneklendiren ilk kişinin İbn Hassâr (ö. 611/1215) olduğu görülmektedir.<sup>155</sup>

## SONUÇ

Mukâtil b. Süleyman hem yaşadığı dönemde hem de sonraki devirlerde hakkında birçok eleştiri, takdir ve değerlendirmenin yapıldığı âlimdir. Hadiste isnadı hafzetmesi, çok hikâye anlatması (kâss), tecsîm ve teşbihi savunması, tefsirinde isrâilî haberlere çok yer vermesi gibi nedenlerle eleştirilmiştir. Bununla birlikte tefsirci kimliği takdir edilmiş, ancak Mukâtil'in tefsirini beğenenler de rivayetlerde isnada gerekli özeni gösterseydi tefsirinin daha iyi olacağını söylemişlerdir.

<sup>151</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/322-323.

<sup>152</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/489.

<sup>153</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/369. Ayrıca bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/633; 3/71, 227.

<sup>154</sup> Suyûtî, *İtkân*, 1/108.

<sup>155</sup> Mustafa Arslan, *Esbâb-ı Nüzûlde Teaddüd ve Mükerrer Nüzûl Meselesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 139.

Mukâtil'e yapılan eleştiri ve ithamları, farklı düşüncelere tahammülü olmayan âlimler, Cehm b. Safvan gibi şiddetli muhalifleri, siyasi çekişmeler, haşetler gibi nedenlere bağlamak mümkündür. Özellikle yaşadığı dönemin ilim anlayışı olan, kişinin ilme vakıf hocaların ders halkasına katılarak ilim alması; rivayeti, dolayısıyla senedi ihmal etmemesi ve bu doğrultuda eğitim öğretimde bulunması gibi hususlara özen göstermemesi, Mukâtil'i sert eleştirilerin hedefi haline getirmiştir.

Mukâtil'in teşbih ve teccim yanlısı olduğuna dair iddiaları haklı çıkaracak açıklama ve ifadelerin *et-Tefsîru'l-kebîr*'de yer almadığı görülmektedir. Çünkü bu tefsirde ilahi sıfatlar, bazı yerlerde tevil edilmeksizin gerçek anlamlarıyla tefsir edilirken, bazı durumlarda da onlara mecazi mana verilmiş, söz konusu sıfatlar yer yer tevil edilmiştir. İlk başta teşbih akidesini yansıtır gibi gelen bazı açıklamaları, aslında selefin görüşlerinden farklı değildir.

*et-Tefsîru'l-kebîr*, rivayet ve dirayet usullerinin birlikte kullanıldığı bir tefsir niteliğindedir. Mukâtil'in yaşadığı dönemde, Kur'an'ı tefsir etmeye çalışanların geneli, âyetleri Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetlerle açıklamayı uygun ve yeterli görürlerken Mukâtil, farklı bir yol izlemiş ve âyetlerin tefsiri sırasında kendi düşüncelerini açıklamış ve yorumlarını ortaya koymuştur. Bu tefsirin genelinde görülen dirayet yönteminin yanı sıra, Hz. Peygamber'den gelen hadislerle, sahâbe ve tabiînden aktarılan rivayet ve açıklamalara önem verilmiştir.

Nüzûl ortamı hakkında bilgi veren ve İslamiyetin ilk yıllarında tedvîn edilen esbâb-ı nüzûl, ilk müfessirlerin âyet ve sûrelerin tefsirine geçmeden önce zikretmeyi adet haline getirdikleri bir Kur'an ilmidir. Kur'an'ın âyet sırasına göre ilk tam tefsirinin sahibi olan Mukâtil de bu usulü devam ettirmiş, bazen âyetin tefsirine girmeden önce bazen de sonrasında sebab-i nüzûl rivayetini aktararak âyetlerin tefsirini yapmıştır. Bununla birlikte 525 civarında âyet ve sûrenin esbâb-ı nüzûlüne yer verdiği dikkate alınırsa, onun her âyet veya sûreye bir sebab-i nüzûl bulma gayreti içerisinde olmadığı da anlaşılmaktadır.

Mukâtil hadislerin aktarımı sırasında isnadı hazfetme usulünü, (isnadını zikrettiği birkaç rivayetin dışında) esbab-ı nüzûl rivayetlerini kullanırken de sürdürmüştür. Onun bu tavrı, sade ve öz bir tefsir yazma ve okuyucu doğrudan Kur'an'ın mesajıyla buluşturma düşüncesiyle açıklanabilir. Ayrıca bu hususta Mukâtil'in yaşadığı dönem, tefsir ilminin durumu ve tefsirin hadis ilminden ayrılıp müstakil bir ilim olma seyri dikkate alınmalıdır.

Mukâtil, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini bazen muhtasar bir şekilde, bazı durumlarda da rivayet metnini, diğer kaynaklarda geçtiği şekliyle tam olarak aktarmıştır. Genel bir yöntem olarak âyetleri tek bir sebab-i nüzûl rivayetiyle açıklamıştır. İki rivayetin zikredildiği nadir durumlarda ise rivayetler arasında tercihte bulunmamıştır. Mukâtil'in bu usulü, muhtasar bir tefsir yazma



çabası ve âyetleri tefsir ederken farklı yorum ihtimallerine girmeden tek tip açıklamayla yetinme düşüncesiyle açıklanabilir. Bu durum, aynı zamanda Mukâtil'i kendisinden sonraki müfessirlerden ayıran ve ayrıcalıklı kılan hususlardan biridir. Mukâtil, ihtilâfa girmeksizin tek bir rivayet ve kolay bir ibare ile âyetteki en kuvvetli ve uygun manayı seçme gayreti içinde olmuştur. Böyle bir yol izleyerek aslında tercihini baştan ortaya koymuş olmaktadır. Diğer taraftan yaşadığı dönem itibariye esbab-ı nüzûle dair rivayetlerin tamamına erişememe durumunu da hesaba katmak gerekir.

Bir âyetin/surenin sebep-i nüzûlüyle ilgili birden çok rivayetin zikredilmesine bağlı olarak ortaya çıkan te'addudü'l-esbab kavramı ve bu çerçevede geliştirilen çözüm yollarının, *et-Tefsîru'l-kebîr*'de bir yöntem olarak tercih edilmediği görülmektedir. Çünkü Mukâtil, başından itibaren âyetleri tek bir sebeple açıklama usulünü benimsemiş, kendi açısından en uygun ve kuvvetli manaya münasip sebep-i nüzûl rivayetiyle âyetleri tefsir ederek tercihini baştan yapmıştır. Bu sebeple Mûkatil sonrası dönemlerde ortaya çıktığı anlaşılan dört aşamalı çözüm yönteminin Mukâtil'in ilgilendiği konulardan olmadığı anlaşılmaktadır. Ümmü Seleme örneğinde olduğu gibi birden çok âyetin nazil olmasına neden olan bir soru veya olay (te'addudü'n-nüzûl) konusunda da benzer şeyler söylenebilir. Mukâtil, birkaç âyetin inmesine neden olarak Ümmü Seleme'nin soru ve serzenişlerine işaret etmekle birlikte, esbâb-ı nüzûle ilgili bir kavram olan te'addudü'n-nüzûl meselesine ilişkin bir açıklama ve değerlendirme yapmamıştır.

### KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. "Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi". *Kur'an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 83-115. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Arslan, Mustafa. *Esbâb-ı Nüzûlde Teaddüd ve Mükerrer Nüzûl Meselesi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Cüdey', Abdullah b. Yusuf. *el-Mukaddimâtü'l-esâsiyyetü fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Muessesetü'r-Reyyân, 2001.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 151-159.
- Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/361.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.



- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Sâlih el-Hızzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Efe, Seyfullah. *Mukâtil Bin Süleyman'ın Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Hamurcu, M. Fevzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Hicâc, Cihad Ahmed. *Menhecu'l-İmâm Mukâtil b. Süleymân el-Belhî fî tefsîrih*. Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Külliyyetu Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye Li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hacer el-Eskalânî, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1977.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Turâsi, 2000), 11/54.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnân Zarzûr. Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir kaynak İncelemesi -es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri-*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005.
- Mennâ'u'l-Kattân. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif li'n-nesri ve't-tevzî'i, 1996.
- Mertoğlu, M. Suat. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/290-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Na'nâa', Remzî. *el-İsrailiyyât ve eseruhâ fî kütübî't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Nuveyhîd, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. b.y.: Müessesetü Nuveyhid es-Sekâfiyye, 1988.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân ilimleri)". *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç. 313-427. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Pak, Zekerîya. "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberi Öncesi)", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç. 117-156. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Plessner, M. "Mukâtil". *İslam Ansiklopedisi*. 8/567-568. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman. *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân'l-Kerim*. Riyad: y.y., 2005.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Lubâbu'n-nükûl fî esbâb'in-nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1997.
- Şehhâte, Abdullah Mahmud. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Şehhâte, Abdullah Mahmud. *Ulûmu't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-buhûs ve'd-

- dirâsâti'l-'Arabîyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Türker, Ömer. *Mukâtil b. Süleyman'ın Te'vil Yöntemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Yurt, Yusuf. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 251-282.
- Zahitoğlu, İrfan. *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Zehebî, Abdurrahman Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali b. Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-te'vil ve 'uyûni'l-eğâvîl fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvîd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984.

## İSNAD VE METİN AÇISINDAN SALAVAT HAKKINDAKİ BAZI RİVAYETLERİN TENKİDİ

*A Criticism of Some Narrations about Salawat in Terms of Chain and Text*

### Recep TUZCU

Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*Prof. Dr., Selcuk University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Konya, Turkey*

recep.tuzcu@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-6089-5091>

### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Tuzcu, Recep. “İsnad ve Metin Açısından Salavat Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Tenkidi”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 367-390. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.848002>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**📄 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İSNAD VE METİN AÇISINDAN SALAVAT HAKKINDAKİ BAZI RİVAYETLERİN TENKİDİ

### Öz

Hz. Peygamber'e salavat konusunda bazı rivayetler hem tespiti hem de anlamı itibarıyla naslara ve bu konuda nakledilen rivayetlere muhalefet etmektedir. Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'e salât okuyana on kere salât edeceği ve onu başışlayacağı bildirilirken; bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) okunan salavâtın arz edildiği haber verilmektedir. Hz. Peygamber'e yapılan salât ve selâm melekler vasıtasıyla ona ulaşacağına dair rivayetin sahih, hasen ve zayıf tarihlerde ortak metin olmakla birlikte bazı ilave yorumlarla da nakledildiği görülmektedir. Bunlardan birisi görevli bir melek tayin edildiğine dair rivayettir. Bu haberin isnadında yalancılıkla itham edilen bir ravi bulunmaktadır. Meleklerin okunan salavâtı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) cuma günleri arz ettiği de haber verilmektedir. Konu ile ilgili uydurma rivayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dirilti olarak okunan salavata karşılık verdiği, şefaatine nail olması için bu kişiye (ahirette belge olsun diye) adıyla, nesebiyle kayıtlı bir belge düzenlediği nakledilmektedir. Metin farklılıkları bazı yorumların rivayetleşerek metne girdiğini göstermektedir. Rivayet ilmi açısından konuya dair rivayetler incelendiğinde zayıf, metruk ve isnadında yalanla itham edilen ravileri sebebiyle delil alınmaz nitelikte olduğu görülür. Ayrıca rivayetin muhtevası naslara da muhaliftir. Salavât bir amel ve ibadet olarak Allah'a arz edilir. Hz. Peygamber'in bir insan olarak kıyametten önce dirilmesi ya da kendisine rûh verilmesi Kur'an'ın zâhirine aykırıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Salavat, Peygamber, Tenkid, Yorum.

### A Criticism of Some Narrations about Salawat in Terms of Chain and Text

#### Abstract

Some narrations about sending salawat to the Prophet are in opposition to nasses (religious texts) and the other narrations on this subject both in terms of authenticity and meaning. While it is stated that to those who send blessings (salawat) to the Prophet, Allah Almighty will send blessing ten times and forgive them; in some narrations it is stated that the salawat that was sent is presented to the Prophet (pbuh) and that the salawat and salutation sent to the Prophet will reach him through angels is in common in the sahih, hasan and weak chains (tariqs). In addition to this common meaning, it is seen that the narration is also reported with some additional comments. One of them is about that an angel has been appointed for this. There is a narrator accused of lying in the chain of this narration. It is also reported that the angels present the salawat to the Prophet (pbuh) on fridays. In fabricated narrations on the subject, it is reported that the Prophet (pbuh), being resurrected, responds to the salawat read, and draws up a document registered with his name (as a document in the hereafter) for this person to attain his intercession. Textual differences show that some interpretations are added to the text being narrated. When the narrations on the subject are examined in terms of narration, they are not evidential because of being weak and matruk (abandoned) as well as their reporters being accused of lying. The content of the narration is also against the nasses. Salawat is presented to Allah as a deed and worship. The resurrection of the Prophet as a human being before Doomsday or him being given a spirit is contrary to the look of the Qur'an.

**Keywords:** Hadith, Salawat, Prophet, Criticism, Interpretation.

## GİRİŞ

Rivayetlerde *salât* ve *salavât* kelimesi sözlükteki dua anlamı yanında, namazda okunan *salavât* dualarını; Hz. Muhammed'e (s.a.v.) adı anıldığında ona bir saygı ifadesi olarak dua etmek ve onun kutlu davasına inanç ve destek ahdini yenilemek, ona rahmet dilemek manalarına gelmektedir.<sup>1</sup> *Salât* ve *salavât* kavramı üzerinde tefsir ve hadis alanında makale, doktora ve yüksek lisans seviyesinde birçok araştırma yapıldığı görülmektedir.<sup>2</sup> Buna ilaveten *salât* ve *salavât* hakkında anlam yorum bağlamında yapılan çalışmalarda da konu kısmen ele alınmıştır.<sup>3</sup> Bu çalışmalarda âyet ve hadisleri tespit ve yoruma dayanan iki farklı bakış açısının *salavât* kavramına yüklenen anlam üzerinde belirginleştiği söylenebilir. Bunlardan birincisinin lafzi anlamı ikincisinin nasların yorumundan elde edildiği söylenebilir.

İkinci anlayışı destekleyen bazı nakiller de bulunmaktadır. Buhârî'nin (ö. 256/870) naklettiği bir haberde *salât*'ın yardım etmeyi de ihtiva ettiği söylenebilir: Hz. Ömer bir abdest kabı ile Hz. Peygamber'in arkasından giderek arka tarafına oturup bekledi. Hz. Peygamber namazı bitirdiğinde şöyle dedi: "Ey Ömer! Beni secdede gördüğünde kenarda beklemekle iyi yaptın. Cebrail bana geldi ve şunu haber verdi. Kim bana *salât* (yardım, tâzim) ederse, Allah da ona on katı ile *salât* (rahmet ve mağfiret) eder, onu on derece yükseltir."<sup>4</sup> Rivayetin sebab-i vürûdundan anlaşıldığı gibi Hz. Ömer Hz. Peygamber'e yardım ve ta'zîm amacıyla su kabı götürmüş ve nöbet tutmuştur. Buhârî'nin naklettiği bu hadis hakkında Elbânî hasen demektedir.<sup>5</sup> Ancak isnâdında yer alan

<sup>1</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, "Salâtüselâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/23.

<sup>2</sup> bk. Ahmet Nedim Serinsu, "33/Ahzab sûresi 56. âyeti Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salâtü Selâm Getirmenin Anlamı" *Dini Araştırmalar*, 4/10 (Mayıs-Ağustos 2001), 121-139; Halis Aydemir, *es-Sahavî'nin el-Kavil Bedî' fi's-salâtü 'ale'l-Habibi's-şefi' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004); Esra Gözeler, *Samî' Dini Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Şaban Banaz, *Hz. Peygamber'e Salavât Getirmek* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü-Yüksek Lisans Tezi, 2006); Fatih Koca, *İslam Târîhi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar Anadolu Örneği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki sûrelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 387; Cahit Karaalp, *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu: Salât Kavramı Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Serkan Başaran, "Anlam İşlevi ve Keyfiyeti Bakımından Hz. Peygamber'e Salavât Getirme Hakkında Bir Değerlendirme" *Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019); Bünyamin Erul, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru" *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri 2001 Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 424-425.

<sup>3</sup> Şer'î anlamla kastedilen terim anlamı yani dini hükmüdür. Geniş bilgi için bk. Muhammed Ersöz, *Kur'ân Kelimelerinin Anlam Serüveni Cahiliye Nüzul İlmî Disiplin Dönemleri* (İstanbul: Kitap Arası, 2019), 116-117.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Cu'fî, *el-Edebu'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 1/223 (No. 640).

<sup>5</sup> Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, 223 (No. 642).

ravilerinden el-Hazrec b. Osman es-Saidî amellerin gece ve gündüz arz edileceğine dair rivayeti sahih rivayetlere muhâlif olmasıyla eleştirilmiş *metrûk* ve *zayyf* bir râvidir.<sup>6</sup> Bu rivayette salâtın anlamı Hz. Peygamber'e tazîmde kusur etmemektir. İslâm'ı yaşayarak tebliğ etmek, Hz. Peygamber'e tazîm, sünnete ittiba ve bağlılıktır. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in adını işitenin *Allahumme salli ala seyyidinâ Muhammed ve 'alâ âli Muhammed* şeklinde salavat getirmesi emredilmektedir.<sup>7</sup> Bu kulun Hz. Peygamber'e tazîm ve duâsı yanında, kendi derecesini Allah katında yükseltmesi için Allah'a iltica biçimidir.

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) naklettiği diğer bir rivayette Hz. Peygamber'in (sav) "Bana salât ediniz. Çünkü bana salât etmeniz, sizin için manevi bir temizlik gibidir."<sup>8</sup> dediği nakledilmektedir. Bu rivayete bağlı olarak hadîslerde salât kelimesinin lügat manasında tazim, dua, mağfiret ve rahmet dilemek anlamına geldiğini ifade edebiliriz.

Salât kelimesi lügatte و-ل-ص veya ص-ل-ي kökünden türetilmiştir. İbnü'l-Esîr'e (ö. 630/1233) göre asıl anlamı dua<sup>9</sup> ve Hâşimî'ye (ö. 20/641) göre tazîm<sup>10</sup> ve Zeccâc'a (ö. 311/923) göre ise sürdürmek bir yerde devamlı olarak bulunmak<sup>11</sup> anlamına gelmektedir. A'sâ (ö. 7/629) ve Nemerî (ö. 190/805) de Arap şiirinde *sallâ* fiilini 'alâ harfi cerri ile dua etmek anlamında kullanmaktadır.<sup>12</sup> *Salât* kelimesinin kökü lügatte mülâzemet, dua ve tazîm anlamıyla öne çıkmaktadır. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) kelimenin bütün müş-taklarına yer verdikten sonra mahsus bir fiil olarak salât kelimesine terim olarak şu anlamı vermiştir:

"(Allah'a tazîm için) görünen organların ve bâtında düşüncesinin bir araya gelerek toplanmasıdır. Namaz kılanın nefsindeki ayrılıklar ve üzüntülerden uzaklaşması ve Allah'a iltica ile arınarak rahata ermesidir. Kendisini huzura erdiren bütün önemli düşüncüyü zihninde toplamasıdır. Ya da bütün maksatların ve iyiliklerin bir araya gelmesidir. Onun durumu ibadetlerin aslı ve itaatın anası olmasıdır. Dua da salât olarak adlandırılmıştır. Çünkü dua edenin hedefi dünyada

<sup>6</sup> Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve'l-ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Bombay: Dârü's-selefiyye, 1408/1988), 76.

<sup>7</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, *el-Câmiu's-sahîh Sünen et-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Daavât", 101 (No. 3545).

<sup>8</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Daru't-Tâc, 1409/1989), 2/517 (No. 8796); 11/504 (No. 32444).

<sup>9</sup> Meccüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadis ve'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979), 3/50; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 11/734.

<sup>10</sup> bk. Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî İsâ Medînî, *el-Mecmû'u'l-mugîs fî garîbeyi'l-Kurân ve'l-hadis* (Mekke-i Mükerrreme: Câmîatü Ummi'l-Kurâ, 1988), 2/285; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/50.

<sup>11</sup> Ebü'l-Velid Halid b. Abdillâh Ezherî. *Tezhibü'l-lüga*, thk. Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-telif ve't-tercûme, ts.), 12/237; Ayşe İçöz, *Arap Dilinde Hidayet, Dalalet, Salât ve Selâm Kelimelerine Semantik Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 22-23.

<sup>12</sup> مقابلهالريح في دغا و صلي على دغا وارتسم bk. İbn Manzûr, *Lisân*, 14/464.

ve ahirette, açık ve gizli, din ve dünya adına bütün iyi niyetlerine ve Allah'ın fazlından yüksek derecelerine ulaşmaktadır.”<sup>13</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1144) *sallâ* kelimesinin şer'î anlamına namaz demek ve şu şekilde izah etmektedir: “İki uyluk kemığının hareketidir. Çünkü namaz kılan *mûsâllî* rukû ve secdeyi iki uyluk ile yapar. Rükû ve secdesiyle saygısını Allah'a gösterir.”<sup>14</sup>

Sûfler Kur'ân, hadisler ve diğer ilimlerin metinleriyle lafızlarını lügavî anlamlarına göre değerlendirirler. Fakat lafzın bu farklı anlamlarına istinaden *sulûke* dair bir anlam yüklerler. Tasavvufta *salât* kelimesinin *صل* kökünden *صلاة/silatün* türediğini sadece duayı değil aynı zamanda derûnî vuslatı, ittisâli de ifade ettiğini söylemektedirler.<sup>15</sup> Bir anlamda *salât* ve *salavât* derin saygı ve ta'zîmle ona bağlılıktır. Herevî'ye (ö. 481/1089) göre bunun ilk göstergesi sevap ve günah düşünmeden emir ve yasakları yapmaktır. İkincisi Allah ve Resûlü hakkındaki haberlerin te'viline gitmeden zâhirine göre kabul etmektir. Üçüncüsü ise bast makamına cüretin karışmasından, sevince güven duygusunun girmesinden ve müşâhade makamına sebeplerin engel olmasından korunmaktır.<sup>16</sup>

Bu konuda nakledilen rivayetleri sıhhat açısından sahihten mevzuya doğru farklı tarikleri üzerinden rivayet ilmi açısından değerlenmek istiyoruz. Bu sayede Hz. Peygamber'e salâtü selam konusundaki bu anlayışlara kaynaklık eden rivayetler değerlendirilerek sahihi sakiminden ayrılacaktır.

## 1. HZ. PEYGAMBER'E SALÂT VE SELÂMIN KARŞILIĞI

Hadis kitaplarında her salât-ü selâm için Allah'ın o kuluna on kat sevap vereceği, salât (rahmet ve mağfiret) edeceği<sup>17</sup> ve on günahını bağışlayacağı<sup>18</sup> nakledilmektedir. Bu konuda Amr b. el-Âs ve Ebû Hureyre'den, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediği nakledilmektedir: “Kim bir defa bana salât ederse Allah ona on defa eder.”<sup>19</sup> Nesâî (ö. 303/915) de aynı rivayeti Enes b. Malik

<sup>13</sup> Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *es-Silâtu ve'l-buşer fi's-salâti 'alâ hayri'l-beşer* (Dımaşk: Dârü's-samah, 2008), 14.

<sup>14</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 1/82.

<sup>15</sup> Muhammed Mustafa Azzâm, *Muhtalahâtü's-süfi beyne't-tercibe ve't-tevil* (Rabat: y.y., 2000), 157-160.

<sup>16</sup> bk. Ebû İsmâil Pir-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, Ebû İsmâil Pir-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Kitabu menâzili's-sâirîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1998), 40; akt. Mahmud Esad, Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramlar* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 161.

<sup>17</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, Sahihu Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Salât”, 70 (No: 408); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, ts.), “Sucûdü'l-Kur'ân”, 26 (No: 1532).

<sup>18</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Sıfatü's-salât”, 55 (No: 1297).

<sup>19</sup> bk. Müslim, “Salât” 70; Ebû Dâvûd, “Vitr” 26 (1532); Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye,



isnâdıyla bazı ziyadelerle nakletmektedir: “Kim bana bir defa salât ederse; ona on sevap yazılır.”<sup>20</sup> Nesâi ikinci tarîkte: “Kim salât ederse; Allah da ona on kat salât eder (yani rahmet ve mağfîret eder). Ondan on hatasını siler ve onun makâmını on derece yükseltir.”<sup>21</sup> şeklinde nakletmektedir. İbn Hibbân (ö. 354/965) rivayetinde Hz. Peygamber’in “Evet Ya Râb” dediği ziyadesi vardır.<sup>22</sup> Bu rivayetlerden okunan salavatın karşılığını Allah’ın vereceği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte ikinci asır âlimlerinden Abdullah b. el-Mübârek’in (ö. 181/797) naklettiği şu rivayetten, okunan salavâta on kat karşılığı Cebrail’in vereceği anlaşılmaktadır. Abdullah b. Ebî Talha, babası Ebû Talha’nın şöyle haber verdiğini nakletmektedir: “Bir gün, Hz. Peygamber bir şeyi müjdeleyeceği yüzünden anlaşıldığı halde geldi ve şöyle dedi: “Bana Cebrail (a.s.) geldi ve dedi ki: ‘Ey Muhammed! Ümmetinden bir kimse sana bir salât ettiğinde ben de ona mutlaka on salât ederim. Yahut da sana selâm ettiğinde ben de kesinlikle ona on kat selâm ederim. Ne dersin, bu durum seni memnun eder değil mi?’”<sup>23</sup>

Abdürrezzâk, Ebû Talha’nın bu konuda şu açıklamayı yaptığını nakletmektedir: “Bir gün Hz. Peygamber’in huzuruna vardım. Onu sevinçli bir halde buldum ve: “Ey Allah’ın Resulü! Bu günkü kadar güzel, neşeli ve gönlü sevinç dolu bir başka gününüzü görmedim” dedim. O da bu durumu şöyle açıkladı: “Beni bu halimden ne engelleyebilir! Cebrail az önce yanımdan çıktı ve bana “Bana okuduğu her salavât için kişiye on sevap yazılacağını ve on günahının silineceğini ve on derece yükseltileceğini, her okunan salâtü selâmın bana arz edileceğini ve ona salâtü selâmın misli ile cevap verileceğini müjdeledi.”<sup>24</sup>

Kulun salât konusunda emredilene yapmasına karşılık, meleklerin salâtü selâm etmesi rahmet ve mağfîret dilemesine vesile olur. Bu hususa şu rivayet işaret etmektedir: “Bir Müslüman bana salât okuduğunda; melekler az ya da çok kulun okuduğu kadar salâvat (rahmet ve mağfîret) diler.”<sup>25</sup>

Bununla birlikte bu rivayetin isnâdındaki ravilerden Âsım b. Ubeydillah

1406/1986), “Salât”, 55 (No. 1290); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/444 (No. 8854); 16/197 (No. 10287).

<sup>20</sup> Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belban*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1998), 3/186.

<sup>21</sup> Nesâi, “Sifatü’s-salât”, 55 (No. 1290).

<sup>22</sup> İbn Hibbân, *Sahih*, 3/196.

<sup>23</sup> Abdullah b. Mübarek b. Vadih el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Subhu’l-Bedrf el-Semerrâî (Riyâd: Mektebetü’l-Maarif, 1407), 1/29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/281, 283 (no. 16361, 16363); Nesâi, “Sifatü’s-salât”, 47 (No. 1283).

<sup>24</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Musannef*, thk. Habibürrahmân el-A’zâmî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1403), 2/214 (No. 3113).

<sup>25</sup> bk. Abdullah b. Mübarek, *el-Müsned*, 1/29; Ebû Dâvûd Süleyman b. Davud b. Carud Farisî et-Tayâlîsî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1999/1419), 2/460; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/253 (No. 8788); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/457 (No. 15689); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), “İkametü’s-salât”, 25 (No. 907).



münkerü'l-hadis olmakla tenkit edilmiştir. Bu sebeple rivayet zayıf ve delil olabilecek nitelikte değildir.<sup>26</sup>

Meleklerin salât eden kula salât edeceğini teyit eden yukarıda zikredilenler dışında rivayetler de bulunmaktadır. Taberânî (ö. 360/970) ve Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) eserlerinde geçen bir rivayette, Cebrail'in Hz. Peygamber'e salât edene, Allah'ın karşılık olarak on kat sevap vereceği, on günahını bağışlayacağı ve bu kulun makamını on derece yükselteceği ve ayrıca Allah'ın tayin ettiği bir meleğin de ona salât edeceği<sup>27</sup> haber verilmektedir.

Salâtü selâma karşılık on katı sevap verilmesi, günahların bağışlanması ve meleklerin o kul için Allah'tan rahmet ve mağfiret dilemesi<sup>28</sup> nasların muhtevasına uygundur. Bu meleklerin salât ve selam okuyana karşılıkları dua etmeleri anlamındadır.

Abdürrezzâk b. Hemmâm Abdullah b. Âmir b. Rabîa, babası (Âmir), isnâdıyla bu hususta Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir: "Kim bana salât ederse, Allah da ona salât eder. Salâtınızı ister çoğaltınız, isterseniz azaltınız."<sup>29</sup>

Abdürrezzâk b. Hemmâm bu rivayeti, Yakub b. Zeyd et-Temîmî'den bazı ziyadelerle mürsel tarikle de nakletmektedir: "Gelen geldi ve bana şöyle dedi: 'Hiçbir kul yok ki sana bir salât ettiğinde; Allah da ona on defa salât etmesin.' Bunun üzerine bir adam şöyle dedi: 'Ey Allah'ın Resulü! Dualarımın yarısında sana salât edeyim mi?' Hz. Peygamber ona cevaben: 'İstersen' dedi. Adam bunun üzerine: 'Bütün duamı sana salât olarak yapayım mı?' dedi. Hz. Peygamber: 'O halde Allah dünya ve ahiret konusunda sana yeter' dedi."<sup>30</sup> İsnâdı mürsel ve metinde ziyade bulunan bu rivayet zayıftır.

Rivayette önce zikredilen tariklerde yer almayan ziyade kısmı, yani "her dua yerine salavâtı okumak" doğru olmaz. Mürsel olarak Hz. Peygamber'den isnad edilen haber sabit sünnettteki uygulamaya bir ziyade niteliği taşımaktadır. Zira Hz. Peygamber'in nassı beyan hususunda salât ve selam uygulaması tahiyat, salli barik ve ezan duasındadır. Erul, "Müslümanların Kur'ân ve sahih hadîslerin salavât emrini namazda okudukları salli bârik duaları ile

<sup>26</sup> Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî el-Cürcânî, Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duâfâi'ri-ricâl*, thk. Abdülfetteah Ebû Sene (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/387.

<sup>27</sup> Bk. Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 5/100; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/275.

<sup>28</sup> eş-Şûrâ, 42/5; el- Ahzâb, 33/43.

<sup>29</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/215 (No. 3115).

<sup>30</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/215 (No. 1314).

zevkle yerine getirdiklerini ancak bu çok zayıf ve uydurma rivayetlere (dayanılarak ihdas edilen salavât okumalarının) abartıldığı<sup>31</sup> tespitini yapmaktadır. Başaran'ın "bu salât okumayı önleyen bir anlayıştır"<sup>32</sup> eleştirisine katılmamaktayız. Çünkü Allah Resûlü ve ashabının salât konusunda uygulaması temel ölçüdür. Sünnete uygun her iyilik ve ibadette olduğu gibi<sup>33</sup> Allah her salavâta on katı sevap karşılık verecektir. Ayrıca rivayetten her iyilikte olduğu gibi<sup>34</sup> salavatın da günahları temizlemeye vesile olacağı, okunan salâtın karşılığını, Allah'ın vereceği anlaşılmaktadır.

## 2. MELEKLERİN SALAVÂTI HZ. PEYGAMBER'E ULAŞTIRMASI

Görevli bir melek tarafından salavâtın Hz. Peygamber'e ulaştırıldığı nakledilmektedir. Vekî' b. el-Cerrâh, Sufyân es-Sevrî, Abdullah b. Sâib, Zâzân Ebû Amr el-Kûfî, Abdullah b. Mes'ûd isnâdıyla Hz. Peygamber'in şöyle dediği haber verilmektedir: "Allah'ın yeryüzünde gezen melekleri vardır. Ümmetimin selâmını bana ulaştırırlar"<sup>35</sup> Taberânî bu rivayeti Hüseyin b. Muhammed b. Ubeyd, Mûsâ b. Umeyr, Mekhûl vasıtasıyla Ebû Ümâme'den "Kim on salât ederse Allah ona on salât eder ve bana bunu görevli bir meleklerle ulaştırır" ziyadesi ile nakletmektedir.<sup>36</sup>

Taberânî'nin naklettiği haberin isnadında yer alan ravilerinden Mûsâ b. Umeyr Ebû Hârûn el-A'mâ el-Kûfî el-Kureysî (ö. 17[?]) *zayıf* ve *münkeru'l-hadîs* olmakla itham edilmektedir.<sup>37</sup> Ebû Hatim onu yalancı biri olmakla tenkid etmektedir.<sup>38</sup> Sehâvî (ö. 902/1496), ravilerden Mekhûl'un Ebû Ümâme'yi gördüğünü fakat ondan hadîs işitmediğini, İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566) ise hadîste inkıtâ' bulunduğunu ve râvilerden Mûsâ b. Umeyr'in yalancılıkla itham edildiğini haber vermektedir.<sup>39</sup> İbn Kayyîm el-Cevziyye (ö.

<sup>31</sup> Salavât konusunda uydurma rivayetler için bk. Bünyamin Erul, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru" *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri 2001 Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 424-425.

<sup>32</sup> Başaran, "Anlamı İşlevi ve Keyfiyeti Bakımından Hz. Peygamber'e Salavât Getirme Hakkında Bir Değerlendirme", 767.

<sup>33</sup> el-En'am 6/160; el-Bakara 2/261.

<sup>34</sup> Hûd 11/114.

<sup>35</sup> Abdullah b. Mübarek, *el-Müsned*, 1/30; *Kitabü'z-zühd*, 1/364; Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/215 (No. 3116); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/41 (No. 8797); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/389 (No. 7424); Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünen*, thk. Fevzi Ahmed Zemirli-Halid es-Sebu'l-İlmî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), "Rikâk", 58 (No. 2774); Nesâî, "Sıfatü's-salât", 46 (No. 1282).

<sup>36</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 8/134 (No. 7611).

<sup>37</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Târîhu'l-İslam ve vefiyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2003), 4/753.

<sup>38</sup> Şihâbuddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzib*, (Hindistan: Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifin-Nizâmiyye, 1325/1907), 10/364; Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâlu tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm- el-Fârûku'l Hadîsiyye (Kahire: 1422/2001), 12/33.

<sup>39</sup> Şemsüddîn Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Kavlu'l-bedî' fi's-salavât 'ale'l-habibi's-seffî*, thk. Beşîr Muhammed Ayûn (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed-Taif ve Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts.), 166-167; Ahmed b.

751/1350), bu rivayetin zayıf ve mevkûf olmakla birlikte şahid olabileceğini ancak ilk ve son kaynaklarda aynı lafızlarla nakledilse de ravileri tenkit edilen bu rivayetin çok zayıf olduğunu ifade etmektedir.<sup>40</sup> Bu rivayetin bazı tariklerinde ise Hz. Peygamber'in bu salât ve selama karşılık verdiği rivayetin metnine ziyade edilmiştir.

Abdürrezzâk, bu rivayeti (Sufyân) es-Sevrî, İbn Aclân, Süheyl, Hüseyin b. Hüseyin b. Ali isnâdıyla rivayetin sebep-i vürûdu ve bazı ziyadelerle ile nakletmektedir. Hasen b. Hasen b. Ali bazı insanları Hz. Peygamber'in kabri yanında görünce onlara bundan nehyetti ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini nakletti: "Kabrimi bayram yerine ve evlerinizi de kabre çevirmeyiniz, nerde olursanız olun bana salât ediniz. Zira salâtınız kesinlikle bana ulaşır."<sup>41</sup> İbn Ebî Şeybe, bu rivayeti vürûd sebebini zikretmeden isnâdda es-Sevrî yerine Ebû Hâlid'den nakletmiştir.<sup>42</sup> İsnadın ortak ravisi Ebû Yezîd Süheyl b. Ebî Sâlih Zekvân es-Semmân el-Medenî (ö. 138/756) hakkında İbn Uyeyne, İclî ve İbn Adî onun sika olduğunu söylerken, İbn Maîn ve Ebû Hâtim ise onun zayıf olduğunu ve hadîslerinin delil alınamayacağını ifade etmektedirler. İbn Maîn, Süheyl'in, geçirdiği bir rahatsızlık sebebiyle birçok hadîsi unuttuğunu ve muhaddislerin, onun rivayetlerine karşı temkinli davrandıklarını haber vermektedir.<sup>43</sup>

İbn Ebî Şeybe, Zeyd b. Habbâb, Zülcenâheyn Cafer b. Abdillâh, Ali b. Ömer, babası isnâdıyla, Ali b. Hüseyin'den şunu nakletmiştir: Ali b. Hüseyin, bir adamın Hz. Peygamber'in kabrinin yanında bulunan bir bölümde dua ettiğini gördü. Bunun üzerine Ali adamı yanına çağırdı ve ona babamın dedemden naklettiğini işittim. Resûlullah'ın (s.a.v.) şu sözünü sana nakledeyim mi dedi ve: "Kabrimi bayram yerine ve evlerinizi de kabirlere çevirmeyiniz, nerede olursanız olun bana salât ediniz. Zira salâtınız ve selâmımız bana kesinlikle ulaşır" şeklinde nakletmektedir.<sup>44</sup>

İbn Hibbân ravilerden Ömer b. Ali b. Hüseyin'in (ö. [?]) hadîs rivayetinde hata yaptığını ve mürsel rivayetleri olduğunu haber vermektedir.<sup>45</sup> Bununla birlikte babası dışındaki rivayetlerine itibar edilebileceğini<sup>46</sup> söylemiştir. Ancak bu rivayet bu ravinin babasından olup İbn Hibbân'ın tenkit ettiği şekilde

Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *ed-Durru'l-mendûd fi's-salât ve's-selâm ala sâhibi'l-makâmi'l-mahmûd* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005), 150.

<sup>40</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Celâu'l-efhâm fi fadli's-salâti 'ala muhammed hayri'l-enâm*, thk. Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân (Damâm: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1417/1997), 161, 215.

<sup>41</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, 3/577 (No. 6726).

<sup>42</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/178 (No. 7625).

<sup>43</sup> Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Mizân'ul-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 2/243.

<sup>44</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/150 (No. 7624).

<sup>45</sup> Cemaluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf Mizzî, Cemaluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992), 21/466.

<sup>46</sup> İbn Hibbân, (-Cîm) (Haydarabad: Dairetu'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1402/1982), 8/160.

gelmiştir. Ayrıca isnâdında yer alan Zeyd b. el-Hubâb b. er-Reyyân Ebu'l-Hasen el-Uklî el-Kûfî (ö. 203) sika olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel onun hakkında hatalarının çok olduğunu, Yahyâ b. Maîn onun Sevrî'den rivayet ettiği bazı rivayetlerinin maktûb olduğunu haber vermektedir. İbn Hibbân onun meşhur olmayan râvilerden rivayetlerinin münker olduğunu, haber vermiştir.<sup>47</sup> İclî, Ebû Hâtim ve Zehebî (ö. 748/1347), Ebû Hâlid Süleymân b. Hayyân el-Ahmer el-Ezdî el-Kûfî'nin (ö. 189/805) sika olduğunu, İbn Maîn ise sika olmakla birlikte onun hadîslerinin hüccet olamayacağını belirtmiştir.<sup>48</sup> Buhârî, bu hadîsi et-Tarihu'l-kebir'inde İbn Ebî Şeybe'nin tarifinde yer alan Zeyd b. Hubâb'ı zikretmeden, metnini de taktî yöntemi ile "Kabrimi bayram yerine çevirmeyiniz" şeklinde muhtasar olarak nakletmiştir.<sup>49</sup> Hasen rivayeti, Zehebî<sup>50</sup> ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1372)<sup>51</sup> de belirttiği üzere mürseldir. Az önce de belirttiğimiz üzere İbn Hibbân, Ca'fer b. İbrâhîm'in, Ali b. Ömer'in babası Ömer b. Ali'den rivayet ettiği hadîsler delil olamaz niteliktedir, demiştir. Bu sebeple bu rivayet de bu kabildendir. Sehâvî'ye göre ise hasendir.<sup>52</sup>

Rivayet, usul açısından isnâdı ve râvîleri tenkide uğramış, sıhhat şartlarını taşımayan zayıf bir rivayettir. Bununla birlikte muhteva açısından daha sonraki hadîs kitaplarında Ebû Hüreyre'den hasen bir isnadla şahidi nakledilmektedir: "Kim kabrimin yanında salât ederse onu iştirim. Kim de uzaktan bana salât ederse bana ulaştırılır."<sup>53</sup>

Hiz. Peygamber'in kabrini ibadet ve dua için ziyaretgâh haline getirilmesi rivayette yasakladığı<sup>54</sup> şeklinde anlaşılmaktadır. Hiz. Peygamber'e dua edildiği takdirde bu da diğer dua ve ibadetler gibi yüce Allah'a ulaşır şeklinde anlamak gerekmektedir. Peygamber aşığı Abdullah İbn Ömer dışında ashâbı kiramdan Hiz. Peygamber'in kabrine giderek Hiz. Peygamber, Hiz. Ebû Bekr ve Hiz. Ömer'in kabrine selâm verenler de tespit edilememektedir.<sup>55</sup>

İbn Himyerî (ö. 727/1327) bu olayı tam olarak şöyle nakletmektedir: Ammâr b. Yâsir, "Resûlüllâh'ın bir hadîsini sana söyleyeyim mi?" dedi. Ben de "evet" dedim. O da bana Hiz. Peygamber şöyle dedi: "Şüphesiz, Yüce Allah'ın, bütün mahlûkatın isimlerini bildirdiği bir meleği vardır. Bu melek vefatından itibaren kıyamet gününe kadar kabrimin yanı başında duracaktır. Ümmetimden her kim bana salât getirirse bu melek, o kişinin ve babasının ismini

<sup>47</sup> Moğultay, *İkmâl*, 5/144.

<sup>48</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaût, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1996), 9/19.

<sup>49</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Abdulmuîd Han (Haydarabad: Dairetu'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, ts.), 2/186.

<sup>50</sup> Zehebî, *Târîh*, 2/1080.

<sup>51</sup> İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil İbn Kesîr ed-Dimesşkî, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil ed-Dimesşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 11/234.

<sup>52</sup> Sehâvî, *el-Kavlu'l-Bedî'*, 238.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/403 (8804); Ebû Dâvûd, "Menâsîk", 99 (No. 2043).

<sup>54</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/179 (No. 7626).

<sup>55</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/576 (No. 6724).

bana zikrederek şöyle der; 'Ey Muhammed! Allah sana çok salât ve selâm etsin. Falan kişi senin üzerine salât getirdi. Yüce Allah da onun her salâtına karşılık ona on defa rahmet edecektir.'<sup>56</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1448), Buhârî, İmrân b. Himyerî el-Ca'ferî'nin (ö. [?]) hadîslerinin mütâbî dahi olamayacağını belirtmiştir. Ayrıca İbn Hacer isnâdda yer alan Nuaym b. Damdam (ö. [?]) hakkında zayıf diyeni duymadım<sup>57</sup> demekle birlikte onun bu rivayeti bilinmemektedir, demiştir.<sup>58</sup> Zehebî gibi bazı münekkidler Nuaym b. Damdam'ı zayıf gördüler, demektedir.<sup>59</sup> Ayrıca rivayetin isnâdı "an" temrîz sığasıyla nakledilmektedir. Bu durum rivayetin ferd ve zayıf bir isnâdla nakledildiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple Sûsî (ö. 1094/1683), rivayet zayıf derken,<sup>60</sup> Heysemî de, ravilerden İbn Himyerî ve Nuaym b. Damdam hakkında zayıf demektedir.<sup>61</sup> İsnadı tenkit edilmiş ve münker olan bu rivayet bu hususta delil alınmaz niteliktedir.

Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Ebû Hureyre'den bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu sözünü aktarmaktadır: "Bana doğuda veya batıda bulunan bir mü'min salâtü selam getirirse, karşılığında ben ve melekler, mutlaka ona selam veririz." Bir kişi, 'Ya Rasûlallah! Medine ehlinin durumunu da açıkla mısınız?' dedi. Resûlullah da ona şöyle cevap verdi: "İyi insan, Allah'ın emrettiği üzere yakınlarının ve komşularının haklarını da muhafaza eder."<sup>62</sup>

Rivayet ilk üç tabakada temrîz sığası ile nakledilmektedir. Ayrıca Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulaziz el-Gumârî (ö. 29[?]) adlı ravinin ismi isnâdda الْعُمَرِيُّ olarak geçse de doğrusu el-Umerî الْعُمَرِيُّ şeklindedir. Darekutnî onun zayıf bir râvi ve bu haberin de münker rivayetlerinden olduğunu haber vermektedir.<sup>63</sup> İbn Hacer, ravi ve haber için münker demektedir.<sup>64</sup> Ayrıca el-İsbahânî, Ebû Mus'ab, İmam Mâlik'ten rivayetinde teferrüd etmiştir.<sup>65</sup> Rivayetin isnadında yer alan Ubeydullah b. Muhammed hakkında Nesâî ya-

<sup>56</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Ebu's-Şeyh el-İsbahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân, *el-Azame*, thk. Rızaullah b. Muhammed İdrîs el-Cubâr el-Kefürî (Riyad: Dâru'l-'Asime,1408/1988), 2/762 (No. 339).

<sup>57</sup> İbn Hacer, *Lisan*, 8/289.

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Lisan*, 8/289.

<sup>59</sup> Zehebî, *Mizân*, 4/270; 6/170.

<sup>60</sup> Muhammed Süleyman el-Mağribî Sûsî, Muhammed Süleyman el-Mağribî, *Cem'u'l-fevâid min Câmi'i'l-usûli ve Macma'i'z-zevâid*, thk. Ebû Ali Süleymân b. Darî' (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1998), 4/119.

<sup>61</sup> Nureddin Ali b. Ebû Bekr el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekr, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsamüddin el-Kudsî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 10/251.

<sup>62</sup> Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakatü'l-esfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 6/349.

<sup>63</sup> Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gûdde (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 4/112.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, 4/112.

<sup>65</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ'*, 6/349.

lancı derken, Zehebî haberin isnâdında yalancılıkla itham edilen bir râvi vardır demekle yetinmektedir.<sup>66</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye de rivayetin mevzû olduğunu haber vermektedir.<sup>67</sup>

Beyhakî (ö. 458/1066)de İbn Abbâs'ın "Ümmet-i Muhammed'den her kim Hz. Peygamber'e salât getirirse şüphesiz bu salât ona ulaşır. Melek, Hz. Peygamber'e falan kişi sana salât getirdi, der"<sup>68</sup> açıklamasını nakletmektedir.

İbn Hacer el-Heytemî'nin de belirttiği üzere rivayet mevkûftur.<sup>69</sup> Şerîk ve Nesâî, ravilerden Ebû Yahyâ el-Kattât el-Kûfî el-Kinânî'nin (ö. [?]) zayıf bir ravi olduğunu, İbn Adiy ise hadîslerinin yazılabileceğini haber vermektedir.<sup>70</sup> Zehebî, Yakûb b. Şeybe'nin, İsrâîl b. Yunûs el-Kûfî el-Hemedânî hakkında, rivayetinde gevşek davrandığı ve kavî olmadığı tenkidini aktarır.<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Abdullah Ebû Ahmed el-Eslemî ez-Zebîrî el-Kûfî (ö. 203/818) hakkında "Süfyân es-Sevrî'den hatalı birçok rivayeti bulunduğunu", Ebû Hâtim'in de onun hakkında "vehim sahibidir" dediğini bildirmektedir. el-İclî ise onu Şifî olmakla itham etmektedir.<sup>72</sup> İsnadda yer alan ravilerin cerh edilmiş olması sebebiyle rivayet zayıftır. Muhtevası sahih rivayetlere muhâlif bu tür zayıf rivayetler münkerdir.

Beyhâkî, Ebû Hüreyre'den (r.a.) nakille Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini nakletmektedir: "Kim kabrimin yanında bana salât getirirse onun getirdiği salâtı bana ulaştıran bir melek tayin edilir. Bu salât onun dünyasına ve ahretine kâfidir. Ben o kişiye (kıyamette) şahit veya şefaataçı olurum."<sup>73</sup>

Beyhâkî'nin tahrir ettiği tarikin isnâdı ilk üç tabakası temriz sığası ile nakledilmektedir. Münekkît muhaddisler, isnadda yer alan ravilerden Ebû Abdurrahmân'ın yalancı ve küfürbaz olması sebebiyle rivayetlerinin zayıf ve itibar dışında yazılamayacağı haber vermektedirler.<sup>74</sup> Buna ilaveten isnâdda yer alan Muhammed b. Yûnus b. Mûsâ el-Kureyşî es-Sülemî el-Küdeymî'yi (ö. 286/899) muhaddisler yalancılıkla itham etmiştir.<sup>75</sup> Ayrıca Ebû Hâtim ve İbn Hibbân, el-Alâ b. Amr el-Hanefî'nin (ö. 227/841) yalancı olduğunu ve rivayetlerin delil alınamayacak nitelikte olduğunu söylemektedirler.<sup>76</sup> İbn Kesir'e göre ravilerden Muhammed b. Mervân'ın metrûk olması ve rivayetin

<sup>66</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Durru'l-Mendûd*, 150.

<sup>67</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Celâu'l-Efhâm*, 110.

<sup>68</sup> bk. Beyhâkî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdulaliy Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/141.

<sup>69</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Durru'l-mendûd*, 151.

<sup>70</sup> Mizzî, *Tezhîb*, 34/401.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyer*, 7/355.

<sup>72</sup> Mizzî, *Tezhîb*, 15/476.

<sup>73</sup> bk. Beyhâkî, *Şuabu'l-İman*, 3/140.

<sup>74</sup> Moğoltay, *İkmâl*, 10/333.

<sup>75</sup> Mizzî, *Tezhîb*, 27/66.

<sup>76</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Munzîr et-Temîmî el-Hanzelî er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Hindistan Meclisu Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1372/1952), 6/359; İbn Hacer, *Lisan*, 5/466.

mutâbînin olmaması sebebiyle de bu rivayet tenkit edilmiştir.<sup>77</sup> İbn Hacer el-Heytemî ve es-Sehâvî rivayetin iki târikinin de metrûk olduğunu söylemektedir.<sup>78</sup> İbnü'l-Cevzî, Zehebî, Suyûtî ve Fettenî rivayetin mevzû olduğunu söylemektedir.<sup>79</sup> Mevzû bir rivayete dayanılarak Hz. Peygamber hakkında bir tasavvur oluşturmanın veya diğer rivayetleri buna göre yorumlamanın din algısında sapmalara neden olacağı açıktır.

Abdürrezzâk, Sufyân es-Sevrî, Leys, Ka'b, Ebû Hureyre senediyle Hz. Peygamber "Bana salât okuduğunuzda benim için vesileyi de isteyiniz. "Denildi ki "Ey Allah'ın Rasûlü vesile de nedir? O da şu açıklamayı yaptı: "O (Vesile) Cennette en üstün derecedir.<sup>80</sup> O makâma ancak bir kişi ulaşır o kişinin de ben olacağımı umuyorum."<sup>81</sup> Beyhâkî bu rivayeti, Enes'ten Taberânî'den nakledilen şekliyle de ayrıca Ebû Umâme'den "En çok salât getireniniz (cennette) mevki olarak bana en yakın olanınızdır" ziyadesi ile nakletmektedir.<sup>82</sup>

Rivayetin ravilerden Mekhûl Ebû Abdillâh ed-Dımeşkî (ö. 112/730) tâbîinden olup, sahâbeden mürsel rivayetleri ile bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel, el-Buhârî, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân onu bazı sahâbeden işitmediği halde rivayet etmekle tenkit etmektedir. Bununla birlikte onun Ebû Umâme'den hadîs işitme ihtimali vardır. Bezzâr, onun sahâbeden mürsel olarak rivayetlerinde "haddesena" vb. ifadeler yerine temrîz sığası kullandığına dikkat çekmektedir. Söz konusu rivayet de temrîz sığası ile nakledilmiştir. Bu durum rivayetin isnâdında inkıtâ' olabileceğine işaret etmektedir. Mekhûl'ün Kaderiye'ye mensup olduğu iddia edilmişse de Yahya b. Maîn onun Kaderî fikirlerden döndüğünü belirtmiştir.<sup>83</sup> Ayrıca en-Nesâî ve İbn Maîn ravilerden Bürd b. Sinân Ebu'l-'Alâ es-Şâmî ed-Dımeşkî (ö. 135/753) hakkında sika derken, Ali b. el-Medînî ve Ebû Hâtim zayıf olduğunu ifade etmektedir. Mürre onun Kaderiye mensubu olmakla birlikte sadûk olduğunu belirtir.<sup>84</sup> İbnü'l-Kayyim el-Cevzî'ye göre de Bürd b. Sinân'ın cerhedilmesi ve Mekhûl'ün Ebû Umâme'den hadîs işitmediği iddiası, hadîsin illetleridir.<sup>85</sup>

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 11/235.

<sup>78</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Durru'l-mendûd*, 153; Sehâvî, *el-Kavlü'l-bedî'*, 227.

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musâ b. Hammâd, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk. Abdu'l-Mu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984), 4/136; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Osmân (el-Medinetü'l-Münevvera: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 1/303; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin, *el-Lealil-Masnua fî 'ahâdisi'l-mevzua'*, thk. Ebû Abdurrahman Salah b. İvâd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/258; Muhammed b. Tahir b. Ali b. Fettenî, Muhammed b. Tahir b. Ali b. es-Sıddıkî el-Hindî, *el-Tezkiratu'l-Mevduât* (b. y.: İdârtartü'tabatü'l-Menziliyye, 1343), 1/90.

<sup>80</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. İvadullah (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 4/183, (No. 3923).

<sup>81</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/216 (3120).

<sup>82</sup> Bk. Beyhakî, *es-Sünen*, 3/353 (No. 5994-5995).

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/289.

<sup>84</sup> Zehebî, *Mizân*, 1/302.

<sup>85</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Durru'l-tendûd*, 155.



İbn Hacer el-Heytemî, et-Taberânî, Mekhul'un Ebû Ümâme'den hadîs işittiğini ileri sürmüştür. Nasuriddin Elbânî (ö. 1419/1999), isnâdın mun-katı<sup>86</sup> İbn Kesîr ve Beyhâkî isnâdın zayıf olduğunu ifade ederler.<sup>87</sup> Muham-med b. Aclân ve bazı âlimler, Beyhakî'nin rivayet ettiği bu hadîsten yola çıkarak Hz. Peygamber'e uzak mesafede olan biri tarafından getirilen salât melek aracılığı ile ulaştırılırken, yakın mesafedeki kişinin getirdiği salâtı Hz. Pey-gamber'in iştmemesi bir tenakuzdur, demektedirler.<sup>88</sup> Hadîs âlimlerinin za-yıf olmakla tenkit ettiği bu rivayet, sahih rivayetlerin muhtevasına da muhâlif olarak münkerdir.

Rivayetin bazı tariklerinde ilaveler yapıldığı görülmektedir. Abdurrez-zâk b. Hemmam Mücâhid'in ref ettiği mudal mürsel bir isnadla Hz. Peygam-ber'in: "İsimleriniz ve simâlarınız bana arz edilmektedir, salâtınızı güzel yap-pınız"<sup>89</sup> dediğini nakletmektedir. Buna ilaveten Abdullah b. Mes'ûd'un da "Salât ettiğinizde Hz. Peygamber'e salavât ederken itina ediniz"<sup>90</sup> açıklama-sına da yer vermektedir.

Rivayetin bazı tariklerinde okunan salâtü selama ziyade olarak Hz. Pey-gamber'in karşılık vereceği haber verilmektedir. Ayrıca konu ile ilgili rivaye-tin bazı tariklerinde ümmetinin iyiliği ve kötülüğü hakkında peygamberlerin haber aldığı, buna sevindiği veya üzüldüğü eklenmiştir. Bezzâr iki ayrı isnâdla Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği rivayetin Hüseyin el-Hilkânî tari-kinde *seyyâhînî* kelimesi yerine *yetetâfûnâ* kelimesini kaydetmektedir. Abdü-lazîz b. Abdülmecîd b. Ebî Ravvâd tarikinde ise Hz. Peygamber'in: "Hayatta olmam sizin için hayırlıdır. Çünkü siz benimle konuşursunuz, ben de sizinle konuşurum. Ölümüm de size hayırlıdır. Amelleriniz bana arz edilir. Ben iyilik haberi alınca Allah'a hamd ederim. Kötü bir ameliniz ulaşırsa (sizin için) isti-tîfar ederim"<sup>91</sup> ziyadesi ile rivayetin nakledildiği görülmektedir.

Heysemî, bu rivayeti Bezzâr'ın, Bekir b. Abdullah el-Müzenî vasıtasıyla isnadı mürsel olarak naklettiğini<sup>92</sup> haber vermektedir. Abdürrezzâk tariki

<sup>86</sup> Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *İrvâu'l-ğalîl fi ehâdîsi menâri's-sebil* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1399/1979), 35.

<sup>87</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 11/232; Beyhakî, *es-Sunen*, 3/353.

<sup>88</sup> Muhammed b. Aclân Siddîkî, *Delîlu'l-fâlihîn li turuki riyâdî's-sâlihîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 6/335; 7/193.

<sup>89</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/214 (No. 3111).

<sup>90</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/214 (No. 3112).

<sup>91</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhalik Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhalik el-İtkî, *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi müsne'di'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1414/1993), 5/308.

<sup>92</sup> Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebû Bekr, *Bugyetü'l-bâhis an zevâidi'l-müsne'di'l-Hâris b. Ebî Usâme*, thk. Hüseyin Ahmed es-Salih el-Bâkirî (el-Medinetü'l-Münevvera, Merkezi Hizmeti's-Sünneti ve's-Sireti'n-Nebiyeye, 1413/1992), 2/884 (No. 953).



Süfyân es-Sevrî'ye kadar ferd garîbdir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Hâkim ve Zehbî hadisin sahih olduğunu,<sup>93</sup> Heysemî (ö. 807/1404) de sika râviler vasıtasıyla nakledildiğini ifade etmektedir.<sup>94</sup> İbn Ebî Şeybe rivayeti, Hüşeym b. Beşîr (ö. 183/799), Husayn vasıtasıyla Yezid b. Ebân er-Rakkâşî'den irsalle naklettiği görülmektedir: "Hz. Peygamber'e salâtı ulaştırıran bir melek tayin edilir. Melek, her salavat okunuşunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "Ümmetinden falanca kişi sana salât getirdi, der"<sup>95</sup> şeklinde nakletmektedir. Ancak ravilerinden Hüşeym b. Beşîr tedlîsle; Ebû Amr Yezîd b. Ebân er-Rakkâşî el-Basrî (ö. 119/137) ise hakkında tâbiînden, salih biri olmakla birlikte kıssacı bir vâiz olmasıyla metrûku'l-hadîs ve zayıf bir ravi olmakla tenkid edilmiştir.<sup>96</sup>

Sonuç olarak Hz. Peygamber'e yapılan salât ve selâm ona melekler vasıtasıyla ulaşacağı sahih, hasen ve zayıf tarihlerde medar olmaktadır. Bu ortak manaya ilaveten bazı ilave yorumlarla da rivayetin nakledildiği görülmektedir. Bunlardan birisi görevli bir melek tayin edildiğine dair rivayettir. Bu haberin isnâdında yalancılıkla itham edilen bir ravi bulunmaktadır. "...Amelleriniz bana arz edilir. Ben iyilik yaptınız haberini alınca Allah'a hamd ederim. Yaptığınızı kötülük bana ulaşırsa (sizin için) istiğfar ederim" şeklinde nakledilen rivayet de isnâdı açısından zayıftır. Kur'an'da yer alan Hz. Peygamber'e salât ve selâm emri bir ibadettir ve karşılığını Allah verecektir. Salât ve selâm için Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek gerektiğini bildiren rivayetin isnâdı tenkide uğramıştır. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edenin uyması gereken sünnet, Hz. Peygamber'in kabir ziyaretine ittiba<sup>97</sup> ve aşırı tutumlardan kaçınmaktır.

## 2. HZ. PEYGAMBER'E (S.A.V.) CUMA GÜNÜ SALAVÂT GETİRMEK

Cuma günlerinde çok salavât getirilmesi zira getirilen salavâtın Hz. Peygamber'e bugünde arz edildiği nakledilmektedir. Taberânî, bu konuda Ebû Hureyre'den, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şöyle dediğini nakletmektedir: "Cuma geceleri ve Cuma günü bana çok salât getirin. Şüphesiz, ümmetimin bana getirdiği salavât her cuma günü bana arz olunur."<sup>98</sup>

Bazı kaynaklarda Hârûn b. Abdillâh, Huseyin b. Ali, Abdurrahmân b. Yezîd b. Câbir, Ebu'l-Eşas es-San'ânî, Evs b. Evs es-Sakafî (r.a.) isnâdıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediği nakledilmektedir:

"Günlerinizin en faziletlisi Cuma günüdür. Âdem (a.s.) o günde yaratıldı ve vefat etti. Sura üfleniş ve insanların ölümü o günde olacaktır. O günde benim üzerime çok salât getiriniz. Zira sizin salâtınız bana arz olunur" dedi. Bunun üzerine ashâbı da 'Ya Resûlallah! Halbûkî siz çürümüş olacaksınız, salâtımız size nasıl

<sup>93</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Celâu'l-efhâm fî fadli's-salâti 'ala muhammed hayri'l-enâm*, 120.

<sup>94</sup> Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbei'l-fevâid*, 8/594 (No. 14250).

<sup>95</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/41 (No. 8791).

<sup>96</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11/54, 309.

<sup>97</sup> Ebû Dâvûd, "Cenâiz" 83 (No. 3237).

<sup>98</sup> Taberânî rivâyetin sadece baş kısmına yer verir. bk. Taberânî, *Mu'cemu'l-evsât*, 1/83 (No. 241).

ulaşacak? diye sordular. Hz. Peygamber (s.a.v.) de cevaben şöyle dedi: ‘Yüce Allah, peygamberlerin cesetlerini toprağa haram kılmıştır.’<sup>99</sup>

Bedrüddin el-Aynî (ö. 855/1451) bu rivayeti tenkitle şöyle demektedir: “İlk bakışta hadîste bir illet olduğu anlaşılmamaktadır. Ancak ravilerden Hüseyin b. Ali el-Cu’fî, Abdurrahmân b. Yezîd b. Câbir’den işitmemiştir. Çünkü el-Cu’fî, rivayeti zayıf olmakla tenkid edilen Abdurrahmân b. Yezîd b. Temîm’den işittiği halde sika bir râvi olan Abdurrahmân b. Yezîd b. Câbir’den<sup>100</sup> işittiği vehmi sebebiyle dedesi olan İbn Câbir isminde yanlışmıştır.”<sup>101</sup> Bu râvinin vehmettiğini veya tedlîs yaptığını gösteren bir husustur. Bu ravide bulunan tedlis illeti sebebiyle hadîs ilmi açısından rivayet zayıftır.

Rivayetin metni ile ilgili olarak İbn Kayyim el-Cevziyye “rivayette okunan salâtın melek aracılığı ile ulaştığı anlaşılmamalıdır”<sup>102</sup> demektedir. Mübârekfûrî ise bunun aksine “rivayetten anlaşılacak okunan salâtın görevli melek aracılığı ile Hz. Peygamber’e ulaşacağıdır”<sup>103</sup> izahını yapmaktadır. Ahmed b. İbrahim de “okunan salâtın Hz. Peygamber’e ulaştırılması nübüvvete ait özellik değil, bilakis sahih rivayetlerde işlediğimiz; ölülerimize yapılanların arz edilmesi, iyiliklerimizin onları sevindirmesi, kötülüklerimizin ise onları üzmesidir”<sup>104</sup> yorumunu yapmaktadır. Muhammed b. Aclân ise ‘Hz. Peygamber’e cuma günü salâtın arzının diğer günlerden daha özel olabileceğini<sup>105</sup> düşünmektedir.

Rivayet isnâdı açısından zayıftır ve diğer tariklerde yer almayan ziyade yer almaktadır. Bu ziyade “Ashâbın ‘Ya Resûlallah! Getirdiğimiz salât size nasıl arz olunur? Hâlbuki siz çürümüş olacaksınız?’ sorusuna Hz. Peygamber’in “Allah Teâlâ, peygamberlerin cesetlerini toprağa haram kılmıştır” açıklamasıdır. Ziyade edilen bu kısım muhtevası açısından naslara aykırı ve problemlidir. Kur’ân ve sahih hadislerde kulların amellerinin peygamberlere veya salih kullarına değil<sup>106</sup> bilakis Allah’a arz edileceği açıktır.<sup>107</sup> Allah’ın emri olarak Hz. Peygamber’e getirilen salât da bir ameldir. Allah’ın izniyle melekler

<sup>99</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 201, 209 (No. 1047, 1049); Nesâî, “Cuma” 5 (No. 1678); İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 79 (No. 1085); “Cenâiz” 65 (No. 1636); Dârimî, “Salât”, 206 (No. 1572); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/84 (No. 16162); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/253 (No. 8789).

<sup>100</sup> Ebû Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih İclî, Ebû Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bistevî (el-Medinetü’l-Münevverâ: Mektebetü’d-Dâr, 1405/1985), 1/302.

<sup>101</sup> Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Musa, *Şerhu suneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu’l-Munzir Halid b. İbrahim el-Misrî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999), 5/441.

<sup>102</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Celâu’l-efhâm*, 152-155.

<sup>103</sup> Ebû’l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam el-Mübârekfûrî, *Mir’âtü’l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti’l-mesâbih*, thk. Muhammed Süleyman b. Muhammed Emin (Riyad : Medarü’l-Kabes, 2017/1438), 4/432.

<sup>104</sup> Ahmed b. İbrâhîm b. İsa, *Tevdîhu’l-makâsîd ve tashiḥu’l-kavâ’id fi şerhi kasîdeti’l-İmam İbn i’l-Kayyim el-Cevzî* (Beyrut: Mektebu’l-İslâmî, 1394), 2/173; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/357; 4/297.

<sup>105</sup> Sıddîkî, *Delîlu’l-fâlihîn li turuki riyâdi’s-sâlihîn*, 4/335.

<sup>106</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32/296; Müslim, “İmân” 79.

<sup>107</sup> Fâtır 35/10.

vasıtasıyla Hz. Peygamber'in ruhen bu amelden haberdar olmasına bir engel olmadığı söylenebilir. Ayrıca diğer bir rivayette cesetten değil sadece peygamberlere ruhun iadesinden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu konuda şöyle dediği nakledilmektedir: "Herhangi bir Müslüman bana selâm verdiği muhakkak ki Allah bana ruhumu geri verir ben de onun selâmına karşılık veririm."<sup>108</sup> Hz. Peygamber'in de diğer vefat eden insanlar gibi berzâh âleminde bir perde sebebiyle dünyaya intikâli veya iletişimi kesilmiştir.<sup>109</sup> Hz. Peygamber'e salâtü selâm okuyan kimse bir ibadeti yerine getirmiş, onun zikrini yüceltmiş ve ona tâzîmde bulunmuştur.<sup>110</sup>

İbn Kesir, Ebû Dâvûd'un bu rivayetinde teferrüd ettiğini haber vermektedir.<sup>111</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel, isnâdda yer alan ravilerinden Ebû Sahr Humeyd b. Ziyâd hakkında "leyse bihi be'sun, kavi değil hakkında ihtilâf edilen zayıf bir ravi ve muhaddisler de onu vehimle tenkitler ettiler" demektedir.<sup>112</sup>

İsnadı garib ve muhaddislerin tekid ettiği zayıf bir raviden nakledilen bu rivayet metin açısından da problemlidir. Rivayet muhtevası nasta zikredilen ruhların bu âleme intikali ile çelişmektedir. Bununla birlikte bazı âlimler "rûhun iadesi" meselesini müvekkel bir melek tayin edilir şeklinde anlamıştır.<sup>113</sup> Bursevî de bunu maddi diriltirme değil rûhun duyu organlarının işlevini görmeye devamı ettiği şeklinde değerlendirmiştir.<sup>114</sup> İbn Hacer el-Heytemî, "Hz. Peygamber'e salâtü selâma cevap verebilsin diye definden hemen sonra rûhu kendisine geri verilir. Cevap verince alınıp tekrar selâm vereceğinde geri verilir. Bu şekilde defalarca ölüp diriltilmesinde bir mahzûr yoktur"<sup>115</sup> demektedir. Başaran'ın rivayetin sıhhati dikkate alınmadan İbn Hacer ve sonrasındaki âlimlerin bu yorumlarını yansıtan değerlendirmeler yapması<sup>116</sup> rivayet ilmi açısından uygun değildir.

İnsanın ölümünden sonra rûhu berzâh âlemine intikal eder. Bu kişi dünya hayatından ayrılmış, berzâh âlemine intikal etmiştir. Artık kıyamet'e kadar ruhun bedenle buluşması ya da insanın dirilmesi söz konusu değildir. Bu açıdan naslardan ölümünden sonra kıyametle birlikte ruhun diriltileceği değil rûhun yeniden bedene kavuşacağı anlaşılmaktadır. Sirâcüddîn Suyûtî'nin (ö. 911/1505), Abdürrezzâk'ın Mücâhid'den tahrir ettiği habere dayanarak "İsimleriniz bana bildirilir. O halde salâvatı güzel yapınız", "Bu Peygamberle-

<sup>108</sup> bk. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 99 (No. 2043).

<sup>109</sup> el-Mü'minûn 23/99-101.

<sup>110</sup> el-İnşirâh 99/4.

<sup>111</sup> İbn Kesir, *Tefsîr*, 6/474.

<sup>112</sup> Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 7/368.

<sup>113</sup> İbn Hacer, *Fethul-bâri şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 6/488.

<sup>114</sup> İsmail Hakkı b. Mustafa Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (yy: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/201.

<sup>115</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Durru'l-mendud*, 160.

<sup>116</sup> Bk. Başaran, "Salavâtların arzı bağlamında Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Ümmetiyle İrtibatın İmkânı" *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5/1 (Haziran 2019). 308-310.

rin dünya hayatından daha mükemmel ve daha iyi bir hayata sahip olduklarına delildir.”<sup>117</sup> açıklamasına dayanan Hz. Peygamber’in ahiret hayatında bir daha hayata sahip olması bu dünyadaki olayları takip edeceği yorumu kanaatimizce naslar açısından uygun değildir.

Çünkü mezkûr rivayetin bazı tariklerinde Hz. Peygamber’in salavât okuyanı adı ve nesebi ile kaydettiği de ziyade edilerek nakledilmektedir. Beyhâkî Enes b. Mâlik vasıtasıyla, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle dediğini nakletmektedir:

“Şüphesiz kıyamet günü sürekli olarak bana en yakın olanınız, dünyada iken bana en çok salât getireninizdir. Kim cuma günü ve gecesi bana salât getirirse Allah (c.c.) onun yetmiş tanesi ahirette, otuz tanesi de dünyada olmak üzere yüz ihtiyacını giderir. Sonra, Allah Teâlâ salât ile ilgili bir melek tayin eder. Size hediyeler takdim edildiği gibi, o melek, salâtı hediye olarak Hz. Peygamber’in kabrine koyar. Bana, salât getiren kişinin ve babasının ismini ve kabilesini bildirir. Ben de o bilgileri beyaz bir sayfada muhafaza ederim.”<sup>118</sup>

İbn Hibbân, bu rivayetin isnadında yer alan Hakkâme binti Osmân b. Dînâr hakkında “la şey’e” ifadesini kullanır. Ukaylî onun rivayetleri kıssacıların haberi gibi asılsızdır, demektedir.<sup>119</sup> es-Sehâvî<sup>120</sup> ve İbn Hacer el-Heytemî<sup>121</sup> bu rivayetin isnadının zayıf olduğunu belirtirler. İbn Hacer, Hakkâme’nin, Enes’ten doğrudan değil babası Osman aracılığı ile rivayet ettiğini belirtir.<sup>122</sup> Hakkâme, bu ifade için Enes b. Mâlik’ten rivayeti temrîz siğasıyla nakletmektedir. İbn Hacer’in ifadelerinden de onun doğrudan sahâbeden işitmediği anlaşılmaktadır. Hakkâme’nin vefat tarihi bilinmese de Enes b. Mâlik ve Muhammed b. İsmail’in vefat tarihleri isnâdda inkıt’anın varlığını ortaya koymaktadır. Bu açıdan rivayet munkatı bir isnadla bize ulaşmaktadır.

Suyûtî, bu rivayete şu yorumları yapmaktadır:

“Peygamberler kabirlerinde sağdır ve okunan salavâttan haberdar olur. Hz. Peygamber’in rûhu da diğer Peygamberlerin rûhları ile birlikte A’lây-ı İlliyîn’de, Refik-i A’lâ’dadır. Rûh, A’lây-ı İlliyîn’de, Cennet’te veya gökyüzünde olsa da bedenle birlikte (yeryüzünde) olması garipsenmemelidir. Bu durumun garip karşılanması alışık olmadığımız bir şey olması dünya gözüyle müşahade edilenlerle, berzâh âleminde gerçekleşenlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda rûh, -gözün görüşü ve bakışı gibi- süratle ve ansızın, bir yerden başka bir yere intikal eder ve bir anda gökyüzüne yükselir. Peygamberlerin rûhları da uykuda olan kişinin rûhu gibidir. Kişi uykuda iken, rûhu, yedi kat semayı aşarak arşta Allah’a secde eder, bedene geri döner ve bunların hepsi bir anda oluverir.”<sup>123</sup>

<sup>117</sup> Abdullah Siracüddîn, *es-Salâtü ale’n-Nebiyi*, 138- 148.

<sup>118</sup> Beyhaki, *Şu’ab’ul-îmân*, 1423/2003), 4/435.

<sup>119</sup> İbn Hacer, *Lisanu’l-Mizân*, 3/241.

<sup>120</sup> Sehâvî, *el-Kavlu’l-Bedî*, 230.

<sup>121</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Durru’l-Mendûd*, 154.

<sup>122</sup> İbn Hacer, *Lisanu’l-Mizân*, 3/241.

<sup>123</sup> Suyûtî, *Şerhu’s-sudûr bi şerhi hâli’l-mevtâ ve’l-kubûr*, thk. Abdülmecîd Tu’me Halebî (Lübnan:

Bu anlayışı sürdüren diğer bir şarih Mübârekfûrî (ö. 1993), hangi kıtada olursa olsun kişinin getirdiği salâtın Hz. Peygamber'e ulaşacağını söylemektedir.<sup>124</sup> İki şarihin bu anlayışlarına mesned teşkil eden rivayetin sıhhatini dikkate almamış oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ruhlar alemi bizim müşade alemine ait bir yer olmadığından Allahu alem demek ve tevakkuf etmek gerekir. Yapılan iyiliklerin ulaşması gibi slavatı Hz. Peygamber'in ruhu ile algıladığı şeklinde anlamak makul durmaktadır.

Ancak isnad ve ravileri açısından cerh edilmiş çok zayıf tariklerle nakledilen bu rivayet, muhtevası açısından da naslara muhâlif olmasıyla da reddedilir. Bir diğer önemli husus salavât okuyanı kayıt etmekle Hz. Peygamber, Kirâmen Kâtibin meleğinin görevini de üstlendiği gözden kaçmamaktadır. Dünyadaki kulların tasarruflarını gözetlemek ve değerlendirmek de Allah'a mahsustur. Kıyamet öncesinde onun dirilmesi sünnetullahı ve naslara aykırıdır. Farklı tariklerindeki bu ziyadeler haberi muzdarib kılmaktadır. Bu tariklerdeki ziyadeler rivayete eklenmesiyle bir asla dayanan bazı yorumlar olduğu anlaşılmaktadır.

Hâlbuki diğer insanlar gibi cesedi çürümüş ve ruhu ahiret âleminde dir. Zira Hz. Peygamber'in de vefat ettiğinde naaşı bir gece gündüz bekletilmiş ve havanın sıcak olması sebebiyle karnı şişmiş parmakları bükülmüş yani cesedi morarmaya başlamış ve bozulma emareleri görülmüştür.<sup>125</sup> Hatipoğlu, Hz. Peygamber'in diğer insanlar gibi ölümlü varlık olduğuna işaret eden âyet ve rivayetler zikrettikten sonra bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Peygamberlerin cesetlerinin çürümediği ve onlara salâtın arzı için diriltildiğini bildiren rivayetler Kur'ân ve ilmî verilere aykırıdır."<sup>126</sup>

Sonuç olarak cuma günlerinde okunan salâvatı almak için Hz. Peygamber'in diriltileceği ve salavât getiren kişiyi babasının ismiyle kayıt ettiğine dair rivayetler tarikleri açısından da çok zayıf ve münkerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bir insan olarak kıyametten önce diriltilmesi ya da kendisine ruh verilmesi Kur'ân'ın zâhirine aykırıdır.

## SONUÇ

Hz. Peygamber'e salâtü selam okumanın karşılığını Allah, Cebrail, melekler ve Hz. Peygamber'in on kat olarak vereceği şeklindeki rivayetlerin tarik farklılıkları rivayete yüklenen anlamların rivayet metnine dönüştüğüne işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e vefatından önce ve vefatından sonra yakın ve uzak mekânlardan salavatın nasıl ulaştığına ve buna nasıl karşılık verdiğine dair rivayetin tariklerinde ziyadeler bulunmaktadır. Bu durum ilgili rivayetlerin mana ile nakledildiğini ve bazı yorumların ravilerce

Dâru'l-Ma'rife, 1417/1996), 236.

<sup>124</sup> Mübârekfûrî, *Mir'at*, 4/432.

<sup>125</sup> bk. Zehebî, *Târîh*, 13/453.

<sup>126</sup> Mehmet Sait Hatipoğlu, "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (1986), 5-11.

metine eklendiğine işaret etmektedir.

Hız. Peygamber'e salavatın nasıl arz edildiği müşahede âlemi dışındadır. Okunan salavatı meleklerin Hız. Peygamber'e ulaştırılacağını bildiren haberleri onun ruhen bundan haberdar olacağı şeklinde yorumlayabiliriz.

Görevli bir melek aracılığıyla Hız. Peygamber'e okunan salavâtın ulaştırıldığına dair haber, Hız. Peygamber'in buna cevap vermek için diriltildiği, bu kişiyi baba ismiyle kabilesiyle bir deftere kayıt ettiği ziyadeleri ile de nakledilmiştir. Bu rivayetin tarikleri sıhhati açısından zayıf, metrûk ve isnadda yalanla itham edilen ravileri sebebiyle hadis ilmi açısından delil alınmaz nitelikte ve muhtevası da problemlidir.

Cuma günlerinde okunan salâvatı almak için Hız. Peygamber'in diriltileceği ve salavât getiren kişiyi babasının ismiyle kayıt ettiğine dair rivayetler tarikleri açısından da çok zayıf, münkerdir. Ayrıca Hız. Peygamber'in bir insan olarak kıyamet'ten önce dirilmesi ya da kendisine rûh verilmesi Kur'ân'ın zâhirine aykırıdır.

Salât bir amel ve ibadettir. İbadetler Allah'a arz edilir ve karşılığını da Allah verir. Salavatın Hız. Peygamber'e arzına dair rivayet tariklerde görülen muhteva farklılıkları da bariz şekilde bu rivayetin Hız. Peygamber'e isnad edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Zayıf ve münker tariklerle nakledilen rivayetin tariklerinde Hız. Peygamber'in dirilerek bunlara karşılık verdiği ve kişiyi ismi ve baba ismi ile kaydettiği haberi muhtevası açısından da problemlidir. Bu rivayetlere dayanan bazı muhaddislerin yorumları da aslında mesnetsiz kalmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Abdullah Siracüddîn. *es-Salâtü ale'n-nebiyyi sallahu aleyhi veselleme ahkamehâ fadâiluhâ ve fevâiduhâ*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1984.
- Abdullah b. Mübârek, b. Vadih el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Subhu'l-Bedrî es-Semerrâî. Riyâd: Mektebetü'l-Maarif, 1407.
- Abdullah b. Mübârek b. Vadih el-Mervezî. *Kitabü'z-zühd ve'r-rekâik*. thk. Habibürrahman el-Azamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, b. Hemmâm Ebû Bekr. *Mûsânefu Abdirrezzâk*. thk. Habibürrahmân el-A'zâmî. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaud. 50 Cilt. b. y.: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *İlel ve'l-ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Bombay: Daru's-selefiyye, 1408/1988.
- Ahmed b. İbrâhîm b. İsa. *Tevdîhu'l-makâsîd ve tashîhu'l-kavâ'id fi şerhi kasîdeti'l-İmâm İbni'l-Kayyim el-cevziyye*. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1394.
- Aydemir, Halis. *es-Sahavî'nin el-Kavlil Bedî' fi's-Salâti 'ale'l-Habibi's-Şefii' Adlı Eserinin edisyon Kritiği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Doktora Tezi, 2004.
- Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebu'l-Munzir Halid b. İbrahim el-Mısrî. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-

- Rüşd, 1420/1999.
- Azzâm, Muhammed Mustafa. *Muhtalahâtü's-süfî beyne't-tecribe ve't-tevil*. Rabat: y.y., 2000.
- Banaz, Şaban. *Hiz. Peygamber'e Salavât Getirmek*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Başaran, Serkan, "Anlamı İşlevi ve Keyfiyeti Bakımından Hiz. Peygamber'e Salavât Getirme Hakkında Bir Değerlendirme" *Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/23 (Aralık 2019), 747-778. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.618578>
- Başaran, Serkan, "Salavâtların Arzı Bağlamında Hiz. Peygamber'in Vefatından Sonra Ümmetiyle İrtibatın İmkânı" *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*. 5/1 (Haziran 2019). 299-323.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şu'ab'ul-İmân*. thk. Abdulaliy Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhalik el-İtkî. *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi müsenedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Abdulmuîd Han. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 3. Basım, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâirül-İslamiyye, 1409/1989.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahmân. *es-Sünen*. thk. Fevzi Ahmed Zemirli-Halid es-Sebu'l-İlmî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakatü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1416/1996.
- Ebu's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân. *el-Azame*. thk. Rızaullah b. Muhammed İdrîs el-Cubâr el-Kefûrî. 5 Cilt. Riyad: Daru'l-'Asime, 1408.
- Erkaya, Muhammed Esad. *Kur'ân Kaynaklı Tasavvufî Kavramlar*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2015.
- Ersöz, Muhammed. *Kur'ân Kelimelerinin Anlam Sürüveni Cahiliye Nüzûl İlmi Disiplin Dönemleri*. İstanbul: Kitap Arası, 2019.
- Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru" *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri 2001 Kutlu Doğum Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ezherî, Ebû'l-Velîd Zeynüddin Halid b. Abdillâh b. Ebî Bekrel-Vakkâd. *Tezhîbü'l-lüga*. thk. Ahmed Abdülâlim el-Berdûnî. 25 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-telif ve't-tercüme, ts.
- Fettenî, Muhammed b. Tahir b. Ali b. es-Sıddıkî. el-Hindî, *et-Tezkiratu'l-mevdûât*. b. y.: İdâratü't-tabatî'l-Menziliyye, 1343.
- Firûzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *es-Silâtu ve'l-büşer es-salâtu alâ hayru'l-beşer*. Dimaşk: Daru'-samah, 2008.
- Gözeler, Esra. *Samî' Dini Geleneğinde Salât, Savm ve ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 22/- (1986), 5-11.
- Herevî, Ebû İsmâil Pir-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Kitâbu*



- menâzili's-sâirîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1998.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'i'l-fevâid*. thk. Hüsameddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi'l-müsnedi'l-Hâris b. Ebî Usâme*. thk. Hüseyin Ahmed es-Salih el-Bâkirî. 2 Cilt. el-Medinetü'l-Münevvera, Merkezi Hizmeti's-Sünneti ve's-Sireti'n-Nebiyye, 2 Basım, 1413/1992.
- İclî, Ahmed b. Ebû Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bistevî. 2 Cilt. el-Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duâfâi'r-ricâl*. thk. Abdülfetteah Ebû Sene. 6 Cilt. Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Munzâr et-Temîmî el-Hanzelî er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Hindistan Meclisu Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1372/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Mûsânef*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 15 Cilt. Beyrut: Daru't-Tâc, 1409/1989.
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Saadat el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Zâhir Ahmed Zâvî- Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbuddîn, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *ed-Durru'l-mendûd fî's-salât ve's-selâm ala sâhibi'l-makâmi'l-mahmûd*. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 1426/2005.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lîsanu'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. 7 Cilt. Hindistan: Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1325/1907.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethul-bâri şerhu sahîhi'l-buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belban*. thk. Şuayb el-Arnaud. 18 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-risale, 1408/1998.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1402/1982.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Celâu'l-efhâm fî fadli's-salâti 'ala muhammed hayri'l-enâm*. thk. Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân. Damâm: Dâru İbni'l-Cevzîyye, 1417/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân. 3 Cilt. El-Medinetü'l-Münevvera: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fkr, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, 1414.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-Sikât*. thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bistevî. 2 Cilt. el-Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985. İçöz, Ayşe. *Arap Dilinde Hidâyet, Dalalet, Salat ve Selâm Kelimelerine Semantik Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Koca, Fatih. *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar Anadolu Örneği*. Sivas:



- Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Medîni, Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî İsâ. *el-Mecmû'u'l-mugîs fî garîbeyil-kurân ve'l-hadîs*, Mekke-i Mükerrreme: Câmîatü Ummî'l-Kurâ, 1988.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Salât ü selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/23. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1413/1992.
- Moğultay, Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1422/2001.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam, Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-mesâbih, thk. Muhammed Süleyman b. Muhammed Emin. 14 Cilt. Riyad: Medarü'l-Kabes, 2017/1438.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac. *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Kavlu'l-bedî' fî's-salavât ala'l-habibi's-şefî'*. thk. Beşîr Muhammed 'Ayûn. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed-Taif ve Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2001.
- Serinsu, Ahmet Nedim, "31 Ahzâb sûresi 56. Âyeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı". *Dini Araştırmalar*. 4. Mayıs-Ağustos 2001.
- Sıddîkî, Muhammed b. Aclân. *Delîlu'l-fâlihîn li turuki Riyâdi's-sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Sûsî, Muhammed Süleyman el-Mağribî. *Cem'u'l-fevâid min Câmî'i'l-usûli ve Mecma'i'z-zevâid*. thk. Ebû Ali Süleymân b. Darî'. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1998.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celaledin. *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*. thk. Abdülmeccid Tu'me Halebî. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1996.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarîk b. İvadullah. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Davud b. Carud Farişî. *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999/1419.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ es-Sülemî. *el-Câmî'u's-sahîh sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musâ b. Hammâd. *ed-Duafâü'l-Kebîr*. thk. Abdu'l-Mu'tî Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî sûrelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Mizân ul-i'tidal fînakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru*

*a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1996.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefiyyâtu'l-meşahîri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

## İBNÜ'L-HÜMÂM'A GÖRE İNSAN HÜRRİYETİ MESELESİ

*According to Ibn Al-Humam The Question of Human Issue*

### Halil ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye  
Assist. Prof., Yozgat Bozok University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Kalam and History of Islamic Sects, Yozgat, Turkey  
halil.ozturk@yobu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8356-6357>

#### 📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.07.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 19.09.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

” Atıf / Cite as: Öztürk, Halil. “İbnü'l-Hümâm'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 391-420. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.848009>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İBNÜ'L-HÜMÂM'A GÖRE İNSAN HÜRRİYETİ MESELESİ

### Öz

İnsanın fiillerini meydana getirirken özgür olup olmadığı başka bir anlatımla kader meselesi İslam toplumunu ilk dönemlerden itibaren meşgul eden önemli problemlerden birisidir. Müteahhirin dönem Mâtürîdî kelâm okulunun önemli temsilcilerinden birisi olan İbnü'l-Hümâm da bu meseleyi kelâm alanında meydana getirdiği ve adını *el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* koyduğu eserinde ele almıştır. Müellif bu eserinde adından da anlaşılacağı gibi Müslümanları âhirette kurtuluşa götürecektir sahih inanç esaslarını ortaya koymuştur. Bu esasların başında sağlam bir Allah inancı gelmektedir. Sahih ve sağlam bir Allah inancı da O'nun isim, sıfat ve fiillerini bilmekten geçer. Özellikle mutlak ilim, irade ve kudret sahibi bir yüce varlık karşısında dünyada imtihana tabi tutulan insanın konumunu ve fiillerindeki rolünü tespit edebilmek de yüce yaratıcıyı bilmede katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada İbnü'l-Hümâm'ın insanın eylemlerini yerine getirirken özgür olup olmadığı hakkındaki görüşleri irade, kudret, fiil, kesb, kaza ve kader gibi kavramlardan yola çıkılarak ortaya konulacaktır. Mensubu olduğu Mâtürîdî mezhebiyle benzer ve farklılıkları tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mâtürîdiyye, İbnü'l-Hümâm, İnsan, Hürriyet.

### According to Ibn Al-Humam The Question of Human Issue

#### Abstract

Whether man is free in making his actions, in other words the matter of fate, is one of the important problems that have occupied the Islamic Society since the first periods. Ibn Al-Humam, one of the important representatives of the maturidi Kalam School in Mutaakhirin period, dealt with this issue in his work, which he produced in the field of kalam and named al-Musâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire. The author in this work, as the name suggests, has manifested the true principles of belief that will lead Muslims to salvation in the hereafter. The most important of these principles is a firm belief in Allah. A true and firm belief in Allah is based on knowing his names, attributes and actions. In particular, it will contribute to knowing the supreme creator in determining the position and role of the human being who is subjected to testing in the world in the face of Allah almighty with absolute knowledge, will and power. In this study, Ibn al-Humâm's views about whether or not human beings are free while performing their actions will be put forward on the basis of concepts such as will, power, achievement, incident, and destiny. Similarities and differences with the Maturidiyyah sect which he belongs to will be determined.

**Keywords:** Kalam, Maturidiyyah, Ibn Al-Humam, Human, Freedom.

## GİRİŞ

İnsanın özgürlüğü sorunu insan var olduğundan itibaren tartışılan, günümüzde de tartışılmaya devam eden önemli meselelerden birisidir. Bireyin yaratıcı karşısındaki durumu, yaratıcının iradesi ve kudretiyle insanın eylemleri arasındaki ilişkisinin boyutu, bireyin kendi fiilleri ile arasında ne tür bir bağın olduğu tarzındaki soruların özünü insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı ve bu ilişkinin nasıl izah edilmesinin gerekliliği oluşturmaktadır.

İslâm inancına göre Allah, gökleri ve yeri,<sup>1</sup> güneşi, ayı, gündüzü ve geceyi,<sup>2</sup> dağları ve nehirleri<sup>3</sup> ve her çeşit canlıyı<sup>4</sup> meydana getirendir. İnsan da bu canlılar içerisinde kendisine yaratana karşı sorumluluk yüklenen yegâne varlıktır.<sup>5</sup>

Varlık sahnesinde yaratıcısına karşı sorumlu tutulan insan, eylemlerini meydana getirirken güç sahibi midir, güç sahibi ise fiillerini yaparken yaratıcıdan tamamen bağımsız mı hareket etmekte ya da yaratıcının karşısında gücünün hiçbir etkisi olmayıp her şeyi Allah'ın iradesi ve yaratmasına bağlı olarak yapmakta mıdır? Her şeyin önceden bir kader tarafından belirlendiği bir dünya ne kadar iyi olabilir, böyle bir dünyada yaratılan ve hayata dair her şeyi yüce bir varlık tarafından belirlenen insanın övülmeye veya yerilmeye muhatap olmasının anlamı nedir, gibi sorular ilk dönemlerde Müslümanlarca da tartışılmış, günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah kendisini mutlak irade, kudret sahibi ve her dilediğini yapan olarak tanıtmaktadır. Öyle ki "*Allah dilediğini yapar*"<sup>6</sup> ve "*Allah her şeye kadirdir*"<sup>7</sup> ifadesi sıkça kullanılmaktadır. Bir yandan irade etme ve yaratma hususunda Allah'ın mutlak gücüne sıklıkla vurgu yapan Kur'ân, diğer yandan da insanın irade ve eylemlerinden bahsetmektedir. Kur'ân'ın bazı âyetleri insanın fiillerinde herhangi bir irade ve yetkisinin olmadığını yani eylemlerinde mecbur olduğunu belirtmektedir. Bu tür âyetlerde "*Şüphesiz ki Allah, dilediğine doğru yolu gösterir*";<sup>8</sup> "*(Habibim!) Onları hidayete erdirmek senin üzerine borç değil. Ancak Allah hidayeti kime dilerse ona verir*";<sup>9</sup> "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar, kimi de saptırmak isterse onun göğsünü sanki o göğse çıkıyormuş gibi daraltır. Allah inanmayanların üzerine işte böyle pislik atar.*"<sup>10</sup> şeklinde ifade edilerek insanın hiçbir eyleme güç yetiremediği, mecbur bir varlık olduğu belirtilirken bazı âyetlerde ise insanın irade ve fiillerinde hür olduğu, eylemlerini müstakil iradesi ve gücüyle yaptığı belirtilerek hiçbir cebrin/zorlamanın olmadığı dile getirilmektedir. Şöyle ki "*Hayır olarak ne yaparsanız şüphesiz Allah onu bilir*";<sup>11</sup> "*Kim*

<sup>1</sup> İbrâhîm 14/19.

<sup>2</sup> Fussilet 41/37.

<sup>3</sup> er-Ra'd 13/3.

<sup>4</sup> en-Nûr 24/45.

<sup>5</sup> ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/2.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/253; Hûd 11/107; el-Hac 22/14; el-Burûc 85/16.

<sup>7</sup> el-Mâide 5/120.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/213.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/272. İnsanın fiillerinde mecbur olduğunu anlatan başka âyetlerle ilgili bk. el-En'âm 6/39; er-Ra'd 13/33; en-Nahl 16/93; el-Hac 22/16; en-Nûr 24/46; es-Secde 32/13; eş-Şûrâ 42/44.

<sup>10</sup> el-En'âm 6/125.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/215.

*imanını küfür ile değiştirirse dümdüz yolu sapıtmış olur*”,<sup>12</sup> “Gerçek şu ki, biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun isterse kâfir.”<sup>13</sup> Biçimindeki ifadeler, eylemlerinde tamamen özgür bir insan modeli ortaya koymaktadır.

Bir kısım âyetlerde de insanın hem cebir altında hem de özgür olduğu vurgusu birlikte yapılmaktadır. Allah bu hususta şöyle buyurmaktadır: “Allah dileseydi sizi (hepinizi) tek bir ümmet yapardı. Fakat O, kimi dilerse onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete erdirir. Yaptığınız işlerden elbette sorumlu olacaksınız.”<sup>14</sup> âyetteki ‘kimi dilerse onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete erdirir’ kısmı insanın zorlama altında fiillerini mecburen yaptığını söylerken, ‘yaptığınız işlerden elbette sorumlu olacaksınız’ kısmı ise insanın sorumluluğu ve hür iradesiyle yaptığı eylemlerinin olduğunu göstermektedir. Bu durumda insan sorumlu ise fiillerini yapabileceği bir irade ve güce de sahip demektir.<sup>15</sup>

Âyetlerde olduğu gibi hadislerde de insanın özgürlüğü meselesinde hem cebri hem de mutlak özgürlüğü savunanları destekler mahiyette bilgiler bulunmaktadır. “Mü’min annesinin karnında iken mü’min olarak yazılan kimse- dir. Bedbaht ve şaki de annesinin karnında iken bu şekilde yazılan kimsedir.”<sup>16</sup> “Allah Âdem’i yarattı sonra sağ eliyle sırtını sıvazladı, ondan bazı nesiller çıkardı ve ‘bunları cennet için yarattım, onlarda cennetliklerin amellerini yaparlar’ dedi. Yine Âdem’in sırtını sıvazladı ve bir kısım zürriyet daha çıkardı. Onlar için de ‘Bunları da cehennem için yarattım, cehennemliklerin amellerini işle- ler’ dedi.”<sup>17</sup> Bu hadislerde insan için her şeyin önceden belirlendiği ve insana herhangi bir tercihte bulunma, seçme ve yapma özgürlüğü tanınmadığı, tamamen etkisiz bir durumda olduğu anlatılmaktadır. Bunun karşısında da “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası o çocuğu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar.”<sup>18</sup> “Allah buyurdu ki: Ben kullarımı kötülükten uzak olarak

<sup>12</sup> el-Bakara 2/107.

<sup>13</sup> ed-Dehr 76/3. İnsanın fiillerini özgürce yaptığını ifade eden diğer âyetlerle ilgili bk. el- Bakara 2/281, 286; en-Nisâ 4/111, 113, 155, 170; el-İsrâ 17/15; el-Kehf 18/29; en-Neml 27/93; Yâsîn 36/54; ez-Zümer 39/7; Fussilet 41/46.

<sup>14</sup> en-Nahl 16/93. Hem cebri hem de özgürlüğü bir arada ifade eden diğer âyetler hakkında bk. Âli İmrân 3/165-166; el-En’âm 6/137; eş-Şûrâ 42/13.

<sup>15</sup> Kur’ân’ın bazı âyetlerinin cebri, diğer bazısının da özgürlüğü öne çıkarması zahiren bakıldığında bir çelişki olduğu izlenimi vermektedir. Bu âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki değerlendirmelerle ilgili bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 217-219; Ramazan Altıntaş, “Kelâmî âyetleri Anlamada Okuma Yöntemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (Sivas 1996), 103-110; Ömer Aydın, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 36-38.

<sup>16</sup> Müslim, “Kader”, 46.

<sup>17</sup> İmam Malik, Muvatta, “Kader”, 3; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 16.

<sup>18</sup> Müslim, “Kader”, 46.

yarattım. Ancak şeytanlar zamanla onları dinlerinden saptırdı.”<sup>19</sup> şeklinde gelen hadislerde de insanın yapacaklarının önceden belirlenmediği, özgür olarak var edildikleri daha sonra birtakım sebepler neticesinde eylemlerini oluşturdukları belirtilmektedir.

İnsanın eylemlerindeki rolü, fiillerini hür iradesiyle tercih edip yapıp yapmadığı hususu Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken tartışılan konulardan birisi olmuştur. Şehristânî (ö. 548/1153) bu hususta şöyle bir olayın gerçekleştiğini anlatmaktadır:

“Ebûbekir ve Ömer mescitte kader hakkında tartışırken sesleri o kadar yükseldi ki bu esnada Hz. Peygamber de hücre-i saadetlerinde istirahat ediyordu. Bu tartışmayı işitti ve mescide geldi. İki yanağı sanki nar gibi kıpkırmızı idi. Ne yapıyorsunuz? diye sordu. Orada bulunanlar da kader hakkında konuştuklarını söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Allah'ın yarısını ateş ve diğer yarısını buz olarak yarattığı ne ateşin buzu erittiği ne de buzun ateşi söndürdüğü bir melek yarattığı hakkında konuşuydunuz ya? Bu halde o melek buzu ve ateşi bir araya getiren Allah'ı tespih etmektedir, buyurdu. Bunun üzerine Ömer oturduğu yerden kalktı, Hz. Peygamber'in yanına gelip oturdu ve: Ey Allah'ın Rasûlü! Bu durumda bizler işin tamamlanmış kısmında mı yoksa yeni başlayan kısmında mıyız? diye sordu. Bu soruya Hz. Peygamber: Bizler tamamlanmış kısmındayız, diye cevap verdi. Yine Ömer: Eğer iş tamamlandıysa ve her şey önceden belirlenip takdir edildiyse neden amel işliyoruz? diye sordu. Hz. Peygamber bu soruya da: Ey Ömer! Amel işleyiniz. Çünkü her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır, şeklinde cevap verdi.”<sup>20</sup>

Hz. Peygamber'den sonra da Müslümanlar birtakım problemlerle karşılaşmış, kader ve özgürlük meselesi güncelliğini korumuştur. Hz. Ömer'in (ö. 23/644) veba salgını olduğu gerekçesiyle Şam'a girmek istememesi üzerine Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639) ile aralarında geçen kaderle ilgili konuşma ve Hz. Ali (ö. 40/661) ile bir ihtiyar arasında Sıffin savaşında (56/657) geçen diyalog bu konunun canlılığını koruduğunu göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde özellikle Emevîler döneminde bu mesele dönemin belirleyici vasfı olarak ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup>

İbn Rüşd'ün de (ö. 595/1198) ifade ettiği gibi Müslümanları büyük

<sup>19</sup> Müslim, “Cennet”, 51.

<sup>20</sup> Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebâr*, thk. Muhammed Ali Azerşeb (Tahran: Mîras-ı Mektûp, 2008), 1/54. Beyâzîzâde Ahmed Efendi de Ebû Hanîfe'den naklederek sahabeden Süraka b. Malik el-Ensârî ile Allah rasulü arasında böyle bir diyalogun geçtiğini anlatmaktadır. Detaylı olarak bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2014), 113-114. Ayrıca bu husustaki tartışma ve diyaloglarla ilgili şu hadislerde de bakılabilir: Buhârî, “Cenâiz”, 83; Müslim, “Kader”, 6-7; Tirmizî, “Kader”, 1. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken sahabe arasında inanç konularında herhangi bir tartışmanın olmadığı yönünde bilgiler de mevcuttur. Bu konuda bk. Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 28.

<sup>21</sup> Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 133; Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, 23-27.

oranda meşgul eden dini meselelerin en karmaşık ve anlaşılması en güç olanı, insanın fiillerini yaparken hür iradesine göre yapıp yapmadığı meselesi olmuş ve bu mesele ilim ehlini de etkilemiş ve âlimler bakış açılarına göre insanlara birtakım çözümler sunmuşlardır. İbn Rüşd meselenin zorluğunu nakli ve akli deliller arasında tearuzun bulunmasına dayandırır.<sup>22</sup>

İnsanın fiillerini özgür iradesiyle yapıp yapmadığı hususunda genel olarak görüşleri üç kısım olarak değerlendirdiğimizde birincisi Cebriyye'nin ortaya attığı görüş olup insanın gücünün fiillerin meydana gelmesinde hiçbir etkisi olmadığı, mecazen eylemlerin insana nispet edildiği, her şeyin Allah'ın iradesi ve kudretiyle meydana geldiğidir.<sup>23</sup> Bu anlayışa mutlak cebir demek mümkündür.<sup>24</sup> İkinci görüş sahibi olan Mu'tezile de bu düşüncenin tam aksi istikametinde insanın tamamen özgür olduğunu, fiillerini iradesi ve kudretiyle meydana getirdiğini ve Allah'ın fiillerin meydana gelmesinde hiçbir müdahalesi olmadığını söyleyerek mutlak tefviz anlayışını benimsemiştir.<sup>25</sup> Üçüncü görüş olarak Mâtürîdîler ise Allah'ın iradesi ve kudreti karşısında insanın da irade sahibi olduğunu, mükellef olarak Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olduğunu ve neticede de ödül ve ceza ile karşılık görmesinin fiillerinde hür olduğunu gösterdiğini ortaya koyarak telifçi bir metodu benimsemiştir.<sup>26</sup> Eş'arîler de Mâtürîdîler gibi insanda iradenin bulunduğunu kabul etmekle birlikte ilahi irade ve kudreti her şeyin ölçüsü olarak aldıkları için insanın iradesi, kudreti ve bu iradenin fiile tesiri, ilahi kudretin karşısında sönük kalmıştır. Yani Eş'arîler cebr-i mutavassıt bir metodu benimsemiştir.<sup>27</sup>

Bu çalışmada Mâtürîdî kelamcısı Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) insanın özgürlüğü meselesini nasıl temellendirdiğini ve böylesi zor bir konuda yaşadığı çağın Müslümanlarına nasıl bir çıkış yolu gösterdiğini ortaya koymayı hedeflemekteyiz. İbnü'l-Hümâm'ın genel olarak Mâtürîdî kelâm düşüncesine sahip olmakla birlikte yer yer farklı tercihlerde bulunmak sûretiyle mezhebinden ayrı düştüğü konular da olmuştur. Yani

<sup>22</sup> Ebu'l-Velid b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 107.

<sup>23</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 211; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Bahru'l-keîlâm*, thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 97.

<sup>24</sup> Mustafa Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 116.

<sup>25</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 115; Neseî, *Bahru'l-keîlâm*, 75-76; Ahmed b. Halil Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2000), 2/64 (Arapça metin 2/65).

<sup>26</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007), 306; Neseî, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 2/176.

<sup>27</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fî'r-reddi ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, tsh. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012), 31; W. Montgomery Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 188.



mezhep taassubuna kapılmadan doğru gördüğü görüş ve düşünceleri farklı mezhepler de söyleseler almaktan ve savunmaktan çekinmemiştir. “Ma’kûlatta hiç kimseyi taklit etmem” diyerek sağlam bir mantık, cedel ve felsefi birikime sahip olduğunu ortaya koymuştur. Tekvin sıfatının müstakil bir sıfat olmayıp kudret sıfatının tekvini de kapsadığını savunan Eş’arî düşüncüyü haklı bulması, haberi sıfatların yorumunda Selefîyye’nin metodunu benimsemesi bunlardan sadece bir kaçıdır.<sup>28</sup> Ayrıca müellifimiz, el-Müsâyere isimli eserinde en kapsamlı bölümü Allah’ın fiillerine ayırarak günümüzde de kelamın önemli ve asli konularından birisi olan insanın özgürlüğü meselesini ele alarak çağdaş kelam anlayışına da öncülük etmiştir.

İbnü'l-Hümâm insanın eylemlerindeki rolünü ve katkısını Allah’ın sıfatlarından ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarıyla alakalı olarak ele almaktadır. Biz de bu sıfatlardan hareketle İbnü'l-Hümâm’ın meseleye bakışını ortaya koyacağız.

### 1. ALLAH HER ŞEYİN YARATICISIDIR

Ehl-i Sünnet’in tamamı gerek zorunlu gerekse tercihe dayalı olan bütün fiiller dâhil her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmektedir.<sup>29</sup> Mu’tezile ise zorunlu fiillerin tamamının ve iyi ve güzel fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, kötü ve çirkin fiillerin ise insan tarafından meydana getirildiğini savunmaktadır. Ayrıca ihtiyari yani insanın seçimine bağlı olan fiillerin meydana gelmesinde Allah’ın hiçbir müdahalesinin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Mu’tezile’nin buradaki endişesi eğer kötü fiiller Allah’a nispet edilirse O’nun mutlak iyi olduğu temel anlayışa hâle geleceği yani kötülüğün kaynağı olacağıdır. Ayrıca insanın hür iradesiyle tercih edip meydana getirdiği fiillere Allah müdahale ederse imtihanın anlamsız olacağı endişesidir.<sup>30</sup>

Mâtürîdî kelam âlimi İbnü'l-Hümâm fiilleri güç yetirilemeyen ve güç yetirilen şeklinde iki kısma ayırır. Hem titreme, nabız atışı, tüyün hareketi gibi güç yetirilemeyen zorunlu fiillerin hem de insanlardan meydana gelen ve bir amaç doğrultusunda ortaya konulan, güç yetirilebilen ihtiyari fiillerin ister cevher isterse araz türünden olsun tamamının Allah tarafından yaratıldığını belirtir. Bu görüşüyle o, Mâtürîdî anlayışa göre kulda bulunan fiili sıfatların iki kısımda değerlendirilişini kabul etmektedir. Birincisi Allah’ın, kulda kendi iradesi ve kudreti olmadan yarattığı titreme gibi fiillerdir. İkincisi ise Allah’ın, kulda, kulun kendi irade, kudret ve ihtiyarıyla yarattığı fiillerdir. Hem düşü-

<sup>28</sup> Ferhat Koca, “İbnü'l-Hümâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/88.

<sup>29</sup> Eş’arî, *el-Luma’ fî’r-reddi ala ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, 43; Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 301.

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 58-60; Sa’düddîn Ömer et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu’l-Akâid-*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2017), 162.

nürümüz hem de Mâtürîdî anlayışta birincisine halk, ikincisine ise kesb denilmektedir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu tezini önce şu âyetlerden yola çıkarak delillendirir: "Allah her şeyin yaratıcısıdır."<sup>31</sup> "O, her şeyi yaratmış ve yarattığı şeyleri de belli bir ölçüye göre takdir etmiştir."<sup>32</sup> "(İbrahim onlara) yontarak yaptığınız şeylere mi tapıyorsunuz. Hâlbuki sizi de yaptığınız şeyleri de yaratan Allah'tır, dedi."<sup>33</sup>

İbnü'l-Hümâm, Hz. İbrahim'den hikâye edilerek anlatılan âyette geçen 'mâ' edatının hem mevsûle hem de mastariyye anlamına alınabileceğini ancak fiille birlikte bulunduğu için mastariyye manasının alınmasının daha doğru olduğunu belirtir. Mevsûle olarak alındığında 'yaptıklarınızı' ifadesi ma'mûlünüzü yani 'hem taşları yontmayı hem de insanların yaptığı işleri' kapsayacağını ifade eder. Mastariyye olarak alındığında ise 'Allah sizi ve iş işlemenizi de yaratmıştır' şeklinde kulun iş yapabilme niteliğini kapsayacağını belirtir. O'na göre Arap dil âlimlerince de failin yaptığı ve icat ettiği bir şey, mastar yani meful-ü mutlak olarak algılanmaktadır. Bu durumda âyeti hem yontulan taşlara hem de insanın yapmış olduğu fiillerin tamamına uygulamak gerekir. İnsanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ifade edildiğinde buradaki 'fiil' kelimesinden icadın mastar manası kastedilmemektedir. Yaratma ile ortaya çıkan hâsıl-ı mastar kastedilmektedir. Bu da meydana getirmenin ilgili olduğu şeydir. Yani fiil mastar manalı olabileceği gibi mastarla meydana gelen manada da olabilir. Fiil mastar manalı olduğunda bazen durumun yaratılması izafi olup var da yok da olabilir. Mesela gitmek kavramı zihinde tasarlandığında hariçte var olduğu söylenemediği gibi yok olduğu da söylenemez. Fiil mastarla meydana gelen (hâsıl-ı mastar) olduğunda işin içerisine zaman dâhil olmakta, failin icat ettiği ve yaptığı kastedilmektedir. Bu durumda insanın yapmasına halk yani yaratma taalluk etmez. Allah insanın amelini değil de amel işleme özelliğini insanda yaratır. Buna mastar denilir. İnsan da kendisinde yaratılan bu amel işleme özelliğiyle fiillerini meydana getirir. Mastar icadın bizzat kendisi olup manevi bir şeydir. Hâsıl-ı mastar ise icatla ortaya çıkan şey olmaktadır.<sup>34</sup>

Allah, hayrı irade ettiği gibi şerri de irade etmiştir. Eğer irade etmeseydi şer olan şeylerin meydana gelmesi mümkün olmazdı. Aynı şekilde iyi olan

<sup>31</sup> er-Ra'd 13/16.

<sup>32</sup> el-Furkan 25/2.

<sup>33</sup> es-Sâffât 37/95-96.

<sup>34</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-müsâyere*, 38-39; Kemâl İbn Şerif, *Kitâbü'l-Müsâmere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 94-95; Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboga, *Hâşiyetü'l-müsâyere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 95. Bu konunun detaylı izahı hakkında bk. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 160; Aydın, *Kur'an İşığında Kader ve Özgürlük*, 67-68; Selim Özarslan, *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Kelâmî Görüşleri* (Elazığ: Hilal Matbaacılık, 2002), 59.

şeylerin yaratıcısı olduğu gibi kötü olan şeylerin de yaratıcısıdır. İnsan fiillerden tercih ettiğine dair azmini ve niyetini gösterdiğinde Allah o kul için istediği fiili yaratır. Bu fiil eyleme dönüşmesi neticesinde iyi de kötü de olabilir. Bu iş yaratma bakımından Allah'a, istenmesi ve eyleme dökülmesi bakımından kula nispet edilir. Mesela zina fiili, eyleme dökülmesi bakımından insana nispet edilir ve insan zânî olarak isimlendirilir. Yoksa bu eylem kötü olduğundan dolayı ve yarattığı için Allah kınanmaz. Hiçbir fiil yaratılması açısından kötü, çirkin değildir.<sup>35</sup> Yani burada fiillerin yaratılması açısından değil de ahlaki anlamda eyleme dönüştürülmesi noktasından hareket edilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır.

İbnü'l-Hümâm Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu akli açıdan da kudret sıfatıyla bağlantılı olarak ortaya koyar. Kudret sıfatı her şeyi yaratmaya uygun bir sıfat olup hiçbir eksiklik taşımaz. Akli melekesi bulunmayan nice insanlarda akıllıları hayrete düşürecek şekilde sanatsal incelikler ve mükemmellikler bulunur. Yine arı ve örümceğin yaptığı işlerde de aynı eşsiz tasarımları görmek mümkündür. Bu fiillerin tamamının yaratıcısı Allah olup ondan meydana gelmektedir.<sup>36</sup>

Her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu âyetlerden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmakla birlikte, İbnü'l-Hümâm meselenin bu şekilde tam izah edilememesi sıkıntısını gördüğü için yaratmadan bahseden umum âyetlerin tahsis edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Eğer 'Allah her şeyin yaratıcısıdır' şeklinde genele şamil olan âyetlerden insanların eylemlerinin meydana gelmesinde temel rol oynayan azm-i musammem'i kapsam dışında tutulmaz ise cebre düşüleceğini belirtir. Cebir hali ise kulun sorumluluğunu ortadan kaldırır ve Allah'ın emirler ve yasaklar koymasını da anlamsız ve boş hale getirir. İnsanın kudretiyle alakalı olan cüz'i fiiller denilen sayılamayacak hususları ve azm-i musammem'i, yaratmayla ilgili umum ifade eden âyetlerin kapsamı dışında tutulmalıdır. Allah'ın insanda yarattığı kudretten meydana gelen bu azim sebebiyle kul, mükellef tutularak ödül-ceza ve övülme-yerilmeyle karşılaşır. Bu ise cebrin ortadan kalkmasını sağlar.<sup>37</sup>

İbnü'l-Hümâm kulun kudretinin tesiriyle ilişkili olan cüz'i fiiller ve azm-i musammem'in yaratmadan bahseden âyetlerin umumundan tahsis edilmesi gerektiğini belirtir. Azm-i musammem'i kulun tereddüt taşımadan samimi olarak fiili istemesi ve ona yönelmesi olarak ifade etmekle birlikte cüz'i

<sup>35</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-müsâyere*, 44.

<sup>36</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 91-93; Kemâl İbn Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 91-93; Kemaleddin İbn Hümmam es-Sivasi, *Kitabu'l-müsâyere*, çev. Harun Işık (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 39.

<sup>37</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 112-113; İbnü'l-Hümâm es-Sivasi, *Kitabu'l-müsâyere*, 44.

fiillerden neyi kastettiğini belirtmemiştir.<sup>38</sup> Yani müellifimiz azm-i musammem'in insana ait bir durum olduğunu ifade ederek yaratılmış olmanın kapsamı dışında tutmaktadır.

İbnü'l-Hümâm, Allah'ın insana iyi ve kötü ne varsa hepsini gösterdiğini, sonra da insana bu fiilleri yapıp yapmamasını sağlayan kudret ve iradeyi verdiğini belirtmiştir. İyilikleri yaparsa ödül elde edeceğini, kötülük yaparsa ceza göreceğini açıklamıştır. Allah'ın bütün bu şeyleri yapabilmesi için insana imkân ve kudret vermesinin onun ilahlığına hiçbir eksiklik getirmeyeceğini ortaya koymuştur. Ancak âyetler doğrultusunda meseleye baktığında farklı bir durumun olduğunu görmüş ve bu sıkıntılı durumdan kurtulmanın yolunun da umum ifade eden yaratma âyetlerinin tahsis edilmesinden geçtiğini belirtmiştir. Bu durumda Allah her şeyin yaratıcısı olmamaktadır. Bu da Sünni kelimcilerin ortaya koyabileceği zor bir ifade tarzıdır. Hatta Mâtürîdî düşüncede bu açıklıkta İbnü'l-Hümâm gibi insanın fiillerinin meydana gelmesinde etkili olan azmi, Allah'ın her şeyi yaratmasını ifade eden âyetlerin kapsamından istisna edilmesini söyleyen hiçbir âlim yoktur.<sup>39</sup>

## 2. FİLLER KULLARIN KESBİDİR

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ortaya koyan müellifimiz, insanın cebre düşmesinin önüne geçmek için fiilleri insana ait kılan ve kesin kararlılık halini ifade eden azm-i musammem'i âyetin kapsamı dışında tutarak yaratmaya konu olmadığını belirtmiştir. İnsanın fiilleriyle arasındaki ilişkisini ise kesb kavramı üzerinden izah etmiştir.

Fiil kavramı "faile nispet edilen, failin meydana getirdiği, başkasına etkide bulunarak bir şeyin oluşumu";<sup>40</sup> "amel olsun başka şey olsun bir şeyi ihdas etmeye delalet eden";<sup>41</sup> "kullardan ve bütün canlılardan meydana gelen"<sup>42</sup> anlamlarında kullanılır. Bu anlamlarda fiilin bir yaparı olduğuna ve yaparının da kudretinin varlığına vurgu yapılmaktadır. Zira kudret olmadan bir şeye etkide bulunmak mümkün değildir.

Fiil, fail ile eseri arasındaki bir alakadan ibarettir. Mesela binanın yapımında ustanın uğraşısı ve meydana getirme çabası fiil olmaktadır. Usta fail,

<sup>38</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 110-11.

<sup>39</sup> Bu hususta detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 42-46. İbnü'l-Hümâm'a göre, cüz-i iradenin insana ait olmadığı onun da Allah tarafından yaratıldığı yönünde yapılmış bir çalışma için bk. Abdullâh Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", *Kader* 18/1 (2020), 169-171.

<sup>40</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "fiil", 170.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 4/511.

<sup>42</sup> Nüreddîn es-Sâbüni, *el-Bidaye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 1995), 64.

bu eylemin sonucunda ortaya çıkan bina ise mefuldür. İşte bu ikisi yani yapan usta ile ortaya çıkan nesne arasındaki ilişki, alaka ve bağ ise fiildir. Kesb ise, kulun kudretine nispet edilen şey, insanın irade ve kudretini bir işi meydana getirmeye yönlendirmesidir.<sup>43</sup> Kesb, bir faydayı elde etmek veya bir zararı engellemek anlamına geldiği için Allah'ın fiillerini değil insanın fiillerini vasfetmek için kullanılır. Çünkü Allah, kendisine bir fayda sağlamak veya bir zararı engellemekten münezzehtir.<sup>44</sup>

Mu'tezile'ye göre fiil, kudret sahibi olan kişiden meydana gelen olay ve eylemlerdir. Ancak onlara göre bu tanımda fiil esnasında kişinin kadir olması gibi bir durum ortaya çıkar. Bu sebeple tanımın şöyle yapılması daha doğru olur: Var olan ve başkasının kendisine güç yetirdiği şeydir.<sup>45</sup> Bu tanımda Mu'tezile'nin ortaya koymaya çalıştığı husus fiili yapan failin fiilden önce istitâata yani güce sahip olduğu ve fiilini hür iradesiyle meydana getirdiğidir.

Allah'ın kudretinin dışında insana hiçbir seçme ve fiilini meydana getirme hakkı tanımayan Cebriyye, bütün fiilleri Allah'a nispet etmektedir. İnsana fiilin nispet edilmesinin mecazen olduğunu savunmaktadır.<sup>46</sup>

Mâtürîdîlere göre fiil iki kudretin etkisiyle meydana gelir. Yaratma yönüyle fiil Allah'a nispet edilir. Eyleme dönüştürme veya kesbetme yönünden ise insana aittir. Allah'ın fiildeki yaratma yönünden etkisi, insanın fiili işleme yeteneğinin insanda yaratılması yani kudretin selameti ve sebeplerin uygun olmasıdır. İnsanda bu uygun ortamda fiillerini kesbederek kendisine ait kılmış olur. Bu görüş ne cebri ne de tefvizi ifade etmektedir. Bu düşünceyi Caferi Sadık (ö. 148/765) ve Ebû Hanîfe savunmakta olup bu görüşte olanların yolu rüsûh ehli yani ilimde derinliğe ulaşmış kişilerin yoludur.<sup>47</sup>

İbnü'l-Hümâm Arap dilcilerin mastara mef'ûl-ü mutlak anlamında 'yaptıklarıyla meydana gelen işler' anlamını verdiklerini ve fiili de 'failin icat ettiği ve yaptığı şey' olarak tarif ettiklerini belirterek fiili "failden meydana gelen" olarak tarif etmektedir.<sup>48</sup> Hareketi ele alırsak, hareketin yaratılması ile hareketin bizzat kendisi farklı şeylerdir. Burada bir hareket eden, bir hareket ve sonuçta ortaya çıkan bir nesne vardır. Hareketin yaratılması Allah'ın fiilidir. Yaratılan ise yani hareketin kendisi kulun fiilidir ve kul bu işinden dolayı ha-

<sup>43</sup> Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 165; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 100; Kemal İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, haz. M. Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmûdiye, ts), 41.

<sup>44</sup> Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, "kesb", 193.

<sup>45</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/44-45.

<sup>46</sup> Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/175-176.

<sup>47</sup> Şemsüddîn es-Semerkindî, *el-Mu'tekâd li i'tikâdi ehli'l-islâm*, thk. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 23.

<sup>48</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 95; İbn Hümam es-Sivasi, *Kitabu'l-müsâyere*, 39.

reketli (müteharrik) olarak vasıflanmıştır. Ancak yaratan için bu eylemle ilgili herhangi bir isim türetilmez.<sup>49</sup> Hareket yaratma bakımından Allah'ın mahlûku olmakta, kulun kudretine nispeti itibariyle de kesb olmaktadır. Ancak kulun gücünün harekete yani makdûra taalluk etmesi o hareketin yaratılacağı zorunlu kılmaz. Çünkü Allah'ın kudreti ezeli olarak âleme taalluk etmesine rağmen âlem ezelde yaratılmamıştır. Bu sebeple kulun gücüyle yaptığı şey onun serbest tercihiyle alakalıdır.<sup>50</sup>

İnsan eylemlerde bulunmak istediğinde Allah kulu bu fiilleri işlemeye muktedir kılar. İnsanın bu tür şeyleri işleyebilmesi için kalbinde öncelikle meyil, dürtü ve istek denilen hususların meydana gelmesi gerekir. İnsan bu dürtü, meyil ve istek yoluyla fiili sağlam bir irade ile ister (azm-ı musammem). Azm, şüphe ve tereddüt halinden sonra nefsin karar kılması durumudur.<sup>51</sup> Bu kesin istekle fiilin yapılması arzulandığında Allah da o fiili isteyen için yaratır. Bu azm ise tamamen insana ait olup bunda Allah'ın hiçbir müdahalesi yoktur. Kul bu azmini ortaya koyduğunda (evcede) Allah da peşinden onun için fiili yaratır. Kalpte bunların yaratılması insanın fiili zorunlu olarak meydana getireceği anlamına gelmez. Ancak insan yapıp yapmama hususunda kesin bir karar ve tercih ortaya koyarak Allah'ın kendisini güçlü kılması sağlar. Kuldaki bu azim ve kararlılıktan dolayı kendisinin sorumlu tutulması, ödüllendirilmesi-cezalandırılması veya övülüp-yerilmesi sahih olur.<sup>52</sup> Allah'ın yaratması kulun azmini ve kesbini ortadan kaldırmadığı gibi azmetme kudretini de ortadan kaldırmaz. Allah'ın kulun azmine yani iradesine müdahale etmemesi ve onu yaratmaması fiillerdeki özgürlük boyutunu da ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Hümâm fiili faile, yaratılışını Allah'a nispet etmekte ve eyleme dönüşmesini ise kulun irade ve tercihinin bırakmaktadır. Ayrıca Allah'tan başka yaratıcının olmadığını titreyenin hareketi ve nabzın atmasında olduğu gibi zorunlu fiillerden ve cevher ve araz cinsinden insanların bir amaç gözeterek meydana getirdikleri ihtiyari fiillerden hareketle ispat eder. Burada insandan fiillerin meydana geldiğini belirtmek sûretiyle fiilin failinden meydana gelen olduğunu ortaya koymaktadır. Bu düşünceleriyle Mâtürfî geleceği takip etmektedir.

### 3. ALLAH'IN VE İNSANIN İRADESİ

İnsanın fiillerinin meydana gelmesinde iki yön olduğunu belirten İbnü'l-

<sup>49</sup> İbnHümmam es-Sivasi, *Kitabu'l-müşayere*, 41.

<sup>50</sup> İbnHümmam es-Sivasi, *Kitabu'l-müşayere*, 41.

<sup>51</sup> Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye, 2004), 138.

<sup>52</sup> Kemâl İbn Şerif, *Kitâbü'l-Müşâmera*, 111; İbnHümmam es-Sivasi, *Kitabu'l-müşayere*, 44.

Hümâm, yaratma yönünü Allah'a, eyleme dönüştürmeyi/kesbi ise kula hasretmektedir. Fiillerin meydana gelmesinde ise hem Allah'ın hem de insanın iradesine vurgu yapmaktadır.

İrade, canlı için bir hal olup fiilin o şekilde -başka şekilde değil- meydana gelmesini sağlayan bir sıfat, meydana gelecek olan bir şeyi tahsis eden sıfat ve faydası umulan bir şeye meyletmek anlamlarına gelir.<sup>53</sup> Nefsin yapmak istediği fiile meyletmesi, onu arzulaması, tercih etmesi olarak da tarif edilir.<sup>54</sup>

Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) iradeyi başlangıç olarak nefsin bir şeye meyletmesi, sonuç olarak ise bir şeyin yapılması veya yapılmaması hakkında hüküm vermek olarak iki kısımda değerlendirir. İrade kelimesi Allah hakkında kullanıldığında başlangıç değil sonuç kastedilir. İnsan hakkında ise başlangıç kastedilir. Çünkü insanın iradesinde meyletmek manası bulunur. Yine insan iradesi bir şeye taalluk ettiğinde o şeyin meydana gelmesini zorunlu kılmaz iken, Allah'ın iradesi bir şeye taalluk ettiğinde o şeyin meydana gelmesini zorunlu kılar.<sup>55</sup>

Kelâmî anlamı dikkate alındığında irade, bir zorunluluk hali olmadan yapılması ya da yapılmaması imkân dâhilinde olan, bir konuda iki taraftan birini tercih etmeyi gerekli kılan özellik olarak tarif edilir.<sup>56</sup> Burada birinci tanımda hem Allah hem de insan için irade sıfatının olduğu ortaya konulurken ikinci ve üçüncüde ise, insani olan iradeye vurgu yapılmaktadır. Ehl-i sünnet Allah'ın kadîm ve zatiyla kâim bir irade ile mürîd olduğunu kabul ederken, Mu'tezile ise Allah'ın hâdis ve bir mahalde bulunmayan bir irade ile mürîd olduğunu benimser.<sup>57</sup> Filozoflar ve Bâtıniyye irade sıfatının varlığını inkâr ederken, Neccâriyye ise zatiyla mürîd olduğunu iddia eder.<sup>58</sup>

İslâm düşünce geleneğinde Allah'ın iradesi karşısında insana hiçbir yetki tanımayanlar olduğu gibi tamamen özgür olduğunu ifade edenler de olmuştur.

Cebrî anlayışta Allah'tan başka irade sahibi hiçbir varlık olmadığı için insanın fiillerinde tasarruf yetkisi yoktur. İnsana ait bütün fiiller ızdırârî/zorunlu olup fiillerin insana nispet edilmesi ise mecazendir. Şöyle ki, ağacın

<sup>53</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, "irade", 15.

<sup>54</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşafî istilâhati'l-fünun ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "irade", 2/131-132.

<sup>55</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'ân*, thk. M. Seyyid Kilânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "rvd", 206-207.

<sup>56</sup> Mustafa Çağrıncı-Hayati Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içerisinde)*, thk. Muhammed Amâra (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988), 1/226.

<sup>58</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 43.

meyvelenmesi, suyun akması, güneşin doğuşu ve batışı, havanın bulutlu olması ve bitkilerin yetişmesi örneklerinde belirtilen fiiller mecazen cansız varlıklara nispet edildiği gibi insanın fiilleri de insana mecazen nispet edilir. Yoksa insanın iradesiyle yaptığından dolayı değildir.<sup>59</sup> Yani insan ‘muhtar sûretinde muzdar’dır. Özgür gibi görünmekle beraber aslında eylemlerini zorunlu olarak yerine getirmekte ve hiçbir tercih hakkı bulunmamaktadır.

İnsana eylemlerinde tamamen özgür bir alan tanıyan Mu‘tezile, ‘fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı’ ilkesinden hareket ederek insanı fiilin yapıcısı olarak kabul eder. Allah kulların fiillerini yaratmaz. Fiiller kulların kasd, ilim ve kudretlerine göre insan tarafından meydana getirilir. Onlara göre, eğer insan bir şeyi yapıp yapmama özgürlüğüne sahip olmazsa yani tercih hakkı olmazsa bu durumda iyi ya da kötü ameller sebebiyle mükâfât veya ceza görmesinin de bir anlamı olmayacaktır.<sup>60</sup>

İbnü'l-Hümâm'a göre, irade ile tahsis edici mana kastedilmekte olup, güç yetirilenin icadında tahsis edilen vakte tahsis edilmesini gerektiren bir sıfat,<sup>61</sup> olarak tarif edilmektedir. Ayrıca o, irade sıfatının Allah'ın zatıyla kaim ezeli ve hakiki bir sıfat olduğunu da belirtmektedir.<sup>62</sup> Allah irade sıfatı ile bir mümkünü, sonsuz vakitlerden birinde olma ya da olmama hallerinden biriyle tahsis eder. Yani olabilecek veya olamayacak şeyleri irade sıfatının taallukuyla dilediği zaman ve dilediği özellikte meydana getirir ya da getirmez. Çünkü mümkün, varlığı da yokluğu da zatına göre eşit olandır. Bu sebeple mümkün olan bir şeyin var olması için, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih ihtiyacı vardır. Bu müreccih ise iradedir. İrade mümkünü taalluk ederek varlığını yokluğuna tercih eder. Peşinden kudret o mümkünü taalluk ederek iradeye uygun bir şekilde meydana getirir. Bu söylenenlerden hareketle evrende olmuş ya da olacak olan şeylerin tamamı, Allah'ın dilemesinin neticesidir.<sup>63</sup>

İbnü'l-Hümâm Allah'ın irade sıfatının tahsis özelliğinden başka bir vasfı olmadığını, iradenin etkisinin de meydana gelmesi bilinenlerin sadece tahsi-

<sup>59</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 211-212; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1387/1968), 1/85.

<sup>60</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, tsh. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 4. Basım, 2005), 199; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/64 (Arapça metin 2/65), 238; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 1/238.

<sup>61</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 63-64; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, haz. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, 26-27; İbn Hümâm es-Sivasi, *Kitabu'l-müsâyere*, 31, 41.

<sup>62</sup> Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 64; İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü'l-müsâyere*, 63.

<sup>63</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 63-65; Selim Özarlan, “Osmanlı Döneminde Yaşamış Matürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Allah Anlayışı”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mehmet Fatih Gökçek (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 439.



sine ait olduğunu belirtir. O, insanın irade sahibi oluşunu ise 'mükellefin yapmak veya yapmamak bakımından tercihte bulunması ve kesin bir şekilde karar vermesi' olarak ifade eder.<sup>64</sup>

İbnü'l-Hümâm Allah'ın iradesinin hayır, şer, küfür, iman gibi bütün şeyleri kapsamına aldığı belirtir. Çünkü bu tür şeylerin meydana gelmesi O'nun iradesine bağlıdır. Eğer Allah irade etmeseydi bunların meydana gelmesi imkânsız olurdu. O, Mu'tezile'nin masiyet ve çirkin olan şeylerin Allah'ın iradesi kapsamına giremeyeceğini, bunların kulun iradesiyle alakalı olduğunu şu âyetlerden yola çıkarak temellendirmeye çalıştıklarını belirtir: "Allah, kullarına asla zulmetmek istemez."<sup>65</sup> "De ki, Allah, çirkin işleri emretmez..."<sup>66</sup> "...Kullarının inkâr etmesine razı olmaz..."<sup>67</sup> "...Allah bozgunculuğu sevmez."<sup>68</sup>

Mu'tezile bu âyetlerde geçen irade, muhabbet, rıza ve emrin zorunlu olarak birbirini gerektirdiğini belirtmektedir. Yani çirkin ve kötü olanı irade etmek bizatihi çirkindir. İstenilmeyen, sevilmeyen ve razı olunmayan bir şeyin emredilmesi ise zulümdür. İbnü'l-Hümâm, Mu'tezile'nin bu argümanlarının yanlış olduğunu ve âyetlerde ifade edilen irade, rıza, muhabbet ve emrin birbirlerini zorunlu kılmadığını ifade eder. Allah'ın mürîd olmasını şu âyetlerden istidlalle ortaya koyar: "...Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirdi..."<sup>69</sup> "Eğer dileseydik her bir kimseye hidayetini verirdik..."<sup>70</sup> "Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz..."<sup>71</sup> Ayrıca o, ümmetin Allah'ın iradesinin varlığı hususunda icma ederek Allah'ın dileği şeyin meydana geleceği, dilemediği şeyin de meydana gelmesinin mümkün olmadığı görüşünde ittifak halinde olduklarını belirtir.<sup>72</sup>

İbnü'l-Hümâm Allah'ın iradesi ile rıza ve muhabbeti arasında birbirini zorunlu kılma ve meydana gelmesini gerektirme gibi bir durum olmadığını belirtir. Çünkü insan sevmediği şeyleri isteyebilir. Emretme ve irade arasında da birbirini zorunlu kılma durumu yoktur. Bu durumda mâsiyetler, kötülükler, çirkinlikler Allah'ın emri, rızası ve muhabbetiyle değil, iradesi ve meşietiyile meydana gelir. İrade sıfatı sevilmeyen şeyin var olmasına izin vermek ve onu serbest bırakmaktır. Allah mülkünde sevmediği şeylerin varlığını serbest bırakmıştır.<sup>73</sup>

<sup>64</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 99.

<sup>65</sup> el-Mü'min 40/31.

<sup>66</sup> el-A'râf 7/28.

<sup>67</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/205.

<sup>69</sup> er-Ra'd 13/31.

<sup>70</sup> es-Secde 32/13.

<sup>71</sup> el-İnsan 76/30.

<sup>72</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 122.

<sup>73</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 124-126; İbn Hümam es-Sivasi, *Kitabu'l-müsâyere*, 46-47, 52.

İnsanın irade sahibi bir varlık olduğunu 'mükellefin yapmak veya yapmamak bakımından tercihte bulunması ve kesin bir şekilde karar vermesi' şeklinde kabul eden İbnü'l-Hümâm'a göre, kul ihtiyarı ve azm-ı musammem'i ile kesin olarak bir işe karar verip istediğinde Allah kulun bu tercihi doğrultusunda o işi meydana getirir. İradenin taalluku neticesinde oluşan bu fiili kudret, iradeye uygun olarak eyleme dönüştürerek neticelendirir. İradenin çoğunlukla istenilen ve sevilenle taalluk halinde olduğu görülür. Ancak bu irade ile istenilen şey arasında zorunluluk olduğu anlamına gelmez. Çoğunlukla insan herhangi bir nedenden ötürü hoşlanmadığı bir şeyi irade edebilir. Tedavi için dağlamayı istemek böyle bir şeydir. Aynı şekilde sevdiği bir şeyin varlığını da istemez. Tatlıyı sevmesine rağmen hastalığının artacağı gerekçesinden hareketle tatlının varlığını istemeyebilir.<sup>74</sup>

İbnü'l-Hümâm insanın irade sahibi bir varlık olduğunu ihtiyar ve azm kavramlarından hareketle ortaya koymaktadır. Yani ihtiyarı ve azmi olan insanın iradesinin olduğu da böylece ispat edilmiş olmaktadır. Yine O, insanın yapıp yapmama konusunda kesin tercihte bulunduğu ve kesin bir şekilde karar verdiği şeyi meydana getirmek için Allah tarafından kendisine güç verildiğini belirterek gücün insana verilmesinin bir tür iradenin neticesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Yani kudret, iradeye uygun olarak etkide bulunur ve fiili meydana getirir.<sup>75</sup>

İbnü'l-Hümâm ihtiyarın insana ait bir durum olduğunu belirterek Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren âyetlerin genel kapsamından ihtiyarın istisna tutulması gerektiğini belirtir. O'na göre kulun ihtiyarı da diğer nesnelere olduğu gibi Allah'ın yaratması kapsamına alınırsa insanların eylemlerinde mecbur olmaları durumu ortaya çıkar. Bu da neticede teklif, emir, nehiy, ödül ve ceza gibi şer'i durumların anlamsız ve boş olduğunu gösterir. Mâtürîdî ise ihtiyarın kullara terk edilmediğini belirterek bu görüşün Mu'tezile'ye ait olduğunu belirtir.<sup>76</sup>

İbnü'l-Hümâm kulun bir şeyi yapıp yapmama konusunda tercih ve kesin kararını ortaya koyduğu iradesini kudretin neticesinde elde ettiğini belirterek bir nevi ihtiyar ve iradenin insana ait olduğunu, Allah'ın müdahale etmediğini belirtmek sûretiyle Mâtürîdî gibi düşünmediğini ortaya koymaktadır.

#### 4. İNSANIN GÜCÜ/İSTİTÂAT

İnsanın gücünü ifade etmede kullanılan istitâat kavramı kelime anlamı

<sup>74</sup> İbn Hümâm, *Kitabu'l-müsâyere*, 50-52.

<sup>75</sup> İbn Hümâm, *Kitabu'l-müsâyere*, 44, 50.

<sup>76</sup> Tacüddin es-Subkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi akideti Ebî Mansûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 26.

itbarıyla insana izafe edildiğinde güç ve kuvvet anlamında olupkuvvet, kudret, takat, cehd ve vus' kelimeleriyle yakın anlama gelmektedir. İstilahta ise, Allah'ın canlılarda yarattığı bir araz olup canlıların kendisiyle ihtiyarı ve iradi fiillerini yaptıkları şeydir.<sup>77</sup> Alet ve sebeplerin selametinden sonra kul bir fiili meydana getirmek istediğinde Allah onda kudreti yaratır o da hayır veya şer fiilleri işler. Hayır işlediğinde mükâfaat, şer işlediğinde ise cezayı hak eder.<sup>78</sup>

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) istitâatı 'kulun mâsiyet veya tâat işlemesine el-verişli olan iş yapabilme gücü' olarak tarif eder. Ayrıca bu gücün fiille beraber bulunduğunu ne fiilden önce ne de sonra olamayacağını belirtir. Eğer fiilden önce olursa kulun Allah'a ihtiyaç duymama durumu ortaya çıkar. Fiilden sonra bulunursa bu durumda fiil, kudretsiz ve güçsüz oluşmuş olur ki bu ise imkânsızdır.<sup>79</sup>

Cebriyye insanı güçsüz bir varlık olarak telakki ederek cansız varlıklar kategorisine indirir ve insanı Allah'ın fiillerinin sadece birer sahnesi konumunda değerlendirir. Mu'tezile kulun gücünün varlığını mükellef olmasıyla bağlantılı olarak ortaya koyar ve bu gücün, fiili meydana getirmeden önce bulunduğunu, eğer kudret makdur/güç yetirilenle bitişik olursa bu durumda güç yetirilemeyen şeyden sorumlu tutulma durumunun ortaya çıkacağını belirtir.<sup>80</sup>

Eş'arîlere göre kulun fiillerini meydana getirmesini gerektiren istitâat, kulda zatının dışında bir sıfatla bulunur. Eğer insan zatıyla veya kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir nitelikle fiile güç yetirseydi bu özelliğin onda sürekli bulunması gerekirdi. Bu sebeple istitâat fiille birlikte bulunur.<sup>81</sup>

Mâtürîdî istitâatı kulların fiillerinin meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu kudret olarak nitelendirir. İşte bu gücü kullanarak insan fiilini meydana getirir. Aslında burada gücü kullanmanın bizzat kendisi insanın gerçek fiili olmaktadır. Fiili meydana getiren istitâatın fiille birlikte bulunduğunu kabul etmekle beraber Mâtürîdî özellikle sebeplerin müsait (selâmetü'l-esbâb) ve vasıtaların sağlam ve sağlıklı (sıhhatü'l-âlât) olması anlamındaki kudretin

<sup>77</sup> Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/113; Sâbüni, *el-Bidâye*, 62; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 174; İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü'l-müsâyere*, 114. İstitaat, kuvvet, takat, cehd ve vus' kelimelerinin anlam farklılıklarıyla ilgili bk. Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, 86.

<sup>78</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keâm*, 55.

<sup>79</sup> İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebî'at (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 1992), 39; İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 1992), 62; Beyâzîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 107.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/146, 148 (Arapça metin 2/147-149); Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 1/246; krş. Sâbüni, *el-Bidâye*, 62-63; Subkî, *es-Seyfü'l-meşhûr*, 71.

<sup>81</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 58; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 174.

fiilden önce bulunduğunu söyler. Bu tür güç, fiillerin oluşması için gerekli olmakla beraber sadece fiiller için hazırlanmış bir durum değildir. Yani insan fiillerini oluşturmak için aletlerin sağlıklı ve sebeplerin ise müsait olmasına ihtiyaç duyar. Ancak bu kulun fiili meydana getireceği anlamına gelmez. Fiilin meydana gelmesini sağlayan temel unsur fiille birlikte bulunan istitâattır. Bu durumda Mâtürîdî iki tür kudretin varlığını kabul etmektedir. Birincisi fiilden önce bulunan kudret ki buna 'selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-âlât' demektir. İkincisi ise, fiille birlikte bulunan kudret ki buna da 'istitâatü'l-ef'âl' demektir. İnsanın sorumlu olmasının sıhhati ve geçerliliği birinci tür istitâat olup teklif de buna dayanır.<sup>82</sup> Mâtürîdî'den sonra da bu gelenekten gelen ke-lamcılar tarafından da istitâat bu şekilde ikili taksime tabi tutularak izah edilmiş ve bu şekilde benimsenmiştir.<sup>83</sup>

İbnü'l-Hümâm kulun kudret sahibi olduğunu fiilleriyle bağlantılı olarak ele alır. Kudreti 'fiilin kendisiyle yapıldığı şey, kulun kudretinin fiile tesirli taalluku, iradeye uygun olarak etki eden sıfat' olarak tarif etmektedir. O'na göre insan kudretinin fiiline veya işine etki edememesi durumunda sorumluluk batıl olacaktır. Çünkü kulun kudreti fiili oluşturmada etkisiz olursa cebir kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Cebir düşüncesi batıl olduğu gibi cebri gerektiren şey de batıl olmaktadır.<sup>84</sup>

O'na göre Allah, mükellefin fiillerini meydana getirmesi için kulu bunlara muktedir kılmıştır. Kul fiilleri yapmada muktedir olduğunda emir, nehiy ve teklifin sıhhatinin geçerli olduğu ortaya çıkar. Allah bir insana hayır ve şer türünden fiillerini yapması veya terk etmesi için kudret verse, sonrada bu kudrete binaen iyi olanı yapmasını istese ve sonucunda sevap vaat etse, kötüyü yapmamasıyla sorumlu tutup yaptığında azapla tehdit etse bunların hiçbirisi O'nun ilahlığında herhangi bir eksiklik meydana getirmez. Bütün bunlarla ilgili olarak akıllı olan insanlar güç yetirir kılınmıştır.<sup>85</sup>

İbnü'l-Hümâm insan kudretinin, azm ve iradesiyle bağlantılı olduğunu ifade eder. İnsan samimi olarak bir fiili arzular, iradesine uygun olarak tahsis edip belirleyerek fiile yönelir. İşte bu durumda Allah kulun bu niyetine ve iradesine uygun olarak fiili işleme yetisini ve yeteneğini insanda meydana

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 342; Subkî, *es-Seyfü'l-meşhûr*, 71; İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü'l-müsâyere*, 114; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 245-246.

<sup>83</sup> Bu hususta Mâtürîdî kaynaklardan şu eserlere bakılabilir: Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 49; Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 122; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-akâid*, thk. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 32-33.

<sup>84</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 109-110; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 109-110.

<sup>85</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 107-109; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 107-109.

getirir. İnsanda kudretiyle bu fiili kendisine ait kılar.<sup>86</sup> İrade sıfatında meydana gelmesi istenen şeylerin sadece tahsis edilme özelliği bulunmaktadır. Meydana gelmesi istenen şeylerin meydana gelmesini sağlayan etken ise kudrettir. Kudret de iradeye uygun olarak tesirde bulunur. Yani iradenin talluk ettiği vakitte kudretin tesiriyle fiil meydana gelir. İlahi ilimde de bütün bunların böyle olacağı bilindiği için, olacak olan mükellefin özgür seçimiyle ve kudretinin de etkisiyle meydana gelir. İnsanın seçim ve kararında ve sonuçta da kudretiyle meydana getirmesinde ilm-i ilahi hiçbir zorlayıcı etkiye sahip değildir.<sup>87</sup>

İstitâatın araçların sağlam ve sağlıklı olması ve fiil için araz olan olmak üzere iki kısma ayrıldığını kabul eden İbnü'l-Hümâm, birincisine “Azık ve binek bakımından yoluna gücü yeten kimsenin Beytullahı hacetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır”<sup>88</sup> âyetini delil olarak kullanır. Buradaki azık ve binek araçların sağlamlığını ve sebeplerin uygunluğunu ifade etmekte olup fiilden önce bulunmaktadır. İkincisi ise, fiil için araz olup fiili işleme esnasında Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu istitâat fiilin illeti olup insan bununla ihtiyari olarak fiillerini işler.<sup>89</sup>

İnsanda iki tür kudretin bulunduğunu belirten İbnü'l-Hümâm, Mâtürîdî'nin yapmış olduğu taksimata uygun hareket etmektedir. İnsanda fiilden önce bulunan ve organların sağlamlığını, sebeplerin uygunluğunu ifade eden sıhhatü'l-âlât ve selâmetü'l-esbâb'dan ibaret olan iradeye külli kudret de denilebileceğini belirtir. Bu külli kudretin varlığı teklifin şartı olup mükellef kılınan şeyden önce bulunur. Bu kudret, fiile göre şartın meşrutu konumundadır. Yani kudret meşrut, fiil ise şarttır. Mutlak külli kudretin altına giren cüz'i kudret ise fiil ile birlikte yaratılmakta olup insan bu cüz'i kudretiyle fiili işler ve meydana getirir.<sup>90</sup>

## 5. TEKLİF

Külfet, meşakkat ve tekellüfle eş anlamlı olarak kullanılan teklif ‘zor ve meşakkatli bir şeyi yapmaya zorlama, sorumlu tutma, failine zahmet verecek bir işi imtihan etmek için emretme’ gibi anlamlara gelmektedir.<sup>91</sup>

Teklif meselesi kelâm ilminde Allah'ın kullarını güçlerinin üstünde bir şeyle mükellef tutup tutmaması hususuyla alakalı bir mesele olan teklif-i mâ

<sup>86</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 111; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 111; İbn Hümam es-Sivasi, *Kitâbu'l-müsâyere*, 43-44.

<sup>87</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 128-129; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 128-129.

<sup>88</sup> Âli İmrân 3/97.

<sup>89</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 114; krş. Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları,1997), 127.

<sup>90</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 118; İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü'l-müsâyere*, 114-118.

<sup>91</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, “klf”, 439; Tehânevî, *Keşşâf*, “teklif”, 1/504; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 69.

lâ yutâk ile birlikte ele alınıp tartışılmaktadır.

Mu'tezile teklifi 'bir faydayı elde etmek veya bir zararı engellemek açısından yapılması veya yapılmaması gerekenler konusunda muhatabı bilgilendirmek' olarak tanımlayarak teklifte mutlaka mükellefe ulaşan bir takım zorlukların olacağını belirtmekle birlikte kesinlikle bu zorluğun kulların gücünün üstüne çıkmaması yani onu cebre götürmemesi gerektiğini belirtir.<sup>92</sup>

Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) 'âlimlerimiz, Allah Teâlâ'nın, kullarını, kendileri tarafından meydana getirilmesi mümkün olmayan şeylerle mükellef tutması câiz değildir' dediklerini aktararak Mâtürîdîlerin görüşünü belirtir.<sup>93</sup>

Hem Mu'tezile hem de Mâtürîdîler kulun güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutulmasını mümkün görmemektedir. Mu'tezile meseleye teklifteki gaye olan 'yerine getirilebilmesi' açısından, Mâtürîdîler ise 'imtihan' boyutundan yaklaşmaktadır. Eş'arîler ise Allah'ın kulunu güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutacağını kabul eder. Eş'arîlerin meseleyi temellendirme gerekçeleri ise, mutlak güç ve kudreti merkeze alan bir yaklaşım sergilemeleridir. Yani Allah'ın mutlak kudretini vurgulama ve bu kudretin sınırlanması gibi herhangi bir olumsuzluğa meydan vermek istememeleridir.<sup>94</sup>

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) güç yetirilemeyen şeyle sorumlu olmanın mümkün olduğunun mezhep imamının yani Eş'arî'nin görüşü olduğunu belirtir. Ayrıca güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmanın pek çok çeşidi olduğunu belirterek bunlardan ikisinden birincisi iki zıddın birlikte teklif edilmesi ve diğzerinin de makdûrât türünden olmayan şeylerin gerçekleşmesinin mümkün olmasıdır. Bu da aklen mümkündür.<sup>95</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), Allah'ın kâfiri iman etmekle sorumlu tutup tutmadığı sorusuna sorumlu tutmuştur, diyerek cevap verir. Bu durumda kâfirin imana güç yetirebilir olduğu sorusuna eğer güç yetirseydi iman ederdi demek sûretiyle kâfirin gücünün yetmeyeceği "iman etmek"le sorumlu tutulduğunu belirtir.<sup>96</sup> Yine Eş'arî; "Onlar (gerçekleri) işitmeye güç

<sup>92</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/338 (Arapça metin 2/339); Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 1/257; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metâin* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadis, ts.), 55.

<sup>93</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 69; krs. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 352; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fî'l-akâid*, 36.

<sup>94</sup> Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 3-4.

<sup>95</sup> İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa-Ali A. Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950), 226. Cüveynî'deki bu düşüncenin temelinde de Allah'ın sorgulanmaz bir irade ve sonsuz bir kudret sahibi oluşu yatmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, "Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 45.

<sup>96</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, 62-63.

yetiremiyorlardı"<sup>97</sup> âyetinin istitâatın fiille birlikte olduğuna delil olarak kullanılabileceği gibi güçleri yetmediği halde hakkı iştirmek ve ona uymakla da sorumlu tutulmuş olabileceklerine de dayanak olacağını ortaya koyar.<sup>98</sup>

İbnü'l-Hümâm teklif konusunu Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) teklif-i mâ lâ yutâk'ın câiz olduğunu savunduğu görüşlerine eleştiri getirerek ele alır. Gazzâlî'ye göre Mu'tezile'nin görüşünün aksine Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri birtakım şeylerle mükellef tutması câizdir. Eğer câiz olmasaydı kulların böyle bir talepte bulunması imkânsız olurdu. Hâlbuki kullar Allah'tan "*Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği işler yükleme*"<sup>99</sup> diyerek talepte bulunmuştur. Yine Allah, peygamberi Hz. Muhammed'e Ebû Cehil'in kendisini tasdik etmeyeceğini haber vermiş, sonra da söylediklerinin hepsini tasdik etmesi için Ebû Cehil'e emretmiştir. Tasdik etmeyeceği konusunda söylediği şeyi tasdik etmesi Ebû Cehil için muhaldir.<sup>100</sup>

İbnü'l-Hümâm'a göre güç yetirilemeyen şeylerle insanın sorumlu tutulmasını batıl sayan hem Mu'tezile hem de Mâtürîdîler açısından Allah, mükellefi dağı taşıması noktasında sorumlu tutar ve bu kimse de bu yükten dolayı ölebilir. Mu'tezile açısından bu teklif, kişinin helakine sebep olsa da acziyeti ortaya koyabilmek ve bunun karşılığında bedel vermenin Allah'a gerekli olması bakımından câizdir. Mâtürîdîler açısından ise Allah'ın musibetlere karşı bir lütuf olarak vaatte bulunması hükmüne binaendir. Aksi takdirde Allah kulumu bir dağı kaldırmakla mükellef tutacak, kul da yapamadığı takdirde cezalandırılacak ki bu câiz değildir. "*Allah her nefsi ancak gücünün yettiği ölçüde sorumlu tutar...*"<sup>101</sup> âyeti Eş'arîlerin görüşünün aklen câiz görseler de naklen teklif-i mâ lâ yutâk konusunda imkânsız olduğunu ortaya koyar.<sup>102</sup>

İbnü'l-Hümâm her ne kadar âyetlerde güç yetirilemeyen şeylerle sorumlu tutulmanın câiz olmadığıyla ilgili deliller getirilse de bu meselenin çözümlenmenin akli yönünün olduğunu da ifade eder. Çünkü akıl, kemal ve noksan sıfatları anlamada müstakil bir kaynaktır. Aklen dağı taşıma gibi güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulma zati itibarıyla ya da tabiat kanunlarına göre imkânsızdır. Çünkü akıl burada bir kemal vasfı olmadığını anlar. Ayrıca insan

<sup>97</sup> Hüd 11/20; el-Kehf 18/101.

<sup>98</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, 61.

<sup>99</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>100</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İnsâf Ramazan (Beirut: Dâru'l-Kuteybe, 1423/2003), 124-125; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 1/286; krş. İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müşâyere*, 168; İbn Hümam es-Sivasi, *Kitâbu'l-müşâyere*, 68.

<sup>101</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>102</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müşâyere*, 169-170; İbn Hümam es-Sivasi, *Kitâbu'l-müşâyere*, 68-69; krş. Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde fi'l-akâid*, 36-37; Kamil Güneş, *İbnü'l-Hümam'ın Kader Anlayışı*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1993).102-103.



irade ve ihtiyar yani tercihte bulunma sahibi olup kabul etmeyeceği için bunun meydana gelmesi de imkânsızdır. Ezeli ilim de bu yönde olacağına dair öne geçmiştir. Ebû Cehil ve diğer küfür ehlinin iman etmeyecekleri bilinse ve bu şekilde haber verilse de bunlar inanmakla mükellef tutulmuşlardır. Çünkü ilahi ilmin mükellefin kudretini ortadan kaldırmada ve ona karşı koymaya zorlamada herhangi bir etkisi yoktur. Yani Allah'ın ilminde Ebû Cehil ve diğer küfür ehlinin iman etmeyecekleri bilgisi bulunsa da bu bilgi mükellefi cebir altında tutan ve zorlayan bir bilgi değildir. Bu bilgi kulun fiiline etkide bulunmayan ve tercihini ortadan kaldırmayan bir bilgidir.<sup>103</sup>

İbnü'l-Hümâm, kulların gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutulmasının hem nakil hem de akıl yoluyla ispatlanmasının mümkün olmadığını belirterek hem Mu'tezile'nin hem de Mâtürîdî'nin görüşlerinin doğruluğunu kabul etmiştir. Bu hususta aksi istikamette görüş belirten Eş'arî düşüncenin yanlışlığını Gazzâlî'nin görüşleri üzerinden ortaya koymuştur.

## 6. KAZA-KADER VE İNSAN FİİLLERİ

Kaza ve kader meselesi anlaşılması zor olan meselelerden olmakla beraber anlamları üzerinde de ittifak sağlanamamıştır. Kaza kelime olarak 'hüküm, emir, bildirme, açıklama, takdir, tamamlama, bir işi sağlam yapma, bir görevi yerine getirme' anlamlarına gelmektedir.<sup>104</sup> Kader ise, 'bir şeyin künhüne ve nihayetine ulaşmak, bir şeyi ne fazla ne eksik tam, eşit ve dengeli oluşturmak' gibi anlamlara gelmektedir.<sup>105</sup>

Kaza ve kader kelimelerinin istilahtaki kullanımları ise mezhepler arasında farklıdır. Eş'arîlere göre kaza, 'Allah'ın ezeli iradesinin meydana gelecek olan eşya ile olduğu gibi meydana geleceği şeklinde olan ilişkisi, ezelden ebede kadar var olacaklar hakkında geçerli olan külli ilahi hüküm' anlamına gelirken kader ise 'eşyanın belirli miktarda, muayyen takdirle, zatlari ve hallerine uygun olarak yaratılması' anlamında kullanılmaktadır.<sup>106</sup> Mâtürîdîler ise Eş'arîlerin kazaya verdikleri anlamı kadere, kadere verdikleri anlamı da kazaya vermektedir. Kader, meydana gelecek şeylerin zamanını, mekânını, vasıflarını, özellik ve detaylarını Allah'ın bilmesi ve ezelde takdir ve belirlemesidir. Kaza ise, Allah'ın takdir ve irade ettiği şeylerin zamanı geldiğinde meydana gelmesidir.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 169-170; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 168-170; İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü'l-müsâyere*, 168; Özarslan, *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Kelâmî Görüşleri*, 65-66.

<sup>104</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, "kaza", 5/99; Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, "kaza", 185; krş. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/310-311.

<sup>105</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, "kaza", 5/62; Tehânevî, *Keşşâf*, "kaza", 2/1301.

<sup>106</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, "kader", 185; Tehânevî, *Keşşâf*, "kader", 2/1324.

<sup>107</sup> Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/311; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 77-78.



İbn Hazm da (ö. 456/1064) kaza ve kader kelimelerinin sözlük ve ıstı-lâhî anlamlarının çeşitliliği hakkında bilgi vermektedir. Kaza'nın genellikle 'hükmetme' anlamına geldiğini belirtmekle birlikte emretme, haber verme, irade etme anlamlarında da kullanıldığını açıklamaktadır. Kaza ve kaderi Allah'ın belirli bir vakitte belirli bir vasıf üzere bir şeyi övme, verme, var etme ya da düzenleme sûretiyle ona hükmetmesi olarak tarif ederek Eş'arî ve Mâtürîdîlerle aynı düzlemde hareket etmektedir.<sup>108</sup>

Ehl-i sünnet yaratılmışların fiilleri, durumları ve sözlerinin hepsinin Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana geldiğini kabul edip savunurken, Mu'tezile ise mâsiyetlerin Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana gelmediğini, kötülüklerin insana ait olduğunu ve insan tarafından oluşturulduğunu kabul etmektedir. Ehl-i sünnet fiillerin yaratılışını Allah'a, işleme yönünü insana vererek insanın fiillerinde mecbur olmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle Allah'ı tenzih etme ve kötülüğün kaynağının olamayacağı, sırf Allah'ın iyilik olduğu ve kullarına da iyilik isteyeceği noktasından hareket eden Mu'tezile kötülük alanını tamamen insana tahsis etmektedir. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) bu hususta şöyle demektedir:

"...birisi sana kulların fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderiyle olup olmadığını sorduğu zaman, senin ona şu şekilde cevap vermen gerekir: Eğer kaza ve kader ile yaratmayı kastediyorsan, Allah bundan korusun. Kulların kusur ve gayretlerine bağlı oldukları halde, kulların fiilleri nasıl Allah tarafından yaratılmış oluyor? Çünkü dilerlerse onları yaparlar ve dilemezlerse de terk ederler... Ayrıca şayet onlar Allah tarafından yaratılmış iseler, kulların bunlar dolayısıyla medih, zem, sevap ve ikaba müstahak olmaları söz konusu olmaz. Yine eğer kulların fiillerinin tümü Allah'ın kaza ve kaderiyle olacak olsaydı onların tümüne rıza gerekirdi. Söz konusu fiiller arasında küfür ve ilhâd da vardır. Küfre rıza ise küfürdür..."<sup>109</sup>

Bu açıklamalarıyla Kâdî Abdülcebâr kazanın bir şeyi bitirme ve tamamlama, gerektirme, bildirme; kaderin de beyan etme yani açıklama anlamına geleceğini ancak kaza ve kaderde yaratma anlamının bulunmadığını belirtir. Eğer yaratma anlamına alınırsa bu durumda kulların fiillerinin eksiklik özelliği barındırdığı gibi övülme ve yerilme gibi vasıfları da barındırması açısından bunların Allah'a isnadının problemlili olacağını ortaya koyar.<sup>110</sup>

Ebû Hanîfe Allah'ın eşyayı yaratmadan önce ezeli ilmiyle bildiğini, takdir edip oluşturduğunu, O'nun dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve levh-i mahfuz'daki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini söyler. Ancak Allah'ın levh-i mahfuz'daki yazısının hüküm şeklinde değil,

<sup>108</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2000), 2/369-370.

<sup>109</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/720 (Arapça metin 2/719, 721).

<sup>110</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/720 (Arapça metin 2/719, 721).

vasıf şeklinde olduğunu belirtir. Ayrıca kaza, kader ve meşietin keyfiyeti bilinmeyen sıfatlardan olduğunu da zikreder.<sup>111</sup>

Ebû Hanîfe kâinatta var olan her şeyin Allah'ın kazası, kaderi, ilmi ve iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini belirtmekle özellikle Mu'tezile'nin mâsiyetlerin yaratılmasının Allah'a isnadı noktasındaki çekincelerini bertaraf edecek şu çözümü ortaya koyar: Allah kullarından hiçbirini imana ve küfre zorlamadı, hiçbir kimseyi mü'min ya da kâfir olarak da yaratmadı. Onları şahıslar olarak yarattı. İman ve küfür kulların fiilleridir. Allah, kulları iman ve küfürden beri olarak yaratmış, onlara hitap etmiş ve emir ve yasaklar koymuştur. İman eden kendi fiili, ikrarı ve tasdiki ile iman etmiş olup bunlarda Allah'ın tevfiği ve yardımı vardır. İnkâr eden de kendi fiili, inkârı ve inadı ile kâfir olmuştur. Bu da Allah'ın ona olan yardımını kesmesi ile olmaktadır. Kulların hareket ve sükûn türünden olan bütün fiilleri onların gerçek eylemleridir (kesb), Allah ise bu fiillerin yaratıcısıdır.<sup>112</sup>

İbnü'l-Hümâm dilsel tahlillere girmeksizin kaza ve kaderi Allah'ın bir şeyi yaratması, bir şeyin meydana geleceğine hükmetmesi veya bildirmesi anlamlarına gelecek şekilde üç kısımda ele almaktadır. Eğer yaratma anlamına alınırsa bu kulun azmi ve kesbini ortadan kaldırmaz demektir. Çünkü kaza ve kader kulun ihtiyarının yaratılması esnasında azmetme kudretini ortadan kaldırmaz. Eğer aksi bir durum olsaydı günahkârlar işledikleri günaha bir bahane bulmuş olurlardı. İbnü'l-Hümâm, Hz. Ali (ö. 40/661) ile bir ihtiyar arasında geçen konuşmayı yaratmanın insanın azmi ve kesbini ortadan kaldırmayacağına delil olarak kullanır. Yaşlı kişi Hz. Ali'ye Şam'a gelişlerinin Allah'ın kaza ve kaderiyle mi? olduğunu sorması üzerine Hz. Ali sadece buraya gelişlerinin değil her şeyin O'nun kaza ve kaderiyle olduğunu söyledi. Bunun üzerine yaşlı, yorulmasının karşılığını Allah'tan beklediğini ama hiçbir mükâfat görmediğini belirterek mecburen geldiğini belirtti. Bunun üzerine Hz. Ali, Allah'ın kendisinin buraya kadar gelmesine mutlaka mükâfat vereceğini belirttiikten sonra o kişinin buraya gelmesinde bir mecburiyet ve zorlanmanın olmadığını söyledi. Yaşlı kişi kendisini bu işe kaza ve kaderin yönlendirdiğini söyleyince Hz. Ali yaşlının kaza ve kaderi insanın iradesini ortadan kaldıran bir vasıta olarak algıladığını anladı ve böyle bir durumun olmadığını söyledi. Eğer böyle bir şey olursa bu durumda ceza-mükâfat, va'd-vaîd ve emir-yasağın anlamsız ve batıl olacağını, günah işleyen için bir kınamanın, sevap işleyen için de bir övülmenin anlamının olmayacağını belirtti. Allah'ın

<sup>111</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 1992), 72.

<sup>112</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72-73; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2014), 108.

insanı özgür kılarak bazı şeyleri ona emrettiğini, sakınması için de bazı şeyleri yasakladığını ifade ettikten sonra yaşlı: Öyleyse bizi yürüten kaza ve kader nedir? diye sordu. Bunun üzerine Hz. Ali: Bu Allah'ın emri ve hükmüdür, dedi<sup>113</sup> ve şu âyeti okudu: "Rabbin, sadece ona ibadet etmeni emretti..."<sup>114</sup>

Hz. Ali ile yaşlının diyalogundan hareketle İbnü'l-Hümâm, insanın işleminde zorunlu bir kaza ve kaderin bulunmadığını ifade etmektedir. Kaza ve kaderin bir şeyin meydana geleceğine hükmetme anlamında olabileceğini de yine bu diyalogdan yola çıkarak cevaplamakta ve bunun da ya kelam sıfatına ya da ilim sıfatına ait olacağını ve her iki sıfatın da bir şeyin meydana gelişinde bir etkisinin olmadığını belirtmektedir. Özellikle ilim sıfatının kulun ihtiyarı işlerinde tesirinin olmadığını güneş tutulması örneğinden hareketle ortaya koymaktadır. Şöyle ki, güneş tutulmadan önce tutulacağını tespit edilmesi mümkündür. Vakti geldiğinde ve güneş tutulduğunda hakkındaki önceki bilgimiz onun tutulacağına etkisizdir. Aynı şekilde Allah'ın ezeli ilmine uygun olarak meydana gelen kulun fiilleri de kulun ihtiyarı ve kesbiyle meydana gelir. O'nun ilmi olacak şeylerin tamamını olacak diye kuşatmasıdır. Bu ilim fiil anında kulların ihtiyarını ve fiile olan azimlerini ortadan kaldırmaz. Kaza ve kaderle levh-i mahfuzdaki yazının varlığı kastedildiğinde de bu yazı Ebû Hanîfe'nin de belirttiği gibi kulun işlerine tesiri yoktur. Levh-i mahfuz'daki yazı hükmi değil vassıdır. Yani olmuş, bitmiş ve kesin hükme bağlanmış değil, kulun ihtiyarına göre şekillenecek olan bir yazıdır.<sup>115</sup>

İbnü'l-Hümâm Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında geçen tartışmada Hz. Âdem'in 'yaratılmamdan önce Allah'ın benim üzerime yazdığı bir işten dolayı mı beni kınıyorsun?'<sup>116</sup> ifadesindeki 'Allah'ın yazması' ibaresini meydana gelenin anlatılması olarak yorumlar ve bu yazmanın hükmi değil vassı olduğunu belirtir.<sup>117</sup>

Üçüncü olarak kaza ve kaderden kastedilen bildirme anlamındadır. "...Biz onun (*Lut'un karısı*) geride kalanlardan olmasını takdir ettik."<sup>118</sup> "*Biz, kitapta İsrailoğullarına, 'yeryüzünde muhakkak iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibire kapılarak böbürleneceksiniz' diye bildirdik*"<sup>119</sup> âyetlerindeki kaza ve kader kelimeleri bildirme anlamında olup ilim sıfatına aittir.<sup>120</sup>

<sup>113</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 133; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 271-272.

<sup>114</sup> el-İsrâ 17/23.

<sup>115</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 136-137; İbn Hümam es-Sivasi, *Kitabu'l-müsâyere*, 54-55.

<sup>116</sup> Buhârî, "Kader", 11, "Tevhid", 37, "Enbiya", 31; Müslim, "Kader", 13.

<sup>117</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 137-138; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 137-138; Güneş, *İbnü'l-Hümam'ın Kader Anlayışı*, 123-124.

<sup>118</sup> el-Hicr 15/60.

<sup>119</sup> el-İsrâ 17/4.

<sup>120</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 134; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 134.

İbnü'l-Hümâm bu hususta Bedrüddîn Muhammed et-Tüsterî (ö. 732/1332) ile bir Yahudi arasında geçen diyalogu zikreder. Yahudi şöyle bir soru sorar:

“Ey din âlimleri! Dininizin bir zimmisiyim,  
Yolunu şaşırđı, açık bir hüccetle ona yol gösterin.  
Sizin iddianıza göre Rabbim küfrüme hükmettiğinde,  
Benden bundan başkasına razı olmadı, bir çare yolu gösterin?”

Tüsterî, Yahudi'nin bu sorusuna şöyle cevap verir: “Allah'ın küfrü kaza etmesi, ileride açıklanacak bir sırrı olarak ezeli ilmiyle bilmesidir. Bundan sonra ilmine uygun olarak bunun ortaya çıkışı ezeli kudretiyle kulun yapacağını bildiği içindir.” İbnü'l-Hümâm, Tüsterî'nin Yahudi'ye verdiği cevabın özetinin Allah'ın kâfirin küfrünü kaza etmesinin anlamının O'nun eşyayı bilmesi olduğunu belirtir.<sup>121</sup> Allah'ın kazasının ilim sıfatına dönmesi daha uygun olup bunun bildirilmesi ise kelim sıfatıyla olmaktadır. Her ikisinin de kulların fiilleri üzerinde bir etkisi yoktur.<sup>122</sup>

İbnü'l-Hümâm kaza ve kader meselesini Allah'ın mutlak ilmi ile temellendirerek meseleyi anlaşılır hale getirir. Kaza ve kader insandan azim ve ihtiyarı nefyetmez. İnsan azmi, iradesi ve gücüyle beraber fiillerini meydana getirir.<sup>123</sup>

İbnü'l-Hümâm'ın kaza ve kader hakkındaki görüşlerinin Mâtürîdî'nin görüşleriyle paralel olduğu görülmektedir. Mâtürîdî kaza-kader ve irade meselesinin kulların fiilleriyle alakalı olduğunu belirtmekte ve kaza kelimesinin yaratma, bildirme, haber verme ve yapıp tamamlama anlamlarına gelebileceğini ifade etmektedir. Ancak yapıp tamamlama anlamına gelen kavramın Allah için kullanımının câiz olmadığını çünkü O'nun bir işle meşgul olması yahut O'na yapıp bitirmek gibi bir fiil nispet edilmesi doğru değildir. Bunu yarattığı şeyin oluşum sürecini sona erdirmek gibi mecâzî anlama hamledilmesinin daha doğru olacağını belirtir. Kaderi ise birincisi bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konum ve değer; ikinci olarak da bir şeyin oluşacağı zaman ve mekânı, hak ve batıl oluş vasfını, meydana getireceği mükâfat ve cezaı belirlemek olarak iki kısımda değerlendirir.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 135; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 135; İbn Hümam es-Sivasi, *Kitâbu'l-müsâyere*, 54.

<sup>122</sup> İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâyere*, 134; Kemâl İbn Şerîf, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 134. Güneş, İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı, 124.

<sup>123</sup> Şerafeddin Gölcük, “el-Musayere'den Bazı Tespitler”, *Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği Sempozyum Tebliğleri* (Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993), 97-98.

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 395-396; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* Açıklamalı Tercüme, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016), 458-461.

Mâtürîdî kaza, kader, yaratma ve irade konusunda hiç kimsenin mazere-i olamayacağını üç açıdan izah eder. Birincisi, Allah 'kaza etti, halk etti, takdir etti, irade eyledi' gibi kavramlardan dolayı insanlar seçtiklerine ulaşır ve tercih ettiklerini gerçekleştirebilirler. İkincisi, Allah'ın takdirinde bulunan durumların hiçbirisi insanları fiillere yöneltmez, sevk etmez ve zorlamaz. Aksine kaza ve kader diye bir şey olmasaydı yine de insanlar sahip oldukları konumu koruyacak ve onlardan fiiller meydana gelecekti. Kaza ve kader insanları fiilen zorlama altına sokmamış ve hiçbir realiteyi onlardan uzaklaştırıp erişilmez hale getirmemiştir. Çünkü herkes kendisini özgür, tercihte bulunan hem yapabilen hem de onu terk edebilen muktedir olarak bilir. Üçüncüsü de insanlar eylemde bulunurlarken o fiilleri kaza ve kaderden dolayı yaptıkları hissine kapılmazlar. Sonuç olarak Mâtürîdî bu meselede her mükellefin kendisini fail, yaptıklarına güç yetirebilen ve yaptıklarının zıddına da muktedir olduğunu hissettiğini ve bunu da benliğinde taşıdığını belirterek psikolojik yöne vurgu yapar.<sup>125</sup>

### SONUÇ

İbnü'l-Hümâm, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ve bu anlamda insanı da insana ait olan her şeyi de yokluktan varlığa çıkarmanın O olduğunu kabul etmektedir. Bunu da hem Kur'ân ve hadis hem de akli delillerden yola çıkarak ispatlamaktadır. Ancak insanın fiillerinin kaynağı olan irade de her şeyin yaratıcısının Allah olduğundan bahseden âyetlerin içerisine dâhil edildiğinde, insanın özgürlüğünü temellendirebilmenin aklen sıkıntıya gireceği düşüncesinden hareketle bu tür âyetlerin kapsamından insanın azminin çıkarılması yani tahsise gidilmesi gerektiğini söylemektedir. Böylece fiiller insana ait kılınmakta ve denenmenin, sevap ve cezanın ve neticede de cennet ve ceheennem varlığının gayesi ortaya konulmaktadır.

İnsanın kendi fiillerini meydana getiren fail olduğunu kesb ve azm kavramlarından yola çıkarak ortaya koymaya çalışan İbnü'l-Hümâm, Allah'ın, kulun fiillerini iradesine, tercihine göre hareket ederek fiilleri yarattığını, kulun da bu yaratılan fiilleri kesbederek kendisine ait kıldığını belirtmiştir.

O'na göre, Allah'ın insanın irade ve tercihine müdahalesi olmadığı gibi kesbine de müdahalesi olmaz. Yani kesb yaratılmamış olup insana ait olan bir durumdur. Fiillerin iyi-kötü, güzel-çirkin diye nitelenmesi Allah'ın onları yaratması açısından değil, insanın eyleme dönüştürüp işlemesindedir. Allah'ın yaratıcı olması insanın zorunlu olmasını gerekli kılmaz. İnsan sonucunda ödül-ceza, cennet-ceheennem, imtihan olan bir fiile karşı güç yetirir kılınmıştır. Allah hiçbir kulu gücünün üstünde bir şeyle sorumlu tutup sonucunda da hesaba çekmez. Bu hem âyetlerden hem de akıl ve hikmet açısından

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 398-399; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 463-464.

böyledir. İnsan güç sahibi olup sorumluluk boyutu aletlerin selameti ve sebeplerin uygunluğuna bağlıdır. Bu da fiilden öncedir. Yani insanın mükellef olabilmesi için öncelikle bilkuvve bir güce sahip olmalıdır. Daha sonra fiili işlerkenki istitâatı ise fiili işleme anında yaratılmaktadır.

İbnü'l-Hümâm kaza ve kaderi Allah'ın bir şeyi yaratması, bir şeyin meydana geleceğine hükmetmesi veya bildirmesi anlamlarına gelecek şekilde üç kısımda ele alıp değerlendirmektedir. Her üç anlamın da ilim ve kelim sıfatına dayandığını belirtmekle hem ilim hem de kelim sıfatında kulların eylemlerine tesir eden bir durumun olmadığını ortaya koymaktadır. Eğer kaza ve kader aksi şekilde anlaşılırsa bu durumda imtihanın, hesabın, cennet ve cehennem hiçbir anlamı kalmaz.

Özetle İbnü'l-Hümâm insanın özgür olduğunu ortaya koyarken genelde mezhebi Mâtürîdiyye ile aynı görüşleri paylaşmakla birlikte özellikle insanın azminin/iradesinin Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu belirten âyetlerin kapsamının dışında bırakılması gerektiğini açıkça söyleme cesaretini göstermektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî âyetleri Anlamada Okuma Yöntemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Sivas 1996), 103-110.
- Aydın, Ömer. *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Matbaatü Lübnan, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd*. thk. M. Yusuf Musa-Ali A. Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Çağrı, Mustafa-Hökelekli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/380-384. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ebü Hanîfe, İmam-ı Azam. *el-Fıkhü'l-ekber* (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde. çev. Mustafa Öz). İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ebü Hanife, İmam-ı Azam. *el-Vasiyye* (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde. çev. Mustafa Öz). İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Luma' fı'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. tsh. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 4. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. thk. İnsâf Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1423/2003.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir

Yayınevi, 2002.

- Gölcük, Şerafettin. *Bâkallâni ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin. "el-Musayere'den Bazı Tespitler". *Kemâleddîn İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği Sempozyum Tebliğleri*. Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 1993.
- Güneş, Kamil. *İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1993.
- Harputî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. sad. Muammer Esen. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2000.
- İbn Kutluboğa, Kâsım. *Hâşiyetü'l-müsâyere* (Kitâbü'l-Müsâmere ile birlikte). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *Kitâbü'l-müsâyere* (Kitâbü'l-Müsâmere ile birlikte). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *el-Müsâyere fi ilmi'l-keîâm*. haz. M. Muhyiddin Abdülhamid. Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- İbnü'l-Hümam es-Sivasi, Kemaleddin. *Kitabu'l-musayere*. çev. Harun Işık. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Şerîf, Kemâl. *Kitâbü'l-müsâmere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1979.
- İsfehânî, Ragıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. M. Seyyid Kilânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîs, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn* (Resâilü'-adlve't-tevhîd içinde). thk. Muhammed Amârâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988.
- Kahraman, Hüseyin. "Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 43-62.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/87-90. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Lâmişi, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1428/2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercümesi-*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (2020), 152-176.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *el-Umde fi'l-akâid*. thk. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı



- Yayıncılık, 2000.
- Neseffî, Ebu'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Neseffî, Ebu'l-Muîn. *Bahru'l-kelâm*. thk. es-Seyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Neseffî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Özarslan, Selim. *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Kelâmî Görüşleri*. Elazığ: Hilal Matbaacılık, 2002.
- Özarslan, Selim. "Osmanlı Döneminde Yaşamış Matürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Allah Anlayışı". *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Mehmet Fatih Gökçek. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 1995.
- Semerkandî, Şemsüddîn. *el-Mu'tekâd li i'tikâdi ehli'l-islâm*. thk. İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Subkî, Tâcuddîn. *es-Seyfu'l-meshûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*. thk. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Azerşeb. 2 Cilt. Tahran: Mîras-ı Mektûb, 2008.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Taftazânî, Sa'düddîn Ömer. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi -Şerhu'l-Akâid-*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâf-u istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Yeprem. Mustafa Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 7 • sayı / issue: 14 • aralık / december 2020 • 421-440

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.757894

التوازن البيئي في الشريعة الإسلامية

*İslam Hukukunda Ekolojik Denge*

*Environmental balance in Islamic law (sharia)*

**Enes ELMEDENİ**

Dr.

alrhalanas@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7415-6943>

**❗ Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 04.09.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Elmedeni, Enes. “İslam Hukukunda Ekolojik Denge”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 421-440. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757894>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## الملخص

يتناول هذا البحث علاقة التوازن البيئي بالشريعة الإسلامية، فقد أصبحت قضية البيئة والمحافظة عليها من القضايا المهمة في عالمنا المعاصر؛ لأنها تمس حياة كل الناس على وجه الأرض، والمتتبع لكتب التراث الإسلامي لا يجد أحكاماً تفصيلية للقضايا البيئية كونها من النوازل الحادثة، لكن الشريعة الإسلامية بشمولها لجميع القضايا التي تمس المسلم، ومرونتها لتصلح لكل زمان ومكان، تمتلك من النصوص، والمبادئ، والقواعد، ما يمكنها من مواكبة قضايا العصر الحادثة كقضية التوازن البيئي. ومن خلال البحث حاولت اظهار علاقة الشريعة الإسلامية بقضية التوازن البيئي عبر تقسيم الموضوع إلى خمسة أقسام: القسم الأول خصصته لبيان مفهوم التوازن البيئي، وارتباطه بالشريعة الإسلامية، والقسم الثاني سلطت الضوء فيه على أهم المبادئ الإسلامية في الحفاظ على التوازن البيئي، والقسم الثالث ذكرت فيه علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ التوازن البيئي، والقسم الرابع أشرت فيه إلى أهم القواعد الفقهية، وتطبيقاتها في التوازن البيئي، وأما القسم الأخير، فأبرزت فيه أهم وسائل تقويم الاختلال البيئي في الإسلام.

**الكلمات المفتاحية:** الشريعة الإسلامية، الفقه، فقه البيئة، التوازن البيئي، الإسلام والبيئة.

## İslam Hukukunda Ekolojik Denge

## Öz

Bu araştırma ekolojik dengenin İslam hukuku ile ilişkisini ele almaktadır. Zira çevrenin ve ekolojik dengenin korunması yeryüzündeki tüm insanların hayatlarına dokunduğu için günümüz dünyasında önemli bir konu haline gelmiştir. İslam kültürüne dair kitaplarda çevre sorunlarıyla ilgili ayrıntılı hükümler bulmak zordur. Ancak Müslümanları ilgilendiren tüm konuları kapsamasından ve her zaman-mekâna uygun olma esnekliğinden dolayı İslam hukuku, ekolojik denge gibi güncel konulara ayak uyduracak metinlere, ilkelere ve kurallara sahiptir. İslam hukuku ile ekolojik denge konusu arasındaki ilişki, araştırma çerçevesinde beş bölüme ayırarak incelenmeye çalışılmıştır. İlk bölüm ekolojik denge kavramına ve İslam hukuku ile bağlantısına tahsis edilmiştir. İkinci bölümde ekolojik dengeyi korumadaki en önemli İslami ilkeler vurgulanmış, üçüncü bölümde de İslam hukukunun ekolojik dengeyi korumadaki amaçları ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise bu konudaki en önemli fikhî kurallardan ve bunların ekolojik dengedeki uygulamalarından bahsedilmiştir. Son bölümde ise bozulan ekolojik dengenin güçlendirilmesinin İslam'daki en önemli yollarına işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh, Çevre Hukuku, Ekolojik Denge, İslam ve Çevre.

## Environmental balance in Islamic law (sharia)

## Abstract

This research deals with the relationship of environmental balance with Islamic law. Because it touches the lives of all people on earth, the issue of the environment and its preservation has become an important issue in our contemporary world. The followers of the Islamic heritage books do not find detailed provisions for environmental issues as they are current events (which are new to deal with). But Islamic law (sharia) with its flexibility that fits every time and place has inclusivity for all issues that concern Muslims, it has a lot of texts and principles to go along with current issues in our contemporary world, as with environmental balance issue. Through this research I tried to find the

relationship between Islamic law (sharia) and the environmental balance, by dividing the paper into five sections: The first one was devoted to explaining the concept of environmental balance and its connection to Islamic law. The second section is to focus on the most important Islamic principles in maintaining the environmental balance. In the third section I mentioned the relationship of purposes of Islamic law (sharia) with preserving the environmental balance. The fourth section in which I referred to the most important Fiqh rules and its applications upon the environmental balance. As for the last section I highlighted the most important means of assessing environmental imbalance in Islam.

**Keywords:** Islamic Law, Fiqh, Environmental Protection, Environmental Balance, Islam and Environment.

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، فأحكام الشريعة الإسلامية أحكام متكاملة، نظمت علاقة الفرد المسلم مع نفسه، وخالقه، وأهله، وأقاربه، وجيرانه، ومجتمعه، ودولته، وأعدائه، كما نظمت علاقته بمحيطه وبيئته، فالشريعة الإسلامية فيها من النصوص، والمبادئ، والقواعد، والنظم، ما يكفل حماية البيئة وتوازنها، وإيجاد الحلول الممكنة للمشاكل البيئية الحادثة.

يناقش هذا البحث اظهار العلاقة بين التوازن البيئي والشريعة الإسلامية، وإيجاد الأرضية الشرعية للتعامل مع القضايا البيئية الحادثة عبر النظر في نصوص الشريعة الإسلامية، ومبادئها، ومقاصدها، وقواعدها، ونظمها، للوصول إلى تصور إسلامي يخدم المسلمين عموماً، والعاملين في المجال البيئي خصوصاً.

وكان لاختيار الموضوع أسباب كثيرة منها:

١. إبراز أهمية القضايا البيئية في الإسلام، ومنها موضوع حماية التوازن البيئي.
٢. إظهار شمولية أحكام الشريعة الإسلامية لجميع نواحي الحياة، ومرونتها لتلائم كل زمان ومكان.
٣. إثراء المكتبة الإسلامية بدراسات، وأبحاث تتعلق بالقضايا البيئية.
٤. إيجاد الأرضية الشرعية للتعامل مع القضايا البيئية الحادثة، ومنها قضية التوازن البيئي.
٥. بيان الحلول الشرعية الممكنة لمعالجة الاختلال البيئي وفق منظور إسلامي.

حاولت الوصول إلى هذه الغاية عبر تقسيم البحث إلى خمسة مباحث: المبحث الأول خصص لبيان مفهوم التوازن البيئي، وارتباطه بالشريعة الإسلامية، والمبحث الثاني هو لتسليط الضوء على أهم المبادئ الإسلامية في الحفاظ على التوازن البيئي، والمبحث الثالث ذكرت فيه علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ التوازن البيئي، والمبحث الرابع أشرت فيه إلى أهم القواعد الفقهية، وتطبيقاتها في التوازن البيئي، والمبحث الخامس ذكرت فيه أهم وسائل تقويم الاختلال البيئي في الإسلام.

## ١. المبحث الأول: التوازن البيئي: تعريفه، عناصره، وارتباطه بالشريعة الإسلامية

### ١.١. المطلب الأول: تعريف التوازن البيئي

أولاً: التعريف لغة: التوازن من الجذر (وَزَنَ) يقال: توازن الشيطان إذا تعادلا، وتساويا في الوزن، وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَأَنْتَبِتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونًا﴾ [الحجر ١٥/١٩] أي جرى على وزن من قدر الله تعالى لا يجاوز ما قدره، والبيئة من الجذر (تَوَّأ) بمعنى رجع، وتأني بمعنى المنزل والمكان؛ لأن الرجوع يكون إليه عادة، فبيئة القوم موضع نزولهم، وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الحشر ٥٩/٩] أي اتخذوا المدينة المنورة منزلاً وداراً لهم<sup>١</sup>.

ثانياً: التعريف اصطلاحاً: لم يرد تعريف مصطلح البيئة بهذا اللفظ في كتب التراث الإسلامي كونه من

<sup>١</sup> ينظر: محمد بن مكرم بن منظور الأفرنجي، لسان العرب (بيروت، دار صادر، ١٩٩٣م)، ٣٦/١، ٣٦/١٣، ٤٤٦-٤٤٧؛ أحمد عبد العزيز المليحي، التوازن البيئي بين العلم والإيمان (دبي، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠٠٨م)، ١٦.

المصطلحات العلمية الحديثة، لكنه ورد في الكتب والأبحاث الإسلامية المعاصرة، وهي تنقل في المجمل عن الكتب العلمية المتخصصة. صحيح أن القضايا البيئية كانت تم الإنسان منذ القدم، لكن وضعها على هيئة علم مستقل، وظهور المصطلح الحديث كان في القرن الماضي، عرفت البيئة في المؤتمر العالمي للبيئة المنعقد في ستوكهولم عام ١٩٧٢ بأنها: "كل شيء يحيط بالإنسان"<sup>٢</sup>، ويمكن تعريفها أيضاً بأنها: "الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الإنسان، فيتأثر به، ويأثر فيه"<sup>٣</sup>.

وقبل تعريف التوازن البيئي لا بد لنا من تعريف النظام البيئي: فهو مجموعة من العلاقات التفاعلية المتكاملة في وحدة بيئية معينة بين المكونات الطبيعية غير العضوية (غير الحية) والمكونات العضوية (الحية) وفق نظام دقيق ومتوازن من خلال ديناميكية (الطاقة المتجددة) التي تحكمها نواميس الكون الإلهية.<sup>٤</sup>

أما التوازن البيئي فيعرف بأنه: "توازن التفاعل الديناميكي بين المكونات البيئية المختلفة التي تحيط بالإنسان من صخور، وماء، وتربة، وهواء، في صورة منظومة بيئية متزنة، دون تدخل الإنسان لإفسادها مما يحقق النفع له، ولغيره"<sup>٥</sup>، وعرف أيضاً بأنه "المحافظة على مكونات النظام البيئي بأعداد وكميات مناسبة على الرغم من نقصانها وتجديدها المستمر"<sup>٦</sup>.

ومن خلال التعاريف السابقة يمكننا أن نلاحظ مجموعة من النقاط:

١. أن البيئة ليست عنصراً واحداً، وإنما هي مجموعة من العناصر الحية، والغير حية.
٢. أن الإنسان هو أحد العناصر الحية الموجودة في بيئة الأرض، ويتأثر بها.
٣. أن العناصر البيئية تتفاعل، وتتكامل فيما بينها في نظام بيئي مترابط.
٤. أن الله خلق توازناً دقيقاً في النظام البيئي يسمى (التوازن البيئي) يضمن استمرار الحياة على الأرض.
٥. أن زيادة بعض العناصر، أو نقصانها، يؤدي إلى خلل في النظام البيئي يسمى (الاختلال البيئي).

## ٢.١. المطلب الثاني: عناصر البيئة

خلق الله سبحانه وتعالى في الأرض نظاماً بيئياً دقيقاً للغاية يضمن وجود الحياة واستمرارها، ويتكون هذا النظام من مجموعة من العناصر ذات التركيب البنائي المتناسق، تجعل النظام قادراً على إنتاج مقومات الحياة، وعوامل بقاء الإنسان، وغيره من الكائنات الحية، ويتألف النظام البيئي من مجموعة من العناصر الآتية:

أولاً: المكونات غير حية، وهي مجموعة من العناصر تشكل البنية الفيزيائية التي تمارس فيها الكائنات الحية نشاطها، وتتكون من مجموعتين: المجموعة الأولى تشمل ثلاث أنواع من الجمادات هي: الأرض، والماء، والغازات، والمجموعة الثانية تشمل مجموعة من القوى الطبيعية هي: الجاذبية، والحرارة، والضوء، والرياح.<sup>٧</sup>

ثانياً: المكونات الحية، وهي مجموعة من العناصر الحية تنقسم إلى ثلاث مكونات: النباتات، والحيوانات، والإنسان.<sup>٨</sup>

ثالثاً: البيئة المشيدة، وهي كل ما أقامه الإنسان على وجه الأرض من المنشآت، وكل ما أجراه الإنسان في البيئة من تغيرات كإقامة السدود، وكل أفعال مؤثرة على النظام البيئي كاستخدام المبيدات، وطرح النفايات، فالإنسان وإن كان عنصراً من عناصر البيئة إلا أنه يعتبر صانعاً لجزء منها، وهذه العناصر الطارئة على البيئة تؤثر فيها، وتتأثر بها، فأصبحت جزءاً منها، وقد زادت في السنوات الأخيرة أهمية هذا الجزء لما تسببه من تغيرات بيئية كبيرة في النظام البيئي.<sup>٩</sup>

٢ عبد الحميد عمر النجار، قضايا البيئة من منظور إسلامي (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م)، ١٨-٢٠.

٣ حسين مصطفى غانم، الإسلام وحماية البيئة من التلوث ( مكة المكرمة، مركز بحوث الدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، ١٩٩٧م)، ١٢.

٤ ينظر: محمد بن عبد العزيز المبارك، رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهني (الرياض، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد: ١٧، ٢٠١٣م)، ٤٢٦.

٥ الملبجي، التوازن البيئي بين العلم والإيمان، ١٦.

٦ المبارك، رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهني، ٤٢٦.

٧ ينظر: أحمد مدحت اسلام، التلوث مشكلة العصر (الكويت، دار المعرفة، ١٩٩٠م)، ٤١٠؛ غانم، الإسلام وحماية البيئة من التلوث، ٢٢؛ النجار، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ٢٢-٢٨.

٨ ينظر: النجار، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ٢٩-٣١.

٩ ينظر: يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في التشريعية الإسلامية ( القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١م)، ١٢؛ النجار، قضايا البيئة من منظور

### ٣.١. المطلب الثالث: ارتباط التوازن البيئي بالشريعة الإسلامية

اهتمت الشريعة الإسلامية بالقضايا البيئية، ووجهت لرعايتها، وتناولت النصوص الإسلامية موضوع التوازن البيئي كغيره من القضايا البيئية على وجه الإجمال لا التفصيل، فالغرض توجيه المسلم للمحافظة على النظام البيئي الذي سخره الله تعالى لنا، وستتناول في هذا المطلب مجموعة من المسائل التي تظهر ارتباط الشريعة الإسلامية بقضية التوازن البيئي.

أولاً: ارتباط التوازن البيئي بالإيمان.

دعوة الله تعالى للنظر في ملكوت السماوات والأرض، والتفكير في الخلق في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران ٣/١٩٠]، هي دعوة تهدف إلى معرفة قدرة الله تعالى، والإيمان بوحديته أولاً، والكشف عن القوانين، والسنن الكونية التي يخضع لها هذا الكون ثانياً، وبالعامل على تحقيق الهدفين معاً، يتوجب علينا أن نتعامل مع البيئة من منطلق إيماني، مدركين أن النظام البيئي من خلق الله تعالى حتى تستمر الحياة لأداء مهمة الاستخلاف بعمارة الأرض، هذا الإدراك هو الوعي البيئي الذي يعمل الإسلام على تكوينه، فالعلم بالقوانين الكونية وحده لا يكفي لحماية النظام البيئي؛ لأن الإنسان قد يستخدم علمه في تدمير البيئة على النحو الذي نشاهده في عالمنا المعاصر، لكن لو تعاملنا مع البيئة من منطلق إيماني، وطبقنا أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية التي تجمع بين العلم والإيمان، وبين الأخلاق والتشريع، لانتقلنا بأمان إلى نظام بيئي سليم ومتوازن.<sup>١٠</sup>

ثانياً: ارتباط التوازن البيئي بمفهوم مقصد الخلق.

إن الله تعالى خلق الخلق لحكمة اقتضتها مشيئته، وأوجدتها إرادته، فلكل مخلوق في هذا الكون وظيفة يؤديها للمنظومة كلها، لقد حرص القرآن الكريم على التنبيه إلى حقيقة حكمة الخلق، فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان ٤٤/٣٨-٣٩] وقد لا يعرف الإنسان قيمة وجود هذه المخلوقات لجهله فيخلق بالمكونات البيئية، فمفهوم حكمة الخلق في الإسلام يدفع المسلم للحفاظ على المكونات البيئية.<sup>١١</sup>

ثالثاً: ارتباط التوازن البيئي بمفهوم الاستخلاف.

إن الله تعالى حدد وظيفة للإنسان في الأرض بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة ٣٠/٢] فالإنسان مستخلف على إدارة موارد الأرض لتحقيق مقصد الخلق، والحفاظ على التوازن البيئي جزء من هذا الاستخلاف، وتام العبادة لا يكون إلا بأداء الأمانة التي اتقن عليها.<sup>١٢</sup>

رابعاً: ارتباط التوازن البيئي بمفهوم التسخير.

سخر الله تعالى ما في الكون للإنسان لتهيئة البيئة المناسبة ليعيشه، وليمكن من أداء وظيفة الاستخلاف التي أمر بها، وتحقيق حقيقة العبادة بالالتزام بمنهج الله تعالى في كافة مجالات الحياة، ومنها التعامل مع البيئة التي يعيش فيها، قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [الجمعة ١٣/٤٥] فالكون بكل مجراته ونجومه، والأرض بكل ما فيها مسخرة بأمر الله تعالى، لتعين الإنسان على أداء المهمة التي أنيطت به.<sup>١٣</sup>

خامساً: موقف الشريعة الإسلامية من التوازن والاختلال البيئي.

إن أجزاء الكون تترايط فيما بينها بعلاقة وظيفية متكاملة، صممت على نحو يسمح أن يكون بينها انسجام وتناسق، لتؤدي وظيفتها لصالح الكون عموماً، والإنسان خصوصاً، وإن أي خلل في هذا النظام تترتب عليه انعكاسات خطيرة على البيئة والإنسان، وقد أشار الله سبحانه إلى دقة توازن هذه المكونات لتلائم احتياجات الخلق للعيش على هذه الأرض، فقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/٤٩]، فهذا القدر الموزون الذي

١٠ إسلامي، ٣٢-٣٤.

١١ ينظر: غانم، الإسلام وحماية البيئة من التلوث، ٤٦-٤٩.

١٢ ينظر: مصطفى حمزة، الإسلام والبيئة (الرباط، مطبعة الأمنية، ٢٠١٦م)، ١٣-١٤.

١٣ ينظر: عبد الله شحاتة، رؤية الدين الإسلامي في الحفاظ على البيئة (مصر، دار الشروق، ٢٠٠١م)، ١٧.

١٤ ينظر: غانم، الإسلام وحماية البيئة من التلوث، ٢٩-٣٠.

خلقه الله سبحانه وتعالى، فلو زاد عن حده، أو نقص، لاختل التوازن البيئي، وذاق الخلق نتائج فساد أعمالهم حتى يُقَوِّمُوا هذا الخلل.<sup>١٤</sup>

## ٢. المبحث الثاني: مبادئ إسلامية للحفاظ على التوازن البيئي

هناك الكثير من المبادئ الإسلامية العامة التي تدعو إلى حماية البيئة، والمحافظة على توازنها، لكن التركيز في هذا المبحث سيتوجه إلى ثلاثة منها، كونها ترتبط ارتباطاً مباشراً بقضية التوازن البيئي، وهي: مبدأ توزيع المسؤوليات، ومبدأ الحماية، ومبدأ التنمية.

### ٢. ١. المطلب الأول: مبدأ توزيع المسؤوليات في الإسلام

الأصل في هذا المبدأ حديث النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ألا كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته"،<sup>١٥</sup> فهذا الحديث أصل عظيم في الإسلام، وهو مبدأ توزيع المسؤوليات، وعدم حصرها، أو احتكارها في أشخاص وجهات محدودة، فكل فرد في هذا المجتمع تقع عليه مسؤولية حماية البيئة، وكل جماعة، أو جمعية، أو دولة مطالبة بحفظ التوازن البيئي ضمن نطاق مسؤولياتها.

إن العلاقة بين أفراد الأمة، وولادة أمورها في القضايا البيئية وغيرها، يجب أن تكون علاقة تعاون، وتشاور، لكن الدور الأكبر في حماية البيئة وتوازنها يقع على عاتق الدولة المتمثلة بمؤسسات: الخلافة، والقضاء، والمحاسبة، كما يطلق عليها في كتب التراث الإسلامي، ويقابلها في لغة عصرنا: السلطة التشريعية المتمثلة بمجلس النواب، أو البرلمان، والسلطة التنفيذية المتمثلة برئاسة الدولة، والحكومة، والسلطة القضائية.<sup>١٦</sup>

فمن الواجب على ولي الأمر القيام بمسؤولياته باختيار الموظفين الأكفاء لأداء مهامهم، ومشاورة أهل العلم والصلاح، وتحديد المصالح والمفاسد، وأن يجتهد في تحصيل منافع الناس، ودفع الضرر عنهم في دينهم ودنياهم، والأخذ على يد المفسدين، وقد توعد النبي صلى الله عليه وسلم الولاة المقصرين عن أداء مسؤولياتهم بقوله: "ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة".<sup>١٧</sup>

ومن الواجب على جميع أفراد الأمة الالتزام بقرارات الدولة، وبرامجها، وإجراءاتها، واحترام اتفاقياتها، وكل ما من شأنه المحافظة على البيئة وتوازنها، لأن من حقوق الامام على الرعية الطاعة في غير معصية، كما يجب عليهم بذل النصيحة لولي الأمر، وتوجيهه إلى الخير، وأمره بالمعروف، ونهيه عن المنكر.<sup>١٨</sup>

### ٢. ٢. المطلب الثاني: مبدأ الحماية في الإسلام

هناك العديد من المبادئ الإسلامية التي تضمن حماية البيئة وتوازنها، لكن سنشير إلى ثلاثة منها فقط لعلاقتها المباشرة بمسألة التوازن البيئي، هي: النهي عن الإسراف، والنهي عن الإفساد، وحماية الموارد الطبيعية. أولاً: النهي عن الإسراف في استخدام المكونات البيئية.

الإسراف من أهم أسباب تدهور البيئة، واستنزاف مواردها، واختلال توازنها، وقد نهى الله تعالى عن الإسراف بقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان ٦٧/٢٥]، وقد بالغ الله تعالى في ذم المبذرين فوصفهم بإخوان الشياطين ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء ٢٧/١٧]، فالابتعاد عن الإسراف مبدأ من مبادئ السلوك الإسلامي للمحافظة على نعم الله تعالى، ومنها نعمة التوازن البيئي.

<sup>١٤</sup> ينظر: حمزة، الإسلام والبيئة، ١٦؛ غانم، الإسلام وحماية البيئة من التلوث، ٢٥-٢٨.  
<sup>١٥</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير (بيروت، دار طوق النجاة، ٢٠٠١م)، باب قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، ٦٢/٩؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار احياء التراث العربي، د.ت)، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ٣/١٤٥٩.  
<sup>١٦</sup> ينظر: مؤيد نصيف جاسم، رعاية البيئة في الإسلام من مسؤوليات الدولة (نكريت، مجلة جامعة تكريت للعلوم، العدد: ٤، ٢٠١٢م)، ١٩/٢٠٦.

<sup>١٧</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب استحقاق الولي الغاش لرعيته النار، ١/١٢٥.  
<sup>١٨</sup> ينظر: علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ٤٠-٤٢؛ محمد بن إبراهيم الكناني، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم (قطر، دار الثقافة، ١٩٨٨م)، ٦٥-٦٩.

وفي السنة النبوية أحاديث كثيرة تشير إلى النهي عن الإسراف منها حديث الأعرابي الذي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الوضوء فأراه ثلاثاً ثلاثاً، ثم قال: "هذا الوضوء، فمن زاد على هذا فقد أساء، وتعدى، وظلم."<sup>١٩</sup> فإذا كان الإسراف في الماء عند الوضوء، وهو قربة لأداء عبادة منهي عنه، فإن النهي عن الإسراف في استخدام الموارد البيئية في أعمال الدنيا من باب أولى.

ثانياً: النهي عن افساد المكونات البيئية.

إن مصطلح الإضرار بالبيئة لم يشع استخدامه في كتب التراث الإسلامي، واستعمل بدلاً منه مصطلح الإفساد في الأرض، ومعناه إذهاب ما في الشيء من نفع وصلاحية، فالفساد خروج الشيء عن حد الاعتدال، وهو تحول منفعة الشيء النافع إلى مضرّة، وبضاده الصلاح،<sup>٢٠</sup> قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف ٥٦/٧] فمحل الإفساد هو الأرض، وفيه إشارة إلى أن فساد أي جزء منها، أو عنصر من عناصرها، هو فساد لبقية أجزائها وعناصرها، لما بينها من ترابط، وتوازن دقيق.

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى سبب الفساد، ومآله، وكيفية إصلاحه في آية واحدة، فقال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم ٤١/٣٠] يقول الإمام البقاعي (١٨٨٥ هـ / ١٤٨٠ م) في تفسيرها: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ﴾ أي النقص في جميع ما ينفع الخلق، ﴿فِي الْبَرِّ﴾ بالقحط، والخوف، ونحوهما، ﴿وَالْبَحْرِ﴾ بالغرق، وقلة الفوائد من الصيد، ونحوه من كل ما كان يحصل منه من قبل ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ أي بما عملت من الشر عقوبة لهم على فعلهم ﴿لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ أي ليذيقهم نتائج أفعالهم حتى يعتبروا، ويرجعوا عن افسادهم، وإلا عاد الجزاء عليهم بمثل ذلك.<sup>٢١</sup>

إن من أهم أسباب فساد التوازن البيئي التلوث، وهو كل تغيير في مكونات البيئة لا تقدر الأنظمة البيئية على استيعابه دون أن يخلّ توازنها، ويعتبر الإنسان الملوث الأكبر للبيئة بسبب إفراطه في استهلاك العناصر البيئية، وطرحه فضلات أكثر مما تستوعبها آليات التصفية، والتحلل في الدورة البيئية الطبيعية.<sup>٢٢</sup>

ورد النهي عن إفساد وتلويث الموارد البيئية في مواضع عديدة، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري"<sup>٢٣</sup> فإذا كان النهي عن تلويث الماء عن طريق التبول، فما بالك بالموارد الضارة الأخرى الناتجة عن الأنشطة الصناعية، والتجارية، والزراعية، وغيرها، فإن النهي متوجه إليها من باب أولى، لشدة ضررها، وخطرها على حياة الناس، وبقية المخلوقات.

كما ورد النهي عن إفساد طبيعة العناصر البيئية بتغيير الصفة التي خلقها الله تعالى عليها، فعث الإنسان بالجينات، وتجارب الاستنساخ البشري، والإشعاعات النووية، وغيرها، يترتب عليها اختلالات بيئية خطيرة كالانقراض، والتشوهات الخلقية، ويشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْهِقُمْ فُلَيْعِينَ خَلَقَ اللَّهُ وَمَنْ يَنْجِزِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ [النساء ١١٩/٤].<sup>٢٤</sup>

ثالثاً: حماية الموارد الطبيعية.

ومن الأحكام التي جاء بها الإسلام للحفاظ على التوازن البيئي، المحافظة على أجناس المخلوقات من الفناء والانقراض، فالله تعالى لم يخلقها عبثاً، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أُمَّتًا لَكُمْ﴾ [الأنعام ٣٨/٦]، فكل أمة لها وظيفة في النظام البيئي يجب المحافظة عليها واحترامها، ولا ينبغي استئصالها؛ لأن هذا يناقض حكمة الخلق لها، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لولا أن الكلاب أمة لأمرت بقتلها"<sup>٢٥</sup> فدفع ضرر

<sup>١٩</sup> حديث صحيح لغوي، أخرجه الإمام أحمد في المسند، وابن ماجه، والنسائي في السنن، وغيرهم. ينظر: أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، مسند عبد الله بن عمر بن عاص، ٢٧٧/١١؛ محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م)، باب ما جاء في القصد في الوضوء، ٢٧١/١؛ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن شليبي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، باب الاعتداء في الوضوء، ١٠٦/١.

<sup>٢٠</sup> ينظر: الرغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان (دمشق، دار القلم، ١٩٩١م)، ٦٣٦.

<sup>٢١</sup> ينظر: إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ١٠٤/١٥.

<sup>٢٢</sup> ينظر: النجار، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ٣٥.

<sup>٢٣</sup> البخاري، صحيح البخاري، باب البول في الماء الدائم، ٥٦/١.

<sup>٢٤</sup> ينظر: القرظاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ٢٢٢-٢٢٥.

<sup>٢٥</sup> حديث صحيح الإسناد، أخرجه ابن ماجه، وأبو داود، والنسائي، وغيرهم. ينظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب النهي عن اقتناء الكلب

الكائنات يكون بمقدار الحاجة دون افنائها حتى لا يختل التوازن البيئي.<sup>٢٦</sup>

وقد عرف الإسلام نظام حماية الموارد الطبيعية للبيئة في الأماكن التي تشهد كثافة سكانية عالية حتى لا تستنزف مواردها الطبيعية، فقد حمى الإسلام حماية دائماً منطقتي مكة والمدينة لتوافد الناس إليها، قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة ١٢٥/٢]، أي يجعل الحرم المكي منطقة أمان للناس، والطير في الجو، والصيد في البر، والنبات في الأرض،<sup>٢٧</sup> وشملت الحماية منطقة الحرم المدني بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إني حرمت المدينة ما بين لابتيها، لا يقطع عضدها، ولا يصاد طيرها".<sup>٢٨</sup>

كما شرع الإسلام في فترة الأشهر الحرم مبدأ الحماية الموسمية لتكون فترة زمنية آمنة، فلا يجوز له أن يقطع نباتاً، أو يصيد حيواناً، قال تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة ٩٦/٥]، فهذا التحريم بنوعيه المكاني والزمني، يؤدي إلى تربية الإنسان تربية عملية للتعاطي مع بيئته بكل مكوناتها، ويوجد الأساس الفكري والعملية لفكرة المحميات الطبيعية.

ومن مظاهر الحماية البيئية في الإسلام اعتبار الموارد الطبيعية ذات النفع العام كالغابات، والمراعي، والأهوار، والعيون، وغيرها، مرافق عامة يحق للجميع الانتفاع بها بشرط عدم الإضرار بها، والشركة تقتضي حماية الجميع لها، ومستند ذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "المسلمون شركاء في ثلاث: في الكلاً، والماء، والنار"<sup>٢٩</sup> فهي شركة ينتفع بها الجميع مالم تدخل في حيز أحد، ولولي الأمر الحق في حماية أي جزء منها لمنع الضرر على البيئة عملاً بقاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة".<sup>٣٠</sup>

### ٣.٢. الثالث: مبدأ التنمية في الإسلام

ظهر مصطلح التنمية المستدامة في عالمنا المعاصر للدلالة على التنمية التي تلي احتياجات الحاضر دون أن تؤثر في قدرة الأجيال المقبلة على تلبية احتياجاتهم، فهي الأعمال التي تهدف إلى استثمار الموارد البيئية بالقدر الذي يحقق التنمية، ويحد من التلوث، ويصون الموارد الطبيعية ويطورها، فالتنمية تراعي حق الأجيال القادمة في الثروات الطبيعية، كما أنها لا تغفل عن الاحتياجات الأساسية للإنسان في الحاضر، فأولوياتها تلبية احتياجات المرء من: الغذاء، والمسكن، والملبس، وحق العمل، والتعليم، والصحة.<sup>٣١</sup>

وإذا نظرنا إلى مفهوم التنمية وأهدافها وفق تعريفها المعاصر، نجد أن جميعها متحققة في مبادئ الإسلام وقواعده، فركائز التنمية المستدامة مبنية على فقه التوازن بين تنمية الإنسان، ومرامات حاجاته في الحاضر، والمستقبل، مع مراعات الموارد البيئية المتاحة، وتطويرها لتلبية هذه الحاجات دون استنزاف، أو ضرر.

أولاً: تنمية الموارد البشرية في الإسلام.

إن أحكام الشريعة ما جاءت في الأصل إلا لتحقيق مصالح العباد في الدارين، ولأن الإنسان هو العنصر الأكثر تأثيراً في البيئة وتوازنها، سنشير إلى رعاية الشريعة الإسلامية بتنميته:

١. المحافظة على النفس حتى لغير المسلمين قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة ٣٢/٥].

٢. المحافظة على البدن قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن لجسدك عليك حقاً"<sup>٣٢</sup> ومن حق البدن أن

٢٦ إلكب الصيد، ٤/٣٦٤؛ أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م)، باب في اتخاذ الكلب للصيد وغيره، ٤: ٤٦٧؛ السنن الكبرى، صفة الكلاب التي أمر بقتلها، ٤/٤٦٥.

٢٧ ينظر: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، ١/٢٠٧.

٢٨ مسلم، صحيح مسلم، باب فضل المدينة ودعاء النبي فيها بالبركة وبيان تحريمها وتحريم صيدها وشجرها، ٢/٩٩٢.

٢٩ قال الصنعاني: رواه أحمد وأبو داود ورجاله ثقات، ورواه ابن ماجه مرفوعاً، والكلاً النبات رطباً كان أو يابساً، والنار قبل المراد بها الحطب، والأقرب أنها النار حقيقة. ينظر: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، أحاديث رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ٣٨/٧٤؛ ابن

ماجه، سنن ابن ماجه، باب المسلمون شركاء في ثلاث، ٣/٥٢٩؛ أبو داود، سنن أبي داود، باب في منع الماء، ٥/٣٤٤؛ محمد بن

إسماعيل الصنعاني، سبل السلام (القاهرة، دار الحديث، د.ت)، ٢/١٢٥.

٣٠ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٠٠م)، ١٢١.

٣١ ينظر: سعاد عبد الله العوضي، البيئة والتنمية المستدامة (الكويت، الجمعية الكويتية لحماية البيئة، ٢٠٠٣م)، ٧.

٣٢ البخاري، صحيح البخاري، باب حق الجسم في الصوم، ٣/٣٩.



- يقويه إذا ضعف، ويغذّيه إذا جاع، ويرجحه إذا تعب، ويداويه إذا مرض، ويقبه أنواع الأذى.<sup>٣٣</sup>
٣. الاهتمام بالصحة النفسية والعقلية، ففي مجال الصحة النفسية نجد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرم تزويج المسلم حتى لو كان بقصد المزاح، قال صلى الله عليه وسلم: "لا يحلّ لمسلم أن يروّع مسلماً"<sup>٣٤</sup>، وفي مجال الصحة العقلية حرم الله تعالى كل ما يذهب العقل كالخمر وغيره.
٤. الحث على طلب العلم، فبالعلم يكون الفهم، و البحث، والتطوير، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة، وإن طالب العلم يستغفر له من في السماء والأرض حتى الحيتان في الماء."<sup>٣٥</sup>
٥. الحث على العمل، وتوفير حاجات الناس من مأكّل، ومشرب، وملبس، ومسكن، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده."<sup>٣٦</sup>
٦. مكافحة الفقر فالإسلام ينظر إلى الفقر فيراه خطراً وبلاء، حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيز منه،<sup>٣٧</sup> وقد حثنا الإسلام على سد حاجة الفقير فقال تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتُوهُهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [البقرة ٢٧١/٢].
- ثانياً: تنمية الموارد الطبيعية في الإسلام.

إن حرص الإسلام على تنمية الموارد الطبيعية لا يقل أهمية عن حرصه في حمايتها، ونجد في ثنايا عموم النصوص إرشادات وقواعد تحثنا على تنمية الموارد الطبيعية، ولعل مبدأ عمارة لأرض في الإسلام يعتبر المظلة الشاملة لمبدأ التنمية الإسلامية، فيجب عمارة وتنمية كل ما يحتاجه الإنسان لصلاح عيشه على وجه الأرض، من بناء المساكن، وغرس الأشجار، وحفر الأنهار، ورعاية البيئة، وغيرها.<sup>٣٨</sup>

وقد رغبت السنة النبوية في الغرس والتشجير، لما له من أثر عظيم في التنمية البيئية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً فبأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة، إلا كان له به صدقة".<sup>٣٩</sup> وإذا عجز المرء عن زراعة أرضه لأي عذر كان، فإن عليه ألا يترك الأرض تبور، بل عليه اعطاؤها للقادح على تنميتها سواء أكان بالتملك، أو بالكراء، أو بغيرها من أنواع الشركات والعقود المباحة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبي فليمنسك أرضه".<sup>٤٠</sup>

كما حرصنا النبي صلى الله عليه وسلم على التنمية والإنتاج حتى آخر رمق في الحياة فقال: "إن قامت الساعة، وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها".<sup>٤١</sup>

ومن الهدى النبوي في باب تنمية الموارد الطبيعية الحث على إحياء الأرض الموات، وهي الأرض النداير الخراب، شبهت عمارتها بالحياة، وتعطيلها بالموت، ويكون أحيائها بإصلاحها، وزراعتها، وجلب الماء إليها، وبناء المساكن فيها، وغير ذلك مما لا يخفى أثره في التنمية، وزيادة الإنتاج، ويشترط لبقائها في يد حائزها دوام تنميتها وعمارتها،<sup>٤٢</sup> يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق".<sup>٤٣</sup>

٣٣ ينظر: القرضاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ١٠٩.

٣٤ رواه أبو داود بإسناد صحيح. ينظر: أبو داود، سنن أبي داود، باب من يأخذ الشيء على المزاح، ٣٥٢/٧.

٣٥ حديث حسن لغیره. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ١٥٠/١-١٥١.

٣٦ البخاري، صحيح البخاري، باب كسب الرجل وعمله بيده، ٥٧/٣.

٣٧ البخاري، صحيح البخاري، باب التعوذ من المأثم والمغرم، ٧٩/٨.

٣٨ ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد (بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٠م)، ١٧٥/٦.

٣٩ البخاري، صحيح البخاري، باب فضل الزرع والغرس، ٤١٠٣/٣ مسلم، صحيح مسلم، باب فضل الغرس والزرع، ١١٨٩/٣.

٤٠ البخاري، صحيح البخاري، باب ما كان أصحاب النبي يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمار، ١٠٧/٣ مسلم، صحيح مسلم، باب كراه الأرض، ١١٧٦/٣.

٤١ حديث صحيح رواه البخاري في الأدب المفرد، وأحمد في مسنده. ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: سمير بن أمين (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م) باب اصطناع المال، ٢٤٢؛ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، ٢٥١/٢٠.

٤٢ ينظر: القرضاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ٦٩-٧١.

٤٣ البخاري، صحيح البخاري، باب من أحيا أرضاً مواتاً، ١٠٦/٣.

### ٣. المبحث الثالث: مقاصد الشريعة الإسلامية في الحفاظ على التوازن البيئي

نتناول في هذا المبحث علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية بالتوازن البيئي، فعلم المقاصد الشرعية من العلوم الإسلامية التي اهتم بها علماءنا السابقون، لكن الاهتمام به قد زاد في العصر الحاضر نظراً لارتباطه بالاجتهاد للمسائل الفقهية الحادثة، وقد عرفها ابن عاشور (١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م) بقوله: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"<sup>٤٤</sup>، وعرفت أيضاً بأنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"<sup>٤٥</sup>.

فعلم المقاصد الشرعية علم ينظر في الأحوال التي راعتها الشريعة الإسلامية في أحكامها لتحقيق مصلحة المكلفين في الدارين، فأحكام الشريعة الإسلامية ما فرضت إلا المصلحة، سواء علمت هذه المصلحة، أو لم تعلم، أو علم بعض جوانبها، فالله تعالى لا يكلف عبثاً، وإنما يكلف لأجل تحقيق منفعة عاجلة أو آجلة، خاصة أو عامة،<sup>٤٦</sup> والمقاصد الشرعية تتفاوت مراتبها لتفاوت غاياتها وآثارها، واستقر اصطلاح العلماء على أنها في ثلاثة مراتب: مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، ومقاصد تحسينية.

#### ٣. ١. المطلب الأول: الضروريات في التوازن البيئي

يقول الامام الغزالي (٥٠٥ هـ/١١١١ م): "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"<sup>٤٧</sup>، وقد وصفها الإمام الشاطبي (٧٩٠ هـ/١٣٨٨ م) بقوله: "لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"<sup>٤٨</sup>.

المقصد الأول: مقصد حفظ الدين، ويرتبط هذا المقصد برعاية البيئة، والحفاظ على توازنها ارتباطاً وثيقاً، ذلك أن الله تعالى خلق المخلوقات وسخرها لنفع العباد، وحذر من الاعتداء عليها، أو الإخلال بها، أو افنائها، ودعانا لشكرها، وشكرها يتحقق باستخدامها فيما خلقت له، والحفاظ عليها، وعلى توازنها، ثم إن الجناية على البيئة يتنافى مع جوهر التدين الحقيقي، ويتناقض مع مفهوم الاستخلاف، ووظيفة الإنسان في الأرض بعمارتها واصلاحها قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف/٥٦] فكان مقصد حفظ الدين داعياً إلى رعاية البيئة، والعناية بتوازنها.<sup>٤٩</sup>

المقصد الثاني: مقصد حفظ النفس يتحقق بالمحافظة على الحياة البشرية، وعلى سلامتها، وصحتها، فقد عنيت الشريعة الإسلامية بحفظ الأُنفس المعصومة، بتحريم قتلها، أو الاعتداء عليها، أو إلحاق الضرر بها، لأن حق الحياة مكفول في الشريعة الإسلامية حتى لغير المسلم، ورعاية الأُنفس وصيانتها غير ممكن مالم يتوفر محيط بيئي متوازن ملائم لها، وقد أصبح جلياً في عصرنا الحاضر أن اختلال التوازن البيئي وتكامله يهدد حياة الإنسان، فكلما زاد الخلل البيئي ازدادت المخاطر المحققة على حياة الناس، وهو ما يتعارض بشكل واضح مع مقصد حفظ النفس الذي دعت إليه الشريعة الإسلامية.<sup>٥٠</sup>

المقصد الثالث: مقصد حفظ العقل، فالعقل مناط الخطاب والتكليف، وبه ميز الله سبحانه الإنسان عن سائر المخلوقات، فحرم الله تعالى كل ما من شأنه إدخال الضرر، أو الخلل عليه، ليستطيع التمييز بين المصالح والمفاسد، ومقصد حفظ العقل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتوازن البيئي من جهة أن الخلل البيئي يؤثر على الإنسان بكامل كيانه الجسمي، والعقلي، والنفسي، فنهانا الإسلام عن كل تصرف حيال البيئة، أو بعض مكوناتها، يعود على

<sup>٤٤</sup> محمد بن طاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب (قطر)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (٢٠٠٤م)، ١٦٥/٣.

<sup>٤٥</sup> أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢م)، ٧.

<sup>٤٦</sup> أحمد محمد عزم، البيئة ورعايتها في ضوء مقاصد الشريعة (السعودية)، مؤتمر الإسلام والسلام بكلية الآداب جامعة الدمام، (٢٠١٢م)، ٧٣-٧٥.

<sup>٤٧</sup> محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١٧٤.

<sup>٤٨</sup> إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سليمان (القاهرة، دار ابن عفان، ١٩٩٧م)، ١٧/٢-١٨.

<sup>٤٩</sup> ينظر: القرضاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ٤٧-٤٨.

<sup>٥٠</sup> ينظر: القرضاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ٤٨؛ المبارك، رعاية البيئة من خلال التعويد الأصولي والفقهية، ٤٥٨.

الإنسان بالضرر، والآفات في عقله، وتفكيره، فحفظ التوازن البيئي يحقق هذا المقصد، ويحفظ سلامة العقل من هذا الجانب.<sup>٥١</sup>

المقصد الرابع: مقصد حفظ النسل، ويقصد به استمرار الذرية، وعدم قطعها، أو الإضرار بها، لضمان بقاء النوع الإنساني على هذه الأرض كما أراد الله سبحانه وتعالى، فالإخلال بالتوازن البيئي يهدد أجيال المستقبل، ويورثهم الآفات والأمراض التي تهدد بقائهم،<sup>٥٢</sup> فالتصرفات البيئية الخاطئة قد لا نلمس آثارها سريعاً لكنها تهدد أجيال المستقبل، وتقضي على أحلامهم في استمرار العيش الكريم، والتكاثر السليم، فزيادة التلوث البيئي، والعبث بالجينات الوراثية، وتجارب الاستنساخ البشري، واستخدام أسلحة الدمار الشامل، يعد تحدياً خطيراً يهدد التوازن البيئي في العالم، ويناقض مقصد حفظ النسل في الشريعة الإسلامية.

المقصد الخامس: مقصد حفظ المال، ويقصد بالمال المعنى العام، أي كل ما كان له قيمة مالية معتبرة شرعاً، ويحرص الإنسان على اقتنائه، فلا يقتصر على النقد، والذهب، والفضة، ونحوها، بل يشمل: الأرض، والشجر، والزرع، والأنعام، والماء، والمعادن، ومصادر الطاقة، وغيرها،<sup>٥٣</sup> فالمال عصب الحياة، وبه تقوم مصالح الدين والدنيا، وتحفظ به حياة الأمم والأفراد، والمحافظة على التوازن البيئي يحقق هذا المقصد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالمحافظة على التوازن البيئي واجب للمحافظة على المال.

نخلص مما تقدم أن المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحماية التوازن البيئي، وتحفظه من الإنفاق، أو الفساد، وهذا ما أشار إليه الإمام أبو حيان (١٣٤٤هـ / ١٧٤٥م) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف ٥٦/٧] "هذا نهي عن إيقاع الفساد في الأرض، وإدخال ماهيته في الوجود، فيتعلق بجميع أنواعه من إيقاع الفساد في الأرض: إفساد النفوس، والأنساب، والأموال، والعقول، والأديان".<sup>٥٤</sup>

### ٣. ٢. المطلب الثاني: الحاجيات في التوازن البيئي

عرف الشاطبي الحاجيات (١٣٨٨م/١٧٩٠هـ): "أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة".<sup>٥٥</sup>

فالحاجيات تأتي في المرتبة الثانية بعد الضروريات في الأهمية، وفوائدها لا يؤدي إلى اختلال نظام الحياة كما في الضروريات، لكن مراعاتها لازمة حتى لا يلحق بالمكلف الحرج والضيق والمشقة، فالشريعة لم تحاطب المكلفين بالشاق من الأعمال ابتداءً، بل جاءت لتبليغ مصالح العباد برفع الحرج، ومنع العنت عنهم.

فالمحافظة على البيئة وتوازنها يؤدي إلى حفظ هذه الحاجيات التي دعت الشريعة الإسلامية إلى المحافظة عليها، لأن الضرر الذي يطرأ على البيئة يلحق بالمكلف المشقة والحرج الناتج عن الاختلال البيئي، ومن أمثلة ذلك: الصيد الجائر، وقطع أشجار الغابات لزراعة أنواع محدودة من المنتجات الزراعية، والإفراط في استخدام المبيدات الزراعية، وعدم مراعات التوزيع السكاني في الأماكن الحضرية بما يتناسب مع القدرات البيئية للمكان، فكل هذه التصرفات تحدث خللاً بيئياً يلحق الحرج والمشقة بالناس كالندرة، والتصحر، والجفاف، والمجاعة، والتغير المناخي، وغيرها من آثار الاختلال البيئي.<sup>٥٦</sup>

### ٣. ٣. المطلب الثالث: التحسينات في التوازن البيئي

تعرف التحسينات بأنها: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المندسات التي تأنفها العقول

<sup>٥١</sup> ينظر: عزب، البيئة ووعايتها في ضوء مقاصد الشريعة، ٨٠.

<sup>٥٢</sup> ينظر: القرضاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ٤٩.

<sup>٥٣</sup> ينظر: القرضاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ٥١.

<sup>٥٤</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيظ في التفسير، ٧٠/٥.

<sup>٥٥</sup> الشاطبي، الموافقات، ٢١/٢.

<sup>٥٦</sup> ينظر: عزب، البيئة ووعايتها في ضوء مقاصد الشريعة، ٨٣-٨٤.

الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق".<sup>٥٧</sup>

فالتحسينات تأتي في المرتبة الثالثة بعد الضروريات، والحاجيات، فلا يلحق بالملكف ضرر بتركها كالضروريات، ولا تلحقه مشقة بعدمها كالحاجيات، لكن رعايتها تجعل أحوال المكلفين في أفضل حال في شؤون حياتهم، فأساس التحسينات الأخلاق الفاضلة التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، وتطبيق معاني الإحسان في كل جوانب الحياة، وكل مصلحة لا تتعارض مع أصحاب العقول السليمة، والفترة السوية، بما يحقق الراحة والطمأنينة للفرد والمجتمع.<sup>٥٨</sup>

فالمحافظة على البيئة وتوازنها تحقق مفهوم التحسينات التي دعت إليه الشريعة الإسلامية، ومن أمثلة على ذلك: مراعات آداب النظافة العامة في البيئة، والاهتمام بالتنوع الزراعي، والاعتناء بالحيوانات البرية وتغذيتها في مواسم القحط، وإقامة المحميات لحماية التنوع البيئي، ومراعاة الجوانب الجمالية في التخطيط العمراني للمدن.

#### ٤. المبحث الرابع: القواعد الفقهية وتطبيقها في التوازن البيئي

نتناول في هذا المبحث القواعد الفقهية التي تتعلق بالتوازن البيئي، فقد اهتم علماءنا بعلم القواعد الفقهية على اختلاف مذاهبهم لارتباطه بالاجتهاد للمسائل الحادثة، يقول القراني (٦٨٤هـ/١٢٨٥م): "من ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره".<sup>٥٩</sup> ولكونه يعين الفقيه على ضبط الكثير من الفروع تحت أصل واحد، فالقواعد "هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته".<sup>٦٠</sup>

إن القواعد الفقهية تخدم القائم على شؤون البيئة وقضاياها، فتنظم الأحكام، وتحد المخارج الشرعية المناسبة لها، والمتبع لكتب القواعد يجد مجموعة كبيرة من القواعد الفقهية تتناسب مع قضية البيئة وتوازنها منها: مجموعة تهتم بموضوع جلب المصالح ودرء المفاسد، ومجموعة تتناول مسألة الضرر وإزالته، ومجموعة لمسألة العادات والعرف، وهناك قواعد في أبواب متفرقة أخرى، وسنتناول في هذا المبحث أهم القواعد الفقهية ذات العلاقة بالتوازن البيئي في ثلاثة مطالب.

#### ٤. ١. المطلب الأول: قواعد مراعات المصالح ودرء المفاسد

القاعدة الأولى: "درء المفاسد أولى من جلب المنافع"<sup>٦١</sup> ومعناها أنه إذا تعارض عند المكلف مفسدة ومصلحة في أمر من أمور الدين أو الدنيا، فإن الأصل أن تدفع المفسدة أولاً، ويقدم درؤها على تحصيل المصلحة، فعناية الشرع بالمنهيات أشد من عنايته بالمأمورات، لما يترتب عليها من أضرار وشور، ولأن المفاسد والمصالح لم تقع بعد لذلك نص في القاعدة على دفع المفسدة لا رفعها، ففيها إشارة إلى توقعها.<sup>٦٢</sup>

من تطبيقاتها البيئية: استخدام المبيدات للقضاء على الآفات والحشرات الضارة بالمحاصيل الزراعية ففيه منفعة ظاهرة، لكن استخدامها يؤدي إلى مفسدات كثيرة كتلوث التربة، والماء، والهواء، والغذاء، وقتل الحشرات النافعة كالنحل، فبتطبيق هذه القاعدة يقدم درء المفاسد على جلب المصالح، فيلزم إيقاف إنتاج المبيدات الحشرية الضارة بالبيئة أو استخدامها، والبحث عن بدائل أخرى صديقة للبيئة لمكافحة الحشرات.

القاعدة الثانية: "إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"<sup>٦٣</sup>، ومعناها أن الشريعة الإسلامية جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد، فالأصل درء المفاسد كلها، لكن إذا اجتمعت المفاسد، وأشكل دفعها جميعاً، وجب علينا العمل بفقهاء الموازنات، فيلزم ارتكاب المفسدة الأخف لدفع المفسدة الأعظم؛ لأن مباشرة المحذور لا تجوز إلا للضرورة، والضرورة تقدر بقدرها.<sup>٦٤</sup>

من تطبيقاتها البيئية: حرائق الغابات التي تهدد توازن النظم البيئية في العالم تحدث لأسباب طبيعية أحياناً، وتحدث بسبب إشعال الحرائق من الناس، فتترتب عليه مفسدات عظيمة كاحتراق النباتات المنتجة للغذاء والأكسجين،

<sup>٥٧</sup> الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٢.

<sup>٥٨</sup> ينظر: عزب، البيئة ورعايتها في ضوء مقاصد الشريعة، ٨٥-٨٦.

<sup>٥٩</sup> أحمد بن إدريس القراني، أنوار البروق في أنواع الفروع (بيروت، عالم الكتب، د.ت)، ٣/١.

<sup>٦٠</sup> أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت، المكتبة العلمية، د.ت)، ٥١٠/٢.

<sup>٦١</sup> إبراهيم بن محمد بن نجيم، الأشباه والنظائر، تخريج: زكريا عميرات (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م)، ٧٨.

<sup>٦٢</sup> ينظر: المبارك، رعاية البيئة من خلال التعهد الأصولي والفقهية، ٤٧٨-٤٧٩.

<sup>٦٣</sup> السيوطي، الأشباه والنظائر، ٨٧؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ٧٦.

<sup>٦٤</sup> ينظر: المبارك، رعاية البيئة من خلال التعهد الأصولي والفقهية، ٤٨٣.

وانتشار الدخان الكثيف، فهذه المفاسد الكبيرة يمكن درؤها بمفاسد أقل كمنع الناس من دخول الغابات للسياحة والصيد والرعي في مواسم المخطورة، ففي هذه الإجراءات بعض المفاسد، لكن لزم ارتكابها لدفع المفاسد الأعظم.

القاعدة الثالثة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"<sup>٦٥</sup>، ومعناها أن تصرف الراعي على الرعية يجب أن يكون متعلقاً بالمصلحة العامة، فإن نفاذ تصرفه مشروط بوجود منفعة راجحة، وإلا كان تصرفه مردوداً، فهذه القاعدة ترسم حدود السياسة الشرعية في سلطان الولاية، فكل تصرف يؤدي إلى استبداد، أو فساد، أو ضرر غير جائز، ولولي الأمر اتخاذ كافة التدابير الراجحة للمحافظة على التوازن البيئي.<sup>٦٦</sup>

من تطبيقاتها البيئية: يدخل في هذه القاعدة كل القوانين، والضوابط، والإجراءات التي تتخذها الدولة وإداراتها لحماية البيئة وتوازنها، كإنشاء المحميات الطبيعية، وتحديد أوقات وأماكن صيد الأسماك، وتقييد انشاء المشاريع الصناعية والاستثمارية بشرط المحافظة على البيئة.

#### ٤. ٢. المطلب الثاني: قواعد الضرر وإزالته

القاعدة الأولى: "لا ضرر ولا ضرار"<sup>٦٧</sup>، ونقصد بالضرر إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً، وبالضرار إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة، فلا يجوز الإضرار بالآخرين ابتداءً، كما لا يجوز مقابلة الضرر بمثله، فالضرر محرم في الإسلام إلا بما أذن به الشرع كالعقوبات، والتعازير.<sup>٦٨</sup>

من تطبيقاتها البيئية: إن النشاطات البشرية المتنوعة يترتب عليها الكثير من الأضرار البيئية فيلزم دفعها، مثلاً تقليل انبعاثات الغازات من المصانع والسيارات، وتقليل استخدام المبيدات الزراعية، ومنع أعمال الصيد الجائر، وغيرها من الأنشطة التي تؤثر على التوازن البيئي.

القاعدة الثانية: "يدفع الضرر بقدر الإمكان"<sup>٦٩</sup>، ومعناها أن الأصل في الشريعة الإسلامية دفع الضرر قبل وقوعه بالكلية ما أمكن، وهو ما نصت عليه القاعدة السابقة، وضابط هذه القاعدة أنه يدافع ما أمكن قبل وقوع الضرر وأثناءه؛ لأن التكليف الشرعي قائم على حسب القدرة والاستطاعة، فهذه القاعدة فرع من القاعدة السابقة، ومكملة لها.<sup>٧٠</sup>

تطبيقها البيئي: القاعدة فيها جانبان: جانب وقائي يمنع الضرر ما أمكن قبل حدوثه، وجانب عملي بالتقليل من الضرر أثناء وقوعه، فمثلاً الاحتياطات الاحترازية لمنع الحرائق، أو تسرب النفط بحسب الإمكانيات المتاحة يشير إلى الجانب الأول من القاعدة، والإجراءات العملية لمكافحة الحرائق، أو وقف التسرب النفطي أثناء حصولها تشير إلى الجانب الثاني.

القاعدة الثالثة: "الضرر يزال"<sup>٧١</sup>، ومعناها أن الضرر إذا وقع يجب إزالته، وتتفق هذه القاعدة مع قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" في الموضوع، وتختلف معها في أن الأولى متوجهة لمنع الضرر قبل حصوله، وهذه متوجهة لرفع الضرر بعد وقوعه.<sup>٧٢</sup>

من تطبيقاتها البيئية: كل ضرر يؤثر على التوازن البيئي يجب وقفه وإزالته، كوقف التعدي على المحميات والغابات، ومنع تصريف مياه الصرف الصحي في الأنهار، وجمع النفايات ومخلفات المصانع ومعالجتها.

القاعدة الرابعة: "الضرر لا يزال بالضرر"<sup>٧٣</sup>، ومعناها أن الضرر يجب إزالته في الشرع، لكن يشترط أن لا يترتب على إزالته ضرر آخر مثله، أو أشد منه، وتجوز الإزالة بحصول ضرر أخف، فهذه القاعدة هي قيد للقاعدة

<sup>٦٥</sup> السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٢١؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ١٠٤.

<sup>٦٦</sup> ينظر: أحمد بن محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تعليق: مصطفى أحمد الزرقا (دمشق، دار القلم، ١٩٨٩م)، ٣٠٩.

<sup>٦٧</sup> محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٦م)، ١/١٩٩.

<sup>٦٨</sup> ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ١٦٥.

<sup>٦٩</sup> الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ٢٠٧.

<sup>٧٠</sup> ينظر: الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ٢٠٨/١.

<sup>٧١</sup> السيوطي، الأشباه والنظائر، ٨٣؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ٧٢.

<sup>٧٢</sup> ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ١٧٩.

<sup>٧٣</sup> السيوطي، الأشباه والنظائر، ٨٦؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ٢١٥/١.

السابقة، ومكملة لها.<sup>٧٤</sup>

من تطبيقاتها البيئية: مثلاً لو حصل خلل بيئي في منطقة ما بسبب تكس النفايات النووية، فلا يجوز نقل هذه النفايات ودفنها في مكان آخر كالدول الفقيرة، لأنها تسبب أضراراً بيئيةً مماثلةً لتلك الأماكن، لكن الأولى معالجتها، أو منع استخدام هذه التقنية حتى إيجاد طرق آمنة للتخلص منها.

القاعدة الخامسة: "يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر عام"،<sup>٧٥</sup> معناها أنه إذا تعارض في الواقعة ضرران محققان، أحدهما يقع خاصاً على فرد، أو فئة قليلة من الناس، والآخر يقع عاماً يشمل عموم الناس، ولا مجال لتفاديهما معاً، فإن الشريعة تغلب ما فيه ضرر عام فتدفعه، ولو حصل بذلك ضرر خاص على بعض الأفراد، وهذه القاعدة هي ضابطة للقواعد السابقة بإزالة الضرر، لكن بتغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وهي تجمع بين قواعد الضرر والمصلحة.<sup>٧٦</sup>

من تطبيقاتها البيئية: إقفال المصانع التي لا تلتزم بالمعايير البيئية فتؤدي إلى تلوث البيئة، وتحدث فيها خللاً، فإقفالها فيه ضرر خاص على أصحاب المصانع، والعاملين فيها، إلا أنه يتحمل لدفع الضرر العام على البيئة والناس.

### ٤. ٣. المطلب الثالث: قواعد العادات

القاعدة الأولى: "العادة مُحْكَمَةٌ"،<sup>٧٧</sup> معناها أن العادة تجعل حكماً لإثبات الأحكام الشرعية في المسائل التي لم يرد فيها نص، فإن العادة تعتبر إذا كانت مطردة، فهي ما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطابع السليمة، فلكثره تكرارها صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول حتى صارت حقيقة عرفية، وعرفاً عملياً لا يتناقض مع أحكام الدين، ولا العقل السليم.<sup>٧٨</sup>

من تطبيقاتها البيئية: إعطاء الوجه الشرعي لكل العادات والأعراف في المجال البيئي بما لا يخالف نصاً شرعياً، مثلاً اتفاق الناس واعتيادهم على منع الصيد الجائر للحيوانات والأسماك حتى لا تفتن، أو مكافحة الآفات الزراعية كالجراد في حال تهديدها للتنوع البيئي.

القاعدة الثانية: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"،<sup>٧٩</sup> ومعناها إن تغير الأوضاع الزمنية له تأثير كبير في تغير الأحكام الشرعية الاجتهادية، وقد اتفق الفقهاء على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان إنما هي الأحكام الاجتهادية المبنية على المصلحة، أو القياس، أو العرف والعادة، وعلى ذلك فالأحكام النصية لا تدخل تحت هذه القاعدة، والعوامل التي ينشأ عنها تغير الأحكام نوعان: إما فساد الزمان وانحراف أهله، فينشأ عن ذلك تشدد في كثير من الأحكام، أو تغير العادات لتطور الزمن، ولهذا نجد كثيراً الفقهاء في جميع المذاهب يفتي بخلاف ما أفتى به أئمة المذهب المتقدمون.<sup>٨٠</sup>

من تطبيقاتها البيئية: إن كثيراً من العادات والتصرفات السائدة قبل سنوات كانت تعد من المباحات، وقد انتقل حكمها إلى الكراهة وأحياناً إلى الحرمة بسبب أضرارها البيئية، وتأثيرها على صحة الإنسان وحياته، كحرق النفايات دون فرز ومعالجة، أو تصريف الفضلات في الأنهار والبحيرات، وقد يعود حكم الإباحة الأصلي لها إذا ما أخذت الاحتياطات اللازمة لتلافي أضرارها على البيئة والإنسان.

القاعدة الثالثة: "الأصل في العادات الإباحة"،<sup>٨١</sup> معناها أن تصرفات الناس في الأمور التي اعتادوا عليها في شؤون حياتهم، لتأمين مصالحهم، وحاجاتهم، وعلاقاتهم، ومعاملاتهم، هي من المباحات ما لم تعارض نصاً شرعياً استصحاباً للبراءة الأصلية، فالأصل في العادات الالتفات إلى مصالح الناس فيها.<sup>٨٢</sup>

<sup>٧٤</sup> ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ١٩٥.

<sup>٧٥</sup> ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ٧٤؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ٢٣٥/١.

<sup>٧٦</sup> ينظر: المبارك، رعاية البيئة من خلال التعبد الأصولي والفقهية، ٤٧٥-٤٧٦.

<sup>٧٧</sup> السيوطي، الأشباه والنظائر ٨٩؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ٢٢٣-٢١٩.

<sup>٧٨</sup> ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر ٧٩؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ٢٨٩-٣٠٠.

<sup>٧٩</sup> الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ٢٢٧.

<sup>٨٠</sup> ينظر: محمد صديقي آل برنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م) ٣١٠-٣١١.

<sup>٨١</sup> الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ٧٦٩/٢.

<sup>٨٢</sup> ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/٥٢٠؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ٧٦٩/٢، ٨١٢.

من تطبيقها البيئية: حماية البيئة والحفاظ عليها من العادات التي جعل الله سبحانه رعايتها شؤنها للناس بحسب مصالحهم، فجميع الإجراءات والوسائل البيئية التي يستخدمها الناس، هي من المباحات الداخلة تحت هذه القاعدة، ما لم يرد نص بالتحريم.

ذكرنا في هذا المطلب أهم المواضيع التي تربط القواعد الفقهية مع موضوع التوازن البيئي، وهناك قواعد فقهية عامة كثيرة يمكن أن تتصل بهذا الموضوع مثلاً: "ما حرم فعله حرم طلبه"، و "إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام"، "الضرورات تبيح المحظورات"، وغيرها.<sup>٨٢</sup>

## ٥. المبحث الخامس: جوانب تقويم الاختلال البيئي في الإسلام

بعد أن فضلنا في المباحث السابقة علاقة التوازن البيئي بالشريعة الإسلامية، والقواعد الضابطة لها، نختتم بذكر أهم الوسائل التي تعين على تقويم الاختلال البيئي، وستتناول هذا الموضوع من ثلاثة جوانب هي: الجانب الأخلاقي، والجانب التشريعي، والجانب التربوي.

### ٥. ١. المطلب الأول: الجانب الأخلاقي

قيل إن أكبر أسباب المشكلة البيئية هو الانفجار السكاني، وقيل أيضاً إن التقدم التكنولوجي، وزيادة الإنتاج لم يصاحبهما تقدم يتلافى الآثار السلبية على البيئة، لكن هذه الأسباب وحدها لم تعد كافية لحل المشكلة البيئية في عالمنا المعاصر، فالمشكلة ليست محصورة في الجوانب المادية فقط، والحلول تقتضي تغييراً عميقاً في الجوانب الفكرية، والأخلاقية، والثقافية للإنسان، لتصحیح العلاقة بينه وبين بيئته، وتعتبر الشريعة الإسلامية هي الأكفأ لدعم هذا الاتجاه كونها تتصف بالشمول.<sup>٨٤</sup>

إن المتتبع للنصوص الإسلامية يجدها تشير إلى السبب الحقيقي للأزمة البيئية، وهو سوء تصرفات الإنسان ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم ٤١/٣٠] أي بسبب أعمالهم، وقد نحى الله تعالى عن الفساد بكل أنواعه المادي، والفكري، والأخلاقي، قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف ٥٦/٧] يقول القرطبي (٦٧١هـ/ ١٢٧٣م) في تفسير هذه الآية: "أنه سبحانه نحى عن كل فساد قل أو أكثر، بعد صلاح قل أو أكثر، فهو على العموم على الصحيح من الأقوال".<sup>٨٥</sup>

والاختلال البيئي هو وجه من وجوه الفساد في الأرض، وله أسباب كثيرة، منها ما هو طبيعي كالبراكين، والحرائق، وتغير المناخ؛ لكن النظام البيئي الذي أبدعه الله تعالى جعل فيه من الآليات ما يضمن إعادة توازنه،<sup>٨٦</sup> وسنذكر هنا أهم الأسباب التي تدفع الإنسان للإخلال ببيئته حتى يمكننا معالجة هذا الخلل:

أولاً: الكفر بأنعم الله تعالى، فقد وهب الله تعالى الإنسان نعماً لا تعد في نفسه، وفي بيئته، فشكرها شرط لدوامها، ووجودها سبب لزوالها قال تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم ١٤/٧]، وتعزيز جوانب الإيمان عند الناس يدفعهم للمحافظة على بيئتهم وتوازنها، فمثلاً من الحقائق العقديّة التي زرعها الإسلام في عقول المسلمين أن الله تعالى لم يخلق المخلوقات عبثاً، وإنما خلقها لحكمة، وأن لكل مخلوق في هذا الكون مهما صغر وظيفة يؤديها للمنظومة كلها، وأن دورة الحياة في هذا الكون مبنية على توازن دقيق، وأن الإخلال بهذا التوازن ينتج عنه خلل كلي يصيب الجميع بالضرر.<sup>٨٧</sup>

ثانياً: ظلم الإنسان لنفسه وبيئته، فالمحافظة على البيئة وتوازنها من الأمانة التي حملها الله إياها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب ٧٢/٣٣] قال أبو حيان (٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م) في تفسيرها: "الظاهر أنها كل ما يؤتمن عليه من أمر ونهي، وشأن دين ودينياً"،<sup>٨٨</sup> فالإضرار بالبيئة وتوازنها من الظلم المنهني عنه، والظلم من الذنوب التي يجعل الله

<sup>٨٢</sup> ينظر: الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الفقهية الأربعة، ٢٧٦/١، ٤٠١، ٢/٢٦٩٥.

<sup>٨٤</sup> النجار، قضايا بيئية من منظور إسلامي، ٦٧-٦٩.

<sup>٨٥</sup> محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني (القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م)، ٧/٢٢٦.

<sup>٨٦</sup> ينظر: المليجي، التوازن البيئي بين العلم والإيمان، ١٧-١٨.

<sup>٨٧</sup> ينظر: حزمة، الإسلام والبيئة، ١٣-١٥.

<sup>٨٨</sup> أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٨/٥٠٩.



تعالى العقوبة عليها في الدنيا قبل الآخرة، فالإصلاح شرط لبقائنا، وسعادتنا قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود ١١٧/٨٩].

ثالثاً: الإسراف في استخدام الموارد الطبيعية يضرر بالبيئة، ويخل بتوازنها، لذلك حذر الإسلام منه، وذمّه، قال تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف ٣١/٧]، والإسراف من أوجه الفساد في الأرض، وأسبابه كثيرة منها: الطمع، والعلو في الأرض، واتباع الهوى، والصحة الفاسدة، والابتعاد عن منهج الله تعالى، والنهي متوجه إلى جميع صورته في المأكل، والمشرب، والمسكن، والملبس، والزينة، والقصاص، والصيد، والوضوء، وغيرها، والعلاج يكون بالاعتدال، وهو المنهج الذي أرشدنا الله إليه بقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان ٦٧/٢٥].

## ٥. ٢. المطلب الثاني: الجانب التشريعي

إن التشريع الإسلامي يمثل الجانب العملي في الإسلام، فهو يقدم الأدلة الشرعية، والنظم اللازمة لترتيب علاقات المسلم مع غيره، ومن ضمنها علاقة المسلم مع بيئته، ويضع آليات تنفيذ الأحكام الشرعية لضبط سلوك الأفراد في المجتمع الإسلامي.

أولاً: دور الأدلة الشرعية الاجتهادية.

إن المطلع على أحكام الشريعة يدرك أن العمل بالأحكام الشرعية لرعاية البيئة لا يقتصر على عموميات الأدلة من الكتاب والسنة، بل يتعداها إلى العمل بالأدلة التبعية الاجتهادية، وقد تحدثنا في المبحثين السابقين عن علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية والقواعد الفقهية بالبيئة وتوازنها، وهنا نسلط الضوء على أهم الأدلة الاجتهادية المتعلقة بمسألة التوازن البيئي، وتقويم اختلاله، وهي: القياس، والمصالح المرسله، وسد الذرائع.

١. القياس: يعتبر من الأدلة الشرعية التي يلجأ إليها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية لما لا نص فيه، فيحمل الفرع على الأصل في حكم مسألة بجامع العلة بينهما، لذلك يعتبر أهم المصادر التبعية الاجتهادية، وأكثرها اتساعاً، ويمكننا استثمار القياس في إيجاد الأحكام الشرعية للمسائل البيئية الحادثة، فمثلاً تحت السنة النبوية عن تلويث الطرقات، وموارد المياه بالبراز ونحوه، بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "اتقوا الملاعن الثلاثة، البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل"<sup>٩٠</sup>، ويمكننا القياس على هذا النهي بما هو أعظم من ذلك، وأشد ضرراً من باب قياس الأولى، كالتلوث البيئية بالمخلفات الكيميائية للأنشطة الصناعية التي تلحق الضرر بجميع المكونات البيئية، وتخل بتوازنها.<sup>٩١</sup>

٢. المصالح المرسله:<sup>٩٢</sup> وهي كل منفعة ملائمة لتصرف الشارع، دون أن يشهد لها بالاعتبار، أو بالإلغاء أصل معين، أي سكت الشارع عنها، لكن تندرج تحت أصل كلي من الشرع، فالعمل بالمصالح المرسله راجع إلى الاجتهاد المنضبط، بأن يظهر للمجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينافيه، والعمل بالمصالح المرسله يفتح آفاقاً واسعة لمستجدات العصر في المجالات البيئية، فيدخل فيها كل ما ينفع الناس والبيئة من تنظيمات وترتيبات ما لم تخالف نصاً شرعياً، فمثلاً يدخل فيها إقامة المحميات الطبيعية لما فيها من تحقيق المصالح العامة من حماية النباتات والحيوانات من الاستنزاف، أو الندرة، أو الانقراض بما يضمن حماية التوازن البيئي.<sup>٩٣</sup>

٣. سد الذرائع: "هي المسألة ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور"<sup>٩٤</sup>، وهي من الأصول الاجتهادية المعتمدة عند أغلب المذاهب الفقهية على تفاوت بينهم بين مضيق وموسع، وحققتها منع المباحات التي يتوصل بها إلى المفاسد أو المحظورات، والأصل في اعتبار سد الذرائع النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكم ما يؤول إليه سواء أكان الفاعل قاصداً ذلك المال أو لم يقصد، وتكمن أهمية العمل بسد الذرائع في المجالات البيئية كون

<sup>٨٩</sup> القرضاوي، رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، ٢٢٥-٢٢٦.

<sup>٩٠</sup> حديث حسن لغيره رواه ابن ماجه وأبو داود. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب النهي عن الخلاء على قارعة الطريق، ٢١٨/١؛ أبو داود، سنن أبي داود، باب المواضع التي نهي عن البول فيها، ٢١/١.

<sup>٩١</sup> ينظر: المبارك، رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهية، ٤٣٥-٤٤٢.

<sup>٩٢</sup> اختلف العلماء في جواز العمل بالمصالح المرسله، فمنهم من منع مطلقاً، ومنهم من أجاز مطلقاً، والصحيح إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، جاز بناء الأحكام عليها، وإلا فلا. ينظر: محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (القاهرة، دار الكتيبي، ١٩٩٤م) ٨/٨٣-٨٥.

<sup>٩٣</sup> ينظر: المبارك، رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهية، ٤٤٣-٤٤٠.

<sup>٩٤</sup> الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٨٩/٨.



أغلب المسائل البيئية الحادثة ليس لها دليل نصي خاص، وليس لها أصل نقيس عليه، لكن يمكن أن تندرج تحت مبدأ سد الذرائع، فمثلاً يمكن المنع من الصيد في أوقات معينة، أو في مواسم التكاثر، وإن كان الصيد في أساسه مشروعاً ومباحاً، لكن فتحه دون قيود قد يؤدي إلى انقراض كثير من الأنواع اللازمة للتوازن البيئي.<sup>٩٥</sup>

ثانياً: دور نظام العقوبات.

لقد ظهر في التاريخ الإسلامي مؤسسات كان لها دور كبير في رعاية البيئة، كمؤسسة الخلافة، ومؤسسة القضاء، وكان من ضمنها مؤسسة الحسبة، وهي مؤسسة تختص جزءاً كبيراً من عملها للتطبيق الفتاوى والأحكام المتعلقة بالمحافظة على البيئة، وتقوم الخلل، ومعاقبة المتجاوزين، فهي مؤسسة تجمع بين الإرشاد، والرقابة، والقضاء، والتنفيذ، وقد وزعت اختصاصاتها في عصرنا على عدة دوائر، ووزارات، ومؤسسات.<sup>٩٦</sup>

تمتلك مؤسسات الدولة في الإسلام والسلطة القضائية الغطاء التشريعي، وسلطة القانون، بما يؤهلها إلزام، ومعاقبة من لا يلتزم بالمحافظة على سلامة البيئة وتوازنها، ويحكم العلاقة بين المؤسسات والأفراد نظام العقوبات في الإسلام، فقد جاء في الأثر: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"،<sup>٩٧</sup> فإذا كان القرآن ينمي حوافر الإيمان في النفوس، ويضبط السلوك الداخلي للأفراد فينشئ الضمائر الحية، فإن السلطان يقف بالمرصاد لكل من تجاوز حدوده،<sup>٩٨</sup> ونظام العقوبات في الإسلام يتكون من نوعين: نصي، واجتهادي.

١. أما العقوبات النصية فهي الحدود والقصاص، وهي عقوبات قليلة مقدره من قبل الشارع، لا يمكن القياس عليها، ولا تتعلق الجرائم البيئية بهذا النوع من العقوبات إلا ما قبل في حد الحرابة في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة ٣٣/٥] أن الفساد في الأرض يطلق على كل أنواع الشرور<sup>٩٩</sup> التي يكون لها تأثير كبير على المجتمع، فعلى هذا التأويل البعيد قد يشمل حد الحرابة الجرائم البيئية الكبيرة كاستخدام أسلحة الدمار الشامل، أو بما يعم ضرره فيهدد حياة الناس كتعمد الإخلال بالتوازن البيئي.

٢. وأما العقوبات الاجتهادية فهي العقوبات التعزيرية، وقد عرفها الماوردي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م) بقوله: "هو تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله، وحال فاعله"،<sup>١٠٠</sup> فالعقوبة التعزيرية عقوبة اجتهادية يقدرها الحاكم، أو القاضي في المسائل التي لم يرد فيها نص، وأغلب القضايا البيئية إن لم نقل جميعها تدخل تحت هذه العقوبات، فمن خلالها تلزم الدولة الأفراد والمؤسسات بإزالة الأضرار البيئية الناشئة عن أعمالهم، أو إصلاح الخلل الذي أحدثوه، أو دفع تعويضات مادية تستخدم في إعادة التنمية البيئية.

### ٥. ٣. المطلب الثالث: الجانب التربوي

التربية البيئية في الإسلام تعني تربية الفرد بحيث يسلك سلوكاً رشيداً اتجاه بيئته، فيستثمر امكانياتها، ويتعامل معها برفق حتى تكون قادرة على الاستمرار في العطاء، فهي عملية بناء وتنمية للقيم والاتجاهات والمهارات من منظور إسلامي، بما يعكس إيجاباً على سلوكيات الأفراد اتجاه بيئتهم، وهي عملية اعداد وتنمية تستمر طيلة حياة الإنسان لرعاية البيئة التي تعيش فيها، فضبط سلوكيات الإنسان بالنواحي التشريعية وحدها لا يكفي مالم يتزامن معه جانب تربوي ينشئ الإنسان الواعي على فهم أهمية البيئة، وكيفية التعامل معها، وخطورة الإضرار بها.<sup>١٠١</sup>

إن غاية التربية البيئية في الإسلام هي تنشئة الإنسان المسلم على مبدأ احترام البيئة كجزء من المفهوم الشامل للعبادة، فالإيمان بالله تعالى يشعر الإنسان بعظم المسؤولية نحو كل ما يحيط به، فيضبط نفسه، ويحترم بيئته التي يعيش فيها، كما يدرك من خلال عقيدته أنه محاسب أمام الله تعالى في كل تصرفاته وأعماله، فتنشئ عنده الرقابة الذاتية

<sup>٩٥</sup> ينظر: المبارك، رعاية البيئة من خلال التعميد الأصولي والفقهية، ٤٥٠-٤٥٢.

<sup>٩٦</sup> القرضاوي، رعاية البيئة في الإسلام، ٢٤٣، ٢٤٦.

<sup>٩٧</sup> جاء عن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) موقوفاً. أحمد بن عبد الكريم العمري، الحد الحثيث في بيان ما ليس بمحدث، تحقيق: بكر عبد الله (الرياض، دار الرياء، ١٩٩١م)، ٦٠.

<sup>٩٨</sup> القرضاوي، رعاية البيئة في الإسلام، ٢٣٨.

<sup>٩٩</sup> ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة (الرياض، دار طيبة للتوزيع والنشر، ١٩٩٩م)، ٩٤/٣.

<sup>١٠٠</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية، ٣٤٤.

<sup>١٠١</sup> ينظر: عصام أحمد الزعبي، البيئة من منظور تربوي إسلامي، رسالة ماجستير في كلية التربية والدراسات الإسلامية (الأردن، جامعة اليرموك، ٢٠٠١م)، ٨-١٢.

## للمحافظة على البيئة. ١٠٢

تحتوي الشريعة الإسلامية على الكثير من المبادئ والقواعد التربوية الكفيلة بضبط سلوك الإنسان في تعامله مع بيئته، بما يحفظ توازنها، ويصلح اختلالها، ومنها مثلاً التربية على مبدأ عدم الإسراف، ومبدأ الإصلاح، ومبدأ التنمية، ومبدأ شكر النعمة، ومبدأ توزيع المسؤوليات، ومبدأ منع الضرر، وغيرها.

إن أساس التغيير في الشريعة الإسلامية مبني على مبدأ التربية الإيمانية الصحيحة، والإصلاح قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد ١١/١٣]، فلا بد من بناء تصور بيئي معرفي جديد يتماهى مع تعاليم الإسلام، فالتربية تعني بتغيير الأفكار، والأذواق، والسلوك، وتكوين اتجاهات الأفراد والمجتمع، فالتربية البيئية يجب أن تبدأ منذ الطفولة لغرس أفكار العناية بالبيئة، والمحافظة عليها، حتى تصبح واقعاً عملياً ملموساً نجني ثماره في مجتمعاتنا. ١٠٣

## النتائج والمقترحات:

حاولت من خلال هذا البحث جمع أهم جوانب الموضوع، أرجو أن أكون قد وفقت لذلك، ومن خلال البحث توصلت إلى النتائج التالية:

- إن أجزاء الكون تترابط فيما بينها بعلاقة وظيفية متكاملة، خلقت على نحو تسمح أن يكون بينها انسجام وتناسق، لتؤدي وظيفتها لصالح الكون عموماً، والإنسان خصوصاً، وإن أي خلل في هذا النظام يترتب عليه انعكاسات خطيرة على البيئة والإنسان.
  - إن الشريعة الإسلامية بشمولها، وتكاملها، ومرونتها، قادرة على مواكبة قضايا العصر الحادثة كقضية حماية التوازن البيئي.
  - اعتنت الشريعة الإسلامية بالتوازن البيئي، فأوجبت الحفاظ عليه، وحرمت الإخلال به، ووضعت الأحكام، والآليات اللازمة لذلك.
  - تمتلك الشريعة الإسلامية الكثير من النصوص، والأدلة، والمبادئ، والمقاصد، والقواعد، والنظم التي تضمن حفظ التوازن البيئي، وتقوم اختلاله.
  - إن العمل بأحكام الشرعية لرعاية التوازن البيئي لا يقتصر على عموميات الأدلة من الكتاب، والسنة، بل يتعداها إلى العمل بالأدلة التبعية الاجتهادية، ومقاصد الشريعة الإسلامية، والقواعد الفقهية.
  - إن التعامل مع البيئة من منظور إسلامي يوصلنا إلى نظام بيئي سليم ومتوازن، لأن الشريعة الإسلامية تجمع بين العلم والإيمان، وبين الأخلاق والتشريع.
  - إن حل مشكلة الاختلال البيئي ليست محصورة في الجوانب المادية فقط، فالحلول تقتضي تغييراً عميقاً في الجوانب الفكرية، والأخلاقية، والثقافية، والتربوية للإنسان، لتصحيح العلاقة بينه وبين بيئته.
- وفي الختام أتقدم بالمقترحات التالية:
- تنظيم الندوات والمؤتمرات الدورية للمتخصصين في المجالين البيئي، والشرعي، طرح القضايا البيئية الحادثة، ومناقشة الوسائل والحلول العلمية، والشرعية المناسبة.
  - انشاء مجمع فقهي متخصص يهتم باستنباط الأحكام، وإيجاد الفتاوى المعاصرة للقضايا البيئية.
  - تأمين الدعم المادي والتقني للدراسات والأبحاث الإسلامية المهمة بالقضايا البيئية المعاصرة.
  - إحداث مادة فقه البيئة في الجامعات والمعاهد للتخصصات الشرعية والبيئية.
  - غرس مبادئ وقيم التربية البيئية الإسلامية في المجتمع منذ الصغر عبر إدراجها في مناهج التعليم.

١٠٢ ينظر: على خليل أبو العينين، التربية الإسلامية وتنمية المجتمع الإسلامي (المدنية المنورة، مكتبة إبراهيم الحلي، ١٩٨٧م)، ٥١.

١٠٣ ينظر: القرضاوي، رعاية البيئة في الإسلام، ٢٣٥-٢٣٦.

## KAYNAKÇA

- Âlu-Borno, Muhammed Sidkî. *el-Vecîz fî îzâhi kavâidi'l-fıkhî'l-küllîye*. 4. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- el-Âmirî, Ahmed b. Abdülkerîm. *el-Ceddü'l-hasıs fî beyâni mâ leyse bi hadıs*. thk. Bekir Abdullah. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1412/1991.
- el-Avedî, Suâd Abdullah. *el-Bîe ve't-tenmiyetü'l-müstedâme*. Kuveyt: el-Cem'iyetü'l-Kuveytiyye li Himâyeti'l-Bîe, 1424/2003.
- Azib, Ahmed Muhammed. *el-Bîe ve ri'âyetühâ fî dav'i makâsıdı's-şerâti's-Suûdiyye. Mü'temeru'l-İslâm ve's-Selâm bi Külliyyeti'l-Âdâbi Câmiati'd-Dammâm*. Suudi Arabistan: Câmiati'd-Dammâm, 1433/2012.
- el-Bikâ'î, İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Semîr b. Emîn. Riyâd: Mektebetü'l-Maarif lin-Neşri ve't-Tevzî, 1419/1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr. 9. Cilt. Beyrut: Daru Tavku'n-Necât, 1422/2001.
- Câsim, Nasayyef. *Ri'âyetü'l-bîe fî'l-İslâm min mes'ûliyyâti'd-devle*. Tikrit: Mecelletü Câmi'ati Tikrit li'l-'Ulûm, Sayı: 4, 1433/2012.
- Ebu'l-Ayneyn, Ali Halil. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye ve tenmiyetü'l-müctema'i'l-İslâmî*. Medfne: Mektebetü İbrahim el-Halebî, 1407/1987.
- Ebü Dâvud, Süleyman b. el-Eş 'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420/2000.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdu's-Selâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ğânim, Hüseyin Mustafa. *el-İslâm ve himâyetü'l-bîe mine't-televvüs*. Mekke: Merkezü Buhûsu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye bi Câmiati Ümmi'l-Kurâ, 1418/1997.
- Hamza, Mustafa. *el-İslâm ve'l-bîe*. Ribat: Matbaatü'l-Emniye, 1438/2016.
- İbn Aşûr, Muhammed bin Tâhir. *Makâsıdü's-şer'iyye'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habîb. 3 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/2004.
- İbn Atıyye, Abdu'l-Hakk b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Hanbel, Ahmed eş-Şeybânî. *Musnedu'l-İmam Ahmed*. thk: Şuayb Arnâvut vd. 45 Cilt. Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami Selâme. Riyâd: Dâru Taybe li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 1420/1999.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mace*. thk. Şuayb Arnâvut vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Nuceym, İbrahim b. Muhammed. *el-eşbâh ve'n-nazâir*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İslâm, Ahmed Midhat. *et-Televvüs müşkiletü'l-'asr*. Kuveyt: Daru'l-Ma'rife, 1411/1990.
- el-Karâfî, Ahmed b. İdris. *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- el-Kardâvî, Yusuf. *Ri'âyetü'l-bîe fî's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk,

- 1421/2001.
- el-Kinânî, Muhammed b. İbrahim. *Tahrîru'l-ahkâm fi tedbîri ehli'l-İslâm*. Thk: Fuad Abdu'l-Mun'im. 3. Basım. Katar: Dâru's-Sekâfe, 1408/1988.
- el-Kurtubî, Muhammed Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 2. Basım. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâverdi, Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Thk: Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- el-Milîcî, Ahmed Abdu'l-Aziz. *et-Tevâzunu'l-bî'î beyne'l-ilmî ve'l-îmân*. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1429/2008.
- el-Mubârek, Muhammed b. Abdu'l-Azîz. *Ri'âyetü'l-bîe min hulâli't-tak'îdi'l-usûliyyi ve'l-fikhî*. Riyâd: Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-Fikhiyyeti's-Suûdiyye, 17, 1435/2013.
- Müslim, b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyy, ts.
- en-Neccâr, Abdu'l-Mecîd Ömer. *Kadâya'l-bie min manzûrin İslâmiyyin*, 2. Basım. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- en-Nesâî, Ahmed bin Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk: Hasan Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Sâfvân Adnân. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- er-Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmam eş-Şâtîbî*. 2. Basım. Riyad: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kütübî'l-İslâmî, 1412/1992.
- es-San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Meşhur Âlu Süleyman. 7 Cilt. Kahire: Dâru bin Affân, 1417/1997.
- Şihâte, Abdullah. *Ru'yetü'd-dîni'l-İslâmî fi'l-hifâz ala'l-bîe*. Mısır: Dâru's-Şurûk, 1421/2001.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Ta'lik: Mustafa Ahmed ez-Zerkâ. 2. Basım. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989.
- Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Kavâidu'l-fikhiyye ve tatbîkâtuha fi'lmezâhibi'l-erba'a*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1427/2006.
- ez-Zu'bî, Isâm Ahmed. *el-Bîe min manzûrin terbeviyyin İslâmiyyin*. Risaletü'l-Macister, fi Külliyyeti't-Terbiye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Ürdün: Câmiatü'l-Yermûk, 1422/2001.

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 7 • sayı / issue: 14 • aralık / december 2020 • 441-466

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.849982

## Şİİ-İMÂMÎ TEFSİR GELENEĞİNDE NESİH

*Naskh/Abrogation in Shia/Imâmî Tafsir Tradition*

### Hanefi ŞOLA

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Res. Assist. Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of  
Hermeneutics, Aksaray, Turkey*

hanefisola@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0142-1782>

#### **📌 Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.09.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 07.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

” **Atıf / Cite as:** Şola, Hanefi. “Şiî-İmâmî Tefsir Geleneğinde Nesih”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 441-466. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849982>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## Şİİ-İMÂMÎ TEFSİR GELENEĞİNDE NESİH

### Öz

Sünnî geleneğinde Kur'an'da neshin vaki olup olmadığı meselesi hakkında klasik dönemle çağdaş dönem arasında birbirinden farklı yaklaşımlar olmuştur. Buna göre klasik dönemde Kur'an'da neshin vaki olduğuna ilişkin neredeyse bir ittifak söz konusuysen, çağdaş dönemde ise bunun bir problem olduğu üzerinde durulmuş ve sonuç olarak da Kur'an'da neshin vaki olmadığı görüşü dillendirilmeye başlanmıştır. Nesih konusunun serancamı Sünnî geleneğinde böyleyken, aynı sürecin Şii-İmâmî geleneğinde nasıl geliştiği, nesih anlayışında herhangi bir değişim yaşanıp yaşanmadığı hususu merak konusu olmuştur. Bu yüzden çalışmamızda Şii-İmâmî tefsir geleneğinde nesih meselesinin mahiyeti ve tarihsel serancamı inceleme konusu yapılmıştır. Buna göre Şii-İmâmî geleneği kronolojik olarak dört döneme ayrılmış ve ilk üç dönemde iki, son dönemde ise üç farklı müfessirin nesih konusuna yaklaşımı ele alınmıştır. Böylece Şii-İmâmî tefsirlerde nesih anlayışında bir değişimin yaşanıp yaşanmadığı, çağdaş döneme gelindiğinde bir problem olarak görülüp görülmediği hususu incelenmiştir. Sonuç olarak Şii-İmâmî tefsir geleneğinde nesih, Sünnî gelenekte olduğu gibi bir problem olarak görülmüş, ancak hiçbir şekilde tamamen reddedilmesi gereken bir konu olarak ele alınmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Şii-İmâmî, Kur'an, Nesih, Mensûh.

### Naskh/Abrogation in Shia/Imâmî Tafsir Tradition

#### Abstract

In the Sunni tradition, various approaches exist in the classical period and the contemporary period relevant to naskh in the Qur'an. Naskh in the Qur'an was considered a problem in the contemporary period while it was almost unanimously approved in the classical period. So, the view that naskh does not exist in the Qur'an has been argued. While this is the case in the Sunni tradition, it has been a matter of curiosity about any different approaches to abrogation in the Qur'an and how it is treated in the Shiite-Imâmî tradition. Therefore, this study examines the nature and historical situation of the naskh in the tradition of Shiite-Imâmî interpretation. Accordingly, the Shiite-Imâmî tradition is chronologically divided into four periods. This study discusses the approaches of two different interpreters in the first three periods and three different glossators' views in the last period. Thus, the study reveals whether there is a change in the understanding of the naskh and if it is considered as a problem during the contemporary period by the Shiite-Imâmî tradition. As a result, the Shia-Imami tradition evaluates abrogation in the Qur'an as a problem as the Sunni tradition does. However, it has never become a radically rejected issue.

**Keywords:** Tafsir, Shiite-Imâmî, Qur'an, Naskh, Mansukh/Abrogated.

## GİRİŞ

Kur'an'da neshin vaki olup olmadığı konusuna bakıldığında klasik dönem âlimlerinin neredeyse tamamı Kur'an'da neshin vaki olduğunu savunur. Bununla birlikte mensûh âyetlerin sayısı ve hangileri olduğu konusunda ihtilâf ederler. Hicri dördüncü asra gelindiğinde ise Ebû Müslim el-İsfahânî (ö.

322/934) bu görüşe karşı çıkar ve Kur'an'da neshin vaki olmadığını ileri sürer.<sup>1</sup> Fakat bu görüş, İslam tarihi boyunca şaz bir görüş olarak değerlendirilerek hiçbir âlim tarafından sahiplenilmez. Hatta bu görüşü savunanlar Yahudi takipçisi mühlid olmakla suçlanır.<sup>2</sup>

Öte yandan Kur'an'da neshin bulunduğunu savunanların cephesine bakıldığında, zaman ilerledikçe mensûh kabul edilen âyetlerin sayısının aşağıya doğru çekildiği müşahade edilir. Nitekim ilk dönemlerde mensûh âyetler dört yüzden fazla olduğu savunulurken, Suyûtî'nin *İtkân*'ında bu sayı yirmi bire,<sup>3</sup> Şah Veliyullah Dihlevî'nin *Fevzu'l-Kebîr*'inde ise beşe kadar düşürülür.<sup>4</sup> Bu noktada ilk dönemlerde mensûh kabul edilen âyetlerin sayıca bu kadar fazla olmasını, mutlak-mukayyed, âmm-has ve istisna gibi konuların nesih kapsamında değerlendirilmesiyle alakalı olduğunu söylemek gerekir.<sup>5</sup>

Çağdaş döneme gelindiğinde Kur'an'da neshin bulunup bulunmadığı meselesi bir sorun olarak algılanmaya başlar.<sup>6</sup> Bu çerçevede Kur'an'da neshin vaki olmadığı, dolayısıyla hükümsüz olarak kabul edilen mensûh âyetlerin Kur'an'da bulunmadığı görüşünü savunanlarda artış yaşanır. Bu görüşü dile getirenlerin arasında Muhammed Abduh (ö. 1849-1905), Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1865-1935), Muhammed Esed (ö. 1900-1992), Muhammed Gazâlî (ö. 1917-1996), M. Âbid el-Câbirî (ö. 1936-2010), Süleyman Ateş, M. Sait Şimşek, M. Zeki Duman gibi âlim ve araştırmacıları örnek olarak göstermek mümkündür. Bu isimler Kur'an'da neshin bulunmadığına ilişkin birçok gerekçeden söz etmekle birlikte en çok Kur'an'ın evrensel bir kitap olduğu gerekçesi üzerinde dururlar.<sup>7</sup>

Tarihsel olarak Sünnî geleneğinde Kur'an'da neshin vaki olup olmadığına ilişkin ortaya çıkan yaklaşımlar böyledir. Bu çalışmada ise Şîî-İmâmî tefsir geleneğinde neshin nasıl ele alındığı, tarihsel süreçte nasıl bir değişim yaşadığı kronolojik olarak ortaya konmaya çalışılacaktır. Zira tarihsel olarak Şîî geleneğinde nesihle ilgili gelişmeleri konu alan bir çalışmayla karşılaşmadık.

<sup>1</sup> Taceddîn es-Sübkî, Ebû Müslim el-İsfâhânî'nin nesih konusundaki görüşünü açıklarken onun aslında neshi inkâr etmediğini, bu konuda dönemin âlimleriyle arasındaki anlaşmazlığının gerisinde lafzî bir mesele olduğunu belirtir. Bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdumunim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 54. Dolayısıyla bu kayda göre Ebû Müslim el-İsfâhânî'nin neshi tamamen reddetmediği söylenebilir.

<sup>2</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/54.

<sup>3</sup> Celâlüddîn Abdurrahman Ebû Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1433/2012), 341-345.

<sup>4</sup> Şâh Veliyullah Ahmed b. Abdurrahîm ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsir*, çev. Selmân Huseynî en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslamiye, 1425/2005), 53-60.

<sup>5</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 341.

<sup>6</sup> Bk. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (Konya: Kitap Dünyası, ts.), 335-356; Talip Özdeş, "Kavramdan Teoriye Tefsir Nesh Problemi", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 159-180.

<sup>7</sup> Çağdaş dönemde nesihle ilgili yapılan değerlendirmeleri görmek için bk. Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 101-371.

Bu noktada istisna olarak “Şii Tefsir Geleneğinde Nesh Teorisi” başlığında bir makaleden söz edilebilir. Ancak bu makalede tarihsel olarak nesihle ilgili meydana gelen değişimlerin üzerinde değil, daha ziyade ilk dönem, orta dönem ve çağdaş dönemde kısmen nasıl anlaşıldığı ve “insa” ve “bedâ”yla ilişkisi üzerinde durulur.<sup>8</sup> Bu çalışmada ise ilk dönemden çağdaş döneme kadarki süreç dört bölüme ayrılarak nesih etrafında meydana gelen değişimler incelenecektir. Böylece Sünnî gelenekle arasında herhangi bir farkın bulunup bulunmadığı ve işin sonunda neshin tamamen rededilip edilmediği ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Çalışmamızda öncelikle neshin kavramsal çerçevesi ele alınacaktır. Ardından da ilk dönemden başlayıp çağdaş döneme kadarki süreçte Şii-İmâmî müfessirlerin nesih anlayışları incelenecek ve bu süreçte neshin etrafında bir değişim yaşanıp yaşanmadığı ortaya konacaktır. Bu da Sünnî tefsir geleneği ile Şii tefsir geleneğinde neshe bakış açılarının karşılaştırılmasına ve bakış açılarını farklı kılan etkenlerin belirlenmesine katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma, Şii-İmâmî geleneğindeki tüm müfessirler değil, tarihsel süreçte öne çıkan bazı önemli isimlerle sınırlı tutulacaktır. Çalışmada görüşlerine yer verilecek isimler Muhammed b. Hasan Kummî (ö. 290/903) ile Muhammed b. Mes’ûd Ayyâşî (ö. 320/932[?]) Ebû Ca’fer Tûsî (ö. 460/1067), ve Ebû Alî Tabersî (ö. 548/1154), Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), Ebû Hâşim el-Bahrânî (ö. 1107/1696), Muhammed Cevâd Muğniyye (ö. 1904-1979), Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1904-1981) ve Seyyid Ebu’l-Kâsım el-Mûsevî el-Hûî (ö. 1899-1992) olacaktır.

Adı geçen müfessirlerin nesih anlayışları büyük ölçüde Bakara 2/106, Ra’d 13/39 ve Nahl 16/101. âyetleri çerçevesindeki izahlarından elde edilmeye gayret edilecektir. Özellikle neshin mahiyeti, çeşitleri ve Kur’an’ın sünnetle neshedilip edilemediğine ilişkin görüşler tespit edilmeye çalışılacaktır. İhtiyaç duyulması halinde tefsirlerin farklı yerlerinde nesihle ilgili yaptıkları izahlara da değinilecektir.

Bu âlimlerin nesihle ilgili görüşleri, I ile IV. asırlar, “İlk Dönem/Birinci Rivayet Dönemi”, IV ile XI. asırlar “Orta Dönem/Birinci Rivayet Dönemi”, XI ile XII. asırlar “Son Dönem/İkinci Rivayet Dönemi”, XII ile XIV. asırlar ise “Çağdaş Dönem/İkinci Rivayet Dönemi” şeklinde dört döneme taksim eden Aslan Habibov’un tasnifi dikkate alınarak incelenecektir.<sup>9</sup> Böylece Şii-İmâmî tefsir geleneğinde nesihle ilgili yaşanan gelişme ve değişimler kronolojik olarak tespit edilebilecektir.

<sup>8</sup> Bk. Sabuhi Shahavatov, “Şii Tefsir Geleneğinde Nesh Teorisi”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/12, (2020), 88-99.

<sup>9</sup> Bk. Aslan Habibov, “İmâmîyye Şiası’nın Tefsir Tarihi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1, (2008), 211.



## NESHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bir kelime olarak, “نسخ/nesh”in, lügatteki kullanımları şöyledir: “نسخت الظل/Güneş gölgeyi izâle/yok etti.”, “نسخت الرياح الاثار/Rüzgâr izleri yok etti.”, “نسخت الكتاب/Kitabı kopyaladım”, “نسخت الارواح/Ruhların beden değiştirmesi/tanasüh”, “نسخ الشيب الشباب/yaşlılık gençliğin yerini aldı”. Buna göre “nesh”in lügat anlamlarının, “izâle etmek, değiştirmek, tahvil etmek, nakletmek ve kopyalamak” olduğu belirtilir.<sup>10</sup>

Neshin terim anlamına gelince, bu konuda çok farklı tanımlara rastlanmakla birlikte, mahiyet açısından bunları iki başlıkta ele almak mümkündür. Ref/izaleye ve beyana dayanan tanımlar. Ref ve izâleye dayanan nesih, “Zaman bakımından sonra gelen ve önceki hitapla sabit olan bir hükmün kalktığına delalet eden hitaptır ki, bu olmasaydı, hüküm önceki hitapla sabit kalmaya devam edecekti”<sup>11</sup> şeklinde tanımlanırken, beyana dayanan nesih ise, “Nesih hakikatte, Allah’ın ilk hüküm ile murad ettiği sûrenin nihayete erdiğini beyandır.”<sup>12</sup> olarak tarif edilmiştir. Bu bağlamda Bâkîllânî (ö. 403/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111),<sup>13</sup> Âmidî (ö. 631/1233)<sup>14</sup> ve İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249)<sup>15</sup> gibi âlimler nesihle ref ve izâleyi merkeze alanların arasında bulunurken, Hanefî âlimler ile mütekellim metodunu takip eden Cüveynî (ö. 478/1085),<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)<sup>17</sup> ve Beydâvî (ö. 685/1286)<sup>18</sup> gibi âlimler ise beyanı merkeze almışlardır. Öte taraftan mütekellim metodunu takip eden Mutezilî âlimler de neshi, “Sonradan gelen (nassın), (önceki) nas ile sabit olan hükmün mislinin artık sabit olmadığına işaret etmesidir.

<sup>10</sup> Bk. Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğub el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman (Kâhîre: el-Mektebetu’t-Tevfikiye, 2003), 494; Ebü’l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 5/424-425; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/61-62.

<sup>11</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, thk. Ebü Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru İbnî’l-Cevzî, Riyad 1996), 1/244; Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma’ fi usûli’l-fikh*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 55.

<sup>12</sup> Ebü’l-Usr Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü’l-Bezdevî* [Usûlü’l-Kerhî ile birlikte] (Karaçi: Dâru Mîr Muhammed, ts.), 218-219; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 53-54; Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, thk. M. Zekî Abdülber (Devha: Matâbi’u’d-Devha’l-Hadisiyye, 1984), 1/698; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr’an Usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 3/232-234.

<sup>13</sup> Bk. Ebü Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/206-210.

<sup>14</sup> Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Ihkâm fi usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1406), 3/106-112.

<sup>15</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Bahru’l-muhîttü fi usûli’l-fikh*, nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüûni’l-İslâmiyye, 1992), 4/65.

<sup>16</sup> Bk. Ebü’l-Me’âli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü’t-telhis fi usûli’l-fikh*, thk. Abdullah en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1996), 2/550-555.

<sup>17</sup> Bk. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ‘ilmi usûli’l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 3/282-293.

<sup>18</sup> Bk. Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcu’l-vusûl ile ‘ilmi’l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 145.

Şayet bu şey olmasaydı, (önceki nasla) sabit olan hüküm yürürlükte kalmaya devam edecekti.<sup>19</sup> şeklinde tanımlayarak<sup>20</sup> mahiyet bakımından beyana yakın bir tanımlı benimsemişlerdir.

Klasik dönem Sünnî geleneğinde neshin, Kur'an'la Kur'an, Kur'an'la sünnet, sünnetle Kur'an ve sünnetle sünnet arasında gerçekleştiği kabul edilir. Kur'an'ın Kur'an'la neshi hakkında ise üç çeşit neshin bulunduğu kabul edilir: (1) Lafız ve hükmün birlikte mensûh olmasıdır ki buna emzirme sayısının ondan beşe düşürülmesiyle ilgili Hz. Aişe'den nakledilen rivayet örnek olarak gösterilir.<sup>21</sup> (ii) Lafzın mensûh, hükmün bâkî kalmasıdır ki buna da çeşitli rivayetler örnek olarak verilir. Bu rivayetlerin arasında en yaygın olanı recm âyeti ve Ahzab sûresinin 200 âyetten şimdiki sayısına düşürülmesiyle ilgili rivayetlerdir.<sup>22</sup> (iii) Lafzın bâkî, hükmün mensûh olmasıdır ki nesh çeşitleri arasında en yaygın olanı budur. Suyûtî, bu kısım ile ilgili olarak yirmi âyetin mensûh olduğunu belirtirken, Dehlevî bu sayının beş olduğunu söyler.<sup>23</sup>

Nesh konusunda hem klasik dönemde hem de çağdaş dönemde birçok müstakil eser de telif edilmiştir. Klasik dönemde telif edilen eserlerde genel olarak hangi âyetlerin hangi âyetlerle nesh edildiği üzerinde durulurken, çağdaş dönemdeki eserlerde bu durum biraz farklıdır. Şöyle ki, çağdaş dönemde neshi kabul edenlerin çalışmalarında genel olarak Kur'an'da neshin vaki olduğu temellendirilmeye çalışılmakta ve hangi âyetlerin hangi âyetlerle nesh edildiği ortaya konmaktadır. Neshi kabul etmeyenlerin çalışmalarında ise Kur'an'da neshin vaki olmadığı temellendirilmeye çalışılmaktadır.<sup>24</sup>

Şîî-İmâmî tefsir geleneğine bakıldığında Şîî-İmâmî âlim ve müfessirlerin de ilk dönemden itibaren Kur'an'da neshin vaki olduğunu kabul ettikleri ve bu konuda müstakil eserler kaleme aldıkları görülür. Bu bağlamda Muhammed Hâdî Ma'rîfet'in verdiği bilgilere göre nesh konusunda müstakil eser telif eden ilk Şîî-İmâmî âlim, Cafer es-Sâdık'ın ashabından Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Esamm el-Mismeî'dir (ö. [?]). Daha sonra İmâm Rızâ'nın ashabından Dârim b. Kabeyse et-Temîmî ed-Dârimî (ö. 200/815), Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Kummî (ö. 230/845) ve Hasan b. Ali b. Faddâl (ö. [?]) gelmektedir.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/366.

<sup>20</sup> Ref-izâle ve beyan merkezli nesh hakkında daha fazla bilgi için bk. Şükrü Selim Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21, (2006), 550.

<sup>21</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 340.

<sup>22</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 345.

<sup>23</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 341-345; Dihlevî, *el-Fevzû'l-kebir*, 53-60.

<sup>24</sup> Bk. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1987), 1-850; Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (Konya: Kitap Dünyası, 5. Basım, 2012), 80-86.

<sup>25</sup> Bk. Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1429/2009), 2/264. Ayrıca bk. Aslan, Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 213-214.

Hicri üçüncü asırda Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî (ö. 329/940-941), İbn Huccâm künyesiyle meşhur olan Muhammed b. Abbâs (ö. 328/939), Cafer b. Mübeşşir es-Sekâfî (ö. [?]), hicri dördüncü asırda Şeyh Sadûk (ö. 381/991) bu alanda eser telif eden diğer erken dönem Şîi-İmâmî âlimleri arasında yer alırlar. Hicri sekizinci asırda Abdurrahman b. Muhammed b. İbrahim el-Atâikî (ö. 786/1384), hicri dokuzuncu asırda ise Ahmed b. el-Mütevvic el-Bahrânî (ö. 836/1432) gibi İmâmî âlimlerin nesih konusunda müstakil eser yazdıklarından da söz edilmektedir.<sup>26</sup> Çağdaş dönemde ise nesihle ilgili müstakil eserlere pek rastlanılmaz. Daha ziyade nesih, ulûmu'l-Kur'an eserlerinde ve tefsir mukaddimlerinde ele alınmıştır. Buna göre Şîi-İmâmî âlimlerin ilk dönemden günümüze kadar nesih konusuyla iştiğal ettiklerini söylemek mümkündür.

## 1. İLK DÖNEM/BİRİNCİ RİVAYET DÖNEMİNDE NESİH

Bu dönem, Şîi tefsir geleneğinin teşekkül dönemi olan hicrî I. asırdan IV. asrın sonunu kapsayan bir döneme rastlar. Bu dönem hem ilk on bir imâmın hayatta olduğu zamanı hem de on ikinci imâmın gaybete intikal ederek dört sefirle irtibat kurduğu söylenen gaybet-ı suğra zamanını birlikte kapsamaktadır.<sup>27</sup> Bu dönemin önemli isimlerinin arasından yer alan Ebü'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Kummî<sup>28</sup> ile Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî'nin<sup>29</sup> nesihle ilgili görüşlerine yer verilecektir.

### 1.1. Ebü'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Kummî'de Nesih

Ebü'l-Hasen İbrâhim el-Kummî, nesihle ilgili delil olarak kullanılan âyetlerden, “*ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها* / *Biz bir âyeti nesheder veya onu unutturursak*” şeklindeki Bakara 2/106. âyetini izah ederken, orada geçen “*unutturursak/ننسخها*” ifadesini, “*netrukuhâ/نتركها*” olarak izah eder. Bunun “*hükmü terkettiğimiz*” anlamına geldiğini belirtir ve bu âyette “*terk*” ifadesinin “*nisyân*” lafziyle ifade edildiğini vurgular. Kummî, “*نأت بخير منها أو مثلها*” şeklindeki âyette yer alan, “*أو*” edatının fazlalık olduğunu, âyetin aslında “*نأت بخيرمنها مثلها*” şeklinde “*أو*” edatsız nazil olduğunu ifade eder.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Ma'rifet, *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/264-265.

<sup>27</sup> Habibov, “İmâmîyye Şîasî'nin Tefsir Tarihi”, 212-214; Mustafa Öztürk, “Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 256.

<sup>28</sup> Aslen Kûfe'li olan Ebü'l-Hasen İbrâhim el-Kummî, Kum'da yaşamış olmasından dolayı Kummî olarak anılmıştır. Birçok eser telif eden Kummî, Kuleynî'nin kendisinden rivayette bulunduğu döneminin Şîi muhaddislerinden olup hicri 329(?)'da vefat etmiştir. Kummî'ye ait bir de bir tefsirin bulunduğu ifade edilmekte ve bu eserin talebesi Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Muhammed tarafından derlendiği belirtilmektedir. Bk. Ma'rifet, *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 9/241.

<sup>29</sup> Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî, Şîa'nın Bağdat, Kûfe ve Kum şeyhlerinden ve döneminin önemli kabul edilen müfessir ve muhaddislerinden biridir. Adına nispet edilen ve rivayet tefsiri niteliği taşıyan Tefsîru'l-Ayyâşî şeklinde içinde sadece on iki imâmdan gelen rivayetlerin bulunduğu bir tefsiri de bulunmaktadır. Bk. Ma'rifet, *et-Temhîd*, 9/235.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, nşr. Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî (Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1303), 1/57.

“Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e, “Sen ancak uyduruyorsun” derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.” meâlindeki Nahl 16/101. âyeti izah ederken, bir âyet neshedildiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) Allah’a iftira etmekle suçlandığını, bunun üzerine Allah’ın “Kutsal Ruh bunu Rabbin katından hak olarak indirdi.” meâlindeki Nahl 16/102. âyetini indirerek bu suçlamayı reddettiğini ifade eder. Buna göre âyeti doğrudan neshi temellendiren bir delil olarak değerlendirir.<sup>31</sup> Dolayısıyla hem Bakara 2/106, hem de Nahl 16/101. âyetini Kur’an’da neshin var olduğu hakkında delil olarak kabul eder.

Öte taraftan Kummî, “Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyin! Mümin bir cariye, hoşunuza giden hür bir müşrik kadından daha hayırlıdır” meâlindeki Bakara 2/221. âyetinin, “Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyin...” kısmının, “sizden önceki Ehl-i kitaptan hür ve iffetli kadınlar da, mehirlerini verip nikâhladığınızda size helâldir...” meâlindeki Mâide 5/5. âyetiyle neshedildiğini ifade etmiştir.<sup>32</sup> Bu itibarla Kummî’ye göre bazı âyetlerin bir kısmının mensûh, diğer kısmının bâkî, yani yürürlükte sabit kaldığı anlaşılmaktadır.

Son olarak Nûr 24/2. âyetinin tefsirinde Kummî’nin “الشيخ والشيخة إذا زنيا” şeklindeki ifadelerle yer verdiği ve bu ifadeleri recm âyeti olarak nitelediği görülür.<sup>33</sup> Kummî’nin yer verdiği bu rivayet, sonraki dönemlerde sistemleştirilecek olan nesih çeşitlerinden, “lafzı mensûh hükmü bâkî” şeklindeki nesih çeşidene zemin olarak değerlendirilmek mümkündür.

Görüldüğü üzere Kummî, nesih konusunda sadece rivayetlere yer vermiş, neshin mahiyet ve çeşitlerine ilişkin rivayetlerin dışında bir açıklama yapmamışlardır. Bununla birlikte yer verdikleri rivayetlerden neshin genel olarak ne olduğu anlaşılmakta, ancak neshin çeşitleri ve Kur’an’ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği konusu açıklık kazanmamaktadır.

## 1.2. Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî’de Nesih

Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî, Kur’an’da neshin vaki olduğuna ilişkin delil olarak kullanılan âyetlerden, “Biz bir âyeti nesheder veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.” şeklindeki Bakara 2/106. âyetini ele alırken iki rivayete yer verir. Bu rivayetlerin birinde, “Nasih değiştirendir. Tehir edilenler/unutturulanlar ise henüz gerçekleşmemiş gayb gibidir.” denmekte ve rivayetin devamında, “bunun tıpkı, “Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap

<sup>31</sup> Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/390.

<sup>32</sup> Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/70.

<sup>33</sup> Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 2/95.



Ayyâşî'nin Kur'an'da neshin bulunduğuna ilişkin Ebû Cafer'den naklettiği başka bir rivayet şöyledir: "Kur'an, nâsih ve mensûh olarak nazil olmuştur."<sup>39</sup> Bu itibarla Ayyâşî nesihle ilgili doğrudan bir bilgi vermese de yer verdiği rivayetlerden onun Kur'an'da neshin cârî olduğunu kabul etmekte olduğu anlaşılır.

Kur'an'da neshin hangi şekillerde gerçekleştiğine değinmeyen Ayyâşî, bu hususta herhangi bir rivayete de yer vermez. Bununla birlikte mensûh olan âyetlerin hangileri olduğu konusunda bazı rivayetlere temas ettiği görülür.<sup>40</sup>

Görüldüğü üzere hem Kummî hem de Ayyâşî, nesh nedir, ne değildir; neshin çeşitleri var mıdır, varsa hangileridir; nesih nasıl gerçekleşmektedir, Kur'an sünnetle neshedilebilir mi, edilemez mi vb. konuları doğrudan kendi ifadeleriyle açıklamazlar. Bu konuda sadece varit olan rivayetleri nakletmekle yetinirler.

## 2. ORTA DÖNEM/BİRİNCİ DİRAYET DÖNEMİ

Bu dönemin başlangıcı ilk dönem Ahbâriliğin<sup>41</sup> zayıfladığı, buna mukabil Usûliliğin<sup>42</sup> güçlendiği hicrî 5. asrın başlarına rastlamaktadır. Bu dönemin tefsire yönelik yansımaları, büyük ölçüde rivayetlerin sorgulandığı ve dirayetin ön plana çıktığı bir dönem olarak kendini gösterir. İlk asırlara ait tefsirlerdeki rivayetlerin tahlil edilerek tenkit edildiği bu dönemde, bilhassa Kur'an'ın tahrifine ilişkin rivayetler reddedilmeye başlanmıştır.<sup>43</sup> Bu dönemin iki önemli müfessiri Ebû Ca'fer et-Tûsî<sup>44</sup> ve Ebû Alî et-Tabersî<sup>45</sup> olduğundan nesih hakkında bunların görüşlerine yer verilecektir.

<sup>39</sup> 'Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, 1/22.

<sup>40</sup> Örnek olarak bk. Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, 1/49, 78, 130, 141, 195, 223, 228.

<sup>41</sup> Şii/İmâmîye mezhebinde dinî bilginin tek kaynağı olarak imâmlardan gelen rivayetleri kabul eden ve akla ve icthâda karşı olan gruba verilen özel isimdir. Bk. Mazlum Uyar, *İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri Ahbarilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 64; Öztürk, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 261.

<sup>42</sup> Sınırlı sayıda rivayetlerin hergün artarak devam eden kelami ve fıkhi problemleri çözmede yetersiz kaldığı düşüncesine dayanarak dinî bilginin tek kaynağı olarak imâmlardan gelen rivayetleri kabul eden ve akla ve icthâda karşı olan Ahbâriliğe karşı ortaya çıkan gruba verilen özel isimdir. Bk. Öztürk, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 254.

<sup>43</sup> Öztürk, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 261.

<sup>44</sup> Tam adı Ebû Ca'fer b. Hasan b. Ali b. Hasan olan Tûsî, hicri 385 yılında Horâsan'a bağlı Tûs şehrinde doğmuş, 1017 yılında Bağdat'a yerleşmiştir. Ardından Şeyh Müfid ve Seyyid Murtezâ'nın ders halkasına katılmış, her iki âlimin vefatına kadar onlardan ders almayı sürdürmüştür. Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in Bağdat'ı ele geçirmesi ve mezhep kavgalarının kızışmasından mütevellit 1058 yılında, başta *et-Tibyân fi't-tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri olmak üzere birçok eseri telif edeceği Necef şehrine yerleşmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır. Marifet, *et-Temhîd fi ulûmi'l-Kur'ân*, 9/336.

<sup>45</sup> Tam adı, Ebû Alî el-Fadl b. Hasen b. Fadl et-Tabersî'dir. "Emînü'l-İslam" ve "Umdetü'l-Müfessirin" gibi lakaplara sahip olan Tabersî, 1077 yılında İran'a yakın bir şehir olan ve Tabris olarak Arapça'ya geçen Tefriş'te doğdu. Meşhed'te uzun süre ilim tahsil ettikten sonra eserlerinin çoğunu telif edeceği ve ömrünün son yirmi beş yılını geçireceği Sebzevâr'a yerleşti ve 1153 yılında aynı yerde vefat etti. Marifet, *et-Temhîd*, IX. 340; Mustafa Öz, "Tabersî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/324.

## 2.1. Ebû Ca'fer et-Tûsî'de Nesih

Sadece orta dönem/birinci dirayet döneminin değil, sonraki dönemlerde Şîî-İmâmî tefsir geleneğindeki en meşhur müfessiri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî, Bakara 2/106, Ra'd 13/39 ve Nahl 16/101. âyetlerini nesihle alakalı olarak değerlendirir. Bununla birlikte Ra'd 13/41 âyetin neshin dışında başka anlamlara gelme ihtimalinin bulunduğunu da söyler.<sup>46</sup> Ancak Tûsî nesihle ilgili görüşlerini daha ziyade tefsirine başlarken mukaddime kısmında ve Bakara 2/106 ile Nahl 16/101. âyetlerini izah ettiği sırada ele alır. Bu bağlamda her iki yerde de söze neshin sözlük anlamına yer vermekle başlar. Neshin lugatte, "bedel" ve "halef" ile nezâir olduklarını belirterek, "izâle", "yer değiştirme", "kopyalama" "yerine geçme" anlamlarına geldiğine işaret eder.<sup>47</sup> İstilahta ise, "Nâsîh, ilk nasla sabit olan bir hükmün benzerinin (misil) gelecekte yürürlükte kalmayacağına (zevâl) delalet eden şer'î bir delil olup şayet nâsîh denilen ve daha sonra gelen delil olmasaydı, önceki hüküm, ilk delil nedeniyle yürürlükte kalmaya (sübut) devam edecekti."<sup>48</sup> şeklinde tanımlar.

Öncelikle Tûsî, bu tanımla nesih konusunda İslam geleneğinde beyanı merkeze alanların görüşünü paylaşır. Öte yandan bu tanımda neshedilen hükmün kendi değil, misli olduğunu vurgular. Buna göre "misil" lafzına yer vererek nesih ile bedânın birbiriyle karıştırılmasının önüne geçmeyi amaçlar. Nitekim İslam geleneğinde Kâdî Abdulcabbâr'dan Ebû Hüseyin Basrî, Kelvezânî ve Fahreddin er-Râzî 'ye kadar birbirinden farklı mezheplere bağlı âlimler yapıkları nesih tanımlarında kaldırılanın hükmün kendi değil, misli olduğunu belirtirler. Bununla neshin bedâyla karıştırılmasını engellemeyi amaçlarlar. Nitekim Tûsî bizzat kendi, "hükmün misli" şeklindeki kayda yer vermekle neshin bedâ ile karıştırılmasını engellemeyi amaçladığını vurgulamıştır.<sup>49</sup> Bu bağlamda nesihte beyanı merkeze alan âlimlerin bunu, nesihle bedânın birbiriyle karıştırılmaması için geliştirdiklerini söylemek gerekir.

Tûsî, Kur'an'da nesih çeşitleriyle ilgili birbirinden farklı yaklaşımların bulunduğunu söyler ve bunların arasında sahih olanın ise neshi üç çeşit olarak benimseyenlerin yaklaşımı olduğunu ifade eder. Buna göre sahih nesih çeşitleri şunlardır: (ı) hükmün neshedilip lafzın bâkî kalması, (ıı) lafzın neshedilip hükmün bâkî kalması ve (ııı) hem lafzın hem de hükmün birlikte neshedilmesi şeklindedir. Bu itibarla Tûsî'nin nesih konusundaki yaklaşımıyla, klasik dönem Sünnî âlimlerinin yaklaşımının birbiriyle örtüştüğü görülür.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Ebû Ca'fer b. Hasan b. Ali b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, tr.), 1/12, 390; 6/263-264, 426.

<sup>47</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12, 390; 6/426.

<sup>48</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12, 391.

<sup>49</sup> Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12.

<sup>50</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/13; 6/426.



Tûsî nesih çeşitleri arasında birinci kısma kocası ölen kadının bekleme iddetinin bir yıl olduğunu bildiren âyet<sup>51</sup> ile necvâ âyetini,<sup>52</sup> ikinci kısma recm âyetini<sup>53</sup> üçüncü kısma ise Hz. Âişe'den nakledilen, "Allah emzirmeyi on defa olarak nazil etti. Sonra on beş emzirme ile bunu neshetti. Daha sonra her ikisinin hem lafzını hem de hükmünü birlikte neshetti." şeklindeki rivayetini örnek olarak verir.<sup>54</sup>

İslam geleneğinde "mehallün'nesih/neshin yeri" olarak bilinen konuya da temas eden Tûsî, içinde emir ve yasak ifadelerinin bulunduğu âyetlerde neshin cârî olduğuna ilişkin bir ittifakın bulunduğu dikkat çeker. Buna mukabil, haberi içerikli ifadelerde neshin cârî olup olmayacağı konusunda ihtilâfın bulunduğunu belirtir. Haberi ifadelerdeki konu, amelî hüküm veya değişime müsait bir nitelik taşıyorsa orada neshin gerçekleşebileceğini, çünkü böyle yerlerde haber ifade eden kullanımların emir anlamına geldiğini ifade eder. Sözelimi "...hac yapmak Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır", "...oraya giren güvende olur..."<sup>55</sup> ve "Boşanmış kadınlar üç ay hali boyunca beklerler..."<sup>56</sup> meâlindeki âyetleri bu hususta örnek olarak gösterir. Şöyle ki bu âyetlerde yer alan ifadelerin haberi formunda olmasına rağmen emir anlamında kullanıldıklarına dikkat çekerek neshin bu âyetlerde cârî olabileceğini vurgular. Ancak haberi formundaki âyetlerde Allah'ın sıfatları veya değişime uygun olmayan cinsler söz konusu olmuşsa nesihten söz edilemez.<sup>57</sup>

Nesih konusunda önem arz eden bir diğer konu, Kur'an'ın sünnetle nesih edilip edilmeyeceği meselesidir. Bu konu hakkında hem fakihlerin hem de Şîf âlimlerinin arasında ihtilâflı olduğunu belirtir. Bununla birlikte güçlü ve isabetli olan görüşün ise sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği şeklindeki görüş olduğunu vurgular.<sup>58</sup>

## 2.2. Ebû Alî et-Tabersî'de Nesih

Orta dönemin diğer önemli müfessiri Tabersî'dir. O, Bakara 2/106 ve Nahl 16/101. âyetlerinin nesihle ilgili olduğunu,<sup>59</sup> Ra'd 13/39. âyetinin ise sekiz anlama geldiğini, bu anlamlardan birinin de nesih olduğunu belirtir.<sup>60</sup> Neshin luğat ve ıstilahî tanımı ve çeşitleri konusunda Tûsî'yle neredeyse aynı açıklamalarda bulunduğu<sup>61</sup> bu hususlara tekrar girmeye gerek duymuyoruz.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/240.

<sup>52</sup> el-Mücâdele 58/12.

<sup>53</sup> "والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة، فانهما قضيا الشهوة جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم" Tûsî, *et-Tibyân*, 1/13.

<sup>54</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/13.

<sup>55</sup> Âl-î İmrân 3/97.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>57</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/13.

<sup>58</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/396.

<sup>59</sup> Ebû Alî Fadl b. Hasen b. Fadl et-Tabersî, *Mecme'ü'l-beyan fî tefsîrü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1436/2005), 1/247-248; 6/151-152.

<sup>60</sup> Tabersî, *Mecme'ü'l-beyân*, 6/37-38.

<sup>61</sup> Tabersî, *Mecme'ü'l-beyan*, 1/248.



Tabersî, Tûs'i'den farklı olarak va'd içeren, haber bildiren ve geçmiş ümmetlerin kıssalarını ele alan âyetlerde de neshin vaki olmayacağına dikkat çeker. Bu bağlamda nesih mahallinin sadece maslahata bağlı olarak değişebilen şer'î ahkâmıla ilgili alan olduğunu ifade eder.<sup>62</sup> Buna göre Tabersî, konuyu genel olarak farklı şekilde izah etse de, iki müfessirin nesih anlayışları arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu söylenebilir.

Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilmeyeceği konusuna da temas eden Tabersî, bu konudada da Tûsî'nin görüşlerini paylaşır. Bakara 2/106. âyette Allah daha iyisini getirmeyi kendisine nisbet etmesi nedeniyle sünnete hakikat nisbet edilemeyeceğini, özellikle âyetin son kısmında yer alan, "Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?" ifadesinden hareketle muciz olan Kur'an'ın kudreti kendisine mahsus kılındığı ve buna göre Kur'an'ın sünnetle neshedilemeyeceğini savunanların bulunduğuna dikkat çeker. Ancak o, Kur'an'ın sahihliği kesin olan sünnetle nesih edilebilir olduğunu daha tutarlı olarak gördüğünden bu iddia sahiplerinin görüşlerini isabetli görmez. Çünkü Tabersî'ye göre sünnet, tıpkı Kur'an gibi Allah'ın vahyi ve emridir. Dolayısıyla onun sahih hadisleri, tıpkı Kur'an gibi Allah'a nisbet edilebileceği görüşünü benimsediği söylenebilir. Bu bağlamda âyetin son kısmına göre, bir âyetin daha iyisi ve daha faydalısı ile neshetmeye ancak Allah'ın gücünün yettiğini belirtir. Bunun âyet veya sünnetle olması arasında bir farkın olmadığını savunur.<sup>63</sup>

Öte taraftan Tabersî, nesih konusu ile Kur'an'ın mahlûk oluşu arasında bir bağlantı olduğunu düşünür. Ona göre Kur'an'da neshin bulunuyor olması, Kur'an'ın mahlûk ve Allah'tan ayrı bir olgu olduğuna delalet etmektedir. Çünkü kadim-ezelî olanda nesih vaki ol(a)maz. Dolayısıyla Kur'an Allah'ın kudretinde sadır olan bir fiildir; fiil ise ancak mahlûktur."<sup>64</sup> Böylece Tabersî, Kur'an'da neshin vaki oluşuyla Şî/îmâmiyye ekolüne ait bir görüş olan Kur'an'ın mahlûk oluşu arasında doğrudan bir bağlantı olduğuna kanaat getirir. Bu bağlamda Tabersî'nin Kur'an'da neshin vaki olmasıyla Kur'an'ın mahlûk oluşu arasında böylesi bir irtibat kurmasının gerisinde Müttezile ekolünün etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür.<sup>65</sup>

Orta dönem, önceki dönemde kaleme alınan eserlerden farklı olarak bir de nesih çeşitleri ve Kur'an'ın sünnetle neshedilebileceği görüşü üzerinde durulmuştur.

### 3. SON DÖNEM/İKİNCİ RİVAYET DÖNEMİ

Hicrî X. ve XII. asırlara tekabül eden bu dönem, kıyas ve icthadın birer

<sup>62</sup> Tabersî, *Mecme'ü'l-beyân*, 1/248.

<sup>63</sup> Tabersî, *Mecme'ü'l-beyân*, 1/249.

<sup>64</sup> Tabersî, *Mecme'ü'l-beyân* 1/249.

<sup>65</sup> Bk. Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, (2018), 309-314.

bidat ve sapkınlık olarak görüldüğü ve dinî alanda yegâne kaynağın imamların ahbârı olduğu düşüncesinin yeniden yerleşik ve baskın hale geldiği bir dönemdir.<sup>66</sup> Ahbâriliğin yeniden tarih sahnesine çıktığı bu dönemde yetişen müfessirlerin bazılarının adını daha önce zikretmiştik. Burada görüşlerine yer verilecek müfessirler Feyz-i Kâşânî<sup>67</sup> ile Ebû Hâşim el-Bahrânî<sup>68</sup> olacaktır.

### 3.1. Feyz-i Kâşânî’de Nesih

Feyz-i Kâşânî’nin tefsir eserinin girişinde bir mukaddime bulunur. Bu mukaddimelerin dördüncüsünde, “Ebi Abdullah’tan, nâsîh sabit olup kendisi ile amel edilen, mensûh ise onu neshden gelinceye kadar kendisi ile amel edilendir.” Bir başka rivayette ise “Nâsîh sabit olan, mensûh ise sona erendir.”<sup>69</sup> şeklindeki rivayetleri aktararak değinir ve bunun dışında başka bir açıklamada bulunmaz.

Feyz-i Kâşânî ‘nin nesihle ilgili oldukları kabul edilen Bakara 2/106, Ra’d 14/39 ve Nahl 16/101. âyetlerde de neshe atıfta bulunduğu görülür. Ancak usûlî selefleri Tûsî ve Tabersî’nin aksine neshin tanımı ve çeşitlerine hiç değinmez. Böylece Ahbârî selefleri Ayyâşî ve Kummî gibi neshe sadece rivayetler üzerinden temas eder.<sup>70</sup> Ayyâşî ve Kummî tarafından nesih edildiği kabul edilen bazı âyetleri aktararak neshin sadece hükmün vucubiyetini ortadan kaldırdığını, hükmün cevazlığının ise hâlâ devam ettiğini ileri sürer.<sup>71</sup>

Yine bir başka âyette geçen “...İnsanlara güzel söz söyleyin...”<sup>72</sup> ifadesinin, zimmet ehli hakkında nazil olduğunu belirtir. Ayyâşî’ye göre bu âyet, “Kendilerine kitap verilenlerden, Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Resûlü’nün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini (İslam’ı) din edinmeyenlerle, küçük düşürülüp cizyeyi kendi elleriyle verinceye kadar savaşın.”<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, 262.

<sup>67</sup> Tam adı, Mollâ Muhsîn Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî olan Feyz-i Kâşânî h. 1006 veya 1007/1599 yılında Kâşân’da doğmuştur. İlk eğitimini Şîî düşüncesinin hâkim olduğu bir ortamda alan Kâşânî, yirmi yaşında İsfahân’a yerleşmiş ve Mollâ Sadra’nın ilmi halkalarına katılmıştır. Tüm eserlerinde Mollâ Sadra’nın etkisi gözükürken Feyz-i Kâşânî, tasavvufî yönü hocasından ağır basmıştır. Üç hacimde tefsir telif eden Kâşânî, bu eserleri büyükten küçüğe doğru Sâfi, Esafi ve Musaffi olarak adlandırmıştır. Bk. Ma’rifet, *et-Temhîd fî ‘Ulûmî’l-Kur’ân*, 9/266; Hamit Algar, “Feyz-İ Kâşânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/520-522.

<sup>68</sup> Bahreyn’de dünyaya gelen Seyyid Hâşim el-Bahrânî, ilk eğitimini Bahreyn’de babasından alır. Ardından Necef’e gider ve orada Fahreddin et-Turayhî ve Abdülazîm b. Seyyid Abbas Esterâbâdî gibi âlim ve muhaddislerden dersler alır. Oradan da Horasan’a giden Bahrânî burada bir müddet müderrislik yaptıktan sonra, çeşitli idari görevleri de deruhte eder. İlim ve idari görevlerle yaşamını sürdüren Bahrânî 1698’de Bahreyn’de vefat eder. Bk. Mustafa Öz, “Bahrânî, Hâşim b. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/163.

<sup>69</sup> Molla Muhammed Muhsin b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmud-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lami li’l-Metbuât, 1429/2008), 1/25.

<sup>70</sup> Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, 1/132; 2/327.

<sup>71</sup> Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, 1/160, 313.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/83.

<sup>73</sup> et-Tevbe 9/29.

meâlindeki âyet ile neshedildiği, Kummî'ye göre ise, "...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..."<sup>74</sup> âyetiyle neshedildiğini aktaran Kâşânî, bu âyetin hükmü Yahudiler ve öldürülmesi emredilen zimmet ehli hususunda mensûh, diğer insanlar hususunda da ise muhkem olduğunu ifade eder.<sup>75</sup>

Görüldüğü üzere Kâşânî, usûlî seleflerinin aksine, ahbarî selefleri gibi, nesih konusuna rivayetler bağlamında değinir ve bunun dışında neshin mahiyeti ve çeşitleri hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz. Mensûh âyetler hususunda da selefleri Ayyâşî ve Kummî gibi rivayetleri nakletmekle yetinir. Bununla birlikte yukarıda yer alan iki âyette olduğu gibi, zaman zaman çıkarım ve tercihlerde bulunduğu da rastlanır.

### 3.2. Seyyid Hâşim el-Bahrânî'de Nesih

Bahrânî'nin tefsirinde, tıpkı Feyzî Kâşânî'nin tefsirinin başında olduğu gibi, rivayetlerle açıklanan bir mukaddime bulunur. Bu mukaddimelerin başlığından biri de "Kur'an'ın zahiri, batını, âmmı, hâsı, muhkemi ve muteşabihi-nin olduğu ve bunları sadece Hz. Peygamber (s.a.s) ve onun Ehl-i Beyti tarafından bilinebileceği, çünkü ilimde derinleşenlerin bunlar olduğu bâbı" şeklindedir. Burada mezkûr meseleler hakkında nekledilen rivayetlere yer verir ve bunun dışında başka da bir açıklamada bulunmaz. Yer verdiği rivayetlerden bir kısmı şöyledir: "Nâsîh sabittir ve kendisiyle amel edilendir. Mensûh ise nâsîh gelinceye kadar kendisiyle amel edilendir.", "Kur'an nâsîh ve mensûh olarak nazil olmuştur."<sup>76</sup>

"Biz bir âyeti neshedersek veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir." meâlindeki el-Bakara 2/106. âyeti izah ederken nesih ve çeşitleri vb. hakkında hiçbir açıklamada bulunmadan sadece rivayetlerle yetinir. Bu rivayetlerden biri İmâm Askerî'den nakledilmekte olup özetle şöyledir: Bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırırız veya yazısını kaldırmak ve kalbinde sakalanını izale etmek sûretiyle unutturursak ondan daha hayırlı olanı getiririz. Yani ikinci gelen âyet/hüküm, ilk ve mensûh olan hükümden sevap ve maslahatınıza uygun olması bakımından kadri daha yücedir.<sup>77</sup>

İkinci rivayet Ayyâşî'den nakledilmektedir ki bu rivayete Ayyâşî'nin yaklaşımını açıklarken yer vermiştik. Üçüncü rivayet ise Amr Yezîd yoluyla Ebû Abdullah'tan nakledilir. Bu rivayete göre âyette yer alan "ما ننسخ من آية أو مثلها ننسخها نأت بخير منها أو مثلها" âyetinde altı çizili olan "elif" ve "vâv", yani "و" edatı âyette bulunmamakta ve âyet, "biz bir imamı öldürür veya onu unutturursak onun sulbundan ondan daha hayırısını veya benzerini getiririz." anlamına

<sup>74</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>75</sup> Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, 1/113.

<sup>76</sup> Hâşim b. Süleymân b. İsmâîl b. Abdilcevâd el-Hüseynî Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk, Heyet (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2006), 1/49-50.

<sup>77</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 1/303.

gelmektedir. Böylece daha önce Kummî tarafından yer verilen rivayete Bahrânî de yer vermiş olur. Tüm bu rivayetlerin içerdiği bilgiler, bu âyetleri bambaşka bir mecraya çekmekte ve Kur'an'ın tahrif edildiği izlenimine sebep olmaktadır.<sup>78</sup>

Bu âyette ayrıca, recimle ilgili bir rivayete de atıfta bulunulur. Söz konusu rivayete göre Kur'an'da recim bulunmaktadır, zira Allah, "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettiğinde onları recmedin" buyurmuştur.<sup>79</sup> Bu rivayetten hareketle onun, "lafzı mensûh, hükmü bâkî" şeklindeki nesih anlayışını kabul ettiği söylenebilir.

Bahrânî, "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uydu-ruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler." meâlindeki Nahl 16/101. âyeti izah ederken, Kummî'nin naklettiği rivayete yer verir. Buna göre bir âyet neshedildiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s) müşrikler tarafından Allah'a iftira etmekle suçlandığı, bunun üzerine Allah'ın "Kutsal Ruh bunu Rabbin katından hak olarak indirdi." meâlindeki Nahl 16/102. âyetini indirerek bu suçlamayı reddettiği ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Buna göre Bahrânî, tıpkı Kummî gibi bu âyeti nesih bağlamında değerlendirir.

Görüldüğü üzere Bahrânî, tıpkı Feyzî Kâşânî gibi âyetlerin izahında neshin tanımı ve çeşitleri, Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği vb. hususlarda herhangi bir açıklamada bulunmamış, daha ziyade imâmlardan nakledilen rivayetlerle yetinmiştir. Yer verdiği rivayetlerde de neshin nasıl cârî olduğu ve çeşitleri konusunda herhangi bir bilgi içermemektedir. Bununla birlikte söz konusu rivayetlerden neshin çeşitleri arasında "lafzı bâkî, hükmü mensûh" kısmının açıkça bulunduğunu, "hükmü bâkî, lafzı mensûh" kısmının ise işaretten anlaşıldığı söylenebilir. Ayrıca tefsir eserlerinde nesih hakkında açıklama yapmayıp kendilerini rivayetlerle sınırlandırsalar da Tûsî ve Tabersî gibi düşünmekte oldukları muhtemeldir.

#### 4. SON DÖNEM/İKİNCİ DİRÂYET DÖNEMİ

Şîf tefsir tarihinde ikinci rivayet dönemi hicri 12. asrın sonuna kadar sürmüştür. Bu asrın ikinci yarısından itibaren bazı ılımlı Ahbârî ulemânın uzlaşmacı tutumu sayesinde Usûl düşünce yeniden etkili bir hale gelmeye başlamıştır. Bu süreçte bazı Ahbârî şahsiyetlerin Ahbârîliği yeniden ihya etme girişimleri olmuşsa da bu gayretler beklenen sonucu vermemiş, usûl düşünce Şîf-İmâmî geleneğinde hâkim düşünce haline gelmiş ve bu hâkimiyetini günümüze kadar etkin bir şekilde sürdürmüştür. Bu durumun sonucunda da tefsirde dirayet geleneği yeniden canlanmış ve birçok tefsir telif

<sup>78</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 1/303-304.

<sup>79</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 1/304.

<sup>80</sup> Bahrânî, *el-Burhân*, 4/484.

edilmiştir.<sup>81</sup> Bu dönemde, diğer dönemlerde olanın aksine iki müfessirin değil, Cevâd Muğniyye, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî ve Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî şeklinde üç müfessirin nesihle ilgili görüşlerine yer verilmektedir.

#### 4.1. Muhammed Cevâd Muğniyye'de Nesih

Lübnan'da yetişmiş çağdaş dönem Şîî âlimlerden Muhammed Cevâd Muğniyye, Bakara 2/106, Ra'd 13/39 ve Nahl 16/101. âyetlerinin nesihle alakalı olduğu ifade eder.<sup>82</sup> Bakara 2/106. âyetinde ahkâmda neshin cari olduğunu, bu anlamda İslam şeriatının kendinden önceki İsevî ve Musevî şeriatlarını neshettiğini ifade eder. Ayrıca Kur'an'daki ahkâmda da neshin vaki olduğunu, kıblenin Beytülmakdis'ten Kâbe'ye doğru çevrilmesini de bu konuda örnek olarak gösterir.<sup>83</sup>

Neshi, "Zâhirinin şer'î hükmün tüm zamanlarda sabit, devamlı ve sürekli bir şekilde geçerli olacağına delalet eden bir delilin, kendisiyle belirli bir süre amel edildikten sonra, başka bir delilin gelip, daha önce devamlı ve sürekli olduğu düşünülen hükmün aslında belli bir zaman için geçerli olduğunu ortaya çıkarmasıdır. Çünkü maslahat, o hükmün devamlı sabit olacağını değil, belli bir zaman için geçerli olacağını gerektirmiştir."<sup>84</sup> şeklinde tarif eden Muğniyye, bu tanımla İslam geleneğinde nesih beyanı esas alanların görüşünü paylaşır.

İslam geleneğinde Kur'an'da üç çeşit neshin cari olduğuna atıfta bulunan Muğniyye, bunları sırasıyla şunlar olduğunu kaydeder: (i) âyetin hem okunmasının hem de hükmünün neshedilmesi ki bunda hem lafız hem de hüküm birlikte yürürlükten kaldırılır. (ii) âyetin hükmünün değil, okunmasının nesih edilmesi ki bunda âyetin lafzı kaldırılmış hükmü uygulamaya devam edilir. (iii) âyetin hükmü neshedilmiş olup lafzının okunmaya devam ediyor olmasıdır. Yani âyet hala okunmaya devam etmekle birlikte barındırdığı hükümden kimse sorumlu tutulmamaktadır.<sup>85</sup>

Neshin kısımlarını bu şekilde sıraladıktan sonra, birinci ve ikinci maddedeki nesih çeşitlerinin Kur'an'ı noksan ve tahrif edilmiş bir kitap olarak anlaşılmasına neden olacağını gerekçe göstererek onların Kur'an'da bulunmadıklarını savunur. Üçüncü maddedeki nesih çeşidinin ise Kur'an için hem câiz, hem de Kur'an'da neshin vaki olduğuna ve bununla ilgili birçok âyetin bulunduğu dikkat çeker.<sup>86</sup> Bu kapsamda meâlen, "*İçinizden ölüp, eşler bırakacak olanlar, evlerinden çıkarılmaksızın, senesine kadar eşlerinin geçimini*

<sup>81</sup> Bk. Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 264.

<sup>82</sup> Muhammed Cevâd b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî Muğniyye el-Âmilî, *et-Tefsîrü'l-kâşif*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 1/168-170; 4/415-416; 552-553.

<sup>83</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-kâşif*, 1/169.

<sup>84</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-kâşif*, 1/169.

<sup>85</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-kâşif*, 1/169-170.

<sup>86</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-kâşif*, 1/170.

sağlayacak şeyi vasiyet etsinler” Bakara 2/240,<sup>87</sup> “Kadınlarınızdan zina edenlere, bunu isbat edecek aranızdan dört şahid getirin, şahadet ederlerse, ölünceye veya Allah onlara bir yol açana kadar evlerde tutun” Nisâ 4/15<sup>88</sup> ve “Onların söylediklerine sabret, yanlarından güzellikle ayrıl” Müzemmil 73/10<sup>89</sup> âyetlerini mensûh âyetler arasında olduğunu ifade eder.

Muğniyye, Müslüman âlimlerin kahir ekseriyetinin de mezkûr görüşte olduğunu, bu konuda müstakil eserlerin kaleme alındığını belirtir ve Mısırlı âlim Mustafa Zeyd’in “*en-Nâsîh ve’l-Mensûh*” adlı eserini bu konuda örnek gösterir.<sup>90</sup>

Kur’an’ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği konusuna da değinen Muğniyye, Kur’an’ın sünnetle neshedilmesinin mümkün olduğunu söyler. Ancak âyeti neshedecek hadislerin mütevatir seviyesindeki hadisler olması gerektiğini, ahâd hadislerin âyetleri nesih edemeyeceğini ifade eder.<sup>91</sup>

Ra’d 14/39. âyetini izah ederken Tabersî’nin âyette geçen, “mehâ/محي” kelimesi hakkında sekiz görüşten bahsettiğine dikkat çeken Muğniyye, bu ifadenin bir şeriatın kendinden önceki şeriatleri neshetmesi veya kıblenin Beytülmakdis’ten Kâbe’ye çevrilmesi gibi bir şeriatte yer alan bazı hükümlerin neshedilmesi anlamında olabileceğini ifade eder. Âyette yer alan “isbât/اثبات” ifadesinin de bir hükmün kıyamete kadar yerleşik olması anlamına geldiğini belirtir. Buna göre âyetin temel anlamının da Allah’ın maslahat ve hikmete binaen bazı hükümleri veya tüm hükümleri bâkî bırakması veya nesihetmesi olduğunu vurgular.<sup>92</sup>

Nahl 16/101. âyetinin tefsirinde ise müşriklerin bazı hükümlerde yapılan değişikliklerin farkına vardığını ve bu yüzden de Hz. Peygamber’i (s.a.s) iftira ve yalancılıkla suçladıklarını ve âyetin müşriklerin bu suçlamalarını boşa çıkarmak için nazil olduğunu belirtir. Ayrıca bazı sınırlı süreli hükümlerin vazedilip sürelerinin dolduğunda yürürlükten kaldırılmalarının hikmet ve maslahata uygun ve gerekli olduğunu ifade eder.<sup>93</sup>

Tüm bu açıklamalara göre Muğniyye maslahat ve hikmetin bir gereği olarak neshin Kur’an’da vâki olduğu, bunun hem âyetlerle hem de mütevatir sünnetle gerçekleşebileceği görüşündedir. Bununla birlikte nesih konusunda orta dönemdeki selefleriyle farklı bir yaklaşımı benimser. Şöyle ki selefleri üç kısma ayırdıkları tüm nesih çeşitlerinin Kur’an’da cârî olduğunu kabul ederken, Muğniyye ise bu taksimde yer alan kısımlardan sadece “lafzî bâkî hükmü mensûh” kısmını kabul etmiştir.

<sup>87</sup> Bk. Muğniyye, *et-Tefsîrû’l-kâşif*, 1/370-371.

<sup>88</sup> Bk. Muğniyye, *et-Tefsîrû’l-kâşif*, 2/271.

<sup>89</sup> Bk. Muğniyye, *et-Tefsîrû’l-kâşif*, 7/449.

<sup>90</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrû’l-kâşif*, 1/170.

<sup>91</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrû’l-kâşif*, 1/170.

<sup>92</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrû’l-kâşif*, 4/415-416.

<sup>93</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrû’l-kâşif*, 4/552-553.

#### 4.2. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'de Nesih

İran'da yetişmiş önemli âlimlerinden Tabâtabâî, neshin fakihler tarafından şöyle tanımlandığını kaydeder: "Bir hükmün süresinin sona erdiğini, uygulama süresinin bittiğini açıklanmasıdır."<sup>94</sup> Bu itibarla nesihte ref' ve izaleyi değil, beyanı merkeze alanların görüşünü paylaşır.

Öncelikle Tabâtabâî'nin Bakara 2/106, Ra'd 13/39 ve Nahl 16/101. âyetlerini nesihle ilgili olduğunu vurgular, bununla birlikte Ra'd 13/39. âyetinin anlam alanını nesihle sınırlı görmez.<sup>95</sup> Bu kapsamda Nahl 16/101. âyetinin izahında maslahatın değişmesi sebebiyle Kur'an'daki hükümlerin neshedilmesi Müslümanların imanlarının üzerinde sabit kalmalarını sağlamakta olduğunu belirtir.<sup>96</sup> Bu âyetin ayrıca Mekkeli müşriklerin nesih sebebiyle Hz. Peygamber'e (s.a.s) yönelttikleri ithamları savmak için nazil olduğunu ve bu müşriklerin nesih konusunu Yahudilerden öğrenmiş olduklarını ifade eder.<sup>97</sup>

Tabâtabâî klasik dönemdeki (ı) hem metnin hem de hükmün birlikte mensûh, (ıı) hükmün bâkî, metnin mensûh, (ııı) metnin bâkî, hükmün mensûh şeklindeki nesih çeşitlerine dikkat çeker ve bunların arasında sadece üçüncü maddede yer alan nesih çeşidinin makbul olabileceğini savunur. Diğer iki maddedeki nesih çeşitlerini ise şiddetle reddeder. Zira hükmü bâkî ya da mensûh olsun, metnin nesholdüğü iddiasının kabul edilemez olduğunu, zira bu kabulün beraberinde telafisi mümkün olamayacak tehlikeleri de getireceğini savunur. Ona göre herhangi bir âyetin lafzının mensûh olduğunu ileri sürmek Kur'an'ın tahrif edildiğini söylemekten daha tehlikelidir. Aciz bırakan, meydan okuyan, hak ile batılı tefrik eden, yol gösteren ve çelişki barındırmayan Kur'an'ın, metnin neshedildiğini iddia etmek Kur'an'ın bu özellikleriyle çelişeceğini savunur. Tabâtabâî, metnin nesih edildiğiyle ilgili rivayetlerin de Kur'an'la çeliştiğini belirtir ve Kur'an'da neshin, metninde değil hükümlerinde söz konusu olduğunu ifade eder.<sup>98</sup>

Yukarıdaki açıklamalara göre Kur'an'ın Kur'an'la neshedilebileceği görüşünü kabul ettiği anlaşılan Tabâtabâî'nin söz konusu âyetlerde Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği konusuna temas etmediği görülür. Ancak tefsir çalışmasının farklı yerlerinde bu konuya işaret eder. Bu çerçevede Mâide 5/6. âyette ayakların yıkanmasıyla ilgili kısmını açıklarken bazı rivayetlere dikkat çeker. Bu rivayetlere göre Cebrail abdestte ayakların meshedilmesiyle ilgili hüküm getirmiş, fakat sünnet ayakların yıkanması gerektiğine hükmetmiştir. Buradan hareketle de Kur'an'ın sünnetle neshedebileceği görüşüne ulaşıldığına dikkat çeker. Bu izahlara yer verdikten sonra,

<sup>94</sup> Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Şeyh Hüseyin A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbuât, 1417/1997), 1/246.

<sup>95</sup> Bk. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/246-247; 11/377-378; 12/345-348.

<sup>96</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/347.

<sup>97</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/345.

<sup>98</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/115.



Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği işinin tefsirin değil, usûlun/mededolojinin alanına giren bir konu olduğunu söyler. Ardında da bu konuyu açıklığa kavuşturma işinin tefsircilere değil, usûlcülere ait bir görev olduğunu ifade eder ve Kur'an'ın sünnetle neshedilebileceği veya neshedilemeyeceği konusunda ilave bir izahatta bulunmaz.<sup>99</sup>

Nisâ 4/24. âyetini izah ederken ise Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği konusundaki görüşünün ne olduğuna ilişkin bir ipucu verir. Mut'a nikâhının konu edildiği bu âyetin sünnetle neshedildiği görüşünü savunan bazı âlimlerin bulunduğunu söyleyen Tabâtabâî, bu görüşün batıl ve isabetsiz olduğunu ileri sürer. O bu konuda mütavâtir bazı rivayetlerin bulunduğunu ve bu rivayetlerde sahih haberlerin Kur'an'a arz edilmesi gerekmete olduğunu ifade eder. Şayet bu habeler Kur'an'a mutabıksa kullanılmalı, Kur'an'a aykırıysa terkedilip atılmalıdır.<sup>100</sup> Bu itibarla sünnetin Kur'an'a uygunluk göstermemesi halinde sünnetin Kur'an'ı neshettiğine değil, İslam'a aykırı olduğuna hükmedilmesi gerektiğine, dolayısıyla sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğine işaret eder.

Keza Nisâ 4/15-16. âyetlerin izahında da bu âyetler mûcibince kadınların zina etmeleri halinde evlere hapsedilmeleri gerektiğinin buyrulduğuna, bilahare bu cezanın yerini recme bıraktığına değinir. Tabâtabâî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) bu durumu Kur'an'ın sünnetle neshedilmesi olarak açıkladığını ifade eder, ancak onun bu görüşünün fasit olduğunu ifade eder.<sup>101</sup> Dolayısıyla Tabâtabâî'nin bu açıklamalarından selefleri Tûsî ve Tabersî'nin, hatta çağdaşı Muğniyye ile Hûî'nin aksine Kur'an'ın sünnetle neshedilmeyeceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

### 4.3. Seyyid Ebu'l-Kasım el-Mûsevi el-Hûî'de Nesih

Irak Necef kentinin önemli mercii taklidlerinden biri olan Hûî, neshi, ister teklifi isterse vaz'î hüküm olsun, şeriatta sabit olan bir hükmün vakti dolunca kaldırılması olarak tanımlar.<sup>102</sup> Bu itibarla diğer selefleri gibi, nesihte beyanı merkeze alanların görüşünü benimser.

Neshin aklen de mümkün olduğunu ifade eden Hûî, bunu Müslüman olsun yahut olmasın akli başında herkesin kabul edeceğini vurgular. Bununla birlikte Hristiyan ve Yahudilerin buna karşı çıkıp neshin aklen mümkün olmadığını sadece iddia ettiklerini ve onların bu konuda örümcek ağından da zayıf olan bir şüpheye dayandıklarını ileri sürer.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/229.

<sup>100</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/282.

<sup>101</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/242.

<sup>102</sup> Seyyid Ebu'l-Kasım el-Mûsevi el-Hûî 1899 yılında İran'ın Hûî şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini doğduğu kentte alan Hûî, 1912 yılında Necef'e eğitim görmek için gitti. Necef'te eğitimini tamamladıktan sonra da vefat tarihi olan 1992'ye kadar orada kalarak müdderislik yapmıştır.

<sup>103</sup> Seyyid Ebu'l-Kasım el-Mûsevi el-Hûî, *el-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Dâru's-Sakaleyn, 1418), 277.



Diğer şeriatların İslam şeriatıyla neshedildiğini ifade eden Hûî, İslam şeriatında da neshin vaki olduğunu ve Müslümanlar arasında bu konuda bir ihtilâfın bulunmadığını belirtir. Kiblede meydana gelen yön değişimini de bu konuda örnek olarak gösterir.<sup>104</sup>

Nesih çeşitlerine de değinen Hûî, lafzın neshedildiği ve hükmün baki kaldığı nesih çeşidinin bizzat Kur'an'ın tahrif edildiği anlamına geldiğini ve bu hususta dayanak olarak kullanılan tüm rivayetlerin ahâd seviyede olduğunu ve ahâd seviyesindeki haberlerin ise bu konuda tercih edilmeyeceklerini belirtir. Hem lafzın hem de hükmün neshedildiği nesih çeşidine de değinen Hûî, bu nesih çeşidinin de tıpkı önceki nesih çeşidi gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>105</sup>

Lafzı bâkî hükmün mensûh şeklindeki üçüncü ve son nesih çeşidine de yer veren Hûî, bu çeşidin müfessirler arasında meşhur olduğuna, hakkında müstakil eserlerin kaleme alındığına ve bu müelliflerin arasında Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950) ve Muzaffer el-Fârisî (ö. [?]) gibi isimlerin bulunduğu atıfta bulunur.<sup>106</sup>

Kur'an'da mensûh âyetlerin olduğuna karşı çıkan bazı mühakkik âlimlerin bulunduğunu ve bu âlimlerin bu nesih çeşidine de muhalif olduğunu belirten Hûî, Kur'an'da sabit olan hükümlerin neshedilişini üç başlıkta değerlendirir.<sup>107</sup>

1. Kur'an'da sabit olan hükmün, mütevâtir sünnetle veya içinde masum imamın da bulunduğu kat'i icma' ile neshedilmesi. Bu kısımda aklen ve naklen bir problemin olmadığını belirtir.<sup>108</sup>

2. Kur'an'da sabit olan hükmün, mensûh edilen hükmü gözetken ve o hükmün kaldırıldığını açıklayan başka bir âyetle neshedilmesidir. Bu kısımda herhangi bir problemin bulunmadığını belirtir ve Necvâ âyetini bu konuda örnek olarak gösterir.<sup>109</sup>

3. Kur'an'da sabit olan hükmün, önceki hükmü gözetmeksizin ve kaldırıldığını açıklamaksızın başka bir âyetle neshedilmesidir. Bu kısım hakkında Hûî, âyetler arasında sadece çelişki görülmesinden kaynaklandığını, buradan hareketle ilk âyetin mensûh, sonraki âyetin de nâsîh olduğu gerekli olduğunu ifade etmektedir. Ancak Hûî "Hâla Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı."<sup>110</sup> âyetinden hareketle böyle bir neshin Kur'an'da vaki

<sup>104</sup> Hûî, *el-Beyân*, 283.

<sup>105</sup> Hûî, *el-Beyân*, 284.

<sup>106</sup> Hûî, *el-Beyân*, 284.

<sup>107</sup> Hûî, *el-Beyân*, 284.

<sup>108</sup> Hûî, *el-Beyân*, 285.

<sup>109</sup> Hûî, *el-Beyân*, 285.

<sup>110</sup> en-Nisâ 4/82.

olmadığını ileri sürerek söz konusu yaklaşımı isabetli görmemiştir.<sup>111</sup>

Hûî'ye göre bu görüşü savunan müfessirler neshe konu olan âyetlerin manasını gereği gibi kavrayamamışlardır. Şöyle ki bu müfessirler söz konusu âyetlerin arasında çelişki olduğunu sanarak bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için önce inen âyetleri mensûh, daha sonra inenleri de nâsîh olarak değerlendirmişlerdir. Hatta hâs-âm, mukayyed-mutlak ilişkisi olan âyetlerde bile önce ineni mensûh, sonra ineni de nâsîh olduğu sonucuna varmışlardır. Bunun böyle olmasının nedenini Hûî, söz konusu müfessirlerin neshin ıstılâhî anlamının oluşumundan önce yaygın olarak kullanılan luğavî anlamıyla karıştırmalarına bağlar.<sup>112</sup>

Hûî, Ebû Bekir en-Nehhâs'ın *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı eserinden hareketle neshedildiği iddia edilen ve sayısı 138 ulaşan âyetlerden 36 âyeti tek tek tahlil eder. Nihayetle Necvâ âyeti olarak bilinen Mücâdele 58/12'nin haricindeki âyetlerin nesihle alakasının bulunmadığını ifade eder.<sup>113</sup>

## SONUÇ

Nesih meselesi, İslam'ın ilk dönemlerinden çağdaş döneme kadarki süreçte Sünnî müfessir ve âlimleri meşgul ettiği gibi Şîî müfessir ve âlimleri de meşgul etmiştir. Bu, ilk dönemden çağdaş döneme kadarki tüm süreçte nesihle ilgilinmeleri ve bu konuda müstakil eserler kaleme almalarından da anlaşılmaktadır.

Dört döneme ayırdığımız Şîî-İmâmî tefsir geleneğinde neshe yönelik üç yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Birincisi, "İlk Dönem/Birinci Rivayet Dönemi" âlimlerinden Ayyâşî ile Kummî, "Son Dönem/İkinci Rivayet Dönemi" âlimlerinden Feyz-i Kâşânî ile Bahrânî'nin sadece rivayetlerle yetinen yaklaşımıdır. Bu iki dönemdeki nesih anlayışının birbirine paralel olduğu görülmüştür. Buna göre "İlk Dönem/Birinci Rivayet Dönemi" ile "Son Dönem/İkinci Rivayet Dönemi"ndeki müfessirler neshin Kur'an'da vaki olduğuna ilişkin rivayetlere yer vermiş, ancak nesih çeşitlerine ve Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilmeyeceğine değinmemişlerdir. Bununla birlikte Kummî

<sup>111</sup> Hûî, *el-Beyân*, 285.

<sup>112</sup> Hûî, *el-Beyân*, 286.

<sup>113</sup> Hûî, *el-Beyân*, 275, 286-380. Hûî, "Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir." mealindeki necvâ âyetinin hem fakir fukara için bir gelir kapısı açmak, hem de Hz. Peygamber'in (s.a.s) ardı arkası kesilmeyen görüşme isteklerinin azaltılıp rahat bir nefes alması için nazil olduğunu belirtir. Nitekim bu âyet nazil olduktan sonra, Hz. Ali dışında insanların genelinin mal sevgisi sebebiyle sadaka vermekten imtina edip Hz. Peygamber'le (s.a.s) görüşmekten vazgeçtiklerini söyler. Bilahare bu âyetin genel bir maslahatın kaçırılmasını önlemek için daha özel bir masalahat olan Hz. Peygamber'le (s.a.s) görüşmek için getirilen sadakanın vucûbiyetini kaldırmış olduğunu ifade eder. Ayrıca görüşme sadakasının meşru olmasıyla Allah'ın kulları üzerindeki minnetinin ortaya çıktığını, Müslümanların Hz. Peygamber'le görüşmeyi önemsemediklerinin anlaşıldığını ve Hz. Ali'nin diğer insanlara göre konununun da öğrenilmiş olduğunu ileri sürer. Bk. Hûî, *el-Beyân*, 374-376.

ile Feyz-i Kâşânî zina eden yaşlı kadın ve erkeklerin recmedilmesi gerektiğine ilişkin rivayetlere yer vererek nesih çeşitleri arasında yer alan “lafzı mensûh, hükmü bâkî” şeklindeki nesh çeşidine işaret ettikleri söylenebilir.

İkinci yaklaşım, “Orta Dönem/Birinci Dirayet Dönemi”nde yaşayan Tûsî ve Tabersî'nin nesihte beyanı merkeze aldıkları yaklaşımdır. Bu dönemde nesih çeşitleri, Sünnî geleneğinde olduğu gibi “lafzı bâkî, hükmü mensûh”, “lafzı mensûh hükmü bâkî” ve “hem lafzı hem de hükmü mensûh” şeklinde üç kısma taksim edilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilmeyeceği meselesi de ele alınmış ve Kur'an'ın mütevâtir sünnetle neshedilebileceği görüşü savunulmuştur. Böylece bu dönemdeki nesih anlayışıyla klasik dönem Sünnî geleneğindeki nesih anlayışı birbirine tamamen paralellik arz eder.

Üçüncü yaklaşım, “Çağdaş Dönem/İkinci Dirayet Dönemi”nde olan ve nesihte yine beyanın merkeze alındığı yaklaşımdır. Bu dönemde ilk iki dönemin aksine nesih konusunda bazı değişimlerin meydana geldiği bir dönemdir. Bu dönemde yaşayan müfessirlerden Muğniyye, Tabâtabâî ve Hûî'nin nesih çeşitleri arasında yer alan “lafzı mensûh, hükmü bâkî” ile “hem lafzı hem de hükmü mensûh” şeklindeki nesih çeşitlerinin Kur'an'ın tahrif edildiği anlamına geldiğini gerekçe göstererek Kur'an'da bu tür nesihlerin bulunmama-çağı görüşünü savunmuşlardır. Nesih çeşitleri arasında sadece “lafzı baki, hükmü mensûh” şeklindeki kısmın kabul edilebileceğini savunulduğu bu dönemde neshin hangi âyetler için geçerli olduğu konusunda bir ittifak söz konusu olamamıştır. Şöyle ki Muğniyye ile Tabâtabâî birden fazla âyetin başka âyetlerle nesih edildiğini kabul ederken, Hûî, Kur'an'da sadece necvâ âyeti olarak bilinen Mücâdele 58/12. âyetinin neshildiğini, bunun dışında neshedilen başka bir âyetin bulunmadığını ileri sürer.

Özetle Şîî tefsir geleneğinde nesih anlayışı, Sünnî tefsir geleneğinde olduğu gibi birtakım değişimlere uğramıştır. Ancak bu değişim, neshin tamamen reddedildiği bir noktaya ulaşmamıştır.

## KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. nşr. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

Algar, Hamit. “Feyz-İ Kâşânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Affî. Dımaşk- Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.

'Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd b. Ayyâş es-Selemî. *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'A'lamî, 2. Basım, 2010.

Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk, Heyet. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2. Basım, 2006.

Basrî Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcu'l-vusûl ile 'ilmi'l-usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullâh en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Dihlevî, Şâh Veliyullah Ahmed b. Abdurrahîm. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. çev. Selmân Huseynî en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1425/2005.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Feyzî Kâşânî, Molla Muhammed Muhsin b. Şâh Murtazâ. *Tefsîru's-sâfi*. thk. Şeyh Hüseyin A'lamî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Metbuât, 1429/2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Habibov, Aslan. "İmâmîyye Şîası'nın Tefsir Tarihi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1, (2008), 207-251.

Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21, (2006), 543-564.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1996.

Hûî, Seyyid Ebu'l-Kasım el-Müsevi. *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Kum: Dâru's-Sakaleyn, 3. Basım, 1418.

İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Korkmazgöz, Rıza. “Mu’tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca’fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”. *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, (2018), 291-327.

Kummî, Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî. Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1303.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 8 Cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1429/2009.

Muğniyye, Muhammed Cevâd b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî el-Âmilî. *et-Tefsîrül-kâşif*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

Öz, Mustafa. “Bahrânî, Hâşim b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ek-1/163. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Öz, Mustafa. “Tabersî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özdeş, Talip. “Kavramdan Teoriye Tefsir Nesh Problemi”. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ed. Ali Karataş-Yunus Emre Gördük. Ankara: Bilay, 2018.

Öztürk, Mustafa, “Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010, 243-277.

Pezdevî, Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî* [Usûlü'l-Kerhî ile birlikte. Karaçi: Dâru Mîr Muhammed, ts.

Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Vâil Ahmed Abdurrahman. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiye, 2003.

Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. M. Zekî Abdülber. Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Shahavatov, Sabuhi. “Şîi Tefsir Geleneğinde Nesh Teorisi”. *Van İlahiyat Dergisi* 8/12, (2020), 88-99.

Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cem'u'l-cevâmî' fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulmunim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman Ebû Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1433/2012.

Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Kitap Dünyası, 5. Basım, 2012.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, ts.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Hüseyin A'lemî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbuât, 1417/1997.

Tabersî, Ebû Alî Fadl b. Hasen b. Fadl. *Mecme'ü'l-beyan fî tefsîrü'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1436/2005.

Tûsî, Ebû Ca'fer b. Hasan b. Ali b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Ağâî Buzerk Tahranî, 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır. *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1987.

## İSLAM CEZA HUKUKU BAĞLAMINDA BÜYÜCÜLÜK SUÇU

*Crime of Witchcraft in the Context of Islamic Criminal Law*

### Yusuf Erdem GEZGİN

Arş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye

*Res. Assist. Dr., Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Education*

*Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Karaman, Turkey*

yegezgin@kmu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-0221-8965>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 05.09.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Gezgin, Yusuf Erdem. “İslam Ceza Hukuku Bağlamında Büyücülük Suçu”.

*Mütefekkir* 7/14 (2020), 467-483. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.848019>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İSLAM CEZA HUKUKU BAĞLAMINDA BÜYÜCÜLÜK SUÇU

### Öz

İslam ceza hukuku bağlamında büyüçülük konusunun ele alındığı bu çalışmada ilgili suçun uhrevi boyutundan ziyade dünyevi ceza boyutu değerlendirilmiştir. Pozitif ceza hukukunda büyüçülüğün cezası sadece halkın dini duygularını istismar ve nitelikli dolandırıcılık gibi unsurlar üzerinden değerlendirilmektedir. Halbuki İslam ceza hukukunda konunun bağlamı direk fâilin gerçekleştirdiği büyü fiilidir. Bu kapsamda ilk olarak büyüçülük ve büyü ile ilgili kavramsal bir çerçeve sunulmuş; çalışmanın temel problemi ele alınmıştır. Akabinde gerek fıkıh mezhepleri gerek ilgili mezheplerin mensup oldukları kelâm otoritelerine göre büyüünün hakikat veya hayal olmasıyla ilgili mahiyet tartışmaları değerlendirilmiştir. Ayrıca büyüçülüğün fikhî hükümleri kapsamında mezheplerin görüşleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Tabiatıyla ceza hukuku bağlamında bir hüküm verebilmek için kavram analizi, problemin mahiyeti ve fikhî hükümlerin ele alınması zaruridir. Büyüçülüğün mahiyeti ve fikhî hükmü konusunda bir neticeye ulaştıktan sonra ceza hukuku bağlamında görüşler ifade edilmiştir. Neticede ulaşılan sonuç ve değerlendirmeler ile çalışma araştırmacılara sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Ceza Hukuku, Sihir, Büyü, Had, Ta'zir.

### Crime of Witchcraft in the Context of Islamic Criminal Law

#### Abstract

In this study, which the subject of sorcery/witchcraft in the context of Islamic criminal law is evaluated in, the worldly punishment dimension of the relevant crime was looked into rather than the afterlife dimension of the crime. In secular criminal law, the punishment of witchcraft is assessed only on factors such as exploiting the religious feelings of the people and qualified fraud. However, in Islamic criminal law, the context of the subject is the act of witchcraft performed directly by the perpetrator. In this context, we first presented a conceptual framework about witchcraft. Then we evaluated the arguments of both fiqh sects and theology sects about whether magic is real or imaginary. In addition, within the scope of the fiqh provisions of sorcery, the views of the sects have been discussed in detail. Naturally, in order to make a judgment in the context of criminal law, it is essential to analyze the concept, the nature of the problem and the judicial provisions. After reaching a conclusion about the nature and fiqh judgment of witchcraft, opinions were expressed in the context of criminal law. Eventually, the study was presented to the researchers with the results and evaluations reached.

**Keywords:** Islamic Criminal Law, Magic, Witchcraft, Hadd, Ta'zir.

### GİRİŞ

Güç ve gizem, insan doğasının ilgi duyduğu iki önemli husustur. İnsan doğasında bir şeylere sahip olma/elde etme arzusu da bulunmaktadır. Esasında bu arzunun temelinde güçlü ve üstün olma isteği vardır. Güç sahibi olma arzusunun metafizik boyutu ise gizemdir. Metafizik bir olgunun fiziki ortama yansımaları olarak bilinen büyü olgusunda, güç ve gizem unsurları birleşmektedir. İşte makalemiz böyle bir olgu üzerinden davranışlar sergileyen bireylerin hukuki sorumluluklarını ele alacaktır.

Ayrıca güçlü olma isteğinin altında merak duygusunun varlığı da söz konusudur. Bireyler merak ettiği şeyin mahiyetine ulaşmak için somut argü-



manlara başvurduğu gibi soyut argümanlara da başvurmaktadırlar. Geçmişten günümüze kadar bu duygular büyü vb. şeylerle tatmin edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda büyü konusu çok çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Fizik, psikoloji, sosyoloji, felsefe ve teoloji büyüyle ilgili araştırma yapılan alanların bir kısmıdır. Teolojik açıdan büyüyle ilgili yapılan çalışmalara İslami ilimler de kayıtsız kalmamıştır. Büyü konusu İslami ilimlerin; kelâm/akâid, hadis ve tefsir alanlarının gündemine metafizik boyutuyla girmiştir. Fıkıh ilmi ise büyüün mahiyetinden/metafizik boyutundan ziyade sonuçlarıyla ilgilenmiştir. Bu anlamda fıkıh/fakîh büyüün tesirinden öte; büyü ile meşgul olmanın hükmü, büyü yapılan kişinin hak ve sorumlulukları açısından ehliyeti, büyücülük yapan kişinin yaptığı bu ameliye nedeniyle sebep olduğu sonuçlar konusundaki sorumluluğu gibi konuları incelemiştir. Tabiatıyla bu ve benzeri konular hakkında bir hüküm tesis edebilmek için büyü ve büyücülüğün mahiyetini bilmek büyük öneme sahiptir. Bu nedenle fıkıh mezhepleri kelâm otoritelerinin görüşlerinden de istifade ederek hükme varmışlardır.

Bu çalışmada, önce büyü ile ilgili kavramsal bir çerçeve çizilecek, konuyla ilgili kelime ve kavram haritası sunulacaktır. Konunun kavramsal analizinden sonra büyüün hakikati/gerçekliği ve çeşitleriyle ilgili temel bilgiler verilecek, sonra fakîhlerin büyü konusundaki kanaatleri açıklanacaktır. Son olarak araştırma konumuz olan büyücülük suçunun cezasıyla ilgili klasik fıkıh literatüründeki görüşlere yer verilecektir.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE PROBLEM ALANI

Çalışmada günümüz dilindeki kullanım sıklığına binaen *büyü* ve *büyücü* kelimeleri tercih edilmiş olsa da klasik fıkıh literatüründe bizim bugün büyü olarak ifade ettiğimiz ameliye için sihir ve bu işle uğraşan kimselere *sâhir* kavramları kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Günümüzde ise sihir ve sihribaz kavramları yerine, illüzyon ve illüzyonist kavramları kullanılmaktadır. Bu çalışmada büyü, illüzyon manasında kullanılmayacaktır. Bu çerçevede konumuzla alakalı kavramlar; sihir, büyü, tencîm, 'irâfe, tılsım, vefk, rukye, neşra, azîme ve şa'Veze/şa'bezedir. Bu kavramlardan sihir dışındakiler kısaca açıklandıktan sonra konumuzu tam olarak ifade etmesi nedeniyle sihir kavramına açıklık getirilecektir.

*Büyü*: "Tabiat üstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan bazı tabii nesnelere kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler"<sup>2</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Büyü bu manasıyla sihirle aynı manada olduğu görülmektedir.

*Tencîm*: Sözlükte yıldızlara bakmak olarak ifade edilirken, ıstılahta gök

<sup>1</sup> Daha geniş bilgi için bk. Aydın Kaya, *Kur'an'da Mâhiyet Açısından Sihir-Mucize Karşılaştırması* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30-31.

<sup>2</sup> Hikmet Tanyu, "Büyü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2020).

cisimlerine bakmak sûretiyle yeryüzünde olacak olaylar hakkında haber vermektir. Günümüzde bu kavram çoğunlukla astroloji falcılığı olarak bilinmektedir.<sup>3</sup>

*İrâfe*: Arrâf adı verilen kişilerin geçmişten haber verme işlemlerine 'ırâfe denir. Arrâf ile akla ilk etapta kahinler gelir. Fakat arrâfın kâhinden farkı; kâhin geçmiş ve gelecekte haber verirken arrâf sadece geçmişte olan olaylardan haber verir.<sup>4</sup> Bu eylem büyü ve sihirden oldukça farklıdır. Arrâflara müracaat edenlerin amacı başlarına gelen olayların arka planıyla ilgili bilgi almaktır. Arrâflar da bu bilgileri cinlerden öğrenip insanlara aktarırlar.<sup>5</sup> Fakat Hz. Peygamber (s.a.) arrâfa itibar ederek bunları tasdik etmeyi yasaklamış, onlara itibar etmeyi Kendisini (s.a.) inkâr ile eş tutmuş, namazlarının kırk gün kabul edilmeyeceğini ve cennete giremeyeceklerini bildirmiştir.<sup>6</sup>

*Tılsım*: Bir şeyler elde etmek veya korkulan bir şeyden korunmak için yıldızlarla alakalı olduğu düşünülen isimlerin ve şekillerin bir takım mâdenî eşyalara yazılmasıdır.<sup>7</sup>

*Vefk*: "Harf, rakam, kelime, esmâ-i hüsnâ, âyet ve sûrelerin belli bir düzene göre kareler içine yazılarak bunda bâtinî mânalar arayan bir tılsım türü"<sup>8</sup> olarak bilinmektedir.

*Rukye*: Hastalıklar için okunan veya yazılan ve kendisi aracılığıyla şifa umulan lafızlardır.<sup>9</sup> Naslarda meşru rukye çeşitleri ifade edildiği gibi meşru olmayan rukyeler de açıkça beyan edilmiştir.<sup>10</sup>

*Neşra*: Meşru olmayan bir tür rukye olan neşra, kendisine cin musallat olduğu düşünülen kimseyi bu durumdan kurtardığı düşünülen bir çeşit uygulamadır.<sup>11</sup> Hz. Peygamber'e (s.a.) bu ameliye sorulduğunda; "*O (s.a.) bu işin şeytanın ameliyelerinden olduğunu*"<sup>12</sup> beyan etmiştir.

<sup>3</sup> Sa'dî Ebû Habîb, *Kâmûsu'l-fikhî luğaten ve istilâhen* (Dimaşk: Darü'l-Fıkr, 1988), 348; Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdik Kunevbî, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1985), 147.

<sup>4</sup> Ebû Yahya Zeynüddîn Zekerîya b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4/82.

<sup>5</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Fethü'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beirut, 1960), 10/216.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1421), 15/331; 27/198; b. Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beirut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-arâbî, ts.), "Selâm", 125; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tıb", 21; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Süleymî Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tahâret", 102.

<sup>7</sup> Kal'acî - Kunevbî, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, 292.

<sup>8</sup> İlyas Çelebi, "Vefk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

<sup>9</sup> Sa'dî Ebû Habîb, *Kâmûsu'l-fikhî luğaten ve istilâhen*, 152.

<sup>10</sup> Meşru olan ve olmayan rukyeler için bk. "Rukye", Mv. F. (Kuveyt, ts.), 23/96-98.

<sup>11</sup> Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Riyad: Daru'l-Hidâye, ts.), 14/217.

<sup>12</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-*

*Azîme*: Rukye kapsamında birtakım işlerle kişinin cinlerden yardım alması olarak bilinir. Hz. Süleyman'ın (a.s.) cin taifelerine, meleklere ait olduğu düşünülen isimler koyduğu ve bazı kişilerin bu isimleri kullanarak cinlerden yardım aldıkları iddia edilmektedir. İşte bu işe *azîme* (ç. *azâim*) denilmektedir.<sup>13</sup>

*Şa'uze/Şa'beze*: Bir şeyi olduğu şekilden farklı göstermek için el çabukluğu yapmak ve illüzyondur.<sup>14</sup> Günümüzde sihir denilince *şa'uze* akla gelmektedir.<sup>15</sup>

Büyü ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bu kavramlardan sonra çalışmamızın asıl problematiği kapsamında sihir kavramını açıklayacağız. Sihir sözlükte "*el çabukluğu, göz boyama ve yaldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelere şeklini değiştirme iddiası*"<sup>16</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Sihirin ıstılahî manasını ifade etmeden önce şu hususu tekrar etmemiz gerekir: Sihir kavramı klasik fıkıh eserlerinde "büyü" anlamını ifade etmek üzere kullanılmışken, günümüzde illüzyon anlamını karşılamak üzere kullanıldığı görülmektedir. Başka bir ifade ile, günümüzde "büyü" kavramı ile ifade edilen olgunun İslam ceza hukuku bağlamında "sihir" başlığı altında ele alındığını söyleyebiliriz. Ayrıca gizemli ve metafizik bir olgu olmasıyla birlikte neden olduğu olumsuz sonuçlar itibarıyla net bir şey ifade edilememesi, üzerinde ittifak edilmiş bir sihir tanımının yapılamamasına neden olmuştur. Bu anlamda sihrin hayalden öte hakikat olduğu düşüncesini benimseyen şu tarif ile sihri açıklayacağız:

*Sihir*: "Kötü niyetli kişinin (sâhir) şeytanlardan yardım almak sûretiyle; kişinin (meshûr) bedeninde, kalbinde, aklında birtakım tesirler oluşturması veya şeytanları sihir yapılan kişiye musallat etmesi" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>17</sup> Bu tanım Hanbelîlere ait olup<sup>18</sup> maksadımızı net olarak açıklaması nedeniyle tercih edilmiştir.

Bir diğer tanım ise şöyledir: Olağanüstü/harikulade veya ona yakın bir

*Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.), 22/135.

<sup>13</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1993), 12/400; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî Karâfî, *Envârü'l-burûk fi envâ'il-fürûk* (Beyrut, 2014), 4/147; Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, "Azâim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

<sup>14</sup> *Kal'aci - Kuneybi, Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, 431.

<sup>15</sup> İllüzyon, sözlükte göz bağı ve yanılısma anlamına gelmekte olup duyuların zihinde yanlış yorumlanması bu kavramla ifade edilmektedir. Bk. Güncel Türkçe Sözlük, ts., "İllüzyon"; "İllüzyon Nedir? Neden Algı Yanılması Yaşarız" (Erişim 19 Nisan 2020).

<sup>16</sup> İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2020).

<sup>17</sup> Ahmed Fethî Muhammed Abdüllatif Bukeyrî, *Ahkâmu'l-müte'allika bi's-sihr ve's-sehara fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kuala Lumpur: Câmîatu'l-Medîne el-Âlemiyye, 2016), 12.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâlfî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 9/28; Mansur b. Yûnus Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'an metni'l-İknâ'* (Riyad: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/186.

durumu ortaya çıkarmak için çok gizli bir kısım işlerden ibarettir. Bu işlerin göz boyamak ve aldatmak konusunda herhangi bir sınırı yoktur. Ayrıca bu kötü fiili gerçekleştiren kişinin (sâhir), etki etmek istediği kişiyle/şeyle aynı ortamda olup olmamasının da etki konusunda herhangi bir sınırı söz konusu değildir.<sup>19</sup>

Kavramsal çerçeve ile ilgili ifade edilen bu hususlarla kifâyet ettikten sonra araştırmanın problem alanı ifade edilecektir. Bilindiği üzere pozitif ceza hukuku manevi haklar ve ihlaller (kişilik ve onur hakları) dışında mağdurun yaşadığı ruhsal bozukluklar vb. metafizik suç ve unsurlarıyla ilgilenmemiştir. Bu noktada büyü ve büyücülük konusu halkın dini duygularının istismarı, bu duygular üzerinden haksız kazanç elde etme ve nitelikli dolandırıcılık unsurları üzerinden değerlendirilmiştir.<sup>20</sup> Bu kapsamda pozitif ceza hukukunda suçlu için öngörülen ceza üç yıldan on yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adli para cezasıdır.<sup>21</sup>

İslam ceza hukuku bağlamında bu suçun ispat edilme gücüyle beraber, suç unsurlarının saptanması için gerekli olan veriler sübjektiftir. Fakat büyüün varlığı hakkındaki naslardaki sarih ifadeler, büyüün bozulmasına dönük terkip önerileri ve büyü yoluyla insanlara zarar veren suçlunun cezasıyla ilgili hükümler nedeniyle İslam ceza hukuku bu probleme kayıtsız kalmamıştır. Bu çerçevede araştırma konumuzun problem alanı olarak gördüğü konu, büyü gibi metafizik bir suçun ispat vasıtaları ve bu suçu işleyen kişiye uygulanması gereken yaptırımlardır.

Tabiatıyla büyüünün yapıma usulleri çalışmamız kapsamında değerlendirilmeyecektir. Zira bu konunun çalışmanın kapsam dışında olduğu takdir edilmelidir. Şu kadarını ifade edelim ki; evli veya nişanlı çiftlerin arasını bozma (tefrik), bu kapsamda cinselliği olumsuz etkileme (bağlama/'akd), yahut aralarında sevgi olmayan bireyleri evlenme veya birlikte olmak kastıyla birbirine yakınlaştırma (tahbîb), kıskançlık nedeniyle bireylere zarar verme gibi birçok sebeple büyüye başvurulmakta ve farklı terkipler uygulanmaktadır. Bu bağlamda büyücü; mağdura ait kişisel eşyalara (saç, tüy, ip vb.) düğümler atıp okur, farklı metotlarla hazırladığı gıdaları mağdura yedirir/içirir, yoluna döker veya meşru olmayan birtakım kelime ve cümleleri nüshalara (halk diliyle muska) yazıp, bu nüshayı mağdurun evine, işyerine bırakarak büyü yaptığını ifade eder.<sup>22</sup>

## 2. BÜYÜNÜN GERÇEKLİĞİ/HAKİKATI

Büyünün mahiyeti hakkında iki farklı görüşün benimsendiği görülmektedir. Bu bağlamda bir kısım İslam âlimleri büyüünün sözlük manasına atıfla

<sup>19</sup> Huseyn Cüley'ab Sa'îdî, *es-Sihr hakikatuhü ve hukmuhü*, ts., 342.

<sup>20</sup> Türk Ceza Kanunu (Türk Ceza Kanunu), *Nitelikli Dolandırıcılık* 5237-158/1-a) bendi (26 Eylül 2004).

<sup>21</sup> Türk Ceza Kanunu, 158/1-L.

<sup>22</sup> Bukeyrî, *Ahkâmu'l-müte'allika bi's-sihr*, 46-52.

hakikatinin olmadığını ve hayal mahsulü olduğunu iddia ederken bazısı da büyüünün hakikat olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu çerçevede Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre, büyüünün hakikati vardır ve meydana getirdiği netice somut olarak görülmektedir. Büyünün hakikatinin varlığını kabul eden Ehl-i sünnet mezhebinin çoğunluğu içerisinde Eş'arî kelâm geleneğine mensup olan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler ve İbnü'l-Hümâm gibi bazı Mâtürîdî/Hanefîler bulunmaktadır.<sup>23</sup> Hanefîlerin itikâdî görüşlerini sistematize eden Mâtürîdî kelâm geleneğine, Mu'tezile'ye ve Zâhirîlere göre ise büyüünün hakikati yoktur, hayal ve temsil neticesinde ortaya çıkmaktadır.<sup>24</sup>

Büyünün hakikatinin olmadığını ifade edenler arasında Şâfiîlerden Begavî (ö. 516/1122) olduğu ifade ediliyor<sup>25</sup> olsa da bu iddia ilgili fakîhin eserlerindeki ifadelerle çelişmektedir.<sup>26</sup> Zira onun sihrin hakikatinin olmadığını ifade ettiği düşünülen ifadeleri, Hz. Musa (a.s.) ile sihribazlar arasında gerçekleşen olayda, sihribazlara ait olan fiillerle ilgilidir.<sup>27</sup>

Her iki görüşü savunan fakîhlerin de delilleri bulunmaktadır.<sup>28</sup> Çalışmamızın hacmi nedeniyle ilgili delillere ve tartışmalara değinilmeyecektir. Ayrıca her iki görüş sahibi fakîhler büyücülük yapan kimsenin cezalandırılması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Biz de büyüünün hakikatinin olduğu ve tesirinin mevcudiyeti konusunda cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira hakikati olmayan bir unsura dayalı olarak bireylerin cezalandırılması mümkün değildir. Bu kapsamda aşağıda ifade edilecek olan büyü ve büyücülüğün fikhî hükmü, fakîhlerin ceza hukuku bağlamında büyücülükle ilgili görüşlerini de şekillendirecektir.

<sup>23</sup> Kemalüddin Muhammed b. Abdülvehid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir* (Beirut: Darü'l-Fikr, 2003), 6/98-99; Karâfî, *Envârü'l-burûk*, 4/149-150; Zekeriyâyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*, 4/82; Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Ezherî Cemel, *Fethu'l-Vehhâb bi tavzihi-i şerhi menhaci't-tullâb* (Kahire: Darü'l-Fikr, 1994), 5-110; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/28.

<sup>24</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (Mısır, ts.), 1/201; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut, 1994), 1/49-70; Ebû Saîd Nasîruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl* (Beirut, 1998), 1/97; Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâf ıstılâhâti'l-funûn* (Beirut: Mektebetu Lübnân, 1996), 1/935-941; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in* (Kahire, ts.), 28; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1934), 1/58.

<sup>25</sup> Bk. Bukeyrî, *Ahkâmü'l-müte'allika bi's-sihr*, 20; "Sihr", Mv. F. (Kuveyt, ts.), 24/262.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Şerhu's-sünne* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 12/184-189.

<sup>27</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1997), 3/265. Metin şu şekildedir:

{قال} موسى بل {القاوا} أنتم، {فلما ألقوا سحروا أعين الناس} أي: صرفوا أعينهم عن إدراك حقيقة ما فعلوه من التمويه والتخييل، وهذا هو السحر.

<sup>28</sup> Konuyla tarafların delilleri ve karşı argümanlarının ayrıntıları için bk. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerif b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'aziz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'î'nin tekmileleri ile birlikte)* (Beirut: Darü'l-Fikr, ts.), 19/240-246; Tehânevî, *Keşşâf ıstılâhâti'l-funûn*, 1/935-940; Bukeyrî, *Ahkâmü'l-müte'allika bi's-sihr*, 17-20.

### 3. BÜYÜ İLE İLGİLİ FIKHİ GÖRÜŞLER

Büyü konusu fikhî açıdan üç farklı perspektiften ele alınacaktır. Bunlar; (a) büyüünün genel hükmü, (b) büyü yapmayı öğrenmek ve öğretmek, (c) ceza hukuku bağlamında büyücülük konularıdır. Bu başlıkta ilk iki konu değerlendirilecek, büyücülüğün cezalandırılmasıyla ilgili hükümler ise bir sonraki başlığa havale edilecektir. Büyü konusunda diğer bir fikhî başlık ise büyüye maruz kalmış bireyin (meshûr) bu durumundan meşru bir şekilde kurtulmasının hükmüdür. Takdir edilmelidir ki konunun bu yönü çalışmamızın hacmi açısından elverişli değildir. Büyüden kurtulmayla ilgili müstakil çalışmalar yapılmış, konu ilgili eserlerde ayrıntılı olarak açıklanmıştır.<sup>29</sup>

a) Büyü, Kitap<sup>30</sup> ve Sünnet<sup>31</sup> delilleri çerçevesinde haramdır ve büyük günahlardandır. Hatta büyüünün haramlığı konusunda Nevevî ve İbn Teymiyye icma iddiasında bulunmuşlardır.<sup>32</sup> Fakat illüzyon gibi el çabukluğu ve göz boyama yoluyla yapılan işlerin câiz olduğu beyan edilmektedir. Tabiatıyla herhangi bir harama vesile olmaması ön şarttır.<sup>33</sup>

b) Büyü yapmayı öğrenmek ve öğretmek hususunda ise iki görüş bulunmaktadır. Her iki görüşe göre de büyü yapmak haramdır fakat büyü yapmaya tevessül etmeksizin sadece bilgi sadedinde bu işin öğrenime konu edilmesi konusunda görüş ayrılığı vardır. Bu kapsamda görüş ayrılığının temel noktası büyü yapmanın itikâdî boyutta küfür olup olmamasıyla ilgilidir.

1. Şâfilere ve Hanefî fakîh İbnü'l-Hümâm'a göre büyü yapmak haram olduğu halde bu işin bizzat kendisi küfrü gerektirecek bir fiil değildir. Şayet büyücü yaptığı büyüünün mübah bir davranış olduğunu düşünüyorsa veya küfür olduğuna inanarak yapıyorsa ve şeytanların kendi istediği her şeyi yapabileceklerine inanıyorsa bu takdirde yapılan işin küfür olduğunda herhangi bir tereddüt söz konusu değildir.<sup>34</sup> Zâhirîlerin görüşleri de Şâfililerin görüşlerine yakındır.<sup>35</sup>

2. Hanefî, Hanbelî ve Zeydîler ise büyücü yapmış olduğu işin küfür oldu-

<sup>29</sup> Bk. Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019); Vahîd b. Abdüsselam Bâli, *es-Sârimu'l-bettâr fî't-tesaddî li's-seharat'il-eşrâr* (Mısır, 2008).

<sup>30</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Medâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/102; Tâhâ 20/69, 73.

<sup>31</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Hudûd", 6857; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "İmân", 145.

<sup>32</sup> Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerîf b. Mürî Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttakîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 9/346; Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Riyad: Mecma' melik Fahd li tabâati'l-mushafi's-şerîf, 2005), 35/171.

<sup>33</sup> Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttakîn*, 9/346.

<sup>34</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 13/96; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/261; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/99.

<sup>35</sup> İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr*, 12/419-420.

ğunu düşünsün yahut düşünmesin sadece büyü fiilini gerçekleştirdiği için kafir kabul edilir. Hanbelîler şöyle bir istisna ile büyücünün tekfir edilmesi konusunu yumuşatırlar: Büyücü büyü; ilaç duman, su veya cinler yardımı ile yapıyorsa bu durumda tekfir edilmez.<sup>36</sup> Mâlikîler de bu görüşle aynı olduğu ifade edilse de onlar Şâfîlilerin görüşlerine benzer şekilde yapılan büyüde küfür içeren bir şeyin bulunmasını ve naslarda açıkça yasaklanan bir büyü türü (karı-koca arasını açma) ile meşgul olmayı şart koşmuşlardır.<sup>37</sup>

Büyü yapmayı öğrenmek ve öğretmek konusunda ifade edilen fikhî hükümler; büyücünün yaptığı fiilin küfür olup olmaması çerçevesindeki görüşlere paralel olarak gelişmiştir. Dolayısıyla Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre hiçbir şekilde ve şartta büyüünün öğrenime konu edilmesi câiz değildir.<sup>38</sup> Bilakis yapılacak iş küfür olduğu için bu işe vesile olmakta aynı şekilde küfürdür. Bu görüşte olan mezhepler içerisinde farklı görüşler olsa da genel hüküm bu yöndedir.

Şâfîliler her ne kadar büyüünün öğrenime konu olmasını haram kabul etmeler de yapılan işi küfür kapsamında değerlendirmezler. Ayrıca konuyla ilgili maslahat eksenli ve genel haram hükmünden farklı olarak şunları ifade ederler: Şayet bir fayda elde etmek, bir zararı def etmek veya büyüünün hakikatine vakıf olarak tecrübe sahibi olmak için büyü öğrenilip öğretiliyorsa o zaman bu işin haram olduğu ifade edilemez.<sup>39</sup>

Büyü yapmanın haram olması hatta cumhura göre küfür olması nedeniyle bu fiilin öğrenime konu edilmesinin câiz olmadığı açıkça görülmektedir. Ayrıca yapılan istisnalar ve getirilen farklı açıklamalar, büyücülük konusunun ne kadar kötü bir eylem olduğunu ifade etmek bakımından yeterlidir.

#### 4. İSLAM CEZA HUKUKUNDA BÜYÜCÜLÜK

Büyü ve büyücülüğün mahiyeti ve bu eylemin fikhî hükümleriyle ilgili temel bilgilerin akabinde çalışmamızın temel problemi olan büyücülüğün ceza hukuku yönü bu başlıkta ele alınacaktır.

Hanefîlere göre büyücünün cezası iki durumda ölümdür. a) şayet küfür

<sup>36</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenviru'l-ebşâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 4/240; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/99; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/29; Mansur b. Yûnus Buhûtî, *Şerhu münteha'l-irâdât* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1993), 3/404; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 29/384; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Seylü'l-cerrâr el-mütedeffik 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr* (Beyrut: Daru İbn Hazm, ts.), 676-869.

<sup>37</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'îl li mesâili'l-müstahrece* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 16/443; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî Karâfî, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/32.

<sup>38</sup> İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/99; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil*, 16/443; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/29; Hanefîlerden İbn Âbidîn konuyla alakalı olarak Zâhîratu'n-nâzir eserinin müellifi Ali b. Abdullah et-Tûrî'den şu görüşü nakleder: Harbîlerin büyü kanalıyla zararlarını def etmek için büyüünün öğrenime konu edilmesi farzdır. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/44.

<sup>39</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/97.



gerektiren bir davranışla büyü yapıyorsa, b) büyücünün eyleminde küfür unsurları olmadığı halde, yaptığı fiil kapsamında ölüme yol açması sebebiyle öldürülür. Bu ceza kapsamında büyücünün Müslüman veya gayrimüslim olması durumu değiştirmeyecektir. Ayrıca büyücü cezasının tatbik dilmesi esnasında tövbeye davet edilmez ve tövbe etmesi durumda da infaz durdurulmaz. Tabiatıyla cezanın uygulanabilmesi için büyücünün yaptığı işi ikrar etmesi veya bir delille suçun ispat edilmesi gerekmektedir.<sup>40</sup>

Mâlikîlere göre de büyücü öldürülmelidir. Fakat bu hükmün icrası için büyücünün küfrüne dönük hüküm verilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde büyü yapmanın bizatihi kendisi ölüm cezasının infazı için yeterli değildir. Suçun ispat edilmesinde en önemli argümanlardan birisi kişinin bu suçu işlediğini gizlememesi ve delillerin (beyyine) aşikâr olmasıdır. Büyücülük suçu neticesinde öldürülen kişi tövbe ederse malına el konulmaz, aksi takdirde küfür üzere öldüğü için malı da fey kapsamında hazineye aktarılır. Şayet büyücü yaptığı işi gizliyorsa bu durumda tövbeye davet edilmez ve tövbe etse de ceza düşmez. Mâlikîler bu hükümlerin Müslümanlara mahsus olduğunu ifade ederek zimmileri kapsam dışı bırakmışlardır. Zimmilerden büyücülük yapanların cezası ise ta'zirdir. Ancak yapılan büyü nedeniyle bir zarara sebebiyet verilmiş ise bu takdirde fâil zimmi de olsa öldürülür. Ayrıca Müslüman olması dışında pişmanlık duyması durumu değiştirmeyecektir.<sup>41</sup>

Şâfiî ve Zâhirîler büyücülük eylemini kayıtsız bir şekilde irtidâd olarak görmedikleri için büyücünün öldürülmesinin isabetli olmadığını ifade etmektedirler. Şayet küfür içeren bir büyüyle uğraşıyorsa işte bu durumda öldürülür. Ayrıca büyücü yaptığı büyü nedeniyle birisinin ölümüne sebebiyet verdiyse bu durumda da kısas uygulanarak ölüm cezasının tatbik edilebileceği görüşündedirler. Suçun ispatında ise büyücünün ikrarı delil olarak kabul edilir. Bu iki suç şeklinin kapsamı dışında kalan büyücülük suçunun cezası ta'zirdir.<sup>42</sup>

Hanbelîler ise büyücünün cezasının ölüm olduğunu ifade ederken; bü-

<sup>40</sup> Osman b. Ali Zeylaî, *Tebynü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/293; Zeynü'lâbidîn b. İbrahim İbn Nüceym b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2000), 5/139; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/98-99; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/43-45; 4/240-245.

<sup>41</sup> İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil*, 16/443-444; Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed el-Vefâî el-Mısrî Zürcânî, *Şerhu muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-'Ubeykân, 2002), 8/110-118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li muhtasari Halîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 8/371; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 6/279.

<sup>42</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410), 1/293; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/96-98; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, 19/245-246; Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni Rafîi, *Fethü'l-azîz fi Şerhi'l-Vecîz* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 10/126; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezhebe*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Dâru'l-Minhâc, 2007), 17/120-122; İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsar*, 12/419-420.



yücünün Müslüman ve yaptığı büyüün küfür içeriyor olmasının şart olduğunu beyan ederler. Zimmilerin ise zaten küfür üzere olduklarını, sadece bu suç nedeniyle ölüme mahkûm edilemeyecekleri görüşünü savunurlar. Tabiatıyla büyü nedeniyle birisinin ölümüne sebebiyet vermeleri durumunda kısas uygulanarak öldürülürler.<sup>43</sup>

Fakihlerin büyüculük suçunu işleyenlerin öldürülmesi yönünde vardıkları hükmün temel dayanağı ilgili nasslardır. Bu çerçevede Hz. Peygamber (s.a.): “*Büyücünün (Sâhir) haddi kılıçla boynunu vurmaktır*”<sup>44</sup> buyurmuştur. Cessâs burada nassın mutlak olarak ifade edilmesini şöyle yorumlamaktadır: Büyücü vucûben öldürülür. Zira nass emir sîgasıyla gelmiştir. Ayrıca had cezası olarak ifade edildiği için fâilin tövbesi nedeniyle de ceza düşürülmez.<sup>45</sup>

Bir başka delil de Hz. Ömer’in (r.a.) bir mektubundaki şu ifadesidir: “*Erkek ve kadın tüm büyücülerini öldürünüz*”.<sup>46</sup> Buna göre de büyücüler mürted oldukları için öldürülür. İbn Kudâme bu sözün üzerine sahabe arasında herhangi bir ihtilâf olmaması nedeniyle sükûtî icmânın varlığını ifade eder.<sup>47</sup>

Şâfiî ve Zâhirîlerin delilleri ise Hz. Peygamber’in (s.a.) şu sözleridir: “*Kendisinden başka ilâh olmayan Allah’a yemin ederim ki, Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah’ın elçisi olduğuma şehâdet eden Müslüman bir kişinin kanı helâl değildir. Ancak üç kişi müstesna; İslâm’ı terk eden, cemaati bırakan yahut cemaatten ayrılan, zina eden dul ve cana karşı can*”.<sup>48</sup> Bu ifadelerin kapsamına büyücü girmediği için Şâfiî ve Zâhirîler büyüünün öldürülmeyeceğini beyan etmektedirler.

Bütün bu görüşlerden hareketle bir değerlendirme yapılacak olursa kanaatimizce büyüünün küfrünün tespit edilmesi halinde öldürülmesi daha isabetlidir. Bu şekilde öldürme ise hudûd kapsamında değerlendirilmelidir. Ayrıca küfrü tespit edilememiş fakat büyüculüğü konusunda tereddüt bulunmayan suçlu ta’zir kapsamında oldukça caydırıcı olmak kaydıyla cezalandırılmalıdır. Hatta İmam Ahmed’den de (ö. 241/855) ta’zir kapsamında büyüünün öldürülebileceği yönünde bir nakil vardır.<sup>49</sup> Zira büyüünün metafizik

<sup>43</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/29-33; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî’ fi şerhi’l-Mukni’* (Beirut, 1997), 7/487; Alâuddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti’r-râcih ani’l-hilâf alâ mezhebi’l-İmam Ahmed* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 10/351-353; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kinâ’ an metni’l-İknâ’*, 6/187.

<sup>44</sup> Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebîr*, “Hudûd” 1460; Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyi’ Muhammed Hâkim Nîsâbüri, *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411), “Hudûd” 8073.

<sup>45</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/65.

<sup>46</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), “Kasâme” 16498; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/60.

<sup>47</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/31.

<sup>48</sup> Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, “Diyât” 6878; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Kasâme” 1676.

<sup>49</sup> Mustafa b. Sa’d b. Abduh es-Suyûtî Ruhaybânî, *Metâlibu uli’n-nuhâ fi şerhi Ğâyeti’l-muntehâ* (Dımaşk: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1994), 6/304. Metin şu şekildedir:

(وقيل) له تعزيره (بالتقتل) ويقتل الساحر إن كان مسلما بالسيف.

bir olgu olması nedeniyle suçun fâilinin önlenmesi yani büyü yapmadan alıkonulması son derece zordur. Dolayısıyla Müslümanların büyü ve etkilerinden korunması maslahat gereğidir. Büyü yapmak üzere büyücüye başvuran kişilerin durumu ise konunun bir diğer boyutudur.

Klasik fıkıh literatüründe büyü suçunun cezasından başka, büyücünün yaptığı büyü ameliyesine karşılık ücret alması da değerlendirilmiştir. Bu kapsamda büyücü ve danışan (büyü yaptırmak isteyen) arasında gerçekleştirilen akit (icâre/ecîr-i müşterek) batıldır. Hanefî ve Mâlikîlere göre danışanın büyü yaptırmak istemesi durumunda, bilfiil büyü eylemini gerçekleştirmediği için öldürülmez, ta'zir edilir.<sup>50</sup> Şâfiî ve Hanbelîler de aynı görüştedirler.<sup>51</sup>

Mevcut bir büyüün bozulması/çözülmesi ('ilâc) için yapılan hizmet sözleşmesi Hanefî, Mâlikî Şâfiî ve Hanbelîlere göre câizdir.<sup>52</sup>

Büyücülük fiilinin günümüz pozitif hukukunda ismen tanımlanmamış olması, büyücülere verilecek cezai müeyyidelerin tespiti konusunda klasik fıkıh literatüründe zikredilmiş olan cezalardan istifade etmeyi imkânsız kılmıştır. Diğer taraftan, Pozitif hukukta ismen (büyü ve büyücülük vb. isimlerle) suç kapsamında zikredilmediği ve cezai müeyyide tanımlanmadığı için modern dönem İslam hukukçuları da bu suça verilecek ceza konusunda bir güncellemeye gitmemiş ve yeni icthadlarda bulunmamışlardır.

## DEĞERLENDİRME VE ÖNERİLER

Büyücülük kavram olarak genel bir anlam yapısına sahip olsa da illüzyon dışındaki tüm durumların konumuzu ilgilendirdiği hususu dikkate alınmalıdır. Gaybden (geçmiş ve gelecek) haber verme, büyü için cinler ve şeytanlardan yardım alma ve mevcut büyüü büyü ile çözme, karı koca arasını bulma veya bozma vb. tüm olağandışı durumların tamamı konumuz kapsa-

<sup>50</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/93; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*, 6/280.

<sup>51</sup> Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc*, (Amîra ve Kalyûbî hâşiyeleriyle birlikte) (Beirut: Darü'l-Fikr, 1995), 3/71; Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, 3/604.

<sup>52</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/93; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*, 6/280; Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc*, 3/71; Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, 3/604; Mevcut bir büyüün bozulmasıyla ilgili olarak fetâvâ literatürünün önemli örneklerinden biri olan *Neticetü'l-fetâvâ* adlı eserde nakledilen bir soruyu ve bu soruya verilen cevabı bu aşamada aktarmayı isabetli buluyoruz. *Ebussuûd aleyhi rahmetü'l-Vedûd hazretlerinden, 'Bir kasaba makberesinde defn olunan mevtâdan Zeyd-i müteveffâ cazı olmağla, gecelerde bazı kimesnelerin menzillerine varub ya fülân, ya fülân deyu nidâ etmekle ol kimesneler fevt olup, daima bu vech üzere telef-i nüfûs-i nâsa sebeb olduğu meşhûr ve mütevâtîr olub, âmmeye zararı olsa bunun defî'ne çare nedir?' deyu istiftâ olundukta cevablarında 'Zeyd-i mezbûr kabrinden ihrac ve ra'si kat' olunur' deyu iftâ buyurmuşlar. Cevab-ı mezbûr bir asla mübtenî olub ber vech üzere amel olunmakta beis var mıdır? el-Cevab: Bu hususta mu'teberât-ı kütüb-i fıkhîyyede bir mesele görülmemiştir. Lakin cevâb-ı mezbûr kütüb-i usûlde mastûr olan*

يُحْمَلُ الضَّرْرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرْرِ الْعَامِ، وَإِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رَوَعَى اعْظَمَهُمَا ضَرراً بَارَكْتَابِ اخْتِفَمَا  
asılları üzerine mübtenîdir. Cevâb-ı mezkûr ile elân amel olunmakta beis yoktur. Konuyla ilgili bu kaynağa delalet eden Prof. Dr. Ahmet Yaman hocama teşekkür ederim. Seyyid Ahmed Efendi - Seyyid Hâfız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî, *Neticetü'l-fetâvâ Şeyhülislam fetvaları*, thk. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik, 2014), 389-390.

mında düşünölmelidir. Cinlerin ve şeytanların insana musallat olması ise konumuz kapsamında değerdendirilmemiştir.

Büyünün gerek mahiyeti/hakikati gerek sonuçları bakımından metafizik bir yapıya sahip olması nedeniyle net bir kanaate ulaşmak oldukça zordur. Bu bakımdan ceza hukuku bağlamında bir bireyin cezalandırılması söz konusu olunca problem daha da büyümektedir. Ayrıca Hanefiler ile Mu'tezile'nin büyü'nün hakikatının olmadığını açıkça belirtmelerine rağmen yine de büyücünün cezalandırılması gerektiğini ifade etmeleri oldukça dikkat çekicidir.

Günümüzde büyü ve büyücülük toplumun bazı kesimleri tarafından önem verilen gerek müspet gerekse menfi yönleriyle başvuru olan olgulardan biridir. Bu kapsamda bireyler etkilenmekte ve istismar edilmektedir. Ne yazık ki pozitif hukukun konuyla ilgili ceza algısı; halkın dini duygularının istismarı, bu duygular üzerinden haksız kazanç elde etme ve nitelikli dolandırıcılık dışında değildir. Büyücülük suçunun bu kapsamda cezalandırılmasının "caydırıcılığı"! bir yana büyücülük yapan şahsın sebep olduğu zararın cezasız kalması da cabasıdır.<sup>53</sup> Ne yazık ki işin ceza boyutundan ziyade medyumluk adı altında açılan serbest ticarethane statüsünde ve vergi mükellefiyetliğini belgeleyen işletmeler kanalıyla "legal" bir yapı algısı oluşturulmaktadır.<sup>54</sup> Halbuki İslam ceza hukukunun konuya yaklaşımındaki ciddiyet hem caydırıcılık hem de mağdurların hakları bağlamında oldukça adaletlidir.

İslam hukuku işin başında yani büyücülük suçu ve sebep olduğu olumsuzluklar ortaya çıkmadan önce büyü'nün meşru bir eylem olmadığını ifade ederek bu eylem sebebiyle uhrevi cezalarla bireyleri bu işten sakındırmaktadır. Bu kapsamda küfrü gerektiren büyü kapsamında verilen ölüm cezasının oldukça caydırıcı olacağı takdir edilmelidir.

Pozitif ceza hukuklarının konuyla alakalı teori düzeyinde birtakım öneriler hazırlaması ve bu önerilerin İslam ceza hukukunun verilerinden istifade edilerek ortaya konulması bu çalışmanın başlıca önerileri arasındadır. Zira büyüye karşı savunmasız kalan masum bireylerin büyücüye uygulanacak caydırıcı yaptırımlar sayesinde korunacağı bir hakikattir.

Suçun tespit edilmesi ise yargı erkinden ziyade yürütmenin (içişleri bakanlığına bağlı kolluk kuvvetleri; jandarma ve polis) faaliyetidir. Bu kapsamda maddi suçlarla alakalı kriminologlardan faydalanıldığı gibi büyü suçunun tespiti için de konunun uzmanlarından faydalanılmalıdır. Tabiatıyla bu durumda ilgili uzmanlığın oluşturulabilmesi için büyü'nün öğrenime konu edilmesi gerekmektedir. Kanaatimizce modern dönemde metafizik olgulara pozitivist yaklaşımlar, bu duruma karşı çıkacaktır. Halbuki büyü soyut bir

<sup>53</sup> Pozitif ceza hukukunda suçlu için öngörölen ceza iki yıldan yedi yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adli para cezasıdır. Türk Ceza Kanunu, 157/1.

<sup>54</sup> "Medyumun Vergi Vermesi Medyumluğu Yasal Hale Getirir mi?" (Erişim 22 Nisan 2020).

olgu iken neden olduğu sonuç son derece somuttur. Bu nedenle hem suçun tespiti hem de mevcut vaka incelemeleri için uzman görüşüne başvurulması gerekmektedir. Bu kapsamda İslam hukukuna göre sadece vaka tespiti için Şâfiîlerin de ifade ettiği üzere büyüünün öğrenime konu edilmesinin câiz olacağı kanaatindeyiz.

Cumhur fukahanın küfrü gerektiren bir büyü nedeniyle büyücünün öldürülmesi yönündeki kanaatinin isabetli olduğunu düşündüğümüz halde, suçun ispatıyla alakalı geliştirilen algoritmaların yeniden düşünülmesi gerektiği bir gerçektir. Nitekim klasik fıkıh literatüründe ifade edilen ispat vasıtalarıyla suç kendiliğinden tespit edilebilir veya mevcut suçlar gizli kalabilir. Fakat şüpheli vakalarda, vaka tespiti neticesinde bir hüküm verecek olan yargıcın (kâdî) objektif karar verebilmesi için uzman bir ekipten yararlanması oldukça önemlidir. Bu kapsamda yürütme erki olan siyasi otoritenin; objektif, suiistimallerden uzak ve denetlenebilir bir yapı/kurum oluşturması gerekmektedir. Tabi ki bu yapının oluşturulması aşamasında uzman psikologlar, teologlar, hukukçular ve konuyla ilgisinin olduğu düşünülen diğer alanların uzmanlarından yardım alınması gerekmektedir. Zira bu eylemin ve suçun metafizik bir yapıda olması nedeniyle suçun tespitindeki her türlü subjektif yargıların önüne geçilmesi adaletli bir yargı aşaması için zaruridir.

Bu araştırmada büyücülük suçunun İslam ceza hukuku bağlamında ele alınması nedeniyle bazı hususların araştırılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Bunlar; pozitif hukukta büyücülük suçu ve cezası, büyüünün mahiyeti çerçevesinde felsefi arka planı, toplumun büyü algısı ve etkileri bağlamında sosyolojik boyutu, büyücüyü büyü yapmaya iten ruhsal durum ve kendisine büyü yapıldığını düşünen bireylerin yaşadıkları bağlamında psikolojik arka plan, geçmişte ve günümüzde dinlerin büyü konusundaki geliştirdikleri algoritmalarıdır. Tabiatıyla ifade ettiğimiz bu hususların araştırılması neticesinde İslam ceza hukukunda verilen hükümlerde bir değişiklik olmayacaktır. Ama suçun tespiti ve önlenmesine dönük tedbirler için bu konuların mutlaka ele alınması gerekmektedir.

Son olarak araştırmacılara önerimiz, kişi/şahıs hukuku kapsamında büyüünün ehliyete etkileriyle ilgili çalışma yapmalarıdır. Bu çerçevede şu başlıklara değinilmelidir: Büyü yapılan kimsenin ibadet sorumluluğu, muameleatla ilgili gerçekleştirdiği tasarruflar; velâyet, vasiyet, ortaklık kurma ve vekâlet vd. işlemler, ayrıca nikâh akdi ve sonuçlarıyla ilgili konular (talâk, nafaka vb.), son olarak suçlar ve cezai ehliyet.

### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. Müessesetü'r-Risâle, 1421.

*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Atmaca, Veli. *Hadislerde Rukye Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında*

- Şifa Hadisleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bâli, Vahîd b. Abdüsselam. *es-Sârimu'l-bettâr fi't-tesaddî li's-seharat'il-eşrâr*. Mısır, 21. Basım, 2008.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kinâ'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Şerhu münteha'l-irâdât*. 3 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1993.
- Bukeyrî, Ahmed Fethî Muhammed Abdüllatif. *Ahkâmu'l-müte'allika bi's-sihr ve's-sehara fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kuala Lumpur: Câmîatu'l-Medîne el-Âlemiyye, 2016.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Ezherî. *Fethü'l-Vehhâb bi tavzîh-i şerhi menhecî't-tullâb*. Kahire: Darü'l-Fikr, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut, 1994.
- Cüveynî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Dârü'l-Minhâc, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Sihir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sihir>
- Çelebi, İlyas. "Vefk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vefk>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Hâkim Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviru'l-ebşâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut, 1960.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1993.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî. *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynülâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-*

- tevcîh ve't-ta'lîl li mesâilî'l-müstahrece*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Riyad: Mecma' melik Fahd li tabâatî'l-mushafi'ş-şerîf, 2005.
- İbnu'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. Kahire, ts.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kuneybî, Hâmid Sâdik. *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-fürûk*. 6 Cilt. Beyrut, 2014.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîra*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kaya, Aydın. *Kur'an'da Mâhiyet Açısından Sihir-Mucize Karşılaştırması*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc, (Amîra ve Kalyûbî hâşiyeleriyle birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbu't-Tevhîd*. Mısır, ts.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Mevvâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Müslim, b. Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. I-V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arâbî, ts.
- Nevevî, Ebü Zekerıyya Yahya b. Şerif b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte)*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebü Zekerıyya Yahya b. Şerif b. Mürî. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Rafîi, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî. *Fethü'l-azîz fî şerhi'l-vecîz*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî. *Metâlibu ulî'n-nuhâ fî şerhi Ğâyeti'l-muntehâ*. 6 Cilt. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994.
- Sa'dî Ebü Habîb. *Kâmûsu'l-fikhî luğaten ve ıstılâhen*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2. Basım, 1988.
- Sa'îdî, Huseyn Cüley'ab. *es-Sihr hakikatuhû ve hukmuhû*, ts.
- Seyyid Ahmed Efendi - Seyyid Hâfız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî. *Netîcetü'l-fetâvâ Şeyhülislam Fetvaları*. thk. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik, 2014.
- Şâfîî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Seylü'l-cerrâr el-mütedeffik 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr*. 1 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, ts.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tanyu, Hikmet. "Büyü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan

2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buyu>
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî. *Keşşâfıstılâhâtı'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Sülemi. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Azâim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/azaim>
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Riyad: Daru'l-Hidâye, ts.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriya b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed el-Vefâî el-Mısırî. *Şerhu muhtasarı Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ubeykân, 2002.
- "<https://sozluk.gov.tr/>", ts. Erişim 31 Mart 2020
- "İllüzyon Nedir? Neden Algı Yanılması Yaşarız". Erişim 19 Nisan 2020. <https://www.fikir.gen.tr/illuzyon-nedir-neden-algi-yanilmasi-yasariz/>
- "Medyumun Vergi Vermesi Medyumluğu Yasal Hale Getirir mi?" Erişim 22 Nisan 2020. <http://www.gchukukburosusu.com/?p=621>
- "Rukye". Mv. F. 23/96-98. Kuveyt, ts.
- "Sühr". Mv. F. 24/259-269. Kuveyt, ts.
- TCK, *Türk Ceza Kanunu*. Nitelikli Dolandırıcılık 5237-158/1-a) bendi (26 Eylül 2004). Erişim 19 Nisan 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>





## İLK NÂZİL OLAN BEŞ ÂYETİN MÜNÂSEBETÜ'L-KUR'ÂN İLMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

*Examination of the First Five Verses from the Perspective of the Science of Münâsebetü'l-Qur'an*

### Murat SARIGÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslami Bilimler Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Kars, Türkiye

*Assist. Prof., Kafkas University Faculty of Theology Department of Hermeneutics, Kars, Turkey*

mrtsgl24@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2576-6227>

### 📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 16.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

” Atıf / Cite as: Sarıgül, Murat. “İlk Nâzil Olan Beş Âyetin Münâsebetü'l-Kur'ân İlmî Açısından İncelenmesi”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 485-507. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.848025>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İLK NÂZİL OLAN BEŞ ÂYETİN MÜNÂSEBETÜ'L-KUR'ÂN İLMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

### Öz

Münâsebetü'l-Kur'ân ilmi, asıl önemini Kur'ân'daki âyetlerin nüzûl tarihi sırasına göre değil, Cenâb-ı Hakkın belirlediği hikmetler çerçevesinde farklı bir tertibe tabi tutulmasından almaktadır. Cümlelerin öğeleri arasındaki mana alakaları başta olmak üzere, birbirini takip eden cümleler, pasajlar ve sûreler arasında oluşan anlam münâsebetlerini tespit etmek, bu ilmin başlıca konusunu oluşturmaktadır. Tarihi süreçte bu ilme Fahrettin Râzî ve Bikâî büyük bir ivme kazandırmışlardır. Kendilerinden sonra özellikle 20. yüzyılda yazılan tefsirlerde münâsebetü'l-Kur'ân ilmine daha fazla yer verildiği müşâhade edilmektedir. Âyetlerin indiği dönem başta olmak üzere, tüm zamanlara yapılan bir hitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in genel kabule göre ilk inen âyetleri Alak sûresi 1-5. âyetleridir. İlâhî kelâmın insanlığın idrakine sunduğu bu ilk âyetlerde vitrine yerleştirilen en temel hakikatleri ve gösterilen hedefleri tahlil etmek insanlık açısından pek ziyade bir önem ihtiva etmektedir. Bu bağlamda ilgili âyetlerin Münâsebetü'l-Kur'ân ilmi açısından incelenmesi ise hem bu âyetlerin daha derinden idrak edilmesini sağlayacak hem de bu ilmin önemini gösterme adına örnek bir çalışma hüviyeti oluşturacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Münâsebetü'l-Kur'ân, İncicâm, Alak Sûresi İlk Beş Âyeti, Anlam Alakaları.

### Examination of the First Five Verses from the Perspective of the Science of Münâsebetü'l-Qur'an

#### Abstract

Münâsebetü'l-Qur'an science takes its main importance not from the time of revelation of verses but from being subjected to a different order within the frame of wisdom determined by Allah Almighty. Determining the meaning relations between the elements of the sentence, ensuing sentences, passages and surahs, constitutes the main subject of this science of Qur'an. Fahrettin er-Râzî and Bikâî made a great contribution to this science in the historical process. After them, especially in the tafsirs written in the 20th century, it is observed that there is more place for this science of Qur'an. The first verses of the Qur'an, which is an address to all times, especially to the period when verses are sent down, are the first five verses of Surah Alaq, according to the general acceptance. In these first verses presented by the divine speech to the realization of humanity, it is very important for humanity to analyze the most basic truths and goals. In this context, the examination of the relevant verses in terms of the science of Münâsebetü'l-Qur'an will both provide a deeper understanding of these verses and create an exemplary study in order to show the importance of this science.

**Keywords:** Tafsir, Münâsebetü'l-Qur'an, Coherence, The First Five Verses of Surah Alaq, Meaning Relations.

### GİRİŞ

Münasebetü'l-Kur'ân ilmi, Kur'ân'daki harfler, cümleler ve pasajlar arasındaki ilâhî diziliminin hikmetlerini inceleyen kapsamı çok geniş bir ilimdalı olması hasebiyle, kendisine genelde hacimli tefsirler içinde yer bulmuştur. Hatta Bikâî (ö. 885/1480) sırf Kur'ân'ın tertibindeki hikmetleri gösterebilmek için sadece bu ilme hasredilmiş *Nazmü'd-dürer* adlı bir tefsir kaleme almıştır.

Bir ders kitabı mahiyetinde okutulan ve Beydavî, Neseffî, Zemahşerî

isimlerine nispetle de anılan tefsirlerde bu Kur'ân ilminin pek yer almaması, kanaatimizce talebelerde bu ilme karşı yeterli farkındalığın oluşmasını da geciktirmiştir. Diğer taraftan 20. yüzyıl pekçok ilim dalının birbiri ile olan alakalarının artması ile varlıklardaki ilişki ağının daha çok görülmeye başlanması, düşünceleri Kur'ân âyetlerinin dizilimindeki ilişki ağını çözümlenmeye de yönlendirmiştir. Buna zamanın bir müfessir olarak rol alması da diyebiliriz. Zira, bu asırdaki tefsirlerde bakir bir alan olarak münasebetü'l-Kur'ân ilmine yönelişin arttığı gözlenmektedir.

Ne var ki gerek ilahiyatlarda çoğunlukla okutulan tefsir usûlü eserlerinde bu ilmin kâfi miktarda örneklendirilmemiş olması, okunan örnek tefsir metinlerinde ise konunun diğer tefsir bilgileri içinde satır aralarında kalması ve müfessirlerin münasebete dair genelde kendi görüşünü zikretmekle yetinip farklı yorumları pek sıralamaması, bu ilmin yeterince anlaşılmasını kısıtladığı kanaatindeyiz.

Bu nedenle örnek bir çalışma ile daha tanınır hale getirilmesi gerekli görülmüş, bir makale çalışması sınırları içinde Kur'ân'ın ilk inen beş âyeti olarak genel kabul gören<sup>1</sup> Alak sûresi 1-5. âyetleri örneğinde ele alınması çeşitli yönlerden uygun bulunmuştur.

Bu âyetler özelinde münasebet ilmine yer veren kadim ve muasır müfessirlerin görüşleri bir araya getirilerek konuya bakış ufkunun genişletilmesi amaçlanmış, âyetlerdeki çeşitli münasebet vecihleri ve alaka sebepleri gösterilmiş, özellikle de ilk beş âyetin bünyesinde var olan İslam'ın temel maksatları gösterilmeye çalışılmıştır.

İlk nâzil olan beş âyetin münasebet tahlilleri öncesinde, Kur'ân âyetlerindeki ilâh-i tertibin varlığına ve önemine, münâsebetü'l-Kur'ân ilminin tanımına, kısa tarihçesine ve münasebet çeşitlerine değinmek istiyoruz.

Resûlullah yeni inen âyetleri yazdırır ve sahabeye bu âyetleri nereye koyacaklarını da bildirirdi. Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855), hasen senetle Osman b. Ebi'l-As'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Resûlullah'ın yanında otururken, bir ara gözlerini bir noktaya dikti ve ‘Cebrail (a.s.) geldi, bana ان الله يامر ... بالعدل âyetini<sup>2</sup>, şu sûredeki falan yere koymamı emretti.’ dedi.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İlgili hadis rivayetleri ve âlimlerin tercihi için bk. Bayram Ayhan, İlk İnen Vahye Dair Rivayetlerde Geçen Bazı İbarelerin Tahlili, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (Aralık, 2015), 3-6.

<sup>2</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavud - Adil Mürşid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1997), 29/441, (No. 17918, 2919).

Müfessirler Bakara 280. âyet hakkında da benzeri bir rivayet nakletmişlerdir.<sup>4</sup> Yine “Kehf sûresinin ilk on âyetini ezberleyen Deccâl’in şerrinden korunur.”<sup>5</sup> hadisi âyetlerin tevkifi oluşuna dair diğer bir delildir. Buhârî’nin nakline göre “İbn Zübeyr (ö. 36/656), Hz. Osman’a (ö. 35/656) ... والذين يتوفون يا ابنِ أخي لا أُعَيِّرُ شَيْئًا مِنْهُ مِنْ مَكَانِهِ” Ey kardeşimin oğlu Kur’ân’dan hiçbir şeyin yerini değiştiremem” demiştir.<sup>7</sup>

Bu rivayet, âyetlerin tertibinin bilindiğine ve korunduğuna dair önemli bir göstergedir. İnzâl keyfiyeti üzerinde her ne kadar ihtilâf olsa da meşhur ve sahih olan görüşe göre, Kur’ân-ı Kerîm’in kadir gecesinde Levh-i mahfûzdan Beytül’-izze’ye topluca indirilmesi, daha sonra da çeşitli iniş sebeplerine bağlı olarak 23 senede peyder pey nâzil oluşu<sup>8</sup> âyetlerin tertibinin ilâhî olduğunun diğer bir delilidir.

Sûreler ile ilgili olarak, Vasile b. Evka’dan gelen hasen bir rivayette, Resûlullah “*Bana Tevrat karşılığında seb-i tivâl, Zebur’un karşılığında mîun, İncil’in karşılığında mesânî verildi. Mufassal sûrelerle de diğer peygamberlerden üstün kıldım.*”<sup>9</sup> buyurmuş olması, sûrelerin tertibinin de peygamber kaynaklı oluşuna güçlü bir delildir. Ne var ki âyetlerin ilahî kaynaklı yani tevkifi oluşunda ittifak söz konusu iken, sûrelerin tamamının tevkifi olmadığına dair görüşler de mevcuttur.<sup>10</sup>

Esâsen Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûl sırasına göre tanzim edilmeyip farklı bir tertibe tabi tutulmuş olması, münâsebet ilminin önemini ve bir alakalar manzumesinin varlığını göstermesi açısından tek başına en büyük yeterli sebeptir.

## 1. MÜNÂSEBETÜ’L-KUR’ÂN İLMİ

### 1.1. Münâsebetü’l-Kur’ân İlminin Tanımı

Tefsirini tamamen *münâsebetü’l-Kur’ân* ilmine hasrederek kaleme alan

<sup>4</sup> Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2009), 1/402; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2004), 1/44; Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1429/2008), 1/143.

<sup>5</sup> Ebu’l-Hüseyn b. Müslim el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *Sahîhu Müslim*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1412/1991), “Salât” 41.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/234.

<sup>7</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, (Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 1421/2001), “Kitâbü’t-Tefsir”, 40.

<sup>8</sup> Ebû Abdullâh Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahîm, (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1376/1957), 2/228-232; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Dîbe’l-Buğa, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1416/1996), 1/129-141; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabi 2004), 1/42-53.

<sup>9</sup> Ahmed, Müsned, 28/188 (No. 16982). Müsned muhakkikleri hasen hükmünü vermiştir.

<sup>10</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/257; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/216-220.

ve Râzî' den (ö. 606/1210) sonra bu sahada bayrağı devralmış olan Bikâî, *münâsebetü'l-Kur'ân* kavramını ilk adlandıran kişidir.<sup>11</sup> Ona göre *münâsebet* ilmi, *münâsebetü'l-Kur'ân* ilmine göre daha geneldir ve tanımı şöyledir: “*Parçaların sıralanışındaki sebepleri anlamaya yarayan ve müktezây-ı hâle (durumun gereğine) uygun düşen, manaların tam kavranmasını sağlayan ve belâğâtın inceliklerini içine alan bir ilimdir.*”<sup>12</sup> *Münâsebetü'l-Kur'ân* ise, bu tanıma ek olarak, *Kur'ân-ı Kerîm'in âyet ve sûrelerin tertibindeki hikmetleri anlatan bir ilimdir ki, sûrelerin ve bütün cümlelerin maksâdının bilinmesine bağlıdır.*<sup>13</sup>

İbn Ebi'l-İsbâ' (ö. 654/1256) ise *münâsebet* ilmini iki kısımda ele alarak ayrımını şöyle yapar: “*Kelamın siyakının yani sonrasının, mana yönünden başlangıcına uygun düşmesine 'mana münâsebeti'; vezinli ve kafiyeli veya sadece vezinli lafızlarla kelamın son bulmasına da 'lafız münâsebeti' denir.*”<sup>14</sup>

Râzî ise: “*Lafız mananın kalıbıdır. Mânâ ise lafzın ruhu ve kalbidir.*” diyerek mana *münâsebetine* ağırlık verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>15</sup> Ulûmül-Kurân müellifleri Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) ise biraz daha kapsamlı şöyle bir tanım sunmuşlardır:

“*Münâsebet veya tenâsüb, âyetler ve sûreler arasında icmâl-tafsîl, umûmilik-husûsilik, aklîlik-hissîlik veya bunlardan başka alaka çeşitlerinden birisiyle ya da sebep-müsebbeb, illet-ma'lûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mana irtibatı kurmaktır.*”<sup>16</sup>

Yukarıda zikri geçen zihnî alakaların yanı sıra âyetin önceki ve sonraki âyetlerle alakasını gösteren edebî *münâsebet* çeşitleri de mevcuttur. Bunlar da şöyledir:

1. *Tanzîr*: İki benzer şeyi birbirinin akabinde zikrederek bir meseleyi izah etmektir.

2. *Muzâdde*: İki kelam arasında birbirine zıt anlamın meydana gelmesidir.

3. *İstitrâd*: Herhangi bir konudan bahsedilirken bir *münâsebetle* başka bir konuya temas edip, yeniden evvelki konuya dönmeye denir.

4. *Tahallûs*: Mütেকellim içinde bulunduğu konuyu bir *münâsebetle* terk ederek başka bir konuya geçmesidir. Bunun gayesi dinleyicinin dikkatini toplamak ve onun konuya karşı ilgisini çekmektir. *İstitrâd* ile *Tahallûs* birbirine

<sup>11</sup> Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, (Ankara: DİB. Yayınları 2009), 13.

<sup>12</sup> İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer* (Haydarâbâd: Viâret-i meârifî Hindiyeye, 1966-1979) 1/6.

<sup>13</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/6.

<sup>14</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısrî, İbn Ebû'l-İsba', *Bedü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şeref, (Kahire: Dâru'n-Nahde, 1392/1792) 145-149.

<sup>15</sup> Muhammed b. Ömer, Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000) 26/92.

<sup>16</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/289.

benzemektedir. Tahallus'ta değiştirilen konuya dönülmediği halde istitrâd da tekrar aynı konuya geçilmektedir.

5. *İntikal*: Dinleyiciyi canlandırmak için bir sözden diğer bir söze geçmeye denir. Bu iki konu birbirinden “هذا/bu” kelimesi ile ayrılır.

6. *Hüsni matlab*: Kelamda bir mukaddime yapıldıktan sonra asıl gayeyi belirtmeye geçmektir.

7. *İhtiras*: Kelamda asıl kastedilen mananın aksini vehmettiren bir şeyin bulunması sebebiyle o yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için kelamın ortasına veya sonuna başka bir sözün ilave edilmesidir.<sup>17</sup>

## 1.2. Münâsebet İlminin Kısaca Tarihçesi

Sahabe döneminde, âyetlerin onların yaşadıkları çeşitli olaylar sonrasında nâzil olması, nüzûl merkezli bir anlayış oluşturduğu için bu durum, âyetler arası münâsebet olgusunun fark edilmesini baskılamıştır. Ayrıca Kur'ân'ın inşi henüz tamamlanmamıştır. Bugünkü gibi herkesin evinde şahsî mushaflar da yoktur. Tertibin fark edilmesi birazda âyetleri görsel olarak takip etmeyle alakalıdır.

Tabiin döneminde tefsir, yeni yeni gelişmeye başlamış, genelde kapalı lafızların izahı tercih edilmiştir. Âyetlere dair rivayetler ve hadislerin tedvini ise devam etmektedir. Sahabe ve tabiin döneminde bu ilme dair rivayetlerin pek gelmeyeşinde bazı sebepler söz konusudur. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Kur'ân'ın reye dayalı tefsirinde ilk zamanlarda ihtiyatlı davranılması.

2. Âyetlerin anlaşılmasında öncelikli ihtiyaçların tarihî, kelâmî ve fikhî konularda yoğunlaşması.

3. Münâsebet ilminin de ictihadî olması ve derin analizler gerektirmesi gibi temel sâikler sahadaki çalışmaların gelişimini geciktirmiştir.

Kaynaklar, âyetler ve sûreler hakkındaki münâsebetten ilk bahseden kişinin Bağdat'ta yaşayan Ebû Bekr en-Nisâburî (ö. 324/936) olduğunu belirtirler. Ona bir âyet okunduğunda, bu, neden şu âyetin yanına yerleştirilmiştir? Bu sûrenin diğer sûrenin yanına konulmasındaki hikmet nedir? diyerek tefekküre daldardı. Kendisi, beldesindeki âlimleri, münâsebet ilmini bilmeyişlerinden dolayı tenkit etmiştir.<sup>18</sup> Kendisinden yaklaşık iki asır sonra Ebû Bekr İbnü'l-Arabî de (ö. 543/1148) kendi döneminden yakınmasını şöyle ifade etmektedir:

“Allah (c.c.) bize bu konuya eğilmeyi nasip etti. Fakat pek ilgi göstereni bulamadık. Halkın yanlış değerlendirmelerine maruz kaldık. Bu yüzden telifi bırakıp neticeyi Allah'a havale ettik.”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 14-25.

<sup>18</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Tefsir Târîhi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/122.

<sup>19</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/369.

Kendisi ile çağdaş olan ve Kur'ân'ın i'câz ve belâğatını ustalıkla sergileyen Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) bazı âyetlere getirdiği münâsebet dair izahlarla, bu ilmin görünürlük kazandığını söyleyebiliriz.<sup>20</sup> Kendisi Bakara 6. âyetten 27. âyete kadar hemen her âyetin münâsebet vecihlerini açıklayarak bu ilmi, tefsire sistematik bir şekilde koymaya başlamıştır.<sup>21</sup> Bu ilim Zemahşerî ve İbnü'l-Arabî'den önce âyetler üzerinde münferit fikirler düzeyinde varlığını devam ettirmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin bazı münâsebet vecihlerini verirken, hicri 2. ve 3. asırda yaşayan âlimleri kaynak göstermesi bu durumu teyit etmektedir.<sup>22</sup>

Bu ilmin anlaşılmasında ve kabul görmesinde en büyük etkiyi büyük müfessir Fahreddin er-Râzî sağlamış, Kur'ân'ın inceliklerinin çoğunun âyetler ve sûreler arasına yerleştirdiğini: *أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط*. "Kur'ân'ın inceliklerinin çoğu tertip ve bağıntılarında yer almaktadır." diyerek vurgulamıştır.<sup>23</sup>

Kendisinden sonra da bu sahada birçok âlim eser vermiştir. Bu müfessirleri şöyle sıralayabiliriz: Ebû'l-Hasan el-Harallî (ö. 637/1289), İbn Ebi'l-İsbâ' (ö. 654/1256), Muhammed b. Abdullah el-Mursî (ö. 655/1257), Kadı Beydâvî (ö. 685/1286), İbnü'n-Nakîb el-Makdîsî (ö. 689/1298), Ebû Ca'fer el-Endülûsî (ö. 708/1308), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Nizâmeddîn en-Nisâburî (ö. 728/1327), Ebû Hayyân el-Endülûsî (ö. 745/1344), Adûddin el-Îcî (ö. 774/1372) Burhaneddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) el-Mehâimî (ö. 835/1431).<sup>24</sup>

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz müfessirlerden sonra ise, bu ilmi merkeze alarak ve eserine *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-Âyi ve's-Süver*, ismini verecek hacimli bir tefsir kaleme alan Bikâî gelmiştir. Bikâî, Râzî'den sonra bu ilme büyük bir ivme kazandıran zatlardan biridir. Tefsirini münâsebet ilmine hasretmesi dolayısıyla sûre ve âyetler arası münâsebet çeşitlerini çok yönlü bir şekilde ele almıştır. Eser bu sahadaki temel başvuru kaynakları arasındadır.

Bikâî'den sonra Suyûtî sadece sûreler arası münâsebeti ele alan bir eser kaleme almıştır. Nimetullah Nahcivânî (ö. 920/1514) ve Hatîb Şirbinî (ö. 977/1569) ise, âyetler ve sûreler arası münâsebeti önem veren müfessirler olarak dikkat çekmektedirler. Ebûssuûd Efendi (ö. 982/1574) münâsebet hususunda tefsirinde detaylı bir izahat yapmaktan ziyade, manaya açıklık getirecek ölçüde değerlendirmelerde bulunmuştur. Hacimli bir tefsir vücuda getiren Şihâbuddin el-Alûsî (ö. 1270/1854), eserinde bu ilme çokça yer veren âlimlerdendir.

<sup>20</sup> Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 39-43.

<sup>21</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 40-68.

<sup>22</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/113.

<sup>23</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/113.

<sup>24</sup> Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 50-55.

Günümüze gelince, 20. yüzyılda yazılan hemen çoğu tefsir münâsebet ilmine yer vermiş, özellikle bu asırda batıda fen ilimlerindeki büyük ilerleyiş İslam dünyasının kendisini sorgulamasına sebep olmuş, özellikle kevnî âyetlerin, insanın sosyal ve ruhî yönlerini nazara veren âyetlerin daha yakından incelenmesini tetiklemiş ve Râzî'nin çok önce dikkat çektiği gibi, Kur'ân'ın ince manalarını erişim için âyetlerin sıralanış biçimlerine dikkatleri yoğunlaştırmıştır.

Bediüzzamân Sâid Nursî (ö. 1379/1960), *İşâratü'l-i'câz* adlı 33 âyetten oluşan örnek tefsir çalışmasında, âyetlerdeki edatlar ve harf-i cerlerin dahi cümle içindeki münâsebetlerini göstererek bu sahadaki en müdakkik çalışmalarından birini kaleme almıştır.<sup>25</sup> Hamdi Yazır (ö. 1942) "*Hak Dini Kur'ân Dili*" adlı tefsirinde âyetler arası münâsebet ilişkisini, sebab-i nüzûl bilgisinin önüne geçirek bu ilmin önemini açıkça göstermiştir.<sup>26</sup> Kendisinin ve Seyyid Kutub'un (ö. 1966) "*Fi Zilâl*" tefsiri, âyet pasajları arasındaki münâsebet geçişlerinde çok özgün, edebî yaklaşımlar sunan tefsirler arasındadır.

Reşid Rızâ (ö. 1354/1935), Mustafa Merâğî (ö. 1335/1916), Abdulhamid Ferâhî (ö. 1349/1930), Konyalı Mehmet Vehbî (ö. 1368/1949), Mevdûdî (ö. 1399/1979) ve Hicâzî (1186/1773) bu ilme ehemmiyet vererek işleyen dönemin diğer müfessirleridir. Son olarak, Tâhir b. Aşûr'un (ö. 1394/1973) "*et-Tahrir ve't-Tenvir*" adlı eseri farklı münâsebet vecihleri getirme yönündeki başarısıyla dikkat çekmektedir.<sup>27</sup>

### 1.3. Münâsebetü'l-Kür'an'ın Çeşitleri

Münâsebet ilişkilerini örgülemek için bir başlangıç noktası gerekmektedir. Bu da sûrenin ilk âyeti veya anlaşılabilir ilk cümlesi olmalıdır. Hatta münâsebetin başlangıç noktası bazı sûrelerde yer alan hurûf-u mukatta'lardır denebilir. Nitekim, Zerkeşî sûre başlarındaki harflerin, sûrenin genel muhtevasıyla hem lafzî hem de mana yönüyle yakın bir ilişkisi olduğunu dair bir görüş sunmuş ve buna dair çeşitli örnekler vermiştir.<sup>28</sup> Münâsebetin Kur'ân-ı Kerîm'de uygulanmasıyla ortaya çıkan türleri de şöyledir:

#### 1. Âyet içi münâsebet

##### a) Âyet-i kerîmedeki harflerin uygunluğu ve lafız mana münâsebeti.

<sup>25</sup> Bk. Bediüzzaman Saîd Nursî, *İşâratü'l-i'câz*, çev. Abdulmecid Nursî, (İstanbul: Envâr Neşriyat, ts.) 12-212.

<sup>26</sup> Tefsirin yazımında izlenecek usûle dair TBMM ile yapılan mukavele maddelerinin ilk sırasında, âyetler arasındaki münâsebetlerin gösterilmesi yer almaktadır. Bk. Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/153. Örnek olarak, el-Bakara, 6-7; 8-20; 21-25; 26-27; 30-39; 40-46; 47-48; 49; 50. âyetlerinde pasajlar arası geçiş münâsebetlerindeki izahlarına bakılabilir. Bu hususiyet tefsirin hemen tamamında takip edilmiştir.

<sup>27</sup> Bk. Bakara 2/96, 158; Âl-i İmrân 3/10-11; el-Mâide 5/5; Muhammed 47/20-21; Mutaffifin 83/18-21 âyetlerine ait farklı münâsebet örnekleri için bk. İbn Aşûr, *et-Tahrir*, 1/617; 2/58; 3/171; 6/120; 26/106; 30/203.

<sup>28</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/169.



- b) Kelimelerin birbiri ile münâsebeti.
- c) Cümleler arası münâsebet ve insicam.
- d) Âyet sonları (hâtimetü'l-ayât) nın âyetin başı ile münâsebeti olmak üzere dört kısımdır.

#### 2. Âyetler Arası Münâsebet

- a) Peşpeşe zikredilen âyetler arası münâsebet.
- b) Peşpeşe zikredilmeyen âyetler arası münâsebet olarak ikiye ayrılır.

#### 3. Sûre İçi Münâsebet ve İncicâm

- a) Sûre-isim münâsebeti.
- b) Sûre ve mukaddimesi arasındaki münâsebet.
- c) Sûrenin konuları arası münâsebet.

d) Sûrenin başı ve sonu arasındaki münâsebet olmak üzere 4 alt başlıktan oluşmaktadır.<sup>29</sup>

Münâsebet ilmine göre, müfessirler, âyette yer alan kelime veya kelamın bir sonraki ile değil bir öncesi ile münâsebetini daha çok dikkate almışlardır. Münâsebet ilminde, hatırı sayılır bir yeri olan Râzî, inceleyeceğimiz Alak sûresindeki münâsebet ilişkisini “İkrâ” lafzından değil, ikinci kelime olan “*bismi rabbike*”den başlatmış ve bi harf-i cerinin muhtemel anlamları ile “İkrâ” lafzı arasındaki münâsebeti değinmiştir. Bu tutumunu tefsirinde de genel olarak sürdürmüştür.<sup>30</sup> Ne var ki, burada mananın kendisi ile örgüleneceği ana maksadın çok iyi tespit edilmesi; ilk cümle, kelime ve harf üzerinde çok boyutlu düşünülmesi ilk önemli aşamadır.

#### 1.4. Anlam Vecihlerinin Oluşmasındaki Temel Âmiller

Âyetin öncesi ile olan münâsebet yönünün hem Kur'ân'ı-Kerîm'in bir i'câzı (mücizevî yönü) olarak hem de müfessirlerden kaynaklı sebepler dolaşısıyla birden fazla olabileceğini dikkate almak gerekir. Bunun sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Kelimenin birden çok lügat anlamının işâret ettiği vecihler.
2. Âyetin iniş sebep veya sebeplerine bağlı olarak anlam alakalarının çeşitlenebilmesi.
3. Âyetlerde lüzum oluşmadıkça özel isim verilmeyip, yer, zaman, muhataba ait bilgilerin mücmel bırakılmasının sözün anlam alanını genişletmesi ve bunun zihne getirdiği çağrışımlarla oluşan âyetler arası münâsebetler.
4. Kur'ân'ın tüm zamanlara bir hitap oluşu nedeniyle, eşyaya dair yeni ilmî bulgularla idrake yansıyan manaların, âyetin anlam alanında olduğunun

<sup>29</sup> Ali Yılmaz, *Fahrettin er-Razî'nin et-Tefsiriü'l-Kebîr Adlı Tefsirinde Tenasüb ve İncicam*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1996), 2-5.

<sup>30</sup> Yılmaz, *Fahrettin er-Razî'nin et-Tefsiriü'l-Kebîr Adlı Tefsirinde Tenasüb ve İncicam*, 37.

fark edilmesiyle oluşan münâsebet çeşitleri.

5. Müfessirlerin yorum farklılıklarına bağlı değişebilen münâsebetler.
6. Bazı âyetler veya pasajlar arası münâsebeti kurmadaki zorluklar.

## 2. ALAK SÜRESİNİN İLK BEŞ ÂYETİ

Alak sûresinin ilk beş âyetinin son ilâhî kitap olan Kur’ân-ı Kerîm’in ilk vahyedilen âyetleri olması, hem âyetin indiği zât-ı âli olan peygamberimize bakan yönü hem de bu âyetleri okuyan tüm zaman ve mekânlardaki insanlara olan mesajı itibariyle, üzerinde itina ile tefekkür etmeyi gerektirmektedir. İlk âyetler olması hasebiyle de zaten dikkatleri üzerine çekmiştir.

Rabbimizin bu ilk kelâmında kullandığı kelimeler, tamlamalar ve cümlelerin anlamları ve manalar arasındaki ilişkileri daha yakından inceleme imkânı sunan Kur’ân ilimlerinin başında *münâsebetü'l-Kur’ân* ilmi gelmektedir.

Gerek ‘bilgi çağı’ vurgusu altında gerekse okumanın önemi bağlamında güncelliğini koruyan “oku” emrinin anlamı üzerinde durmak istiyoruz. Yukarıda bahsi geçtiği üzere mana zincirindeki ilk kelime veya kelamın tahlili ayrı bir önem arz etmektedir. “Oku” emrinden başlayıp “*insana bilmediklerini öğretti.*” âyetine kadar, ilk beş âyete yerleştirilen ve insanın mana dünyasına ekilmek istenen İslam’ın temel ilke ve mesajlarını incelemeye çalışacağız.

### 2.1. Birinci Âyetin Münâsebetleri

“*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*”<sup>31</sup> اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

#### 2.1.1. İkra (oku) Emri

“Oku” emri bir şeyi yazılı metinden veya hafızadan okumak anlamında kullanılmıştır. “*Sen bundan önce bir kitap okumuyordun...*”<sup>32</sup> Bu âyette okumanın özellikle yazılı olanına dikkat çekilirken, فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ “*Kur’ân okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.*”<sup>33</sup> âyetinde ise, Peygamberimizin sözlü tilaveti “okuma” olarak nitelenmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “Ka-re-e” kök fiilinin sadece *Kur’ân okuma* bağlamında kullanılmış olması, dikkatlerden kaçmaması gereken önemli bir husustur.<sup>34</sup> Elmalılı, “okuma” kavramını daha geniş bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

<sup>31</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet Vakıf Yayınları, 1997) el-Alak 96/1.

<sup>32</sup> el-Ankebût 29/48.

<sup>33</sup> en-Nahl,16/98.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/217; Râğîp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar yayınları, 4. basım 2016), 1190. Bu fiilin Kur’ân-ı Kerîm’de yazılı ve ezberden okuma veya okunan şey anlamında kullanıldığı âyetleri görmek için bk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. *el-Mu’cemu’l-muhfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1364.), “k-r-e”, 675-676.

“Kıraât, gerek ezberden ve gerek yüzünden, gerek gizli ve gerek açık mutlak olarak okumak demektir. Kitabın kitap olması için, gerçekten yazılmış olması şart olmadığı gibi, okumak için de mutlaka yazı şart değildir. Gözle mütalaaya (okumaya), zihinden hatırlamaya okumak demek de mecazdır. Sözün hakiki anlamıyla, kırâetin kemali de ezbere okumaktır.”<sup>35</sup>

Âyetteki, “oku” ifadesi ile özellikle “Kur’ân oku” manası kastedildiği söylenebilir. Ne var ki, âyette ‘sana vahyedeceğimiz Kur’ân’ı oku’ buyrulmamış, ‘oku’ emrinin nesnesi zikredilmemiştir. Böylece âyet, vahyi sadece Kur’ân-ı Kerîm’le sınırlandırmamıştır. Vahy-i metlûv olan Kur’ân aynen okunmuş ve yazdırılmışken, hadis-i kutsî gibi vahy-i gayri metlûvler ise peygamberimiz tarafından dikte edilerek yazdırılmamış fakat okunmuştur.<sup>36</sup>

“Okuma” fiili Türkçe’de anlam genişlemesine uğramış ve bir şeyi “anlama, tefekkür etme” manası da kazanmıştır. Ne var ki, okuma fiili için gerek âyetlerdeki kullanımlarda gerekse Arapça lügatlerde böyle bir anlam yer almamaktadır. Bu nedenle kimi tefsirlerde geçtiği üzere,<sup>37</sup> “oku” emrindeki kapsamı artırmak için, bu fiile “*ders ve ibret alma, kavrama*” veya “*evreni oku, kendini oku*” gibi anlamlar yüklememek, tefekküre davet eden başka Kur’ân âyetlerindeki fiillerle yetinmek gerektiğini düşünüyorum.

Özellikle ilmî ve teknik gelişmelerde batı toplumu karşısındaki üstünlüğünü kaybeden ve fiili, zihnî ve hissî düzlemde mengeneye alınan müslüman coğrafya, bu çevrelemeye düçâr kalmanın maddî sebeplerinin başında, dünyevî bilgi üstünlüğünü batılılara kaptırmak olduğunu acı tecrübelerle anlamış, bunu tekrar elde edebilmek ve mensuplarına moral vermek adına, kimi yorumcuların İslam’ın ilk emri olan “*oku*” cümlesine kelimenin tarihî bağlamının dışında anlam ve hedefler yükledikleri görülmektedir.<sup>38</sup> Nitekim, “*Kendini okumak, evreni okumak*” ifadeleri bunların başında gelmektedir.

<sup>35</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, İstanbul, ts.) 9/323.

<sup>36</sup> Bu hususu delillendiren bir âyet meâlen şöyledir “Hz. Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. Fakat eşi, o sözü başkalarına haber verip Allah da bunu Peygamber’e açıklayınca, Peygamber bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber bunu ona haber verince eşi: Bunu sana kim bildirdi? Diye sordu. Hz. Peygamber de bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana haber verdi, dedi.” (et-Tahrim, 66/3) “*Bunu sana kim bildirdi?*” âyetinde geçen “*منها*” “*Bunu*” lafzı, Allah’ın (c.c.) peygamberimize bildirdiği vahiydir. Fakat bu sözler Kur’ân’ın başka âyetlerinde tasrih edilmemiştir. Bu âyet, Allah’ın (c.c.) istediği vahyî bilgilerin Kur’ân’a alındığını ve vahy-i gayri metlûv sınıftaki vahiylerin mevcudiyetini gösteren Kur’ânî bir delil niteliğindedir.

<sup>37</sup> “Âyette Hz. Peygamber’e emredilen okumanın konusu belirtilmemiştir; çünkü başta kendisine indirilen vahiy ve kozmik evrendeki âyetler olmak üzere, okunması yani üzerinde inceleme yapıp zihin yorarak hakkında bilgi edinilmesi, ders ve ibret alınması gereken her şeyi tanıması, hakikatini anlayıp kavraması istenmektedir.” Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.) 5/651.

<sup>38</sup> “*Hilkatin bütün safha ve kademelerinde Cenâb-ı Hakk’ın plân ve programını okumak sûretleyle O’nun yegâne yaratan olduğunu idrâk etmek de “oku!” emrinin kapsamına girmektedir.*” Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1987), 13/6892-6894.

Kişinin evreni ve kendisini okuması yani anlamasına dair mesajlar görüleceği üzere zaten ilk beş âyetin içinde yer almaktadır. Ne var ki bunları “oku” lafzının içine yerleştirmek Kur’ân’ın iç bütünlüğü ve nüzûl dönemi kullanılan lügate göre doğru gözükmemektedir.

Konu ile ilgili bir başka husus, Cebrâil’in üç kez tekrarladığı “oku” emrine karşılık ilk âyette bunun birkez geçmesidir. Elmalı Hamdi Yazır bu hususa gayet yerinde şöyle bir açıklama getirmektedir:

“İlk iki “oku” emri henüz Kur’ân değil, okuma denilen işe başlamak için heceleme cinsinden hazırlayıcı bir emir-i teklif idi. Kur’ân, üçüncü defaki sıkıştırılmadan sonra olan iş bu “Rabb’inin adıyla oku!” emri ile başlamıştı. Şu hâlde bu emir, ilk inmesinde hem yaratıcı bir mahiyette Hazreti Peygamber’i okumazken okur yapmış, hem öğretici bir şekilde nazmı ile okunanı belirtmeye başlamış, hem mânâsı ile ilk vazifenin böyle yaratan, terbiye eden Allah’ı (c.c.) tanıtmak ve onun ismiyle okumaya başlamak olduğunu yükümlü tutmak şeklinde anlaşılmalıdır.”<sup>39</sup>

Vahyin “oku” emir fiili ile başlaması da üzerinde durulması gereken diğer bir başlıktır. Müfessirlerin bunun sebebi hakkında çeşitli tahlilleri olmuştur:

1. Bu kullanım, Resûlullah’ın kendisine söyleneni aynen aktardığının bilinmesi içindir. Ayrıca bu, onun nübüvvetine bir delildir.

2. Gökten gelen vahyin insanların birbirine olan hitabı gibi olmadığını anlaşılması içindir.

3. Hitabın silsilevî olarak Cibril’den Peygambere, kendisinden de diğer insanlara aktarılması gereken bir şey olduğuna dikkat çekmek içindir.<sup>40</sup>

4. Henüz bir yazılı metin veya ezberinde bulunan bir âyet olmamasına rağmen Peygamberimize “oku” buyrulması, sana söyleyeceklerimizi hem şimdi hem de gelecekte kullarıma oku anlamındadır.<sup>41</sup>

5. İlk vahyin “oku” emriyle başlaması ve bu emrin iki defa tekrar edilmesi, okumanın ve ilmin dinde ve insan hayatında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.<sup>42</sup>

6. “Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin” âyetinin de ifadesiyle, ‘oku emri’nin muhatablarının “işittik ve itaat ettik” tutumu içerisinde olmaları gerektiğini göstermektedir.

### 2.1.2. “Bi” Harf-i Cerinin “Oku” Emriyle Münâsebeti

Oku emri üzerinde sunduğumuz izahatlerden sonra, şimdi münasebet

<sup>39</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/323.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*. çev. Bekir Topaloğlu, vd., (İstanbul: Ensar Yayınları, 1430/2019), 17/290.

<sup>41</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, (Tunus: Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 30/435.

<sup>42</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.) 5/650.

ilminde esas alınan bir yöntem olarak, ikinci kelimenin birincisi ile yani makbül ile olan ilişkisini tahlile geçebiliriz.

اَفْرًا بِاسْمِ رَبِّكَ isim tamlamasındaki ب harfinin muhtemel çeşitli anlamları ile ikrâ fiili arasında farklı anlam münasebetleri oluşmakta, bu manayı çeşitlendirmektedir. Müfessirlerin bu husustaki izahlarına göre oluşan anlamlar şöyledir:

1. Harfin istiâne anlamına göre, “Rabbinin adıyla meded (yardım) umarak, oku” demektir.

2. Musâhabe anlamına göre ise “Bu fiili sırf Rabbin için, Rabbin rızası için yap” manasındadır.

3. ‘Bismirabbike’ tamlaması irab yönüyle haldir. Buna göre takdir şöyledir: “Rabbinin adıyla (başlayarak) oku”<sup>43</sup>

4. Be zaittir. Manası, “Rabbinin adını oku” anlamındadır. Ebû Ubeyde'nin bu yaklaşımını Râzî<sup>44</sup> ve Alûsî<sup>45</sup> isabetli bulmamıştır.

Yukarıdaki anlamların hepsi Kur'ân'ın bir icâzıdır. Zirâ bu hedefleri birçok Kur'ân âyetinin teyid ettiği de bilinmektedir. Diğer taraftan daha bu ilk tahlilde daha önce bahsi geçen münasebet vecihlerinin çeşitlenme sebeplerine de tanık olunmaktadır.

### 2.1.3. Rubûbiyetin Ulûhiyete Tercih Edilmesi

Bu ilk âyetlerde rubûbiyetin ulûhiyete yani “ilâhike” değil de “rabbike”nin tercih edilmesi, Râzî dışında müfessirlerin pek temas etmedikleri bir konudur. Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de dokuzyüzden fazla yerde Rabb sıfatıyla anılmaktadır.<sup>46</sup> Münâsebet ilminde de bir imam olan Râzî mevzu müdakkik bir bakışla ele aldığı için onun izahatlarını topluca sunmak istiyoruz. Râzî konuyu bir soru üslûbü ile dikkatlere sunar ve şöyle der:

“Rabb” fiili sıfatlardan; ‘Allah’ ise, zâtî isimlerdendir. Halbuki zâtî isimler, fiili isimlerden daha kıymetlidir. Bir de biz, ‘Allah’ isminin, ‘Rabb’ isminden daha yüce ve kıymetli olduğunu pek çok deliller ile delillendirdik. Ama, Cenâb-ı Hak burada böyle buyurmuş, maruf besmelede dediği gibi ‘Allah’ın adıyla oku...’ dememiştir (niçin)?

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/215; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/435; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahrul-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd., (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 8/488.

<sup>44</sup> 1) Eğer bunun manası, “Rabbinin ismini an” olsaydı, o zaman Hz. Peygamber'in (s.a.v.), buna karşılık, “Ben okuma bilmiyorum” demesi güzel ve yerinde olmazdı. Çünkü buna göre bu söz, “Ben Rabbinin ismini anmayacağım” manasında olurdu. 2) Bu manada böyle bir emir, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uygun düşmez. Çünkü Hz. Peygamber'in zaten Allah'ın zikrinden başka işi yoktur. Binâenaleyh Cenâb-ı Hak'ın ona, hep meşgul olduğu şeyle meşgul olmasını emretmesi, nasıl uygun olurdu. 3) Böyle değerlendirmede hiçbir fayda elde etmeksizin bâ harfini zayi etmek vardır. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsir-i Kebir)*, çev. Sadık Kılıç vd., (İstanbul: Akçağ Yayınları 2004), 23/254.

<sup>45</sup> Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 30/179.

<sup>46</sup> Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 13/6896-6898.

Cevap: Allah Teâlâ böyle buyurmakla ibadeti ve zâtî sıfatlarını tanımayı emretmiştir. Halbuki zât ismi, herhangi bir şeyi gerektirmez. Kulluğu gerektiren şey, fiili sıfatlardır. Böylece, ‘Rabb’ ismi, taâte daha fazla teşvikkâr olmuş olur. Ayrıca, bu sûre, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) korktuğu dönemde kendisine nâzil olan ilk sûrelerdendir. Binâenaleyh, Allah Teâlâ kendisinden bu korkunun zail olması için, ona bu yumuşak ifade ile hitap etmiş ve adeta ‘O seni, eğitendir, yavaş yavaş kemâle erdiredir. Daha nasıl O, seni korkutsun?...’ demek istemiştir. Böylece bu metod, şu iki şeyi ifade etmektedir:

1. ‘Seni, ben eğittim. Dolayısıyla, sana ifa (karşılığı) gerekir. Bu sebeple sen tembel duramazsın...’ denilmiş olmaktadır.
2. ‘Bir işe başlamak, o işi tamamlamayı gerektirir. Ben seni, şunca zamandan beri eğitiyorum. O halde, daha seni nasıl zayı ederim ki?..’ Yani, ‘Sen, bir ‘alak’ iken de senin terbiyeni, seni eğitmeyi, büyütmeyi bırakmadım. Binâenaleyh sen, muvahhid, beni tanıyan nefis ve harikulade bir varlık haline geldikten sonra da ben seni nasıl zayı edebilirim?’ demektir.”<sup>47</sup>

#### 2.1.4. ‘Rabb’ Lafzının ‘İsim’ Kelimesiyle İlişkisi

er-Rabbü: ‘Bir nesneyi kemâl, olgunluk veya yetişkinlik sınırına ulaşınca kadar aşama aşama inşâ etmek, besleyip büyütme veya yetiştirme’ anlamına gelir.<sup>48</sup> Rab ifadesi mutlak anlamda sadece Allah Teâlâ için kullanılır. “Onun size, ‘Melekleri ve peygamberleri rabler edinin.’ diye emretmesi de düşünülemez. Siz müslüman olduktan sonra, o size hiç inkârı emreder mi?”<sup>49</sup> âyeti mutlak anlamda melek ve peygambere “rab” denilemeyeceğini göstermektedir.

Bununla birlikte, izafet yolu ile Allah Teâlâ’dan başkaları için de *sahip, yönetici* anlamında kullanılmıştır. Rabbetü’t-dâr: ev sahibi demektir. Âyette Hz. Yûsûf “Onlardan, kurtulacağını bildiği kimseye dedi ki: Beni rabbinin (efendinin) yanında an, (umulur ki beni çıkarır). Fakat şeytan ona, rabbine (efendisine) anmayı unutturdu.”<sup>50</sup>

#### 2.1.5. ‘Rabbike’ de Yer Alan ‘Ke’ Zamirinin ‘Rabbe’ İzafesi

Bu izafetteki münâsebet ilişkisi hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır ki bunlardan birini İmâm Mâturîdî şöyle ifade etmektedir:

“Varlıkların bir bütün halinde, ‘Göklerin ve yerin rabbi, her şeyin rabbi’ şeklinde Allah’a (c.c.) nispetinde Cenâb-ı Hakk’ın yüceltilmesi söz konusu iken, özel olarak bazı isimlerin ‘Allah’ın devesi’<sup>51</sup> ‘Allah’ın mescitleri’<sup>52</sup> şeklinde Allah’a (c.c.) izafesinde ise bu şeylerin yüceltilmesi esas alınmıştır. Bu âyette ‘senin rabb’in’ ifadesiyle de peygamberimizin şanınin yüceltilmesi gözetilmiştir.<sup>53</sup>

İbn Âşûr ise başka bir münâsebeti şu şekilde izâh etmektedir: “Ya da bu

<sup>47</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsir-i Kebir)*, 23/254-255.

<sup>48</sup> Râğıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 585.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân 3/80.

<sup>50</sup> Yûsuf 12/42.

<sup>51</sup> eş-Şems 91/13.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/114.

<sup>53</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Ku'rân*, 17/292.

kullanım, Resûlüllah için rubûbiyet nimetinin aşama aşama tamamlanacağını bildirmek içindir.”<sup>54</sup>

### 2.1.5. ‘Halak’ Fiilinin ‘Rabb’ Lafzına Sıfat olması ile Oluşan Münâsebet

Müşriklerce putlar, “rabler” olarak anılmaktaydı, fakat bunlara yaratıcılık vasfı verilmiyordu.<sup>55</sup> Âyette tekil olarak zikredilen *er-Rab* ismi, hem kendisine yaratıcı sıfatı eklenerek diğer rablerden ayırıştırılmış,<sup>56</sup> hem de ‘senin ondan başka rabbın yok’ anlamı vurgulanarak müşriklere bir mesaj verilmiştir.<sup>57</sup>

### 2.2. Birinci Âyete Genel Bakış

Âyete insanların müşahede ettiği yaratılış vurgusu ile başlanmıştır. Bu yöntem düşünce ve tasavvur için daha münasıptir. Ayrıca Allah’ın varlığı, kudreti ve hikmetini göstermek adına ikna edici çok güçlü bir delil kullanılmıştır. Âyet daha ilk cümlelerinde, varlıklar için ilk vacip olanın Allah’ın bilinmesi olduğunu ve bunun da en açık şekilde onun fiillerine bakmakla elde edilebileceğini göstermektedir.<sup>58</sup>

Diğer taraftan âyette insana imtihan ve seyahat yurdu olan bu dünyada, saadeti için doğru bir rotaya nasıl gireceği ifade edilmiş olmaktadır. Bu ilk âyet Seyyid Kutub’un ifadesiyle şunları bildirir:

“Rasûlullah’ın Yüceler Yücesi ile bağlantı kurduğu ilk anda inen bu biricik bölümle evet bu bölümle, iman düşünce sisteminin geniş olan temeli atılmış oldu. Her iş, her davranış, her adım, her çalışma Allah’ın adı ile, O’nun adına yapılır. Allah’ın adı ile başlar, Allah’ın adı ile yürür, Allah’a yönelir ve sonuçta O’na varır.”<sup>59</sup>

## 3. İKİNCİ ÂYETİN MÜNÂSEBETLERİ

﴿حَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ “O, insanı “alak”dan yarattı.”<sup>60</sup>

### 3.1. Önceki Âyetle Münâsebeti

Birinci âyetteki ‘yaratan rab’ vurgusundan sonra ikinci âyete insanın yaratılmasından bahisle devam edilmesi hakkında, İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725) açıklaması şöyledir:

“İnsanın yaratılışı ile başlanması, Allah’ın ona lütfettiği nimetlerin ilki olmasındandır. Ayrıca, insanın yaratılışından başlamak, Allah’ın varlığını; kudretinin, ilminin ve hikmetinin kemâlini göstermesi açısından en güçlü delil oluşundandır.

<sup>54</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/439.

<sup>55</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 30/180.

<sup>56</sup> Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksur b. Abdirrahman, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 6/308.

<sup>57</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahrul-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd., (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 1993), 8/488.

<sup>58</sup> Bikâî, *Nazmü’d-dürrer*, 8/482.

<sup>59</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1423/2003) 6/3939.

<sup>60</sup> el-Alak 96/2.

Bu sebeple Allah Teâlâ, Resulünün buna şahitlik etmesini ve kıraatte bu konunun üzerinde özellikle durmasını istemiştir.”<sup>61</sup>

## 3.2. İkinci Âyetin Kelimeleri Arasındaki Münâsebet

### 3.2.1. “Alak” Lafzının Tercih ve Hem “el-insan” Hem de “Haleq” Lafızları ile Münâsebeti

Alak’ın cem’i olarak getirilmesi, ‘insan’ lafzının çoğul oluşundandır. Böylece 1. âyet ile 2. âyetin fasılları yani son harfleri “kaf” harfiyle bitmiş ve lafzî bir insicam ilişkisi oluşturmuştur. 3. 4. ve 5. âyetlerin son harfleri de “mim” harfi ile bitmekte ve bir seci oluşturmaktadır.

Âyette insanın yaratılış evrelerinden olan ‘alak’ın vurgulanması dolayısıyla hem âyetin diğer kelimeleri arasındaki münâsebet hem de birinci âyetle ilişkisi bağlamında izahlar yapılmaya çalışılmıştır. Mâturîdî, *“İnsan gerçekte sadece ‘mudğ’a’dan, yani bir çiğnem et parçasından yaratılmaktadır. Allah insanın yaratılışını ancak buna nispet etmiştir. Bu arada anlık özellikleri dikkate alınarak belirtilen diğer nesnelere de nispet etmiştir.”*<sup>62</sup> diyerek bir değerlendirme yapmıştır.

Ebüs-suûd Efendi *“İnsanın yaratılış aşamaları içinde toprak ve nutfe de olmasına ve bu iki maddeden insanın oluşumunun daha uzak bir durum olarak algılanmasına rağmen ‘alak’ın tercih edilmesindeki sır, alakın Allah’ın kudretini göstermeye daha kuvvetli bir delil olmasından olabilir.”*<sup>63</sup> diyerek, ‘alak’da var olan fakat pek bilinmeyen bir özelliğine işâret etmiştir. Râzî ise insanın yaratılışını yüceltmek ve onun fitratının ilginçliğine işaret etmek için olabileceğini söylemiştir.<sup>64</sup>

İbn Atiyye, “alak” ile Hz. Adem’e değil diğer canlılara işâret edildiğini, “alak”ın da kafirler tarafından bilindiğini, ilk âyetlerde yaratılışın asıl unsurunun zikredilmeyip, onların duyunca kabul edebilecekleri bir aşamasından başladığını iddia etmiştir.<sup>65</sup> Ne var ki, alak’ın kelime anlamı olan “kan” ve “kan emen sülük” anlamı bilirse de alak’ın mahiyeti tam bilinmemektedir. Hatta günümüze kadarki süreçte klasik tefsirlerde “alak”ın “kan emen sülük” anlamı üzerinden bir tefsir yapılmamıştır. Bu yaklaşımların haricinde İbn Acîbe (ö. 1809)<sup>66</sup> ve Şenkitî (ö. 1974)<sup>67</sup> tarafından anlaşılabilir düzeyde bazı

<sup>61</sup> İsmâîl Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, (Beyrût: Dâru’l-fikr, ts.) 10/472; Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 8/482.

<sup>62</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Ku’rân*, 17/291.

<sup>63</sup> Ebüsuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü’l-akli’s-selim ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 9/177.

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/217.

<sup>65</sup> İbn Atiyye el-Endülüsi, *el-Muhareru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1422/2002), 5/505.

<sup>66</sup> İkinci âyet, özellikle ‘alak’ lafzı, dinin başlangıcının insanın yaratılışının başlangıcına benzediğine, yani önce zayıf olarak başlayıp sonra kuvvetlendiğine ve sonunda kemale eriştiğine işâret etmektedir. İbn Acîbe Ahmed b. Muhammed el-Hasenî, *el-Bahru’l-medîd*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002), 7/328.

<sup>67</sup> Âyette nutfe aşamasının ifade edilmeyip ‘alak’ safhasından başlanması ile vahyin ilk süreci olan sadık rüyaların âyette zikredilmeden sonraki aşama olan doğrudan vahiy meleği ile muhatap



işârî yorumlar da yapılmıştır.

Getirilen izahlardaki kısmî eksikliğin sebebi, “alak”ın mahiyetinin geçmişte tam olarak bilinmemesinde aranabilir. Zira günümüz mikroskobik gözlemleri ve tıbbî gelişmeleri neticesinde nutfe, aşılınmış yumurta evresi iken, alak bunun anne rahmine tutunmuş evresine karşılık gelmektedir. Gerçek anlamda hamilelik süreci bu aşamadan sonra ciddiyet kazanmaktadır. Çünkü, rahme yapışan alaka doğuma kadar rahimden kan ve besin emerek gelişimini tamamlayacaktır. Bu nedenle ‘alak’ aşaması en kritik noktayı oluşturmaktadır. Diğer taraftan ‘alak’ kelimesinin sözlükte ‘pıhtılaşmış kan’ anlamından başka ‘kan emen sülük’ manası da mevcuttur ki, bu mana anne rahminden kan emen ‘alak’ın yani embiriyonun en temel işlevine işaret etmektedir. Ne var ki, geçmiş dönemde ‘alak’ hakkında müfessirlerin çok detay bilgileri mevcut değildi. Bu nedenle kelâm-ı ilâhideki sır, ümmet için şimdilerde daha çok açığa çıkmıştır. Resûlullah, âyetleri tüm yönleri ile bilmektedir fakat zât-ı alileri âyetleri ihtiyaç ölçüsünde tefsir etmişlerdir. Fakat ashâb-ı kirâmın âyetleri geniş ve derin bir düzeyde anlamış olmalarıyla birlikte, özellikle yaratılışla ilgili âyetlerin mahiyetine tüm yönleri ile vakıf olamamaları onlar için bir eksiklik değildir. Fakat Kur’an’ın eşyaya dair en derin bilgileri lafızlarında saklaması ve bunun insanlarca zamanla anlaşılması onun mucizeliğini gösteren kâmil bir vasfıdır.

“O insanı *alaktan* yarattı” âyetinin birinci âyetle alakasının ise şöyle olabileceğini düşünmekteyiz. İnsan nasıl ki anne rahmine tutunarak ve oradan beslenerek maddî olgunlaşma sürecini tamamlıyorsa, sende seni terbiye eden Rabbinin ismine tutunarak, ondan destek alarak vahyi insanlara okumaya başlamalısın.

Burada *er-Rab* terbiye eden büyüten anlamına gelmektedir ki, insanın görebildiği varlıklar içinde anne bunu en iyi yansıtan varlıktır. Annenin fiziki dünyasında da alakın tutunduğu ‘rahim’ bu anlamı karşılamaktadır.

#### 4. ÜÇÜNCÜ ÂYETİN MÜNÂSEBETLERİ

إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ “Oku! Senin Rabbin en cömert olandır.”<sup>68</sup>

##### 4.1. Önceki Âyetlerle Münâsebeti

Bu âyette daha çok *oku* emrinin ilk *oku* emri ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Âyette ikinci kez *oku* denilerek *muhallas* yapılmış ve tekrar aynı konuya dönülmüştür. Râzî bu hususta yapılmış izahları tefsirinde şu şekilde nakletmektedir. “Birinci ifadenin, ‘Önce kendin için oku!’; ikinci ifadenin de

olma aşamasının âyette anılması arasında bir benzerlik görmektedir. Nutfe henüz insan olmamıştır. Salih rüyayla da henüz peygamberlik görevi gelmemiştir. Muhammed Emin eş-Şenkîti, *Evdâü'l-beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006) Not: el-Mücâdele sûresinden sonrası öğrencisi Atiyye Muhammed Sâlim tarafından tamamlanmıştır. Alak yorumu öğrencisine de ait olabilir.

<sup>68</sup> el-Alak 96/3.

‘Tebliğ için oku...’; yahut birincisinin, ‘Cebrail’den öğrenmek için oku’; ikincisinin de ‘Öğretmen için oku’ yahut da ‘Namazında oku’ ve ‘Namazın dışında oku...’<sup>69</sup>

Diğer taraftan Elmalılı, oku emrinin Allah’ı bilme yollarından hangisine dayandığına temas etmiş ve konuyu şöyle ele almıştır:

“Doğrudan doğruya yaratılışı incelemenin Allah’ı tanımaya delaleti akla dayanır. Okuma ve yazmada ise okuyan ve yazandan nakletme itibarıyla (Allah’ı tanımaya) işitmeye dayalı delaleti vardır. Bu şekilde Kur’ân akli delilleri de kapsamakla beraber onlar onun mânâsı olduğundan asıl kendi delaleti, sözle ve işitme yoluyla olan delalettir. Bu durumda oku emrinin ifade ettiği mana, ‘Peygamber, Allah’tan öğrenerek okuduğunu nakleder ve anlatır’ şeklinde olur. Kur’ân’ın ilk inen âyetinin, böyle akıl ve işitmeye dayanan delili kapsayan, tekvinî (var etmeyle ilgili), teşriî (kanun yapmaya ait) emirlerle oku oku diyerek ve okumanın, yazmanın, ilmin öğretilmesinin insana Allah’ın en büyük kereminden olduğunu hatırlatarak gelmesi elbette çok önemli ve çok dikkate değer.”<sup>70</sup>

#### 4.2. “el-Ekrem” Sıfatının Hem “Rabb” Hem de “Oku” Emriyle Münâsebeti

İsm-i tafdil kalıbında gelen “el-ekrem” sıfatı, en cömert anlamındadır. Birinci âyette vurgulanan ‘yaratana rab’ ifadesinden sonra, Rab için, rububiyet için zikredilen ikinci özelliştir. Burada ‘rab’ ile onun yaratma ve cömert olma vasıfları arasında umûm-husûs alakası oluşmuştur.

“*el-Ekrem*”in “oku” lafzı ile münâsebeti hakkında Mâtürîdî, Allah’ın (c.c.) Peygamberimize, Kur’ân’ı öğretmesinin tamamen kendisinin bir lütfu ve ihسانı olduğu ve “*el-ekrem*” lafzının lütufta bulunmanın zirve noktasını ifade ettiği görüşündedir.<sup>71</sup>

Bikâî’ye göre ise “el-ekrem” Allah’ın zât, sıfat ve fiiller yönüyle en yüce kemâle ve ahlaka sahip olup, kendisinde hiçbir noksan ve eksikliğin bulunmaması anlamındadır.<sup>72</sup>

İlk 5 âyetin ortasındaki 3. âyette yer alan bu “el-ekrem” lafzı, münâsebet açısından hem 1. ve 2. âyetle hem 4. ve 5. âyet arasında çok güçlü bir anlam alakası oluşturmaktadır. Seyyid Kutub, yaratılışı çamurdan olan küçük bir varlığı, alak aşamasından alıp öğreten ve öğrenen bir insan seviyesine yükseltmesi Allah’ın bir cömertliği diyerek veciz bir alaka kurmuştur.<sup>73</sup>

Râzî, bu ilişkiler ağını çok güzel ve ayrıntılı bir tahlile tabi tutmuş, görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

“Cenâb-ı Hak kendisini, önce, ‘insanı bir ‘alak’tan yaratmış’ olmakla tavsif etmiş, ikinci olarak da kendisini, “kalemle öğreten” olmakla nitelemiştir. Halbuki zahiren bu iki şey arasında bir münâsabet yoktur. Ancak ne var ki, gerçek şudur:

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/217; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 30/181.

<sup>70</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/325.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17/292.

<sup>72</sup> Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 8/482.

<sup>73</sup> Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, 6/3939.

İnsanın hallerinin ilki ve başlangıcı, O'nun, bir "alaka" olmasıdır. Halbuki "alaka" adı bir şeydir. Hallerinin sonu ise, nesnelere hakikatlerini bilir bir duruma erişmeleridir ki, işte bu, mahlûkatta bulunması gereken mertebelerin en kıymetlisidir. Buna göre Cenâb-ı Hak adeta, 'Sen bu en düşük mertebeden en üst mertebeye geçtin. Binâenaleyh, senin için, seni bu bayağı mertebeden o kıymetli duruma taşıyan ve geçiren, kudret sahibi bir müdebbirin olması gerekir.' demiştir. Sonra, bu ifadede, ilmin, insanda bulunması gereken sıfatların en kıymetlisi olduğuna dair bir tenbihat bulunmaktadır. Buna göre Cenâb-ı Hak sanki, 'Yoktan var etmek, can vermek, güç-kuvvet sahibi kılmak, rızık vermek hususlarında keremdir. Ekrem olan ise, sana ilim verendir. Çünkü ilim, sonsuz bir şereftir" demek istemiştir."<sup>74</sup>

## 5. DÖRDÜNCÜ ÂYETİN MÜNÂSEBETLERİ

اَلَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ "O, kalem ile öğretendir."<sup>75</sup>

### 5.1. Önceki Âyetlerle Münâsebeti ve Kalem - Öğretme İlişkisi

Kalemle öğretme, önceki âyette yer alan Kerîm rabbin insana en büyük lütuflarının bir yansıması olduğu için, bu âyette de bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Cenâb-ı Hakkın bu yolla verdiği ihsanına Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) şöyle tercüman olmuştur: "Kalemde çok büyük faydalar vardır. Zira bütün ilim çeşitleri yazılmasaydı korunamazdı. İlahî kitaplar da ancak yazıyla nesilden nesile geçiyor. Yazmak olmasaydı din ve dünya ayakta durmazdı. Bundan dolayı Allah kullarına bunu öğrettiği için âdeta minnet ediyor. Zâtına şükredilsin diye tenbih ediyor."<sup>76</sup>

Elmalılı, kalemle öğretme yoluyla öğretilmesinden bahsedilmesi münâsebetiyle, âyetin peygamberimize bakan yönüne dair tefsirinde şu tahlillere yer vermiştir:

"Burada Peygamber'in okumak için yazıya ihtiyacı olmadığı bildirilmekle beraber şüphe yok ki kalem ile öğretmenin de Allah'ın büyük bir ikramı olduğu açıklanmış ve böylece ümmet okuyup yazmaya teşvik edilmiş ve özendirilmiştir. Şu kadar ki bunu anlatırken peygamberin yazı yazmaksızın okuması, kitap sahibi olması, hakkındaki Allah'ın keremini, yani peygamberlik ve elçiliğini daha yüksek bir şekilde ispatlamaktadır."<sup>77</sup>

Elmalılı konuya devam ederek, Allah Resulü'nün daha sonra yazı yazmayı ve satırdan okumayı öğrenip öğrenmediğine dair gelen rivayetleri ve yazmayı öğrendiğine dair iddiayı tefsirinde vukûfiyetle ele almış ve yetkin izâhlar yapmıştır.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/217.

<sup>75</sup> el-Alak 96/4.

<sup>76</sup> Ebü'l-Leys Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsiru'l Kur'ân*, (İstanbul: Özgü Yayınları 1439/2018), 6/448.

<sup>77</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/325.

<sup>78</sup> "Nitekim bu mânâ, el-Ankebût Süresi'nde '(Ey Muhammed!) Kur'ân'dan önce sen herhangi bir yazı okumuş değildin; onu elinle de yazmamıştın. Öyle olsaydı o iptalciler şüpheye düşerlerdi." (el-Ankebût 29/48) âyetinde açıkça anlatılmıştır. Şu hâlde kalemin bu önemini ifade eden âyeti ilk okuma emri ile beraber kabul eden Peygamberin (s.a.v.) bundan sonra kalem ile yazıyı da öğrenip yazması gerekmez miydi? sorusu sorulmaz. Gerçekten peygamberin kendi eliyle hiç yazı yazmadığı

## 6. BEŞİNCİ ÂYETİN MÜNÂSEBETLERİ

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ "O insana bilmediği şeyleri öğretti."<sup>79</sup>

### 6.1. Önceki Âyetlerle Münâsebeti

İnsanın var ediliş nimetinden sonra, Allah'ın cömertliğinin önemli bir göstergesi de ona geniş bir öğrenme vasfını lütfetmesidir.<sup>80</sup> Burada da cömertlik ve öğretim arasında sebep sonuç ilişkisi oluşmuştur.

### 6.2. Öğrenme Olguları Arasındaki Münâsebet

Râzî, 4. âyet ile 5. âyet arasında vurgulanan öğrenme olgusu arasında çeşitli münâsebetleri şu şekilde ifade etmiştir:

"Bu âyet ile, insanın kalem yoluyla öğrenmesi murad edildiği gibi, insanın, bundan başka şeyleri öğrenmesi de kastedilmiş olabilir. Allah Teâlâ bu ifadenin başına, atıf vâv'ını getirmemiştir. Zira söz, bu şekilde de ifade edilebilir. Nitekim sen meselâ, 'Sana ikram ettim, sana lütufta bulundum, seni mal mülk sahibi yaptım, seni, vilâyetlere idareci atadım' dersin. Diğer taraftan bu, her iki cümle ile de tek bir şeyin kastedilmiş olması ve mananın, 'İnsana kalem ile bilmediği şeyleri öğretti' şeklinde olması muhtemeldir. Böyle olması durumunda, insana bilmediğini O öğretti' ifadesi, 'kalem ile öğretti...' ifadesinin bir açıklaması olmuş olur."<sup>81</sup>

Bu yoruma göre de alaka mücmel-mübeyyen ilişkisidir.

### 6.3. Kalemle Öğretim'in Allah'a İzafe Edilmesindeki Münâsebet

Mâturîdî, âyette Allah'ın öğretmeyi kendisine izafe etmesine dikkat çekmiş ve bunun gerekçesini şöyle açıklamıştır: "*Bu durum ya Allah'ın onların öğrenme fiillerinin yaratıcısı olması sebebiyledir ya da öğrenmenin sebeplerini*

---

ve el-A'lâ Sûresi'nde 'Sana Kur'ân'ı okutacağız (ve Allah dilemedikçe de) artık hiçbir şey unutmayacaksın.' (el-A'lâ 87/6) buyurulduğu üzere Allah tarafından okutulana unutmayacağına dair kendisine güvence verildiğinden, ezberleme ve kavrama için de yazmaya ihtiyacı olmadığı, fakat indirilen (âyetler) ümmetin ezberlemesi için vahy katiplerine okuyup yazdırdığı bilinmektedir. Acaba kendisi yazmamakla beraber yazılanı okumayı peygamberlikten sonra da bilmiyor muydu? Bu hususta da meşhur olanı, 'hayır bilmiyordu'. Çünkü Hudeybiye anlaşması belgesinde yazılan bir kelimeyi silmek için hangisi olduğunu Hz. Ali'ye sorduğu bilinmektedir. Bununla beraber 'Şifa' ve 'haşiyelerinde' anlatıldığı üzere sonradan katibi Hz. Muaviye'ye "Yani divite ham ipek koy, kalemi yan kes, ba'yı uzat, sin'i(n dişlerini) ayır, mim'i köreltme, Allah (kelimesini) güzel yap, er-Rahmân'ı uzat er-Rahîm'i güzel yap (süsle)." meâlinde besmeleyi güzel yazmasını emr ve tarif ettiğine dair bazı hadislerle göre yazıyı bildiği de söylenmiştir. Bunu özel bir vahiy ile söylemiş olması düşünülmekle beraber bu "oku" emrinden sonra yirmi üç sene Kur'ân'ı okumak ve yazdırmak vazifesi olmuş olan Hz. Peygamber'in bu müddet içinde yazıyı da bellemiş olması akla uzak değil, uygundur. Bu onun hiç okumamış, yazmamış ümmi iken Allah'ın emri ile okur peygamber olması mucizesine aykırı olmaz, yasaklanmış da değildir. Daha önce okumuş yazmış olsaydı "O vakit iptalciler şüpheye düşerlerdi." (el-Ankebût 29/48) buyurulduğu üzere iptal ediciler onun Allah tarafından indirildiğinde şüphe edebilirler idiyse de peygamberlikten sonra okur olması gibi yazıyı bilmesi de şüphe değil, vurgulama olur. Ve bu, âyetlerin teşvikine de yakışır. Fakat gerçekten fiili olarak yazmadığı ve başka kitap mütalaa etmediği kesindir. (Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, 9/325).

<sup>79</sup> el-Alak 96/5.

<sup>80</sup> Bikâî, Nazmü'd-Dürer, 8/482.

<sup>81</sup> Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 32/217.

hazırlamış olmasındandır.”<sup>82</sup> Mâturîdî, “Adem’e isimleri öğretti.”<sup>83</sup> âyetinin tefsirinde Allah’ın öğretme yollarını daha detaylı şekilde açıklamıştır.<sup>84</sup>

## 7. İLK BEŞ ÂYETTEKİ ALAKALARA TOPLU BİR BAKIŞ

1. Âyetlerde Rab isminin merkezde olduğu ve onun iki vasfının öne çıkarıldığı görülmektedir. a) Yaratan Rab. b) Cömert Rab. Rab ile bu iki vasıf arasında umûmilik-husûsilik alakasının olduğu gözükmemektedir.

2. İkinci âyetteki “*alaktan yaratma*” ile birinci âyetteki “*yaratan rabb*” arasında sebep-sonuç ilişkisi söz konusudur.

3. Üçüncü âyetteki “*cömert rabbın bir lütfu olarak*” ifadesi ile 4. âyetteki “*kalemle öğretme*” ve 5. âyetteki “*bilmediğini öğreten*” cümleleri arasında da yine bir sebep-sonuç alakası vardır.

4. Dördüncü âyetteki “*kalemle öğretme*” yöntemi ile 5. âyetteki “*insana bilmediğini öğretme*” olgusu arasında da aynı şekilde sebep-sonuç alakası vardır.

5. Birinci âyetteki *oku* emrinin 3. âyette de tekrarı ile *muhallas* yapılmış, konuya tekrar dönülmüştür.

6. 1-5. âyetleri pasajı ile 6-19. âyetleri pasajı arasında oluşan temel dış münâsebet.

Âyetler dikkatle incelendiği zaman 1-5. âyetlerden sonra nazil olan 6. âyet ve devamı insanın haddini aşmasından ve rabden kopuşundan bahsetmektedir:

أَنْ رَأَهُ اسْتَغْفِرُ كَلًّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي *“Hayır, emin olun ki, insan kendini kendine yeterli gördüğü için azgınlık eder.”*<sup>85</sup>

## SONUÇ

Alak gibi gözle görülemeyecek kadar küçük bir maddeye insanın yaratılış programını derç edebilen bir kudretin üzerine yemin ettiği ilâhî kelâmının

<sup>82</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Ku’rân*, 17/292.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>84</sup> “Burada söz konusu edilen öğretmenin tespitinde iki yöntemden biri geçerlidir: Varlıkların bilinmesi (1) ya hakikat konumunda ve zaruret çerçevesinde gerçekleşir, bu da bilginin meydana gelmesine sebep teşkil eden hususlara yönelik çalıştırmakla olur, mesela gözün açılıp bakılması halinde görme duyusuyla algı olayının vuku buluşu gibi. (2) Veya Allah Teala’nın öğrenme filini yaratması yoluyla; bu da Allah’ın öğretmesi çerçevesinde kişiye kazandırılan bilgidir. Kur’ân’da, “(Rahman) insana meramını ifade etmeyi öğretti” (er-Rahmân 55/4) “Biz (Muhammed’e) şiiir Öğretmedik, zaten bu kendisi için gerekli de değildi” (Yâsîn 36/69) mealindeki âyetler bunun örneklerini teşkil eder. Bu tür bir öğretim bilgi edinme sebeplerine ihtiyaç duymaz, çünkü bu sebeplerin hepsi Cenab-ı Hak’ta mevcuttur. Yukarıda zikredilen bilgi edinmenin birinci şıkkı başkalarına duyurulmak üzere öğrenilen bir hakikat türü değildir. Bunun gibi meleklerin, “Senin öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur” (el-Bakara 2/32.) şeklindeki sözleri de bu türe dahildir. Başarıya ulaştırın sadece Allah’tır.” (Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Ku’rân*. 1/109). İnsanda olmayan kuvveleri, yetenekleri, kabiliyetleri yaratarak ve deliller getirerek ve âyetler indirerek vehbî (Allah vergisi) olarak da öğretti. Çalışarak kazanma yoluyla da öğretti. (Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/325).

<sup>85</sup> el-Alak 96/6-7.

kısa bir bölümüne, nice hakikatleri yerleştirebileceği ön kabulü ile okunması gereken bir kitaptır Kur'ân-ı Kerîm. Yine O, Bismillah yani “Allah'ın yardımı ile” diyerek, tilâvet edildiği zaman satır aralarındaki hakikatlerin açığa çıkacağı inancı ile okunması gereken ilâhî bir kelimadır.

Bu çalışmada müfessirlerin açıklamalarından da istifade ile, Alak sûresinin 1-5. âyetlerinde insan için ilk en temel hedefin marifetullah olması gerektiğinin vurgulandığı sonucuna erişilmiştir. İkinci olarak, Allah'ın zât ve sıfatlarını tanımada en güvenilir yolun yine Allah'ın (c.c.) doğrudan bilgi vererek “Ey kıymetli Resûlüm oku” dediği işitmeye dayalı sem'î bilgilere sarılmak olduğu anlaşılmıştır. Üçüncü olarak, bu âyetlerde kişiyi ilk aşamada marifetullah'a yaklaştıracak en kuvvetli delillerin yine bizzat insanın kendisinde bulunduğu ve ona verilen öğrenme donanımı ile Allah'ı tanıma sürecini sağlayacağına işâret edilmiştir.

İlk beş âyetteki muhtevadan, Allah'ı tanıtan büyük delillerin 1. Vahiy (özellikle Kur'ân) 2. Peygamberin şahsında somutlaşan marifet 3. İnsanın önce kendinde sonra evrende gördüğü varlıklardan elde edeceği marifet olmak üzere üçe ayrılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm bir çekirdeğe yerleştirilen ağacın varlık bilgisi gibi en özlü yapısal bilgilerle ile örgülenerek tertip edilmiş bir kitaptır. *Münâsebetü'l-Kur'ân* ilminin sunduğu çözümlerle, bu kitaptaki manaların gerçek boyutlarının daha iyi anlaşılacağını umuyoruz. Bu nedenle, *Münâsebetü'l-Kur'ân* ilminin önümüzdeki asırlarda Kur'ân-ı Kerîm'deki sırları açığa çıkaracak en önemli Kur'ân ilimlerinin başında geleceğini düşünmekteyiz.

### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavud - Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1997.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt, thk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ayhan, Bayram. “İlk İnen Vahye Dair Rivayetlerde Geçen Bazı İbarelerin Tahlil”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2015), 1-20.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Bilgin, Mustafa. “Hak Dini Kur'ân Dili”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1997.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Tefsir Târihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavkı'n-Necât, 1421/2001.
- Bursevî, İsmâîl Hakki. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fıkr, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Bahrul-muhîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Fahrettin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000; *Tefsir-i kebir mefâtihi'l-gayb*, çev. Sadık Kılıç vd.,

- 24 Cilt, İstanbul: Akçağ Yayınları 1424/2004.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed el-Hasenî. *el-Bahru'l-medîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelusî. *el-Muhareru'l-vecîz*. thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Ebû'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî. *Bedü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şeref. Kahire: Dâru'n-Nahde, 2. Basım, 1392/1792.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet Vakıf Yayınları, 1997.
- Şurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1430/2019.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksur b. Abdirrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. nşr. M. Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1412/1991.
- Seyyid Kutub. *Fî zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîbe'l-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1417/1996.
- Şenkatî, Muhammed Emin. *Evdâü'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. 13 Cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1987.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 1430/2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 2004.





## İMAM-I A'ZAM EBÛ HANİFE'NİN MUÂMELÂT ALANINDA YALNIZ KALDIĞI BAZI GÖRÜŞLER VE GÖRÜŞLERİN ANALİZİ

*An Examination of Imam Abu Hanîfa's Opinions About The Concept of Muâmelât (That He Stood Alone)*

### Mehmet Ali AYTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye  
Assist. Prof., Cankiri University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Cankiri, Turkey  
maliaytekina@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0318-7515>

### 📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.09.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

” Atıf / Cite as: AYTEKİN, Mehmet Ali. “İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Muâmelât Alanında Yalnız Kaldığı Bazı Görüşler ve Görüşlerin Analizi”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 509-536.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.848031>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İMAM-I A'ZAM EBÛ HANİFE'NİN MUÂMELÂT ALANINDA YALNIZ KALDIĞI BAZI GÖRÜŞLER VE GÖRÜŞLERİN ANALİZİ

### Öz

İmam Ebû Hanîfe İslam düşünce ve fıkıh tarihinde derin izler bırakan ender şahsiyetlerden biridir. Bu nedenle onun hayatı, düşünce yapısı, ilmî yönü, fikhî görüşleri hem tarihi süreçte hem de modern dönemde araştırmalara ve ilmî çalışmalara konu olmuş; bu çalışmalarda onun İslam düşünce tarihindeki önemi vurgulanmıştır. Bununla birlikte İmam Ebû Hanîfe bazı yönlerden eleştirilmiştir. Esasında eleştirilen hususlara dair yapılan ilmî çalışmalarda eleştirilerin haksız olduğu ortaya konmuştur. Onun bazı fikhî meselelerin hükmünde yalnız kalması da eleştirilen yönlerden biridir. Diğer üç mezhep imamının ve kendi öğrencilerinin farklı kanaatte olduğu bu meselelerde Ebû Hanîfe hadislere aykırı hareket etmekle itham edilmiştir. Ancak tarafların delilleri incelendiğinde ithamların haksız ve yersiz olduğu görülmektedir. Zira ictihadlarında Kitap, sünnet, icma, kıyas, sahabe kavli, istihsan ve örf gibi delilleri kullanan Ebû Hanîfe, bu meselelerde yalnız kalsa da mutlaka bir delilden hareket etmiştir. Nitekim yalnız kaldığı meselelerin ekseriyetinde Hanefî mezhebinde onun görüşleri müftâbih kabul edilmiştir. Bu çalışmada Ebû Hanîfe'nin muâmelât alanında yalnız kaldığı bazı görüşleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Muâmelât, Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam.

### An Examination of Imam Abu Hanifa's Opinions About The Concept of Muâmelât (That He Stood Alone)

#### Abstract

Imam Abu Hanifa was one of the most influential figures in the history of the Islamic thought and fiqh. Thus his life and his works were checked in detail by scholars. The importance of his studies for Islamic fiqh and thought is so clear that almost all the scholars approve this fact. However, Abu Hanifa was also criticized due to his perspectives and interpretations. It is interesting that most of the critiques done by his opponents are weak as the works defending the works or philosophy of Abu Hanifa refutes these critiques. The clearest critique is about why he stands alone in some fiqh issues. Having been left alone in fiqh issues, Abu Hanifa was subjected to be criticized by even his own students, the other three imams, and their students. However, when all sides were examined and Abu Hanifa's works investigated in detail, it is visible that all accusations related to Imam Abu Hanifa were nothing but mistakes. Using some powerful signs sunnah, ijma, qiyas, qawl al-sahabi (the words of the companions), and urf (customs) to strengthen his ideas Imam Abu Hanifa always explained his perspectives or theories through valid evidence or clues. In this article, some of his views about muâmelât which he left alone were examined.

**Keywords:** Fiqh, Hanafi Madhab, Muâmelât, Abu Hanifa, al-Imam al-A'zam.

### GİRİŞ

Hız Peygamber'in (s.a.s.) risâleti ile vücut bulup sahâbe ve tâbiîn döneminde gelişen fıkıh, âlimlerin ve müctehidlerin üstün gayretleri neticesinde kurumsallaşarak normatif bir yapıya kavuşmuştur. Fıkıhın kurumsallaşmasında tüm fıkıh ekollerinin ve özellikle de Hanefî düşünce sisteminin yadsınamaz bir rolü vardır. Hanefî düşünce sisteminin oluşum ve gelişiminde en büyük pay ise şüphesiz ki İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) aittir.

Ebû Hanîfe gerek İslam düşünce sistemindeki ve gerekse Hanefî doktrinindeki rolü nedeni ile tarihi süreçte ve modern dönemde en çok konuşulan din bilginleri arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Klasik dönemde yazılan eserler bir tarafa günümüzde sadece onun özelinde akademik düzeyde yüzlerce yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmış, makaleler yazılmış, sempozyumlar düzenlenmiştir. Öyle görülüyor ki, İslam düşünce tarihinde Müslümanların önemli bir kesimi tarafından “İmam-ı A'zam/En Büyük İmam” unvanına layık görülen ve fikhın önemli referanslarından biri olan Ebû Hanîfe bu özelliğinin yanı sıra çok farklı açılardan konuşulmaya ve ilmî araştırmaların konusu olmaya devam edecektir.

Yapılan bu çalışmalarda genel olarak onun hayatı, düşünce sistemi, fikhî görüşleri, usûlü, kelim ilmindeki yeri, hadis/sünnet anlayışı, hakkındaki ithamlar ve bunlara verilen cevaplar ayrıntılı olarak ele alınmış; Ebû Hanîfe'nin İslam düşünce tarihinde haiz olduğu müstesna konumu ortaya konulmuştur. Bununla birlikte tarihi süreçte İmam-ı A'zam'a yönelik birtakım eleştirilerin varlığı da bir hakikattir. Daha çok hadis anlayışına ve kelimî görüşlerine yönelik olan bu eleştiriler, zaman zaman insaf boyutunu aşarak farklı mecralara da taşınmıştır.<sup>1</sup>

Onun, eleştiriye maruz kaldığı hususlardan biri de bazı fikhî görüşleridir. Çünkü o, kendi usûlünden hareketle fikhî meselelerin bir kısmında farklı icthadlar ortaya koymuştur. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) gibi gözde öğrencilerinin dahi farklı kanaatte olduğu bu meselelerde Ebû Hanîfe'nin cumhur karşısında münferid kalması eleştirileri de beraberinde getirmiştir.<sup>2</sup> Onun münferid kaldığı meseleler fikh kitaplarının ilgili bâblarında zikredilmiş; bunlara *نفرد أبو حنيفة*, *نفرد أبو حنيفة*, *شذ أبو حنيفة* veya *نفرد أبو حنيفة* gibi ifadelerle işaret edilmiştir.<sup>3</sup> Ancak diğer mezheple-

<sup>1</sup> Muhakkik âlimler çalışmalarında, bu eleştirilerin bir kısmının haksız olduğunu, bir kısmının da onun usûlünü anlamamaktan kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Mesela Muhammed Zâhid el-Kevserî, İbn Ebî Şeybe'nin 125 meselede Ebû Hanîfe'nin hadislere muhalefet ettiğini iddia etmesi ve bunları detaylandırması üzerine reddiye olarak *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rûdûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* adlı eserini; Hatîb el-Bağdâdî'nin İmam Ebû Hanîfe hakkındaki ithamlarına reddiye olarak da *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib* adlı eserini yazmıştır. Ayrıca bu tür iddialara akademik düzeyde de cevaplar verilmiştir. Örneğin bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 272-311; Saffet Köse, “Hile-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 149-162.

<sup>2</sup> Mesela İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* adlı hadis kitabının son cildinde “Kitâbu'r-red alâ Ebî Hanîfe” başlığı altında, “bu bölüm, Ebû Hanîfe'nin Allah Rasûlü'nden gelen hadislere muhalefet ettiği hususlar hakkındadır” (هَذَا مَا خَالَفَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ أَكْثَرَ الَّذِي جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) değerlendirmesini yaparak Ebû Hanîfe'yi, zikrettiği meselelerde hadislere aykırı hareket etmekle eleştirmiştir. Bk. Abdullah b. Muhammed Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409) 7/277-325.

<sup>3</sup> Bk. Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheh*, thk. Abdülâzîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2007/1428), 2/198;

rin literatüründe bir meselede İmam Ebû Hanîfe'nin yalnız kaldığı belirtilirken bununla genelde onun, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed (ö. 241/855) gibi mezhep imamlarından farklı görüşte olduğu kastedilmiştir. Zira bu meselelerin birçoğunda öğrencilerinin de onunla aynı fikirde olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri ile ilgili akademik düzeyde spesifik çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Fakat onun, İmameyn ve diğer üç mezhep imamına (cumhura) nazaran yalnız kaldığı meseleleri ele alıp tahlil eden müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Hâlbuki bu meselelerin müstakil olarak ele alınması İmam Ebû Hanîfe'nin ichtihadlarında kullandığı argümanları tespit etmeye ve fikhî düşüncesini daha iyi anlamaya vesile olacaktır.

Esasında Ebû Hanîfe'nin teferrüd ettiği meseleler fikhin ibâdât, muâmelât ve ukûbât alanını ilgilendirmektedir. Ancak tüm bu görüşleri ele almak makalenin hacmini aşacağı için burada sadece muâmelât ile ilgili olan ve daha çok gündem oluşturup eleştirilere maruz kalan görüşler ele alınacaktır. Çalışmanın, ihtilâflı olan bu konularda görüşünde haklı veya delili kuvvetli olan tarafı tespit etme gibi bir hedefi bulunmamaktadır. Bu nedenle meselelerde cumhurun görüşleri ve delilleri zikredilecek ama ağırlıklı olarak İmam Ebû Hanîfe'nin görüşleri ve delilleri üzerinde durulacaktır.

## 1. MUMAMELÂT ALANINDA YALNIZ KALDIĞI BAZI GÖRÜŞLERİ

### 1.1. Nikâh Akdinde Kadının Velâyeti

Fakihler bulûğa eren akıllı bir erkeğin, velisi olmaksızın nikâh akdini yapabileceğini yani evlenebileceğini ittifakla kabul ederken bulûğa eren akıllı bir kadının, velisi olmaksızın evlenebilmesi hususunda ihtilâf etmişlerdir.

İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed'e göre nikâhta veli şart olup âkil ve bâliğ de olsa bir kadının velisiz olarak veya velinin izni olsa dâhi kendi başına akdettiği nikâh batıldır. İmam Muhammed'e göre kadın velinin izni dahilinde evlenebilir; velinin izni olmadan yapılan nikâh akdi onun icazetine

Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Alî Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 529; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1429/2008), 8/240; Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 8/286.

<sup>4</sup> Örneğin İbn Rüşd, namazda sesli gülmenin abdesti bozması konusunda Ebû Hanîfe'nin şaz kaldığını ifade etmektedir (Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 44). Ancak bu meselede Hanefî mezhebi imamları arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır (Bk. Aynî, *el-Binâye*, 1/287).

<sup>5</sup> Bk. Celal Yeniçeri, "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 255-272; Kâşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe ve Anadilde İbadet", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 83-90; Mehmet Erdoğan, "İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 255-257; Abdullah Kahraman, "Ebu Hanife'nin İctihadlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi-" *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 247-253; Davut İltaş, "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşününün Temellendirilmesi", *Bilimname* 15/2 (2013), 7-48.

mevkûftur. İmam Ebû Yûsuf'tan, nikâhta velinin şart olduğuna ve olmadığına dair iki farklı görüş rivayet edilmiştir.<sup>6</sup> İmam Ebû Hanîfe'ye göre nikâhta veli de velinin izni de şart olmayıp âkil ve bâliğ olan bir kadın, velisi olmadan kendi rızası ile evlenebilir.<sup>7</sup>

Hız. Ömer (ö. 23/644), İbn Mesûd (ö. 32/652), Hız. Ali (ö. 40/661), Hız. Aişe (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 68/687), Saîd b. Müseyyib (ö. 94/713), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi bazı sahâbe ve tâbiîne göre nikâhta velinin şart olduğu; Şa'bî (ö. 104/722), Zührî (ö. 124/742), Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) gibi âlimlere göre nikâhta velinin şart olmadığı rivayet edilmiştir.<sup>8</sup>

Velinin şart olduğunu söyleyen âlimler, “İçinizden bekâr olanları evlendirin...”<sup>9</sup> âyetinin delaletinden ve Hız. Peygamber'in, “nikâh ancak veli ile olur”,<sup>10</sup> “kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa nikâhı batıldır, nikâhı batıldır, nikâhı batıldır”<sup>11</sup> şeklindeki hadislerinden hareketle bu hükme varmışlardır.<sup>12</sup>

Buna mukabil İmam Ebû Hanîfe de Kitab'dan ve sünnetten birtakım deliller getirmiştir. Ona göre “...mümin bir kadın kendini Peygamber'e hibe eder, Peygamber de onunla evlenmeyi kabul ederse...”<sup>13</sup> âyetinin delaletinden kadının kendi rızası ile evlenmesinin câiz olduğu anlaşılmaktadır. Yine “...onu (üçüncü kez) boşarsa kadın başka bir erkekle evlenmedikçe ona (önceki kocasına) helal olmaz...”<sup>14</sup> âyetinde de nikâh akdi kadına izafe edilmiş ve

<sup>6</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/426; Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Tâmir [Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012], 2/474-475; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 441; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/359; Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-sahsiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1424/2003), 78-79. Kâsânî velinin şart olmamasını Ebû Yûsuf'un ilk görüşü, şart olmasını da ikinci ve son görüşü olarak naklederken Mergînânî velinin şart olmamasını Ebû Yûsuf'un zâhirü'r-rivâye'deki görüşü, diğerini de zayıf olan görüşü olarak zikreder (Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Muhammed Tâmir [Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005], 3/382; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2/474).

<sup>7</sup> Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. 'İsmetullâh 'Inâyetullâh (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 4/255; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/474-475; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts), 3/111; Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-sahsiyye*, 78-79.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 441; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/359; Aynî, *el-Binâye*, 5/77.

<sup>9</sup> en-Nûr, 24/32.

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 4/121 (2260); Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 1430/2009), “Nikâh”, 19 (2085); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Nikâh”, 14 (1101); Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), “Nikâh”, 15 (1880).

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/243 (24205); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19 (2083); Tirmizî, “Nikâh”, 14 (1102); İbn Mâce, “Nikâh”, 15 (1879).

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 441-442; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/359-361.

<sup>13</sup> el-Ahzâb, 33/50.

<sup>14</sup> el-Bakara, 2/230.

haramlığın sona ermesi kadının başka biri ile evlenmesine bağlanmıştır. Aynı âyetin devamında sonraki eş boşadığında, nikâh kadın ve erkeğe izafe edilecek kadının önceki kocası ile tekrar evlenmesinde bir günahın olmadığı ifade edilmiştir. Bakara 233. âyette de kadının, boşayan kocası ile evlenmeyi arzu ettiğinde onunla evlenebileceği belirtilmiş ve velilerden buna engel olmamaları istenmiştir ki, burada da evlenme iradesi kadına izafe edilmiş ve veli şartı konulmamıştır. Üstelik taraflar razı olduğu takdirde velilerin evliliğe engel olması yasaklanmıştır. Ayrıca, “*dul kadının evliliğinde velinin rolü yoktur*”<sup>15</sup>, “*kadın evlilik konusunda velisinden daha fazla söz hakkına sahiptir*”<sup>16</sup> gibi hadislerde de nikâhta velinin velâyetinin olmadığı ifade edilmiştir.

Yukarıda zikredilen delillerle birlikte Ebû Hanîfe hür, âkil ve bâliğ olan bir kadının nikâhtaki velâyetini erkeğin velâyetine kıyas etmiş ve çocuklukta veli için zorunlu olan velâyetin hürriyet, akıl ve bulûğ ile birlikte ortadan kalkarak tamamen erkeğe geçtiğini, esasında bu durumda ittifakla kadının da kendine ait mallarda tasarruf velâyetinin bulunduğunu; zaruret hali kalktığına erkek ve mali konularda kadın için söz konusu olan velâyetin kadın için evlilik konusunda da sabit olduğunu vurgulamıştır. Karşı tarafın zikrettikleri âyetlerin nikâhta veliyi şart kılmadığını, velisiz nikâhın sahih olmadığına dair gelen hadislerde ise yaygın olan örfün dikkate alındığını ifade eden Ebû Hanîfe, bu hadislerin nikâhta velinin şart kılındığına değil, müstehap olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir. Ayrıca velisiz nikâhın batıl olduğunu ifade eden hadisin Hz. Aişe’den rivayet edildiğini, halbuki ona göre velisiz nikâhın câiz olduğunu söylemiş; bunu Hz. Aişe’nin, kardeşi Abdurrahman’ın kızını evlendirmesi ile teyit etmiştir.<sup>17</sup> Esasında bu, Kâsânî’nin ifadesi ile hadisin sübutunda problem olduğuna delalet etmektedir. Zira hadis sabit ise râvi rivayetine aykırı hareket etmiş olmaktadır ki, bu durumda ya hadis sabit değildir veya cariyelerle ilgilidir.<sup>18</sup>

Cumhur nikâhta kadının velâyeti konusunda âyetlerin delaletinden ve hadislerden istidlal ederken Ebû Hanîfe de aynı şekilde âyetlerin delaletinin-

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/206 (3087); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 25 (2100); Ahmed b. Şuayb en-Nesaî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün’ım eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), “Nikâh”, 27 (5354).

<sup>16</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Mustafâ el-A’zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid, 1425/2004), “Nikâh”, 2 (495); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/377 (1888); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts), “Nikâh”, 9 (1421); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 25 (2098); Tirmizî, “Nikâh”, 18 (1108); İbn Mâce, “Nikâh”, 15 (1879).

<sup>17</sup> Bk. Mâlik, *el-Muvatta’*, “Talâk”, 5 (2040); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/183 (13653).

<sup>18</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 10/198-199; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 4/255-263; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 3/383-388; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 441-442. İbn Rüşd, tarafların istidlal olarak getirdikleri âyet ve hadislerin konu hakkında nas olmanın ötesinde zâhir dahi olmadığını ve delillerin savunulan hükme delaletlerinin muhtemel olduğunu ifade etmektedir (Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 441, 443).

den ve hadislerden istidlal etmiştir. Buna ilaveten Ebû Hanîfe'nin, insan hürriyetini de dikkate alarak kıyas delilini kullandığı ve ittifakla erkeğe tanınan bir hakkı aynı şartlarda kadına da tanıdığı görülmektedir. Delil olarak getirdiği hadisler de delil olmaya elverişli ve hükme delaleti açık olan rivayetlerdir. O, konu ile ilgili rivayetleri bir bütün olarak değerlendirerek velâyetin icbârî (velâyet-i icbâr) değil, istihbâbî (velâyet-i nedb) olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca bu konuda, İmameyn ve diğer mezhep imamları ondan farklı bir görüşe sahip olsa da Şa'bî, Zührî, Züfer ve Hasan b. Ziyâd gibi müctehidler onunla aynı görüştedir.

Hanefî mezhebinde müftâbih olan Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmameyn'in de bu görüşe rücu ettiği rivayet edilmiştir. Bununla birlikte, kadın dengi olmayan biri ile evlendiğinde İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'tan velinin itiraz hakkının olduğu ve hatta nikâh akdinin geçerli olmadığı rivayet edilmiş; zamanın fesadından dolayı da özellikle akdın geçerli olmadığı görüşü fetvaya esas olmuştur.<sup>19</sup>

Fetvaya esas olan bu görüş dikkate alındığında nikâhta kadının mağduriyeti söz konusu ise velisiz yapılan nikâh akdinin geçersiz olduğunda mezhep imamlarının ittifak halinde olduğu görülmektedir.

## 1.2. Nikâhta Velâyet Yetkisi

Nikâhta velâyetin küçükler ve deliler için icbârî olduğunda ittifak eden âlimler velâyette önceliğin oğul, baba, erkek kardeş, amca, amca oğlu gibi asabe grubundaki akrabalarda olduğunda da ittifak etmişlerdir. Ancak asabe olmadığına velâyet yetkisinin kime intikal edeceğinde ihtilâf etmişlerdir.

Cumhura göre asabeden sonra velâyet, devletin yetkili merciine intikal eder. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.), "*velisi olmayan kişinin velisi devlet başkasıdır*"<sup>20</sup> buyurmuştur.<sup>21</sup> İmam Ebû Hanîfe'ye göre asabe olmadığına velâyet zevi'l-erhâma yani anne, annecanne, dayı, hala, teyze gibi akrabalara geçer. O, bu konuda "*akraba olanlar birbirlerine daha yakındırlar*"<sup>22</sup> âyetini delil getirmiştir. Çünkü aralarında akrabalık bağı olanlar birbirine karşı daha müşfik-tirler ve mirasçılar velâyet hakkına sahiptir. Söz konusu hadis, zevi'l-erhâm dahil hiçbir velisi olmayan kişi ile alakalıdır ve bu hadise binaen asabe ve zevi'l-erhâmdan akrabası olmayan kişinin velisi, devletin yetkili merciidir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/476; Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 183; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1415/1994), 2/144.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsted*, 4/121 (2260); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19 (2083); Tirmizî, "Nikâh", 14 (1102); İbn Mâce, "Nikâh", 15 (1879).

<sup>21</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/427-428; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/391-392; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 444; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/369; Abdülhamid, *el-Ahvâlü's-şahiyye*, 82-83.

<sup>22</sup> en-Nisâ, 4/25.

<sup>23</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/391-392; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/184.



İmam Ebû Yûsuf'tan da velâyetin zevi'l-erhâma geçeceğine dair görüş nakledilmiştir.<sup>24</sup>

Bu konuda Ebû Hanîfe'nin, imameyn ve cumhurla aynı görüşte olduğu da rivayet edilmekle birlikte sahih olan yukarıda zikredilendir. Her ne kadar cumhura nazaran teferrüd etse de mezhepte, istihsan<sup>25</sup> delilinden hareket eden İmam Ebû Hanîfe'nin ichtihadı müftâbih olup buna dair mezhep içinde herhangi bir ihtilâfa işaret edilmemektedir.<sup>26</sup>

### 1.3. Süt Hısımlığında Yaş Sınırı

Fakihler süt emmeden dolayı emen çocuk ile emziren kadın ve onun belli yakınları arasında hısımlığın meydana geldiğinde hemfikir olmakla birlikte süt hısımlığının ayrıntılarına taalluk eden meselelerde ihtilâf etmişlerdir. İhtilafa konu olan hususlardan biri de süt emme yaşıdır.

Süt emme yaşı cumhura göre iki yıl olup iki yıldan sonra süt emme herhangi bir hüküm ifade etmez.<sup>27</sup> İmam Ebû Hanîfe'ye göre bu süre iki buçuk yıldır.<sup>28</sup>

Hz. Ömer, İbn Mesûd, Hz. Ali, İbn Ömer (ö. 73/692), İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) süt emme yaşının iki yıl olduğu rivayet edilmiştir. Şa'bî, İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Evzâî (ö. 157/74) gibi âlimler de bu görüştedir. Hz. Aişe'den daha büyük yaşta olanlar süt emdiğinde süt hısımlığının oluşacağı rivayet edilmiştir. Atâ (ö. 114/732), Leys (ö. 175/791) ve Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi fakihlerin de bu görüşte olduğu söylenmiştir. İmam Mâlik, iki yıldan sonra birkaç ay ilave edilmesini müstehap görmüştür. İmam Züfer'e göre süt emme süresi üç yıldır.<sup>29</sup>

Süt emme yaşını iki yıl ile sınırlayan cumhurun delilleri şu şekildedir: Allah, "emzirmeyi tamamlamak isteyen anneler evlatlarını iki tam yıl emzirirler..."<sup>30</sup> buyurarak süttten kesilme yaşının üst sınırını iki yıl olarak belirlemiştir. Hz. Peygamber de (s.a.s.) çocuk süttten kesildikten sonra süt hısımlığının oluşmayacağını bildirmiştir.<sup>31</sup> Bundan zorunlu olarak iki yıldan sonra süt emmenin hüküm doğurmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim sahâbeden de

<sup>24</sup> Aynî, *el-Binâye*, 5/101; Kemâlüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts) 3/285-286.

<sup>25</sup> Kelime olarak bir şeyi güzel görmek ve kabul etmek anlamına gelen istihsan terim olarak; bir meselede, daha kuvvetli bir delilden dolayı kıyasın gereği olan hükmü terk ederek başka bir hüküm vermektedir (Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3-4).

<sup>26</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 2/483; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/118-119; Meydâni, *el-Lübâb*, 2/146.

<sup>27</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimât'l-mümehhidât*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/258-259; Behâüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Makdisî, *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1429/2008), 458; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/407.

<sup>28</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 2/524.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 464; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/407-408; Aynî, *el-Binâye*, 5/260.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>31</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 3/550 (17056); Tirmizî, "Radâ", 5 (1152); Nesaî, "Nikâh", 49 (5442); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/755 (15645).



böyle rivayet edilmiştir.<sup>32</sup>

İmam Ebû Hanîfe ise, "...sizi emziren analarınız ve süt kız kardeşleriniz... (haram kıldı)"<sup>33</sup> âyetinde süt hısımlığının herhangi bir vakit belirtilmesizinin mutlak olarak zikredilmesinden ve süt emmenin iki yıl olduğunu beyan eden âyetin devamında "...eğer anne-baba aralarında anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse onlara günah yoktur..."<sup>34</sup> denilerek bu sürenin anne ve babanın iradelerine havale edilmesinden hareket etmektedir. Şöyle ki, âyetten çocuğun iki yıldan sonra da emzirilebileceği anlaşılır. Çünkü burada anne ve babanın süttten kesme iradeleri vakitle kayıtlı maksızın mutlak olarak zikredilmiştir. Âyetteki "fâ" harfi de "ta'kîb" için olup bu, süt emmenin iki yıldan sonra da devam etmesini gerekli kılar. Ayrıca aynı âyetin devamında "...çocuklarınızı süt anneye vermek isterseniz..." buyrulurken süt emzirme hususunda anne ve babanın iradesi yine mutlak olarak zikredilmiştir. Hadislerde de emilen süttün kemiklerin gelişimine katkı sağladığı ve bunun hısımlık oluşturduğu<sup>35</sup> belirtilmiştir. Süttün iki yıla kadar kemikleri geliştirip iki yıldan sonra geliştirmedeğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca aşırı soğuk veya aşırı sıcak ortamlarda doğan ve başka gıdaya alışamayan çocukların, iki yıldan sonra süttten kesilmesi gerektiği de iddia edilemez. Hatta süttten kesmek çocukların helakine sebep olacağından onların emzirmeleri gerekir. Çocukların bir taraftan emzirilip diğer taraftan emzirmenin hüküm doğurmadığını söylemek ise makul değildir. Ancak sürenin de sınırlandırılması gerekir ki bu, altı aydır. Zira çocuk altı ay anne karnında onun gıdası ile beslenir; daha sonra değişim göstererek kendi gıdasını almaya başlar. Diğer taraftan Ebû Hanîfe, cumhurun delil olarak getirdiği ve süreyi iki yıl ile sınırlayan âyet ve hadislerin delaletini sarîh görmemiş; bunları farklı anlamlara tevîl ederek nasların iki yıldan sonraki süt hısımlığına mâni olmadığı söylemiştir.<sup>36</sup>

Süt emme yaşını iki buçuk yıl olarak belirleyen İmam Ebû Hanîfe'nin, bu görüşüyle fakihler arasında teferrüd ettiği görülse de o, Kâsânî'nin de ifade ettiği üzere<sup>37</sup> bu meselede akli ve nakli tüm delilleri dikkate alarak bir ictihadta bulunmuştur. Esasında bu bakış açısı bize Ebû Hanîfe'nin nasların ayrıntısına, fıkhnın ve Arap dilinin inceliklerine ne kadar hâkim olduğu hususunda fikir vermektedir. Mezhepte bazı fakihler ihtiyaten Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederlerken bazıları da İmameyn'in görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 464; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/407-408.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>35</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/185 (4114); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 8 (2059); Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/304 (4358); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/758 (15653).

<sup>36</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5/77-79; Aynî, *el-Binâye*, 5/260-262.

<sup>37</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5/79.

<sup>38</sup> Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/146; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/163; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/387-389;

#### 1.4. Sefihin ve Borçlunun Hacri/Kısıtlanması

Bir kişinin mali tasarruflarından kısıtlanması için sığâr, cünûn, ateh, rikk, maraz-ı mevt, sefeh ve deyn/borç gibi birtakım nedenler vardır. İslam hukukçuları bunların bir kısmının kısıtlama sebebi olmasında ittifak halinde iken bir kısmında ihtilâf etmişlerdir. Sefihlik ve borç sebebi ile kişinin hacir altına alınması ihtilâf edilen sebeplerdendir.

İslam hukukçularının ekseriyetine göre sefihlik ve borç kısıtlılık nedenidir. Bu nedenle sefih veya borçlu olan kişiler hacir altına alınarak alım-satım, icâre, hibe, sadaka gibi mali tasarruflarından engellenirler. Sefih kendi menfaati, borçlu da alacaklıların hakkı için hacir altına alınır. Borçlunun hacri için alacaklıların talepte bulunması şarttır.<sup>39</sup> İmam Ebû Hanîfe'ye göre sefihlik ve borç mutlak olarak kısıtlılık nedeni değildir. Bir kimse reşit olarak bulûğa ererse malı kendisine teslim edilir; sefih olarak bulûğa ererse yirmi beş yaşına kadar malı teslim edilmez. Bu yaşa geldiğinde rüşt belirtileri olmasa da malı teslim edilir. Borçlu kişi ise alacaklıların talebi üzerine borcunu ödemesi için hâkim tarafından bir süreliğine hapsedilir.<sup>40</sup> Esasında Ebû Hanîfe'nin sefihliği kısmi anlamda hacir nedeni kabul ederek bunu yirmi beş yaş ile sınırlandırdığı görülmektedir.

İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), İbn Sîrîn (110/729) ve İmam Züfer'in de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu rivayet edilmiştir.<sup>41</sup>

Cumhurun bu konudaki delili Nisâ sûresi 5 ve 6. âyet-i kerimeleridir. İlgili âyetlerde bir kişiye malın verilmesi bulûğ ve rüşt şartına bağlanmıştır. Bakara sûresi 282. âyetinde de bu iki şartı taşımayan kişi adına velinin tasarrufta bulunması talep edilmiştir. Sefih bulûğa erse de reşit olmadığı için bu kapsamdadır. Çünkü çocuk gibi sefih de malını saçıp savurmaktadır. Hatta çocuğun, malını israf etmesi ihtimal dahilinde iken sefihin malını israf etmesi kesinlik arz eden bir durum olduğundan sefih kısıtlanmayı evleviyetle hak etmektedir. Bu âlimler borçlu kişinin hacri için de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Muâz b. Cebel'i (ö. 25/645) borcundan dolayı kısıtlamasını<sup>42</sup> delil olarak zikrederler.<sup>43</sup>

Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 391.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 666-667; Behâüddîn el-Makdisî, *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, 392-393; Aynî, *el-Bidâye*, 11/88-89; Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*, 210-211.

<sup>40</sup> Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/361-362, 364. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hacı Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996) 14/513-517.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 10/77; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 666, 670.

<sup>42</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. Avadullah (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 6/105 (5939); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/413 (4551); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/67 (2348); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/80 (11260).

<sup>43</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/113, 130-132; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 666; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/3-6; Aynî, *el-Binâye*, 11/88-96, 115-116; Kahraman, "Ebû Hanîfe'nin İctihatlarında İnsan Hürriyet ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi-", 247-253.

İmam Ebû Hanîfe'nin ise çıkış noktası akıllı ve bulûğ çağına ermiş bir kişinin mükellef ve tasarruflarından sorumlu olmasıdır. O, böyle bir kişinin sefih de olsa kısıtlanmasını insanlık onurunu yok sayma ve onu hayvanlar menzilesine tenzil etme olarak kabul etmekte; malını korumak için hacir altına alınmasını daha büyük zarar görmektedir. Bu yönü ile sefihi reşide kıyas eden Ebû Hanîfe, onun kısıtlanma nedeni olarak çocuğa kıyas edilmesini doğru görmemiş; alışveriş, hibe, ikrar gibi tasarruflardan bahseden âyetlerin<sup>44</sup> umum ifade etmesinden ve âyetlerde herhangi bir tahsisin olmamasından dolayı sefihin kısıtlanamayacağını söylemiştir. Ayrıca görüşünü, Hz. Peygamber'in, akrabalarının talebine rağmen Habbân b. Münkız'ı kısıtlamaması ile desteklemiştir.<sup>45</sup> Cumhurun delili olan Nisâ sûresi 5. ve 6. âyetleri de şöyle yorumlamıştır: âyette terbiye etmek ve eğitmek amacıyla sefihe malının verilmemesi emredilmiştir. Böyle bir kişi yirmi beş yaşına kadar eğitilerek değişebilir. Ancak yirmi beş yaşına geldiğinde hedeflenen maksat gerçekleşmemiş ise, genel olarak bu çağdaki kişilerin değişmeleri mümkün olmadığından malının kendilerine verilmesi gerekir. Ebû Hanîfe benzer gerekçelerle borçlunun da kısıtlanmasına cevaz vermemiş, borcundan dolayı Muâz'ın hacr altına alınması ile ilgili rivayeti zayıflığından dolayı delil olmaya elverişli görmemiş ve Hz. Peygamber'in satışından bereket arzuladığı için bunu Muâz'ın talep ettiğini söylemiştir.<sup>46</sup>

Ebû Hanîfe'nin, borcu ve yirmi beş yaşından sonra sefahi kısıtlama nedeni olarak kabul etmemesi, onun insan hürriyet ve şahsiyetine verdiği değere örnek olarak gösterilen önemli icthadlarından biridir. Cumhurdan farklı düşünmekle birlikte yalnız olmadığı görülen bu meselede o, insan onurunu merkeze alarak hareket etmiş; görüşünü akli ve nakli delillerle desteklemiştir. Mezhepte her iki konuda Ebû Hanîfe'nin görüşü ön plana çıkmaktadır. Ancak özellikle sonraki dönemlerde İmameyn'in görüşü tercih edilmiş, *Mecelle'*de de bu icthad kanunlaştırılmıştır.<sup>47</sup>

### 1.5. Yaş Hurmanın Kuru Hurma ile Mübadelesi/Satımı

Fakihler mübadelelerde faizin yasak olduğunda hem fikirdirler. Ancak başta illet tespiti olmak üzere faize taalluk eden birçok meselenin detayında, aralarında önemli denebilecek ihtilâflar meydana gelmiştir. İhtilaf edilen meselelerden biri de yaş hurmanın kuru hurma ile mübadelesidir (بيع الرطب بالتمر).

Gramajları farklı olduğunda yaş hurma (الرطب) ile kuru hurmanın (التمر)

<sup>44</sup> Bk. el-Bakara 2/275, 2/282; en-Nisâ 4/29, 4/135.

<sup>45</sup> Rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "Büyü", 28 (3501); Tirmizî, "Büyü", 28 (1250); İbn Mâce, "Ahkâm", 24 (2354); Nesaî, "Büyü", 12 (6033).

<sup>46</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2009), 24/179-184, 185-186; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, 10/77-80, 87; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/1346-1347, 1353; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 2/361-364; Aynî, *el-Binâye*, 11/88-96, 115-116.

<sup>47</sup> Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 605-606; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/250, 255; *Mecelle*, md. 990, 999.

mübadelesi ittifakla câiz görülmemiştir. Gramajları eşit olduğunda ise Hanefilerden İmameyn'in de yer aldığı fakihlerin çoğunluğuna göre yine birbiri ile mübadelesi câiz değildir. Onların bu konudaki dayanağı Hz. Peygamberin (s.a.s.) yaş hurmanın kuru hurma ile mübadelesini yasaklayan hadislerdir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) müzâbene satışını yani yaş olan bir meyvenin kuru olan meyve ile satımını yasaklaması<sup>49</sup> da dayandıkları delillerdendir. Çünkü bunlar ribevi mallardan olup yaş hurma ileride kurduğunda aralarında eşitsizlik söz konusu olacaktır. Bu gerekçeden cumhurun mübadelede ribevî iki malın hem akit esnasında hem de ileride eşit olma şartını aradıkları anlaşılmaktadır.<sup>50</sup>

İmam Ebû Hanîfe ise yaş hurmanın kuru hurma ile eşit şekilde mübadelesine cevaz vermektedir. Çünkü ona göre ticaretle alakalı âyetlerin<sup>51</sup> genel olması, başka bir delil ile istisna edilenler hariç, karşılıklı rıza ile yapılan her türlü ticaretin câiz olmasını gerekli kılar. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) buğday ile buğdayın, arpa ile arpanın, hurma ile hurmanın eşit ve peşin bir şekilde satımına cevaz vermiştir.<sup>52</sup> Hadiste bunların mübadelesi herhangi bir tahsis ve kayıt olmadan mutlak olarak zikredilmiştir ve hadis meşhur bir haberdir. Buğday, arpa farklı çeşitleri olmakla birlikte neticede hepsi buğday veya arpa cinsindedir. Hurmanın da yaş, kuru, koruk gibi birçok çeşidi vardır ve bunların tamamı hurma cinsindedir. Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Hayber'den getirilen taze bir hurma ikram edildiğinde o, *أو كل تمر خبير هكذا؟* "Hayber'in tüm hurmaları böyle midir?"<sup>53</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) taze hurma için *التمر* "et-temr" ismini kullanması da bunu doğrulamaktadır. Bu çıkarımların yanında Ebû Hanîfe mübadelede iki malın ileride değil de akit esnasındaki eşitliğine itibar etmiş; cumhurun delil getirdiği yaş hurma ile kuru hurmanın mübadelesini yasaklayan rivayetin haber-i vâhid olduğunu söyleyerek onu ihticaca elverişli görmemiştir. Kendisini bu rivayete aykırı hareket etmekle eleştirenlere de şöyle cevap vermiştir: "Yaş hurma (الرتب) ya hurma (التمر) cinsindedir ya da değildir. Eğer hurma cinsinden ise hurma ile hurmanın eşit olarak mübadelesine cevaz veren hadise bi-

<sup>48</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Büyü", 12 (552); Ebû Dâvûd, "Büyü", 18 (3359); Tirmizî, "Büyü", 14 (1225); İbn Mâce, "Ticârât", 53 (2264); Nesaî, "Kazâ", 65 (5991).

<sup>49</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Büyü", 13 (553); Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999), 82 (2185); Müslim, "Büyü", 14 (1539). Müzâbene, Hanefî mezhebinde de faiz şüphesine binaen câiz değildir (Aynî, *el-Binâye*, 8/152-153).

<sup>50</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*; 2/33; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 548; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/318-319; Aynî, *el-Binâye*, 8/286-287.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/275; en-Nisâ 4/29.

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/92 (7171); Buhârî, "Büyü", 54 (2134); Müslim, "Müsâkât", 15 (1587); Ebû Dâvûd, "Büyü", 12 (3348); Tirmizî, "Büyü", 23 (1240); İbn Mâce, "Ticârât", 48 (2253); Nesaî, "Büyü", 43 (6105).

<sup>53</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Büyü", 12 (551); Buhârî, "Büyü", 89 (2201); Müslim, "Müsâkât", 18 (1593); Nesaî, "Büyü", 41 (6100).

naen; hurma cinsinden değilse “...cinsleri ihtilâf ederse dilediğiniz gibi satabilirsiniz”<sup>54</sup> hadisine binaen yaş hurma ile kuru hurmanın mübadelesi câizdir.”<sup>55</sup>

Yaş hurmanın kuru hurma ile mübadelesindeki ihtilâf herhangi yaş bir meyvenin, kurusu ile mübadelesi için de geçerlidir. Yani cumhura göre örneğin yaş üzümün kuru üzüm ile veya yaş incirin kuru incir ile eşit de olsa mübadelesi câiz değil iken, Ebû Hanîfe’ye göre câizdir.<sup>56</sup>

Yaş hurmanın kuru hurma veya yaş herhangi bir meyvenin kurusu ile mübadelesinin cevazında Ebû Hanîfe’nin görüşünde olan herhangi bir âlim zikredilmemektedir. Aynî, bu meselede onun teferrüd ettiğini söylemiştir.<sup>57</sup> Ancak delilleri kuvvetli görülerek mezhepte Ebû Hanîfe’nin ictihadı tercih edilmiştir.<sup>58</sup>

### 1.6. Hayvanın ve Etin Selem Akdine Konu Olması

Paranın peşin malın/mebûin de veresiye olduğu akde İslam hukukunda selem akdi denir ve bunun meşruiyetinde fukaha arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Genel olarak, anlatmakla bilinebilen keylî, veznî, zirâî ve aded-i mütekâribe gibi mislî mallarda selem akdi yapılabilir; kıyemî mallarda yapılamaz. Bu prensipte ittifak halinde olan fakihler nelerin anlatmakla bilinebileceğinde ihtilâf ettikleri için hayvan ve et gibi şeylerde selem cevazında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Cumhura göre hayvanın cinsi, yaşı, türü ve özelliği belirlendiği takdirde selem akdi câizdir. Hayvanın bu vasıfları belirlendikten sonra geriye kalan bilinmezlikler cehâlet-i yesîre kabilinden olup akdin sıhhatine zarar vermez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) üç yaşında bir deve borçlanmış, bunu 6 yaşında bir deve ile ödemiştir.<sup>59</sup> Borçlanmak câiz olduğuna göre selem evleviyetle câiz olur. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.), orduyu teçhiz ederken devenin kalmadığını söyleyen Abdullah b. Amr’a (ö. 65/684), beytülmale ait develer gelince karşılığında iki deve ödemek üzere bir deve almasını ve ordunun teçhizi için lazım olan develeri bu şekilde temin etmesini emretmiştir.<sup>60</sup> Hayvanda

<sup>54</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/320 (20604); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/397 (22727); Müslim, “Müsâkât”, 15 (1587); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 12 (3350); Tirmizî, “Büyü”, 23 (1440); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/456 (10483).

<sup>55</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7/56-57; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/1008-1009.

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/224; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/318.

<sup>57</sup> Bk. Aynî, *el-Binâye*, 8/286.

<sup>58</sup> Bk. Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. es-Sâatî, *Mecmeu'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 305; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/223.

<sup>59</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, “Büyü”, 43 (578); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/161 (27181); Müslim, “Müsâkât”, 22 (1600); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 11 (3346); Tirmizî, “Büyü”, 75 (1318); İbn Mâce, “Ticârât”, 62 (2285).

<sup>60</sup> Ebû Dâvûd, “Büyü”, 16 (3357); Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/35 (3052); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/65 (2340); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/471 (10529).

seleme cevaz veren bu fakihler Hz. Peygamber'in (s.a.s.), ölçüsü ve tartısı bilinen her şeyde selemin câiz olduğunu beyan etmesinden dolayı<sup>61</sup> ette de seleme cevaz vermişlerdir.<sup>62</sup>

İmam Ebû Hanîfe ise hayvanın yukarıda sayılan vasıfları belirlense de yine maliyet itibariyle hayvanda cehâlet-i fâhişe türünden önemli bilinmezliklerin kalacağını, bunun da anlaşmazlığa sebep olacağını söyleyerek hayvanda selem akdini câiz görmemiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayvanda selem akdini yasakladığını<sup>63</sup> belirten Ebû Hanîfe, Abdullah b. Amr'ın rivayet ettiği olayın ribâ âyetinden önce meydana geldiğini; diğer rivayetin de sübutunun problemliliğini söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) borçlandığı deveyi sadaka develerinden ödediği rivayet edilmektedir; hâlbuki ona sadaka haram kılınmıştır. Ebû Hanîfe hayvanda selemi câiz görmediği gibi bilinmezlikler nizaa (anlaşmazlığa) neden olacağı için ette de câiz görmemiştir.<sup>64</sup>

İbn Abbâs, İbn Ömer, Saîd b. Müseyyib, Hasan-ı Basrî, Mücâhid (ö. 103/721) ve Zührî gibi sahabe ve tâbînden hayvanda selemin câiz olduğu; Hz. Ömer, Huzeyfe, Saîd b. Cübeyr, Sevrî (ö. 161/778), Cüzcânî gibi sahabe ve fakihlerden de câiz olmadığı rivayet edilmiştir. Abdullah b. Mesûd, Şa'bî ve Evzâî'den cevazına ve edem-i cevazına dair iki farklı görüş nakledilmiştir.<sup>65</sup>

Kıyemî mallarda selemi câiz görmeyen âlimlerin kıyas gereği kıyemî kabul edilen hayvanda da câiz görmemesi gerekirdi. Ancak onlar hadisten dolayı kıyası terk ederek buna cevaz vermişlerdir. Ebû Hanîfe ise başka bir hadisten ve muhtemel belirsizliklerin nizaa neden olacağından hareketle kıyasa göre hüküm vermiş ve câiz olmadığını söylemiştir. İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) ifadesiyle onun, akitteki niza boyutunu da dikkate alarak haram kılan bir nassı helal kılan nassa tercih ettiği görülmektedir.<sup>66</sup> Tartılarak alınıp satılan et misli olduğu için cumhur, ette selem akdine cevaz verirken Ebû Hanîfe cevaz vermemiştir. Esasında ona göre de câiz olması gerekirken o, niza endişesine binaen kıyası terk edip istihsan ile amel etmiştir. Hanefî mezhebinde birinci meselede Ebû Hanîfe'nin, ikinci meselede de İmameyn'in görüşü tercih edilmiştir.<sup>67</sup>

Hayvanda selem akdine cevaz verilmemesinde yalnız olmadığı görülen Ebû Hanîfe'nin, ette selemin hükmünde yalnız kaldığı görülmektedir.

<sup>61</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/334 (2548); Buhârî, "Selem", 2 (2240); Müslim, "Müsâkât", 25 (1604).

<sup>62</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/72-73; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 599, 600; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/525-526, 527.

<sup>63</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/39 (3059); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/65 (2341).

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/155-157, 163-164; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/111-112; Aynî, *el-Binâye*, 8/333-335, 340-341.

<sup>65</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/525; Aynî, *el-Binâye*, 8/333, 335.

<sup>66</sup> Bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 7/78.

<sup>67</sup> Aynî, *el-Binâye*, 8/333, 341; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 438; el-Fâzıl Abdülganî el-Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, thk. Abdülkadir Kabdan (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017), 1/310.

### 1.7. Müsâkât ve Müzâraa Akdi

Müsâkât bir taraftan bahçe diğer taraftan da sulama ve bakım olmak üzere tarafların bahçeden elde edilen üründe; müzâraa ise bir taraftan tarla diğer taraftan işçilik olmak üzere tarafların tarladan hasat edilen mahsulde yaptıkları ortaklık akdidir.<sup>68</sup>

Fakihlerin ekseriyeti her iki akde belirli şartlar dahilinde cevaz vermiştir. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Hayber halkı ile ekin ve meyve üzerine ortaklık akdi yapmıştır.<sup>69</sup> Dört halife de müsâkât akdini yapmış, hiç kimse de bunu yadırgamamıştır. Sahabe ve tâbiînin ekseriyeti müzâraa ortaklığının cevazına kâil olmuş ve hatta bizzat bu ortaklığı yapmışlardır.<sup>70</sup> Bu delillerin yanı sıra insanların bu tür ortaklıklara ihtiyacının olduğunu söyleyen fakihler, bu akitlerin yasaklandığına dair gelen rivayetleri de fasit olan muamelelere hamletmişlerdir. Esasında cumhur arasında zikredilen İmam Şâfiî sadece hurma ve üzüm ağaçları üzerinde yapılan müsâkât akdine cevaz vermiştir. Müzâraa akdine ise üzerinde ağaçların olması ve sulamanın ancak ağaçlarla beraber yapılması durumunda müsâkât akdine tebaan zorunlu olarak cevaz vermiştir. Yani İmam Şâfiî'ye göre müsâkât akdi çok dar bir çerçevede câiz iken müzâraa akdinde asıl olan adem-i cevazdır.<sup>71</sup>

İmam Ebû Hanîfe ise hem müzâraa hem de müsâkât akdinin fesadına hükmetmiştir. İmam Züfer de onunla aynı görüştedir. İbrâhîm en-Nehaî, Mücâhid, İkrime (ö. 105/723) gibi fakihlere göre de müzâraa akdi câiz değildir. İbn Abbâs'tan bu akdin câiz olduğuna ve olmadığına dair iki farklı görüş nakledilmiştir.<sup>72</sup>

İmam Ebû Hanîfe her iki akdin fasit olduğunu söylerken bazı hadislerle istidlal etmekle birlikte kendi aslına göre hareket etmiştir. Çünkü ona göre bu muâmele, bahçeden/tarladan çıkan bazı ürün mukabilinde yapılan bir akit olup Hz. Peygamber (s.a.s.) çıkacak ürün karşılığında tarlanın kiraya verilmesini ve kafzû't-tahhânı yasaklamıştır.<sup>73</sup> Ayrıca ücret bilinmediğinde

<sup>68</sup> Bk. Karabâği, *Şerhu'l-Muhtâr*, 2/91, 97.

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/13 (4946); Müslim, "Müsâkât", 1 (1551); Ebû Dâvûd, "Büyü", 35 (3408); Tirmizî, "Ahkâm", 41 (1383); İbn Mâce, "Ruhûn", 14 (2467).

<sup>70</sup> İbn Kudâme müsâkât akdinin cevazında icmânın meydana geldiğini ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd bu akdin cevazını fakihlerin çoğunluğunun görüşü olarak verir. Müsâkâtın hükmünde ilk dönem fakihleri arasında edilmesi icmâ iddiasını zayıflatmaktadır (Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 637; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/377-378, 395). Nitekim İbnü'l-Münzir de bu konuda sahabe ve fukahânın ihtilâfını zikretmektedir (Ebû Bekr Muhammed b. Münzir, *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ'* [Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 1425/2004], 7/78).

<sup>71</sup> Şîrâzi, *el-Muhezzeb*, 2/237, 241; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1433, 1441; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 637; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/377-378, 395.

<sup>72</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/379, 416; Aynî, *el-Binâye*, 11/474,509; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 9/462, 478.

<sup>73</sup> Bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Müsned* (İbn Hüsrev el-Belhî Rivayeti), thk. Latîfürrahmân el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010), 2/671 (838); Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/189 (859); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/258 (14358); Buhârî, "Müsâkât", 15 (2381); Müslim, "Büyü", 16 (1536); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Müskili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut:



icâre akdi fasit olduğu gibi müsâkât ve müzâraa akdi de henüz ortada olmayan ve miktarı bilinmeyen bir bedel karşılığında yapıldığı için fasittir. Ebû Hanîfe cumhurun istidlali olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hayber halkı ile yaptığı akdi de ortaklık akdi değil, cizye akdi olarak değerlendirmiştir.<sup>74</sup>

Kıyasen câiz olmaması gerekirken cumhur tarafından hadis, sahabe tatbikatı ve insanların ihtiyacı dikkate alınarak cevaz verilen müsâkât ve müzâraa akitlerinde İmam Ebû Hanife'nin de hadis ve kıyas gibi delillerden istidlal edildiği görülmektedir. O, müsâkât akdinin hükmünde yalnız kalırken müzâraa akdinin hükmünde tek kalmamış; sahabe ve tâbiünden bu minvalde görüşler rivayet edilmiştir. Ancak âlimler arasındaki ihtilâf, rivayetlerin değerlendirilmesinden ve usul farkından kaynaklanmakta olup iki akdin hükmüne dair yapılan değerlendirmelerde tarafların hadislere aykırı hareket etmesi söz konusu değildir.

Hanefî mezhebinde insanların ihtiyacına binaen ve mudârebe akdine kıyasla İmameyn'in görüşü tercih edilerek müsâkât ve müzâraa akdinin cevazına hükmedilmiştir. Mezhepte bu konuda herhangi bir ihtilâf zikredilmemektedir.<sup>75</sup>

### 1.8. Müslümanın İçki veya Domuz Almak ya da Satmak İçin Gayr-i Müslime Vekâlet Vermesi

İmam Ebû Hanîfe'nin fakihlerin cumhurundan ayrıldığı meselelerden biri de bir Müslümanın içki veya domuz almak ya da satmak için<sup>76</sup> gayr-i müslime verdiği vekâletin hükmüdür.

Cumhura göre bir Müslümanın, bizzat kendisinin yapamadığı tasarruflarda başkasına vekâlet veremeyeceğinden içki veya domuz almak ya da satmak için Müslüman olmayan birine vekâlet vermesi câiz değildir. Çünkü vekâletin hukuku müvekkile râcidir ve akitten sonra mebî veya semen doğrudan müvekkile intikal eder. Bu durumda akdi doğrudan müvekkil yapmış gibi olur ki, bu da câiz değildir. Cumhur, vekâlette hem vekilin hem de müvekkilin akit yapabilme ehliyetine ve mülkiyetin doğrudan müvekkile intikal ettiğine itibar etmiştir.<sup>77</sup>

Müessesetü'r-Risâle. 1415/1994), 2/186 (709); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983), 4/263 (4354); Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/468 (2985); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/554 (10854). Kaffzû't-tahhân, elde edilecek mamulün/ürünün bir kısmının içkiye ücret olarak verilmesidir.

<sup>74</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/379-380; 416-418; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 8/256-257, 285.

<sup>75</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1433, 1441; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 635, Meydânî, *el-Lübâb*, 2/135, 139.

<sup>76</sup> İçki veya domuzun Müslümanın mülkiyetinde olması ya üzüm suyunun kendiliğinden içkiye dönüşmesi ya da gayr-i müslim iken sahip olduğu içki veya domuzun Müslüman olduktan sonra elinde kalması halinde söz konusu olabilir (Serahsî, *el-Mebsût*, 12/259).

<sup>77</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 11/270, 502; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 5/430; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/191-192; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacî vd., (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 8/5.



Ebû Hanîfe ise doğrudan akdi yapan kişinin bu tasarrufa ehil olup olmadığına dikkate almış ve gayr-i müslim bu tasarrufları yapabildiğinden, vekâletin cevazına hükmetmiştir. Zira vekil, kendisi için yapabileceği bir tasarrufu başkası için de yapabilir. İçki veya domuz ona göre müteakvim bir mal olduğundan bunları kendisi için alabildiği gibi bir başkası için de alabilir. Akdin hukukunun doğrudan müvekkile râci olduğunu kabul etmeyen Ebû Hanîfe, mülkiyetin önce vekile sonra da müvekkile intikal edeceği görüşündedir. Ona göre, akdin hükmünün müvekkile intikal etmesi de zorunlu bir durum olduğundan müvekkil, doğrudan akdi yapan kişi hükmünde değildir. Bu durum, mesela Hristiyan iken Müslüman olup vefat eden babasından kendine içki miras kalan bir Müslümanın mülkiyetine içkinin zorunlu olarak geçmesi gibidir. Dolayısıyla meseleye akit açısından bakılırsa akdi yapan kişinin tasarruf ehliyeti vardır; mülkiyet açısından bakılırsa Müslüman bunlara zorunlu olarak sahip olabilir ki, her iki durumda da vekâlet câizdir. Ancak bu vekâlet tahrimen mekruh olup müvekkil, almak için vekâlet veriyse içkiyi sirke yapar veya döker, domuzu serbest bırakır; satmak için vekâlet veriyse parayı tasadduk eder.<sup>78</sup>

Buradaki ihtilâfin bir nistan değil de fakihlerin usûl anlayışından ve meselelere farklı yaklaşımdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Cumhur kendi usulünden yola çıkarak vekâletin câiz olmadığına; Ebû Hanîfe de farklı bir üsul ve anlayıştan hareketle cevazına hükmetmiştir. Her iki taraf da kendi içerisinde bir tutarlılığa sahiptir. Hanefî mezhebinde bazı âlimler bu konuda İmameyn'in görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>79</sup>

### 1.9. Haram İşlerde Kullanacağı Bilinen Bir Kişiye Mal Satmak veya Binayı Kiraya Vermek

İmam Ebû Hanîfe ile diğer fakihler arasında ihtilâfa konu olan fikhî meselelerden biri de haram işlerde kullanacağı bilinen bir kişiye mubah olan bir malın satılması veya bir binanın kiraya verilmesidir ki, bunun somut iki örneği bulunmaktadır. Birincisi içki üretimi yapan birine üzüm satmak; ikincisi de kilise yapmak, içki satmak gibi masiyet türü işlerde kullanmak isteyen birine binayı kiraya vermektir. Esasında biri bey' diğeri de icâre akitlerini ilgilendirdiği için birbirinden farklı olan bu iki mesele, fakihlerin görüşleri ve gerekçeleri büyük oranda benzerlik arz ettiğinden aynı başlık altında ele alınmıştır.

İmam Mâlik ve İmam Ahmed'e göre içki yapacağı bilinen bir kişiye üzüm satmak câiz olmadığı gibi masiyet kabilinde bir iş yapacak kişiye binayı kiraya vermek de câiz değildir. İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam

<sup>78</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/259-260; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/86; Ebû'l-Berekât Hâfîzuddîn en-Neseî, *el-Musaffâ fî şerhi Manzûmeti'l-hilafiyât*, thk. Hasan Özer (Amman: Dâru'n-nûr, 2019), 1/453-454; Aynî, *el-Binâye*, 8/178-179.

<sup>79</sup> Bk. Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 417; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/281-282.

Şâfiî'ye göre de masiyetin söz konusu olduğu bir icâre akdi câiz değildir. Ancak bu âlimler içki yapacağı bilinen birine üzüm satışını kerahetle birlikte câiz görmüşlerdir. İmam Şâfiî'nin içki yapacağı kesin olarak bilinen bir kişi ile içki yapacağı kesin olarak bilinmeyen kişiyi tefrik ederek birincisine cevaz vermediği, ikincisine de mealkerahe cevaz verdiği de rivayet edilmektedir.<sup>80</sup> İmam Ebû Hanîfe ise her iki akit türüne de cevaz vermekle birlikte<sup>81</sup> içki yapmak üzere üzüm satın alan kişinin Müslüman olması durumunda akdin mekruh olduğunu söylemiştir.<sup>82</sup>

Hasan-ı Basrî, Nehaî, Atâ ve Sevrî gibi fakihlerden içki yapan kişiye hurma satışının câiz olduğu rivayet edilmiştir.<sup>83</sup>

Bu akitlere cevaz vermeyen veya bunları kerih gören âlimlerin gerekçesi akdin konusunun haram olması ve bunun masiyette yardımlaşma anlamı taşımasıdır. Çünkü Allah günah olan hususlarda yardımlaşmayı yasaklamıştır.<sup>84</sup> Hz. Peygamber de (s.a.s.) içki yapana, yaptırana, içene, satana, taşıyana ve sunana (sâkîye) lanet etmiştir<sup>85</sup> ki, esasında bu hadis içki konusunda yardımlaşan herkesi içermektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675), içki yapan birine üzüm satmayı kast ederek, "böyle yaparsam ben ne kötü bir ihtiyarım"<sup>86</sup> sözü de bu fakihlerin istidlalleri arasındadır.<sup>87</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin bu muamelelerde, akit ile akit sonrasını tefrik ettiği görülmektedir. Çünkü ona göre günah olan üzüm satımı veya evin kiraya verilmesi değil, müşterinin masiyeti kast etmesi ve yapmasıdır. Zira akitten sonraki masiyet, hemen akitle meydana gelmemektedir. Üzüm, ancak sıkıldıktan ve istihaleye uğradıktan sonra içki haline gelmektedir. Kiraya verilen evin mücerret olarak teslimi ile de ev sahibi ücreti hak etmektedir ki, bunda herhangi bir masiyet yoktur. Masiyet, üzümü alan veya evi kiralayan kişinin hür iradesi ve fiili ile meydana gelmekte olup bunun akitle bağlantısı kalmadığı için üzümü satana veya evi kiraya verene nispet edilmesi doğru değildir.

<sup>80</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/21, 234; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/385; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1504; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 7/485; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/481-482, 4/491.

<sup>81</sup> Kâsânî, icâre akidinde masiyet olan şeylerin şart kılınması halinde akdin câiz olmadığını ifade etmektedir (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 5/522).

<sup>82</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/17; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/9, 32-33; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1504.

<sup>83</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/481.

<sup>84</sup> Bk. el-Mâide, 5/2.

<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/10 (5716); Ebû Dâvûd, "Eşribe", 2 (3674); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/534 (10778).

<sup>86</sup> İbn Kudâme Sa'd b. Ebî Vakkâs'a nispet ettiği bu rivayet Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde şu şekilde geçmektedir: Sa'd'ın başına bakan kişi, "üzümler satılmaya ve kurutulmaya uygun değil" deyince Sa'd, "o zaman üzümleri kopar at" diye cevap vermiştir. Rivayet bu kadar olup devamında Hz. Sa'd'ın söylediği söz geçmemektedir (Bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî [Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983/1403], 9/217 [16993]). İbn Kudâme'nin naklettiği şekliyle rivayet başka bir kaynaktan da tespit edilememiştir.

<sup>87</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/481-483, 4/491; Aynî, *el-Binâye*, 12/220, 221-222.

Çünkü Allah hiç kimsenin, başkasının günahını yüklenmeyeceğini haber vermektedir.<sup>88</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe, satın aldığı cariye ile anal ilişkiye giren veya aldığı köleyi haram işlerde kullanan kişinin fiilinden satıcının sorumlu tutulmamasına ve yapılan akdin câiz görülmesine kıyas ederek bu akitlerin de câiz olduğunu söylemiştir.<sup>89</sup>

Görüldüğü üzere söz konusu akitlerin hükmüne dair sarıh bir nas bulunmamakta, taraflar bu konuda tamamen İslam'ın ve fikhın genel ilkelerinden hareket etmektedirler. Cumhur, masiyette yardımlaşma kapsamında değerlendirerek bu ve benzeri akitlere cevaz vermezken İmam Ebû Hanîfe her bir muameleyi müstakil olarak değerlendirmekte ve şartlarını haiz tüm akitlerin geçerli olduğunu söylemektedir. Ancak bundan onun, akitten sonra yapılan haram işlemi meşru kıldığı gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Çünkü bu işlemin sorumluluğu yapılan akitten bağımsız olarak devam etmektedir. Hanefî mezhebinde hem üzüm satışının hem de kira akdinin geçerli olduğu kabul edilerek İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmiş, temel eserlerde tercih hususunda herhangi bir ihtilâfa yer verilmemiştir.<sup>90</sup>

Ebû Hanîfe, İmameyn ve diğer mezhep imamlarına nazaran bu meselede yalnız kalsa da tâbiîn ve tebe-i tâbiînden bazı fakihlerin onunla aynı görüşte olduğu görülmektedir.

### 1.10. Davalarda Şahitlerin Tezkiyesi

Davalarda şahitlik yapacak kişilerin adalet vasfını haiz olması gerektiğinde ittifak eden âlimler had ve kıyasla ilgili davalarda hâkimin şahitleri gizli ve aleni olarak tezkiye etmesi gerektiğinde de ittifak etmişlerdir. Had ve kıyas dışındaki davalarda ise şahitlerin gizli ve aleni olarak tezkiye edilmesi hususunda ihtilâf etmişlerdir.

Cumhura göre hâkim, had ve kıyas davalarında olduğu gibi diğer davalarda da şahitlerin adil olup olmadıklarını araştırır ve adaleti sabit olan kişilerin şahitliğini kabul eder. Çünkü şahitlikte Müslümanlığın bilinmesi vacip olduğu gibi adaletin bilinmesi de vaciptir. Zira Hz. Ömer şahitlik yapmak isteyen iki kişiye kendilerini tanımadığını söyleyerek onlardan kendilerini tanıyan birini getirmelerini talep etmiştir<sup>91</sup> ki bu, Hz. Ömer'in şahitlerin zahiri halleri ile iktifa etmediğini gösterir. Ayrıca şahitler tezkiye edilerek adaletinden emin olunduğunda verilen hükmün daha sonra iptal edilmesi de önlenmiş olur.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>89</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/17; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/9, 32-33; Aynî, *el-Binâye*, 12/221, 224.

<sup>90</sup> Örneğin bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 4/1504; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 4/416; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 9/644, 647.

<sup>91</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/213 (20400).

<sup>92</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/386; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 828; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/244; Aynî, *el-Binâye*, 9/114-116.

İmam Ebû Hanîfe'ye ve Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen ikinci görüşe göre hâkim, adaletlerini zedeleyen bir durum olmadıkça şahitlerin Müslüman olmalarıyla yani zahiri halleri ile iktifa eder, onları tezkiye cihetine gitmez. Tâbiünden Hasan-ı Basrî de bu görüştedir. Çünkü Hz. Peygamber Müslümanların birbirlerine karşı adil olduğunu söylemiştir.<sup>93</sup> Hz. Ömer'den de bu hadise benzer bir söz rivayet edilmiştir.<sup>94</sup> Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) hilali gördüğünü söyleyen bir bedevinin Müslüman olduğunu öğrenince oruca başlamış ve Müslümanların da oruç tutmalarını emretmiş; bedevinin zahiri hali ile iktifa ederek adalet vasfını araştırmamıştır.<sup>95</sup> Diğer taraftan adalet Müslümanlarda bariz olan bir vasıftır. Haddi zatında gizli bir vasıf olan adaletin kaynağı Allah korkusu olup bu vasıf İslam ile açığa çıkar. Dolayısıyla aksine bir delil olmadıkça Müslüman olan kişinin zahiri ile iktifa edilir.<sup>96</sup>

Bu meselede İmam Ebû Hanîfe'nin delillerinin daha güçlü ve tutarlı ama cumhurun görüşünün ihtiyata daha uygun olduğu görülmektedir. Tâbiünden Hasan-ı Basrî de Ebû Hanîfe ile aynı görüştedir. Hanefî mezhebinde imamlar arasındaki bu ihtilâfin zaman ve mekân ihtilâfindan kaynaklandığı söylenecek zamanın fesadından dolayı İmameyn'in görüşü ile fetva verilmiştir.<sup>97</sup>

### 1.11. Şehadet Lafzında İhtilaf

Hakkı ispat yollarının önemli vasıtalarından biri olan şahitliğin davaya uygun olması ve şahitler birden fazla ise şehadetin birbirine muvafık olması şarttır. Davaya aykırı olan şahitlik makbul olmadığı gibi genel olarak cins, miktar, zaman, mekân ve benzeri hususlarda birbirinden farklı olan şahitlikler de makbul değildir. Ancak bu hususların tafsilatında fakihler arasında ihtilâflar vaki olmuştur.<sup>98</sup> İhtilaf edilen hususlardan biri de meşhûdü aleyhin miktarındaki farklılıktır.

Cumhura göre miktardaki farklılıkta şahitliğin birbirine mana olarak muvafakati yeterli olup lafzi olarak muvafakati şart değildir.<sup>99</sup> İmam Ebû Hanîfe'ye göre şahitliğin hem lafzen hem de manen birbirine muvafık olması şarttır; sadece mana olarak muvafık olan şahitlik makbul değildir.<sup>100</sup>

Bu ihtilâfa binaen mesela iki bin liranın iddia edildiği bir davada iki şahitten biri bin lira, diğeri de iki bin lira borca ya da üç talâkın iddia edildiği

<sup>93</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/325 (20657).

<sup>94</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/367 (4471); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/252 (20537).

<sup>95</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/320 (9464); İbn Mâce, "Sıyâm", 6 (1652), Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafâ el- A'zamî, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1424/2003), 2/927 (1923).

<sup>96</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/30; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/19-20; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/244; Neseî, *el-Musaffâ*, 1/497.

<sup>97</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/30-31; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/1096; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/413; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 484-485; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/144.

<sup>98</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/27-37, 40-44; Vehbe Zühaylî, *İslam Fıkah Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 8/316-325.

<sup>99</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/406; Aynî, *el-Binâye*, 9/128.

<sup>100</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/153; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/1111.

bir davada biri bir talâkın, diğeri de üç talâkın vaki olduğuna şahitlik etse cumhura göre her iki şahitlik ilk örnekte bin lira, ikinci örnekte de bir talâk üzerinde ittifak ettiği için bu miktarda borç veya boşama sabit olur.<sup>101</sup> Ebû Hanîfe'ye göre şahitlik, lafız olarak birbirinden farklı olduğu için makbul değildir. Cumhur, asgari miktar üzerinde ittifak meydana geldiği için şahitliğin davaya uygun ve şahitlik nisabının da tamam olduğunu ifade ederken Ebû Hanîfe, mananın lafızdan alındığını, lafızdaki ihtilâfın manadaki ihtilâfa delalet ettiğini, dolayısıyla şahitliğin davaya muhalif olduğunu söylemiştir. Tarafların bu konuda herhangi bir nakli delili bulunmamaktadır.<sup>102</sup>

Bu meselede Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin görüşü sahih kabul edilmiş gerek muhtasar gerekse mufassal kitaplarda bu görüş ön plana çıkarılmıştır.<sup>103</sup>

### 1.12. Hâkimin Yalancı Şahitlerin Şahitliği ile Verdiği Hükümün Geçerliliği

Alışveriş ve nikâh gibi akitlerde ya da ikâle ve talâk gibi tasarruflarda bir hâkim, şahitlerin yalancı olduğunu bilmeden ve onları tezkiye ettikten sonra hüküm verse verilen hüküm zahiren ve batınen/dinen geçerli olması hususunda Ebû Hanîfe ile diğer fakihler farklı kanaate sahiptirler.<sup>104</sup>

Cumhura göre hâkimin yalancı şahitlerin şahitliğine binaen verdiği hüküm sadece zahiren yani dünyevi hükümlerin uygulanması açısından geçerli olur; batınen yani helalin haram, haramın helal olması açısından geçerli olmaz. Çünkü Allah haksız yere malların yenilmesini ve hakimlere rüşvet verilmesini yasaklamıştır.<sup>105</sup> Hz. Peygamber de (s.a.s.) delilini iyi anlatan bir hasmın lehine hakkı olmayan bir şey ile hüküm verdiğinde onu kabul etmemesini, zira bunun cehennem ateşinden bir parça olduğunu söylemiştir.<sup>106</sup> Bu nedenle hâkim gerekli şartlardan sonra görünüşe göre hüküm verdiği için bu sadece zahiren geçerli olur.<sup>107</sup>

İmam Ebû Hanîfe ise bu durumda hükümün hem zahiren hem de batınen

<sup>101</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/461; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsil*, 10/15-16; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/406; Aynî, *el-Binâye*, 9/128. Bu tür meselelerde dava konusu olan miktar ile şahitliğin birbirine muvafık olması gerekir. Talep edilenden daha fazlasına yapılan şahitlik ittifakla geçersizdir. Örneğin bin liranın iddia edildiği bir davada şahitlerden biri bin liraya, diğeri de bin beş yüz veya iki bin liraya şahitlik ederse şahitlik ittifakla makbul değildir (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/42; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 492-493).

<sup>102</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/153154; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/40-42.

<sup>103</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/41; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/1111; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/149.

<sup>104</sup> Emlâk-i mürsele türünden olan yani herhangi bir malda, satın alma veya miras gibi bir sebep belirtmeksizin mutlak mülkiyetin iddia edildiği davalarda hâkimin hükmünün sadece zahiren geçerli olduğunda âlimlerin ittifakı vardır (Aynî, *el-Binâye*, 5/69).

<sup>105</sup> Bk. Bakara, 2/188.

<sup>106</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Akdiye", 1 (587); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/445 (25670); Buhârî, "Şehâdât" 27 (2680); Müslim, "Akdiye", 3 (1713). Mezkûr hadis, nerede ise tüm hadis kaynaklarında geçmektedir.

<sup>107</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/444, 468; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 17/10-14; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsil*, 5/462-463; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/240-241; Aynî, *el-Binâye*, 5/67-69, 9/51-52.

geçerli olduğunu söylemiştir. Onun da delili Hz. Ali'nin bir davada verdiği hükümdür. Bir kişi Hz. Ali'ye gelerek bir kadının karısı olduğunu iddia etmiş; kadının inkârı üzerine de iki şahit getirmişti. Hz. Ali de şahitlere bakarak kadının onun karısı olduğuna hükmetmişti. Kadın, en azından nikâh akdi yapmasını talep ettiğinde de Hz. Ali, "iki şahit sizin nikâhınızı akdetti" şeklinde cevap vermişti.<sup>108</sup> Ebû Hanîfe Hz. Ali'nin hükmünden yola çıkarak, hâkimin hükmü ile de nikâhın sabit olduğunu söylemiş ve bunu hâkimin huzurunda yapılan liândan dolayı nikâhın feshine kıyas etmiştir. Zira liânda iki taraftan biri mutlaka yalan söylediği halde liân sonrasında nikâh fesh olmaktadır. İki taraftan birinin yalan söylediği kesin olan liânda nikâhın feshi ile hüküm verildiğine göre yalana veya doğruya muhtemel olan şahitlerin şahadeti ile nikâhın varlığına hüküm vermek evleviyetle câizdir. Hâkimin görevinin, gücü nispetinde şahitlerin doğruluğunu araştırmak olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe, şahitlerin gerçekten doğruyu söyleyip söylemediklerini bilmenin onları aşan bir durum olduğunu, şahitlerin tezkiyesinden sonra onların şahitliğine göre hüküm vermenin gerekli olduğunu, delile bina edilen yargı hükmünün de zahiren ve batınen yürürlük kazanacağını ifade etmiştir. Ebû Hanîfe, cumhurun delili olan âyet ve hadisin emlâk-i mürsele yani sebep belirtilmeksizin mutlak mülkiyetin iddia edildiği davalarla ilgili olduğu ve hadiste şahitlerin söz konusu olmadığı gerekçesi ile bu meselede hüccet getirilmesini isabetli bulmamıştır.<sup>109</sup>

Bu ihtilâfın bir sonucu olarak mesela bir kadın, kocasının kendisini üç talâkla boşadığını iddia eder ve buna iki şahit getirir, hâkim de şahitlere itibar ederek, hakikatte böyle olmadığı halde üç talâkın meydana geldiğine hükmeder, kadın iddeti bittikten sonra da bir başkası ile evlenirse cumhura göre hüküm sadece zahiren geçerli olduğu için ikinci evlilikteki cinsel ilişki helal değildir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre hüküm hem zahiren hem de batınen geçerli olduğundan helaldir.<sup>110</sup>

Ebû Yûsuf'un ilk ictihadı ve Ahmed b. Hanbel'den gelen ikinci görüş, İmam Ebû Hanîfe'nin ictihadı ile aynıdır, yani hüküm zahiren ve batınen geçerlidir. Şa'bî'den de yalancı şahidin şahadeti ile hüküm verilen bir meselede bunun câiz olduğu rivayet edilmiştir. İmam Züfer ise cumhur ile aynı görüştedir.<sup>111</sup>

Bu meselede Ebû Hanîfe sahabe kavli ve kıyas gibi delillerden istidlal etmiş; cumhurun delil getirdiği hadisi delaleti farklı olduğu için ihticaca uygun görmemiştir. O, sahabe kavlini ve kıyası hadise tercih etmiş değildir.

<sup>108</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 9/440; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/215.

<sup>109</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/177; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/214-215; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/114-115; Neseî, *el-Musaffâ*, 1/497-499.

<sup>110</sup> Bu ve başka örnekler için bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/114; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/240; Aynî, *el-Binâye*, 5/68, 9/52.

<sup>111</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/178; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/241; Aynî, *el-Binâye*, 9/52.

Çünkü bu hadisten farklı bir fikhî hüküm istinbat etmiştir. Ayrıca tâbiünden Şa'bî de onunla aynı görüştedir. Mezhepte bazı âlimler Ebû Hanîfe'nin görüşünü, bazıları da İmameyn'in görüşünü tercih etmiştir.<sup>112</sup>

### 1.13. Vakfın Bağlayıcılığı

Hukuki bir işlemle kurulan vakıf, fukahanın kahir ekseriyetine göre meşru, hatta mendup olan ve yapılması teşvik edilen önemli bir hayır müessesesidir.<sup>113</sup> Vakfın meşruiyetine kâil olan bu âlimler yapılan akdin lüzumunda yani bağlayıcı olup olmamasında ihtilâf etmişlerdir.

Fakihler hâkimin hükmü ile tescil edilen vakfın bağlayıcı olduğunda hem fikirdirler. Ancak vakfın söz ile yani mücerret olarak “vakfettim” demekle lâzım (bağlayıcı) hale gelmesinde ihtilâf etmişlerdir. Şâfiî, Hanbelî mezheplerine ve Hanefilerden İmam Ebû Yûsuf'a göre vakıf mücerret söz ile bağlayıcı olur. Kişi sözlü olarak malını vakfettiğinde akit lâzım hale gelir ve bir daha bundan dönemez. Mâlikî mezhebine ve İmam Muhammed'e göre yine mücerret söz ile vakıf lâzım olur; ancak akdin tamamlanması için vakfın teslimi şarttır. Vakfedilen ve müteveliye teslim edilen vakıf bağlayıcı hale gelir. Bu nedenle, amacına uygun olarak kullanmaya başlanmasa da müteveliye teslim edilen bir vakıftan dönülemez. Cumhuriyet delili vakfedilen malın alınmayacağı, satılmayacağı, miras bırakılmayacağı ve hibe edilemeyeceğine dair Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen hadistir.<sup>114</sup> Bununla birlikte sahabe ve tabiîn döneminde amelini bu şekilde olduğunu söyleyen cumhur, vakfı lüzum ve nefâz yönlerinden vasiyet ve köle azadına benzetmişlerdir.<sup>115</sup>

İmam Ebû Hanîfe'ye göre vakfın lâzım olabilmesi için hâkim tarafından tescil edilmesi veya kişinin, ölümüne talik ederek vakfetmesi ya da mescit için vakfedilen bir akarın amacına uygun olarak kullanmaya başlanması gerekir. Bunlar olmadan mücerret sözle vakıf lâzım olmaz ve kişi bundan rücu edebildiği gibi vefat ettiğinde de mal varislerine kalır. O, bu konuda bir malın satılmayacak veya varislerine bırakılmayacak şekilde vakfedilemeyeceğini ifade eden hadisi<sup>116</sup> delil olarak getirmiş; vakfı, gayr-i lâzım olması yönünden

<sup>112</sup> Bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 8/105; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahât-ı Fikhîyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.) 8/245.

<sup>113</sup> Kâdî Şüreyh'in vakfı câiz görmediği rivayet edilmektedir (Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/527). Bazı kaynaklarda da Hanefî mezhebine göre vakfın câiz olmadığı bilgisi yer almaktadır (Bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn [Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye], 1423/2002, 2/96). Ebû Hanîfe'den, olmayan bir menfaatin tasadduku kabilinden değerlendirdiği için vakfa cevaz vermediğine dair zayıf bir görüş nakledilse de sahih olan vakfın cevazıdır ve bu konuda mezhepte ittifak bulunmaktadır (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 12/34; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/923).

<sup>114</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/161 (5179); Buhârî, “Vesâyâ” 28 (2772); Müslim, “Vasiyye”, 4 (1632).

<sup>115</sup> İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/98; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/923; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/528; Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 273.

<sup>116</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 9/196 (16921); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1403/1983), 11/45 (10992); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/119 (4062); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/268 (11908).



âriyet akdine kıyas etmiştir.<sup>117</sup>

Sahabeden Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd ve İbn Abbâs'tan da vakfın lâzım olmadığı rivayet edilmiştir. Kâdı Şüreyh de (ö. 80/699) vakfedilen bir malın satılabileceğini söylemiştir.<sup>118</sup>

Bu meselede cumhur vakfın “*lâzım bir akit*”; Ebû Hanîfe de “*gayr-i lâzım bir akit*” olduğu prensibinden hareket etmişlerdir. Bunun sonucu olarak cumhura göre vakfedilen maldan rücu etmek, onu satmak veya miras olarak bırakmak câiz değilken Ebû Hanîfe'ye göre câiz olmaktadır. Hanefî mezhebinde birçok âlim İmameyn'in görüşü ile fetva vermiştir.<sup>119</sup>

## 2. GÖRÜŞLERİN ANALİZİ VE SONUÇ

Fıkhî meselelerde ilim ehli arasında ihtilâf kaçınılmaz bir durumdur. Bunun, başta metodolojik olmak üzere ilmî, beşerî, sosyal ve siyasal birçok faktörü vardır. Fıkhî meselelerin genelinde sahabeden itibaren farklı görüşlerin intikal etmiş olması bunun en somut örneğidir. Doktrin sahibi müctehid imamlar da bazı meselelerde diğer fakihlerden farklı düşünmüşler ve ictihadlarında tek kalmışlardır. İlmî disiplin çerçevesinde değerlendirildiğinde normal karşılanması gereken bu durumun zaman zaman anakronik bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve görüşünde yalnız kalan müctehidin insaf sınırlarını aşan eleştirilere tabi tutulması ilmî bir tavır değildir.

İslam düşünce tarihinde müstesna bir yeri olan İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe de bir müctehid olarak bazı fıkhî meselelerde diğer müctehidlerden farklı görüşler ortaya koymuştur. Onun münferid kaldığı meselelerde yalnız kalma nedenlerini anlayabilmek ve bunları doğru bir şekilde analiz edebilmek için Ebû Hanîfe'nin fıkhî metodolojisini ve ilkelerini bilmek önem arz etmektedir. Zira fıkhî ihtilâflarda usûl farklılığı öncelikli ve etkin bir role sahiptir. Bu durum sadece Ebû Hanîfe için değil; cumhura muhalif görüşler serdeden farklı ekoldeki tüm müctehid imamlar için geçerli olan bir keyfiyettir.

Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatında Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi aslî delilleri kullandığı, deliller hiyerarşisinde de bu sırayı dikkate aldığı ilim erbabınca müsellemler olan bir hakikattir.<sup>120</sup> O, bir mutlak müctehid olarak nassın her türlü lafzî delaleti, nâsîh ve mensûh gibi Kur'an ilimlerini çok iyi bildiği gibi râvilerin hallerine muttali olacak, sahihi zayıftan ayırt edecek derecede hadis ilminin inceliklerine de vakıftı. Ancak yaşadığı çevrenin etkisi ile özellikle haber-i vâhidleri kabulde ihtiyatlı davranmış; onları Kur'an'ın genel hükümleri, fıkhın yerleşik ilkeleri, fiilî veya kavfî meşhur sünnet ve hatta sahabe

<sup>117</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/34-36; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 8/402-403; Neseî, *el-Musaffâ*, 1/436-437. Ebû Hanîfe'nin delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/5-12.

<sup>118</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 8/402; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/527.

<sup>119</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/519; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/99; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahât-ı Fıkhîyye Kamusu*, 4/309.

<sup>120</sup> Bu konuda nakiller için bk. Vehbî Süleymân Gâvcî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 107-109. Gâvcî, bu bilginin naklinde kaynakların ittifak halinde olduğunu kaydeder.



ve tabîinden gelen ortak uygulamalar ile karşılaştırarak değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu anlayışın bir sonucu olarak sık sık tekrarlanması veya çoğunluk tarafından bilinmesi zorunluluk arz eden ve umum-i belvâ kabilinden olan bir konuda gelen haber-i vâhidi şaz olarak kabul etmiş; kıyas ve istihsan gibi delillere daha çok başvurmuştur. Diğer taraftan rivayetleri öncelik ve sonralık açısından ele alarak sonraki rivayeti öncekine tercih etmiştir. Mürsel hadisleri de delil olarak kabul eden Ebû Hanîfe, bilhassa sahâbe mürselini başkalarının müsnedine öncelemiştir. Aynı zamanda aktif bir şekilde ticari hayatın içinde bulunmasından dolayı da muamelatta farklı görüşlere sahip olmuştur. Ticari muamelelerde açıklığı, dürüstlük ve güveni, örfe ve ihtiyaca uygunluğu, şahsi sorumluluğu, kişi hak ve hürriyetini ilke edinmiş; hukukî objektiflikten hareketle akitlerin hukukî boyutunu uhrevî hükmünden ayrı değerlendirmiştir. Bütün bunlarla birlikte hüküm çıkarırken nasların açıklık ve kapalılığı, Arap dilinin incelikleri, kelimelerin delaleti, evleviyet ve ihtiyat gibi unsurları da dikkate almıştır.<sup>121</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu metodolojisinin yalnız kaldığı görüşlerde yansımaları rahatlıkla müşahade edilmektedir. Örneğin istihsan delilinden hareketle nikâhta asabe olmadığına velâyetin zevî'l-erhâma geçtiğini söylemiştir. İttifak edilen başka bir hükme kıyas ederek âkil ve bâliğ olan kadının nikâhtaki velâyetinin kendisine ait olduğuna; hayvanlarda ve ette selem akdinin, müsâkât ve müzâraa akitlerinin câiz olmadığına; vakfın gayr-i lâzım olduğuna hükmetmiştir. Müsâkât ve müzâraa akitleri ile hayvan ve ette selem adam-i cevazında akitlerdeki cehalet-i fâhişenin nizaa sebep olabileceğini dikkate almıştır. Evleviyet ilkesine binaen yalan şahitlerin şahitliğine göre hâkimin verdiği hükmün zahiren ve batınen geçerli olduğunu ifade etmiştir. İnsan hürriyetine ve onuruna aykırı gördüğü için borçlunun ve yirmi beş yaşından sonra sefihin hacrine cevaz vermemiş; kadının nikâhtaki velâyetinde başkasına yetki tanımamıştır. Hukuki objektiflikten dolayı masiyette kullanacağı bilinen kişiye üzüm satmayı veya bina kira vermeyi ya da bir Müslümanın domuz veya içki alım satımı için gayr-i müslime vekâlet vermesini geçerli saymış; akitlerden sonra meydana gelen masiyetin uhrevî boyutunun bunu irtikap edenle alakalı olduğunu söylemiştir. Dil unsurundan hareketle yaş hurma ile kuru hurmanın eşit bir şekilde mübadelesine cevaz vermiş; haramlığa sebep olan süt emme yaşını ihtiyaten otuz ay olarak belirlemiştir. Sahabe uygulamasına binaen şahitlerin zahiri halleri ile iktifa ederek onları teziye cihetine gitmemiştir.

<sup>121</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber en-Nemeri, *el-İntikâ' fî fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350/1931), 139-147; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rûdûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000), 241-247; Gâvcî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 107-117, 138-150; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10/135-137; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî mezhebinin Hadis Metodu*, 93-138, 154-195.

İmam Ebû Hanîfe bu meselelerde sadece zikredilen gerekçelerden dolayı böyle bir ictihadda bulunmamıştır. O, meselelerin ekseriyetinde cumhurun istidlali olan âyet ve hadislerin hükme delaletini kabul etmemiş; bunları farklı şekilde tevil etmiştir. Yine bazı hadislerin sübûtunu problemlili, haber-i vâhid olanların bir kısmını da nasların genel hükmüne aykırı olduğunu beyan ederek bunları delil olmaya elverişli görmemiştir. Bununla birlikte cumhurun âyet ve hadislerden delil getirdiği meselelerde onun da âyet ve hadislerden delil getirdiği, bir meseleyi ele alırken akli ve nakli delilleri bir bütün olarak mütalaa ettiği, Arap dilinin inceliklerini dikkate aldığı ve konuyu geniş bir bakış açısıyla değerlendirdiği görülmektedir. Bu nedenle delillerinin hem kuvvetli hem de tutarlı olması dikkat çekmekte olup İmameyn ve diğer mezhep imamlarına nazaran münferid kaldığı meselelerde Ebû Hanîfe'nin hadislere aykırı hareket ettiğini söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, bu meselelerin bir kısmında tâbiîn ve tebe-i tâbiînden bazı fakihler de Ebû Hanîfe ile aynı görüştedir.

Birçok meselede cumhurun delilleri incelendiğinde ilk etapta onların görüşlerinin isabetli olduğu yönünde bir kanaat oluşsa da objektif bir bakış açısıyla İmam Ebû Hanîfe'nin delilleri incelendiğinde onun da kuvvetli delillere sahip olduğu müşahede edilmektedir. Hanefî mezhebinde bu meselelerin çoğunda onun görüşünün müftâbih kabul edilmesi bunu teyit etmektedir. Nitekim çalışmada on üç başlık altında toplam on yedi mesele ele alınmış; bunlardan sadece dört meselede İmameyn'in görüşü mezhepte müftâbih olurken yedisinde İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü müftâbih kabul edilmiştir. Diğer altı meselede de bazı fakihler Ebû Hanîfe'nin; bazıları da İmameyn'in görüşünü tercih etmişlerdir.

### KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed (ö. 730/1330). *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *el-Ahvâlü's-sahsiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmîyye, 1424/2003.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983/1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâvût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. 14/513-517.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Behâüddîn el-Makdisî, Abdurrahmân b. İbrâhîm. *el-Udde şerhu'l-Umde*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1429/2008.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Thk.'İsmetullah 'Inâyetullah. 8 Cilt.

- Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknu'ddîn Abdülmelik. *Nihâyetü'l-matlab ff dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Alemiyye. 1430/2009.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Müsned* (İbn Hüsrev el-Belhî Rivayeti). Thk. Latîfürrahmân el-Behrâicî. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *el-Âsâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. "İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2. 2002. 255-257.
- Gamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.
- Gâvcî, Vehbî Süleymân. *Ebü Hanîfe en-Nu'mân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Hâkim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek*. Thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Haskefi, Alâuddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. Thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1423/2002.
- İbn Abdilber, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İntika' fi fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350/1931.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrî'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Abdülmecîd Tu'me. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1436/2015.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Huzeyme, Ebü Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemi. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Şerhu Feth'ul-kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, ts.
- İbnü'l-Münzir, Ebü Bekr Muhammed en-Nisâbüri. *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ'*. 10 cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 1425/2004.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsil*. thk. Muhammed Hacî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. Nşr. Muhammed Ali Beyzûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Alî Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbnü's-Sâatî, Muzafferüddîn Ahmed b. Ali. *Mecme'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1426/2005.
- İltaş, Davut. "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi". *Bilimname* 15/2. (2013), 7-48.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu Hanife'nin İctihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi-". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2. (2002), 247-253.
- Karabâğî, el-Fâzıl Abdülganî. *Şerhu'l-Muhtâr*. thk. Abdülkadir Kabdan. 2 Cilt. İstanbul:

- Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hacî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Muhammed Tâmir. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü't-tarîfe fî't-tehaddüs an rûdûdi İbn Ebi Şeybe alâ Ebi Hanîfe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000.
- Köse, Saffet. "Hîle-i Şer'iyye Konusunda Ebü Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19. (2012), 149-162.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el- A'zami. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1419/1999.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*
- Mergînânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*. thk. Muhammed Tâmir. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1415/1994.
- Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesaî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im eş-Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn. *el-Musaffâ fî şerhi Manzûmeti'l-hilafiyât*. thk. Hasan Özer. 3 cilt. Amman: Dâru'n-Nûr, 2019.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Ebü Hanîfe ve Anadilde İbadet". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2. 2002. 83-90.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme. *el-Mebsût*. thk. Ebü Abdullah Muhammed Hasen. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Mühezzeb*. Nşr. Zekeriyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avadullah. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 1403/1983.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1415/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebü Hanîfe", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. 10/131-138.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebü Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yeniçeri, Celal. "Ebü Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4. 1986. 255-272.
- Zühaylî, Vehbe. *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.

## SURETLERİ DEĞİŞTİRİLEREK (MESH) AZAP OLUNAN KAVİMLER İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Evaluation of Narrations Related to The Tribes Whose Forms Were Changed (Mesh) With Torment*

### Kemal TAŞKIN

Arş. Gör., N. Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*Res. Assist., N. Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology Department of Basic Islamic Education Department of Hadith, Konya, Turkey*

ktaskin@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0719-8956>

### ❗ Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

” Atıf / Cite as: Taşkın, Kemal. “Suretleri Değiştirilerek (Mesh) Azap Olunan Kavimler ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 537-562.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849985>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## SURETLERİ DEĞİŞTİRİLEREK (MESH) AZAP OLUNAN KAVİMLER İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ\*

### Öz

Mesh kavramı, Allah'ın bir azabı olarak bazı insanların sûretlerinin hayvana veya taş'a dönüştürülmesini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gönderilmesinden itibaren günümüze kadar örneğinin bilinmediği bu olay hakkında, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde birtakım bilgiler yer almaktadır. Âyetlerde cumartesi yaşağını çiğneyen İsrâiloğulları'nın maymuna dönüştürülmesi net olarak ifade edilirken, maymun ve domuz'a dönüştürülenlerin anlatıldığı diğer âyetlerde detaya girilmemektedir. Rivayetlerde ise birtakım insanların hatta cinlerin işledikleri/işleyecekleri günahlar sebebiyle çeşitli hayvanlara dönüştürüldüğü/dönüştürüleceği nakledilmektedir. Ancak mesh olayının anlatıldığı hem âyet hem de rivayetlerde bu dönüşümün bedenen mi yoksa manen (ahlaken) mi olduğu hakkında muhkem bir bilgi bulunmadığından dolayı dönüşümün madden gerçekleştiğini iddia edenler olduğu gibi manen meydana geldiğini de söyleyenler olmuştur. Her iki iddia sahipleri kendi görüşlerine göre bu naslardan bazı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Sûretleri hayvana dönüştürülen insan neslinin devam edip etmediği hususu da tartışılan başka bir konu olmuştur. Bu çalışmada konu ile alakalı tartışmalara temas edilerek rivayetlerin tespit, tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Yer yer sened ve metin tenkitlerine değinilip hadislerin sıhhat derecelerine işaret edilerek konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Mesh, İnsan, Cin, Azap.

### Evaluation of Narrations Related to The Tribes Whose Forms Were Changed (Mesh) With Torment

#### Abstract

Mesh means the transformation of the forms of some people into the animal or the stone as a way of punishment from Allah. Since the sending of the Prophet (p), there are some information in the Qur'an and hadiths about this event, the example of which we did not experience until today. While it is clearly stated in the verses of the Qur'an that the forms of the Israelites who violate the Saturday prohibition were transformed into apes, the other verses where those converted into monkeys and pigs are described are not detailed. In narrations, it is mentioned that some people, even jinn or genies were transformed/will transform into various animals because of the sins they committed/will commit. Since there is no exact information about whether this transformation was physical or spiritual (morally) in both Qur'anic verses and hadiths, there are those who claim that the transformation takes place materially as well as spiritually. Both claimants made inferences according to their own opinions. Whether the lineage of people whose forms were turned into animals will maintain or not is another issue discussed in the narrations. By mentioning the discussions about the subject, the narrations will be identified, analyzed, and evaluated. It will be tried to clarify the subject by mentioning with some criticism of the chain and text and pointing to the degrees of health.

**Keywords:** Hadith, Mesh, Human, Jinn, Torment.

\* Bu çalışma 22-23 Kasım 2019 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı tarafından düzenlenen Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

## GİRİŞ

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de geçmiş ümmetlerden bazılarının ilahi buyruğu dinlemediklerinden dolayı başlarına gelen çeşitli belalardan haber vermiştir. Bunlardan belki de en dikkat çeken, insanların sûretlerinin hari-kulade bir şekilde maymun veya domuz gibi hayvanlara dönüştürülmesidir. Ancak Kur'an'daki bilgiler, cumartesi (sebt) günü avlanma yasağını çiğneyen Yahudiler ile bazı toplulukların maymun veya domuza dönüştürülmesiyle sınırlıdır. Bundan dolayı hadislere müracaat etmeden bahsi geçen topluluklardan başka geçmişte ve gelecekte meshe uğrayan ve uğrayacak olan kimseler var mıdır? Bu dönüşüm biyolojik mi yoksa ahlakî mi olmuştur? Sûretleri değiştirilen insanların nesilleri devam etmiş midir? gibi sorular cevapsız kalmaktadır. Bu ve benzeri sorular Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebyin görevinin bir gereği olarak yaptığı açıklamalarda cevaplarını bulmaktadır. Bundan dolayı meshe'nin mahiyetini, sebebini ve başka hangi hayvanları kapsadığını öğrenmek için konu hakkındaki sahih hadislerin bilinmesi gerekmektedir.

Suret değişikliğini ifade eden ve çalışmada ele alınacak rivayetlerin ana temasını oluşturan meshe kavramı (المسح) sözlükte; bir mahlukun daha çirkin bir şekle, hayvana veya taş<sup>1</sup> dönüştürülmesi, yaratılışın bozulması, tatsız, zayıf, ahmak gibi manalara gelmektedir.<sup>2</sup> İstilahta ise sözlük manasına benzer şekilde; *Allah'ın bir azab olarak bazı insanların sûretlerini emirleri çiğneyip yasaklara uymamaları, haddi aşmaları veya başka günahları işlemeleri sebebiyle bir başka hayvan şekline ya da taşla dönüştürmesi* demektir.<sup>3</sup> Bazıları bu dönüşümün sûreten değil de manen meydana geldiğini iddia etmektedir. Aslında meshe kelimesinin sözlük ve ıstılah manasında, manevi anlamda insan ahlakının kötü bir ahlaka döndürülmesi gibi bir mana bulunmamaktadır. Ancak hakiki manayı kullanmak imkansızlaşınca mecazi olarak kullanılması mümkün olabilir. Bu duruma işaret eden Münâvî (ö. 1031/1622) "Hikmet ehline göre meshe iki kısımdır. Birincisi hakiki meshe'tir ki yaratılışın değiştirilmesidir. Bu ise nadiren meydana gelir. İkincisi ise ahlakın değiştirilmesidir ki her zaman meydana gelebilir. Bu durumda insan hoş olmayan hayvan ahlakına sahip olur." demektedir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-Ibrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 15/50.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğ'a*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Riyad: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1993), 2/449; Ebû's-Seâdât Meccüddîn el-Cezerî İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/328; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1997), 3/55.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdulmaksûd es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/135; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâs, t.y), 1/667; Nâsirüddîn Ebû Saîd Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2/134; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Kasım Sellâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1999), 1/437.

<sup>4</sup> Muhammed Abdurraûf Münâvî, *et-Teârîf*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye (Beyrut: Dâru'l-Fikr,



Bununla beraber mesh kavramının, bilimsel olarak *bir canlının metamorfoza, mutasyona uğraması* demek olduğu<sup>5</sup> veya *evrim* manası taşıdığı iddiası<sup>6</sup> da bulunmaktadır. Ancak meshin herhangi bir biyolojik sebebe dayanmaksızın ilahi bir azap olarak ve harikulade bir şekilde meydana geldiği göz önünde bulundurulduğunda bahsi geçen bilimsel kavramların meshi tamamen kapsadığını söylemek doğru olmasa gerektir. Mesela bu terimlerin ortaya çıkış amacı ağırlıklı olarak değişimin belirli bir maddi sebebe dayanarak meydana geldiğini ispat etmektir. Meshte ise herhangi bir doğal dönüşüm söz konusu olmadığı gibi insan topraktan yaratılmış, daha sonra da yaratıldığı sûrette normal şartlarda herhangi bir değişiklik meydana gelmemiştir. Belki de bu bilimsel tanımlar dönüşümün fiziksel yönüne bakan tarafını karşılayabilir.

Mesh olayı Türkiye’de birkaç akademik çalışmaya konu edilmiştir. Giriş bölümünde bunlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Kronolojik olarak konu hakkında yapılan ilk çalışma Tevfik Yücedoğru tarafından yazılan *Kur’an ve Mesh* isimli makaledir. İsimden de anlaşılacağı üzere bu çalışmada sûret değişikliği ile alakalı olan âyetler üzerinde durulmuştur. İkinci çalışma Nur Ahmet Kurban tarafından yapılan *İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri’nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi*’dir. Bu makalede yazar cumartesi avlanma yasağını çiğneyen Yahudiler’in sûretlerinin değiştirilmesi üzerinde durmuştur. Üçüncü çalışma Muhammed Fatih Kesler’in kaleme aldığı *Kur’an-ı Kerim’de Tarihsel Bir Gönderme (İnsanın Maymunlaşması ya da Kimlik Kaybı)* başlığını taşımaktadır. Bu çalışma, Kur’an’da bahsedilen sûretlerin maymuna dönüştürülmesi konusu etrafında şekillenmektedir. Dördüncü çalışma ise Yusuf Ağkuş ve Abdullah Altuncu’nun beraber yazdığı *Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur’an’da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi*’dir. Yazarlar bu çalışmada Tanah metinleri bağlamında Yahudi geleneği açısından Şabat hakkında bilgiler vermiş sonrasında ise Kur’an’da geçen ilgili kıssalar hakkında ileri sürülen görüşleri ele alıp değerlendirmişlerdir. Beşinci ve son çalışma da Suat Koca tarafından yapılmış olup başlığı; *Hadis, Mesh (Metamorföz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir Sahîhayn Rivayetinin Tahlili* şeklindedir. Koca, bu çalışmada *Sahîhayn*’de geçen bir rivayet üzerinden konuyu değerlendirmiştir.

Bu çalışmada ise mesh hadisesi, rivayetler ekseninde ele alınmıştır. Usulsüz vusul olmayacağı muhakkaktır. Bu sebeple belirlenen metot uyarınca çalışmanın kapsamı sadece *Mesh* (المسح) kavramının geçtiği rivayetlerle sınırlı tutulmuştur. Her hadis, sûret değişikliğinin meydana geldiği hayvan

1989), 1/655.

<sup>5</sup> Nur Ahmet Kurban, “İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri’nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 11.

<sup>6</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 59.



türüne göre başlıklandırılmıştır. Her rivayetin ilgili başlık altında sıhhat derecelerine göre sahihten zayıfa doğru sıralanmasına özen gösterilmiştir.

Hadislere geçmeden önce sûret değişikliğinden bahseden âyetlerin muhtevâsından kısaca bahsetmek okuyucunun zihninde konu hakkında bir fikir oluşturması açısından faydalı olacaktır. Kur'an Kerim'de konu ile alakalı dört tane âyet bulunmaktadır. Çalışmada ele alınan mesh (مسخ) kavramı sadece Yâsîn sûresinde geçmektedir.<sup>7</sup> Âyetteki *lemesehnâhüm* (لَمَسَخْنَاهُمْ) ifadesi müfessirlere göre insanın işlediği günahlar sebebiyle hilkatinin değişmesi, bedeninin taş,<sup>8</sup> donuk bir nesneye veya hayvana (domuz veya maymuna)<sup>9</sup> dönüşmesinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Yahudilerle ilgili olan iki âyet ise onların cumartesi günü avlanma yasağını çiğnedikleri için bu cezaya çarptırıldıklarından bahsetmektedir. Bu iki âyette maymuna döndürülme işi كُوْنُوا yani *olun* emri ile ifade edilmiştir. Müfessirlerin yorumlarına göre bu ifade tekvini emre delalet eder. Zira insanların kendi sûretlerini değiştirme imkânı yoktur.<sup>10</sup> Konu ile alakalı son âyette ise sûretlerin maymun ve domuza döndürülmesi جَعَلَ (yaptı) fiili ile ifade edilmiştir. Bazılarına göre âyetteki "Allah'ın lanetlediği" ifadesi cumartesi yasağını çiğneyen Yahudilerin maymuna dönüştürülmesi ile "Gazabına uğrattığı" ifadesi de Hz. İsa'nın gökten sofraya indirme mucizesine nakörlük eden Hristiyanların domuza döndürülmesi ile ilgilidir.<sup>11</sup> Yani bu âyetlerden, meshin sadece sebt (şabat) gününe saygı göstermeyen Yahudiler ile nankörlük eden Hristiyanları kapsadığı ve umumi bir ceza olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>12</sup>

Âyet yorumlarında değinilmesi gereken önemli bir husus tâbiînin meşhur müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) konu hakkındaki yorumlarıdır. Ondan nakledilen birinci rivayete göre bu dönüşüm kalbî ve ahlakî bir dönüşüm olup sûreten bir değişiklik değildir. Allah'ın "Koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer."<sup>13</sup> âyetinde gösterdiği gibi bir meseldir.<sup>14</sup> Konu ile alakalı İbn Kesîr (ö. 774/1373), "Mücâhid'den nakledilen bu rivayetin senedi ceyyiddir. Ancak manası garîbtir ve zahirin hilafınadır.

<sup>7</sup> Yâsîn 36/67.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 10/ 3199. Ebû'l-Leys Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/ 123. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (Beyrut: Dâru taybe, 1420/1999), 6/587.

<sup>9</sup> Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/28.

<sup>10</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/ 135. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/ 541. İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyan* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3/265.

<sup>11</sup> Ebû Cafer Taberî, *Câmiu'l-beyân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 10/437; Ebû'l-Muzaffer Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/60; Ebû Muhammed Hüseyin Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru Taybe, 1997), 3/75; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 2/411.

<sup>12</sup> Tevfik Yücedoğru, "Kur'an ve Mesh", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2, (01 Haziran 2011), 53.

<sup>13</sup> el-Cuma 62/5.

<sup>14</sup> Ebû'l-Haccâc Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselam Ebû'n-Nîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/17.

Allah'ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı, içlerinden maymunlar ve domuzlara dönüştürdüğü kimseler<sup>15</sup> âyeti ve diğer âyetlerin sibakından anlaşılan onun söylediğinin tersidir.” yorumunda bulunmaktadır.<sup>16</sup> Mücâhid'den nakledilen diğer bir rivayete göre de mesh sûreten meydana gelmiştir.<sup>17</sup> Yani bu konuda ondan iki farklı görüş nakledilmiştir. Bilindiği kadarıyla ondan başka sahâbe ve tâbiîn döneminde hatta daha sonraki dönemlerde meshin sadece manen olduğunu savunan kimse olmamıştır.<sup>18</sup>

Modern döneme gelindiğinde mesh kelimesinin *ahlâkî ve ruhi dönüştürme* şeklinde anlaşılması daha çok dile getirilmeye başlanmıştır.<sup>19</sup> Bu görüşün savunucularından Reşid Rızâ'ya (ö. 1865-1935) göre konu hakkındaki âyetlerden şeklen bir sûret değişikliğinin anlaşılması bir yana, bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen merfu bir hadis bile yoktur. Mücâhid'den gelen rivayet bunu teyit etmektedir. Ayrıca sûreten değişiklik sünnetullahı aykırıdır. Sünnetullah ise modern dönemde de önceki asırlarda da birdir, değişmez.<sup>20</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi'nin (ö. 1878-1942) de dediği gibi sûretin dönüştürülmesi, kalbin ve ahlakın dönüştürülmesinden daha kötü değildir. İnsanî duygularının söndüğü bir beden zahiren maymuna dönüşmesi iyi düşünülürse hemen hemen doğal görünebilir. İnsan ile maymun arasındaki gerçek fark görünüş farkı değil akıl ve mantık farkıdır. Maymunun en büyük özelliği hissî taklidindedir. Manen mesh'e uğramış olan insanlar da kör bir taklitten başka bir şey yapamaz ve hayvanî duygulardan başka bir his de ortaya koyamazlar.<sup>21</sup>

Âyetler muhteva olarak incelendiğinde ilgili toplumların niçin böyle bir cezaya çarptırıldığı konusunda birtakım bilgiler verildiği görülmektedir. Ancak mesh olayının nasıl gerçekleştiği, bu azaba çarptırılanların şu andaki hayvanlarla bir ilgisinin olup olmadığı ve meshin sûreten mi yoksa manen mi gerçekleştiği konusu net değildir. Ancak şu açıktır ki meshin manen olduğunu söyleyenlerin dayanakları iki noktada toplanmaktadır. Birincisi Mücâhid'den gelen ilk rivayet, diğeri ise sûret değişikliğinin sünnetullahı ya da akla aykırı olmasıdır. Ancak bu noktada gözden kaçan birkaç husus vardır. Mücâhid'den gelen ikinci rivayetin dikkate alınmaması bir yana öncelikle ifade etmek gerekir ki mesh olayı harikulade bir olaydır. Bunun göz ardı edil-

<sup>15</sup> el-Mâide 5/60.

<sup>16</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/289.

<sup>17</sup> İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/132.

<sup>18</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/443.

<sup>19</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, ts.), 6/1/36; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 1/179.

<sup>20</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: el-Mektebü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/285.

<sup>21</sup> Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraevyn Yayıncılık, 1992), 1/317.

mesi Kur'an'da geçmekle beraber sünnetullahı ya da akla aykırı olan her mucizenin ve azabın inkâr edilmesini gerektirecektir. Örneğin Hz. İsâ çamurdan yaptığı kuşları üfleyerek canlandırmış, ölüleri diriltmiştir.<sup>22</sup> Ayrıca Hz. Lût'un kavminin yaşadığı şehir yaptıkları fenalıklardan dolayı alt üst olmuş, üzerlerine taşlar yağmış ve yok olup gitmişlerdir.<sup>23</sup> Dolayısıyla bu mucize ve cezalar da hem sünnetullahı hem de akla aykırıdır. Ancak imanın bir gereği olarak bunların inkâr edilmesi ya da manen meydana gelmiştir şeklinde tevîl edilmesi söz konusu değildir. Ayrıca Esed'in konu hakkındaki rivayetleri reddetmesi ve Mücâhid'den gelen sadece ilk rivayeti kabul etmesi dikkat çekicidir. Esasında hadisler nazarı itibara alınsa mesele daha anlaşılır hale gelecektir.

İlgili rivayetlerde Yahudi ve Hristiyanların dışında başka milletlerin ya da kişilerin de çeşitli hayvan sûretlerine dönüştürüldüğü/ dönüştürüleceği anlatılmaktadır. Ayrıca yeri geldikçe değinileceği üzere hadislerde bu sûret değişikliğinin bedenen olduğu vurgusu göze çarpmaktadır. Bazı rivayetlerde insanların sûretlerinin fare, keler, domuz ve maymun sûretine dönüştürülmesi anlatılırken bazısında ise herhangi bir hayvan ismi olmadan umumi olarak *mesh* ifadesi geçmektedir. Az da olsa cinlerin de sûretlerinin değiştirildiği ile alakalı rivayetler de göze çarpmaktadır. Hz. Peygamber'den (s.a.v.), sahâbeden ve tâbiînden gelen rivayetler, siyak-sibak, dilsel karineler ve Tanah'ta cumartesi yasağını ihlal edenlere verilen cezalardan bahsedilmesi Mesh'in fizyolojik/maddi olarak gerçekleşmiş olduğuna işaret etmektedir.<sup>24</sup> Yani olay bir realite olarak tezâhür etmiş, bununla da kalmayıp kendilerinden sonra gelenlere bir kıssa olarak anlatılmış ve muttakî olanlar için bir ibret vesilesi olması gerektiği vurgulanmıştır. Bundan sonraki bölümlerde konu ile alakalı rivayetler mesh olunan hayvan türüne göre başlıklar halinde incelenerek konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

## 1. SÜRETLERİ FAREYE DÖNÜŞTÜRÜLEN YAHUDİLERLE İLGİLİ RİVAYETLER

Hz. Peygamber, mesh olunan hayvanların neslinin devam etmediği bilgisi kendisine verilmeden önce görmüş olduğu farenin Yahudilerin soyundan olabileceğini tahmin etmiştir. Bu bölümde kronolojik olarak önce nakledildiği tahmin edilen bu rivayetler ele alınacaktır.

**1.1.** Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

*Beni İsrail'den bir kavim yok oldu. O kavmin ne yaptığı bilinmiyor. Ben onların ancak fareye dönüştürüldüğünü zannediyorum. Çünkü farenin önüne*

<sup>22</sup> Âl-i İmrân 3/49.

<sup>23</sup> Hûd 11/82.

<sup>24</sup> Yusuf Ağkuş - Abdullah Altuncu, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (10 Aralık 2017), 2791.

*deve sütü konulsa onu içmez* (çünkü İsrâiloğulları'na deve sütü haram kılınmıştı<sup>25</sup>) *koyun sütü konulduğu zaman onu içer.* (Ebû Hüreyre dedi ki:)

*"Ben bunu Kâ'bü'l-Ahbâr'a anlattım. O da bana:*

*"Sen Nebî'nin (s.a.v.) böyle söylediğini işittin mi?" dedi. Ben de:*

*"Evet, işittim." dedim. Sonra Kâ'b bunu bana tekrar tekrar sordu. Ben de ona "Ben Tevrât'ı mı okuyorum? ancak Rasûlullah'tan duyduğumu anlatıyorum" dedim.*<sup>26</sup>

**1.2.** Ebû Hüreyre'den rivayetle Nebi (s.a.v.) bir fare görünce şöyle dedi:

*"Fesatçı, Yahudilerden başka fesatçı bilmiyorum."*<sup>27</sup>

Fare hakkındaki bu ikinci rivayeti -tespit edildiği kadarıyla- sadece Tahâvî (ö. 321/933) rivayet etmiştir. Senedindeki râviler sika olmasına rağmen sadece Ebû Hafs el-Mukaddemî künyesiyle tanınan Ömer b. Ali (192/807)<sup>28</sup> tedlis yapmakla itham edildiği için isnadı zayıftır.<sup>29</sup>

İsrâiloğulları'nın sûretlerinin fareye çevrildiği ile alakalı bu rivayetler incelendiğinde birinci rivayetin on farklı tarikten geldiği ve tamamının sahih olduğu görülmektedir. İkinci rivayet ise senedindeki müdellis bir râviden dolayı zayıf sayılmıştır. Rasûlullah (s.a.v.), kendi zamanında gördüğü bir fareyi, İsrâiloğulları'nın zamanında yaptıkları büyük günahlardan dolayı Allah Teâlâ tarafından fareye çevrilen Yahudilere benzetmiştir. Belki de bu mesh olunan Yahudilerin soyundan gelmektedir diye de fikir beyan etmiştir. Fakat Rasûlullah (s.a.v.), fare sûretine dönüştürülenler hakkında rivayet edilen bu iki hadisi Allah Teâlâ'nın helak ettiği bir kavmin neslini devam ettirmeyeceğini kendisine bildirmeden önce söylemiştir. Allah Teâlâ kullarından lanetlediği kimselerin sûretlerini hayvana çevirir ve neslini devam ettirmez. Fare mesh'ten önce de vardı ve nesli de devam etmektedir. Ayrıca bu hadisler ileride zikredilecek ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mesh olunan birinin neslinin devam etmeyeceğini bildirdiği diğer bir hadis ile mensuttur. Ancak nesh ile

<sup>25</sup> Ebû Zekeriyâ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Mısır: Mektebetü'l-Asriyye, 1974), 28/124.

<sup>26</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır (Riyad: Beytü'l-efkâr, 1998), "Bed'u'l-halk", 15; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Riyad: Beytü'l-efkâr, 1998), "Züh'd ve'r-rikâk", 61; Ebû Abdüllâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 2/279; Ahmed b. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beirut: Dâru'l-Me'mun lit-türâs, 1431/1990), 10/420; Ebû Ca'fer Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 8/320; Ebû'l-Kasım Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1426/1985), 2/119.

<sup>27</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, 8/324.

<sup>28</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifil-Osmâniyye, ts.), 6/180.

<sup>29</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebû Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952), 2/125; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülbekir el-Bekrî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7/213.

beraber sûretleri fareye dönüştürülen kişilerden bahseden bu hadislerin büyük ölçüde etkisiz ve işlevsiz hale geldiği iddia edilse de<sup>30</sup> bu doğru değildir. Çünkü hadisten asıl çıkarılması gereken husus tarihte sûretleri fareye dönüştürülen bir toplumun olup olmadığıdır. Ancak bu ve diğer rivayetlerde geçen sûretleri hayvana dönüştürülen kişilerin nesillerinin devam etmesi durumu daha sonraları bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından nesh edilmiştir. Sonuç olarak denilebilir ki; İsrâiloğulları'ndan bir grubun sûretleri, yaptıkları günahlardan dolayı fareye çevrilmiştir. Ancak nesilleri devam etmemiştir.

## 2. SÜRETLERİ MAYMUNA MESH OLUNANLARLA ALAKALI RİVAYETLER

Bu bölümde ele alınacak olan ilk rivayetin özelliği Kur'an'da bahsedilen ve Allah'ın cumartesi avlanma yasağına uymayan Yahudilerin sûretlerinin maymuna döndürülmesi hakkında detaylar vermesidir. Diğer iki rivayette olayın kıyamete yakın meydana geleceğini haber vermektedir.

### 2.1. İkrime (ö. 105/723) şöyle dedi:

"İbn Abbas (ö. 68/687-88) gözlerini kaybetmeden önce ağlayarak Kur'an okuduğu bir sırada onun yanına girdim ve: 'Ey İbn Abbas! Allah beni sana feda etsin neden ağlıyorsun?' dedim. Bana şöyle cevap verdi: 'Eyle nedir bilir misin?' Ben de 'Bilmiyorum, nedir?' dedim. Şöyle cevap verdi: 'O Yahudi insanların oluşturan bir beldedir. Allah onlara cumartesi günü balık avlamayı haram kılmıştı. Cumartesi günü doğurmak üzere olan yumurtalı gibi semiz görünen balıklar önlerine kadar geliyordu. Cumartesi gününün dışında ise hiç balık bulamıyorlardı. Ancak meşakkat ve külfetten sonra yakalayabiliyorlardı. İçlerinden birine veya birbirlerine şöyle dediler: 'Belki cumartesi günü avlasak ve onu başka gün yesek olur.' Onlardan bir hane halkı böyle de yaptı. Balıkları yakaladılar ve kızarttılar. Onların komşuları kokuyu alınca 'Vallahi bunların başına bir bela geldiğini görmedik.' dediler. Çoğu kişi bu şekilde balıkları tuttular ve kızarttılar. Şu şekilde üç gruba ayrıldılar: Bir grup yasağı çiğnedi ve avlandı. Diğer grup onları yememeleri hususunda uyardı. Son grup da 'Allah'ın helak edeceği ve şiddetli azaba çarptıracağı kişilere neden vaaz ediyorsunuz?'<sup>31</sup> diyerek bir şeye karışmadı. Onları uyaran grup da şöyle dedi: 'Allah'ın gazabından dolayı onların sûretlerini değiştirmesinden, taşlaştırmasından veya başka bir azabından onları sakındırıyoruz. Vallahi sizin bulunduğunuz bir yerde biz duramayız.' Sonra bu uyaran grup surlardan dışarı çıkıp oradan ayrıldı. Bir gün sonra geldiler ve surun kapısını çaldılar. Fakat onlara kimse cevap vermedi. Sonra bir merdiven getirdiler ve surların üstüne çıktılar. Surun üstündekilerden birisi şöyle dedi: 'Ey Allah'ın maymun kulları! Vallahi kuyrukları da var!' Böyle üç kere bağırdı ve surdan aşağı inerek kapıyı açtı. İnsanlar, onların yanına girince insan olan akrabalarının maymuna döndüğünü anladılar. Fakat o akrabalarını tanıyamadılar. Maymuna dönenlerden biri mesh olduklarının farkına vardı. İnsan olan akrabalarını tanıdı ve yanına geldi. İnsan olan akrabası şöyle dedi: 'Sen falancasın?' O

<sup>30</sup> Suat Koca, "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir Şaîhîhayn Rivayetinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (30 Kasım 2018), 53.

<sup>31</sup> el-A'raf 7/164.

da başı ile işaret ederek 'Evet' dedi ve ağlamaya başladı. Başka bir maymun, insan olan akrabasının yanına geldi. O insan olan şöyle dedi: 'Sen falancasın?' O da başı ile işaret ederek 'Evet' dedi ve ağlamaya başladı. Sonra azaba uğramayan kişiler mesh olunanlara şöyle dedi: 'Biz, sizi Allah'ın gazabının bir neticesi olan mesh ve taşlanma gibi cezalardan sakındırmadık mı?' Sonra İbn Abbas şöyle dedi: 'Biz Allah'ın şöyle dediğini duyuyoruz: *'İçlerinden kötülükleri önlemeye çalışanları kurtarıp o zalimleri fâsıklıkları yüzünden şiddetli bir azaba uğrattık'*.<sup>32</sup> Ben üçüncü (yasağı çiğnemeyen ama yasağı çiğneyenleri uyarmayan) gruba ne olduğunu bilmiyorum. Biz nice kötülükler görüyoruz da insanları onlardan neden sakındırmıyoruz?' Ben de şöyle dedim: 'Uğruna feda olduğum görmüyor musun? Onlar bu emri inkâr etti ve (ayette geçtiği üzere) *Allah'ın helak edeceği ve şiddetli azaba çarptıracağı kişilere neden vaaz ediyorsunuz?*'<sup>33</sup> Dediler'. Benim bu sözümü çok beğendi ve bana iki kalın elbise verilmesini emretti ve onları bana giydirdi."<sup>34</sup>

Hâkim (ö. 405/1014), Allah'ın cumartesi günü balık avlanma yasağının çiğnenmesi sonucunda sûretlerinin maymun sûretine çevrildiğini detaylı bir şekilde anlatan ve mevkuf olan bu rivayet için *Sahîhayn*'in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir. Zehebî (ö. 748/1348) ise "*Sahîhayn*'in şartlarına uygun değildir ancak hadis sahihtir." demiştir.<sup>35</sup> Sahâbenin kendi görüşü ile bilemeyeceği bu tür rivayetlerin hükmen merfu sayıldığı bilinmektedir. Bu hadis, meshin sûreten gerçekleştiğini en net ifade eden rivayetlerden birisidir.

**2.2.** Ebû Saîd el-Hurî'den (r.a.) (ö. 74/693-94) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Âhir zamanda kadın evine gelecek ve kocasını maymuna dönmüş olarak bulacak. Çünkü o (adam) kadere iman etmemiştir.*"<sup>36</sup>

Bu rivayet bize Taberânî (ö. 360/971) ve İbn Batta (ö. 387/997) vasıtasıyla ulaşmıştır. Taberânî'nin sahâbe râvisi Ebû Saîd el-Hudrî'dir (ö. 74/683). O, "Bu hadisi Amr b. Dînâr'dan (ö. 126/744 [?]) sadece Ebû Muslih rivayet etmiştir. Beşşâr b. Kîrât da onda teferrüd etmiştir." demektedir. Yani hadis ferddir. Heysemî (ö. 807/1405) de Beşşâr b. Kîrât için zayıf demektedir.<sup>37</sup> Ancak İbn Batta'nın senedi hem Ebû Saîd el-Hudrî hem de Ebû Derdâ'dan (ö. 32/652) gelmektedir ve senedinde Beşşâr yoktur. Dolayısıyla bu rivayetin, Taberânî'nin rivayetini desteklediği söylenebilir.

**2.3.** Huzeyfe (r.a.) şöyle dedi: "Sizin üzerinize bir zaman gelecek sizden biriniz evinden bahçesine gidecek ve maymuna dönmüş olarak geri dönecek.

<sup>32</sup> el-A'raf 7/165.

<sup>33</sup> el-A'raf, 7/164.

<sup>34</sup> Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn ve bi Zeylihi et-Telhîs li'i-Hâfiz ez-Zehbî*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/352; Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/158.

<sup>35</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/353.

<sup>36</sup> Ebû'l-Kasım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. 'Ivezullâh (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 6/575; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rıdâ Mut'î vd. (Riyad: Dâru'r-Reyye, ts.), 4/116.

<sup>37</sup> Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 7/419.

Evini isteyecek ancak onu bulamayacak. İşte o zaman haliniz nice olacak!”<sup>38</sup>

İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), tarafından nakledilen bu rivayet mevkuf-tur. Bütün senedlerde bulunan Osman, İbn Umeyr el-Yakazan’dır (?) ki birkaç yönden zayıftır.<sup>39</sup>

Suretları maymuna dönüştürülenlerden bahseden ikisi mevkuf biri merfu olan bu rivayetler incelendiğinde ilk rivayet, âyetlerde bahsi geçen ve cumartesi yasağını çiğneyen Yahudiler hakkında olup birtakım detaylar vermektedir. İkinci ve üçüncü rivayet ahir zamanda sûretleri maymuna döndürülecek insan tiplerinden bahsetmektedir. Sıhhat derecelerine bakıldığında ilk iki rivayetin sahih, son rivayetin zayıf olduğu görülmektedir.

### 3. SÛRETLERİ MAYMUNA VE DOMUZA MESİ OLUNANLARIN BERABER ZİKREDİLDİĞİ RİVAYETLER

Bu başlık altında zikredilecek rivayetlerin bir kısmı kıyamete yakın bazı insanların yapacakları günahları sebebiyle sûretlerinin maymun ve domuza döndürüleceklerinden bahsederken bir kısmı da ilgili âyetleri açıklamaktadır. Bununla beraber bu azaba uğrayan insanların nesillerinin devam etmeyeceğini net bir şekilde ifade etmektedir.

**3.1.** Ebû Ümame’dan (r.a.) (ö. 86/705) rivayette Nebi (s.a.v.) şöyle buyurdu:

“Bu ümmetten bir topluluk yiyecek, içecek, oyun ve eğlence üzerindeyken geceleyecekler. Sonunda da maymun ve domuza çevrilmiş olarak sabahlayacaklar. Bir topluluk da sabah olana kadar bir zaman diliminde yere batırılacak. Falanca kişilerin sûretleri değiştirilmiş, falanca kişilerin evleri yerin dibine batmış diyecekler ve onların üzerine Lut kavmine yağdırdığı gibi taş yağdırılacak. Kendilerinden öncekilere olduğu gibi onların kökünü kazıyacak ve parçalayacak rüzgâr gönderilecek. Onların içecekleri şarap, yedikleri faiz ve giydikleri de ipektir. Şarkıcı kadınları dinlerler ve sıla-i rahimi keserler.” Râvi dedi ki “Onların özelliklerinden bir tane daha söyledi ama ben onu unuttum.”<sup>40</sup>

Hâkim’in rivayetinde sadece خنازير (domuzlar) kelimesi geçmektedir. Hadisin diğer varyantlarında خنازير kelimesi ile beraber قردة (maymunlar) kelimesi de geçmektedir. Hâkim bu rivayet için Müslim’in (ö. 262/875) şartlarına uygundur derken Zehebî ise rivayetin sadece sahih olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup> Rivayetlerin tamamında senedin medarı Ferkad es-Sabahî’dir (ö. 110/729). Saduk, âbid birisidir. Onun hakkında sika diyenler olduğu gibi,

<sup>38</sup> Ebû Abdurrahman İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 21/175.

<sup>39</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerhu ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1372/1952), 1/328.

<sup>40</sup> Ebû Dâvûd Tayâlisî, *Müsned* (Giza: Darü’l-Hicr, 1420/1999), 2/456; Taberânî, *el-Mu’cemü’s-sağîr*, 1/115; Hâkim, *Müstedrek*, 4/560; Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *Şuabu’l-îmân* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 7/420.

<sup>41</sup> Hâkim, *Müstedrek*, 4/561.



“Hadiste çok yumuşaktır ve hatası çöktür.”<sup>42</sup> diyenler de olmuştur. Dolayısıyla bazılarında göre isnadında Ferkad zayıf olduğu için hadisi zayıftır.<sup>43</sup>

**3.2.** Ebû Malik el-Eş’âri’den (r.a.) (ö. 18/639) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Muhakkak ki ümmetimden birtakım kavimler gelecek. Bunlar zina etmeyi, ipekli elbiseler giymeyi, şarap içmeyi ve müzik aletlerini helal sayacaklar. Birtakım insanlar da yüksek dağların eteklerinde konaklayacaklar. Onların çobanı sabah sürülerini otlatmaya gider, akşam gelir. Onlara bir fakir bir ihtiyaç için gelir ve onlar o fakire: ‘Bugün git yarın gel.’ derler. Allah onları geceye helak edecek ve dağı üzerlerine yıkacak. Geride kalanları (kurtulanları) da kıyamet gününe kadar maymun ve domuz sûretine dönüştürecek.”<sup>44</sup>

Başta Buhârî’nin (ö. 256/870) *Sahîh*’i olmak üzere birçok eserde nakledilen bu rivayet sahihtir. Senesinde zayıflıkla itham edilen bir râvi de bulunmamaktadır.<sup>45</sup>

**3.3.** Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) şöyle dedi: Bana Râfi’ b. Hadîc, Rasûlüllah’tan (s.a.v.) şöyle duyduğunu anlattı:

“Ümmetimden bir toplum olacak, onlar Allah’a ve Kur’an’a Yahudi ve Hristiyanların küfrettiği gibi küfredecek, ancak bunun farkında olmayacak. Ben şöyle dedim: ‘Nefsim sana feda olsun ey Allah’ın Rasûlü! Bu nasıl olacak?’ Şöyle cevap verdi: ‘Kaderin bazısına inanacaklar bazısına inanmayacaklar. Ben de ‘Sonra ne diyecekler?’ dedim. Şöyle dedi: ‘Hayır Allah’tan, şer ise iblisten.’ diyecekler. Allah’ın kitabına inandıklarını ikrar edecekler ve iman ettikten sonra Kur’an’ı inkâr edecekler. Ümmetim onlardan ancak kin, tartışma ve düşmanlık görecektir. İşte onlar kendi zamanlarındaki bu ümmetin zındıklarıdır. Sultanları onlara çok zulüm ve haksızlık edecek. Sonra Allah onlara veba hastalığı gönderecek ve çoğu ölecek. Sonra yere batma olacak ve çok az kimse kurtulacak. O gün Mü’min’in sıkıntısı çok, sevinci az olacak. Sonra sûret değişikliği olacak. Allah o insanların hepsini maymun ve domuz sûretine çevirecek. Bu olaylardan az bir zaman sonra deccal çıkacak...”<sup>46</sup>

Aslında uzun olup sadece konuyla ilgili olan kısmı alınan bu rivayet, Rasûlüllah’ın (s.a.v.) gelecekte birtakım insanların çıkacağından ve özellikle kaderi yalanlamaları neticesinde başlarına gelecek belalardan bahsetmektedir. Bu hadisi Taberânî, üç farklı senetle rivayet etmiştir. Birinci sened Haccac b. Nusayr’dan (ö. 214/839) dolayı zayıftır.<sup>47</sup> Diğer iki rivayet ise hadisin merfu olan kısmıdır. Bu iki rivayetin senesinde bulunan İbn Lehîa (ö.

<sup>42</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerhu ve’t-ta’dîl*, 7/82; Ebû’l-Fazl Şihabüddin İbn Hacer, *Takrîbü’t-tehzîb* (Suriye: Dâru’r-Raşîd, 1407/1986), 1/444.

<sup>43</sup> Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 7/2.

<sup>44</sup> Buhârî, “Eşribe”, 6; Süleyman b. Eş’as Ebû Dâvûd, *Sünen* (Mekke: Beytü’l-efkâr, 1420/1999), “Et’ime”, 27; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1403/1983), 3/282; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/386.

<sup>45</sup> Alâuddîn b. Ali İbn Türkmânî, *el-Cevher en-nakî zeyli Sünen’ül-kübra* (Haydarâbâd: Dâiratü Meârif, 1344/1925), 2/465.

<sup>46</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 4/245.

<sup>47</sup> Hüsameddin Ali el-Müttakî, *Kenzü’l-ummâl*, thk. Bekrî Hayâtî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 1/362.



174/790) leyyinü'l-hadistir. Bundan dolayı hadis hasendir.<sup>48</sup>

**3.4.** Ebû Malik el-Eş'âri'den (r.a.) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Muhakkak ki benim ümmetimden birtakım insanlar içki içecek ve onu değişik isimlerle isimlendirecekler. Başlarının üzerlerinde çalgı aletleri çalıp şarkı söyleyecekler. Allah onları yerin dibine batıracak ve sûretlerini maymun ve domuza çevirecek."*<sup>49</sup>

Heysemî hadisin senedi için "ceyyid" yorumu yaparken, "Mâlik b. Ebî Meryem hakkında ne bir cerh ne de bir ta'dil gelmiştir. İbn Hibbân ise onun için 'sika' hükmü vermiştir. Senedin geri kalanı ise sikadır ve hadisin birçok şahidi vardır." demektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla hadisin sahih olduğu söylenebilir. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) rivayeti için ise hasen hükmü verilmiştir.<sup>51</sup>

**3.5.** Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) şöyle dedi: *"Rasûlüllah (s.a.v.), şöyle buyurdu: "Gökten (Hz. İsa'ya) inen sofrâ et ve ekmek olarak indirilmişti ve kendilerine de hainlik yapmamaları ve yarın için bu gıdalardan saklamamaları emredilmişti. Fakat hainlik ettiler, yarın için bir şeyler alıp sakladılar. Sonunda da maymun ve domuz şekline dönüştürüldüler."*<sup>52</sup>

Tirmizî (ö. 279/892) bu rivayet için "Hadis garîbtir. Ebû Asım ve pek çok kişi Saîd b. Ebû 'Arûbe'den, Katâde'den, Hılâs'tan ve Ammâr b. Yâsir'den mevkuflar olarak rivayet etmişlerdir. Bu hadisi merfu olarak rivayet eden sadece Hasan b. Kazâ'a'yı biliyoruz" demiştir.

Tirmizî ayrıca Humejd b. Mes'ade < Süfyân b. Habib < Saîd b. Ebû Arube kanalıyla bu hadisin bir benzerini mevkuflar olarak rivayet ederek "Bu rivayet Hasan b. Kaze'a'nın rivayetinden daha sağlamdır. Hadisin merfu olarak rivayetinin aslını bilmiyoruz demiştir." Dolayısıyla hadisin mevkuflar rivayeti için sahih denilebilir. Ancak merfu rivayetinin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.<sup>53</sup>

**3.6.** Abdullah b. Mes'ud'dan (ö. 32/652-53) rivayetle Nebî'nin (s.a.v.) hanımı Ümmü Habîbe (r.anhâ) (ö. 44/664) şöyle dedi: *"Allah'ım bana eşim Rasûlüllah (s.a.v.), babam Ebû Süfyân ve kardeşim Muaviye ile fayda ver!"* Bunu duyan Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Muhakkak ki sen Allah'tan belirli ecellere, sayılı günlere ve taksim edilmiş rızıklara ait bir şey istedin. Allah vaktinden önce bir şeyi yapmak için acele etmez ve vakti gelen bir"*

<sup>48</sup> Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 1/362.

<sup>49</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1416/1996), "Fiten", 22; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 15/160; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 7/117.

<sup>50</sup> Heysemî, *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, thk. Muhammed Abdurrezzak Hamza (Dimeşk: Dâru's-Sekâfetü'l-Arabiyye, 1415/1992), 4/360.

<sup>51</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 7/118.

<sup>52</sup> Ebû İsa Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1416/1996), "Tefsîr", 6; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 3/212.

<sup>53</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 6.

*şeyi de ertelemez. Şayet Allah'tan seni cehennemdeki veya kabirdeki bir azaptan kurtarmasını isteseydin elbette daha hayırlı ve daha faziletli olurdu.* (Râvi Abdullah) dedi ki; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında (meşh olunan) maymunlar zikri geçti. Mis'ar dedi ki; onun *"Domuzlar sûreti değiştirilenlerdir."* dediğini zannediyorum. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz de (s.a.v.) şöyle dedi: *"Muhakkak ki Allah meşh olunan için nesil veya zürriyet yaratmamıştır. Maymunlar ve domuzlar elbette bundan (meşhten) önce de vardı."*<sup>54</sup>

Bu rivayet Müslim tarafından dört, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından altı, Tahâvî tarafından dört farklı senetle rivayet edilmiştir. Toplamda ulaşılabildiği kadarıyla değişik varyantlarla ve bazı lafız farklılıklarıyla beraber beş eserde, on sekiz kere rivayet edilen bu hadis gerek metin gerekse isnad bakımından sahihtir.<sup>55</sup>

Bu rivayetin meşhle alakalı olarak vurguladığı önemli bir husus, meşh olunan bir hayvanın neslinin devam etmediğidir. Bu rivayetten anlaşılan diğer bir önemli husus ise meşhin sûreten olduğunu ifade etmesidir. Aksi takdirde meşh, kalbî veya ahlakî bir değişim olsaydı hem sahâbenin gördüğü hayvanların azaba uğrayan hayvanlardan olup olmadığını sorması gereksiz olurdu hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müdahale edip meşhin manevi olduğunu açıklaması gerekirdi. Ancak Rasûlullah (s.a.v.), yanlış anlaşılmaya mahal vermeyecek şekilde meşh olunan bir kavmin neslinin devam etmeyeceğini söylemiştir.

Bu rivayete benzer herhangi bir hayvan ismi zikredilmeksizin sadece meşh olunan birinin neslinin devam edip etmeyeceğinin sorulması ile alakalı rivayetler de bulunmaktadır. Mesela Ümmü Seleme (ö. 68/681) şöyle anlatmaktadır: *"Rasûlullah'a (s.a.v.) meşh olunan bir ümmetin neslinin devam edip etmeyeceğini sordum. Şöyle buyurdu: "Suretleri çevrilen hiçbir kimsenin kesinlikle nesli ve zürriyeti devam etmez."*<sup>56</sup>

#### 4. SÛRETLERİ KELERE MESH OLUNANLARLA ALAKALI RİVAYETLER

Hadislerde meşh olarak konu edilen diğer bir hayvan da (الضب) kelerdir. Keler kertenkele ailesinden olup sürüngen bir hayvandır. Şu anda bile hala Araplar arasında yenilmesi meşhurdur. Geçmiş ümmetlerden bu hayvana dönüştürülenlerin olduğunu ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Bunlarda dikkat çeken husus rivayetlerin hemen hemen tamamında Hz. Peygamber

<sup>54</sup> Müslim, "Kader", 32; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/552; Ebû Bekr Abdullah Humeydî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Darü's-Sekâ, 1417/1996), 1/220; İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/195; Ebûbekir Ahmed Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr* (Medine: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1993), 5/300.

<sup>55</sup> İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 1/337.

<sup>56</sup> Ebû Yakub İshak b. Râhûye, *Müsned*, thk. Abdulkhak el-Belûsî (Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1991) 6/139; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 22/403; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/300; Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, 8/322.

(s.a.v.), “*Bu hayvan sûretleri mesh olunan topluluktan mıdır, bilemiyorum*” demektedir. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber (s.a.v.), bu sözü kendisine mesh'e uğrayan toplumun neslinin devam etmeyeceğinin bildirilmesinden önce söylemiştir. Bunların dışında Arap yarım adasının iklim koşulları kelerin yaşamına müsait olmasıyla bağlantılı olarak gerek fıkhi hükmü olsun gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yiyip yememesiyle alakalı olsun bir hayli rivayet bulunmaktadır. Biz bunlardan konumuzla alakalı olan rivayetleri tahriç etmeye çalışacağız.

**4.1.** Sabit b. Vedîa (ö. [?]) şöyle dedi: “Fezâre oğullarından bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v.) avlamış olduğu halde birkaç keler getirdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) önündekilerden bir tanesini çevirmeye başladı ve şöyle dedi: ‘*Bir ümmetin sûreti değiştirildi.*’ (Sabit) şöyle dedi: (Bundan sonra) Zannı galibimce şöyle dedi: ‘*Bilemiyorum belki de bu onlardandır.*’ Şu'be şöyle dedi: ‘Ben bunu duydum.’ Husayn'dan o da Zeyd b. Vehb'den rivayetle Huzeyfe şöyle dedi: Bunun gibi bir şeyler zikretti ve şöyle dedi: ‘Onu(n yenilmesini) emretmedi ve kimseyi de ondan nehyetmedi.’”<sup>57</sup>

Bu hadisi Ahmed b. Hanbel bazı lafız farklılıklarıyla beraber beş, Tayâlisî (ö. 204/819) iki, Taberânî ve Tahâvî de üç farklı senedle rivayet etmiştir. Tayâlisî'nin bir senedi Yezid b. Ebî Ziyâd'dan (ö. 136/754) dolayı zayıftır.<sup>58</sup> Tahâvî'nin zikrettiği rivayetlerin birinde bulunan Bekiyye İbnü'l-Velid (ö. 197/813) müdellistir ve mu'an'ındır.<sup>59</sup> Ancak birçok mütâbisi olduğu için hadisin metni sahihtir.

**4.2.** Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) şöyle dedi: “Bir gün Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) keler getirildi. Onu yemek istemedi ve: ‘*Bilemiyorum belki de bu (keler) mesh'in gerçekleştiği zamanın kavmindendir.*’ dedi.”<sup>60</sup>

Sûretleri kelere döndürülen kavmin anlatıldığı bu hadisi Müslim rivayet etmiştir. Aynı senedle kendisinden rivayette bulunduğu Abdürrezzâk (ö. 211/826), Ahmed b. Hanbel, Ebû Avâne (ö. 316/929) dört farklı senetle, Beyhakî de tek senetle rivayet etmiştir. Rivayetin sıhhati hakkında bir tartışma bulunmamaktadır.

**4.3.** Sabit b. Vedîa şöyle dedi: “Allah Rasûlü (s.a.v.) ile beraber bir seferdeydik ve bir yerde konakladık. Oradaki insanlar keler yakalamıştı. Ben de

<sup>57</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 2/548, 2/549; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 12/357; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/548, 5/390; Ebû Muhammed Abdullâh Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), “Sayd”, 8; Ebû Abdurrahman Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), “Sayd”, 26; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/331; Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, 1/101; Taberânî *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2/80.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/340; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkin* (Haleb: Dâru'l-va'y, 1976), 111.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/469; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, 2/434.

<sup>60</sup> Müslim, “Sayd”, 48; Abdürazzak, *el-Musannef*, 4/412; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/380; Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müsned*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rif, 1998), 5/43; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/544.

bir tane keler aldım ve kızartıp Hz. Peygamber'e (s.a.v.) getirdim. Bir çubuk aldı ve kelerin parmaklarını saymaya başladı. Sonra şöyle dedi:

*'İsrâiloğulları'ndan bir ümmet yeryüzünde yürüyen hayvanlara dönüştürülmüştü, ancak ben bilmiyorum o hayvan hangisidir?'* Ben de: 'Ey Allah'ın Resulü! İnsanlar bunu yiyorlar' dedim. Hz. Peygamber de (s.a.v.) onun yenilmesini ne emretti ne de yasakladı."<sup>61</sup>

Farklı eserlerde yedi farklı senetle nakledilen bu hadisin sahih olması hususunda bir tartışmaya rastlanmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sözü, sûretleri hayvana dönüştürülmek sûretiyle azab edilen kimselerin nesillerinin devam etmeyeceği bilgisi kendisine vahyedilmeden önce söylemiştir. Daha sonraları kendisine meşh olunan hayvanların üç günden fazla yeryüzünde kalmayacağı bildirilmiştir. Keleri yemek istememesinin nedeni ise *Mesh olunan hayvana benzediğinden dolayı yemekten kaçınmıştır* şeklinde açıklanabilir.

**4.4.** Abdurrahman b. Hasene (ö. [?]) şöyle dedi: "Bir seferde Rasûlullah (s.a.v.) ile beraberdik. Birkaç keler avladık. Keleri tencerede kaynattığımız sırada Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *'Bu nedir?'* Biz de 'Avladığımız kelerler' dedik. Bunun üzerine şöyle buyurdu: *'İsrâiloğulları'nın sûretleri hayvana döndürüldü. Ben bunun onlardan olmasından korkuyorum.'* Biz de aç olduğumuz halde hemen kaplarımızı ters çevirdik (döktük)."<sup>62</sup>

Burada zikredilen hadisler muhteva olarak bir önceki hadise benzetmektedir. Ancak senetler ve olayların gerçekleşme zamanı farklıdır. Ahmed b. Hanbel bu hadisi üç farklı senedle rivayet etmiştir. Bunlardan biri sahih, biri hasen,<sup>63</sup> diğeri de zayıftır.<sup>64</sup> İbn Ebû Şeybe ve Tahâvî'nin iki rivayeti ise sahihtir.<sup>65</sup>

**4.5.** Semüre b. Cündeb (ö. 60/680) şöyle dedi: "Allah'ın Nebi'sine (s.a.v.) hutbe okuduğu sırada bir bedevi geldi. Hutbesini keserek şöyle dedi: 'Ya Rasûlallah, keler (in yenmesi) hususunda ne dersin?' Rasûlullah ona: *'İsrâiloğulları'ndan bir ümmetin sûretleri hayvana döndürüldü. Ancak o döndürüldükleri hayvanın hangisi olduğunu bilmiyorum.'* şeklinde cevap verdi."<sup>66</sup>

<sup>61</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 12/362; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Etime", 27; İbn Mâce, "Sayd", 16; Nesâî, *Sünen*, "Sayd", 26. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2/81; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, 8/330.

<sup>62</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 12/256; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/82; 3/419; 4/196; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 2/231; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2/214, 7/224; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, 8/328; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/545.

<sup>63</sup> Ebû'l-Velid Süleyman Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tercîh limen harace lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986), 1/360.

<sup>64</sup> Şemsüddîn Ebû'l-Mehâsin Hüseyinî, *el-İkmâl fi zikri men lehü rivâye fi Müsnedi'l-İmâm Ahmed mine'r-ricâl sivâ men zükira fi Tehzîbi'l-Kemâl*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: Menşûrât Câmi'ati'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2010), 244.

<sup>65</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 5/448.

<sup>66</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 22/359; Ahmed b. Hanbel'in, *Müsned*, 5/19; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, 8/332, Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/223.

İbn Ebû Şeybe ve Tahâvî'nin rivayetleri hakkında herhangi bir tartışma yoktur. Ahmed b. Hanbel rivayetinin Husayn el-Fezârî'den (ö. [?]) dolayı hasen olduğu iddia edilse de<sup>67</sup> onu birçok rical âlimi tevsi̇k etmiştir.<sup>68</sup> Ayrıca sahih olan rivayetler tarafından desteklendiği için sahih liğayrihi seviyesine çıkmıştır. Taberânî ise üç farklı senetle rivayet etmiştir. Bu rivayetlerden ikisi sahih, üçüncüsü ise sened ise Ravh b. Atâ b. Ebî Meymûne'tan (ö. 131/749) dolayı zayıftır.<sup>69</sup>

**4.6.** Ebû Said el-Hudrî (ö. 74/693) rivayet etmiştir ki; bir bedevi Rasûlüllah'a gelerek, "Ben keleri çok olan bir arazideyim. Gerçekten o da genellikle ailemin yiyeceğidir" dedi. (Ebû Saîd) dedi ki Rasûlüllah ona cevap vermedi. Biz ona sözünü tekrarlar dedik, o da üç defa tekrarladı. Fakat Rasûlüllah (s.a.v.) yine cevap vermedi. Üçüncü defa sorunca Rasûlüllah (s.a.v.) ona seslenerek: "*Ey bedevi! Muhakkak ki Allah, Benî İsrâîl'den bir kuşağa lanet veya gazap etmiş ve onları yeryüzünde dolaşan hayvanlara çevirmiştir. Bilmiyorum bekle de bu onlardandır. Ben onu yemem, yenilmesini de yasaklamam*".<sup>70</sup>

Ahmed b. Hanbel bu hadisi dört, Ebû Avâne ve Beyhakî ise iki farklı senedle zikretmiştir. Müslim, İbn Mâce (ö. 273/887), Tayâlisî ve Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) ise birer senedle rivayet etmiştir. Sıhhati hususunda bir itiraz olmamıştır. Kelerle alakalı önceki rivayetlerden farklı olarak burada Hz. Peygamber (s.a.v.), kendisinin yemediğini ancak yasaklamadığını ifade etmiştir.

**4.7.** Huzeyfe'den (ö. 36/656) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Muhakkak ki keler (veya kelerler) yeryüzünde debelenen bir ümmettir*".<sup>71</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi zamanındaki kelerleri kastederek onların geçmişte mesh olunan ümmetlerin devamı olduğunu söylemek istemektedir. Ancak daha önce de geçtiği gibi bu rivayetler mesh olunan hayvanların neslinin devam etmediğini ifade eden rivayetlerle mensuttur. Sadece Bezzâr'ın (ö. 292/905) naklettiği bu rivayet muhakkiklerin değerlendirmesine göre sahihtir.<sup>72</sup>

**4.8.** Huzeyme b. Ceziy (ö. [?]) şöyle dedi: "Rasûlüllah'a (s.a.v.) yeryüzünün yılanlarından (sürüngenlerinden) sormak istedim. O da '*İstediyini sor*'

<sup>67</sup> Ahmed b. Hanbel'in, *Müsned*, 5/19 (Muhakkik Şuayb el-Arnâvud'un notu).

<sup>68</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 5/142; İbn Hibbân, *Kitabü's-sikât*, thk. Muhammed Abdürreşîd, (Haydarabad: Dâru'l-Meârif, 1973), 4/157.

<sup>69</sup> Buhârî, *ed-Duâfâu's-sağîr*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebû'l-Ayneyn (Mektebetü İbn Abbas, 2005), 89.

<sup>70</sup> Müslim, "Sayd", 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/56, 17/232, 18/142; İbn Mâce, Sünen, Sayd: 16; Tayâlisî, *Müsned*, 3/611; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 2/403; Ebû Avâne, *Müsned*, 5/42; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, el-Bahrü'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr), thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh, (Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 7/238; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, 9/325.

<sup>71</sup> Bezzâr, *Müsned*, 7/238.

<sup>72</sup> Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb* (Dâru İhyâi'l-Türâsî'l-Arabî, ts.), 6/4.

dedi. ‘Ey Allah’ın Rasûlü bana kelerden haber ver’ dedim. Şöyle dedi: ‘Ben onu ne yerim ne de yenilmesinden nehyederim. İsrâiloğulları’ndan bir ümmetin sûreti yeryüzündeki birtakım hayvanlara çevrildi.’”

Taberânî’nin naklettiği<sup>73</sup> bu hadisin bir benzerini İbn Ebû Şeybe<sup>74</sup> ve İbn Mâce rivayet etmiştir.<sup>75</sup> Ancak bu rivayetlerde *mesh* kelimesi, yani bir ümmetin sûretinin kelere döndürüldüğü geçmemektedir. Bu yüzden burada zikredilmeyecektir. Bu rivayetlerin senedlerinin tamamında bulunan Abdülkerim b. Ebû’l-Mehârik’tan (ö. 127/745) dolayı hadis zayıftır.<sup>76</sup>

## 5. CİNLERİN MESH OLDUKLARI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Bu başlık altında dikkat çeken bir husus cinlerin de mesh azabına çarpıtılmış olmasıdır. Dikkat çeken diğer husus ise cinlerin insanlardan farklı olarak yılan ve köpeğe dönüştürüldükleri ile ilgili rivayetlerin bulunmasıdır. İşte bu rivayetler incelenerek konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

**5.1.** İkrime, “Ben bu hadisi ancak merfu olarak biliyorum” diyerek İbn Abbas’ın şöyle dediğini nakletti: “Rasûlüllah (s.a.v.) yılanları öldürmemizi emredip: ‘Her kim ondan veya onun sıçramasından korktuğundan dolayı onları terk ederse bizden değildir.’ buyurdu. İbn Abbas şöyle devam etti: “Muhakkak ki İsrâiloğulları’nın sûreti maymuna dönüştürüldüğü gibi cinlerin sûretleri de yılanı dönüştürülmüştür.”<sup>77</sup>

Ahmed b. Hanbel tarafından iki, Taberânî tarafından üç farklı senetle rivayet edilen bu hadis, bazı tariklerde mevkuf olarak zikredilmiştir. Bu rivayette ise İbn Abbas, olayı Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakletmesine rağmen ondan rivayet eden İkrime bazı tariklerde rivayetin mevkuf olmasına vurgu yapmak istemesinden dolayıdır ki hadisin merfu olduğunu ayrıca söylemiştir. Hadisin sıhhati konusunda bir itiraz görülmemektedir.

**5.2.** Ebû Hüreyre’den rivayetle Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Şayet köpek ümmetlerden bir ümmet olmasaydı onu öldürmenizi emrederdim. Köpeklerden siyah olanlarını öldürün. (Râvi) dedi ki: ‘Ebû Hüreyre’ye hayvanların siyah veya kırmızı olmasının ne önemi var?’ dedim. Ebû Hüreyre şöyle cevap verdi: ‘Ben senin sorduğun bu soruyu Rasûlüllah’a (s.a.v.) sordum’ şöyle dedi: ‘Allah Teâla cinlerden bir nesile lanet etti ve onların sûretlerini yeryüzünde dolaşan hayvanlara çevirdi. İşte bu siyah köpeklerde cinlerdendir ve

<sup>73</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 4/101.

<sup>74</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 8/239.

<sup>75</sup> İbn Mâce, “Sayd”, 15.

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl (Abdullah b. Ahmed rivayeti)*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Riyad: Dârü’l-Hânî, 1422), 1/412; Buhârî, *et-Târîhiu’l-kebir*, 3/206.

<sup>77</sup> Ebûbekir b. Nafi Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1979), 10/434; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5/403; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/304; İbn Hibbân, *Sahîh*, 12/458; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 2/314; 11/341.

*bu beldelerde dolaşır.”<sup>78</sup>*

Tespit edilebildiği kadarıyla bu rivayeti Abd b. Humejd (ö. 249/863) zikretmiştir. İsnadında bulunan Ebû Hârûn el-‘Abdî (ö. 134/752) metruk bir râvidir ve bazı âlimler onu yalancılıkla itham etmişlerdir. Dolayısıyla bu rivayet şedidü’z-za’fır.<sup>79</sup> Bundan dolayı delil olma niteliğini taşımamaktadır.

Suretleri yılanı çevrilenlerle ilgili rivayetler ise birkaç tarikle nakledilmiştir ve sahihtir. Ancak bu olayın keyfiyeti hususundaki bilgiler maalesef kısıtlıdır. Konu hakkındaki rivayetler de detaylı bilgi vermemektedir. Şöyle ki bu olay ne zaman ve nasıl gerçekleşmiş, cinler hangi kabahatlerinden dolayı bu cezaya çarptırılmış gibi akla gelen soruların cevabı muallaktır. Konu hakkındaki rivayetlerin sahih olması ise bu olayın gerçekleştiği inancını sağlayacak niteliktedir. Ancak bilinen kesin bir konu var ki yeri geldikçe değinileceği gibi mesh olunan hiçbir canlının nesli devam etmediği gibi cinlerden mesh olunan yılanların da nesilleri devam etmemiştir.

## 6. SÛRETİ SIRTLANA ÇEVİRİLECEK ŞAHISLA İLGİLİ RİVAYET

Dünyadayken yaptıkları hatalar yüzünden meshe uğrayanlarla ilgili rivayetler yanında kıyamet gününde de bu olayın vaki olacağını ifade eden bir tane rivayet bulunmaktadır. Ayrıca farklı olarak burada sırtlan ifadesi geçmektedir. Öneme binaen bu başlık altında zikredilecektir.

### 6.1. Ebû Hüreyre’den rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

“Kıyamet gününde bir adam babası ile karşılaşacak ve ona şöyle diyecek: ‘Ey baba! Hangi oğul senindir?’ (Baba) cevap verecek: ‘En hayırlı olanı.’ Çocuk ‘Bugün bana itaat edecek misin?’ diyecek. Baba: ‘Evet’ diyecek. İzarımdan tut diyecek, o da tutacak ve Allah’ın huzuruna gelecekler. Kullarına (cenneti) sunacak ve ‘Ey Kulum! Cennetin hangi kapısından istiyorsan oradan gir’ diyecek. O şöyle diyecek: ‘Ya Rabbi! Babam da benimle beraber gelsin. Sen bana, beni üzmeyeceğine söz vermiştin.’ Allah, onun babasının sûretini sırtlana döndürecek ve ondan yüz çevirip onu burnu üstünde cehenneme gönderecek. Sonra Allah Teâlâ şöyle diyecek: ‘Ey kulum senin baban bu mu?’ O da ‘İzzetine yemin olsun ki değil’ diyecek.”<sup>80</sup>

Kıyamet gününde vaki olacak olan bir olayın anlatıldığı bu hadiste, azabın sebebi bildirilmemiştir. Bu rivayet hakkında Hâkim, *Sahihân*’ın şartlarına uygundur derken Zehebî, sadece Müslim’in şartlarına uygundur demektedir.

## 7. MUTLAK OLARAK MESH’TEN BAHSEDEN RİVAYETLER

Genel anlamda meshten bahseden rivayetler incelendiğinde, onların kaderi inkâr etmek başta olmak üzere yine günahları sebebiyle ileride meydana

<sup>78</sup> Ebû Muhammed Abd b. Humejd, *Müsned*, thk. Mustafa el-Adevî (Riyad: Dâru’l-Balensiye, 2002), 2/354.

<sup>79</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/182; Ebû Zekeriyya Yahya b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdurrahman İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Mekke: Merkezü’l-Bahsi’-İlmî ve İhyâi’t-Türâsi’-İslâmî, 1979), 4/217.

<sup>80</sup> Hâkim, *Müstedrek*, 4/632; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ıvsaat*, 7/53.



gelecek yere batma, deprem ve patlama gibi belalarla beraber zikredildiği görülmektedir. Bu başlık altında sırasıyla bu rivayetler incelenecektir.

**7.1.** Nafi'den (ö. 117/735) rivayete göre: "İbn Ömer'e (ö. 73/693) bir adam gelerek falan kimsenin sana selamı var." dedi. Bunun üzerine İbn Ömer şöyle dedi: "Bana gelen bilgilere göre o kimse (kaderi inkâr eden) yeni sözler ortaya atmış. Eğer gerçekten yeni sözler ortaya atmış biri ise benden ona selam söyleme. Çünkü ben Rasûlullah'ı (s.a.v.) şöyle derken işittim: *'Bu ümmette veya ümmetimde (bu lafızda şüphe etti) gerçekten kaderi inkâr edenler hakkında yere batma, hayvan sûretine dönme ve patlamalar olacaktır.'*"<sup>81</sup>

Tirmizî bu hadisi iki farklı senetle rivayet ederek kendi üslubuyla "hase-nün sahîhün garîbün" demiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel bir, İbn Mâce de iki farklı senetle rivayet etmiştir.

**7.2.** Ebû Hüreyre'den rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

"Ganimet ve devlete ait mallar belli kişiler arasında dönüp dolaştığı, emanet ganimet gibi sayılıp emanete riayet edilmediği, zekât zarar (angarya) gibi sayıldığı, ilimler dinden başka bir gaye için öğrenildiği, kişi hanımına itaat edip annesine asi olduğu, arkadaşına yakın olup babasından uzaklaştığı, mecidlerde sesler (boş sözler) yükseldiği, devlet başkanı o toplumun en günahkârı olduğu, toplumun en rezili o topluma başkan olduğu, bir kimseye şerrinden korkulduğu için hürmet gösterildiği, şarkıcı kadınlar ve çalgı aletleri ortaya çıktığı zaman, her türlü içkiler tüketildiği ve bu ümmetin sonradan gelen nesilleri önceki atalarını lanetlediği zaman; bu durumda bir kızıl rüzgâr, deprem, topluca yere batmak ve hayvan sûretine dönme, patlamalar ve ipi kopan kolyenin tanelerinin birer birer dağılıp takip etmesi gibi değişik alametleri bekleyin."<sup>82</sup>

Tirmizî, Hz. Ali'den (ö. 40/661) nakledilen ilk senedi rivayet ettikten sonra şöyle demektedir: "Bu hadis garîb olup Hz. Ali'den sadece bu şekliyle biliyoruz. Ayrıca senedin diğer râvisi Ferac b. Füzâle'yi bazı hadis imamları hafıza yönünden zayıf saymışlardır. Ancak kendisinden Vekî' ve birçok hadis imamı da rivayette bulunmuştur." Tirmizî, bu açıklamalarıyla sanki hadisin yesiru'z-za'f olduğunu ifade etmek istemiştir. Diğer rivayeti için de "Bu hadis garîb olup sadece bu şekliyle bilmekteyiz" demiştir. Ancak neden garîb olduğunu açıklamamıştır. Tirmizî'nin bu sözünü açıklayan Mübâkrekpûrî (1865-1935), "Senedinde bulunan İbnü'l-Kattân Rumejh maruf değildir." demektedir.<sup>83</sup> İbn Hacer ise onun için "Tirmizî kendisinden rivayette bulunur, üçüncü dereceden meçhuldür." demektedir.<sup>84</sup> Taberânî ve İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894) ise rivayetin senedinin Füzâle'den dolayı zayıf olduğunu söyler.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/102; Tirmizî, "Kader", 16; İbn Mâce, "Fiten", 29.

<sup>82</sup> Tirmizî, "Fiten", 38; Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî İbn Ebü'd-Dünyâ, *Zemmü'l-melâhî*, thk. Amr Abdulmun'im Selim, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye 1416), 27; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/167.

<sup>83</sup> Ebü'l-Ülâ Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/379.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/210.

<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel, *Süülâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed n. Hanbel fi cerhî'r-ruvât ve ta'dîlihîm*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medîne: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-hikem, 1993), 265; Buhârî, *et-*



**7.3.** Âişe'den (r. anha) (ö. 58/678) rivayete göre, Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Kıyamet yaklaştığında bu ümmette suret değişikliği, yere batma ve patlamalar meydana gelecektir.*" Hz. Âişe şöyle dedi: "*Ey Allah'ın Rasûlü! Aramızda salih insanlar olduğu halde yine helak olur gider miyiz?*". Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.v.): "*Evet, çirkin durumlar ortaya çıktığı zaman.*"<sup>86</sup>

Bu hadis Tirmizî ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919) tarafından rivayet edilmiştir. Tirmizî'nin rivayeti sahihtir.<sup>87</sup> Ebû Ya'lâ'nın rivayeti ise Abdullâh b. Ömer el-Ümerî'den dolayı zayıftır.<sup>88</sup> Ancak Tirmizî'nin rivayeti bunun şahidi olduğundan dolayı metin sahihtir.

**7.4.** İmran b. Husayn'dan (ö. 52/672) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

"*Bu ümmette topluca yere batma, suret değişikliği ve patlamalar olacaktır.*" Bunun üzerine Müslümanlardan bir adam şöyle dedi: "*Ey Allah'ın Rasûlü! Bu ne zaman olacak?*" Buyurdular ki: "*Şarkıcı kadınlar ile çalgı aletlerinin çoğaldığı ve her türlü içkinin çokça içildiği zaman.*"<sup>89</sup>

Tirmizî, hadisten sonra şu yorumu yapmıştır: "Bu hadis A'meş<Abdurrahman b. Sabit'den mürsel olarak rivayet edilmiştir ve garîbtir." Tirmizî'nin bahsettiği bu müsrel rivayet tespit edilememiştir. Muhtemelen başka rivayeti olmadığından dolayı Tirmizî *hadîsün garîbün* ifadesi kullanmıştır. Tirmizî'nin merfu olan bu rivayetini ise İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet etmiştir ve sahihtir.<sup>90</sup> Abd b. Humeyd ve Taberânî'nin senetleri ise Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'den (ö. 263/877) dolayı zayıftır.<sup>91</sup>

**7.5.** Ebû Hüreyre'den rivayetle Nebi (s.a.v.) şöyle buyurdu:

"Beni hak olarak gönderene yemin olsun ki dünya, kendisinde yere batma, sûret değişikliği ve taşlanma belaları olmadan yok olmayacaktır. Bu ne zaman olacak ey Allah'ın Nebisi? dediler. Şöyle cevap verdi: Kadınlar eyerler üzerine bindikleri zaman, şarkıcı kadınlar türediği zaman, yalan yere şahitlik yapıldığı zaman, namaz kılanlar (Müslümanlar) şirk ehlinin kapları olan altın ve gümüş kaplarda içeceklerini içtikleri zaman, erkek erkekle, kadın kadınlı yetindiği zaman korunun ve hazırlıklı olun."<sup>92</sup>

Bu hadis Taberânî hem de Beyhakî'ni naklettiği tarihte bulunan Süleyman b. Dâvûd el-Yemâmî'nin (ö. [?]) metruk olmasından dolayı zayıftır.<sup>93</sup> Beyhakî açıklamasında el-Yemâmî'nin teferrüd ettiğini ve zayıf olduğunu

*Târîhu'l-kebir*, 7/134; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkin*, 87.

<sup>86</sup> Tirmizî, "Kader", 10; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 8/148.

<sup>87</sup> Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 4/479 (Muhakkik Elbânî'nin notu).

<sup>88</sup> Ebû Zûr'a er-Râzî, *ed-Duafâ* (Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1982), 2/629.

<sup>89</sup> Tirmizî, "Fiten", 38; Abd b. Humeyd, *Müsned*, 1/365; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/150.

<sup>90</sup> Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 4/495 (Muhakkik Elbânî'nin notu).

<sup>91</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/413; Buhârî, *ed-Du'afâ'u's-sağîr*, 84.

<sup>92</sup> *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/289. Beyhakî, *Şuabu'l-îman*, 7/327.

<sup>93</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/11; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, 2/404.

söylemektedir.

**7.6.** Sehl b. Sa'd'dan (ö. 93/712) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ümmetimin son zamanlarında yere batma, hayvan sûretine döndürülme ve taşlanma (azapları) olacaktır. Ey Allah'ın Rasûlü! Onlar Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmeyecekler mi? diye sordular. Rasûlüllah (s.a.v.) ‘Evet edecekler’ dedi. Ancak şarkıcı kadınlar ortaya çıkacak, içki içilecek ve erkekler ipek giyecek.”<sup>94</sup>

İbn Ebû Şeybe tarafından *el-Musannef*te rivayet edilen bu hadisi İbn Sâbit, Hz. Peygamber'den mürsel olarak rivayet etmiştir ve Ebû Abdullah b. Amr b. Merre'den (ö. 116/734) dolayı hasendir.<sup>95</sup> Taberânî'nin *el-Mu'cem'l-evsat*'taki rivayeti Abdullah b. Ebü'z-Zinâd'dan (ö. 130/747) dolayı zayıftır. Ancak Taberânî'nin *el-Mu'cem'l-kebir*'deki rivayeti ise hem mevsuldür hem de senedi sahihtir.<sup>96</sup>

**7.7.** Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684) rivayetle Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

“Bu ümmetin bir kısım fertleri de (günahlarından dolayı) sarsıntı ile imtihan olacak. Eğer tövbe ederlerse Allah da tövbelerini kabul edecek. Eğer eski hallerine geri dönerlerse Allah da onlara sarsıntı, taşlanma, savrulma, yere batırma ve sûreti değiştirme, yıldırımlar ile onlara azap edecek. İnsanlar helak oldu, insanlar helak oldu, denildiğinde onlar gerçekten helak olmuş olacaklar. Bir ümmet ihanet etmedikçe Allah onları asla helak etmez. O ümmetlerin ihaneti nedir? diye sordular. Rasûlüllah (s.a.v.): Günahlarını itiraf edecekler fakat tövbe etmeyecekler. Kalpleri barındırdığı iyilikle ve kötülükle huzurlu olacak, tıpkı bir ağacın içindeki şeylerle huzurlu olduğu gibi. Şöyle ki hallerine razı oldukları için iyi olan kimse de kötü olan kimse de iyiliğini arttıramayacak. Bu da Allah'ın (c.c.) şöyle buyurduğu<sup>97</sup> içindir: Hayır! Doğrusu yaptıkları şeyler onların kalpleri üzerine pas tutmuştur.”<sup>98</sup>

Hâkim'in naklettiği bu rivayet kıyamete yakın meydana gelecek olaylardan uzunca bahsetmektedir. Konu ile alakalı kısmı alınan bu rivayet hakkında Hâkim, *Sahîhân*'ın şartlarına uygun olduğunu söylemiştir. Ancak Zehebî *Ta'lik*'inde sahih olduğuna katılmayarak senette bulunan Saîd b. Sinan (ö. 168/784) için müttehem demiştir.<sup>99</sup> Zehebî bu yorumuyla Hâkim'in sahih değerlendirmesine katılmadığını göstermiş olmaktadır. Dolayısıyla ona göre hadisin zayıf olduğu söylenebilir.

## SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'de İsrâiloğulları'nın işledikleri suçlardan dolayı sûretlerinin

<sup>94</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/150; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/77; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 21/243.

<sup>95</sup> Yahya b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 3/436; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, 5/119.

<sup>96</sup> Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 8/20.

<sup>97</sup> *el-Mutaffifîn* 83/14.

<sup>98</sup> Hâkim, *Müstedrek*, 4/553.

<sup>99</sup> Hâkim, *Müstedrek*, 4/554.

maymun ve domuza döndürüldüklerinden bahsedilmektedir. Bununla beraber başka toplumların mesû olduğu ile alakalı net bir bilgi verilmemektedir.

Ancak hadisler incelendiğinde farklı toplumların da birtakım hayvanlara dönüştürüldüğü görülmektedir. Kronolojik olarak bakıldığında Rasûlullah (s.a.v.), fare gördüğü zaman İsrâiloğulları'nın fareye dönüştürüldüğünü ve bu farenin de onların neslinden olabileceğini söylemiştir. Hatta bunun bir ispatı olarak İsrâiloğulları'nın deve sütü içmediği için farenin de deve sütü içmeyeceğini belirtmiştir. Yine başka bir zaman yemesi için kendisine keler getirildiğinde tiksiniş onu yemekten kaçınmıştır. Hz. Peygamber'in bu davranış ve ifadelerinden mesû olunan hayvanların nesillerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Fakat daha sonra kendisine Allah tarafından mesû olunan bir kavmin neslinin devam etmediğine dair bilgi ulaşıncı şu anda görülen bu hayvanların mesû olunan kavimlerle hiçbir ilgisinin olmadığını söylemiştir. Rivayetlere göre bu cezaya çarptırılanlar üç gün yaşayıp ölmüşler ve fiziki olarak nesilleri devam etmemiştir. Dolayısıyla önceki rivayetler yine Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından nesh edilmiştir. Daha sonraları bunların neslinin devam etmediği hususu Allah tarafından kendisine bildirilmesinde de birtakım hikmetler bulunmaktadır. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.) ancak Allah Teâlâ'nın kendisine bildirdiği kadarını bilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir fikir beyan etmiş ancak bu fikir yanlış olduğu için Allah tarafından düzeltilmiştir. Sıhhatı konusunda da bir ihtilâf olmayan bu mensuh rivayetlerden anlaşılan diğer bir husus da mesûin sûreten olduğunu ifade etmesidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) mesû olunan hayvanın neslinin devam ettiği yanlışını düzeltirken mesûin sûreten olmadığını da mutlaka bildirirdi.

Konu ile alakalı rivayetlerde dikkat çeken diğer bir husus cinlerden de sûretleri değiştirilenlerin olduğudur. Cinler de insanlar gibi mükellef olduğundan yaptıkları kötü ameller sebebiyle azap görmüşlerdir. Bu rivayetler incelendiğinde Allah'ın cinlerden bir toplumun sûretlerini yılan ve siyah köpeğe döndürdüğünden bahsedilmektedir. Siyah köpeğe dönüştürüldükleri ile alakalı rivayet çok zayıf olduğu için delil niteliği taşımamaktadır. Yılan dönüştürüldükleri ile alakalı rivayetler ise birkaç tarikle nakledilmiş olup sahihtir. Fakat hangi sebepten dolayı bu azaba uğradıkları ise ayrı bir araştırma konusudur.

Allah'ın ahirette bir kimsenin sûretini sırtlana çevirmesinden bahseden rivayetten anlaşılmaktadır ki ahirette de sûret değişikliği olabilecektir. Herhangi bir isim vermeden Allah'ın kıyamete yakın birtakım kimselerin sûretlerini dönüştüreceğini belirten ve sahih olan rivayetlerden anlaşıldığına göre bu ümmetten de kıyamete yakın mesû cezasına çarptırılanlar olacaktır.

Son olarak diyebiliriz ki sûretleri değiştirilenler/değiştirilecek olanlar kalben değil, bedenen bir değişime uğramışlardır/uğrayacaklardır. Ayrıca bu konunun İslam âlimlerince de tartışılan tekâmül teorisi ve Charles Darwin'in (1882) ortaya attığı evrim teorisi ile de alakası olduğunu tahmin edilmektedir. Örneğin evrim teorisini ilk ortaya atan Darwin'in insanların kökeninin maymundan gel-

diği tezine nereden ulaştığı, Yahudi asıllı olabileceği ve Yahudilerin maymuna dönüştürüldüğünden ve nesillerinin devam ettiğinden esinlenerek böyle bir tez ortaya atmış olabileceği araştırılabilir. Çalışmanın amacı gereği burada bu konulara girilmedi. Ancak müstakil olarak çalışılırsa faydalı olacağı öngörülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed. *Müsned*. thk. Abdullah b. Mustafa el-Adevî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Balensiye, 2002.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebûbekir b. Nafi. *el-Musannef*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979.
- Ağkuş, Yusuf - Altuncu, Abdullah. "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (10 Aralık 2017), 2775-2794.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Abdullah b. Ahmed rivayeti)*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Süülâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi cerhî'r-ruvât ve ta'dilîhim*. thk. Ziyâd Muhammed Mansûr. Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1993.
- Ali el-Müttakî, Hüsamüddin. *Kenzü'l-Ummâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts. Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman. *et-Ta'dil ve't-tercîh limen harace lehül-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Şuabu'l-îmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed. *el-Bahrü'z-Zehâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh. 13 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *ed-Duâfâu's-sağîr*. thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebû'l-Ayneyn. Mektebetü İbn Abbas, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ebû Suheyb el-Keremî. Riyad: Beytül-Efkâr, 1998.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Ruhu'l-beyan*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müsned*. thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünen*. Mekke: Beytül-Efkâr, 1999.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Beyrut: Dâru'l-Memun lit-Türâs, 1990.
- Ebû Zûr'a er-Râzî. *ed-Duâfâ*. Medine: 'Îmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1982.
- Ebû'Fidâ İbn Kesir. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Muhammed Kasım Sellâme. 8 Cilt.

- Beyrut: Dâru Taybe, 1999.
- Ebü'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, 1992.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî . *Tehzîbü'l-luğ'a'*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Riyad: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1993.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn ve bi Zeylihi et-Telhîs li'l-Hâfiz ez-Zehbî*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*. Dimeşk: Dâru's-Sekâfetü'l-Arabiyye, 1992.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed Dimeşk: Darü's-Sekâ, 1996.
- Hüseynî, Şemsüddîn Ebû'l-Mehâsin. *el-İkmâl fî zikri men lehü rivâye fî Müsnedi'l-İmâm Ahmed mine'r-ricâl sivâ men zükira fî Tehzîbi'l-Kemâl*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 1 Cilt. Karaçi: Menşürât Câmî'ati'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2010.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbâne 'an şer'ati'l-fıraki'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*. thk. Ridâ Mut'î vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'r-Reyye, ts.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî. *Zemmü'l-melâhî*. thk. Amr Abdulmun'im Selim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye 1996.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerhu ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. 10 Cilt. Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Ebû Şeybe. *el-Musannef*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Abdurrahman. *Müsned*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin. *Lisân'ül Mîzan*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin. *Takrîbü't-tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Raşîd, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitabü's-sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. Haydarabad: Dâru'l-Meârif, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyya Yahya b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdurrahman. *Târîhu İbn Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1997.
- İbn Râhûye, Ebû Yakub İshak b. Râhûye. *Müsned*. thk. Abdulhak el-Belûşî. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülbekir el-Bekrî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Türkmânî, Alâuddin b. Ali. *el-Cevher en-Nakî Zeyli Sünen'ül-Kübra*. Haydarâbâd: Dâiratü Meârif, 1925.

- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- Koca, Suat. "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir Şaḫīḫayn Rivayetinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (30 Kasım 2018). 1-64.
- Kurban, Nur Ahmet. "İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri'nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 9-27.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. İbn Abdulmaksûd es-Seyyid. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mübarekpûrî, Ebû'l-Ulâ. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselam Ebû'n-Nîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *et-Teârîf*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Müslim, İbn Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Riyad: Beytül-Efkâr, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. Haleb: Dâru'l-va'y, 1976.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ. *el-Minhac fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Mısır: Mektebetü'l-Asriyye, 1974.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtiḫü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Mısır: el-Mektebü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebû'-Leys. *Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Seyyid Kutub. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, ts.
- Şâşî, Ebû Saîd el-Heyssem. *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî 24 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. 'Ivezullâh Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Taberî, Ebû Cafer. *Câmiu'l-beyân*. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvûd Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *Müsned*. 4 Cilt. Giza: Darü'l-Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- Yücedoğru, Tevfik "Kur'ân ve Mesh", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2, (01 Haziran 2011), 53-76.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.

## İBNÜ'S-SALÂH'IN MÜFTÜ VE MÜSTEFTİNİN UYACAĞI ÂDÂB/KURALLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

*Ibn al-Salah's Opinions About the Adab/Rules that Mufti and Counselee Obey*

### Fatih ÇINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

*Assist. Prof., Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Osmaniye, Turkey*

fatih11982@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5901-3135>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.07.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Çinar, Fatih. “İbnü's-Salâh'ın Müftü ve Müsteftinin Uyacağı Âdâb/Kurallar Hakkındaki Görüşleri”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 563-584.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849987>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**📄 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.



## İBNÜ'S-SALÂH'IN MÜFTÜ VE MÜSTEFTİNİN UYACAĞI ÂDÂB/KURALLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

### Öz

Bu makale, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) müftü ve müsteftinin fetva sırasında uyacağı âdâba dair görüşleri hakkındadır. Âdâb, din ve aklın güzel, hatta gerekli gördüğü söz ve eylemlerdir. Bu sebeple büyük önem arz etmektedir. İbnü's-Salâh, Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî adlı eserinde müftünün fetva faaliyeti esnasında uyması gerekli yirmi ilke tespit etmiştir. Müsteftinin uyması gereken on ilke sıralamıştır. Müftü ve müsteftinin dikkate alacağı bu ilke ve kurallar fetva âdâbı olarak isimlendirilir. İbnü's-Salâh, müftünün sorulan soruları cevaplaması gerektiğini belirtir. Müsteftinin ise başına gelen hadiseyi müftüye sorarak öğrenmesi gerektiğini dile getirir. Bu sebeple ilkel olarak müsteftiye soru sormak, müftüye ise bu soruya cevap vermek gibi bir vazife düştüğünü söyler. İbnü's-Salâh'ın fetva âdâbı bağlamında taklid dönemi meselelerini tartışmaya açtığı görülür. Makalenin konusu olan fetva âdâbını sistematik açıdan ele aldığı anlaşılmaktadır. Nakilleri ve değerlendirmeleri dikkate alındığında İbnü's-Salâh'ın fetva âdâbına kıymetli katkılar verdiği söylenebilir. Müsteftî ile ilgili meseleleri bağımsız bir bölüm ve alt başlıklarda ele alması bunun göstergelerinden biri sayılır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, İbnü's-Salâh, Müftü, Müsteftî, Âdâb.

### Ibn al-Salah's Opinions About the Adab/Rules that Mufti and Counselee Obey

#### Abstract

This article is about the opinions of Ibn al-Salah (d. 643/1245) about the mufti and his counselee's adab during the fatwa. Adab is the words and actions that religion and reason consider beautiful and even necessary. For this reason, it is of great importance. In his book Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, Ibn al-Salah determined twenty principles that the mufti must obey during fatwa activity. He listed ten principles that his counselee should comply with. These principles and rules, which will be considered by the mufti and his counselee, are named as adab of fatwa. Ibn al-Salah states that the mufti must answer the questions which are asked to him. He expresses that the counselee should learn the eventhe/she confronted by asking the mufti. For this reason, he says that the counselee has the mission of asking questions and mufti has the mission of answering these questions in principle. It is seen that Ibn al-Salah has opened up to discuss the imitation period issues in the context of the adab of fatwa. It is understood that he systematically discussed the adab of fatwa, which is the subject of the article. Considering their transfers and evaluations, it can be said that Ibn al-Salah made valuable contributions to the adab of fatwa. The handling of the issues related to the counselee in an independent section and subtitles is considered an indicator of this.

**Keywords:** Fiqh, Ibn al-Salah, Mufti, Counselee, Adab.

## GİRİŞ

Rasûlullah ve ashâbı fetva meselesine büyük önem vermiş, onları örnek alan tâbiîn ve müctehid imamlar da bu önemin gereği olarak iftâ faaliyetinde bulunmuşlardır. Böylelikle seleften halefe pek çok konu yanında müftü ve müsteftilerin dikkat edeceği kıymetli hususlar tevarüs etmiştir. Fürû-i fıkıh eserlerinde kendisine “Edebü'l-Kadî” başlığı altında yer bulan bu hususlar, usûl-i fıkıh eserlerinde ictihad kısmında ele alınmıştır. Zamanla müstakil

eserler altında ele alınmaya başlanan müftü ve müsteftinin fetva sırasında dikkat edeceği hususları karşılamak üzere *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, Âdâbu'l-müftî, Âdâbu'l-fetvâ* vb. kavramlar kullanılmaya başlanmıştır.<sup>1</sup>

İftâ ve ictihad ehliyeti çerçevesinde şart koşulan vasıfları haiz müftülerin kendilerine sorulan soruları cevaplamak, müsteftî/mukallidin ise başlarına gelen meseleleri bu müftülere sorup öğrenmek gibi bir vazifesi vardır. Bu, her iki taraf için temel ilkedir. Ancak müftü ve müsteftinin sorumluluğu bununla sınırlı olmayıp dikkate alınması gereken daha pek çok mesele olduğunu belirtmek gerekir. Bu meseleler hakkında *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eserinde çok değerli bilgiler vererek çeşitli değerlendirmeler yapan İbnü's-Salâh'ın bu alanda saygın bir yeri vardır. Zira *Edebü'l-müftî* literatüründe günümüze ulaşan ilk sistematik eser onun tarafından kaleme alınmıştır. Ondan önce Ebu'l-Kâsım es-Saymerî'ye (ö. 386/996) nispet edilen *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı bir eser olsa da bu eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>2</sup>

Çalışmamızın konusu, İbnü's-Salâh'ın *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eseri bağlamında müftü ve müsteftinin uyması gereken âdâb/kurallar hakkındaki görüşleridir. Bu çerçevede ilgili eser dikkatlice gözden geçirilerek gerekli materyaller toplandı. Konunun tercih edilmesindeki temel sebep İbnü's-Salâh'ın görüşlerinin henüz çalışılmış olmaması ve fetva âdâbının Müslümanların hayatındaki taşıdığı önemdir. Bu eser, fetva sırasında dikkat edilecek âdâb yanında müftüde aranan şartlar, hasletler ve onlarla ilintili pek çok konuyu ihtiva etmektedir. Fakat bu makale çalışmamız, müftü ve müsteftinin uyması gereken kurallarla sınırlandırılmış olduğundan âdâb dışındaki meseleler kapsam dışında bırakılmıştır.

Son zamanlarda makalelerin belli bir sayfayla kısıtlanmış olması ve ele aldığımız konunun *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* içindeki hacmi dikkate alındığında diğer meselelerin kapsam dışında bırakılması zorunluluk arz etmektedir. Bununla birlikte hedef konumuz olan âdâb, bir diğer ifadeyle iftâ ve istiftâ kurallarıyla doğrudan ilişkisi olduğu görülen kısmî bazı malumatların kapsam dışında bırakılan meseleler içinde tartışıldığını tespit ettik. Bütünlük arz etmesi açısından bu meseleleri, bu kurallarla harmanlayarak değerlendirmeye aldık. Tabiatıyla makalenin hazırlanmasında yer yer diğer âlimlerin görüşlerinden de istifade ettik.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Çoğulu fetâvâ ve fetâvî olan fetva kavramı sözlükte açıklamak anlamında kullanılır. Terim olarak fetva, müftünün fikhî meselenin hükmünü

<sup>1</sup> Osman Bayder, "Hanefi Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tırâzu'l-Müzheb' Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi", *Bilimname* 29 (2015), 212.

<sup>2</sup> Ebû Zekeriyâ Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 13.

bağlayıcılık olmaksızın açıklaması olarak tanımlanabilir.<sup>3</sup> Fıkhî bir meselede soru soran sâil-müsteftî, soru sormak istiftâ-suâl, fetvayı veren müftü, fetva verme işlemi iftâ olarak nitelenir.<sup>4</sup>

İctihad ile iftâ arasında yakın bir ilişki vardır. Hatta bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmaktadır. Zira iftâ aynı zamanda bir icthad amelîyesidir.<sup>5</sup> Bu iki kavramın aynı anlamda kullanıldığı, dolayısıyla müftünün, müctehid olması gerektiği yönünde ifadeler olduğu bilinmektedir.<sup>6</sup> Nitekim aşağıda da geleceği üzere İbnü's-Salâh'ın ifadelerinde de müftü ve müctehidin birbirinin yerine kullanıldığına rastlanmaktadır. Öte yandan icthadın sadece zannî, iftânın ise hem zannî hem de katî şer'î hükümler hakkında cari olması vb. yönlerden aralarında nüans olduğu belirtilmektedir.<sup>7</sup>

Edebin çoğulu olan âdâb kavramı, yapılmasını aklın güzel; dinin gerekli gördüğü söz ve eylemleri ifade eder.<sup>8</sup> Bu çerçevede *Edebü'l/Âdâbu'l-müftî ve'l-müsteftî* müftü ve müsteftînin iftâ ve istiftâ işlemi sırasında dikkate alınacağı ilke ve hükümleri ihtiva eden eserler için kullanılır.<sup>9</sup> Söz konusu eserler bu ilke ve hükümler yanında müftüde aranan ehliyet şartları, müftüde bulunması gereken hasletler, fetva vermenin hükmü, fetva vermenin sakıncalı olduğu haller vb. temel meselleri de ihtiva etmektedir. Dilimizde bu tarzda yazılan eserler için fetva âdâbı veya usûlü gibi kavramlar kullanılır.

## 2. FETVA ÂDÂBI

Soru ve cevabın maksadına ulaşması için uyulması gerekli birtakım kurallar bulunmaktadır. Bu yönden fetva âdâbı hem müftü hem de müsteftî açısından büyük önem arz eder. Fetva veren olması hasebiyle övgü ve yergiye muhatap olanın müftü olduğu, dolayısıyla meselelerin nirengi noktasında onun yer aldığı görülmektedir. Bu sebeple asıl konuya geçmeden önce müftü ve fetvanın önemine dair İbnü's-Salâh'ın değerlendirmelerine temas etmek yerinde olacaktır.

<sup>3</sup> Yusuf Karadâvî, *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb* (Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988), 11; Muhammed Yüsrî İbrâhim, *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsârühâ* (Medine: 2007), 30; Muhammed Süleyman Aşkar, *el-Fütyâ ve menâhicü'l-iftâ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1976), 9.

<sup>4</sup> Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 20.

<sup>5</sup> Şamil Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 5; Ahmet Yaman, "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 8.

<sup>6</sup> Wael B. Hallaq, "Tarihi Gelişim Sürecinde Sünnî Hukuk Teorisinde İftâ ve İctihad", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, çev. Şükrü Selim Has, 13 (2002), 357-369; Yaman, *Fetva Usûlü*, 20-21.

<sup>7</sup> Aşkar, *el-Fütyâ*, 24; İbrâhim, *el-Fetvâ*, 63-66.

<sup>8</sup> Abdülaziz Bayındır, "Âdâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/334.

<sup>9</sup> Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-487.

Fetvanın şanının yüce olduğunu belirten İbnü's-Salâh, müftülerin zirvede olduklarını, bu sebeple ümmetin gözbebeği sayıldıklarını dile getirir.<sup>10</sup> “Peygamberlerin meclislerine bakmak isteyen âlimlerin meclislerine baksın.” sözünü bu minvalde zikreder.<sup>11</sup> Müftülerin Peygamber makamında olduğunu ihsas ettiren İbnü's-Salâh, fetvanın Allah adına imza atmak gibi bir sorumluluk getirdiğine işaret eder. Görüşünü temellendirme adına, “Âlimler peygamberlerin varisleridir.”<sup>12</sup> rivayetini aktarır.<sup>13</sup> İbnü's-Salâh, bu sorumluluğun, tabiatıyla risklerin gereği olarak müftünün, ahiretteki hesabını düşünmesini, dolayısıyla buna göre fetva vermesi gerektiğini dile getirir.<sup>14</sup> Bu itibarla ona göre müftü fetvada acele etmemeli, yeri geldiğinde fetva vermekten kaçınmalıdır.<sup>15</sup> Onun zikrettiği, “Fetvaya en cesaretli olanlar ilmi az olanlardır.” sözü bu yöndedir.<sup>16</sup>

### 2.1. Müftünün Dikkate Alacağı Âdâb ve Kurallar

İbnü's-Salâh, “في كيفية الفتوى وآدابها” şeklinde müstakil bir başlık altında müftünün iftâ sırasında dikkat edeceği yirmi husus zikretmiş ve bunlara dönük açıklamalar yapmıştır. Konu olarak birbirine yakın olan birkaç maddenin de birleştirilmesi, bazılarının ise çıkarılmasıyla bu bölümün on iki alt başlık halinde ele alınması uygun görülmüştür. Bu çerçevede müftünün hattı/el yazısı, kâğıdın boyutu vb. meseleler değerlendirmeye alınmamıştır. Zira teknolojinin yaygınlaştığı bu günlerde fetvalar dijital ortamda yazıldığından veya cevaplandığından fetva âdâbının esasından olmayan söz konusu meselelerin güncelliğini yitirdiği görülmektedir. Müellif tarafından zikredilmemesine rağmen tarafımızdan her bir maddenin muhtevasına uygun başlık tespit edilmesi gerekli görülmüştür.

Bu maddelere geçmeden önce İbnü's-Salâh'ın müftü hakkındaki görüşüne -meselelere temel olması açısından- kısa ve öz bir şekilde temas etmekte fayda var. Zira aşağıda da geleceği üzere İbnü's-Salâh müsteftî kısmında mukallid hakkında kısa da olsa açıklamada bulunmuş, ama burada müftü hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu bölüm altında müftü hakkında açıklamada bulunmamasında iftâ ehliyeti kısmında ve devam eden fasıllarda açıklamada bulunmuş olmasının etkili olduğu açıktır. İbnü's-Salâh'ın kullanımlarına bakılırsa müftü ve müctehid aynı anlama gelmektedir. Zira o, bu iki kavramı birbirinin yerine kullanabilmektedir.<sup>17</sup> Bu

<sup>10</sup> Ebü Amr İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986), 69-70.

<sup>11</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 74.

<sup>12</sup> Süleyman b. el-Eş'as Ebü Dâvud, *es-Sünen* (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “İlim”, 1; Ebü İsa Tirmizî, *Sünen* (Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), “İlim”, 19.

<sup>13</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 72.

<sup>14</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 80.

<sup>15</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 75.

<sup>16</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 78.

<sup>17</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 86-87.

noktada fakih lafzının da aynı anlamda kullanıldığını belirtmek gerekir.<sup>18</sup>

İbnü's-Salâh, müftüyü öncelikle müstakil ve müntesip olarak iki kısma ayırır. Daha sonra onda bulunması gerekli İslam, âkil-bâliğ, güvenilir olma, fısktan uzaklık ve ictihad vasıflarını şart olarak sıralar.<sup>19</sup> Müftünün ictihad bağlamında kimi ilmî özelliklere sahip olmasının onu müctehid kılacağını belirtir. İbnü's-Salâh'a göre müctehid müftü, şer'î delillerden şer'î hükümler çıkarabilme ehliyetine sahip olduğundan herhangi bir mezhebi taklid edemez.<sup>20</sup> Müctehid müftünün, bir başka âlimi taklid edemeyeceği şeklindeki görüşünü Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun fikrini yansıttığını belirtmek gerekir.<sup>21</sup> İbnü's-Salâh'ın ifadelerinden açıkça anlaşıldığı kadarıyla başlangıç olarak müftüye fetva vermek gibi bir vazife düşmektedir. Bu özet bilgilerden sonra on iki madde şeklinde hazırladığımız kısma geçebiliriz.

### 2.1.1. Fetvanın Gayet Açık Olması

İletişimde, bilhassa fetvada amaç mesajın muhataba sağlıklı bir şekilde ulaşmasıdır. İbnü's-Salâh'ın ifadesine göre müftünün cevabı kapalılığı gidecek açıklıkta olmalıdır. Bu sebeple müftü açık ve anlaşılır bir dil ve üslup kullanmalıdır. Ayrıca müftü, soru soranın dilini bilmiyorsa bir tercüman buldurmalı, sözlü yanında fetvayı yeri geldiğinde yazılı olarak da vermeli-dir.<sup>22</sup> İbnü's-Salâh, Saymerî ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) atıfta bulunarak yazı bağlamında çeşitli açıklamalar yapar.<sup>23</sup> Fetvada açık ve anlaşılır bir dil kullanmanın soru soranın yanlış anlamasının önüne geçeceğini de vurgulamak gerekir.<sup>24</sup>

### 2.1.2. Mutlak Cevap Vermekten Kaçınma

İbnü's-Salâh, soru içinde muhtemel meseleler bulunduğu vakit mutlak cevaptan sakınarak ayrıntılı cevap vermek gerektiğini belirtir. Bu bağlamda sâilin soruyu detaylandırmasının mümkün olduğunu söyler. Onun ifadelerine göre *uzun cevap vermek insanları fücra sürükler* şeklindeki iddialar yerinde değildir.<sup>25</sup> Nevevî'nin (ö. 676/1277) de ifade ettiği gibi ulemâ, sâile sorduğundan daha fazla cevap verilmesini müstehap görmüştür.<sup>26</sup> "Bir adam ihtarının ne giyebileceğini sordu. Rasûlullah, "Gömlek, sarık, don, bornus; çehrî veya zağferân ile boyanmış bir elbise giyemez. Naleyn (terlik veya sandalet) bulamadığı takdirde mest giysin ve mesti de topukların altına varıncaya

<sup>18</sup> Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/1156; Muhammed b. Ali Mekkî, *Davâbitu'l-fetvâ* (İskenderiyye: Dâru'l-Furkân, 1418), 13.

<sup>19</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 86.

<sup>20</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 86-88.

<sup>21</sup> Ebû Ali Ukberî, *Risâle fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Mektebetü's-Suûni'l-Fenniyye, 2010), 37; Ebu'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* (Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 443.

<sup>22</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 134.

<sup>23</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 135.

<sup>24</sup> Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 125.

<sup>25</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 135.

<sup>26</sup> Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, 46.

*kadar kessin.*"<sup>27</sup> rivayetinde Rasûlullah ne giyileceğini değil ne giyilemeyeceğini izah ederek sorulandan daha fazla bilgi vermiştir. Esasında giyilecek şeyler sınırlı giyilemeyecek şeyler ise sınırsızdır.<sup>28</sup> Yine deniz suyunun hükmü sorulmuş, Rasûlullah da "*Denizin suyu temiz, ölüsü de helaldir.*"<sup>29</sup> buyurarak cevabı soruya oranla ayrıntılı tutmuştur.<sup>30</sup>

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla fetvanın kendisinden beklenen maksadı sağlaması gerekir. Bu çerçevede müftünün bir mesele hakkında iki görüş vardır şeklinde tezat iki cevap zikretmesi hususuna temas eden İbnü's-Salâh, böyle bir durumda aslında fetva verilmemiş olacağını dile getirir.<sup>31</sup> Ona göre bu tür bir cevapla yetinerek müsteftiyi çaresiz bırakmak fetvanın maksadından sapmak anlamına gelir.<sup>32</sup> Bu itibarla İbnü's-Salâh, müftünün, soru soranın problemini çözme adına sağlam ve güvenilir görüşle fetva vermesi gerektiğini belirtir.<sup>33</sup>

Râcih görüşü bilmenin müftüye vâcip olduğunu dile getiren İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) İbnü's-Salâh'a atıfta bulunarak onun değerlendirmelerini be-nimsediğini ihsas ettirir.<sup>34</sup> İbnü's-Salâh'a çokça atıf yaptığı görülen Nevevî, râcih görüşü tespit edemeyen müftünün pek çok âlim gibi tevakkuf etmesi gerektiğini söyleyerek ona kısmen muhalefet eder.<sup>35</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise fetva ehliyeti tam olan, ancak o konuda tam bir karara varmayan müftünün sadece ihtilâftan söz etmesinde herhangi bir sakınca olmadığını belirterek müsteftinin sorusuyla yapayalnız bırakılmaması gerektiğini dile getirir.<sup>36</sup>

### 2.1.3. Kısa Cevap Verme

Cevabın uzun olması kimi zaman fetvanın anlaşılmasına mâni olabilir. Bu durumda âlimler muhatabın cevabı anlaması adına kısa cevapla yetinmekte sakınca görmemiştir.<sup>37</sup> Bu çerçevede İbnü's-Salâh, Mâverdî'den naklen müftünün câizdir veya değildir; haktır veya bâtıldır şeklinde kısa bir cevapla yetinerek gereksiz uzatmalara başvurmaması gerektiğini kaydeder. Zira uzun cevap, kişiyi müftü olmaktan çıkarıp öğretmen konumuna getirir.

<sup>27</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahih* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "İlim", 53.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ebû Bekir el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkâ'in 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 4/121.

<sup>29</sup> Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 12/171; Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen* (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Tahâret", 53; Ebû Abdullah İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâret ve Sünenühâ", 38.

<sup>30</sup> Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, 46.

<sup>31</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 130.

<sup>32</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 131.

<sup>33</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 134.

<sup>34</sup> Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâili İbn Abidîn* (y.y: Dâr Saadet, ts.), 1/10.

<sup>35</sup> Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, 44.

<sup>36</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/136-137.

<sup>37</sup> Şahin, *Fetvâ Âdâbi*, 125.

İbnü's-Salâh'ın aktarımına göre her makamın ona uygun bir sözü vardır ibaresini zikreden Mâverdî sözün uzamasının uygunsuz bir davranış olacağını belirtir. İbnü's-Salâh, Saymerî'den naklen Ebû Hâmid el-Merverrûzî'nin (ö. 362/973) de kısa cevap yöntemiyle fetva verdiğini aktarır. Bu nakilleri değerlendirmeye alarak detaya giren İbnü's-Salâh, aslında evet veya hayır şeklinde çok kısa bir cevapla yetinmenin uygun olmadığını zikrederek söz konusu fakihlerin görüşlerine katılmaz. Buna göre müftü, maksadı sağlayacak bir beyan/açıklama tarzı benimsemelidir. İbnü's-Salâh'ın ifadesine göre şart koşma gibi detay isteyen meselelerde açıklamaya halel getirmeyecek bir üslup önem arz eder. Bu itibarla müftü özellikle de kısas ve recim gibi öldürme cezalarının bağlı olduğu şartları zikretmeli, dolayısıyla çok kısa cevaptan sakınmalıdır. İbnü's-Salâh'ın ifadelerine göre örneğin namaz oyundur gibi bir lafız kullanan biri hakkında müftü, onun kanı helaldir gibi kısa bir cevap vermemelidir. Bunun yerine deliller sabit olur veya bunu ikrar ederse tövbe etmesi istenir tövbe etmez ve söylediğinde ısrar ederse öldürülür demelidir.<sup>38</sup> İbnü's-Salâh'ın bu konu hakkında sözü uzatarak çeşitli meselelere açıklık getirdiği görülmektedir.<sup>39</sup>

İbnü's-Salâh'ın açıklamaları dikkatlice incelendiğinde tek kelimelik kısa cevabı tercih etmemesinin altında fetvanın sâil tarafından yeterince anlaşılmayacağı veya yanlış anlamalara meydan verebileceği şeklinde bir endişenin yattığı görülmektedir. Nitekim yukarıdaki ilk iki madde bağlamında yaptığı değerlendirmeler, bu endişesinde haklılık payı olduğuna hamledilebilir. Öte yandan İbnü's-Salâh'ın kısa cevap tarzına tamamen karşı olduğu şeklinde bir mana çıkarılmamalıdır. Kısa cevabın müftünün açıklamasına zarar vermeyecek ölçüde olması gerekir ibaresi -tek kelimelik olmasa da- yerine göre makul bir ihtisarin olmasında sakınca olmadığını gösterir.

#### 2.1.4. Soruyu Dikkatlice İnceleme

İbnü's-Salâh, sorunun kelime kelime, özellikle sorunun odak noktasını barındıran son kısmının dikkatli bir şekilde incelenmesinin önemine vurgu yapar. Zira soru aslında bir şartla sınırlanmış veya her okuyanın anlayamayacağı hata vb. bir kusur barındırabilir. Ebu'l-Kâsım es-Saymerî'nin uygulaması ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) nakline atıfta bulunan İbnü's-Salâh, dikkatli bir incelemenin ehemmiyetini teyit eder.<sup>40</sup> Bütün bu çabalara rağmen müftü, problemi tam olarak anlamamışsa İbnü's-Salâh'ın kaydettiği gibi sâilin soruyu tekrarlamasını ister. Sâil orada mevcut değilse onunla iletişime geçilmelidir.<sup>41</sup> Onun ifadelerinden hareketle müftünün, soru soranın maksadını anlama adına elinden geleni yapması gibi bir sonuç ortaya çıkar.

<sup>38</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 141-142.

<sup>39</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 142.

<sup>40</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 137.

<sup>41</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 150-151.



Zira ayrıntılara ancak bu şekilde ulaşılabilir.<sup>42</sup>

İbnü's-Salâh'ın tesâhül<sup>43</sup> çerçevesinde yaptığı açıklamalar dikkate alındığında, soruyu dikkatlice incelemenin önemi daha anlaşılır bir hal alır. Zira fetvaya gerekli önemin verilmemesi hem müftünün hem de diğer insanların dalalete düşmesine neden olabilir. İbnü's-Salâh, müftülerin tesâhül nedeniyle meşrû olmayan çeşitli hilelere başvurduklarını dile getirir.<sup>44</sup> Bu itibarla müftü, acele etmekten kaçınarak ağırbaşlılıkla hareket etmelidir.<sup>45</sup> Nitekim İbnü's-Salâh'ın başka bir bahiste İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) dayandırdığı "Kendisine sorulan her meselede fetva veren delidir." sözü acele ile meşrû olmayan hilelere tevessül etmektense yerine göre cevaptan imtina etmeyi salık vermektedir.<sup>46</sup>

### 2.1.5. Müftünün Sabırlı ve Anlayışlı Olması Gerekir

Sabır ve anlayış sahibi olmak müftü için büyük önem arz eder. İbnü's-Salâh, müsteftinin anlayış ve sabırdan yoksun olabileceğini, bu durumda müftüye son derece sabırlı ve yumuşak olmak gibi bir görev düşeceğini belirtir. Ona göre bu olumlu tavrın eciri çok olduğundan bilhassa müftü için büyük bir ehemmiyet taşır.<sup>47</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığına göre sâilin olumsuz tutum ve sözlerine rağmen itidalden ayrılmamak ve sakin kalabilmek hakikatin izharına yardımcı olacaktır.

### 2.1.6. Ehil Olan Birine Danışma

İbnü's-Salâh, müftünün yeri geldiğinde öğrencisi gibi kendisinden daha düşük seviyede, ama ehil bir âlime, yazdığı fetvayı okuyarak ona danışmaktan geri durmaması gerektiğini belirtir. Ona göre böyle davranmakla hem bereket elde etmiş hem de Rasûlullah ve selef-i salihin yolunu takip etmiş olur. Zira İbnü's-Salâh, cevapta sâilin yanlış anlamasına sebebiyet verecek bir yön/şayia bulunabileceğini, istişarenin bu kusurun ortadan kalkmasına yardımcı olabileceğini vurgular.<sup>48</sup> İbnü's-Salâh'ın kendisinden önemli oranda istifade ettiği görülen Hatîb el-Bağdâdî, "İş hususunda onlarla istişare et!"<sup>49</sup> âyetini naklederek Rasûlullah ve sahabenin istişareye verdiği önemi zikreder.<sup>50</sup> İbnü's-Salâh'ın nakline göre Hz. Ömer (ö. 23/644) bir soruyla karşılaştığında Bedir ehline danışmadan cevap vermezdi.<sup>51</sup> Aynı şekilde Hz. Ömer'in ashabın

<sup>42</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, 241.

<sup>43</sup> Tasâhül, fetvanın gereğini yerine getirmeyecek ölçüde gevşeklik yapmak olarak nitelenebilir. Bk. Muhammed Cemaleddin Kâsimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 76.

<sup>44</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 111.

<sup>45</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, 231.

<sup>46</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 75.

<sup>47</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 135.

<sup>48</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 138.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>50</sup> Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 2/390.

<sup>51</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 75-76.

en küçüklerinden olmasına rağmen İbn Abbas'la istişare etmesini de bu minvalde zikredebiliriz.<sup>52</sup>

### 2.1.7. Fetvada Tevazu Dili Kullanma

Zamanın değişmesiyle kavramlar ve onlara yüklenen anlamların da değişeceği yadsınamaz bir gerçektir. İbnü's-Salâh'ın Saymerî'den nakli ve daha sonra yaptığı değerlendirme bunun güzel bir misalidir. Şöyle ki seleften kimi âlimler, fetvayı verdiği sırada doğru Allah'tan yanlıştır şeklinde bir söz kullanırlar. Yalnız ilerleyen zamanlarda bu vb. şekilde bir lafzı fetvada kullanmak soru soranın kalbinde müftünün cevabı tam olarak bilmediği gibi bir şüphe oluşmasına neden olabilir. Bu sebeple müftünün cevap bende veya onu biliyorum şeklinde muhataba güven veren bir ifade kullanmasında herhangi bir sakınca yoktur.<sup>53</sup>

### 2.1.8. Bazı Zikirler Okuma

İbnü's-Salâh, fetva sırasında bazı zikirler terennüm etmenin önemine vurgu yapar. Kendisinin kaydına göre Mekhûl (ö. 112/730) ve Mâlik (ö. 179/795) "لا حول ولا قوة إلا بالله" demedikçe fetva vermezdi. Bu itibarla fetva sırasında bazı zikirler okumanın müstehap olduğunu ifade eden İbnü's-Salâh "سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم" "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" gibi zikirleri bu yönde sıralar.<sup>54</sup> Zikrin gönül rahatlığı ve huzur sağlaması gibi faydaları dikkate alındığında ehemmiyeti daha anlaşılır bir hal alır. Abdestli bulunma da bu yönde değerlendirilmelidir.<sup>55</sup>

### 2.1.9. Fetvanın Delilini Zikretmek

İbnü's-Salâh, soru sorana cevap verirken hüccetin açık bir nas olması halinde onu zikretmenin sakıncası (münker) olmadığını belirtir. Bu bağlamda bazı sorulara âyet ve hadislerle nasıl cevap verilebileceğine dair örnekler zikreder. Hakkında nas olmayan ve kıyas vb. bir delille ulaşılan fetvanın delilini zikretmenin gerek olmadığını dile getirir.<sup>56</sup>

İbnü's-Salâh'ın Saymerî'den yaptığı nakle göre hakkında nas olmayan yani icthadî konuların müphem ve kapalı olması halinde hüccet zikretmek güzeldir. İbnü's-Salâh yerine göre müftünün dikkat çekici ve tesirli olması için bu konuda Müslümanlar icmâ etti veya bunun hilafına bir görüş bilmiyorum vb. söz zikrederek fetvada vurgulu bir dil kullanmak gerektiğini belirtir. Maslahat ve şartlar elverdikçe bu vb. lafızların kullanılabilmesine vurgu yapar.<sup>57</sup>

Müteahhirûn döneminde delil ve illet zikretmenin ayıplanan bir tasarruf

<sup>52</sup> İbn Kayyim, *l'lâm*, 4/197.

<sup>53</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 139-140.

<sup>54</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 140-141.

<sup>55</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, 229.

<sup>56</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 151.

<sup>57</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 152.

olduğu zikredilmiştir.<sup>58</sup> Açık bir ifade kullanmasa da İbnü's-Salâh'ın sözlerinden de böyle bir algının toplumda olduğu anlaşılmaktadır. Zira o -yukarıda da geçtiği gibi- delili zikretmenin münker olmadığını ifade etmiştir. Münker olmadığı ifadesi aslında kimilerine göre münker olduğu ve bunun ayıplandığını ihsas ettirmektedir.

Delil yanında fetvanın hikmetinin ve maslahatının da zikredilmesi müsteftînin gönül huzuruyla fetvayı almasını sağlar.<sup>59</sup> İslam, bilhassa fıkıh hakkındaki ön yargıların giderek arttığı gözlenen muasır dönemde müftü, müsteftîyi ikna etme adına elinden geleni yapmalıdır. Bu itibarla pek çok faydası olan delil zikretme meselesi ihmal edilmemelidir.<sup>60</sup> Şahin'in günümüzde yazılan fetva kitaplarında genel olarak delil zikredildiğini belirtmesi<sup>61</sup> sevindirici bir gelişme olmakla birlikte aksi yönde tutum sergileyenler olduğunu da söylemek gerekir.

### 2.1.10. Fetvayı Cevaplama Öncelik Hakkı

İbnü's-Salâh, ilk fetva isteyenin öncelik hakkı olduğunu söyler. Öte yandan müsteftînin kadın ve yolcu olması durumunda onlara öncelik vermenin câiz olduğunu belirtir. Onun kaydına göre birkaç kadının fetva istemesi halinde onlara öncelik vermek daha önce fetva isteyenlerin haklarının zayi olmasına sebebiyet vereceğinden bu durumda sıralamaya göre hareket etmek ya da kura çekmek gerekmektedir. Yine onun kaydına göre kadına veya yolcuya öncelik hakkı ancak bir fetva hususunda tanınır.<sup>62</sup>

### 2.1.11. Müftünün Fetvada Doğruluktan Sapmaktan Kaçınması

İbnü's-Salâh, müftünün doğruluktan saparak hakikatten uzaklaşma tehlikesi karşısında uyanık ve dikkatli olması gerektiğini belirtir. Doğruluktan sapmanın çeşitli yönleri olduğunu vurgulayarak müftünün, soru soranın lehine olan meseleleri cevapta zikretmesine karşılık aleyhine olan meseleleri zikretmemesini bu cihette örnek olarak verir. Bu çerçevede müftünün soruyu cevaplama sırasında müsteftîyi problemden kurtarma adına delil zikretmesinin doğru olmadığını dile getirir. İbnü's-Salâh'ın ifadelerine göre müftü böyle bir tavır yerine müsteftînin lehine ve aleyhine olan durumları birlikte değerlendirerek hakikati anlayabildiği oranda ona cevap bildirmelidir.<sup>63</sup>

Hakikati gizleyenler hakkında vârit olan naslar bunu gerektirmektedir.<sup>64</sup> Bundan ötürü Karâfî'nin ifade ettiği gibi müftü, kınanma ve yerilme gibi

<sup>58</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/139.

<sup>59</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, 249.

<sup>60</sup> Aşkar, *el-Fütyâ*, 75.

<sup>61</sup> Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 130.

<sup>62</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 153.

<sup>63</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 153.

<sup>64</sup> Celâleddin Suyûtî, *Edebü'l-fütyâ* (Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2007), 68.

bir durumdan etkilenmeden hakikati dosdoğru söylemelidir.<sup>65</sup> Bununla birlikte müftünün, fetvanın muhtemel sonuçlarını düşünerek ihtiyatlı davranması bu kabilden değerlendirilmemelidir.<sup>66</sup> Zira Kitap, Sünnet ve sahâbiler olası sonuçların dikkate alınması meselesinde hemfikirdir.<sup>67</sup>

### 2.1.12. Kelamî Konularda İhtiyatlı Davranmak

İbnü's-Salâh, kelamî konularda bir soru sorulması halinde müftünün ayrıntıya girmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre insanların bu hususlarda gereğinden fazla yoğunlaşması engellenmeli, sadece imanî konuları mütalaa etmelerine izin vermelidir.<sup>68</sup> İbnü's-Salâh, kelamî konularda tafsilatı Allah'a havale etmek gerektiğini belirtir. Onun kaydına göre mezhep imamı ve fakihlerin önde gelenleri bu yöntemi benimsemiştir. Nitekim İbnü's-Salâh, Hz. Ömer'in, kelamî meselelere dalarak istikametten sapan birini cezalandırdığını ifade eder.<sup>69</sup> İbnü's-Salâh'ın nakline göre Saymerî, vazifeli müftülerin kader-kaza ve halku'l-Kur'an gibi konularda fetva vermesinin uygun olmadığı hususunda fetva ehli âlimlerin icmâi olduğunu dile getirmiştir.<sup>70</sup>

### 2.2. Müsteftînin Dikkate Alacağı Hükümler ve Kurallar

İbnü's-Salâh, "القول في صفة المستفتي وأحكامه وآدابه" başlığı altında öncelikle müsteftî hakkında kısa bir açıklama yapmış daha sonra onun uyması gereken ahkâm ve âdâba dair on madde sıralamıştır. Müsteftî ve mukallidi fetva verecek düzeyde ilmi olmayan yani müftü mertebesinde ulaşamayan insan olarak nitelendiğini belirtmiştir. İbnü's-Salâh'a göre taklid, birinin sözünü delilini bilmeksizin almak demektir. Bu sebeple mukallid, bir mesele ile karşılaştığında onu müftüye sorarak hükmünü öğrenmelidir.<sup>71</sup> İbnü's-Salâh, başka bir bağlamda, mukallidin delil öğrense dahi fetva veremeyeceğini dile getirerek onun konumunu açıkça tayin etmiştir.<sup>72</sup>

İbnü's-Salâh, mukallidin durumunu açıkça ifade etmiş olsa da başına gelen hadiseyi sormasının hükmünü sarih bir şekilde belirtmemiştir. Karâfi, mukallidin yeni bir mesele ile karşılaşması halinde fetva istemesinin vâcip olduğunu dile getirmiştir.<sup>73</sup> Buna göre müsteftînin öncelikli ve temel görevinin başına gelen hâdisenin fetvasını sorup öğrenmek olduğu görülmektedir.

<sup>65</sup> Ebu'l-Abbas Karâfi, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1995), 225.

<sup>66</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, 195; Orhan Çeker, "İftâ ve Bir Fetva Defteri Örneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1996), 37.

<sup>67</sup> Mehmet Selim Aslan, "İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-Meâlât)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 (2016), 184-189.

<sup>68</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 153.

<sup>69</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 154.

<sup>70</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 156-157.

<sup>71</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 157-158.

<sup>72</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 103.

<sup>73</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîh*, 443; Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), 45.

Zira soru sormak ilmin yarısıdır sözü bunu gerektirir.<sup>74</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin müsteftinin bulunduğu yerde müftü bulunmadığı takdirde yolculuk yaparak müftünün bulunduğu civar bir bölgeye gitmeyi gerekli görmesi vucûbiyetin boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>75</sup>

İbnü's-Salâh'ın, müsteftî hakkında zikrettiği on madde Müftünün Dik-kate Alacağı Âdâb ve Kurallar kısmında zikredilen gerekçe ve nedenlerle kısmî tasarrufa tabi tutulmuştur. Buna göre on maddeden, muhteva açısından birbirine yakın olan meseleler ya birleştirilmiş ya da arka arkaya ele alınarak bu bölüme sistematik bir görünüm kazandırılmaya çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak bu kısım sekiz alt başlık olarak düzenlenmiştir. Söz konusu tasarrufa rağmen yine de İbnü's-Salâh'ın tertip ve muhteva açısından maksadları korunmaya çalışılmıştır. Bu alt başlıklar ve onların değerlendirilmesi şu şekildedir:

### 2.2.1. Müsteftinin Müftü Hakkında Araştırma Yapması

Müsteftinin fetva isteyeceği müftü hakkında yeterli araştırma yapmakla mükellef olduğunu ifade eden İbnü's-Salâh, her ilim sahibine soru sorulamayacağını belirtir. Ancak insanlar arasında fetvaya ehil olduğu hususunda tevâtür ve şöhret oluşan müftüler hakkında araştırma yapmaya gerek olmadığını belirtir.<sup>76</sup> Fetvaya ehil birkaç âlim bulunması halinde bu müftülerin güvenilirlik, ilim ve vera açılarından haklarında araştırma yapıp yapmama konusunda iki görüş bulunduğunu dile getirir. Ona göre araştırma yapmayı gerekli görmeyen birinci görüş, esah ve zâhirdir. İbnü's-Salâh, araştırma yapmamakla birlikte müsteftinin en güvenilir müftüyü öğrendiği vakit onun görüşünü alması gerektiğini söyler.<sup>77</sup> Soru soranın iki veya daha fazla ehil müftü bulunması durumunda soru sorma hususunda muhayyer olduğu şeklindeki İbnü's-Salâh'ın da zikrettiği görüşün aynı zamanda cumhurun fikrini yansıttığı belirtilmektedir.<sup>78</sup> Buna göre İbnü's-Salâh'ın cumhura muvafakat ettiği ifade edilebilir.

İbnü's-Salâh'ın ilimden önce güvenilir olmayı tercih sebebi olarak zikretmesi müftüde bulunması gerekli ehliyet şartları arasında sika/güvenilir olmayı şart koşmasıyla doğru orantılıdır. Diğer yandan en bilgili olmayı veradan önce zikretmesi savaşta, yargıda, namazda vb. önemli meselelerde en bilgili olan şahsın diğerlerine öncelenmesi fikriyle uyum gösterir. Dolayısıyla fetvada da en bilgili olanın tercih edilmesi evla olacaktır.<sup>79</sup> İfadeleri dikkate alındığında İbnü's-Salâh'ın araştırmaya yüklediği mana yüzeyseldir. Zira

<sup>74</sup> Karadâvî, *el-Fetvâ*, 47.

<sup>75</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/375-376.

<sup>76</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 158.

<sup>77</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 159-160.

<sup>78</sup> Abdulkerim b. Ali Nemle, *el-Mühezzeb fî 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 5/2399.

<sup>79</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, 443.

müftünün fetvaya ehil olduğu hususunda tevatür veya şöhret oluşmasını şart koşması araştırmanın bizzat müftünün ehliyeti bağlamında değil, toplum nazarındaki itibarı hakkında olduğunu göstermektedir. Bu da ilim ve adalet olarak nitelenebilir.<sup>80</sup>

### 2.2.2. Hayatta Olmayan Âlimi Taklid Etmek

İbnü's-Salâh'a göre hayatta olmayan bir âlimi taklid etmekte herhangi bir problem yoktur. Çünkü bir âlimin vefatı mezhebin vefatı anlamına gelmez. Nasıl ki bir hüküm verilmeden önce ölen şahidin şehadeti o hükmün verilmesine mâni değilse müftünün hayatta olmaması fetvasının alınmasına mâni değildir.<sup>81</sup> Vakıa dikkate alındığında taklid edilen âlimlerin hayatta olmadığı görülür. Buna göre İbnü's-Salâh'ın ifadelerinin ittifakla kabul edildiği söylenebilir.

### 2.2.3. Müstefînin Fetvada Mezhep Bağlılığı

Avamdan birinin, diğer bir ifadeyle mukallidin dilediği mezhebi seçip seçemeyeceği, dahası sahâbe ve tâbiûnu taklid edip edemeyeceği hususunda çeşitli tartışmalar yaşanmıştır.<sup>82</sup> İbnü's-Salâh bu konuda iki temel görüş bulunduğunu söyler. Birinci görüşe göre müstefî delil bilmediğinden aslında mezhep sahibi sayılmaz. Bu itibarla istediği mezhepten fetva isteyebilir. İbnü's-Salâh'ın hak dediği ikinci görüşe göre mukallid hangi mezhebe bağlı olduğuna inanıyorsa bu inancın gereği olarak o mezhebin görüşleri kendisi için tercihe şayan olur. Sarih bir şekilde anlaşıldığı gibi İbnü's-Salâh'a göre Şâfiî mezhebi müstesibi bir müstefînin Hanefî bir âlimden fetva istemesi uygun olmaz.<sup>83</sup>

Meseleyi detaylandırdığı görülen İbnü's-Salâh, ilk görüşün kaynağının selef olduğunu belirtir. Zira onlar ilk asırlarda dilediği âlimin görüşünü alırdı. Onun ifadelerine göre bu durum, müctehid mertebesine ulaşmayan her insanı, nefesine hoş gelen ruhsatları alma fikrine sürükleyebileceğinden, hatta bu insanların haram ve helali tercih de muhayyer kalacağından tekâlif/kulun dini sorumluluğuna zarar verir. Bir diğer ifadeyle insanın dini yükümlülüğü işlevini yerine getirmemiş olur.<sup>84</sup> Bu konuda Gazzâlî (ö. 505/1111)de benzer ifadeler kullandığından<sup>85</sup> İbnü's-Salâh'ın Gazzâlî vb. fakihlerin görüşüne mu-

<sup>80</sup> Muhammed Hudarî, *Usûl'l-fikh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübra, 1969), 382; Aşkar, *el-Fütyâ*, 59.

<sup>81</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 160-161.

<sup>82</sup> Ebû Zeyd Abdullah Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 256; Alaeddin Muhammed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984), 481-482.

<sup>83</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 161.

<sup>84</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 161-162.

<sup>85</sup> Bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/469.

vafakat etiği söylenebilir. Aslında bu fikir sadece Şâfiî fakihlerle sınırlı değildir. Nitekim İbn Nüceym (ö. 970/1563)<sup>86</sup> ve İbn Âbidîn<sup>87</sup> gibi fakihler de benzer ifadeler kullanarak mukallidi keyfi tutum ve davranışlardan sakındırmaya çalışmışlardır. Yaman'ın kaydına göre Hanefî fakihlerin Şâfiî mezhebine geçen cezalandırılır şeklinde bir ibare zikretmeleri aynı hassasiyetin bir sonucudur.<sup>88</sup> Şâfiî mezhebine geçen cezalandırılır ifadesi tartışmaya açık olsa da dinin oyun ve eğlence haline gelmemesi açısından pek çok fakihin aynı hissiyata sahip olduğu söylenebilir.<sup>89</sup>

İbnü's-Salâh, bu durumda özetle şöyle bir yol önermektedir: Belli bir mezhebe tâbi olmak isteyen kişi nefsi arzularına sarılmamalı, dahası babasından gördüğü mezhebe bağlı olması gerektiği düşüncesini ve sahabîlerin görüşlerine bağlanma fikrini bir kenara koymalıdır. Zira Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâlik (ö. 179/795) gibi fakihler sahabîlerin görüşlerini alarak usûl ve furû cihetinden fıkıhı geliştirmiştir. Onlardan sonra gelen İmam Şâfiî onların görüşlerini araştırmış, eleştirmiş ve onlardan racih olanı diğerlerinden ayırarak tercih etmiştir. Şâfiî'den (ö. 204/820) sonra bunları yapacak düzeyde bir fakih gelmediğinden tâbi olunması ve taklid edilmesi evla olan mezhep Şâfiî mezhebidir.<sup>90</sup>

Bir anlamda mezhebine davette bulunan İbnü's-Salâh'ın değerlendirmeleri müstakil müctehidler yani mezhep imamları devrinin İmam Şâfiî asrıyla son bulduğu şeklindeki kendi kaydına dayanmaktadır.<sup>91</sup> İnsanları mezhebine yönlendirmesi müntesip müftülerin insanları kendi mezheplerine davet edebileceği zikriyle uyum arz eder.<sup>92</sup> Yani diğer bir ifadeyle İbnü's-Salâh yazdığı ifadenin gereğini bizzat kendisi uygular. İmam Şâfiî'yi daha önce yaşamış olan Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten evla addeden İbnü's-Salâh'ın İmam Şâfiî'nin muasırı Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/855) zikretmemesi manidardır. Zira kendi kıstasına göre evla olan âlim en son yaşaması sebebiyle Ahmed b. Hanbel olması gerekirdi. Nitekim Hanbelî İbn Hamdân (ö. 695/1295), İbnü's-Salâh'ın cümlelerini olduğu gibi kaydederek bu durumda son mezhep imamı olması hasebiyle Ahmed b. Hanbel'in evla fakih olduğunu belirtmektedir.<sup>93</sup>

İbnü's-Salâh'ın tavrı, mezhep imamları devrini bizzat İmam Şâfiî asrıyla sonlandırarak Ahmed b. Hanbel'i daha sonra yaşaması hasebiyle kapsam dışında değerlendirmesi şeklinde anlaşılabilir. Ya da İbnü's-Salâh, İmam Şâfiî'den sonra onun mertebesinde bir fakih gelmediği -yukarıda zikri geçen-

<sup>86</sup> Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/446.

<sup>87</sup> Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/80.

<sup>88</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, 56.

<sup>89</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 3/205.

<sup>90</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 162-164.

<sup>91</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 93.

<sup>92</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 91.

<sup>93</sup> Ahmed İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380), 74.



savında hareketle Ahmed b. Hanbel'i yetersiz gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Taberî'nin (ö. 310/923) böyle bir tavır içinde olduğu, hatta Ahmed b. Hanbel'i fakih olarak değil muhaddis olarak gördüğünden *İhtilâfu'l-fukahâ* adlı eserinde onun görüşlerine yer vermediği müsellemdir.<sup>94</sup> Bu nedenle Hanbelîler'in gadrine/zulmüne uğradığı da kaydedilmektedir.<sup>95</sup>

Keza İbnü's-Salâh'tan çokça istifade etmesine rağmen müstakil müctehidler devrinin İmam Şâfiî asrıyla son bulduğu şeklindeki fikre karşı çıktığı görülen İbn Kayyim el-Cevziyye müstakil müftülerin her asırda bulunabileceğini dile getirir. Görüşünü, "Yüce Allah bu ümmet için her yüzyılın başında dinlerini yenileyecek bir âlim gönderir."<sup>96</sup> hadisi ve Hz. Ali'nin, "Yeryüzü Allah'ın hüccetlerini kaim kılabacak âlimlerden hali olamaz." sözüyle temellendirmeye çalışır.<sup>97</sup> Buna göre İmam Şâfiî'den sonra da müstakil müctehid geldiğini ihsas ettiren İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tâbi olunması evla olan mezhebin Şâfiî mezhebi olduğu şeklindeki İbnü's-Salâh'ın görüşünü yerinde bulmadığı aşıkardır.

Görüşlerin tartışılması ışığında tek mezhebe bağlılığın şart olduğunu ileri süren görüş hakkında şer'î bir delil bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.<sup>98</sup> Ancak maslahat ve zaruret ilkesi dikkate alındığında bir mezheple iktifa etmek isabetli bir yaklaşım olacaktır. Nitekim mukallidlerin çoğunun gerçek anlamda mezhep müntesibi olma vasıflardan uzak olduğu da yadsınamaz bir gerçekliktir. Mukallidin belirli bir mezhebi taklid etmesine mâni olmanın da birtakım sıkıntılara yol açacağı malumdur. Bu itibarla İbnü's-Salâh'ın dillendirdiği görüşünü hem makul hem de âlimlerin çoğunun görüşünü yansıttığı ifade edilmelidir. Öte yandan onun ve diğer fakihlerin kendi imamlarını evla kabul etmeleri mezhep taassubu olarak nitelendirilemez. Kendisini hoşgörüsüzlük ve düşmanlık şeklinde gösteren mezhep taassubu, fitne ve tefrikaya yol açması gibi yönlerden bu tavrın ötesinde bir duruma karşılık gelmektedir.<sup>99</sup>

#### 2.2.4. İki Fetvanın Teâruz Etmesi

İbnü's-Salâh, iki fetvanın teâruz etmesi durumunda şu beş farklı ihtimalin bulunduğunu zikretmiştir: 1- Zor ve ağır görüşü almak daha uygundur.

<sup>94</sup> İzzeddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987-2003), 7/9. İmâdüddin İsmâil Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer* (Kahire: el-Matba'atü'l-Huseyniyyeti'l-Mısıriyye, 1907), 2/71.

<sup>95</sup> Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 2/551; Ebû Nasr Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ* (Dâru Hicr: Kahire, 1992), 3/124.

<sup>96</sup> Ebû Dâvud, "Melâhim", 1; Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 6/323; Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 4/567.

<sup>97</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/164.

<sup>98</sup> Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 210.

<sup>99</sup> Mezhep taassubu hakkında bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 240-241.

Zira hakikat ağırdır. 2- Kolayı almak gereklidir ki Rasûlullah kolay ve müsamahalı bir dinle gönderilmiştir. 3- Müsteftî en güvenilir ve vera sahibi âlimi araştırır ve onun fetvasını alır. 4- Soru soran üçüncü bir âlimden fetva ister ve bu yeni fetva önceki hangi fetvaya muvafakat ederse onu alır. 5- İki fetvadan dilediğini almakta muhayyerdir. Soru soranı racih görüş hakkında araştırma yapmakla mükellef kılan İbnü's-Salâh'ın genel olarak üçüncü maddeyi benimsediği görülmektedir. Muhtelif iki fetva hakkında araştırmayı gerekli gördüğü bu meselenin, yukarıda birkaç ehil müftü bulunduğu bizzat onlar hakkında araştırma yapmaya gerek görmediği şeklindeki meseleden farklı olduğunu belirtir. Zira orada henüz fetva, müftüden sadır olmamışken burada sadır olmuş ve teâruz meydana gelmiştir. İbnü's-Salâh'ın açıklamalarına göre çeşitli durumlara göre diğer fetvalarla da amel edilebilir. Şöyle ki güvenilir müftünün tespiti mümkün olmazsa üçüncü bir müftüye gidilir, onun fetvası ilk iki müftünün görüşünden hangisine uyarsa dördüncü maddeye uygun olarak onunla amel edilir. Bununla sonuç alma imkânı olmazsa mubahlığı değil, mahzurluyu gerektiren birinci maddeye muvafık fetva ile amel edilmelidir. İbnü's-Salâh bütün şartların eşit olması halinde beşinci madde gereği müsteftînin muhayyer bırakılacağını belirtir. Nadir rastlanması ve zaruret bulunması hasebiyle bu son görüşe meylettiğini vurgular.<sup>100</sup>

İbnü's-Salâh'ın teâruz eden fetva karşısında müsteftînin görüş tercihi öncelikle müftü veya fetvanın niteliği gibi açılardan hareket etmeyi önermesi soru sorana doğrudan fetva seçme hususunda inisiyatif tanımadığı şeklinde anlaşılabilir. Nitekim bunlarla sonuç alınamazsa son ihtimal olarak muhayyerliği uygun görmesi ve bunu da nadir rastlanma ve zaruretle gerekçelendirmesi inisiyatif noktasındaki tespitimizi desteklemektedir. İbnü's-Salâh'ın muhayyerlikten hemen önce birinci madde gereği zor ve ağır görüşün alınacağını söylemesi, kolay olanın alınacağı noktasında sesiz kalması mukallidlerin her daim kolay olanın alınarak dinin oyun ve eğlence haline getirileceği endişesine dayanmaktadır. Buna göre onun, bu tavrı almasında ihtiyatının belirleyici olduğu söylenebilir. Müsteftînin mezhep bağlılığı kısmında açıklandığı üzere mezhep değiştirenlerin cezalandırılacağı şeklindeki tartışmada bu ihtiyattan kaynaklanmaktadır. Bu endişeye rağmen dinin maksadının zorlaştırmak değil de kolaylaştırmak olduğu nazarı dikkate alınmalıdır.<sup>101</sup> Böyle bir durumda çatışan fetvalar delilin kuvvetli olması cihetinden tercihe tabi tutulmalıdır. Buna rağmen bir karara varılamazsa kolay olanın alınmasının dinin maksadı açısından daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

<sup>100</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 164-165.

<sup>101</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, 155.

### 2.2.5. Fetvanın Müsteftî Açısından İlzam Edici Olması

İbnü's-Salâh ilkesel olarak fetvanın, ilzam edici olmadığını belirtir.<sup>102</sup> Diğer yandan Sem'ânî'ye<sup>103</sup> dayanarak şu üç durumda fetvanın bağlayıcı olduğunu vurgular: 1- Müsteftînin, kendisini verilen fetva ile sorumlu kılması. 2- Kişinin fetva ile amel etmeye başlaması. 3- Müsteftînin, fetvanın sahih ve hakikat olduğuna dair bir his taşıması ki İbnü's-Salâh'ın tercihi bu yöndedir.<sup>104</sup> Bu görüşü evla addetmesinde -her ne kadar kendisi zikretmese de- "Fetvayı kalbine sor."<sup>105</sup> hadisinin belirleyici olmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

İbnü's-Salâh, detaya girerek değişen durumlara göre yeni bazı görüşlerle amel edilebileceğini söyler. Buna göre başka bir müftü bulunmazsa mevcut müftünün verdiği hüküm bağlayıcı olur. İbnü's-Salâh, bu durumda zikri geçen üç görüşün işlevsiz kalacağını belirtir. İki müftü bulunması halinde soru soran için ilmi en fazla ve daha güvenilir olan müftünün fetvası bağlayıcı olur. Ya da kadı/hâkimin görüşüyle hüküm veren müftünün fetvası bağlayıcı olur.<sup>106</sup>

### 2.2.6. Fetva Talebi ve Sorunun Tekrarlanması

İbnü's-Salâh müsteftînin bizzat kendisinin fetva talebinde bulunabileceği gibi onun yerine bir başkasının da fetva isteyebileceğini söyler.<sup>107</sup> Fetva istenen hâdisenin tekrarlanması karşısında müsteftînin tekrar fetva istemesi ile alakalı iki görüş olduğunu belirtir. Birincisine göre yeniden müftüye gidip fetva isteyebilir. İbnü's-Salâh'ın esah dediği diğer görüşe göre ise fetva istemeye hacet yoktur. Zira aksi bilinmedikçe müftünün ilk görüş üzere olduğu kabul edilir.<sup>108</sup> İbnü's-Salâh, eserin başka bir bahsinde müftülerin çeşitli hallerine temas ettiği sırada bu meseleyi soru soran açısından değil müftü açısından değerlendirmeye alır. Buna göre müftü aynı olayla karşılaşsa ilk görüşünü deliliyle birlikte hatırlıyorsa onunla fetva verir. Aksine hatırlamıyorsa tekrar ictihad etmelidir.<sup>109</sup>

### 2.2.7. Müsteftînin Müftüye Karşı Edebli Davranması

Sâil, fetva istediği müftüyle edep dairesi içinde diyalog kurmalı; onu incitecek ima ve ifadelerden sakınmalıdır. İbnü's-Salâh'ın dediği gibi müsteftî eliyle müftünün yüzüne doğru bir işarette bulunmamalıdır. Onu incitici bir şekilde, "Bu konuda senin imamın Şâfiî'nin görüşü şu şekildedir." gibi bir söz sarf etmemelidir.<sup>110</sup> Müftü ayaktayken veya kalbini meşgul eden yorgunluk,

<sup>102</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 106. Ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/253.

<sup>103</sup> Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/358.

<sup>104</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 166.

<sup>105</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/553; Dârimî, *es-Sünen*, "Buyû", 2.

<sup>106</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 167. Ayrıca bk. Bağdâdî, *el-Fakih*, 2/386; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/203.

<sup>107</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 168.

<sup>108</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 167.

<sup>109</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 117.

<sup>110</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 168.

endişe vb. bir durumla karşı karşıya olduğu vakit ona soru sormamalıdır. Bulduğu yerde birden fazla müftü varsa en yaşlı ve bilgili müftüden başlayarak soru sormalıdır. İbnü's-Salâh bu çerçevede Saymerî'nin ifadesine atıfta bulunarak onun kendi mefkuresindeki yerine dair açık bir mesaj vermiş olur.<sup>111</sup>

### 2.2.8. Müsteftinin Delil İstemesi

İbnü's-Salâh soru soranın, müftüden hüccet istemesinin uygun olmadığını belirtir. Onun ifadelerine göre soru soran gönlünün rahatlamasını istiyorsa fetvayı kabul ettikten sonra hücceti sorabilir. Diğer yandan İbnü's-Salâh, Sem'ânî'ye (ö. 489/1096)<sup>112</sup> atıfla müsteftinin, müftüden fetva istemesinin önünde herhangi bir engel olmadığını dile getirir. Bu itibarla delil katî olduğunda müftü onu zikretmeli, değilse müsteftî icthad bilgisinden yoksun olduğundan zikretmeye gerek yoktur.<sup>113</sup> İbnü's-Salâh'ın, müftünün delil zikretmesi gerektiği şeklindeki buradaki tavrının, meseleyi müftü açısından ele aldığı yukarıdaki tavrından daha keskin olduğu anlaşılmaktadır. Zira orada müftünün katî delil zikretmesinin güzel olduğunu vurgulamıştı.

Bu ifadelerden ve yukarıda yaptığı değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla İbnü's-Salâh, delilin icthadî sayıldığı durumlarda müsteftî açısından âlim-câhil ayrımı yapmaz. Nevevî'nin nakline göre Saymerî böyle bir ayırım yaparak, câhile hüccet getirmenin gerekli olmadığını, müsteftînin âlim olması halinde hüccet zikretmenin zorunluluk arz ettiğini belirtir.<sup>114</sup> Aslında İbnü's-Salâh nazarında da böyle bir ayırım olduğu söylenebilir. Zira onun soru sorana delil aktarmayı gerekli görmeme fikrini bilhassa icthadî meselelerde tartışması sâilin icthad bilgisinden yoksun olmasıyla ilişkilidir. Buna göre İbnü's-Salâh'ın, müctehid olmamakla birlikte icthadî meseleleri anlayabilecek ölçüde ilim sahibi olan müsteftîye delil zikredilmesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmış olur.

## SONUÇ

İbnü's-Salâh, güçlü bir Şâfiî mezhebi mensubu olmasına rağmen taassup sahibi değildir. Müftü açısından uyulması gerekli kuralların ele alındığı bölümde İbnü's-Salâh'ın, sadece fetva bağlamındaki kuralları zikrettiği görülmektedir. Yani o, bizzat müftünün şahsıyla ilgili meselelere değinmemiştir. Örneğin fetvanın kabulü açısından önem arz eden müftünün güzel elbise giymesi, güzel ahlak sahibi olması vb. diğer hususlara<sup>115</sup> temas etmemiştir. Bu itibarla İbnü's-Salâh'ın fetva âdâbını müftünün fetva verdiği sırada fetva açısından özen göstereceği hususlar kabilinden değerlendirdiği söylenebilir.

<sup>111</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 169.

<sup>112</sup> Sem'ânî, *Kavâtrî*, 2/357.

<sup>113</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 171.

<sup>114</sup> Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, 64.

<sup>115</sup> Müftünün güzel elbise giymesi vb. meseleler hakkında bk. Karâfi, *el-İhkâm*, 253; Yaman, *Fetva Usûlü*, 239; İbrâhim, *el-Fetvâ*, 479; Aşkar, *el-Fütvâ*, 60-63.

Fetva âdâbı konusunun, İbnü's-Salâh tarafından hem müftü hem de müsteftî açısından bağımsız iki başlık altında ele alınması dikkat çekicidir. Bir diğer ifadeyle fetva âdâbını sadece müftü eksenli değil, müsteftî eksenli olarak da değerlendirmiş, böylelikle meseleye verdiği önemi izhar ettirmiştir. Bu itibarla bu durum kendisi açısından bir meziyet olarak nitelenebilir. Zira müşahede ettiğimiz kadarıyla pek çok müellif, müsteftî ile ilgili meseleleri müstakil olarak değil, genel fetva âdâbı bağlamında ele almaktadır.

İbnü's-Salâh kısmî bazı konuları gerek müftü gerekse müsteftî açısından ayrı ayrı ele almış, ancak herhangi bir çelişki veya karışıklığa meydan vermemiştir. Onun, okuyucu tarafından çelişki gibi görülebilecek yerlerin aslında öyle olmadığını ifade etmesi son derece dikkatli bir şahsiyet olduğuna yorumlanabilir.

İbnü's-Salâh'ın meseleleri müsteftî açısından ele aldığı bölümde müftü-müsteftî ilişkisi, fetvaların ve mezheplerin bağlayıcılığı gibi taklid dönemi konularında<sup>116</sup> değerlendirmeler yapması ve kalem oynatması bu yöndeki tartışmalara temel oluşturduğunu göstermektedir.

İbnü's-Salâh, meseleleri tartışmacı bir üslupla ele almıştır. Bu çerçevede muhtelif görüşlere temas ettikten sonra kendi tercihini açıklamıştır. Kimi meselelerde bir görüşü tercihle yetinmemiş, değişen durumlara göre tercih etmediği diğer ve yeni bazı görüşlerin benimsenebileceğini dile getirmiştir. İbnü's-Salâh'ın bu tavrı fetva faaliyetinin, değişimin öncüsü olduğu yönündeki sözleri haklı çıkarmaktadır. Nitekim bizzat kendisinin de müftünün müsteftî için kullanacağı lafızlar bağlamında maslahat ve şartlara göre bu sözlerin değişebileceğini ifade etmesi bu minvalde değerlendirilebilir.

İbnü's-Salâh'ın zikrettiği bazı kuralların güncelliğini yitirdiği görülmektedir ki değişen hayat şartlarında bunun olağan bir durum olduğu aşıkardır. Bu bağlamda araştırmacılar, İbnü's-Salâh vb. âlimlerin değerlendirmelerinden istifade ederek yeni ihtiyaçlara göre kuralları tekrar gözden geçirmelidir. Ezcümle bu yöndeki çalışmalara hazırlık ve destek mahiyeti taşıyan çalışmamızın ilgili fıkıh edebiyatına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Aslan, Mehmet Selim. "İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-Meâlât)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27 (2016), 183-218.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *el-Fütyâ ve menâhicü'l-iftâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1976.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

<sup>116</sup> Bu tartışmalar için bk. Pehlul Düzenli, "Allame Kevseri'nin Fetva Usulü Anlayışı", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu*, 2007, 416-417.

- Atar, Fahrettin. "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (1985), 19-48.
- Bayder, Osman. "Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tirâzu'l-Müzheb' Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi". *Bilimname*. 29 (2015), 211-229.
- Bayındır, Abdülaziz. "Âdâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Çeker, Orhan. "İfta ve Bir Fetva Defteri Örneği". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6 (1996), 35-54.
- Dağcı, Şamil. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 5-20.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Düzenli, Pehlul. "Allame Kevseri'nin Fetva Usulü Anlayışı". *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu*. 2007, 415-435.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû'l-Fidâ, İmâdüddin İsmâil. *el-Muhtasar fî târîhi'l-beşer*. Kahire: el-Matba'atü'l-Huseyniyeti'l-Mısırye, 1907.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hallaq, Wael B. "Tarihi Gelişim Sürecinde Sünnî Hukuk Teorisinde İfta' ve İctihad". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. çev. Şükrü Selim Has. 13 (2002), 357-369.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübra, 1969.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Mecmûatu resâili İbn Abidîn*. y.y: Dâr Saadet, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddül-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992.
- İbn Hamdân, Ahmed. *Sıfatul-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebû Bekir el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fî't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987-2003.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986.
- İbrâhim, Muhammed Yüsrî. *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ*. Medine, 2007.
- Karadâvî, Yusuf. *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb*. Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-*

- imâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1995.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Mısır: Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin. *el-Fetvâ fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Mekkî, Muhammed b. Ali. *Davâbitü'l-fetvâ*. İskenderiyye: Dâru'l-Furkân, 1418.
- Nemle, Abdulkerim b. Ali. *el-Mühezzeb fî 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Semerkandî, Alaeddin Muhammed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Suyûtî, Celâleddin. *Edebü'l-fütyâ*. Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2007.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Dâru Hicr: Kahire, 1992.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünen*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.
- Ukberî, Ebû Ali. *Risâle fî usûli'l-fikh*. Kuveyt: Mektebetü's-Şuûni'l-Fenniyye, 2010.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2009), 7-16.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.



## EVHADÜDDİN-İ MERÂĞÎ'NİN GAZELLERİNDE SÂKÎ MEFHUMU

*The Meaning of Saki at The Ghazel of The Evhadüddin Meragi*

### Esengül UZUNOĞLU SAYIN

Arş. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye  
Res. Assist. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Science and Letters Department of Eastern Languages and Literature, Tokat, Turkey  
esengul.sayin@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5338-8067>

#### **📌 Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 06.09.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Uzunoğlu Sayın, Esengül. “Evhadüddîn-i Merâğî'nin Gazellerinde Sâkî Mefhumu”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 585-598. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849988>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**📄 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## EVHADÜDDİN-İ MERÂĞÎ'NİN GAZELLERİNDE SÂKÎ MEFHUMU\*

### Öz

Meclisin en önemli unsurlarından olan sâkî; Arapça'da içki sunan anlamına gelmektedir. Sâkî bazen meclisin huzur ve düzenini sağlayan kişi, bazen dikkatleri üzerine çeken sevgili, bazen de kendi başına bir otoritedir. Tasavvufî manada ise sâkî mürşit kişidir. İlkbahar mevsimlerinde, genellikle çimen, kır ve gül bahçesi gibi güzel yerlerde kurulan içki ve eğlence dolu olan meclislerde sevgili, sâkî, çalgıcı ve şairler toplanır, içip eğlenirlerdi. Bazen de bu meclis meyhanelerde, evlerde ve tekkelerde kurulur, meclise katılan herkes yan yana ve daire şeklinde yere otururdu. Bu meclisin vazgeçilmez unsurlarından olan ve kadeh dağıtıp içki sunmakla hatta bu meclisin düzenini sağlamakla görevli olan sâkî, elindeki büyük kadehle meclisteki herkese içki sunardı. Mecliste ayrıca musiki çalar ve raks yapılırdı. Bu meclis sabaha kadar sürer, tütsüler yanıp etrafa hoş kokular yayılır ve mum yanardı. VIII./XIV. yüzyıl Fars edebiyatı sufi şairlerden olan kaside, gazel, mesnevi nazım türleriyle yaklaşık on beş bin beyit şiir kaleme alan Evhadüddîn-i Merâğî de şiirlerinde sâkî mefhumunu kullanmış, sâkîden ve görevlerinden, sâkînin güzelliğinden ve sâkîye ait güzellik unsurlarından şiirlerinde bahsetmiştir. Çalışmada Evhadî'nin sâkî ile ilgili beyitleri tespit edilmiş, şairin sâkî mefhumunu nasıl kullandığı gazellerinden getirilen örnek beyitlerle gösterilmiştir. Başlıkların yanındaki dipnotta şairin Dîvân'ındaki ilgili benzer örneklerin sayfa numarası ve beyit numarası verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fars Edebiyatı, Dîvân, Bezm, Sâkî, Gazel, Evhadüddîn-i Merâğî.

### The Meaning of Saki at The Ghazel of The Evhadüddin Meragi

#### Abstract

Sâkî, one of the most important elements of the assembly means the one who serves drink in Arabic. Sometimes it is the person who provides the peace and order of the assembly, sometimes the lover who draws attention, and sometimes he is an authority on his own. In the mystical sense, he is a real master. In the spring seasons, the assembly, which is usually filled with drinks and entertainment, established in beautiful places such as grass, countryside and rose garden, is called bezm. Lovers, jurists, musicians and poets gathered in these councils, drank and had fun. Sometimes this assembly was set up in taverns, houses and lodgings, everyone who participated in this assembly would sit side by side and in a circle. Sâkî who is an indispensable element of this assembly and the task of delivering a drink and serving drinks, even ensuring the order of this assembly, offered a drink to everyone in the councils with a large glass in his hand. There was also music and raks(dance) in the council. This council lasts until morning, incense flashes, pleasant scents spread, and candle burned. Evhadüddîn Merâğî who is one of the poets of sufism of 8th/14th century, wrote about fifteen thousand couplet poetry with the different verse such as ode, ghazal, mathnawi, have used the meaning of saki, duties of the saki, from the beauty of saki and from the beauty elements of saki at his poems. In the study, the couplets of Evhadî related to saki were determined. The sample brought from the ghazals of how the poet used the concept of was examined with couplets. In the footnote next to the headings, the page number and the couplet number of the similar examples in the poet's Diwan are given.

**Keywords:** Persian Literature, Diwan, Bezm, Saki, Ghazel, Evhadüddin Meragi.

## GİRİŞ

Divan şiirinin önemli unsurlarından olan sâkî, Arapça bir kelime olup

\* Bu çalışma yazarın "Evhadüddîn-i Merâğî ve Gazellerinin İncelenmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

kadeh sunan, içki sunan; insan ruhuna Allah aşkı, Allah nuru saçan kimse olarak tabir edilmektedir. Bezm aleminin en önemlilerinden sayılmaktadır. Ortama neşe ve mutluluk katmaktadır. Öncelikli görevi bezm meclisinde dolaşıp içki dağıtmaktır. Ancak sâkî için içki dağıtmak çok kolay bir şey değildir, çünkü kadeh tektir ve sâkî bir kadehle meclisteki herkese aynı kadehin farklı yerleriyle içki sunmak zorundadır. Sâkî kadehi meclistekilere her sunuşunda kadehi eline aldıktan sonra içenin dudağının değdiği yeri belirler ve bir başkasına tekrar kadehi uzatırken de o yeri çevirerek başka bir yerden ona şarap sunar. Böylece sâkî üstün kabiliyet ve becerisi ile sunduğu aynı kadehin farklı yerlerinden herkesin içki içmesini sağlar.<sup>1</sup>

Bezm'in sözlük anlamı içkili, eğlenceli meclis demektir. Bu meclis belirli kurallara dayalı, âdâbı ve geleneği olan bir ayın hükmündedir. Bu meclisin olmazsa olmazları sâkî, şarap, kadeh ve meclisin düzenleneceği uygun bir mekandır. Bezm meclisi bahar mevsiminde, genellikle de hava karardığında başlamaktadır. Görevliler sofrayı, yemekleri, içecekleri hazırlayıp mumları yakar ve misafirleri beklerdi. Misafirler geldiği zaman ev sahibinin yanına oturup çember oluştururdu. Meclisi düzenleyip çemberin iki ucunu oluşturan kişiye ser-halka denilirdi. Sonrasında sâkî gelir ve elindeki sürahiden kadehe şarap döker, şarabın içine zehir ya da uyuşturucu madde katmadığını kanıtlamak için herkesin gözünün önünde şarabın ilk yudumunu kendisi içerdi. Daha sonra sâkî ilk kadehi ser-halkaya verip halkadaki diğer kişilere uzatırdı. Sâkî bu şekilde kadehi meclistekilere uzatıp içki dağıtırdı. Sâkî mecliste sarhoş olmayanlara dolu kadeh, sarhoş olanlara ise yarım kadeh uzatırdı. Bu şekilde meclisteki eğlence devam eder, sâkî ise meclisteki bazı kişilere boş kadeh uzatır, boş kadehi alanların da sarhoş olduğunu anlar ve onları sızmaları için bir köşeye çekerdi. Bütün gece bu şekilde devam eden bezm meclisi şafakla birlikte biterdi.<sup>2</sup>

Sâkî; mecliste neredeyse bütün işleri yapmakla görevli bir karakterdir. Genel olarak görevleri ise mecliste kadeh sunmak, şarap içmeyenlere ısrar ederek şarap içmeye teşvik etmek, içkiyi pay etmek, meclis düzenini bozması için sarhoşlara içki vermemek, boşalan kadehi tekrar doldurup devre devam etmek, meclis düzenini sağlamak, meclisteki mumları yakmak hatta

<sup>1</sup> Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2017), 915; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 387; Savaşkan Cem Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve İlgili Unsurlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 224-237; Mehmet Kılıç, "Sünbülzâde Vehbî'nin Gazellerinde Meyhâne ve Meyhâneye Ait Unsurlar", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2016) 404; A. S. Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 304.

<sup>2</sup> Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve İlgili Unsurlar*, 177-179; Kılıç, "Sünbülzâde Vehbî'nin Gazellerinde Meyhâne ve Meyhâneye Ait Unsurlar", 403-404; Hasan Ekici, "Bâkî Divanı'nda Sâkî Mefhumu", *Journal of Turkish Language and Literature* 3 (2017), 57; Bekir Belenkuyu, "Lâmîi Çelebi'nin Mesnevilerinde Sakinameler", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8 (2019), 292-293.

meclise katılanların şevk mumunu yakmak, içki dağıtarak meclistekileri sarhoş etmektir. Sâkî bütün bu görevleriyle birlikte bu meclislerde eksiksiz ve kusursuz olmak zorundadır. En belirgin fiziksel özelliği ise sâkînin gül yanaklı, peri yüzlü, lale yanaklı, gümüş tenli, lal dudaklı ve nazik olmasıdır. Bütün bu güzellik unsurları sâkînin genç olduğunun ayrıca göstergesidir. Şairler, sâkînin bütün bu güzellik unsurlarıyla insanların aklını başından aldığı, görenlerin ona âşık olduğunu ve aklını yitirdiğini şiirlerinde işlemiştir. Ayrıca bazı şairlerin de sâkîyi Hızır olarak tabir ettiği, dağıttığı içkinin ise kevser suyu, bengisu olduğunu ifade ettikleri görülmektedir.<sup>3</sup>

Fars edebiyatının ünlü âlim, sûfî ve şairlerinden olan, hicri yedinci yüzyılda yaşamış, Evhadî mahlasıyla bilinen, hayatı hakkında fazla bilgi olmayan, kaynaklardan ve eldeki mevcut kaynaklardan anlaşıldığı üzere İsfahanlı olan, kaside, gazel, terciibent ve rubailerden oluşan yaklaşık on iki bin beyit şiir söyleyen, *Dîvân*, *Mantıku'l-uşşâk/Dehnâme*, Câm-ı Cem adlı eserleri olan, şiirlerinde genellikle vahdet-i vücûd, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah ve âlem ilişkisi, ilahî aşk; bu aşk yolunun zorlukları, hakikat, Hz. Peygamber'e, peygamberlere, Ehli Beyt'e, tarikat büyüklerine sevgiyi ve Allah'a kavuşma isteğini işlemiş olan Evhadüddîn-i Merâgî<sup>4</sup> de gazellerinde sâkî mefhumunu kullanmış, sâkînin içki dağıtması, kadeh döndürmesi, meclistekileri sarhoş etmesi, meclis düzenini sağlaması gibi görevlerinden bahsetmiş, sâkînin güzellik unsurları üzerinde durarak da onun güzelliğinden, insanları kendine âşık edip, aklını başından aldığı söylemiştir. Evhadî'nin gözünde sâkî bazen bizat sevgili, dağıttığı şarap da ilahî aşk şarabıdır.

## 1. EVHADÜDDÎN-İ MERÂGÎ'NİN GAZELLERİNDE SÂKÎ MEFHUMU

Sâkî, tasavvufta hakiki kâmil mürşittir. Aşk şarabı sunar, vahdet feyzini verir. Buna ek olarak sâkî; su, şarap ve benzerlerini sunan kişidir. Ancak genel olarak sâkînin görevi meyhane ya da meclislerde şarap sunmaktır. Meyhane ve mecliste içki sunan sâkî, insanı maddî aşkın yoluna çeker, tasavvufta da mürşit-i kâmil ilâhî aşk yolunda yol göstericidir.<sup>5</sup>

Evhadî gazellerinde sâkîden şu şekillerde bahsetmiştir:

### 1. 1. Şarap Dağıtması/Sunması

مردم شهرم به می خوردن ملامت می کنند

<sup>3</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 387; Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, 224-237; Kılıç, "Sünbülzâde Vehbî'nin Gazellerinde Meyhâne ve Meyhâneye Ait Unsurlar", 404.

<sup>4</sup> Evhadüddîn-i Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî* (Tahran: İntişârât-i Mehâret, 1362/1983), 22; Evhadüddîn-i Merâgî, *Kulliyât-i Eş'âr-i Evhadî-yi İsfahânî* (Tahran: İntişârât-i Çârîh, 1391/2012), 55; Abdurresûl-i Hayyâmpûr, *Ferheng-i Sohenverân* (Tahran: İntişârât-i Firdovs, 1368/1989), 108; Zebîhullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der İrân* (Tahran: İntişârât-i Çabek, 1386/2007), 831-832; Nureddin Abdurrahmân-i Camî, *Nefehâtü'l-uns* (Tahran: İntişârât-i Firdovs, 1386/2007), 603.

<sup>5</sup> Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 318.

ساقیا، می ده، بھل، کایشان قیامت می کنند<sup>6</sup>

*Şehrimin halkı beni şarap içtiğim için kınar, ey sâkî şarap ver, bırak onlar kıyamet koparsın.*

Halk arasında sufi bir şair olarak tanınan Evhadî beyitte sâkînin kadeh sunarak şarap verdiğini söylemiş ve sâkîden şarap istemiş, şarap içtiği için de insanların onu kınadığını ifade etmiştir. Şaire göre insanların onu kınaması önemsizdir. Onun için önemli olan şarap içerek sarhoş olmak, gönlündeki aşkı artırmaktır.

Divan edebiyatında, halk edebiyatında hatta tasavvuf edebiyatında dahi kullanılan şarap, mutasavvıflar için aşkın simgesi ve ruh coşkunluğuna bir sebep, vahdete ulaşma yolunda mutlak olan aşka ulaşmak için de bir araçtır. Ayrıca salikin gönlünde akan ve onu neşelendiren bir zevk olarak da tabir edilmektedir. Şairler şiirlerinde şarabı sıklıkla kullanmış ancak bu şarabın maddi şarap mı manevi şarap mı olduğu tam olarak tespit edilememiş, okurun onu anlamlandırması sağlanmıştır.<sup>7</sup> Ancak Evhadî'nin şiirde kastettiği manevi şarap ve ilâhî aşktır.

جامی بیار، ساقی، از آن بادهای خام  
وز عکس او بسوز من نیم جوش را<sup>8</sup>

*Sâkî, o ham şaraplardan bir kadeh getir ve onun yansımından ben yarım coşmuşu yak.*

Beyitte Evhadî, sâkî'den ham şarap istemiş ve kadehte olan şarabın yansımından ben yarım coşmuşu yak diyerek kendinin aşk yolunda tam olmadığını; ama aşk yolunda yanmak istediğini söylemiş, ham şarap içerek ruhunun daha da coşacağını ifade etmiştir. Şairin kastettiği ilahî aşk şarabıdır.

Şarap; lezzetiyle ve içeni sarhoş etmesi gibi yönleriyle bezm meclisinin vazgeçilmez unsurlarından biridir.<sup>9</sup> Kendinin aşk yolunda pişmediğini ifade eden şairler, içtikleri şarapla daha da pişip yanacaklarını söylemiştir. Bu yönleriyle şarap; aşk'ı Allah'a ulaşma yolunda amaç olarak gören tasavvuf ehli için ruh coşkunluğuna araç olarak kabul edilmektedir.

بده ساقی، چو کشتی ساغر می  
به یاد دجله بغداد هیلا<sup>10</sup>

*Sâkî gemi gibi bir şarap kadehi ver, Bağdad'ın Diclesinin anısına.*

<sup>6</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 209/1; benzer örnekler için bk. Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 149/10, 274/18, 345/20, 347/20.

<sup>7</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 52; Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 578; Osman Aslanoğlu, *İran Şiirinin Kraliçesi Pervîn-i İ'tisâmî Divan Tahlili* (İstanbul: Name Yayınları, 2018), 281.

<sup>8</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 108/2.

<sup>9</sup> Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. haz. Cemal Kurnaz. (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2013), 382.

<sup>10</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 113/17.

Beyitte Evhadî sâkîden gemi gibi bir kadeh istemiştir. Şair kadehi gemiye benzeterek Bağdat'ta bulunan Dicle nehrinin adını anmış, gamı ve eğlenceyi Dicle nehri olarak tasavvur etmiştir. Dicle nehrinde meclise katılanları kıyıya ulaştırıran tek aracın gemi gibi bir kadeh olduğunu ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Kadeh; ilahi aşk yolcusunun ruh halini anlatmak için kullandığı araçlardandır. Güneşe benzeyen, rengi kızıl ve parlak olan kadeh, mecliste sürekli döner. Sevgilinin güzelliği de kadehi andırır. Âşık sarhoş olmak ister ve kadehten içtikçe içer. Ayrıca kadeh, Allah'a ulaşmada bir araçtır. İçinde aşk şarabı vardır ve Allah'ın gizli sırlarının içinde var olduğu bir kaptır.<sup>12</sup>

ساقی، بیار باده گل رنگ مشک بوی  
کار باب عقل زحمت او باش می دهند<sup>13</sup>

*Sâkî misk kokulu gül renkli şarap getir; çünkü akıllılar alçaklar gibi eziyet ederler.*

Evhadî beyitte sâkîden misk kokulu, gül renkli şarap istemiş, şarabı güzel kokusu münasebetiyle miske, rengi münasebetiyle ise güle benzetmiştir. Sâkîden şarap istemesinin sebebini ise akıllıların yani âşık olmayanların eziyet etmesi olduğunu ifade etmiştir.

Şairin beyitte şarabı ceylanın göbeğinden çıkan miske benzetmesi hem miskin hem de şarabın güzel kokulu olmasından ötürüdür. Şarap ve gülün birlikte zikredilmesi, şarabın kadeh içinde olması münasebetiyledir. Kadeh şekli münasebetiyle ve içindeki şarabın kırmızı renkli olması yönüyle güle benzetilmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca beyitte kullanılan gül renkli kavramı bezmin bahar mevsiminde kurulması ve gülün de bahar mevsiminde açmasından ötürüdür.

ساقی، میار جز قدح آن شراب صاف  
مطرب، مگوی جز سخن آن لب خموش<sup>15</sup>

*Sâkî, o saf şaraptan başkasını getirme, çalgıcı o suskun dudağın sözünden başkasını söyleme.*

Evhadî, sâkîye saf şaraptan başka bir şarap getirmemesini söylemiş, çalgıcıdan ise suskun kişinin sözünden başka bir şey söylememesini istemiştir.

Şairlerin şiirlerine konu olan şarap, beyitte saf şarap olarak tabir edilmektedir. Saf şarap; halis, duru, saf, katıksız şarap anlamına gelmektedir ve üzümün hiçbir madde konulmadan kendi kendine mayalanmasıyla oluşan

<sup>11</sup> Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, 278.

<sup>12</sup> Nazire Erbay, "Mevlânâ'nın Rubâilerinde Tekâmülün Dört Unsuru Şarap, Kadeh, Sâkî ve Şems", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (2016), 105.

<sup>13</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 209/13.

<sup>14</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 52; Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, 141.

<sup>15</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 249/25.

şarap çeşididir. Divan şairleri saf şarap mefhumunu şiirlerinde çeşitli şekillerde işlemişlerdir.<sup>16</sup>

Bezm meclislerinin vazgeçilmez unsurlarından olan mutrib,<sup>17</sup> âşık kişinin suskunluğuna tercüman olmakta ve suskun gönlün sesi olarak mecliste hazır bulunmaktadır. Amacı; bezm meclisindekileri şarkılarıyla coşturmak, dertlerini ibraz etmeye tercüman olmaktır.

### 1.2. Kadeh Döndürmesi ve Sunması

یاران و دوستداران جمعند و جام گردان

مطرب همیشه گویا، ساقی مدام گردان<sup>18</sup>

*Sevgililer ve sevenler toplanmış ve kadeh dolaşmaktadır, çalgıcı daima şarkı söylemektedir, sâkî her zaman şarap döndürmektedir.*

Beyitte şair, sâkînin şarap kadehini meclistekilere döndürerek verdiği den, âşık, maşuk herkesin mecliste hazır bulunduğu andan, çalgıcının şarkı söylediğinden ve meclisteki düzenden bahsetmiştir.

بگردان باده، ای ساقی، چو اندر خیل عشاقی

به من ده شربت باقی، که بیمار خراباتم<sup>19</sup>

*Ey sâkî, âşıklar ordusunun içinde şarabı döndürdükten sonra bana kalan şarabı ver; çünkü ben şarabın tutkunuyum.*

Evhadî, bezm meclisinde âşıkların arasında şarabı döndürdükten sonra kalan şarabı istemiş, kendini de şarabın tutkunu olarak tanımlamıştır.

Artık, geri kalan anlamında kullanılan bâkî kelimesi şarap ile birlikte zikredildiğinde akşam başlayan ve sabaha kadar süren eğlence meclislerinde kalan artık şarabı ifade etmektedir. Şairler bu artık şarapları şiirlerinde farklı şekillerde işlemişlerdir.<sup>20</sup>

Sâkî, mecliste elindeki kadehi döndürürken, şaraba karşı dayanıksız olan ve hemen sarhoş olanlara şarap verirken kadehi tam doldurmadan verir. Sâkî bu durumda meclistekilere bazen boş kadeh uzatır, bu boş kadehi alanlara da tekrar dolu kadeh vermez. Bu durumun sebebi sarhoş olup meclisi dağıtma potansiyeli olanların meclisin huzurunu bozmamasıdır. Sâkî mecliste bu şekilde huzuru sağlar ve şarabı herkese pay eder.<sup>21</sup>

### 1.3. Sevgili Olarak Sâkî ve Mecliste Hazır Bulunması

ساقی، بده شرابم، کندر چنین بهاری

<sup>16</sup> Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, 36.

<sup>17</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 337; Kılıç, "Sünbülzâde Vehbî'nin Gazellerinde Meyhâne ve Meyhâneye Ait Unsurlar", 405.

<sup>18</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 307/15.

<sup>19</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 263/11.

<sup>20</sup> Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, 38.

<sup>21</sup> Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, 226.



توان شراب خوردن بی مطربی و یاری<sup>22</sup>

*Sâkî bana şarap ver, çünkü böyle bir baharda sevgilisiz ve çalgıcısız şarap içilmez.*

Beyitte şair, sâkîden şarap istemiş, bunun sebebinin de böyle güzel bir bahar mevsiminde sevgili ve çalgıcı olmadan şarap içilemeyeceği olarak ifade etmiştir. Ayrıca beyitte sâkî olarak tanımlanan aslında bizzat sevgilidir. Şair, sevgilinin elinden içtiği aşk şarabıyla daha da sarhoş olmak istemektedir.

Divan şairlerinin gözünde sâkî sevgili hükmünde ya da bizzat sevgilinin kendisidir. Bütün bu durumlarda dahi sâkî güzelliğiyle mecliste dikkat çeker. Hatta mecliste hazır bulunan âşıklar sâkînin güzelliğinden ötürü sarhoş olup kendilerinden geçer. Bazen de âşıklar sâkîden içki değil dudağını kendilerine sunmasını ve kavuşmayı ister.<sup>23</sup>

ساقی، میان بیند که هنگام عشرتست

می در پیالها کن و گل در کنارها<sup>24</sup>

*Sâkî, hazır ol çünkü mutluluk zamanıdır, şarabı küçük kadehlere dök ve kucakları gülle doldur.*

Beyitte şair, sâkînin mecliste hazır bulunmasını çünkü bahar gelip eğlence meclisinin kurulduğunu söylemiştir. Bu mecliste şarabı küçük kadehlere koyarak dağıtmasını ve herkesin kucaklarını da gülle doldurmasını yani mutluluk ve tazelik dağıtmasını istemiştir. Ayrıca kucağı gülle doldurmak ve mutluluk zamanı ifadesi beyitte baharın geldiğinin ve bezm meclisinin kurulma zamanının olduğunun göstergesidir.

#### 1.4. Sarığın Şarap Uğruna Satılması/Rehin Edilmesi

ساقی، از رندان حریفی را بخوان

تا به می بفروشد این دستار ما<sup>25</sup>

*Sâkî, rindlerden bir dostu çağır da bizim bu sarığımızı şaraba satsın.*

Beyitte şair, sâkîye seslenmiş, bir rind dostu çağırmasını isteyerek, rindin dahi şarap uğruna sarığı satacağını ifade etmiştir. Şiirde sarığı şaraba satmak ibaresi kullanılarak "hırka veya sarığı şaraba rehin etmek"<sup>26</sup> deyimine işaret edilmiş, şarap uğruna iki dünyadan da vazgeçildiği ifade edilmiştir. Ayrıca beyitten de anlaşıldığı üzere bu aşk maddi bir aşk değil ilâhî aşktır.

Dünya işlerini önemsemeyen, dünyaya bir pul kadar değer vermeyen,

<sup>22</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 373/2.

<sup>23</sup> Kılıç, "Sünbülzâde Vehbî'nin Gazellerinde Meyhâne ve Meyhâneye Ait Unsurlar", 404.

<sup>24</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 118/10; benzer örnekler için bk. Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 121/20, 231/8, 342/17.

<sup>25</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 114/19.

<sup>26</sup> İ. Hakkı Aksoyak, "Hırkayı (Deveyi, Şalvarı) Şaraba Vermek Söyleyişi Üzerine Art- Zamanlı Yöntemle Bir Deneme", *Millî Folklor* 23 (2011), 85-87.

iyi kötü kavramlarını birbirinden ayırt etmeyen bir topluluk olan rindin <sup>27</sup> dahi sarığını şarap içmek için satmaya meyilli olduğu ifade edilmektedir. Kast edilen ilâhî aşk olunca aşk yolunda ayıplanmak da âşık için önemli olmaz.

ساقی، بده آن جام و ز من جامه برافکن  
تا خرقه دگر بر سر زنار نپوشم<sup>28</sup>

*Sâkî, artık hırkayı zünnarın üzerine giymeyeyim diye o kadehi ver ve benden elbiseyi çıkar.*

Evhadî, hırkayı zünnarın üzerine giymeyeyim diye elbisesini üzerinden çıkarmasını istemiştir. Beyitte şairin kastettiği papazlığın alametlerinden olan zünnarın hırkanın altında kalmaması yani kendini gizlemek durumunda olmaması için sâkîden elbisesini bedeninden çıkarmaya yardımcı olması ve kadeh sunmasıdır. Şair yalancı zühtten vazgeçmiş, aleni bir şekilde sâkîden içki istemiştir.

Sufî ve tarikat mensuplarının giydiği yakasız ve kolsuz cübbe olarak tanımlanan hırka, şeyh tarafından müride giydirilir ve bu hırkada şeyhe bağlılığın ifadesidir. Bu hırkayı giyenler dünya ile alakalı işlerden el etek çekerek kendilerini sadece Allah'a ve O'nun yoluna adar. Hırka "irade hırkası" ve "teberrük hırkası" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İrade hırkası müritlere giydirilmektedir. Teberrük hırkası ise tasavvufa ilgi duyan fakat bir tarikata mensup olmayan kişilere giydirilen hırkadır. Şeyh tarafından müride giydirilen hırka o şeyhe bağlılık anlamı taşımaktadır.<sup>29</sup>

Papazların beline bağladığı püsküllü, örme bir kuşak olan zünnar, evlenmemiş olmanın bir alametidir. Tasavvufta ise kişinin kendini Allah'a adaması anlamındadır.<sup>30</sup>

پیش آر، ساقی، آن می چون زنگ را  
تا ما براندازیم نام و ننگ را<sup>31</sup>

*Şanı şöhreti kendimizden atalım diye sâkî o parlak şarabı huzura getir.*

Evhadî, sâkîden parlak şarabı meclise getirmesini, sarhoş olup kendi şanını şöhretini bir kenara bırakmak istediğini söylemiştir. Beyitte şair, şarabı kadehin içindeki yansımasından ötürü parlak olarak tabir etmiş, sarhoş olup kendini, şanını, şöhretini, halk arasındaki namını bırakıp sadece şarap içmek istediğini ifade etmiştir. Aşğa göre şan şöhret, mal mülk aşk uğuna bir an bile tereddüt etmeden feda edilebilir.

<sup>27</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 377.

<sup>28</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 286/21.

<sup>29</sup> Süleyman Uludağ, "Hırka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/373-374; Seyyid Cafer Seccâdî, *Ferheng-i Istilâhât ve Ta'birât-i 'İrfânî* (Tahran: Çâphâne-yi Firdovs, 1393/1985), 191-192; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 204.

<sup>30</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 496.

<sup>31</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 108/11.

### 1.5. Âşığın Yanmış Gönlüne Su Serpmesi

آشفتہ ایم و دلشده، یا مطرب السماع  
آتش دلیم و غمزده، یا ساقی، العطش<sup>32</sup>

*Perişan ve aşığız ey çalgıcı, dinle gönlümüz ateş gibidir, ey sâkî susuzuz yandık.*

Evhadî beyitte perişan ve âşık olduğunu, gönlünün ateş gibi yandığını söylemiş, çalgıcıdan derdini dinlemesini istemiş, sâkiye seslenerek çok susadığını, gönlünün aşk ateşiyle yandığını ifade etmiş ve gönlünde yanan ateşi söndürmek için de şarap istemiştir.

Gönlünde yanan aşk ateşiyle kavrulan şair, içindeki aşk ateşinin sönmesi için sâkiden şarap istemiş, aşkın ilacının şarap olduğunu ifade etmiştir. Çalgıcıdan ise gönlündeki ateşin sesine kulak vermesini ve bu aşka tercüman olarak meclistekilerin halinden haberdar olması için bir ulak olmasını istemiştir.

باز مخمورم، کجا شد ساقی؟ آن ساغر کجاست؟  
تشنگان عشق را آن آب چون آذر کجاست؟<sup>33</sup>

*Yine mahmurum, sâkî nereye gitti? O kadeh nerededir? Aşkın susamışları için ateş gibi o su nerededir?*

Şair beyitte sarhoşluktan ötürü mahmur olduğunu söylemiştir. Sâkî nerede, kadeh nerede diye sormuştur. Kendine aşkın susamış demiş, ateş gibi insanın içini yakan o aşk şarabı nerede diye sormuştur. Beyitte kastedilen aşk, ilahî aşk ve içilen şarap da ilahî aşk şarabıdır.

Alemin var olmasının sebebi olarak ifade edilen aşk, sırların açıklanmasına sebeptir. Sadece âşık ve sevgiliyi ilgilendiren, uğruna her şeyin feda edilebileceği kutsal bir duygu, teslimiyet ve sadakattir.<sup>34</sup> Sufi şairlerden olan Evhadî de aşkı şiirlerinde işlemiş, aşkı yaşamış ve aşk uğruna birçok sıkıntı çekerek kendini aşk yoluna adamıştır.

### 1.6. Güzelliği

ساقیان مجلس عشق از برای قتل ما  
در لب خود نوش و اندر باده افیون می نهند<sup>35</sup>

*Aşk meclisinin sâkîleri bizi öldürmek için kendi dudağına içki ve şarabın içine afyon koyar.*

Evhadî bezm meclislerini aşk meclisi olarak tabir etmiş, bu meclisteki sâkîlerin âşıkların canına kast ettiğini, bunun için de kendi dudağına şarap

<sup>32</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 245/6.

<sup>33</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 130/8.

<sup>34</sup> Pelin Seval Çağlayan-Veyis Değirmençay, "Elif Efendi ve Farsça Şiirlerinde Aşk, Âşık", *Current Research of Social Science* 3 (2017), 30.

<sup>35</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 209/18.

koyarak âşıkları daha da coşturduğunu, aşığın sâkînin dudağını arzu ettiğini ve ona kavuşmak istediğini ifade etmiştir. Ayrıca sâkîlerin içki ve şarabın içine uyuşturucu madde özelliği taşıyan afyonu attıklarını ve böylece içen âşıkları daha da sarhoş edip kendinden geçirdiğini, canına kastettiğini söylemiştir.

Sâkî ilahî aşk şarabını dağıtan olarak da bilinmektedir. İlahi aşkın şarabını içen şeyda olur. Âşığın kavuşmak için daha da çok içer. Evhadî'de gazellerinde sâkîyi içki dağıtıp aşığı daha da çok âşık eden, güzelliğiyle insanları hayrete düşüren bir karakter olarak zikretmektedir.

Divan edebiyatında mükemmel olması yönüyle tasvir edilen bezm meclisleri, bahar mevsiminde kurulan, genellikle eksiği olmayan, sabahtan akşama kadar devam eden ortamlardır. Böyle mükemmel bir mecliste şarap da çalgıcı da ortamda eşsizdir. Bütün bu yönleriyle meclisin vazgeçilmez unsurlarından olan sâkî de eşsiz güzelliğiyle bu meclise yaraşır bir karakterdir. Güzelliğiyle meclisin baş kahramanlarından olan, meclistekileri güzelliği ile sarhoş eden sâkî, şairlerin şiirlerinde güzellikleriyle yer almıştır. Sâkînin bazen gözünden bazen de dudaklarından bahsedilerek ona ait güzellik unsurları üzerinde durulmuştur.<sup>36</sup>

همچو چشم خویش ساقی مست می‌دارد مرا  
ما کجایم ای مسلمانان و آن کافر کجاست<sup>37</sup>

*Sâkî kendi gözü gibi beni sarhoş ediyor, biz neredeyiz ey Müslümanlar ve o kafir nerededir?*

Evhadî, sâkînin güzel gözlerini anarak sâkînin kendini güzel gözlerinin sarhoş ettiği gibi sarhoş ettiğinden bahsetmiştir. Âşık, sâkînin gözünü içkiye benzeterek içki gibi kendisini sarhoş ettiğini ifade etmiştir. Şairler de şiirlerinde sâkînin gözünün kendini içki gibi sarhoş ettiğini işlemişlerdir. Şair kendini Müslüman olarak sâkîyi ise kafir olarak tanımlamıştır.

Göz, âşık için hem sevginin hem de nefretin mekanıdır. Maşuk, aşığı bir bakışıyla darmadağın eder. Bu yönüyle sâkînin gözünün sarhoş ettiğini söyler. Şair kendini Müslüman olarak tanımlamış, sâkîyi ise Allah'ın varlığına ve birliğine inanmayan, Müslüman olmayanlar için kullanılan kafire benzetmiştir. Beyitte şair ayrıca sâkînin aşığa ettiği eziyetlerden ötürü sâkîyi kafire benzetmiştir.<sup>38</sup>

زطرب نمائد باقی، که مرا تو هم وثاقي  
چو لب تو گشت ساقی نکند خمّارم امشب<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Bahadır, *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*, 228-229.

<sup>37</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 130/9; benzer örnekler için bk. Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 200/3, 261/13, 372/5, 380/4.

<sup>38</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 248.

<sup>39</sup> Merâğî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*, 122/7.

*Mutluluktan hiçbir şey kalmadı, benle sen aynı odada (yaşarım), senin dudağın sâkî olunca beni humar (sarhoş) etmez.*

Beyitte şair, sevgilinin dudağını bezm meclisinde içki dağıtan sâkîye benzetmiştir. Sâkînin dağıttığı şarap meclistikeleri sarhoş edip aklını başından almaktadır. Sevgilinin dudağı ise aşığın ulaşmak istediği sevgilinin güzellik unsurlarındandır. Şair de sevgilinin dudağını sâkîye benzetmiştir. Bu beyitte sâkînin bizzat sevgilinin kendisi olduğu, aşığın ise o dudağa ulaşma isteğiyle dolu olduğu görülmektedir.

Âşığın gözünde sevgili bir sâkîdir. Bazen de mutriktir. Güzelliğiyle daima dikkatleri üzerine çekmektedir. Âşık da sâkînin içkisinden değil güzelliğinden sarhoş olmaktadır.<sup>40</sup>

تو بودی مطرب و ساقی، تو بودی شاهد باقی  
گهم درویش خود خواندی و گاهم محتشم کردی<sup>41</sup>

*Sen çalgıcı ve sâkîydin, sen ebedi güzeldin, bazen bana kendi dervişin diye seslendin ve bazen beni uşak yaptın.*

Beyitte şair sevgilisine bezm meclisinin önemli unsurlarından olan çalgıcı ve sâkî demiş, onu ebedi güzel olarak tanımlamıştır. Şair sevgiliye bazen beni dervişin olarak görür ve itaat ederdin, bazen de beni kendine uşak yapardın demiştir. Bunun sebebi ise maşuğun çelişkili tavırları ve aşığa çektiği eziyettir. Fakat bütün bunlara rağmen âşık için maşuğun eziyeti hoştur. Âşık maşuktan gelen her şeyden razıdır ve halinden de memnundur.

برون شهر، با یاران، شب مهتاب در صحرا  
قدح در دست و مطرب مست و ساقی یار خوش باشد<sup>42</sup>

Şehrin dışında dostlarla, mehtaplı gecede çölde, kadeh elde, çalgıcı sarhoş ve sâkî güzel bir sevgili olur.

Beyitte şair, sâkînin güzel bir sevgili olduğundan, kendisinin mehtaplı, güzel bir gecede kadehin elde, şarkıcının dahi sarhoş olduğunu söylemektedir. Şair yine sâkîyi sevgili olarak ifade etmiştir.

دست او ساقی و لب مطرب و رخ معشوقه  
اوحدی واله و آشفته و زار از همه سوی<sup>43</sup>

*Onun eli sâkî, dudağı şarkıcı ve yüzü sevgili, Evhadî her yönden âşık, perişan ve inleyen.*

Beyitte şair maşuğun elini şarap dağıtıp sarhoş etmesi yönüyle sâkîye, dudağından çıkan her sözün şarkı gibi ahenkli ve hoş olması yönüyle şarkıcıya ve güzelliğiyle sevgiliye benzetmiştir. Kendinin ise o maşuğa her yönden

<sup>40</sup> Uludağ, "Hırka", 305-306; Seccâdi, *Ferheng-i Istilâhât ve Ta'birât-i 'İrfânî*, 397; Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 387.

<sup>41</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 368/10.

<sup>42</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 179/12.

<sup>43</sup> Merâgî, *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî*, 398/17.

âşık, perişan ve onun aşkıyla inleyen olduğunu söylemiştir.

## SONUÇ

Divan edebiyatında Sâkî mefhumunu birçok şair şiirinde işlemiştir. Şairler sâkînin meclisteki görevlerinden, içki dağıtıp kadeh döndürmesinden, meclis düzenini sağlaması gibi birçok görevinden bahsetmiştir. Ayrıca bazı şiirlerde sâkînin güzelliğinden bahsetmiş, sâkîye sevgili diyerek onu yüceltmıştır.

Evhadüddîn-i Merâğî'nin Emir Ahmed-i Eşrefî tarafından Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-i Merâğî (Tahran 1362 hş.) adıyla neşredilen Dîvân'ı esas alınarak yapılan yaklaşık dokuz bin beytin incelenmesi sonucunda; sâkî kavramını otuz iki beyitte işlediği görülmektedir. Evhadî şiirlerinde sâkî mefhumundan; bezm meclisinin önemli unsurlarından olmasından, şarap dağıtmasından, kadehi döndürerek bezm meclisinde bulunanlara sunmasından, meclisin düzenini sağlamasından, meclistikileri sarhoş etmesinden, güzelliğinden ve ona ait güzellik unsurlarından, meclistikileri güzelliğiyle sarhoş etmesinden, bizzat sevgilinin kendisi olduğundan, dağıttığı şarabın ilahî aşk şarabı olduğundan bahsetmiştir. Mutasavvîf bir şair olan Evhadî'nin şiirlerinde işlediği sâkî kavramında tasavvufî izlere rastlanmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Aksoyak, İ. Hakkı. "Hırkayı (Deveyi, Şalvarı) Şaraba Vermek Söyleyişi Üzerine Art-Zamanlı Yöntemle Bir Deneme", *Milli Folklor* 23 (2011), 85-90.
- Aslanoğlu, Osman. *İran Şiirinin Kraliçesi Pervîn-i İ'tisâmî Divan Tahlilî*. İstanbul: Name Yayınları, 2018.
- Bahadır, Savaşkan Cem. *Divan Edebiyatında Şarap ve İlgili Unsurlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
- Belenkuyu, Bekir. "Lâmîi Çelebi'nin Mesnevilerinde Sakinameler", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8 (2019), 291-313.
- Camî, Nureddin Abdurrahmân. *Nefehâtu'l-uns*. Tahran: İntişârât-i Firdovs, 1386/2007.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2017.
- Ekici, Hasan. "Bâkî Divanı'nda Sâkî Mefhumu". *Journal of Turkish Language and Literature* 3 (2017), 55-76.
- Erbay, Nazire. "Mevlânâ'nın Rubâilerinde Tekâmülün Dört Unsuru Şarap, Kadeh, Sâkî ve Şems", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (2016), 101-112.
- Hayyâmpûr, Abdurresûl. *Ferheng-i Sohenverân*. Tahran: İntişârât-i Firdovs, 1368/1989).
- Kılıç, Mehmet. "Sünbülzâde Vehbi'nin Gazellerinde Meyhâne ve Meyhâneye Ait Unsurlar". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2016), 403-404.
- Levend, Agah Sırrı, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler*, Mazmunlar ve Mefhumlar, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Merâğî, Evhadüddin, *Kulliyât-i Eş'âr-i Evhadî-yi İsfahânî*. Tahran: İntişârât-i Çârîh, 1391/1983.
- Merâğî, Evhadüddin. *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâğî*. Tahran: İntişârât-i Mehâret,

1362/2012.

Onay, Ahmet Talat, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Berikan Yayıncılık, 2013.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Safâ, Zebihullâh. *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*. Tahran: İntişârât-i Çabek, 1386/2007.

Seccâdî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Istilâhât ve Ta'bîrât-i 'İrfânî*. Tahran: Çâphâne-yi Firdovs, 1393/1985.

Uludağ, Süleyman. "Hırka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17/373-374.

Üstüner, Kaplan. *Divan Şiirinde Tasavvuf*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 7 • sayı / issue: 14 • aralık / december 2020 • 599-611

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.849991

## ÇANKIRI'NIN TARİHSEL DEPREMLERİ (1875-1900)

*Historical earthquakes of the Cankiri (1875-1900)*

### Selahattin SATILMIŞ

Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yakınçağ Tarihi  
Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Assoc. Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Science and Letters Department of History of  
Contemporary Age, Aksaray, Turkey*

selahattin@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2282-9421>

#### **📌 Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.10.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 07.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Satılmış, Selahattin. “Çankırı'nın Tarihsel Depremleri (1875-1900)”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 599-611. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849991>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**📄 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ÇANKIRI'NIN TARİHSEL DEPREMLERİ (1875-1900)

### Öz

Depremler, birer doğa olayı olmakla birlikte, şehirlerin ve ülkelerin tarihlerini derinden etkilemektedirler. Günümüzde birinci ve ikinci derecede deprem riski taşıyan yerler arasında bulunan Çankırı ili, bu günlerde olduğu gibi, tarihsel dönemlerde de çok sayıda depreme maruz kalmıştır. Bu çalışmada 1875-1900 yılları arasını kapsayan yirmi beş yıllık süreçte 20 depremin meydana geldiği tespit edilebilmiştir. Bunlar içerisinde hafif şiddetli depremler olduğu gibi hasar ve can kayıplarına sebep olan, artçı sarsıntıları günlerce devam eden depremler de bulunmaktadır. Bahsi geçen süreçte Çankırı, hasar ve zayıat bağlamında en büyük depremini, 28 Eylül 1881 tarihinde yaşamıştır. Bu makale çalışmasında Çankırı ve ilçelerinde 19. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen depremler, dönemin arşiv belgeleri, gazeteleri ve mevcut literatürden faydalanılarak ele alınmış; bölgede ne sıklıkla ve büyüklükte depremlerin yaşandığı, afetler sonrasında yapılan çalışmalar ortaya konulmak suretiyle hem Osmanlı doğal afetler literatürüne hem de Çankırı'nın tarihine ve depremselliğine katkıda bulunulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Osmanlı Devleti, Çankırı, Deprem, Doğal Afet.

### Historical earthquakes of the Cankiri (1875-1900)

#### Abstract

Although earthquakes are natural phenomena, they deeply affect the history of cities and countries. Today, Çankırı, which is located in places with first and second-degree earthquake risk, has been exposed to many earthquakes in historical periods as it is nowadays. It has been determined that 20 earthquakes occurred in the period of twenty-five years covering the years between 1875-1900. These include mild earthquakes as well as earthquakes that cause damage and loss of life, and aftershocks continue for days. During the said period, Çankırı experienced its biggest earthquake on September 28, 1881 in terms of damage and casualties. In this article, in the Çankırı and its districts, earthquakes that occurred in the last quarter of the century of XIX, were handled using archival documents, newspapers, and existing literature of the period; It has been tried to contribute to both the Ottoman natural disasters literature and the history and seismicity of Çankırı by revealing the frequency and magnitude of earthquakes in the region and the studies carried out after the disasters.

**Keywords:** History, Ottoman State, Çankırı, Earthquake, Natural Disaster.

## GİRİŞ

Makalenin sahasını teşkil eden Çankırı ili, Türkiye'nin kuzeyinde, 41° 04'-40° 16' kuzey enlemleri ile 32° 34'-34° 08' doğu boylamları arasında yer almaktadır (Şekil 1).<sup>1</sup> 2019 yılında yürürlüğe giren Türkiye Deprem Tehlike Haritası'na göre Çankırı ilinin bazı kısımları birinci, bazı kısımları ise ikinci derecede risk içermektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. Murat Köle, "Çankırı İli için Deprem Olasılık Tahmini", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Aralık 2016), 457.

<sup>2</sup> Sabah, "Yaşam", (28 Ocak 2020), <https://www.sabah.com.tr/>



Fayı'nın batısında birkaç kırıktan oluşan Dodurga Fayı yer almaktadır. Ayrıca Çankırı'nın kuzey ve kuzeybatısında Yerkuyu ve Avşar Fayları bulunmaktadır.<sup>5</sup> Bölgede sismik aktivite oluşturan diğer iki fay ise Şabanözü ve Çankırı Faylarıdır.<sup>6</sup> Görüldüğü üzere bu çalışmanın sahası olan ve Osmanlı döneminde Kengiri ya da Kângiri olarak adlandırılan Çankırı ile buraya bağlı bazı kazalar çok sayıda fay hattını barındırmakta ve tektonik açıdan oldukça hareketli bir konumda yer almaktadırlar.

Çalışmanın zaman sınırını 1875-1900 dönemi, saha sınırını günümüz Çankırı ilini kapsayan bölge oluşturmaktadır. Bu nedenle o dönem Çankırı livasına, günümüzde ise Ankara'ya bağlı bulunan Kalecik kazasında meydana gelen depremlere yer verilmemiştir. Makalenin zaman ve saha kapsamında meydana gelen depremleri ele alan en önemli çalışma, Nicholas Ambraseys'in kaleme aldığı, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900* isimli eserdir. Bu eser, Türkiye'deki depremleri ele alan çok önemli bir çalışma olmakla birlikte bahsi geçen dönem ve sahada meydana gelen depremlerden sadece 6'sına yer vermiştir.<sup>7</sup> Dönemin arşiv belgeleri ve gazeteleri temel alınarak hazırlanan bu makalede ise 19 deprem tespit edilebilmiş ve bunlar kronolojik olarak hasar, zayıt ve afet yönetimi açılarından ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmanın zaman sınırının başlangıcı olan 1875 yılı öncesinde Çankırı bölgesinde hasar meydana getiren üç büyük deprem kayıtlara geçmiştir. 4 Ağustos 1050 tarihinde meydana gelen büyük bir depremde Çankırı kentindeki evlerin çoğu, kale ve büyük bir kilise yıkılırken, kent dışındaki bazı yerlerde yarıklar oluşmuştur. Bir diğer deprem, 1 Şubat 1840 tarihinde meydana gelmiş olup, Çankırı merkez ile Bayramören, Melan ve Dalgöz köylerinde çok sayıda evin yıkılmasına sebep olmuştur.<sup>8</sup> 21 Mart 1844 tarihinde meydana gelen deprem ise Çankırı'ya yakın bir Müslüman köyündeki evlerin yarısının yıkılmasına, diğer yarısının hasar görmesine, 17 kişinin de hayatını kaybetmesine sebep olmuştur.<sup>9</sup>

Çankırı bölgesi, 1900 yılı sonrasında da çok büyük depremlere maruz

<sup>5</sup> M. Murat Köle, "Devrez Çayı Vadisinin Tektonik Özelliklerinin Morfometrik İndisler ile Araştırılması", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Dergisi* 33 (Temmuz 2017), 26.

<sup>6</sup> Köle, "Çankırı İli için Deprem Olasılık Tahmini", 458.

<sup>7</sup> Ambraseys'in Çankırı'da 22 Nisan 1888'de bir depremin yaşandığına dair verdiği bilgiler (Nicholas Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900* (Newyork: Cambridge University Press, 2009), 755) ise referans aldığı kaynakla uyusmamaktadır. Ambraseys'in yararlandığı kaynak bu afetin Çankırı'da değil, Ankara'da meydana geldiğini göstermektedir: "Geçen Pazar günü saat altıyı çeyrek geçe şehrimizde (Gazete Ankara'da yayınlanmaktadır.) şimâlden cenûba doğru bir hareket-i arz (deprem) hiss olunmuş ise de hafifçe ihtirâz ettiğinden nüfûs ve ebniyece (binalarca) bir günâ (çeşit) zâyiât yoktur". Ankara, (13 Nisan 1304/25 Nisan 1888), 2.

<sup>8</sup> Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East*, 268, 651.

<sup>9</sup> Ceride-i Havâdis, (16 R 1260/5 Mayıs 1844), 1.

kalmıştır. 20. yüzyılın başlarında, 9 Mart 1902 tarihinde meydana gelen depremde Çankırı merkezde 3.000 ev yıkılırken, 4 kişi hayatını kaybetmiştir. Bu yüzyılda bölgede meydana gelen depremlerin en büyüğü, Abant'tan Ilgaz'a kadar 200 km uzunlukta ve 25 km derinlikte etkili olan, Bolu, Gerede, Düzce, Safranbolu, Ankara ile Çankırı'nın ilçelerinden olan Çerkeş'te büyük tahribat meydana getiren ve çok sayıda can kaybının yaşanmasına sebep olan 1 Şubat 1944 depremidir. Merkez üssü Gerede olan, 7.4 büyüklüğündeki bu depremde Çerkeş kazası genelinde 1.192 ev tamamen yıkılmış, 1.148 ev de ağır hasar görerek içerisinde oturulamaz hale gelmişti. Depremde hayatını kaybeden ve yaralananların sayısı ise en az 1.100'dür.<sup>10</sup> 13 Ağustos 1951'de meydana gelen depremde ise Kurşunlu ve Ilgaz ilçeleri genelinde 50 kişi hayatını kaybederken, 8.000 civarında bina hasar görmüştür.<sup>11</sup> 6 Haziran 2000'de meydana gelen deprem ise Çankırı'ya bağlı Orta ilçesi ve köylerinde 1.000 ilâ 1.500 arasında binanın yıkılmasına ve 2 kişinin ölümüne yol açmıştır.<sup>12</sup> Bu çalışmanın zaman dilimini oluşturan 1875-1900 yılları arasında da çok sayıda deprem meydana gelmiştir.

### 1. (?) 1878 DEPREMİ

6 Şubat 1878 tarihli Basîret gazetesi, Çankırı livası (sancağı) ve havali-sinde bir depremin meydana geldiği ve hasara sebep olduğu bilgisini paylaşmakla birlikte tarihini vermemiştir. Gazetenin tarihinden depremin Ocak ayının sonlarında ya da Şubat ayının başlarında meydana geldiği tahmin edilebilir. Depremde Çankırı livasına bağlı kaza ve köylerde birkaç kişi hayatını kaybetmiş ve bazı evlerin duvarları yıkılmıştır. Gazete haberlerinde her ne kadar "sadece bazı evlerin duvarlarının yıkıldığı"<sup>13</sup> belirtilse de depremde can kayıplarının yaşanması, hasarın daha büyük olduğuna işaret etmektedir. Gazetenin meydana gelen hasara dair verdiği bilgilerin, depremin hemen ardından paylaşılan, henüz kesinleşmemiş ve sağlıklı veriler olması ihtimali bulunmaktadır.

### 2. 11 EYLÜL 1881 DEPREMİ

Deprem, Çankırı merkezde, Pazar günü sabahı saat 06.08 sularında meydana gelmiştir. Hemen arkasından bir defa artçı şoku yaşanan depremin yönü batıdan doğuya doğrudur. Deprem, herhangi bir hasar ya da can kaybına yol açmamıştır. Gazete haberinde sarsıntının üç dakika sürdüğünün belirtilmesi,<sup>14</sup> depremin uzun sürdüğünü göstermekle birlikte bu sürenin abartılı olduğunu düşündürmektedir.

<sup>10</sup> Fatih Özçelik, "1944 Bolu-Gerede Depremi ve Sonuçları", *Akademik İncelemeler Dergisi* 12/2 (Ekim 2017), 95-108.

<sup>11</sup> Bk. Nicholas Ambraseys, "Engineering Seismology", *Earthquake Engineering and Structural Dynamics* 17, (December 1988), 1-105.

<sup>12</sup> Ramazan Demirtaş vd. "06 Haziran 2000 Orta (Çankırı) Depremi", *Haber Bülten* 1/2 (2000), 10.

<sup>13</sup> Basîret, (3 Safer 1295/6 Şubat 1878), 2.

<sup>14</sup> Tercümân-ı Hakikat, (3 Zilka'de 1298/27 Eylül 1881), 3.

### 3. 28 EYLÜL 1881 DEPREMİ

Deprem, Çankırı merkezde sabah saat 08.54'te meydana gelmiştir. Tercümân-ı Hakikat gazetesinin ifadesiyle “şiddetlice yaşanan ve bir dakika kadar uzunca bir süre devam eden” deprem hasar ve can kayıplarına yol açmıştır. Depremde Çankırı merkezde bulunan Cami-i Kebir (Ulu Cami-Sultan Süleyman Camii)<sup>15</sup> ile bedestenin duvar ve kubbeleri harap olurken, çarşı içinde bulunan 6 ekmeğin fırınının genellikle baca ve duvarları yıkılmıştır. Bunların yanı sıra cephaneye ve deponun yeni inşa edilen duvarları iki parmak kadar yarılmıştır. Ayrıca bazı minarelerin alemleri yıkılmıştır.<sup>16</sup> Depremde ağır hasar gören yerlerden birisi de liva hükümet konağıdır.<sup>17</sup>

Çankırı merkezde depremde hayatını kaybedenlerin sayısı ise 11'dir. Deprem Çankırı kasabasının yanı sıra civardaki köylerde de şiddetli derecede hissedilmiş, hasar ve can kayıplarına sebep olmuştur. Depremde günümüzde Bayramören'e bağlı Domalı (Koçlu) ile Eldivan'a bağlı Alva (Oğlaklı) köylerinde üçer can kaybı yaşanırken, 10 hayvan da enkaz altında kalarak telef olmuştur. Bunlarla birlikte depremde hayatını kaybedenlerin toplam sayısı 17'ye ulaşmıştır. Aynı gün ve saatte Kastamonu'da da bir deprem yaşanmış, ancak burada hasar ve can kaybı meydana gelmemiştir.<sup>18</sup> Kamu binalarının ağır hasar görmesi ve can kayıplarının yaşanması, herhangi bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte, Çankırı kent merkezi ve civarındaki yerleşim birimlerinde çok sayıda evin yıkıldığına da işaret etmektedir. Yönü batıdan doğuya doğru olan depremin artçı şoklarının iki haftadan fazla sürdüğü gazete haberlerinden anlaşılmaktadır. Depremden sonra bazen şiddetli bazen de hafif şiddetli olarak kendisini hissettiren artçı sarsıntılardan birisi 14 Ekim 1881'de meydana gelmiş, ana depremde olduğu gibi, Kastamonu'da da hissedilmiştir.

Afet yönetimi bağlamında Osmanlı merkezi ve yerel hükümetleri bazı tedbirler almıştır. Bu tedbirlerden birisi, yıkıcı ana deprem ve sık bir şekilde devam eden artçı sarsıntılardan dolayı korku ve endişe yaşayan Çankırı dep-

<sup>15</sup> Çankırı merkezdeki Ulu Camii'nin inşaatı Kanun Sultan Süleyman'ın emriyle 1552 yılında başlamış ve 1558 yılında bitirilmiştir. Bu nedenle Sultan Süleyman Camii ismiyle de anılır. Mimarı kesin olarak bilinmemekle birlikte caminin inşaatının bitirildiği sırada Mimar Sinan baş mimardır. Bazı kaynaklarda caminin mimarı olarak, Mimar Sinan'ın talebelerinden Sadık Kalfa ve Mustafa Kalfa'nın isimleri geçmektedir. Bu bağlamda Ulu Camii'nin Mimar Sinan ekolünden bir usta tarafından inşa edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kare planlı olarak inşa edilen caminin üstünde büyük bir kubbesi, bunun etrafında da üç tane yarım kubbesi bulunmaktadır. Caminin duvarları ve minaresi düzgün kesme taştan yapılmış, kubbe üstleri kurşunla kaplanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Ali Bayhan, “Osmanlı Mimarisinde, Başkent Dışında Mimar Sinan Ekolünün Güçlü Bir Temsilcisi: Çankırı Ulu Camii”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/25 (2013), 79-96.

<sup>16</sup> Tercümân-ı Hakikat, (22 Zilka'de 1298/16 Ekim 1881), 2.

<sup>17</sup> Osmanlı Arşivi (OA), Şûrâ-yı Devlet Dâhiliye [ŞD. DH], No. 1645, Gömlek No. 22.

<sup>18</sup> Tercümân-ı Hakikat, (22 Zilka'de 1298/16 Ekim 1881), 2.

remzedelerinin Çankırı ve Koçhisar redif depolarından temin edilen çadırlara yerleştirilmeleridir.<sup>19</sup> Depremde her bir tarafı hasar gören liva hükümet konağı tehlikeli ve kullanılamaz hale geldiğinden tedbir amaçlı boşaltılmıştır. Bu nedenle Çankırı livasındaki memurlar bir seneyi aşkın bir süre boyunca hükümetin bazı dairelerinde ya da ötede beride görev yapmak zorunda kalmışlardır. 7 Ekim 1882 tarihli bir belgede, bu durumun başkaları tarafından pek çirkin görülerek ayıplandığından bahisle hükümet konağının yeniden inşa edilmesi amacıyla girişimde bulunulmuştur. Çankırı Belediyesi Başmühendisi Narses Efendi hükümet konağını inceleyerek, yeniden imar ve inşa olunması yönünde bir rapor sunmuş ve yaptığı keşif neticesinde binanın yeniden inşasının 67.858 buçuk kuruş masrafla gerçekleştirilebileceğini hesaplamıştır. Bir müddet sonra hükümet konağının inşası için yapılan ihalede bu rakamdan 24.858 buçuk kuruş indirilerek, inşaat işi 43.000 kuruş karşılığında Ankaralı bir müteahhidin uhdesine verilmiştir. Belirtilen bu meblağın Çankırı Emval Sandığından karşılanmak üzere müteahhidine yaptırılması için merkezden yetki talebinde bulunulmuştur. Konu Şûrâ-yı Devlet'in gündemine gelmiş, Kastamonu vilayetinin Rumi 1298 (Miladi 1882/1883) senesi bütçesine inşaat masrafı olarak dâhil edilen 40.000 kuruşun 5.000 kuruşu Çankırı hükümet konağının inşaatı için tahsis edilmiştir. Bununla birlikte bütçe haricinde para sarf edilmesinin kanuna aykırı olduğu merkezi hükümet tarafından mahalli hükümet idarecilerine hatırlatılmıştır. Konağın yeniden inşası için 1298 yılı bütçesinden ayrılan paranın inşaat masrafinin beşte birine tekabül ettiği görülmektedir. Bu durum ve inşaat mevsiminin geçmekte olması dikkate alınarak, konağın inşaatına ilkbaharda başlanması ve gerekli masrafların 1299 mali senesi bütçesine dâhil edilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>20</sup>

Aynı depremde hasar gören Ulu Cami ise depremden sonraki 3-4 yıl içinde masraflarının Çankırı hayırseverleri tarafından karşılanmasıyla önemli bir tamir geçirmiştir; caminin sıvası yenilenmiş, üzerine Barok ve Rokoko tarzı kalem işi süslemeler yapılmış, güney ve batı duvarlarını destekleyen orijinal payandaları dörder metre kadar uzatılmış, doğu ve batı cephele- rindeki pencereler küçültülmüş ve iki penceredeki sivri kilit taşları, 19. yüz- yıl mimari usullerine uygun olarak, dışarıya taşkın yuvarlak kemerli hale dönüştürülmüştür. Ayrıca bu onarım sırasında camiye son cemaat yeri eklenmiştir.<sup>21</sup>

#### 4. 19 ARALIK 1881 DEPREMİ

Çankırı merkezde, sabah saatlerinde hafif şiddetli derecede meydana gelen bu deprem hasara yol açmamıştır. Ana depremin hemen ardından bir

<sup>19</sup> Tercümân-ı Hakikat, (22 Zilka'de 1298/16 Ekim 1881), 2-(24 Zilka'de 1298/18 Ekim 1881), 2.

<sup>20</sup> OA, ŞD, DH, No. 1645, Gömlek No. 22.

<sup>21</sup> Bayhan, "Çankırı Ulu Camii", 81-83.



defa artçı sarsıntı yaşanmıştır.<sup>22</sup> Bu depremin 28 Eylül 1881 depreminin artçı şoklarından biri olması muhtemeldir.

### 5. 15 OCAK 1884 DEPREMİ

The Eastern Express gazetesi 23 Ocak 1884 tarihli nüshasında, kaynağını Kastamonu valisi Abdurrahman Paşa'ya dayandırdığı haberinde, Çankırı ve Kalecik'te 15 Ocak'ta şiddetli bir depremin meydana geldiğini ve bazı binaların yıkıldığını belirtmiştir. Can kaybına yol açmayan bu depremin artçı şokları da yaşanmıştır.<sup>23</sup>

### 6. 29 AĞUSTOS 1886 DEPREMİ

Deprem, Çankırı'nın kuzeybatısında yer alan Çerkeş'te, akşam saat 21.02 sularında meydana gelmiştir. Çerkeş'in bağlı olduğu Çankırı Mutasarırlığının yazısına göre deprem "şiddetlice" yaşanmış ise de herhangi bir hasara sebep olmamıştır.<sup>24</sup>

### 7. 27 EKİM 1893 DEPREMİ

Deprem, geniş bir sahada hissedilmiştir. Merkez üssü Ankara olan ve buradaki halka büyük korku ve endişe yaşatan deprem, Çankırı, Kalecik, Yozgat, Kırşehir'de de şiddetli derecede hissedilmiştir.<sup>25</sup>

### 8. 11 NİSAN 1895 DEPREMİ

Deprem, Çankırı kasabasının batısında yer alan Şabanözü kazasında, sabahleyin saat 06.59 sularında meydana gelmiştir. Hasara yol açmayan ana depremin hemen ardından bir defa artçı sarsıntı yaşanmıştır. Depremin yönü doğudan batıya doğrudur.<sup>26</sup>

### 9. 26 TEMMUZ 1895 DEPREMİ

Deprem, Çankırı merkezde, Cuma akşamı, saat 21.15'te şiddetli derecede meydana gelmiştir. Ayrıca 27 Temmuz Cumartesi gecesi, saat 04.15'te iki defa hafif şiddetli artçı şok yaşanmıştır.<sup>27</sup>

### 10. 15 EYLÜL 1895 DEPREMİ

Deprem, Çankırı merkezde, Pazar sabahı, saat 05.15'te, haberi veren The Levant Herald gazetesinin ifadesiyle "biraz şiddetlice" yaşanmıştır.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Tercümân-ı Hakikat, (13 Safer 1299/4 Ocak 1882), 2.

<sup>23</sup> The Eastern Express, (23 Ocak 1884), 43.

<sup>24</sup> OA, Yıldız Husûsî Evrâkı [Y. A. HUS], No. 194, Gömlek No. 30.

<sup>25</sup> The Levant Herald, (30 Ekim 1893), 540.

<sup>26</sup> OA, Y. A. HUS, No. 325, Gömlek No. 71.

<sup>27</sup> The Levant Herald, (29 Temmuz 1895), 354.

<sup>28</sup> The Levant Herald, (23 Eylül 1895), 451.

### 11. 12 ŞUBAT 1896 DEPREMİ

Sabah saat 08.04'te Ilgaz'da yaşanan deprem, Kastamonu ve Çankırı arasındaki bölgede de hissedilmiştir.<sup>29</sup> Aynı saatte Kastamonu merkezde de bir deprem meydana gelmiştir.<sup>30</sup>

### 12. 20 HAZİRAN 1896 DEPREMİ

Deprem, Çankırı merkezde, Cumartesi gecesi, saat 03.00'te meydana gelmiştir.<sup>31</sup>

### 13. 3 MAYIS 1897 DEPREMİ

Deprem, Çerkeş kazasında, sabah saat 05.49'da şiddetli derecede gerçekleşmiştir. Çerkeş'in etrafındaki köylerde bazı hasarlar meydana gelmiştir.<sup>32</sup>

### 14. 15 MAYIS 1897 DEPREMİ

Saat 12.56'da Çerkeş ile kuzeybatısındaki Kastamonu'da yaşanmış olan bu deprem, 30 saniye kadar sürmüştü de iki yerde de hasara yol açmamıştır. Kastamonu'da yönü doğudan batıya doğru olan ana depremden 5 ve 10 dakika sonra birer saniye süren iki artçı sarsıntı yaşanmıştır.<sup>33</sup>

### 15. 24 MAYIS 1897 DEPREMİ

Deprem, Çankırı merkezde hafif şiddetli derecede hissedilmiştir.<sup>34</sup> Deprem, aynı gün Çankırı'nın kuzeydoğusunda bulunan Safranbolu ile kuzeyinde yer alan Kastamonu'da yaşanan şiddetli ve hasar meydana getiren bir depremin uzantısıdır.<sup>35</sup>

### 16. 27 MAYIS 1897 DEPREMİ

Deprem, Çankırı'nın kuzeybatısında yer alan Kurşunlu kazasında saat 10.30'da yaşanmıştır. Deprem, Kurşunlu'nun yanı sıra geniş bir alanda hissedilmiştir. Kastamonu, Safranbolu, Bartın, Araç, Bolu, Çankırı, Erbaa depreminin hissedildiği yerler arasındadır.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East*, 784.

<sup>30</sup> İkdâm, (30 Şa'bân 1313/15 Şubat 1896), 2.

<sup>31</sup> The Levant Herald, (29 Haziran 1896), 328.

<sup>32</sup> Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East*, 787.

<sup>33</sup> İkdâm, (23 Zilhicce 1314/25 Mayıs 1897), 1.

<sup>34</sup> OA, Yıldız Perâkende Evrâkı Dâhiliye [Y.PRK.DH], No. 9, Gömlek No. 63.

<sup>35</sup> Sabah saatlerinde yaşanan deprem (OA, Yıldız Mütenevviâ Evrâkı [Y.MTV], No. 158, Gömlek No. 60), Safranbolu'da iki bahçe duvarının yıkılmasına sebep olurken (OA, Y.MTV, No. 158, Gömlek No. 171), Kastamonu merkezde de bazı hasarlar meydana getirmiştir. Kentteki Topçuoğlu Camii'nin kubbesi çatlayarak tehlikeli hale gelmiştir OA, Y.MTV, No. 211, Gömlek No. 28; Deprem, Bartın (OA, Y.PRK.DH, No. 9, Gömlek No. 63), Araç ve Daday'da da hissedilmiştir. OA, Y.MTV, No. 158, Gömlek No. 60.

<sup>36</sup> Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East*, 787.

### 17.29 HAZİRAN 1897 DEPREMİ

Deprem, Çerkeş'te akşam saat 22.39'da şiddetli derecede meydana gelmişse de hasara yol açmamıştır. Yönü doğudan batıya doğru olan depremin ertesi gün 2'si şiddetli, 4'ü hafif şiddetli olmak üzere 6 defa artçı şoku yaşanmıştır.<sup>37</sup>

### 18. 1 EKİM 1898 DEPREMİ

Deprem, Çerkeş'te yaşanmıştır. Artçı şoku meydana gelmemiştir.<sup>38</sup>

### 19. 21 MAYIS 1899 DEPREMİ

Deprem, Çerkeş'te gece saat 02.40 sularında şiddetli derecede hissedilmiştir. Aynı saatlerde Kastamonu'ya bağlı Cide ve Daday kasabalarında da birer sarsıntı meydana gelmiştir. Ertesi gün Çerkeş'in batısında yer alan Bayındır'da şiddetli derecede bir deprem yaşanmıştır. Üç defa hafif şiddetli derecede artçı şoku yaşanan deprem, bazı evlerin duvar ve bacalarının yıkılmasına yol açmıştır. Bununla birlikte yukarıdaki bilgilerin yer aldığı gazete haberinden bahsi geçen hasarın hangi kentte olduğu net anlaşılamamaktadır.<sup>39</sup>

### 20. 13 EYLÜL 1899 DEPREMİ

Deprem, Çankırı kasabasının kuzeyinde bulunan Koçhisar (Ilgaz<sup>40</sup>)'da saat 18.05'te, İkdâm gazetesinin ifadesiyle "gâyet dehşetli" derecede yaşanmış ve bahsi geçen nahiye ile buraya bağlı köylerde birtakım hasarlara yol açmıştır. Can kaybının yaşanmadığı ana depremin 5 defa artçı şoku meydana gelmiştir. Ana depremde Koçhisar nahiyesindeki bazı eski evlerin duvarları ile bacaları yıkılırken, bazıları da hasar görmüştür. Nahiye halkı depremin şiddeti nedeniyle yaşadıkları korku ve endişeden dolayı evlerini terk ederek bahçe ve tarlalara, burada görev yapan subaylar ile aileleri ise çadırlara sığınmıştır.<sup>41</sup>

Deprem, bölgedeki köylere Koçhisar nahiyesinden daha fazla zarar vermiştir. Dâhiliye Nezaretinden Çankırı livasının bağlı olduğu Kastamonu Valiliğine hitaben yazılan 1 Kasım 1899 tarihli yazıda "kura-yı (karye kelimesinin çoğulu: köyler) ma'lûmede hâneleri münhedim olanların" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir ki, bu da depremin nahiyeye bağlı köylerde<sup>42</sup> yıkıma se-

<sup>37</sup> OA, Y.MTV, No. 161, Gömlek No. 219.

<sup>38</sup> Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East*, 790.

<sup>39</sup> İkdâm, (1 Muharrem 1317/12 Mayıs 1899), 1.

<sup>40</sup> Osmanlı döneminde Kangırı (Çankırı) livasına bağlı bir nahiye olan ve Koçhisar-ı Bâlâ olarak anılan Ilgaz, 23 Ekim 1920 tarihinde ilçe statüsü kazanmış ve aynı adı taşıyan dağa atfen Ilgaz ismini almıştır. Ahmet Ali Bayhan, "Ilgaz'dan Üç Köy Camisinin Düşündürdükleri", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Ekim 2017), 97.

<sup>41</sup> OA, Dâhiliye Mektûbi Kalemi [DH. MKT], No. 2261, Gömlek No. 70; İkdâm, (14 Cemâziyelâhir 1317/20 Ekim 1899), 1.

<sup>42</sup> Bu köylerden birisi Çomar ismini taşımaktadır. *İkdâm*, (24 Cemâziyelâhir 1317/30 Ekim 1899), 1.

bep olduğunu ve sayısı belirlenemeyen miktarda evin harap olduğunu göstermektedir. Deprem sonrasında hayırsever halk tarafından yapılan yardımlarla depremzedelerin barınma ve beslenme ihtiyaçları kısa vadede giderilmiştir. Bu durum Kastamonu Valiliği tarafından merkezi hükümete bildirilmesine rağmen Dâhiliye Nezareti, adı geçen valiliğe, depremzedelere acil yardım yapılmasını ve kış gelmeden evlerinin inşa edilerek sefaletten kurtarılmaları hususunda talimat vermiştir.<sup>43</sup>

## SONUÇ

1875-1900 arasındaki yirmi beş yıllık süreçte Çankırı ve ilçelerinde, artçı sarsıntılar hariç, 20 depremin yaşandığı tespit edilebilmiştir. Kaynaklara yansımayan ya da gözden kaçan depremlerin olabileceğinden bu rakam asgari sayıyı ifade etmektedir. Bu durum da dikkate alınarak, artçı şoklar hariç, her yıl ortalama bir depremin yaşandığı söylenebilir. Ana depremlerin yanı sıra bölgede meydana gelen depremlerden 9'unun çok sayıda artçı sarsıntısı yaşanmıştır. Yirmi beş yıl içerisinde çok sayıda depremin yaşanması, Türkiye'nin kuzeyinden geçen Kuzey Anadolu Fay Zonu'nun üzerinde ve yakınlarında bulunan Çankırı bölgesindeki yerleşim birimlerini ciddi anlamda etkilediğini göstermektedir. Çankırı bölgesinde meydana gelen depremlerin yedisinin Kastamonu il sınırlarında da hissedildiği görülmüştür. Bu durumun Kuzey Anadolu Fay Zonu'nun genel itibarıyla sınır olan iki şehrin arasından ya da yakınlarından geçmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Çankırı bölgesinde 1875 yılı öncesinde 3 defa, 1900 yılından günümüze kadar 4 defa hasara yol açtığı bilinen depremler, 1875-1900 yılları arasında da etkili olmuştur. Öyle ki bu süreçte 6 deprem hasara, bunlardan ikisi de can kayıplarına sebep olmuştur. Diğer bir ifadeyle meydana gelen her dört depremden birisi hasar meydana getirerek bölgede maddi ve manevi kayıplara yol açmıştır. Bu süreçte bölgede yaşanan en büyük deprem, Çankırı ve civarındaki yerleşim birimlerinde 17 kişinin hayatını kaybettiği ve çok sayıda binanın yıkıldığı 28 Eylül 1881 depremidir. Can kaybının yaşandığı diğer deprem ise 1878 yılında yine Çankırı kasabasında yaşanmıştır. Bölgede yaşanan depremler, can kayıplarının yanı sıra evlerin ve kamu binalarının yıkımına, hasar görmesine ve hayvanların ölümüne yol açtığından önemli miktarda ekonomik kayba ve zarara da sebep olmuştur. Bu bağlamda yukarıda bahsi geçen iki afetin yanı sıra 1878'de Çankırı merkezde, Mayıs 1897'de Çerkeş'te ve Eylül 1899'da Koçhisar (İlgaz)'da meydana gelen depremler de verdikleri hasar bakımından önem arz etmektedirler.

Yıllara göre değerlendirildiğinde, tespit edilebilen depremlerin 1890-1900 yılları arasında yoğunlaştığı görülmektedir. Öyle ki yirmi beş yıllık süreçte tespit edilen 19 depremin 14'ü bahsi geçen aralıkta yaşanmıştır. Bu süreçte depremlerin en sık yaşandığı yıl ise 1897'dir. 5 depremin yaşandığı bu

<sup>43</sup> OA, DH.MKT, No. 2269, Gömlek No. 26.

yılı, üçer depremle 1881 ve 1895 yılları takip etmiştir. 1896 ve 1899 yıllarında ise ikişer deprem meydana gelmiştir. Coğrafi saha bakımından değerlendirildiğinde ise Çankırı merkezde 11, Çerkeş'te 6, Ilgaz'da 2, Şabanözü ve Kurşunlu'da ise birer depremin yaşandığı görülmektedir.

Osmanlı yönetimi, afet yönetimi bağlamında bölgede meydana gelen depremlerin yaralarını sarmak için birtakım gayretler içinde olmuş, afetzedelere hem maddi destekte bulunmuş hem de bazı imkânlar sağlamıştır. Bu bağlamda açıkta kalan depremzedelerin barınması için çadırların gönderilmesi, evleri yıkılan depremzedelere maddi yardım yapılması, hükümet konağı, cami vb. binaların yeniden inşası gibi faaliyetlere girişilmesi önem arz etmektedir.

### KAYNAKÇA

- Ambraseys, Nicholas. "Engineering Seismology", *Earthquake Engineering and Structural Dynamics*. 17 (December 1988), 1-105.
- Ambraseys, Nicholas. *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900*. Newyork: Cambridge University Press, First Edition, 2009.
- Ankara, (13 Nisan 1304/25 Nisan 1888), 2.
- Bağcı, Günruh. "Kuzey Anadolu Fay Zonunun Doğu Kesminin Deprem Riskinin Stepp Analizi Yöntemi ile Belirlenmesi". *Jeofizik* 10 (1995), 249-252.
- Basîret*, (3 S 1295/6 Şubat 1878), 2.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Ilgaz'dan Üç Köy Camisinin Düşündürdükleri". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Ekim 2017), 94-116.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Osmanlı Mimarisinde, Başkent Dışında Mimar Sinan Ekolünün Güçlü Bir Temsilcisi: Çankırı Ulu Camii". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/25 (2013), 79-96.
- Cerîde-i Havâdis, (16 R 1260/5 Mayıs 1844), 1.
- Demir, Gökhan. *Kuzey Anadolu Fayı Üzerinde Niksar-Suşehri Arasındaki Alanın CBS Tabanlı Heyelan Duyarlılık Analizi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Demirtaş, Ramazan vd. "06 Haziran 2000 Orta (Çankırı) Depremi". *Haber Bülten* 1/2 (2000), 1-15.
- İkdâm*, (30 Ş 1313/15 Şubat 1896), 2; (23 Z 1314/25 Mayıs 1897), 1; (1 M 1317/12 Mayıs 1899), 1; (14 C 1317/20 Ekim 1899), 1; (24 C 1317/30 Ekim 1899), 1.
- Ketin, İhsan. "Türkiye'nin Genel Tektonik Durumu ile Başlıca Deprem Bölgeleri Arasındaki İlişkiler". *MTA Dergisi* 71 (1969), 129-134.
- Köle, M. Murat. "Çankırı İli için Deprem Olasılık Tahmini". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Aralık 2016), 455-470.
- Köle, M. Murat. "Devrez Çayı Vadisinin Tektonik Özelliklerinin Morfometrik İndisler ile Araştırılması". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Dergisi* 33 (Temmuz 2017), 21-36.
- Osmanlı Arşivi (OA), *Dâhiliye Mektûbi Kalemi* (DH.MKT), No. 2261, Gömlek No. 70; No. 2269, Gömlek No. 26.
- Osmanlı Arşivi (OA), *Şûrâ-yı Devlet Dâhiliye* (ŞD.DH), No. 1645, Gömlek No. 22.
- Osmanlı Arşivi (OA), *Yıldız Husûsî Evrâkı* (Y.A.HUS), No. 194, Gömlek No. 30; No. 325, Gömlek No. 71.
- Osmanlı Arşivi (OA), *Yıldız Mütenevviâ Evrâkı* (Y.MTV), No. 158, Gömlek No. 60; No. 158, Gömlek No. 171; No. 161, Gömlek No. 219; No. 211, Gömlek No. 28.
- Osmanlı Arşivi (OA), *Yıldız Perâkende Evrâkı Dâhiliye* (Y.PRK.DH), No. 9, Gömlek No. 63.
- Özçelik, Fatih. "1944 Bolu-Gerede Depremi ve Sonuçları". *Akademik İncelemeler Dergisi* 12/2 (Ekim 2017), 91-113.
- Sabah*, "Yaşam", 20 Ocak 2020 <https://www.sabah.com.tr/yasam/2020/01/28/turkiye->

deprem-tehlike-ve-fay-hatti-haritasi-2020-turkiyede-deprem-riski-en-az-ve-en-fazla-olan-iller-bolgeler-neresi (Erişim 1.09.2020).

*Tercümân-ı Hakikat*, (3 ZA 1298/27 Eylül 1881), 3; (22 ZA 1298/16 Ekim 1881), 2; (24 ZA 1298/18 Ekim 1881), 2; (13 S 1299/4 Ocak 1882), 2.

*The Eastern Express*, (23 Ocak 1884), 43.

*The Levant Herald*, (30 Ekim 1893), 540; (29 Temmuz 1895), 354; (23 Eylül 1895), 451; (29 Haziran 1896), 328.





## AFGANİSTAN TOPRAKLARINDA YETİŞMİŞ HANEFİ FIKIH ÂLİMLERİ

*Hanafi Jurist Who Grown and Educated in Afghanistan Territory*

### **Mehterhan FURKANİ**

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye  
*Assoc. Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic  
Islamic Sciences Department of Islamic Law, Aksaray, Turkey*

Çeviren / Translator:

### **Adel ABED**

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye  
*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic  
Sciences Department of Islamic Law, Aksaray, Turkey*  
adelaltaie75@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8494-564X>

### **📌 Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 20.07.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09.11.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

🗨️ **Atıf / Cite as:** Furkani, Mehterhan. "Afganistan Topraklarında Yetiştirilmiş Hanefi Fıkıh Âlimleri". çev.  
Adel Abed. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 613-634. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849996>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University  
Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile ta-  
ranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process  
and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## AFGANİSTAN TOPRAKLARINDA YETİŞMİŞ HANEFİ FIKIH ÂLİMLERİ\*

### Öz

Bugün Afganistan olarak bilinen bölgede İslam dininin kabul görmesinden sonra, diğer dinî ilimlerde olduğu gibi, fıkıh ilminde de büyük bir gelişme yaşanarak bu alanda birçok büyük fıkıh âlimi yetişti. Yetişen âlimlerin mezhep farklılığı dikkate alındığında bir renkliliğin var olduğu görülmektedir. Ancak yaygınlık ve etkinlik bakımından dikkate alındığında ise Hanefi mezhebinin ön plana çıktığı ve dolayısıyla Hanefi fıkıh âlimlerinin çoğunlukta olduğu aşikârdır. Bu çalışmamızda, daha ilk dönemlerden itibaren birer ilim merkezi haline gelen Belh, Gazne ve Herat gibi şehirler başta olmak üzere günümüz Afganistan sınırları içinde yetişen ve bu bölgeye nispet edilen Hanefî fıkıh âlimlerinin bibliyografyasına değinmekle beraber Afganistan'da gerçekleştirilen fıkıh öğretimine de değinerek bölgenin fıkıh ilmine yaptığı katkıyı ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Afganistan, Hanefî Mezhebi, Fıkıh Âlimleri, Fıkıh Öğretimi.

### Hanafi Jurist Who Grown and Educated in Afghanistan Territory

#### Abstract

By the spread of Islam in today's Afghanistan, there have been major developments in the fiqh (jurisprudence) discipline as such in the other religion related disciplines. Although other sect's jurisprudences are raised in this land, throughout history until today Hanafi sect have been dominated in the region, as a result of it, mostly Hanafi jurisprudences have been raised. This paper will address to the bibliographic information about Hanafi scholars who are raised in areas within the borders of Afghanistan, especially cities like Balkh, Harat and Ghazni which have become science centers in the first periods. Our aim is to show the importance of this region with regards to its contribution to fiqh.

**Keywords:** Fiqh, Afghanistan, Section of Hanafi, Fiqh Scholars, Education.

### علماء الفقه الحنفي الذين نشؤوا في أفغانستان

#### الملخص

بعد قبُول دين الإسلام في المنطقة التي تعرف اليوم بأفغانستان، حدث هناك تطور كبير في علوم الفقه، كما وقع مثله في العلوم الدينية الأخرى، ونشأ هناك العديد من كبار العلماء في مجال الفقه. نظرا إلى الاختلاف المذهبي بين العلماء الذين ظهوروا في تلك الفترة، يتبين لنا أن هناك العديد من المذاهب، ومع ذلك، عندما يؤخذ في عين الاعتبار من حيث انتشاره وتأثيره، فمن الواضح أن المذهب الحنفي في الصدارة وبالتالي فإن علماء الفقه الحنفي هم الأغلبية. سنتناول في هذا البحث المعلومات الببليوغرافية عن العلماء الأحناف الذين نشأوا في مناطق داخل حدود أفغانستان، وخاصة مدن التي أصبحت مراكز علمية في الفترات الأولى مثل بلخ وهرات وعزنتة. وهدفنا هو إظهار أهمية هذه المنطقة من جانب مساهمتها في الفقه.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، أفغانستان، المذهب الحنفي، علماء الفقه، تعليم الفقه.

\* Mehterhan Furkani, "Afganistan Topraklarında Yetişmiş Hanefi Fıkıh âlimleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28, (2016), 327-350.

## مدخل

مع قبُول الدين الإسلامي في منطقة أفغانستان، حدثت تطورات مهمة في علم الفقه، كما حدثت في العلوم الدينية الأخرى. ومن خلال هذه التطورات فقد نشأ العديد من علماء الفقه. وعلى الرغم من وجود المذاهب المتعددة في المنطقة، كان المذهب الذي أكثر شيوعاً هو المذهب الحنفي، لذلك، فإن معظم العلماء الذين ظهوروا في المنطقة هم علماء الفقه الحنفي.

والذين حكموا هذه الجغرافيا في التاريخ من السامانيين والغزنويين والسلاجقة انتسبوا إلى المذهب الحنفي ما عدى نظام الملك، واعتماداً على هذه السلطة السياسية، لقد وجد المذهب الحنفي فرصة الانتشار والتمكين في هذه الجغرافيا. <sup>١</sup> لذا أصبحت مدن مثل بلخ وعزّنة وهرات مركزاً علمياً نتيجة الاستفادة من الفرصة المذكورة. <sup>٢</sup> ونتيجة للدراسات العلمية التي أجريت هنا، نشأ العديد من العلماء المشهورين. <sup>٣</sup> أصبحت مدينة بلخ مركزاً لعلم الفقه وأطلق عليها اسم دار الفقهاء نتيجة للتعليم الناجح هناك. وأصبحت بلخ أيضاً أحد مراكز المذهب الحنفي في المنطقة بسبب انتشار المذهب فيها. ومدينة بلخ التي تكشف عن ميزتها في تعليم الفقه، تُظهِر أيضاً خصوصيتها من حيث العلماء الذين خرجتهم. في نفس الوقت مدينة بلخ أصبحت أحد المراكز المهمة للمذهب الحنفي، وتُظهِر أيضاً خصوصيتها بشكل آخر من حيث الطريقة التي أنتج بها أولئك الذين ينتمون إلى المذهب الحنفي أفكارهم الخاصة في العديد من القضايا. <sup>٤</sup> بالإضافة إلى انتشار المذهب الحنفي، يرى أنه لم تكن في هذه المدينة مذاهب أخرى غير المذهب الحنفي تعلقاً باختيارهم التفاهم وفقاً على مفاهيم أولئك العلماء الذين نشأوا في هذه البلدة. <sup>٥</sup> لقيت أيضاً مدينة بلخ ب (مُرجي آباد)، بسبب نسبة أبي حنيفة إلى المرجة. ويذكر أيضاً في الروايات أن أهل بلخ ذهبوا إلى أبي حنيفة لطلب العلم فقط على عكس الناس في أجزاء أخرى من خراسان. <sup>٦</sup> وبصرف النظر عن ذلك، هناك العديد من علماء الفقه الحنفي الذين نشأوا في مناطق أخرى داخل حدود أفغانستان اليوم وتُسيبوا إلى المناطق المذكورة.

في هذه المقالة، سوف نتناول علماء الفقه الحنفي الذين يمكن أن نجدهم في كتب الطبقات التي يمكننا الرجوع إليها. ومع ذلك، هناك فائدة في ذكر ملاحظة أن العلماء الذين ينشؤون في المنطقة لا يقتصر فقط على أولئك المذكورين هنا. ورواية التي تشير إلى أن في مدينة بلخ بوحدها كان يوجد ١٢٠٠ مفتي في العصر العباسي <sup>٧</sup>، تظهر أهمية ملاحظتنا. باختصار، هناك فائدة أن نعرف حقيقة عدم معرفتنا بالعديد من العلماء الذين نشأوا في هذه الجغرافيا وليس لدينا معرفة عنهم.

## ١. تاريخ تعليم الفقه في أفغانستان

كلمة الفقه تأتي في القاموس بمعنى الذكاء والفتنة <sup>٨</sup> وفهم الشيء <sup>٩</sup> ومعرفته <sup>١٠</sup>، وأما معناها الاصطلاحي هو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية" <sup>١١</sup>. بدأ الرسول (صلى الله عليه وسلم) بتعليم علم

- ١ إمان بنت سعود بن خشان القرشي، الحياة العلمية في بلخ خلال الفترة ٢٠٥-٦١٧ / ٨٢٠-١٢٢٠، (رسالة ماجستير لم تطبع، جامعة أم القرى، مكة، ٢٠١٣/١٤٣٤)، ٦٢، ٢٤١.
- ٢ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصفهري، المسلك والممالك، (دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤)، ص. ٢٦٥؛ أبو عبد الله يعقوب بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، (ط. ٢). دار صادر، بيروت ١٩٩٥) / ١، ٤٨٠، ٤ / ٢٠١، ٣٩٧-٣٩٦.
- ٣ أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد عز الدين ابن الأثير، اللباب في تحذيب الأنساب، (دار صادر، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠)، ١ / ١٧٢، ٢ / ٣٨٠، ٣ / ٣٨٦.
- ٤ مسائل محددة لعلماء بلخ، ينظر: عبد الطيف محمد محروس المدرس، مشايخ بلخ من الحنفية وما انفردوا به من المسائل الفقهية، (دار العرب بغداد ١٩٧٩)، ١ / ٢١١، ٢ / ٨٣٥.
- ٥ أبو بكر عبد الله بن عمر بن محمد بن داود، واعظي بلخي، فضائل بلخ، ترجمة فارسية عبد الله بن محمد بن حسين حسيني بلخي، تصحيح وحثية عبد الحي حبيبي، (جنكلك، طهران ١٣٨٨/٢٠٠٩)، ٤٤.
- ٦ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢١.
- ٧ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢١.
- ٨ أبو القاسم جار الله محمود بن محمد، الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق. محمد باسل عيون السود (دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨/١٤١٩)، ٢ / ٣٢.
- ٩ أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الجوهرى، الصحاح، (ط٤)، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٠) / ٥، ٩٣.
- ١٠ أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (ط٣)، دار صادر، بيروت ١٩٩٣/١٤١٤)، ١٣: ٥٢٢.
- ١١ سيد شريف علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم أياري (دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٥/١٤٠٥)، ٢١٦.

الفقه في العهد المكي. ولكن السور والآيات التي نزلت في الفترة المكية كانت تتضمن بشكل عام مبادئ الإيمان. أما في العهد المدني فأغلب الآيات كانت متعلقة بالأحكام. وعلم النبي (صلى الله عليه وسلم) هذه الآيات لفظياً وعملياً لأصحابه. في حين علم النبي علم الفقه<sup>١٢</sup> من جهة وشجع أيضاً على تعليمه<sup>١٣</sup>. وبناء على ذلك، خرج الجيل الأول من الفقهاء من بين الصحابة الكرام<sup>١٤</sup>. نظراً لحاجة الناس في مثل هذا النوع من العلوم في كل فترة فقد استمر تعليم الفقه إلى يومنا انتقالاتاً من جيل إلى جيل من أجل نشأة العلماء في هذا المجال.

تشرفت أفغانستان بدين الإسلام في القرن السابع الميلادي. ولم تكن في قبول دين الإسلام فقط، بل أعطت أهمية أيضاً للدراسات العلمية في مجال الدين، وخلال فترة قصيرة برز الكثير من العلماء في مجال الفقه والحديث والتفسير والكلام والتصوف والفلسفة إلى آخره...<sup>١٥</sup> تشكلت الحلقات العلمية في مساجد بلخ وغزنة وهرات والتي كان لها دوراً كبيراً وبشكل خاص وأهمية في تحقيق هذا النوع من العمل<sup>١٦</sup>. يشاع أن الناس جمعوا العلم وهم يجلسون في الحلقات العلمية<sup>١٧</sup> وأكثر هذا العلم الذي درس كان الفقه<sup>١٨</sup>. نتيجة لتكوين الحلقات العلمية في كل مسجد وجامع، تحولت هذه المدن إلى مراكز علمية، وأصبحت مشهورة بفقهاءها اعتماداً على وزن وقيمة علم الفقه<sup>١٩</sup>.

مدينة بلخ في العصر العباسي، كان فيها تقريبا في كل قرية مساجد ومفتي وقاضي وأساتذة، وكان عدد المساجد والجامع في هذه المدينة فقط ١٨٤٨، ويقال: إن عدد المدارس ٤٠٠، وعدد المفتين ١٢٠٠. وبسبب هذه الميزة نالت المدينة الأسماء المذكورة مثل: قبة الاسلام<sup>٢١</sup> ودار الفقهاء<sup>٢٢</sup> ودار الفقه<sup>٢٣</sup>.

في حين تم تدريس الفقه في المساجد والجامع في الفترات السابقة، بدأ في المدارس مع انتشار نظام المدرسة التي قيل: إنه تم إنشائها لأول مرة من قبل السامانيين (875-99) في بخارى<sup>٢٤</sup> وكذلك كانت هذه بداية التعليم في المدارس في منطقة أفغانستان. نظراً لراحة النظام المدرسي أو الأكاديمي في تحقيق التعليم والتدريب أسس السلاجقة العظام المدرسة النظامية في مدن مثل هرات وبلخ<sup>٢٥</sup>. الدولة الغزنوية من الدول التي تعطي أهمية كبيرة في تدريس العلوم وبالتالي لنشوء العلماء. وهي أيضاً واحدة من الدول التي تولي أهمية كبيرة لتدريس العلوم وتدريب العلماء، وبذلت جهوداً حثيثة لهذا الغرض، والحقيقة أن نصف المدارس والتي كانت أكثر من ١٠٠ مدرسة في غزنة خلال فترة محمود الغزنوي (ت. ٤٢١/١٠٣٠) مولتها الإدارة ونصفها الآخر تمول من قبل الجمهور وهذا التمويل مهم لإظهار البعد الديني في هذا الاتجاه<sup>٢٦</sup>. ومن الشائعات في الروايات أن هناك ٣٥٩ مدرسة وتكية في هرات قبل القرن ٧ الهجري. ومن المعروف أنه خلال عهد الغوريين (١٠٠٠-١٢١٥) الذين حكموا هذه المناطق، استمرت أنشطة التعليم والتدريس في المدارس<sup>٢٧</sup>، وتم إنشاء مدارس جديدة في مناطق مختلفة<sup>٢٨</sup>، وعلى رأسها في غزنة وبلخ

<sup>١٢</sup> محمد بهاء الدين فارول، نظرة عامة على أنشطة التعليم والتدريب في زمان الخلفاء الراشدين، (مجلة كلية الإلهيات جامعة سلجوق، SüİFD، ٤٧٩-٥٠٤، رقم العدد: ٩: ٢٠٠٠)، ٤٩١.

<sup>١٣</sup> ينظر: محمد عبد الحلي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية، تحقيق عبد الله الخالدي، (ط ٢ دار الأرقم، لبنان، د.ت)، ١ / ١٠٣-١٠٤.

<sup>١٤</sup> ينظر: الفقهاء الصاحب أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩١/١٤١١) ١٠٠١.

<sup>١٥</sup> للحصول على معلومات مفصلة عن العلماء الذين نشؤوا في هذه المناطق، ينظر: المدرس، مشايخ بلخ، ١ / ٤٩-١١٢.

<sup>١٦</sup> الاضطري، المسلك والممالك، ٢٦٥، الحموي، معجم البلدان، ١ / ٤٨٠، ٥: ٢٠١، ٤ / ٣٩٦-٣٩٧، ابن الاثير، اللباب في تهذيب الأنساب، ١ / ١٧٢، ٢ / ٣٨٠، ٣ / ٣٨٦.

<sup>١٧</sup> الاضطري، المسلك والممالك، ٢٦٥.

<sup>١٨</sup> محمد حسن عبد الكريم العمادي، خراسان في العهد الغزنوي، (مؤسسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعية ودار الكندي للنشر والتوزيع، د.ت، د.ت)، ٢٥٦.

<sup>١٩</sup> أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (مكتبة مديوبلي القاهرة ١٩٩١/١٤١١)، ٢٩٤.

<sup>٢٠</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢١.

<sup>٢١</sup> المدرس، مشايخ بلخ، ١ / ٣٢.

<sup>٢٢</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٩.

<sup>٢٣</sup> المدرس، مشايخ بلخ، ١ / ٣٥.

<sup>٢٤</sup> إيمان، الحياة العلمية في بلخ، ٢١٣.

<sup>٢٥</sup> Wensinck, A.J., Mescid, *ÁA*, 3. Basım., İstanbul: MEB Yayınları, (1973), 8/51-52.

<sup>٢٦</sup> إيمان، الحياة العلمية في بلخ، ٢١٦.

<sup>٢٧</sup> Sa'îdî, Alican, "Ber-resî-yi vaz'iyet-i ictimâ'î-yi Gaznî-yi asr-ı Gaznevîyân", *Gaznî bister-i*

4. 27. temeddün-i şark-ı İslamî, Mecmû'a mekâlât, İntişârât-ı İrfan, Tahran 1393/2014,

<sup>٢٨</sup> أبو عمر منهج الدين عثمان بن سراج الدين الجرجاني، طبقات ناصري تصحيح، ومقارنة والخاصية والتعليق عبد الحلي حبيبي، (ط. ٢)،

وهرات. ٢٩

أما في فترة التيموريين الذين حكموا في هذه الجغرافيا بين عامي ١٣٧٠-١٥٠٧م، فقد تم إنشاء دار الحفاظ بالإضافة إلى المدارس. ٣٠ ومن أشهرها مدرسة جوهر شاه آغا، دار الحفاظ، والمدرسة الإخلاصية. إن تعليم درس الفقه هو الأكثر تركيزاً في جميع المدارس المذكورة. في عام ١٩٥١ تم إنشاء كلية الشريعة الأولى في جامعة كابول ٣١ التي تأسست في عام ١٩٤٦ وهي أيضاً أول جامعة في أفغانستان. ٣٢ كما تضمنت المناهج الدراسية لهذه الكلية درس الفقه.

بعد احتلال الاتحاد السوفياتي لأفغانستان، اضطر معظم اللاجئين الأفغان الذين هربوا إلى باكستان وإيران وبعدهم حوالي خمسة ملايين إلى إرسال أطفالهم إلى المدارس الدينية، والتي كانت مجانية من حيث الدروس والإقامة. ودروس الفقه في الغالب من ضمن الدروس التي يتم تدريسها في جميع هذه المدارس.

أتباع المذهب الجعفري في أفغانستان، هم الأقلية بالمقارنة مع السنة، وبسبب عدم الاعتراف رسمياً بالمذهب الجعفري، كانت لديهم الفرصة للدراسة التقليدية في المساجد والجوامع والمدارس الخاصة بهم، حتى وقت قريب وتم قبول المذهب الجعفري كمذهب رسمي ثاني للبلاد إلى جانب المذهب الحنفي أيضاً وفقاً للدستور الأفغاني المؤرخ ٢٠٠٤. ٣٣ بالإضافة إلى ذلك، وفقاً للمادة ٤٥ من نفس الدستور يُدأ بتدريس الفقه الجعفري في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية منذ عام ٢٠٠٨.

اليوم في أفغانستان بالإضافة إلى المسجد والجامع والمدارس غير الرسمية، يستمر تعليم الفقه في المدارس الرسمية، المدارس الابتدائية والمدارس الثانوية والمدارس المتوسطة من المدارس العادية وكليات الشريعة والقانون في التعليم العالي.

بعد وقت قصير من قبول دين الإسلام في أفغانستان، نشأ العديد من العلماء من المساجد والجوامع الذين عملوا بوظيفة التعليم في هذه المساجد والجوامع بعد ذلك، كانت كمراتر تعليمية وما زالت تحقق هذه الوظيفة اليوم.

يهتم أئمة المساجد والجوامع بتعليم الأطفال في أحيائهم أو مناطقهم التي هم مسؤولون عنها. يبدأ الأطفال بقراءة بعض الكتب الفارسية بعد أن يتعلموا قراءة القرآن من أئمة المساجد في سن مبكرة. ثم يقرأون خلاصة الكيداني وشروط الصلاة ومنية المصلي وكنز الدقائق وشرح الوقاية والهداية على التوالي، وأما تعليم الفتيات فينتهي عادة بقراءة القرآن، وحفظ بعض السور، وتعلم مبادئ الإيمان والمعرفة.

عادة ما يتم إعداد المناهج الدراسية للمدارس غير الرسمية في أفغانستان بشكل عام من خلال النظر إلى المناهج الدراسية لمدرسة دار العلوم ديوبند في الهند. في المدارس الدينية التقليدية إضافة إلى المواد الدراسية الأساسية (النحو والصرف، والمنطق، والعقيدة، والحديث، وأصول الحديث، والفلسفة، والتفسير والبلاغة) يتعلموا الفقه من خلال الكتب المذكورة على التوالي؛ خلاصة الكيداني ٣٤، شروط الصلاة ٣٥، شروح الوقاية ٣٦ والهداية ٣٧ ومن أصول

مطبعة بوهيني، كابل (١٩٦٤)، ١ / ٣٨٧-٣٨٨.

٢٩ محمود، شاه محمود، مدارس ومراكز "Medâris ve Merâkiz-i Amozîş-i-yi Devre-i Gûriyan" المحقق: فريابي بوبا (عرفان العدد ٦ الملحق، ١٩٨٦)، ٣٧.

٣٠ Sedikî, Celaluddin, "Merakiz-i Amozîş ve Perverîş-i ahd-i Timuriyan", (Derleyen, Faryâbi Poyâ), İrfan 6. Sayımın Eki, 1986, 51. Sedikî, "Merâkiz-i Amozîş ve Perverîş-i ahd-i Timuriyan", 46-73.

٣١ Kurul, Meârifî Afganistan der Pencâh Sâl-ı Ahîr, Şube-i Tabaa'ti-yi Müdiriyyet-i Umûmî-yi Neşerât-i Pühentûn-i Kabul, Kabil 1968, s. 48-49.

٣٢ ينظر: لجنة، معارف أفغانستان، ٧١-٧٢.

٣٣ لم يرد في هذا الدستور بيان "المذهب الرسمي لأفغانستان هي الحنفية"، التي أدرجت في الدساتير الأفغانية السابقة، كما تم الاعتراف بالمذهب الجعفري كمذهباً رسمياً.

٣٤ هي رسالة مكتوبة عن الصلاة كتبها لطف الله النسفي المشهور بفضل كيداني حوالي القرن التاسع الهجري، كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، (مكتبة المنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.)، ١٥٦ / ٨.

٣٥ عبد المجيد بن محرم بن أبي البركات السيماسي، رسالة صغيرة فيها أحكام الصلاة، كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون معه إظهار المكنون وهدية العارفين، (مكتبة المنى بغداد (١٩٤١) / ٢ / ١٣٤٧.

٣٦ صدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة (ت. ١٣٤٦/٧٤٧)، هو كتاب الشرح كتب جده برهان الشريعة، لكتاب اسمه وقاية الرواية، كاتب جلي، كشف الظنون، ٢ / ٢٠٢٠، شكرو أوزن، صدر الشريعة، الموسوعة الإسلامية، (وقف الديانة التركي، إسطنبول ٢٠٠٨) ٣٥ / ٤٢٩.

٣٧ شرح لكتاب أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت. ١١٩٧/٥٩٣) اسمه بداية المبتدئ الذي كتبه

الفقه؛ أصول الشاشي<sup>٣٨</sup>، نور الأنوار<sup>٣٩</sup>، الحسامي<sup>٤٠</sup>، مسلم الثبوت<sup>٤١</sup> والتلويح على التوضيح<sup>٤٢</sup>، يتم تدريس مناهج من الفرائض مثل الفرائض السراجية<sup>٤٣</sup>، وشريفة<sup>٤٤</sup>.

تمنح وزارة التربية الوطنية الأفغانية شهادة الثانوية العامة لأولئك الذين يحصلون على الشهادة من أي مدرسة في الخارج من خلال إخضاع أولئك الذين يتخرجون من هذه إلى امتحان تحديد المستوى لمعادلة الشهادة.<sup>٤٥</sup>

في المدارس الرسمية ودار العلوم، التابعة لوزارة التربية، إلى جانب العلوم الإنسانية والدينية يتم تدريس من الفقه التقليدي شروط الصلاة، منية المصلي، مختصر القدوري، كنز الدقائق، الهداية، مجلة الأحكام العدلية، معين الحكام<sup>٤٦</sup>؛ ومن أصول الفقه يتم تدريس الكتب مثل أصول الشاشي ونور الأنوار والحسامي وتلويح التوضيح.

أما في دار الحفاظ التابعة لوزارة التربية الوطنية، فيدرسون في الأول وخاصة حفظ القرآن الكريم، ومع التحفيظ بعض الدروس مثل التجويد، الحديث، التفسير، العقيدة، أصول الحديث، أصول التفسير، اللغة العربية، الصرف، النحو، المنطق، اللغة الإنجليزية، الرياضيات، الرياضة، علم الاجتماع يتم تدريس فيما يتعلق بالفقه مختصر القدوري ونورالايضاح وكنز الدقائق والهداية ومن أصول الفقه أصول الشاشي ونور الأنوار.

وأما في المدارس العادية كذلك القرآن والعقائد والأخلاق والحديث وأصول الحديث والتفسير ودراسات السيرة وهناك أيضا دورات الفقه وأصول الفقه. في الفصول ١-٧. يدرسون مواضيع كالصلاة والصوم والزكاة والعبادة وفي الصفين الثامن والتاسع، البيوع أي المصطلحات الفقهية ذات الصلة، وأحكام المعاملات مثل شروط وأنواع البيع، مثل الخيار، والبيع الباطل، والضمان، والتحويل النقدي، والتوكيل، والهبة، والوديعة، وما إلى ذلك؛ أما أحكام الميراث ففي الصف العاشر؛ وفي الصف الحادي عشر، يتم تضمين قانون الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق) وفي الصف الثاني عشر أصول الفقه.<sup>٤٧</sup>

يتم تدريس المفردات التقليدية ذات الصلة، الحديث والتفسير والعقيدة والنحو والتاريخ والمنطق والبلاغة في كليات التربية وفي كليات الشريعة في الدراسات العليا، ويتم تدريس نور الأنوار من أصول الفقه التقليدي ويتم تدريس من كتب الفقه كتاب المرغيناني المسمى الهداية وهو أربعة أجزاء من الصف الأول إلى الصف الرابع.

بالإضافة إلى القانون الحديث، يتم إضافة دروس الفقه التقليدي والشريعة الإسلامية أيضا في قسم قانون الفقه. بهذا المعنى يتم تدريس في هذا القسم مثل هذه المواد: الهداية وأحاديث الأحكام وتفسير آيات الأحكام والإقتصاد الإسلامي والقانون الإسلامي المقارن ونظام الإقتصادي الإسلامي والتحليل الفقهي للقانون المدني وقواعد الفتوى والفرائض، القانون الجنائي الإسلامي العام وقواعد الفقه الكلي وأصول المحاكمة المدنية في الفقه وقضايا الفقه المعاصر وأصول المحاكمة في القانون الجنائي الإسلامي. يتم تدريس الكتب المدرسية التي أعدها بعض المعلمين في دورات بخلاف الفقه التقليدي.

نفسه كاتب جلي، كشف الظنون، ٢/ ٢٠٢٢؛ كالك جكيز، الهداية، الموسوعة الإسلامية، وقف الديانة التركي، إسطنبول، ١٩٩٨، ٤٢٩/١٧.

٣٨ أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، نظام الدين الشاشي، صاحب الآثار، أبو الحسنات، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحلیم اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (دار المعرفة بيروت لبنان، د.ت.)، ٣١؛ أحمد أوزيل، علماء الفقه الحنفي، (نشر وقف الديانة التركي، أنقرة ٢٠١٤)، ٤٢.

٣٩ شرح كتبه أحمد بن أبي سعيد بن عبد الله اللكنوي اشتهر بملا جيون (ت. ١٧١٨/١١٣٠) على المنار، (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت. ١٩٧٦/١٣٩٦)، الأعلام، ط ١٥٥-١، ١٤-١، دار العلم للملايين، د.ط، ٢٠٠٢، ١٠٨-١٠٩.

٤٠ حسام الدين محمد بن محمد عمر اهسكسي (ت. ١٢٤٦/٦٤٤) كتاب.

٤١ تأليف ألفه ابن عبد الشكور البهاري (ت. ١٧٠٧/١١١٩) في أصول الفقه، الزركلي، الأعلام، ٥: ٢٨٣؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٨/ ١٧٩.

٤٢ سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر بن برهان الدين عبد الله الهروي التفتازاني (ت. ١٣٩٠/٧٩٢)، شرح كتبه على التلويح. محمد بن مفلح بن محمد (ت. ١٣٦٢/٧٦٣)، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، (مكتبة العبيكان، ١٩٩٩/١٤٢٠)، ٤/ ١٨٥٤.

٤٣ كتاب الفرائض الزركلي، الأعلام، ٦/ ٢٧، سراج الدين محمد بن محمد بن عبد الرشيد السجاوندي (ت. ١٢٠٤/٦٠٠) (تقريباً).

٤٤ شرح لأبي الحسن علي بن محمد السيد شريف الجرجاني (ت. ١٤١٣/٨١٦)، على كتاب السجاوندي الفرائض السراجية.

٤٥ Lâiha-yı Erzyâbi Esnâd-ı Ta'limî ve Tesbit-i Seviye-i Ulemâ-yı Dinî, Mecmu'â Levâih ve Tarzu'l-Amel-hâ-yı Meârif, 2012.

٤٦ كتاب الظرابلسي، علي بن حسن أبو الحسن علاء الدين، عمل كفاضي في القدس (ت. ١٤٤٤/٨٤٤). (الزركلي، الأعلام، ٤/ ٢٨٦).

٤٧ ينظر: التعليم والتربية الإسلامية Sınıf Heştom ve Nuhom، (كتاب تعليمي للمصنف الثامن والتاسع). وزارة التعليم الأفغانية دار النشر ٢٠١١.

بما أن النظام القضائي في البلاد يعتمد بشكل أساسي على الشريعة الإسلامية بالإضافة إلى القانون الوضعي هناك أيضاً دورة للشريعة الإسلامية في كليات القانون.<sup>٤٨</sup>

وفقاً للمنهج الدرس الرسمي وغير الرسمي المقبول في أفغانستان ونحن نكتفي بذكر تعليم الفقه، حيث قدمنا توضيحات تفصيلية حول دروس الفقه والمنهج المتبع في تدريس علم الفقه في مقال آخر<sup>٤٩</sup> سوف تنتقل إلى العلماء الذين نشؤوا في المنطقة.

## ٢. علماء الفقه الحنفي الذين نشؤوا في داخل حدود أفغانستان

ومن المعروف أن العديد من علماء الفقه قد نشؤوا داخل حدود أفغانستان نتيجة التعليم والتدريس. ولو أخذنا بالاعتبار جميع علماء الفقه الذين نشؤوا في هذه الجغرافيا فالأمر يطول ويتجاوز حدود هذه الدراسة ويتجاوز هدفها أيضاً. لذلك، من أجل عدم الخروج عن الموضوع والترابط مع الموضوع الرئيسي للدراسة، سنكتفي فقط بذكر علماء الفقه الحنفي هنا.

### ١.٢. علماء الفقه الحنفي في مدينة بلخ

١. مقاتل بن حيان (ت. ٧٥٢/١٣٥): عالم مجتهد مفسر حضر الحلقات العلمية لأبي حنيفة.<sup>٥٠</sup> قام بوظيفة والي بلخ كما عمل قاضياً في بخارى لفترة من الوقت.<sup>٥١</sup> توفي في كابول سنة ١٣٥ هـ.<sup>٥٢</sup>
٢. أبو عبيدة بن إسماعيل بن سليمان بن داود بن أحمد بن أبي هُريرة (ت. ٧٥٧/١٤٠): ولد في بلخ. عالم مجتهد محدث له العديد من المؤلفات.<sup>٥٣</sup>
٣. المقاتل بن سليمان (ت. ٧٦٧/١٥٠): هو بلخي الأصل، نال صفات عديدة فهو مفسر ومحدث وفقهه. والمقاتل بن سليمان كتب كتباً كثيرة في مجالات مختلفة إضافة إلى كتابه المشهور المسمى بالتفسير الكبير.<sup>٥٤</sup> قام بتدريس التفسير أثناء إقامته في بلخ. توفي عندما كان في البصرة سنة ١٥٠ هـ (أو ١٥٨ هـ).<sup>٥٥</sup>
٤. أبو علي عمر بن ميمون بن بحر بن سعد بن الرماح البلخي (ت. ٧٧٨/١٦١): المعروف باسم قاضي بلخ، ذهب إلى بغداد وأخذ دروساً في الفقه من أبي حنيفة. هو أحد الأشخاص الذين يعطيهم أبو حنيفة قيمة كبرى.<sup>٥٦</sup> بعد هذه الدراسة والاجتهاد عمل في بلخ قاضياً لأكثر من عشرين عاماً.<sup>٥٧</sup>
٥. يعقوب القاري (ت. ٧٨٠/١٦٣): القاري كان فقيهاً واتصف بالزهد. أراد سفیان السوري، (ت. ٧٧٨/١٦١) وهو صوفي أن يلقاه فسأل عنه كل قافلة جاءت إلى الحج من المنطقة التي يوجد فيها القاري.

<sup>٤٨</sup> للحصول على معلومات مفصلة عن التعليم الديني في أفغانستان، انظر. صديقي، جواد، التربية الدينية في التعليم العالي في أفغانستان (طروحة ماجستير معهد جامعة سليمان ديميريل للعلوم الاجتماعية، إسطنبول ٢٠٠٦).

<sup>٤٩</sup> ينظر: فرقاني مهترخان تعليم الفقه في أفغانستان اليوم، (مجلة مفكر المجلد ٣ العدد ٥، حزيران ٢٠١٦)، ١٥٦-١٧٦.

<sup>٥٠</sup> شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ١٣٤٨/٧٤٨)، تذكرة الحفاظ مع ملحقه، (دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩/١٩٩٨)، ١٠: ١٣١؛ بدر الدين، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد الغيني، مغاني الأختار في شرح أسامي رجال مغاني الآثار، تحقيق: محمد حسن محمود حسن إسماعيل، (دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٧/٢٠٠٦)، ٣: ٧٢.

<sup>٥١</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٧٣-٩٤.

<sup>٥٢</sup> محمد بن حيان بن أحمد، الثقات، (دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد ١٣٩٣/١٩٧٣)، ٧/ ٥٠٨.

<sup>٥٣</sup> المدرس، مشايخ بلخ، ٨٣/ ١.

<sup>٥٤</sup> شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، (دار الحديث القاهرة ١٤٢٧/٢٠٠٦) ٧/ ٢٠١؛ أبو أحمد عبد الله ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، (ط. ٣، دار الفكر، بيروت ١٤٠٩/١٩٩٨)، ٥/ ٤٣٥؛ أبو الفرج، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت. ٥٩٧/١٢٠١)، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبد الله القاضي، (دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦)، ٣/ ١٣٦؛ كحالة معجم المؤلفين، ١٢/ ٣١٧.

<sup>٥٥</sup> أبو محمد عبد الرحمن بن أبو حاتم محمد بن إدريس بن منذر التميمي الرازي، الجرح والتعديل، (مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد ١٢٧١/١٩٥٢) ٨/ ٣٥٤. مقاتل بن سليمان، ولمزيد من المعلومات ينظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبو بكر بن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر، بيروت ١٩٩٤) ٥/ ٢٥٥، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تحذيب الكمال، تحقيق: بنشار عواد معروف، (مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠) ٢٨/ ٤٣٤-٤٥٠؛ الزركلي، الأعلام، ٧: ٢٨١؛ المدرس، مشايخ بلخ، ٥٠، ٥٣، ٨٤.

<sup>٥٦</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ١٢٦-١٢٧.

<sup>٥٧</sup> أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد أبو بكر الخطيب، البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بنشار عواد معروف، (دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢/٢٠٠٢) ١١: ١٨٢؛ محي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (نشر: مكتبة مير محمد كراتشي، دت)، ١/ ٦٧٢.

- وأخيراً ظفر به وقابله في قافلة من القوافل.<sup>٥٨</sup>
٦. حاتم الأصم، حاتم بن علوان بن يوسف زاهد الأصبم (ت. ٧٨٥/١٦٨): كان فقيها وصوفيا أيضا.<sup>٥٩</sup>
٧. سلم بن سالم البلخي (ت. ٧٩٠/١٧٤): كان البلخي فقيها وصوفيا توفي عندما كان في مكة سنة ١٧٤هـ (أو ١٩٤).<sup>٦٠</sup>
٨. عبد الله بن عمر بن ميمون الرّمّاح البلخي (ت. ٧٩٣/١٧٧): كان البلخي عارفا بالله إضافة إلى أنه كان فقيها.<sup>٦١</sup>
٩. محمد بن مزاحم بن عبد الله بن سلام أبو القاسم البلخي (ت. ٨٠٦/١٩٠): من أصحاب الإمام أبي حنيفة.<sup>٦٢</sup>
١٠. شقيق بلخي (ت. ٨١٠/١٩٤): وهو من الأشخاص الذين التقوا بالإمام أبي حنيفة وحضروا مجلسه. لم يكتفي بالحضور في مجلسه بل أخذ درس الفقه إلى جانب أبي يوسف.<sup>٦٣</sup> والبلخي من العلماء الذين اشتهروا بالفقه والتصوف.<sup>٦٤</sup>
١١. مر بن هارون البلخي (ت. ١٩١٢/١٩٦): حاز منصب المفتي لعلمه الغزير في الفقه. هو عالم جدير بلقب (بحر العلوم) نظراً لإلمامه بالعديد من العلوم وخاصة الحديث.<sup>٦٥</sup>
١٢. أبو مطيع الحكم بن عبد الله بن مسلمة البلخي (ت. ٨١٤/١٩٩):<sup>٦٦</sup> البلخي من الطلاب الذين التحقوا بالحلقات العلمية لأبي حنيفة. وهو أيضاً راوي الكتابين المنسوبين إلى أبي حنيفة المسميين بالفقه الأكبر والفقه الأبسط.<sup>٦٧</sup> هو عالم أيضاً له مكانة مهمة في المذهب الحنفي في خراسان وعمل قاضياً بلخ.<sup>٦٨</sup>
١٣. أبو معاذ خالد أو حارس بن سليمان (ت. ٨١٤/199): هو من أعظم العلماء في بلخ، وشارك في الحلقات العلمية للإمام أبي حنيفة مع أبي يوسف وأبي معطي.<sup>٦٩</sup>
١٤. أبو عمرو حفص بن عبد الرحمن بن عمر البلخي (ت. ٨١٥/١٩٩): وهو من أهم الأشخاص المعروفين بأحاديثه كما أصبح من كبار الفقهاء الذين هم من أصحاب أبي حنيفة في خراسان.<sup>٧٠</sup>
١٥. قاسم زريق، أبو محمد الفقيه (ت. ٨١٧/٢٠١): هو أحد فقهاء بلخ وهو صهر أبو مطيع.<sup>٧١</sup>
١٦. خلف بن أيوب،<sup>٧٢</sup> أبو سعيد العامري البلخي (ت. ٢٠٢٠/٢٠٥): لديه علم عميق في الفقه وإلمام بعلم الحديث. وبسبب هذا الحال في علم الفقه لقب (بمفتي المشرق).<sup>٧٣</sup> أخذ خلف بن أيوب الفقه عن أبي يوسف ومحمد بن حسن الشيباني.<sup>٧٤</sup> اهتم به معلمه اهتماماً متميزاً بسبب قدراته العلمية وشخصيته.
١٧. في أحد الأيام عندما لم يحضر خلف إلى درس أبي يوسف بحث أبو يوسف عن سبب عدم حضوره.

<sup>٥٨</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخي، ١٨، ١١٢٩؛ المدرس، مشايخ بلخي، ١/ ٨٠، ٨٤.

<sup>٥٩</sup> أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية ١٤١٩/١٩٩٨)، ٨٦؛ القرشي، الجواهر المضئية، ٢/ ٢٣-٢٤.

<sup>٦٠</sup> المدرس، مشايخ بلخي، ١/ ٨٤.

<sup>٦١</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخي، ص. ١٦٢-١٦٥.

<sup>٦٢</sup> المدرس، مشايخ بلخي، ١/ ٣٠.

<sup>٦٣</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخي، ١٣١.

<sup>٦٤</sup> الزركلي، الأعلام، ٣/ ١٧١.

<sup>٦٥</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخي، ١٦٠.

<sup>٦٦</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٧/ ٣٧٤؛ البغدادي، تاريخ بغداد، ٩/ ١٢١؛ محمد ششتر، أبو معطي البلخي، موسوعة الشؤون الدينية DIA، (إسطنبول ١٩٩٤) ١٠/ ١٩٤-١٩٥.

<sup>٦٧</sup> بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحلّيم النجار، ط. ٥، (دار المعارف، مصر، د.ت.) ٣/ ٢٤٠؛ أبو الفضل زين الدين قاسم بن قنوطيغا السوداني، تاج التراجم في طبقات الحنفية، (دار القلم، دمشق ١٤١٣/١٩٩٢)، ٥٠؛ الكفوي، كتابت أعلام الأخيار، و: ١٨١.

<sup>٦٨</sup> خليل بن عبد الله بن إبراهيم بن خليل أبو يعلى، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تحقيق: محمد إدريس عمر إدريس، (مكتبة الرشيد، الرياض ١٤٠٩/١٩٨٩) ٣/ ٩٢٥.

<sup>٦٩</sup> ينظر: واعظي بلخي، فضائل بلخي، ص. ١٤٢-١٤٦.

<sup>٧٠</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٩/ ٣١٠؛ القرشي، الجواهر المضئية، ١. ٢٢١.

<sup>٧١</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخي، ١٧٧-١٧٨.

<sup>٧٢</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٧/ ٣٧٥.

<sup>٧٣</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٨/ ٢١٠.

<sup>٧٤</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٨/ ٢١٠؛ الكفوي، كتابت أعلام الأخيار، و: ٩٦٠.



وعندما علم أنه لا يستطيع الحجيء بسبب المرض قال: "لا يمكنني التدريس حتى يأتي الخلف إلى الدرس." لذا، سأل أحد التلاميذ أبا يوسف قائلاً: "هل تحمل التدريس لخمسين أو لستين ألف شخص بسبب شخص واحد؟" فأجابه أبو يوسف قائلاً: "نعم، هو الشخص الذي ينشر العلم في خراسان. لا أحد منك مثله." وقد روي عنه كان مثلاً من حيث تجرعه في علم الفقه، فذات يوم محمد بن حسن كان في حوار معه حول قضية استمرت من شروق الشمس حتى الظهر.<sup>٧٥</sup>

١٨. عصام بن يوسف أبو عصمة البلخي<sup>٧٦</sup> (ت. ٢١٠/٨٢٥): عصام شقيق إبراهيم بن يوسف. كان عصام وشقيقه إبراهيم من شيوخ بلخ في زمانهم.<sup>٧٧</sup> وأتيح لعصام فرصة اللقاء بالإمام أبي حنيفة، وكذلك درس العلم من تلميذيه المهمين أبي يوسف (ت. ١٨٢/٧٩٨) والإمام محمد، وهما إمامان في الفقه الحنفي.<sup>٧٨</sup>

١٩. محمد بن يوسف بن ميمون بن قدامة أبو علي الباهلي الفقيه البلخي: هو أخو عصام وإبراهيم اللذان ذكرناهما سابقاً.<sup>٧٩</sup>

٢٠. سعيد بن خلف: هو ابن خلف بن أيوب الذي ذكرناه في الترجمة السادسة عشر كانت معرفة سعيد بالفقه عميقة لدرجة أن والده حين يُسأل عن شيء للفتوى يوجه السؤال لسعيد.<sup>٨٠</sup> ومن بين الروايات أنه لم يُصدر فتوى وانتظر سعيداً حتى يستيقظ من النوم. وكان قاضياً في بخارى لفترة من الوقت، مات سعيد بعد فترة من عودته إلى بلخ.

٢١. شداد بن حكيم (ت. ٢١٣/٨٢٨): وهو من كبار علماء الفقه الحنفي. ومن أصحاب أبي يوسف ومحمد بن حسن وزفر ونقل عنهم الروايات. عمل قاضياً لبعض الوقت في بلخ، توفي في ٢١٣ (أو ٢١٤ أو ٢٢٠).<sup>٨١</sup>

٢٢. مكي بن إبراهيم بن بشير أبو السكن البلخي (ت. ٢١٥/٨٣٠): وهو من كبار المحدثين والفقهاء في خراسان. روى مكي عن جعفر الصادق وأبي حنيفة ومالك بن أنس. روى عنه أحمد بن حنبل والبخاري.<sup>٨٢</sup>

٢٣. حسين بن محمد بن خسرو البلخي (ت. ٢٢٢/٢٨٧): أحد أهم علماء الفقه الذين جمعوا مسند الإمام أبي حنيفة.<sup>٨٣</sup>

٢٤. أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن ميمون الباهلي البلخي (ت. ٢٣٩-٢٤١ / ٨٥٣-٨٥٥): كان من تلاميذ أبي يوسف وكان شيخ زمانه.<sup>٨٥</sup> وقال يحيى بن عيسى، عن إبراهيم بن يوسف أبي إسحاق "إنه رائد علماء خراسان".<sup>٨٦</sup>

٢٥. أبو حامد، أحمد بن خضرويه البلخي (ت. ٢٤٠/٨٥٤): هو من أشهر علماء الفقه في خراسان.<sup>٨٧</sup>

٢٦. محمد مالك بن بكير بن بكار بن قيس (ت. ٢٤٤/٨٥٨): هو من كبار علماء الفقه في بلخ.<sup>٨٨</sup>

<sup>٧٥</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ١٨٠.

<sup>٧٦</sup> محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر، بيروت ١٩٦٨) ٧/ ٣٧٩.

<sup>٧٧</sup> القرشي، الجواهر المضية، ١: ٣٤٧؛ محمد بن سليمان الكفوي، كتاب أعلام الأخيار من فقهاء مناهب النعمان المختار، مكتبة رغيد باشا ١٠٤١، و. ١٩٦.

<sup>٧٨</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١: ٢٨٧؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٦/ ٢٨٢.

<sup>٧٩</sup> القرشي، الجواهر المضية، ٢/ ١٤٨.

<sup>٨٠</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ص. ١٨٥.

<sup>٨١</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٧/ ٣٧٥؛ البلخي، فضائل بلخ، ١٨٥-١٨٦؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد شمس الدين ابن حجر، العسقلاني (ت. ١٤٩/٨٥٢)، لسان الميزان، ط. ٣، تحقيق: دائرة المعارف النظامية الهند بيروت ١٩٨٦/١٤٠٦ / ٣ / ١٤٠؛ ابن قطويعا، تاج التراجم، ٣١٤؛ القرشي، الجواهر المضية، ١/ ٢٥٦؛ الكفوي، كتاب أعلام الأخيار، و/ ٩٧.

<sup>٨٢</sup> أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله ابن عساکر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، (دار الفكر، بيروت ١٩٩٥/١٤١٥) ٦٠/ ٢٣٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٩: ٥٥٠. ط. ٣، تحقيق: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر، العسقلاني، نزهة الألباب في الألقاب، تحقيق: عبد العزيز، محمد بن صالح السديري، مكتبة الرشد، الرياض ١٩٨٩/١٤٠٩) ١: ٤٢٣؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبو بكر السيوطي، طبقات الحفاظ، (دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢/١٤٠٣)، ١٦٤٤؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٦٣.

<sup>٨٣</sup> القرشي، الجواهر المضية، ١/ ٢١٨؛ بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ١/ ٢١٨.

<sup>٨٤</sup> عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وآخرون، (حيدر آباد ١٩٦٢/١٣٨٢) ١٢/ ٤٤.

<sup>٨٥</sup> القرشي، الجواهر المضية، ٥٢؛ الكفوي، كتاب أعلام الخيار، و/ ٩٧.

<sup>٨٦</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢١٥-٢١٦.

<sup>٨٧</sup> السلمي، طبقات الصوفية، ٩٥.

<sup>٨٨</sup> واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٤٦.

٢٧. محمد بن يزيد بن عبد الله أبو عبد الله البلخي، المعروف ب(محمش) (ت. ٨٧٣/٢٥٩): أحد كبار علماء الحنفية في زمانه.<sup>٨٩</sup>
٢٨. شاذان، أبو بكر البلخي (ت. ٨٨٢/٢٦٨): هو أحد كبار علماء الفقه.<sup>٩٠</sup>
٢٩. نصير بن يحيى بن محمد بن شجاع البلخي (ت. ٨٨٢/٢٦٨): تلقى الفقه من علماء مشهورين كأبي سليمان الجوزجاني،<sup>٩١</sup> وهو عالم من علماء الفقه الحنفي متبحر بموضوعات الوقائع والنوازل.<sup>٩٢</sup>
٣٠. محمد بن إبراهيم بن عبد الحميد (ت. ٨٨٩/٢٧٦): كان محمد عالماً عمل قاضياً بلخ أقام في بغداد.<sup>٩٣</sup>
٣١. محمد بن عقيل بن الأزهر أبو عبد الله البلخي (ت. ٨٩١/٢٧٨): من العلماء المشهورين بمعرفتهم للفقه والحديث.<sup>٩٤</sup>
٣٢. محمد بن سلمة أبو عبد الله البلخي (ت. ٢٧٨ أو ٢٧٩/٢٧٩ أو ٨٩١ أو ٨٩٢): تفقه على شذاد بن حكيم ثم على أبي سليمان الجوزجاني، بعد ذلك أصبح أستاذاً لأبي بكر الإسكاف.<sup>٩٥</sup>
٣٣. محمد بن محمد بن سلام أبو نصر الفقيه البلخي (ت. ٩١٨/٣٠٥): وهو معاصر لأبي حفص الكبير ومن علماء الفقه الحنفي وناقل الرواية من يحيى بن نصير البلخي.<sup>٩٦</sup>
٣٤. محمد بن حزيمة أبو عبد الله البلخي (ت. ٩٢٦/٣١٤): أحد أبرز علماء بلخ.<sup>٩٧</sup>
٣٥. أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم البلخي (ت. ٩٣١/٣١٩): هو فقيه عظيم، له كتاب المسمى بفتاوى أبي القاسم<sup>٩٨</sup> والإبانة في رد من شتت على أبي حنيفة.<sup>٩٩</sup>
٣٦. أحمد بن عصمة أبو القاسم الصفار (ت. ٩٣٨/٣٢٦): أحد الفقهاء والمحدثين الأجلاء.<sup>١٠٠</sup>
٣٧. محمد بن أبي سعيد أبو بكر الأعمش البلخي (ت. ٨٤٣/٣٢٨): عالم الفقه المشهور، وهو أستاذ لأبي جعفر الهندواني.<sup>١٠١</sup>
٣٨. أبو بكر الإسكاف محمد بن أبي بكر البلخي (ت. ٩٤٤/٣٣٣): صاحب الكتاب المسمى بشرح الجامع الكبير في فروع الفقه الحنفي للشيباني. هو عالم الفقه الحنفي الكبير الذي كما أخذ درس الفقه من أبي سليمان الجوزجاني ومحمد بن سلمة، ودرس أبا بكر الأعمش ومحمد بن سعيد وأبا جعفر الهندواني.<sup>١٠٢</sup>
٣٩. محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحكيم الشهيد المروزي البلخي (ت. ٩٤٦/٣٣٤): وهو من كبار علماء الفقه الحنفي ومؤلف القرار والكافي والمختصر والمستخلص من الجامع والمنتقى.<sup>١٠٣</sup>
٤٠. أحمد بن سهل أبو حامد البلخي (ت. ٩٥٢/٣٤٠): هو فقيه نقل الرواية من العلماء مثل أبي سليم محمد بن فضل البلخي ومن قاضي سمرقند أبي عبد الله محمد بن أسلم. وروى عنه حفيده عبد الله بن محمد بن أحمد
- 
- ٨٩ صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى دار الحياة التراثي، (بيروت ١٤٢٠/٢٠٠٠) ٥/ ١٤١؛ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، (ط. ٢)، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٣/١٩٩٣، ١٩: ٣٤٥؛ القرشي، الجواهر المضية، ٢/ ١٤٤.
- ٩٠ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٥٩؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٨٩.
- ٩١ الكفوي، كتابت أعلام الأخيار، ١٠٣ ب.
- ٩٢ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٥٧؛ القرشي، الجواهر المضية، ٢. ٢٠٠؛ الكفوي، الفوائد البهية، ٢٢١.
- ٩٣ أبو زكريا يزيد بن محمد بن إيلاس الأزدي، تاريخ الموصل تحقيق: أحمد عبد الله محمد، (دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٦)، ٢/ ١٢٨.
- ٩٤ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٧٩؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٨٩.
- ٩٥ نجم الدين، أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي، القند في ذكر علماء سمرقند، تحقيق: يوسف الهادي، (إيران ١٩٦٩/١٤٢٠)، ١: ٢٢؛ الكفوي، كتابت أعلام الأخيار، ١٠٢ ب.
- ٩٦ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٧٣؛ القرشي، الجواهر المضية، ٢/ ١٤٤.
- ٩٧ القرشي، الجواهر المضية، ٢/ ٥٣؛ الكفوي، كتابت أعلام الأخيار، ١/ ١١٠.
- ٩٨ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٢/ ١٢٢٠.
- ٩٩ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/ ١.
- ١٠٠ القرشي، الجواهر المضية، ١/ ٧٨؛ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر، العسقلاني، نزعة الألباب في الألقاب، تحقيق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري، (مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩/١٩٨٩) ١/ ٢٠٩؛ تقي الدين، عبد القادر التميمي، الغزي المصري الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، (دار الكتب، القاهرة ١٣٩٠/١٩٧٠)، ١/ ٤٥٤.
- ١٠١ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٩١؛ الكفوي، كتابت أعلام الأخيار، ١/ ١١٩ أ.
- ١٠٢ القرشي، الجواهر المضية، ٢. ٢٨، ٢٣٩؛ الكفوي، كتابت أعلام الأخيار، ١/ ١١٣؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ١. ٥٦٩؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٨. ٢٣٢-٢٣٣؛ الكفوي، الفوائد البهية، ١٦٠.
- ١٠٣ القرشي، الجواهر المضية، ٢. ٣؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٢. ١٣٧٨؛ الكفوي، الفوائد البهية، ص. ١٨٥-١٨٦؛ إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد بن أمين بن مير سليم البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.) ٣٧/ ٢.

- بن سهل الرواية كما روى عنه عبد الله بن محمد بن شاه السمرقندي.<sup>١٠٤</sup>
٤١. أبو جعفر الهندواني، محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر الهندواني البلخي الحنفي (ت. ٩٧٣/٣٦٢): أُطلق عليه لقب أبي حنيفة الصغير بسبب تحره في الفقه. أخذ الفقه من الأعمش، ودرّس العديد من علماء الفقه.<sup>١٠٥</sup>
٤٢. أبو القاسم يونس بن طاهر النصيري (ت. ١٠٢٠/٤١١): أول عالم فقه حصل على لقب شيخ الإسلام في بلخ. صاحب الكتاب الذي يسمى البهجة في ذكر أصحاب أبي حنيفة.<sup>١٠٦</sup>
٤٣. أبو بكر محمد بن فضل بن عباس البلخي (ت. ١٠٢٨/٤١٩): كان عالماً في الفقه والتفسير، ومع هذا أيضاً كان إمام بلخ في عهده.<sup>١٠٧</sup> وهو مؤلف كتابي الاعتقاد والخصال في عقائد أهل السنة.<sup>١٠٨</sup>
٤٤. الخليل بن أحمد بن إسماعيل الشجري أبو سعيد (ت. ١٠٨٨/٤٨١): وهو قاضي القضاة وأحد شيوخ الإسلام في بلخ. وهو من علماء الفقه الحنفي المهمين، وكان أيضاً محدثاً. عمل أستاذاً في بلخ لفترة طويلة، وأصبح رئيس علماء بلخ، وتم إنشاء مدرسة باسم الخليلية على اسمه.<sup>١٠٩</sup>
٤٥. علي بن الحسين بن محمد السكلكندي البدخشي البلخي (ت. ١١١/٥٠٥): دَرَسَ علي بن الحسين علم الفقه على عبد العزيز بن عمر بن مازة في بخارى. أقام في دمشق مدة معينة وكان علي بن الحسين فقيهاً فاضلاً زاهداً وبذل جهداً في سبيل انتشار العلم. توفي علي بن الحسين في حلب.<sup>١١٠</sup>
٤٦. محمد بن أبي محمد بن أبي القصير البلخي (ت. ١١١٧/٥١١): وهو قاضي القضاة في بلخ وأحد شيوخ الإسلام. كان فقيهاً، وهو أيضاً واحد من العلماء الرائدین في علم الحديث وعلم الفلك.<sup>١١١</sup>
٤٧. محمد بن محمد بن الحسن الجلالي (ت. ١١٢٣/٥١٧): حاز منصب شيخ الإسلام في زمانه وكان شخصاً عظيماً لا مثيل له في العلم والفقه والزهد.<sup>١١٢</sup>
٤٨. محمد بن علي بن عبد الله بن أبي حنيفة، أبو بكر الدست جردى الفقيه (ت. ١١٢٩/٥٢٣): هو من فقهاء بلخ وانتقل إلى بغداد في عام ٥٢٣.<sup>١١٣</sup>
٤٩. علي بن أحمد بن علي بن محمد الشجري (ت. ١١٣٤/٥٢٨): هو من أهل بلخ كان مقدم أصحاب أبي حنيفة.<sup>١١٤</sup>
٥٠. محمد بن الحسين بن علي البلخي (ت. ١١٤٠/٥٣٥): عالم الفقه وصل إلى إمام علماء بلخ.<sup>١١٥</sup>
٥١. عثمان بن عمر بن علي بن أبي بكر الغزنوي المقرئ (ت. ١١٤١/٥٣٦): هو أحد العلماء البارزين في علوم الفقه والفتوى والتفسير والحديث واللغات والنحو وإلى آخره.<sup>١١٦</sup>
- 
- ١٠٤ القرشي، الجواهر المضئية، ١/ ٦٩؛ الكفوي، كتاب أعلام الأخيار، و/ ١١١٧؛ التميمي، الطبقات السننية، ١/ ٤١٤.
- ١٠٥ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٢٩٩-٣١١؛ ابن الأثير، اللباب، ٣: ٣٩٣-٣٩٤، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢/ ٢٠٩؛ القرشي، الجواهر المضئية، ٢/ ٦٨؛ ابن طويع، تاج التراجم، ص: ٢٦٤؛ الكفوي، كتاب أعلام الأخيار، و: ١٢٤-أ؛ علي أفندي قتالي زادة، طبقات الحنفية، تحقيق: محي هلال السرحان، (ديوان الوقف السني، بغداد ١٤٢٦/٢٠٠٥)، ٢/ ٤٤-٤٨؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١٠/ ٢٤٤؛ مهمل أردوغان، "الهندواني"، موسوعة الشؤون الدينية DIA (إسطنبول ١٩٩٨)، ١٨/ ١١٨.
- ١٠٦ واعظي بلخي، فضائل بلخ، 319-322.
- ١٠٧ القرشي، الجواهر المضئية، ٢: ١١١؛ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٢/١٩٩٢)، ١٩: ١١٦؛ إيمان، الحياة العلمية في بلخ، ٢٤١.
- ١٠٨ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٢/ ١٣٩٣.
- ١٠٩ واعظي بلخي، فضائل بلخ، 52؛ القرشي، الجواهر المضئية، ١/ ٣٣٤؛ التميمي، الطبقات السننية، ٣/ ٢١٤؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٩٣.
- ١١٠ القرشي، الجواهر المضئية، ١/ ٣٦٠؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٧٤، ٩٣.
- ١١١ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٣٤٧؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٧٣، ٩٤.
- ١١٢ واعظي بلخي، فضائل بلخ، ٣٤٩-٣٥٠؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٧٣، ٩٤.
- ١١٣ القرشي، الجواهر المضئية، ٢/ ٩٤.
- ١١٤ القرشي، الجواهر المضئية، ١/ ٣٥٠.
- ١١٥ عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، التحرير في المعجم الكبير، تحقيق: منير ناجي سالم، (رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد ١٣٩٥/١٩٧٥)، ٢/ ١١٩؛ القرشي، الجواهر المضئية، ٢/ ٤٨؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٩٤.
- ١١٦ السمعاني، التحرير، ١/ ٥٤٨؛ عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، المنتخب من معجم شيوخ السمعاني، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (دار عالم الكتب، الرياض ١٤١٧/١٩٩٦)، ١٢٠٢؛ واعظي بلخ، فضائل بلخ، ٣٥٥-٣٥٥؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٧٣، ٩٤.

٥٢. محمد بن أبي بكر بن عطا البلخي (ت. ٥٣٨-٩ / ١١٤٣-٤٤): هو عالم معروف بخواجكي، أخذ الفقه من عبد العزيز بن مازة.<sup>١١٧</sup>
٥٣. محمد بن محمد بن محمد بن بكر الخلمي (ت. ١١٤٩/٥٤٤): عالم الفقه في بلخ وعمل فيها كقاضٍ لمدة ثلاثة أيام.<sup>١١٨</sup>
٥٤. البرهان البلخي أبو الحسن علي بن الحسن بن محمد بن أبي جعفر (ت. ١١٥٣/٥٤٨): درس علم الفقه في بخارى على علماء أفاضل وأجلاء مثل عبد العزيز بن عمر بن مازة. في وقت لاحق، تم تكريمه ليكون المعلم الأول للعديد من المدارس. وهو أحد علماء الفقه الذين ساهموا بشكل كبير في انتشار علم الفقه في العالم الإسلامي.<sup>١١٩</sup>
٥٥. محمد بن عمر بن عبد الصمد بن محمد البلخي (ت. ١١٥٧/٥٥٢): هو عالم الفقه الحنفي الجليل.<sup>١٢٠</sup>
٥٦. أحمد بن علي بن عبد العزيز، أبو بكر البلخي (ت. ١١٥٨/٥٥٣): هذا العالم عُرف باسم الظهير تَعَلَّم الفقه من علماء بارزين مثل نجم الدين أبو حفص عمر. لذا كان من كبار علماء الفقه الحنفي هناك أيضًا، له شرح على كتاب المسمى الجامع الصغير لمحمد بن حسن الشيباني.<sup>١٢١</sup>
٥٧. عمر بن عبد المؤمن بن يوسف البلخي (ت. ١١٦٤/٥٥٩) هو أحد شيوخ الإسلام في بلخ.<sup>١٢٢</sup>
٥٨. محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو بكر البلخي (ت. ١١٨٨/٥٨٤): وهو من أبرز العلماء والمفتيين والموحدين والخطباء والزهاد في بلخ وزار ما وراء النهر والعديدة من الدول العربية.<sup>١٢٣</sup>
٥٩. محمد بن أحمد بن علي أبو بكر القزاز (ت. أواخر القرن السادس الهجري): وهو من فقهاء بلخ. أصبح أستاذًا لكبار علماء الفقه الحنفي مثل أبو الفتح ظاهر الدين عبد الرشيد اللؤلؤليجي وعثمان بن أحمد.<sup>١٢٤</sup>
٦٠. عبد المطلب بن فضل بن عبد المطلب بن حسين القرشي الهاشمي البلخي (ت. ١٢١٥/٦١١): عبد المطلب المولود في بلخ من أهم علماء الفقه الحنفي، درس الفقه في بلخ وما وراء النهر. قام هذا العالم الذي كتب شرحًا على الجامع الكبير لمحمد بن حسن الشيباني بتدريس العديد من العلماء. توفي بعد فترة من التدريس في حلب.<sup>١٢٥</sup>
٦١. محمد بن محمد بهاء الدين ولد البلخي (ت. ١٢٣١/٦٢٨): هو والد مولانا جلال الدين البلخي الرومي. اشتهر محمد في بلخ باسم سلطان العلماء. كان من رواد علماء الحنفية وتوفي في قونية (ت. ١٢٣١/٦٢٨).<sup>١٢٦</sup>
٦٢. عبد الوهاب بن محمد بن محمد بن عثمان (ت. ١٣٢٠/٧٢٠): أصله من بلخ هو واحد من علماء الحنفية الكبار الذين ولدوا في حلب توفي عام ٧٢٠ هـ في القاهرة.<sup>١٢٧</sup>
٦٣. عليم الله بن عتيق الله بن فضل الله البلخي (ت. ١٧٨٨/١٢٠٢): مؤلف الكتاب المسمى ضبط الروايات في علم فروع الفقه وهو عالم الفقه الحنفي وكان صوفيا وزاهدا.<sup>١٢٨</sup>

١١٧ السمعاني، المنتخب، ١/ ١٦٥٩؛ القرشي، الجواهر المضبية، ٢/ ٣٥.

١١٨ القرشي، الجواهر المضبية، ٢/ ١٣٠؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٧٩، ٩٥.

١١٩ ابن عساکر، تاريخ دمشق، ١-٨٠، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥/١٤١٥، ٤١-٣٣٩-٣٤١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٥-٨٥؛ القرشي، الجواهر المضبية، ١/ ٣٥٩؛ الكفوي، كتاب أعلام الأخيار، و. ١٨٧؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص. ١٢٠-١٢١.

١٢٠ القرشي، الجواهر المضبية، ٢/ ١٠١؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١. ٩٦.

١٢١ القرشي، الجواهر المضبية، ٢/ ٢٧١؛ ابن فطوينا، تاج التراجم، ٣٣٣؛ الكفوي، كتاب أعلام الأخيار، و/ ١٩٤.

١٢٢ القرشي، الجواهر المضبية، ١/ ٣٩٢.

١٢٣ واعظي بلخي، وفضائل بلخ، ٣٧٠-٣٧١.

١٢٤ السمعاني، التحرير، ١/ ٥٤٥؛ القرشي، الجواهر المضبية، ١/ ٣٤٤؛ الكفوي، كتاب أعلام الأخيار، و/ ١٨١؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١. ٩٢؛ فرهاد كوجا، (الفتاوى الوجيهة) "el-Fetâva'l-Velväliciyee"، موسوعة الشؤون الدينية DIA، (إسطنبول ١٩٩٥) ١٢/ ٤٤٨؛ أوزيل أحمد، علماء الفقه الحنفي، (نشر وقف الديانة التركي، ط. ٤، أنقرة ٢٠١٤)، ٧١.

١٢٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٦/ ٣؛ تاريخ الإسلام، ٤٤/ ٣٠١-٣٠٢؛ القرشي، الجواهر المضبية، ١/ ٣٢٩؛ الزركلي، الأعلام، ٤/ ١٥٤؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٦/ ١٧٥؛ شكري أوزون "Serahsi, Radiyyüddin" سرخسي رضي الدين، موسوعة الشؤون الدينية DIA، (إسطنبول ٢٠٠٩)، ٣٦/ ٥٤٢.

١٢٦ الكفوي، كتاب أعلام الأخيار، و/ ٢٨٨-أب؛ م. نظيف شاهين أوغلو، "بهاء الدين ولد" موسوعة الشؤون الدينية DIA، (إسطنبول ١٩٩١) ٤/ ٤٦٠؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١: ٩٧.

١٢٧ القرشي، الجواهر المضبية، ١/ ٣٣٥؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١/ ٩٧.

١٢٨ إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد بن أمين بن مير بن سليم البغدادي، إيضاح المكثوب في ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.)، ٣/ ٦١٠؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٧/ ٢٦٧. للحصول على معلومات تفصيلية حول فقهاء

## ٢.٢. علماء الفقه الحنفي المنسوبون إلى مدينة هرات

مدينة هرات هي واحدة من أربع مدن كبيرة في خراسان. مدينة هرات هي إحدى المدن التي تتكون منها المنطقة التي أصبحت حوضًا علميًا بعد قبول الإسلام في هذه الجغرافيا كما دُكر سابقًا. ١٢٩ واعتمادًا على أن سكان المدينة كانوا منتسبين إلى المذهب الحنفي نشأ فيها العديد من علماء المذهب الحنفي كما دُكر في الأعلى. وتحت هذا العنوان، سنقدم معلومات عن علماء مدينة هرات بصورة مختصرة.

١. إبراهيم بن طهمان بشاني، الهروي المكي (ت. ٧٧٩/١٦٣): سمي بهروي وبشاني بسبب نسبته إلى بشاني قرية في مدينة هرات ثم سمي بالمكي لأنه ذهب إلى مكة وأقام فيها حتى توفي فيها. لديه روايات في الكتب الست ينتمي إلى مذهب المرجئة جادل ضد مذهب الجهمية. فهو أحد العلماء الرائدین في علوم الحديث والتفسير والفقه، وأيضًا قام بتدريس عبد الله بن مبارك. ١٣٠

٢. أبو جعفر فرات بن أبي جعفر الفقيه القهندي الهروي (ت. ٢٣٦/٨٥١): كما أخذ الفقه من أبي يوسف نقل الروايات من أبي يوسف ومحمد بن حسن. ١٣١

٣. أبو القاسم الفضل بن يحيى بن سعيد بن يسار بن يحيى بن محمد بن إدريس الكناني (ت. ٤٤٣/١٠٥٢): من مفاخر علماء هرات، عمل كقاضٍ لفترة في هرات.

٤. منصور بن إسماعيل بن أحمد بن المظفر القاضي الهروي (ت. ٤٥٥/١٠٦٣): قام بوظائف مهمة مثل قاضي هرات وخطيبها. ١٣٢

٥. أبو زيد محمد بن إبراهيم بن أسد القاضي الهروي (ت. ٤٦٦/١٠٧٤): وهو من فقهاء المهمين في هرات الذي عمل كقاضٍ هرات ومفتيها. ١٣٣

٦. أبو العلاء سعيد بن سيار بن يحيى بن محمد بن إدريس الكناني الهروي (ت. ٤٩٤/١١٠١): وهو من أهم علماء الفقه، وصل إلى منصب قاضي القضاة وأطلق عليه لقب جمال الإسلام. ١٣٤

٧. ربيعة بن أسد بن أحمد بن محمد الهروي: هو عالم من هرات قام بوظيفة قاضي كرخ المشهور. ١٣٥

٨. أبو سعد محمد بن نصر بن منصور الهروي البشكاني (ت. ٥١٨/١١٢٥): من منطقة بشكان في هرات، من كبار فقهاء المذهب الحنفي. عُيّن قاضيًا لبغداد في عهد المستظهر بالله الخليفة الثامن والعشرون للعباسيين في عام ٥٠٢ الهجري وهو معروف بلقب أفضى القضاة وإضافة إلى ذلك قام بوظيفة القضاء في مناطق كثيرة، استشهد على يد الباطنيين في همدان. ١٣٦

٩. عبد المجيد بن إسماعيل بن محمد أبو القيس الهروي (ت. ٥٣٧/١١٤٣): ولد في هرات وهو من أشهر علماء العصر فيما وراء النهر. هذا الشخص المعروف بعلمه العميق في علم الفقه قام بتدريس العديد من الفقهاء المشهورين. ألقى محاضرات في مناطق مثل بغداد والبصرة وهدان وبلاد الروم. سمي بقاضي بلاد روم. توفي الهروي عام ٥٣٧ هـ (أو ٥٨٧ هـ) في قيسارية. ١٣٧

بلخ، ينظر: المدرّس، مشايخ بلخ، ١/ ٨٣-٩٧، أوضح المدرّس في رسالته بالتفصيل ٧٢ من علماء الفقه المنسوبون إلى بلخ. أيضا ينظر: إيمان، الحياة العلمية في بلخ، ٢٤٨-٢٥٦.

١٢٩ محمد بن عبد الله بن محمد بن بطوطا، رحلات ابن بطوطا، (نشر: أكاديمية المملكة المغربية الرباط ١٤١٧/١٩٩٧)، ٣/ ٤٤.

١٣٠ محمود حسن التونكي، معجم المصنفين، (مطبعة وزنكو غراف طباره، بيروت ١٩٦٦/٣٤٤)، ٣/ ١٩٦-١٩٧، حبيب عبد الله، تاريخ أفغانستان بداية انتشار الإسلام، (إيران، ٢٠٠٢)، ٨٠٢.

١٣١ القرشي، الجواهر المضئية، ١/ ٤٥٥، أبو الفداء زين الدين، قاسم بن قطلوبغا السُّوؤذُني، الثقات ممن يقع في الكتب الستة تحقيق: شادي بن محمد بن سالم النعماني (مركز النعمان، صنعاء ١٤٣٢/٢٠١١)، ٧/ ٤٩٩.

١٣٢ الذهبي، تاريخ الإسلام ٣٠/ ٣٩٠، القرشي، الجواهر المضئية، ٢/ ١٨٢.

١٣٣ الذهبي، تاريخ الإسلام ٣١/ ٢١٤، القرشي، الجواهر المضئية، ٢/ ٣.

١٣٤ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤/ ١٩٠.

١٣٥ القرشي، الجواهر المضئية، ١/ ٢٤١.

١٣٦ الذهبي، تاريخ الإسلام ٣٥/ ٤٢٨، القرشي، الجواهر المضئية، ٢/ ١٣٧-١٣٨.

١٣٧ ابن عساکر، تاريخ دمشق، ٣٦/ ٤٧٢-٤٧٣، القرشي، الجواهر المضئية، ١/ ٣٢٩. كتب ابن عساکر تاريخ وفاته ٥٣٨ هـ، كتبه القرشي ٥٧٨ هـ.

١٠. أبو الفضل محمد بن عمر بن أبي بكر بن محمد بن أميرك الأنصاري الهروي (ت. ١١٦٩/٥٦٤): دَرَسَ علم الفقه في مدن مثل مرو وبخارى. أصبح فيها ضليعا في هذا المجال حتى أن فقهاء هرات يلجؤون إليه في أي موضوع لم يتمكنوا من التوصل إليه لرأي، بشأن من شؤون الفقه.<sup>١٣٨</sup>
١١. أبو الفتح نصر بن سيار بن سعيد بن سيار بن يحيى بن محمد بن إدريس بن يحيى الهروي (ت. ١١٧٧/٥٧٢): يحيى الهروي، أحد فقهاء الحنفية البارزين، عمل كقاضى.<sup>١٣٩</sup>
١٢. ملا مسكين، معين الدين محمد بن عبد الله الفراهي الهروي (ت. ١٥٤٧/٩٥٤) هو أحد علماء الفقه الحنفي الذين عاشوا في سمرقند، ومع هذا فهو من هرات. هو مؤلف كتب المسامات بشرح ملا مسكين على كنز الدقائق، بدر الدرر (تفسير)، الواضحة في تفسير سورة الفاتحة، روضة الواعظين في أحاديث سيد المرسلين، روضة الجنة في تاريخ هرات، معارج النبوة في مدارج الفتوة إلخ.<sup>١٤٠</sup>
١٣. علي القاري، ملا علي بن السلطان محمد القاري الهروي (ت. ١٦٠٦/١٠١٤): علي القاري ولد في هرة هاجر إلى مكة وتوفي هناك. عالم مشهور كتب العديد من المؤلفات الهامة في مجالات الفقه والحديث والتفسير والكلام وإلى آخره. علي القاري عالم متفنن من مشاهير علماء الحنفية.<sup>١٤١</sup>

### ٣.٢. علماء الفقه الحنفي الذين يُنسبون إلى غزنة

١. محمود الغزنوي (ت. ١٠٣٠/٤٢١): حاكم غزنة محمود بن سبكتكين (ت. ٩٩٨-١٠٣٠) هو أيضًا من علماء الفقه المميزين. وهو مؤلف الكتاب المسمى التفريد في الفروع الذي يحتوي على حوالي ٦٠ ألف قضية في الفقه الحنفي.<sup>١٤٢</sup>
٢. أبو المعالي عبد الرب بن منصور بن إسماعيل بن إبراهيم الغزنوي (ت. ١١٠٧/٥٠٠): عالم بارز قام بشرح مختصر قدوري وسماه ملتئم الإخوان.<sup>١٤٣</sup>
٣. أبو يعقوب إسماعيل بن عبد الرحمن بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن بشير بن منكو أبو يوسف اللمغاني (ت. ١١٤٢/٥٣٦): هو من منطقة لمغان في غزنة وينتمي أيضًا إلى عائلة علمية، خرجت الكثير من العلماء، كان سببا في نشوء العديد من العلماء الاجلاء فهو مدرس في اللمغاني مشهد أبي حنيفة.<sup>١٤٤</sup>
٤. أبو المكارم أحمشاد (أو أحمد شاذ) بن عبد السلام بن محمود الغزنوي (ت. ١١٥٨/٥٥٢): واحد من علماء الفقه الحنفي المشهورين وخطيب جليل له دور في التفسير.<sup>١٤٥</sup>
٥. أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن اللمغاني (ت. ١١٥٩/٥٥٤): اللمغاني تلقى تعليم الفقه من والده وعمه عبد الملك، عاد إلى بغداد بعد إلقائه المحاضرة في الكوفة لفترة من الزمن. اللمغاني أحد علماء الحنفية العظام، توفي اللمغاني في بغداد عام ٥٥٤ هـ، ودفن جثمانه في مقبرة أبي حنيفة.<sup>١٤٦</sup>
٦. محمد الحوراني، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي العُقيلي (ت. ١١٦٩/٥٦٤): تلقى تعليم الفقه من برهان الدين علي بن الحسن البلخي. كان جده من غزنة وأقام أيضا في بيت المقدس. توفي الحوراني في دمشق الذي

<sup>١٣٨</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٩ / ٢١١-٢١٢؛ القرشي، الجواهر المضئية، ٢ / ١٠٥.

<sup>١٣٩</sup> السمعاني، التمييز في المعجم الكبير، ٢ / ٤٣٤؛ المنتخب من معجم شيوخ السمعاني، ١٧٨٩؛ القرشي، الجواهر المضئية، ٢ / ١٩٥.

<sup>١٤٠</sup> كاتب جلبي، كشف الظنون، ١ / ٢٢٤؛ الزركلي، الأعلام، ٦ / ٢٣٧؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ٢ / ٢٤٢؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١١ / ١٢٣؛ عبد القادر شنال، ملة مسكين، موسوعة الشؤون الدينية DIA (إسطنبول ٢٠٠٥)، ٣٠ / ٢٥٩.

<sup>١٤١</sup> الحجي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد (ت. ١١١١/١٧٠٠)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (دار صادر، بيروت، د.ت.)، ٣ / ١٨٥-١٨٦؛ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشسوكاني، البدر الطالع محاسن من بعد القرن السابع، دار المعارف، بيروت، د.ت، ١ / ٤٤٥-٤٤٦؛ الزركلي، الأعلام، ٥ / ١٢-١٣؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٧ / ١٠٠؛ أحمد أوزيل، علي القاري، موسوعة الشؤون الدينية DIA، (إسطنبول ١٩٨٩)، ٢ / ٤٠٣-٤٠٥.

<sup>١٤٢</sup> كاتب جلبي، كشف الظنون، ١ / ٤٢٦؛ القرشي، الجواهر المضئية، ٢ / ١٥٧؛ بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي، ٦ / ٢٨٦.

<sup>١٤٣</sup> القرشي، الجواهر المضئية، ١ / ٢٩٩؛ ابن فطوينا، تاج التراجم، ١٩٤؛ التميمي، الطبقات السننية، ٤ / ٢٧٨؛ عبد الطيف بن محمد رياض زاده، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، تحقيق: محمد التونجي، (دار الفكر دمشق ١٤٠٣/١٩٨٣)، ٢٩١؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ١ / ٥١١.

<sup>١٤٤</sup> القرشي، الجواهر المضئية، ١ / ١٥٣.

<sup>١٤٥</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٨ / ٣٣٩؛ القرشي، الجواهر المضئية، ١ / ١٣٥؛ التميمي، الطبقات السننية، ٢ / ١٤١-١٤٢.

<sup>١٤٦</sup> القرشي، الجواهر المضئية، ٢ / ٧٧.

كان فيها مدرسًا.<sup>١٤٧</sup>

٧. نصر الله بن عبد الرحمن اللمغاني أبو الفتح نصر الله بن عبد الرحمن بن عبد السلام اللمغاني (ت. ٥٧٥/١١٨٠): اللمغاني مقيم في بغداد، فقيه حنفي مغرم بالعبادة وماهر في المناظرة.<sup>١٤٨</sup>

٨. غالي بن ابراهيم بن إسماعيل الغزنوي البلخي أبو علي (ت. ٥٨٢/١١٨٧): أخذ علم الفقه في حلب وتعمق فيه، وأخذ منه عبد الوهاب بن يوسف (ت. ٥٩٩/١٢٠٣) الفقه. حاز غالي ألقاباً كثيرة كالإمام ناصر الدين وتاج الشريعة ونظام الإسلام، فهو في منزلة الإمام في العديد من العلوم مثل الفقه والأصول واللغة العربية والتفسير والجدل. هو مؤلف الكتب العديدة، كالمشارف في الفقه وتفسير التفسير والمنافع في شرح المشارف.<sup>١٤٩</sup>

٩. أحمد بن محمد محمود بن سعيد الغزنوي الكاشاني الحنفي (ت. ٥٩٣/١١٩٧): تلقى درس الفقه من الإمام الكاشاني صاحب كتاب البدائع وأحمد بن يوسف الحسيني العليوي. الحنفي الذي عَلمَ الكثير من العلماء بعمق معرفته، فقيه وأصولي. له روضة اختلاف العلماء وروضة المتكلمين في الكلام والمقدمة الغزنوية في فروع الفقه الخبلي وروضة اختلاف العلماء في أصول الفقه، هذه بعضاً من الكتب التي قام بتصنيفها. توفي الحنفي سنة (٥٩٣) في حلب.<sup>١٥٠</sup>

١٠. الإمام أبو الفضل محمد بن يوسف بن علي بن محمد الغزنوي (ت. ٥٩٩/١٢٠٢): هو من غرنة أصلاً، درس الفقه الحنفي في القاهرة. بالإضافة إلى معرفته العميقة بعلم الفقه فهو عالم أيضاً لديه معرفة عميقة بالحديث والتلاوة. توفي الغزنوي في مصر عام ٥٩٩.<sup>١٥١</sup>

١١. جمال الدين أحمد بن محمد بن نوح القابسي الحنفي الغزنوي (المتوفى حوالي ٦٠٠/١٢٠٤): كان من علماء الفقه الحنفي، وعمل أيضاً كقاضٍ. الغزنوي أيضاً صاحب كتاب المسمى الحاوي القدسي في الفروع.<sup>١٥٢</sup>

١٢. القاضي أبو محمد عبد السلام بن إسماعيل بن عبد الرحيم بن الحسين اللمغاني (ت. ٦٠٥/١٢٠٩): هو عالم الفقه الحنفي الذي تلقى الفقه عن والده إسماعيل بن يعقوب.<sup>١٥٣</sup>

١٣. يوسف بن إسماعيل بن عبد الرحمن بن الحسن بن بشير بن منكو اللمغاني (ت. ٦٠٦/١٢١٠) هو أحد العلماء الرائدین في علم الفقه والكلام.<sup>١٥٤</sup>

١٤. محمد بن عبد السلام بن إسماعيل بن عبد الرحمن أبو المظفر بن أبي محمد اللمغاني (في القرن السابع<sup>١٥٥</sup>): هو عالم الفقه من غرنة.<sup>١٥٦</sup>

١٥. حسين بن يوسف بن إسماعيل بن عبد الرحمن اللمغاني (ولد سنة ٥٧٣/١١٧٨): اللمغاني عالم الفقه من غرنة، أخذ علم الفقه من والده، وبعد وفاة والده استمر إلقاء هذه الدرس بنفسه.<sup>١٥٧</sup>

<sup>١٤٧</sup> ابن عساکر، تاریخ دمشق، ٥٦ / ٣١٩؛ القرشي، الجواهر المضیئة، ٢ / ١٤٧.

<sup>١٤٨</sup> الذهبي، تاریخ الإسلام، ٤٠ / ١٩٠-١٩١؛ القرشي، الجواهر المضیئة، ٢ / ١٩٧.

<sup>١٤٩</sup> الذهبي، تاریخ الإسلام، ١٢ / ١١٧٢؛ القرشي، الجواهر المضیئة، ١ / ٤٠٣-٤٠٤؛ ابن قطوبغا، تاج التراجم، ٢٢٨؛ كحالة، معجم المؤلفین، ٨ / ٣٧.

<sup>١٥٠</sup> القرشي، الجواهر المضیئة، ١ / ١٢٠-١٢١؛ ابن قطوبغا، تاج التراجم، ١٠٤؛ التميمي، الطبقات السنیة، ٢ / ٨٩-٩٠؛ كاتب جلي، كشف الظنون، ٢ / ١٨٠٢؛ كحالة، معجم المؤلفین، ٢ / ١٥٦؛ كارل بروكلمان، تاریخ الأدب العربي، ٦ / ٣٢٩؛ اللكنوي، الفوائد البهیة، ٤٠.

<sup>١٥١</sup> أبو بكر محمد بن عبد الغني البغدادي، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسلسلید، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بیروت ١٤٠٨/١٩٨٨، ١٢٧؛ الذهبي، ٤٢ / ٤١٦؛ القرشي، الجواهر المضیئة، ٢ / ١٤٧؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بنشار عواد، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، (مؤسسة الرسالة، بیروت ١٤٠٤/١٩٨٤) ٢ / ٥٧٩؛ أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف شمس الدين ابن الجوزي، غاية النهاية في طبقات القراء، (مكتبة ابن تيمية، د. ط.، د. ت.، ١٩٣٣/١٣٥١) ٢ / ٢٨٦؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبو بكر بن محمد، الحضري السيوطي، حسن المحاضرة في تاریخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار إحياء الكتاب العربي، مصر ١٣٨٧/١٩٦٧)، ١ / ٤٩٨.

<sup>١٥٢</sup> كاتب جلي، كشف الظنون، ١ / ٦٢٧؛ كحالة، معجم المؤلفین، ٢ / ١٦٦.

<sup>١٥٣</sup> القرشي، الجواهر المضیئة، ١ / ٣١٥.

<sup>١٥٤</sup> القرشي، الجواهر المضیئة، ٢ / ٢٢٥-٢٢٦.

<sup>١٥٥</sup> أبو عبد السلام بن إسماعيل اللمغاني، تاریخ وفاته، (ت. ٦٠٥/١٢٠٩)، وأخوه عبد الملك (ت. ٦٤٨/١٢٥٠)، وأخوه عبد الرحمن (ت. ٦٤٩/١٢٥٢)، أما لم تحصل على تاریخ وفاته.

<sup>١٥٦</sup> القرشي، الجواهر المضیئة، ٢ / ٨٣.

<sup>١٥٧</sup> القرشي، الجواهر المضیئة، ٢ / ٣٠١-٣٠٢؛ التميمي، الطبقات السنیة، ٣ / ١٦٩-١٧٠.



١٦. أبو محمد بن أبي محمد عبد الملك بن عبد السلام بن اللمغاني (ت. ١٢٥٠/٦٤٨): عالم الفقه أصله من غزنة وأقام في نيسابور. دَرَسَ في مشاهد أبي حنيفة. اللمغاني توفي في بغداد عام ٦٤٨ هـ ودفن بجانب قبر الإمام أبي حنيفة. ١٥٨

١٧. عبد الرحمن بن عبد السلام بن إسماعيل اللمغاني (ت. ١٢٥٢/٦٤٩): كما يُفهم من اسمه فهو من منطقة لمغان بغزنة ووالده عبد السلام وجده إسماعيل وإخوانه محمد وعبد الملك فقهاء أيضًا. ألقى اللمغاني الذي تعمق في علم الفقه وعلم الاختلاف درسًا في الفقه بعد وفاة والده، وعمل أيضًا كقاضٍ. توفي سنة ٦٠٤ هـ (أو ٦٤٩). ١٥٩

١٨. عمر الغزنوي: أبو حفص عمر بن أبي بكر بن محمد الغزنوي كان إمام في علم الفقه والكلام وحصل على لقب "أفصى القضاة". ١٦٠

١٩. علامة أبو حفص سراج الدين عمر بن إسحاق بن أحمد الهندي الغزنوي الحنفي (ت. ١٣٧٢/٧٧٣): تلقى علم الفقه الحنفي من علماء مثل وجيه الدين الرازي الدهلوي، وركن الدين البديوي، وسراج الدين التنفي في الهند. ذهب إلى مصر بعد تعليمه، قام بوظائف كالقاضي وقاضي عسكر لفترة طويلة في مصر. ١٦١ وهو واحد من علماء الفقه الحنفي وقاضي القضاة ولديه العديد من التأليف والشرح في مجالات مختلفة. ١٦٢

## ٤.٢. علماء الفقه الحنفي المنسوبون إلى كابول

١. أبو عبد الله مكحول بن شهراب الهندي الشامي الدمشقي الكابولي (ت. ٧٣٠/١١٢): حاز مكحول ألقاب مثل إمام دمشق وحافظ الحديث من فقهاء التابعين. ولد في كابول، أصبح أسيرًا. فاعتقه عبد الرحمن بن سمرة، بعد أن نقله إلى مصر. بعد عتقه ذهب مكحول الذي أخذ العلوم والمعرفة إلى العراق والمدينة المنورة لتعلم علوم الحديث بعد تلقيه علم الفقه. استمر برحلاته العلمية روفي الأخير ذهب إلى دمشق وتوفي فيها. ١٦٣

٢. أبو عبد الله نافع (ت. ٧٣٥/١٢٠): وهو فقيه ومحدث مشهور ومن أئمة التابعين في المدينة المنورة. عندما فتحت كابول من قبل عبد الرحمن بن سمرة (ح ٣٨) أسر أبو عبد الله نافع ونقل كعبد. هو واحد من موالى عبد الله بن عمر. ١٦٤

٣. الإمام أبو حنيفة، نعمان بن ثابت بن زوطي (ت. ٧٦٧/١٥٠): بعد أن تم أسر والده في كابول، تم نقله إلى بغداد. ولد الإمام أبو حنيفة في الكوفة. ١٦٥ عندما تناول محمود حسن التونيكلي الروايات عن نسب جد أبي حنيفة ذكر أقوال حفيدي الإمام؛ إسماعيل بن حماد وعمر بن حماد، التي تدل على أن جدهما كان من أصل فارسي ومن كابول. ١٦٧ بعد نقل الروايات الأخرى عن نسبه يقول: "فضل معظم علماء التراجم والسير الروايات التي

١٥٨ السمعاني، الانساب، ١١/ ٢٢٢؛ ابن الأثير، اللباب، ٣/ ٣٦٢؛ القرشي، الجواهر المضية، ١/ ٣٣١-٣٣٠.

١٥٩ القرشي، الجواهر المضية، ١/ ٣٠١-٣٠٢؛ التميمي، الطبقات السنية، ٤/ ٢٨٦-٢٨٧.

١٦٠ القرشي، الجواهر المضية، ١/ ٣٨٩؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٨/ ٣٧.

١٦١ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر، العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعين (ط. ٢)، نشر. مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ١٣٩٢/١٩٧٢، ٤/ ١٨٢؛ ابن حجر، إنباء الغمر ببناء العمر في التاريخ، تحقيق: محمد عبد المعين خان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦، ١/ ٢٩؛ ابن قوطيغا، تاج التراجم، ص. ٢٢٣؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٢/ ٩٥٠؛ البغدادي، هدية العارفين، ١/ ٧٨٢؛ السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ١/ ٤٤٧، ٢/ ١٨٤؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ١٤٨-١٤٩.

١٦٢ ينظر: كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/ ٢٣٥، ٢٦٦، ٤٤٨، ٥٦٩، ٥٧٧، ٢/ ٩٥٠، ٩٦٢، ١٠٢٤، ١١٣٠، ١١٤٣، ١١٩٨، ١٢، ٢٧، ١٥٦٩، ١٦٤٥، ٢٠٢٢؛ البغدادي، هدية العارفين، ١: ٧٨٢؛ أحمد ألكوندز، الغزنوي عمر بن إسحاق، " (موسوعة الشؤون الدينية إسطنبول ١٩٩٦)، ١٣/ ٤٨٧-٤٨٨.

١٦٣ أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدمشقي النووي، تحذيب الأسماء واللغات (إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ٢/ ١١٣؛ ابن خلكان وفيات الأعيان، ٢/ ٢٨٠-٢٨١؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، ١/ ٨٢؛ الزركلي، الأعلام، ٧/ ٢٨٤؛ الكنوي، كتاب أعلام الأخيار، و: ٥٥٥-٥٥٤.

١٦٤ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٥/ ٩٩؛ مجهول، تاريخ سيستان، تحقيق: ملك الشعراء بهار، (الناشر، مؤسسة خاور، طهران ١٣١٤/١٩٣٥) ٨٥.

١٦٥ السمعاني، الأنساب، ٦/ ٦٤؛ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، (ط. ٢) دار الفكر العربي القاهرة ١٣٦٩/١٩٧٤، ١٥-١٦؛ وهي سليمان غاوجي، أبو حنيفة نعمان، (ط. ٦) دار القلم دمشق ١٤٢٠/١٩٩٩، ٤٧.

١٦٦ التونجي، معجم المصنفين، ٢/ ٣؛ التميمي، الطبقات السنية، ١/ ٨٧.

١٦٧ التونجي، معجم المصنفين، ٥/ ٢؛ أبو عبد الله حسين بن علي الصيغري، (ت. ٤٣٦/١٠٤٥)، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، (علم الكتب،



تنقل من أحفاد أبي حنيفة. لأنهم يعرفون نسب جدهم بشكل أفضل" ويختتم الموضوع بهذا القول.<sup>١٦٨</sup>  
 ٤. علي بن مجاهد بن المسلم الكابولي الرازي<sup>١٦٩</sup> (المتوفى بعد ١٨٠ هجري): نقل كأسير بعد فتح كابول.  
 ١٧٠ قام بوظيفة قاضي الري<sup>١٧١</sup> ومن أصحاب أبي حنيفة ومن شيوخ أحمد بن حنبل.<sup>١٧٢</sup>

## ٥.٢. بعض علماء الفقه الحنفي الذين نسبوا إلى مناطق أخرى من أفغانستان

١. أبو سليمان الجوزجاني (المتوفى بعد ٨٩٣/٢٨٠): سمي جوزجاني بسبب نسبته إلى مقاطعة جوزجان التي تقع بالقرب من مدينة بلخ. أبو سليمان بن موسى الجوزجاني من كبار علماء الفقه الحنفي وهو من طلاب الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩/٨٠٥). عندما عرض عليه الخليفة العباسي المأمون (ت. ٨٣٣/٢١٨) منصب القضاء رفض هذا التكليف.<sup>١٧٣</sup>
٢. أبو العلاء الجوزجاني، أبو عبد الرحمن بن أبي الليث البخاري: من أقران أبي منصور الماتريدي، دَرَسَ علم الكلام والفقه من الماتريدي.<sup>١٧٤</sup>
٣. أبو الفتح عبد الرشيد بن أبي حنيفة بن عبد الرزاق بن عبد الله الولوجي (ت. ١١٤٦/٥٤٠): ولد في طخارستان فيما يعرف بشرق بلخ. كما أنه مؤلف كتاب الفتوى الذي يسمى "الفتاوى الولوجية".<sup>١٧٥</sup>
٤. أبو المظفر إسماعيل بن عدي بن فضل بن عبيد الله الأزهرى الطالقاني الوري (ت. ١١٤٦/٥٤٠): الوري وهو من منطقة طالقان في أفغانستان وهو فقيه ومفتي دَرَسَ علم الفقه في بلخ وما وراء النهر.<sup>١٧٦</sup>

## نتائج البحث

بدأت حركات الفتح في أراضي أفغانستان ضمن إطار التاريخ الإسلامي أيام خلافة عمر رضي الله عنه وتوسعت مع فترة عثمان رضي الله عنه. مع قبول دين الإسلام في أفغانستان، كان هناك تطوراً سريعاً في علم الفقه، كما هو الحال في العلوم الدينية الأخرى. تم تدريس علم الفقه في أفغانستان في الفترات الأولى من قبل العلماء القادمين من الجزيرة العربية. لكن بعد ذلك أولئك الذين كرسوا أنفسهم للمعرفة وأرادوا الحصول على معرفة أوسع، ذهبوا إلى مراكز العلوم مثل مكة والمدنية والبصرة والكوفة. برز العديد من العلماء المشهورين بين أولئك الذين ذهبوا إلى هذه المراكز العلمية الهامة. تولى هؤلاء العلماء المتعلمون مسؤوليات مهمة في بذل هذا العلم من خلال تدريس العلم في بلدانهم ولكنهم شاركوا أيضاً في تدريب العديد من العلماء خاصة في مجال الفقه. نتيجة لهذه الدراسات في المنطقة بدأ ظهور العديد من المراكز العلمية ولا سيما بلخ وغزنة وهرات. ظهر العديد من علماء الفقه الأجلاء في هذه المراكز العلمية.

يمكن القول بأن في حدود أفغانستان اليوم قد نشأ العلماء من جميع المذاهب الفقهية المذكورة في التاريخ تقريباً. ولكن نتيجة للتعليم والتدريس، أصبح المذهب الحنفي أكثر المذاهب تأثيراً وانتشاراً في المنطقة. ونتيجة لهذا التألف والتفكير نشأ علماء الحنفية.

بسبب نسبة والد أبي حنيفة إلى أفغانستان، فضل معظم الذين أرادوا أن يتعلموا علم الفقه من هذه المنطقة

بيروت ١٩٨٥/١٤٠٥)، ١٥.

<sup>١٦٨</sup> ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥ / ٤٤٠، التوحي، معجم المصنفين، ٢: ٦؛ بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ٣ / ٢٣٥.  
<sup>١٦٩</sup> الرازي الجرح والتعديل، ٦ / ٢٥٥، البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، ١٣. ٥٩٢؛ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر، المسقلاقي، تحذيب التهذيب، (مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند ١٣٢٦/١٩٠٨)، ٢٢: ٢٢٧؛ ابن حجر، لسان الميزان، ٧ / ٣١٣.

<sup>١٧٠</sup> المزي، تحذيب الكمال، ٢١ / ١١٧.

<sup>١٧١</sup> المزي، تحذيب الكمال، ٢١ / ١١٧-١١٩؛ ابن حجر، لسان الميزان، ٦ / ٣٢٦.

<sup>١٧٢</sup> التونكي، معجم المصنفين، ٢ / ٧٤.

<sup>١٧٣</sup> القرشي، الجواهر المضئية، ٢ / ١٨٦؛ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٣ / ٢٥٧؛ الزركلي، الأعلام، ٧ / ٣٢٣.

<sup>١٧٤</sup> القرشي، الجواهر المضئية، ٢ / ٢٦١؛ المدرس، مشايخ بلخ، ١ / ٩٣.

<sup>١٧٥</sup> رياض زاده، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، ٢٣٨؛ الزركلي، الأعلام، ١. ٢٩٤. ٣ / ٣٥٣؛ السمعاني، التمهيد، ١ / ٤٤٥؛ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ١٨٨؛ كاتب جلي، كشف الظنون، ٢ / ١٢٣٠.

<sup>١٧٦</sup> السمعاني، الأنساب، ١٣ / ٣٢٢؛ ابن الأثير، اللباب، ٣ / ٣٦٢؛ القرشي، الجواهر المضئية، ١ / ١٥٥-١٥٦؛ التميمي، الطبقات السنية، ١٩٦-١٩٧: ٢.

الذهاب إلى أبي حنيفة. وتأثير هذا التوجه انتشر المذهب الحنفي في هذه الجغرافيا وواصل نفوذه حتى اليوم. أصبحت المنطقة المذكورة مركز علم الفقه والفقهاء. وبسبب هذه الميزة تم ذكر مدينة بلخ بصفات مثل دار الفقهاء ودار الفقه. هذه المدينة كما لفتت الانتباه بكونها جزءاً من الفقه الحنفي، وكذلك أيضاً لفتت الانتباه بعلماء الفقه الحنفي الذين يأتون بأفكارهم الخاصة حول العديد من القضايا. بصرف النظر عما أدرجناه في هذه المقالة يُفهم من كتب الطبقات أن هناك أيضاً العديد من علماء الأحناف الذين لم يتم ذكرهم في كتب الطبقات ولكنهم كانوا موجودين.

### KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. "Gaznevî Ömer b. İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/487-488. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Anonim, *Târih-i Sîstân*, thk. Melikü's-suarâ Bahar. Tahran: Kelâle Hâver, 1935.
- Bağdadî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilganî. *et-Takyîd fi ma'rifeti rüvvatî's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Darül-Kütüb'il-İlmiyye, 1988.
- Bağdâdî, el-Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdadî. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşar Avâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2002.
- Bağdadî, İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed b. Emîn b. Mîr Selîm. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Bağdadî, İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed b. Emîn b. Mîr Selîm. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Kesfi'z-zünûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 5 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî. *es-Sihâh*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*, thk. İbrâhim Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-Arabî, 1405/1985.
- Cüzcanî, Ebû Amr Minhacüddin Osman b. Siracüddin. *Tabakât-i Nasırî*. (tashih, karşılaştırma, tahşiye ve ta'lik, Abdulhay Habibi). 2 Cilt. Kabil: Poheni Matbaa, 1964.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanife*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Erdoğan, Mehmet. *Hinduvânî*. İstanbul: DİA, 18, 118, 1998.
- Ezdî, Ebû Zekerîya Yezîd b. Muhammed b. İyas. *Tarihu'l-Mevsil*. thk. Ahmed Abdullah Mahmud. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, 2006.
- Gaynî, Bedruddin, Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed. *Meğani'l-ahyâr fi şerhi esâmiyi ricali Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Çavci, Vehbi Süleyman. *Ebû Hanife en-Nu'man*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1420/1999.
- Habibî, Abdulhay. *Tarih-i Afganistan ba'd az İslâm*. İran: İntişârât-ı Efsûn, 2002.
- Halîlî, Ebû Ya'la, Halil b. Abdîllah b. İbrahim b. Halil. *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*. thk. Muhammed İdris Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Ya'kut b. Abdillâh er-Rumî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, 1995.
- İbn Âdî, Ebû Ahmed Abdullah, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Yahya Muhtar Gazavî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1998.
- İbn Âsâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn b. Hibetullah. *Tarihu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğurame el-Amrevî. 80 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Rihletü İbn Battûta*. 5 Cilt. er-Ribat: Akâdemiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *Nezhetü'l-elbâb fi'l-elkâb*. thk. Abdulaziz Muhammed b. Salih es-Sedirî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *ed-Düerürü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmuîn Dan. 4 Cilt. Hindistan: Meclis-ü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Saydarâbâd, 1972.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *Tehzibu't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dairetü'l-Meârifî'n-Nizamiye, 1908.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *Lisanu'l-mizân*. thk. Dâiretü'l-marifî'n-Nizamiye Hindistan. 12 Cilt. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr fi't-târih*. thk. Muhammed Abdulmuîd Han. Lübnan: Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zeman*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sadır, 1994.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Habban b. Ahmed. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İlamü'l-Muvakîn an Rabbi'l-âlemîn*, 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa. *es-Sudanî es-Sikât mimmen lem yeka' fi-kütübî's-sitte*. thk., Şadî b. Muhammed b. Salim Âl-ı Nu'man. San'a: Merkezü'n-Nu'man, 2011.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa. *es-Sudûnî Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Müflih, Muhammed b. Müflih b. Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehan. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Abîkân, 1999.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Müni' Ebü Abdillâh el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Gayetü'n-nihaye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1933.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid İzzüddin. *el-Lübâb fi tehzîb'il-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1980.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Müntezam fi tarihi'l-ümemi ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ed-Duâfâ ve'l-metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kadî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İmâdî, Muhammed Hasan Abdülkerim. *Horâsân fi asri'l-Gaznevî*. by.: Müessesetü Hammâde li'l-Hademât ve'd-Dirasâti'l-Camiyye ve Darü'l-Kindî li'n-Neşr-i ve't-Tevzî', ts.
- İman bt. Suûd b. Hayşân el-Kureşî. *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Belh hılale'l-fetra 205-617/820-1220*. Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1434/ 2013.
- İstahrî, Ebü İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dar-u Sadır, 2004.
- Kallek, Cengiz. el-Hidaye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17/471-473.

- İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kâtib Çelebî. Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn an esamî'l-kütüb ve'l-fünûn*. (İzâhu'l-meknûn ve Hidâyetü'l-ârifin ile birlikte), 5 Cilt, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kayapınar, Hüseyin. *Münyetü'l-musallî*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 32/32-33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu a'lami'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. Rağib Paşa Kütüphanesi, nr. 1041.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Musenna, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay. *Nizamü'l-hukûmeti'n-Nebeviyye el-müsemâ et-Terâtibu'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Halidi. Lübnan: Beyrut Daru'l-Erkam, ts.
- Kınalızâde, Ali Efendi. *Tabakâtü'l-Hanefiyye* thk. Muhyî Hilal es-Serhan. Bağdad: Divanü'l-vakfî's-Sünnî, 2005.
- Koca, Ferhat. el-Fetâva'l-Velvâliciyye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12/448-449. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Keraçî: Mir Muhammed Kitaphane, ts.
- Kurul, *Meârifî Afganistan der Pencâh Sâl-ı Ahîr*. Kabil: Şube-i Tabaa'ti-yi Müdriyyet-i Umûmî-yi Neşerât-i Pûhentûn-i Kabul, 1968.
- Laiha-yı Erzyabî Esnâd-ı Ta'lîmî ve Tesbit-i Seviye-i Ulemâ-yı Dinî, Mecmua' Levah ve Tarzu'l-Amel-hâ-yı Meârif, 2012.
- Leknevî, Ebu'l-hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalim. *el-Fevâidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Darü'l-ma'rife, ts.
- Mahmud, Şah Mahmud. *Medâris ve Merâkiz-i Amozîş-yi Devre-i Gûriyan*. (Derleyen, Faryabi Poya), İrfan: 6. Sayının Eki, 1986.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ehsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccac Tehzîbu'l-kemâl, th. Başşar Âvvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessisetü'r-risale, 1980.
- Muderris, Abdullatif, Muhammed Mahrus. *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferedu bihi mine'l-mesaili'l-fikhiyye*. Bağdad: Daru'l-Arabiyye, 1979.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadillâh b. Muhibbiddin b. Muhammed. *Hulasatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî's-sânî aşer*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir ts.
- Nesefî, Necmuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*. thk. Yusuf el-Hadi, İran: 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn Yahya b. Şeref ed-Dımaşkî. *Tehzibu'l-esmâ ve'l-lügat*. 4 Cilt. İdâretü't-tibâatü'l-Münîre, ts.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Karî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Özel, Ahmet. *Hanefî fıkah âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Özen, Şükrü. "Sadruşşeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Özen, Şükrü. "Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/542-544. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatim Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temimî. *el-Cerhu ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dairetü'l-meârif el-Osmaniyye, 1952.
- Riyâzizâde, Abdullatif b. Muhammed. *Esmâu'l-kütüb el-mutemmim li Keşfi'z-zunun*.

- thk. Muhammed et-Tunci. Dımaşk: Darü'l-fıkr, 1983.
- Sa'îdî, Alican. *Ber-resî-yi vaz'iyet-i ictimâ'î-yi Gaznî-yi asr-ı Gazneviyân*. Gaznî bister-i temeddün-i şark-ı İslamî, Mecmû'a mekâlât, Tehran: İntişarat-ı İrfan, 2014.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbihî*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985.
- Sedikî, Celaluddin. *Merakiz-i Amozîş ve Perverîş-i ahd-i Timuriyan*. (Derleyen, Faryabi Poya), İrfan: 6. Sayının Eki, 1986.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mensur et-Temimî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemânî vd. Haydarâbâd: Meclis-ü Dâireti'l-Mearif, 1962.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mensur et-Temimî. *el-Müntehab min mu'cem-i şuyûhî's-Semânî*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir. Rıyad: Darü Alemi'l-Kütüb, 1996.
- Sem'anî, Abdülkerim b. Muhammed et-Temimî. *et-Tahbîr fi'l Mu'cemi'l-Kebîr*. thk. Münire Nâci Salim. 2 Cilt. Bağdat: Riâsetu Divânî'l-Evkâf, 1975.
- Siddiqî, JAWAD. *Afganistan'da Yüksek Öğretiminde Din Eğitimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Süllemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Musa b. Halid b. Salim. *Tabakatü's-sufiyye*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hüsnü'l-muhadara fi târih-i Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2 Cilt, Mısır: Darü İhyai'l-Kütübü'l-Arabî, 1967.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Bahâeddin Veled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/460-462. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Şenel, Abdülkadir. "Molla Miskin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/259-259. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Şener, Mehmet, "Ebu Mutî' el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10/194-195. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Bedru't-tâli' fi mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Talim ve Terbiye-i İslami Sınıfı Heştum ve Nuhum*, 8. ve 9. sınıf din eğitimi ders kitapları. Afganistan: Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2011.
- Temimî, Takiyyuddîn b. Abdulkâdir el-Gazzî el-Mısrî. *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1970.
- Tûnikî, Mahmud Hasan. *Mu'cemu'l-musannifin*. Beyrut: Matbaa Weznkoğaraf Tabbare, 1926.
- Vâiz-i Belhî, Ebû Bekr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd. *Fzdâilu Belh*. Far. çev. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî Belhî, Tashih ve haşiye, Abduhay Habibî, Cengelek, İran: Tahran, 2009.
- Varol, M. Bahaüddin. *Hulefâ-i Raşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, 479-504.
- Wensinck, A. J., "Mescid". *İslam Ansiklopedisi*. 8 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1973.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lam*. 52 Cilt. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmerî, Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Tezkiretü'l-huffâz*.

Zeyli ile birlikte, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1998.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Marifetü'l-kurrâi'l-kibâr a'la't-tabakat-ı ve'l-a'sâr*. thk. Beşsar, Avâd, Şuayb el-Arnavut, Salih Mehdî Abbas, 2 Cilt. Beyrut: Müessisetü'r-Risale, 1984.

Zemaşşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Muhammed. *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Basil Üyûnu's-sûd, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1998.

Ziriklî, Hayrettin b. Mahmud b. Muhammed. *el-A'lâm*, 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

## USÛLÜ'L-İFTÂ VE ÂDÂBUHÛ, MUHAMMED TAKÎ EL-OSMÂNÎ

*Uşûl al-iftâ' wa-âdâbuhu, Muḥammad Taqî 'Uşmânî*

### Ünal ŞAHİN

Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye

*Res. Assist., Artvin Coruh University Faculty of Theology Department of Basic Islamic  
Education Department of Islamic Law, Artvin, Turkey*

unalsahinn29@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6741-4943>

#### **i** Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 04.11.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 05.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Şahin, Ünal. “Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû, Muhammed Takî el-Osmânî”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 635-640. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849997>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.



## USULÜ'L-İFTÂ VE ÂDÂBUHÛ, MUHAMMED TAKÎ EL-OSMÂNÎ\*

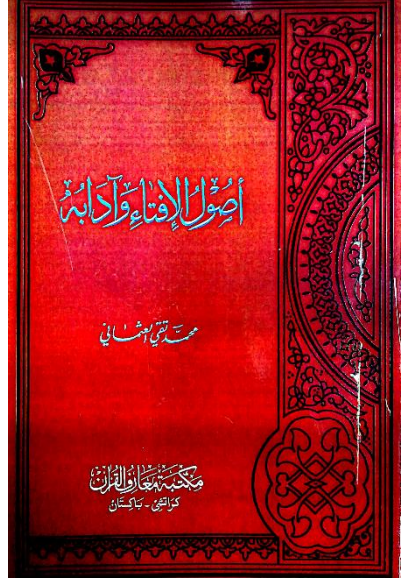
Usulü'l-iftâ eserleri genel olarak müftünün fetva verirken, müsteftinin ise fetva isterken uyması gereken kurallar bütününe dair kaleme alınan eserlerdir. Takiyyüddin el-Osmânî'nin *Usulü'l-iftâ ve âdâbuhû* isimli eseri de bu literatürün son dönem örnekleri arasındadır. Eser, müellifin üniversitede ders verirken hazırladığı ders notlarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur.

Fetvanın lügavî ve ıstilahî anlamlarına değinen Osmânî, fetvayı *şer'î*, *fikhî* ve *cüz'î* olmak üzere üç kısımda incelemiştir. *Şer'î fetva*, Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan bir olay veya sorulan soru karşısında Kitap veya Sünnet'le sabit olan hükümler olarak tavsif edilmekte ve ilgili âyet ve hadisler örnek olarak verilmektedir. *Fikhî fetva*, fakihin füru fıkhıdaki mesâili detaylandırırken ulaşılmış olduğu hükümdür. *Cüz'î fetva* ise muayyen bir olay karşısında sorulan sorunun küllî olan fikhın cüz'î bir konuma indirilerek cevaplanmasıdır.

Fetva ve kazâ arasındaki farka değinen Osmânî, kazânın, müsteftî için bağlayıcılığına, hâkimin müftüden farklı olarak delil talebine olayı araştırma yetkisine, kazâda akidevî bahisler ve ibadetlerle ilgili konuların yer almamasına işaret eder.

Selef ulemanın liyakatli olmalarına rağmen fetva vermekten ne kadar uzak durduklarına dikkat çeken Osmânî, bununla ilgili nakillere yer vermiştir. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde fetvaya değinen müellif, özellikle sahabenin fetvada önde gelen isimlerini ve sahabenin fetvalarını toplayan son dönem çalışmalarını zikreder (s. 35-36). Tabîînin fakihlerini ikiye ayıran Osmânî, tabîînin büyük kısmının hadis rivayetiyle meşgul olduğunu, diğerlerinin ise fıkıh ve fetvayla ilgilendiğini söyler. Nevâzil fikhî olarak nitelendirilen, meydana gelmeyen, şeylerden soru sorulmasının özellikle yukarıda belirtilen birinci grup tarafından hoş karşılanmadığı ve seleften bu yönlü yasaklayıcı nakillere yer verilmiştir.

Ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımına değinen müellif, bu kısımda özellikle iki grup için yaygın olan birkaç yanlışla işaret etmektedir. Bunlardan ilki,



\* Muhammed Takî el-Osmânî, *Usulü'l-iftâ ve âdâbuhû*. (Pakistan: Mektebetü Maârifî'l-Kur'ân, 2011).



ehl-i hadisin kıyası hüccet kabul etmedikleri, ehl-i re'yan ise nas bulunsa dahi re'yi mevcut nas üzerine takdim ettiği ön kabulüdür. İkincisi, re'yan "mücerred akla dayanan şahsi fikirlerden ibaret" olduğu algısının yanlışlığıdır. Üçüncü olarak müellif, 'ehl-i re'yan' sadece Hanefilere tesmiyesi anlayışının yanlış olduğunu söylemektedir. Zira bu lakabın Mâlikîler için de kullanıldığı hatta mezhepteki otorite isimlerden olan İbn Abdilber'in eserinin adının *el-İstizkâr limâ tezammenehu el-Muvatta min me'âni'r-re'yan ve'l-âsâr* olmasına dikkat çekmiştir. Ancak Hanefilerin cüz'î meseleleri tefri' etmeleri ve mezhebin bazı görüşlerinin hadise muhalif olarak gözükmesi, insanları Hanefî mezhebini bu isimle anmaya daha çok sevk ettiğini belirtmiştir (s. 58).

Taklid ve bir mezhebi benimseme hususuna değinen Osmânî'nin bir mezhebe tâbi olma ve onunla amel etmedeki vurgusu dikkat çekicidir. Sahabe döneminde yaşayanlar için fetva veren kimselerden tercihte bulunarak, bunlardan birisinin fetvasının tercih edilmesinin o dönem için meşru olduğu ancak dört mezhebin oluşumundan sonra böyle bir seçeneğin herhangi bir kimseye verilmesinin 'hevaya tâbi olmak' olacağını belirtmektedir (s. 63). Telfik anlayışına karşı olduğu anlaşılan müellif, 'telfikin sıhhatine kimsenin cevaz vermediğine', ayrıca telfikin toplumu kaosa götüreceğine işaret etmiştir (s. 64).

Müellif bu noktada selef ulemadan nakillerde bulunmuştur. Bağlamında uzunca yer alan bu nakillerin ortak vurgusu, muayyen bir mezhebin taklit edilmesinin gerekliliği, tek bir mezhebin taklit edilmemesinin mezhepler arası tercihlere götüreceği bunun ise hevaya tâbi olmak olduğu, ayrıca taklidin toplumsal düzeni sağlayacağı şeklinde ifade edilebilir.

Osmânî, konunun sonunda taklitle alakalı dörtlü tasnifine yer vermektedir. İlk kısım, *avâmın taklididir*. Bu grup içerisinde Kur'an ve Sünnet'te herhangi bir bilgisi olmayan, medrese veya ilahiyat fakültelerinden mezun olan kimselerin yer aldığını belirtmektedir. İkinci kısım, *küllî içtihat derecesine ulaşmamış ancak alanında uzman kimselerin taklididir*. Bu kimselerin uzun zaman fıkıhla ve fetvayla iştiğal etmeleri meleke kazanmalarını sağlamıştır. Üçüncü kısım, *müçtehit fi'l-mezhep* denilebilecek kimselerin taklididir. Bu kimseler usulde mezhep imamını taklit ederler ancak mesâilde müçtehitler. Dördüncü kısım ise *mutlak müçtehidin taklididir*. Bu kimseler her ne kadar mutlak müçtehit olsalar dahi Kitap ve Sünnet'te sarih nassın olmadığı yerlerde, kimi zaman sahabe veya tabiînin görüşlerini kendi kişisel görüşlerine takdim ederler. Bu ise Ebû Hanife, İmam Malik ve İmam Şafî'de görülen bir durumdur (s. 84).

Dihlevî'nin mutlak müçtehidin faaliyetine dair verdiği dört madde önem arz etmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Usul inşa etmek, b) Sünnet ve âsârı toplayarak bunların işletilmesi, c) Kendisinden önce cevabı verilmemiş fûrû meselelere cevap vermesi d) Mezkûr şeylerin deva-

mında dördüncü bir haslet olarak, bu kimsenin benimsemiş olduğu mezhebin “semadan kabul görmesi” de zikredilmektedir (s. 99). Müellif, Dihlevî'nin müntesip mutlak müçtehit hakkındaki ifadelerini yorumlamış, müntesip olan kimselerin mutlak müçtehide usulde muhalefet ettiklerini belirtmiştir. Fakat mürsel hadisın hüccet olup olmaması, isnatlardaki tercihler veya ravinin fakih olup olmaması gibi yerlerde taklit ettiğini söylemektedir (s. 99).

Müellifin, İbn Kemal Paşa'nın fukaha taksimine dair mülâhazaları içerisinde özellikle Leknevî, Mercânî ve Dihlevî gibi isimlerin etkisi görülmektedir. Zira benzer eleştirel yaklaşım müellif tarafında da dile getirilmektedir (s. 102-106). İmameyn'in de müntesip mutlak müçtehit oldukları belirtilmiş, bunun sadece hocalarının üstün konumda olmaları nedeniyle onlara nisbet edildiği ifade edilmiştir (s. 96).

Hanefî fukahasının tabakâtını İbn Kemal Paşa'nın tasnifi üzerinden değerlendiren müellif, Şafiî fukaha tabakâtını ise İbn Salâh'ın tasnifi üzerinden değerlendirmiş, Mâlikî ve Hanbelî'lerde bu yönlü bir tasnifin bulunduğunu ancak açıkça ifade edilmediğini belirtmiştir (s. 112).

Hanefî mezhebinin fukaha tabakâtını ele alan müellif, daha sonra mezhebin mesâilinin tasnifine yer vermektedir. Mezhep mesâilinin sınıflandırılmasının teâruz esnasında müftünün râcih ve mercûh olan görüşlerini bilmesini ve ona göre tercihte bulunması gibi pratik faydasına işaret etmiştir. Mesâili meşhur “zâhirü'r-rivâye”, “nâdirü'r-rivâye” ve “vâkıât” taksim üzerinden vermiş ve bu kapsamdaki eserleri şerhleri ve ulemanın mahut kitaplar için yapmış oldukları öne çıkan açıklamalara değinmiştir. Müellif bu noktada İmam Muhammed'in “zâhirü'r-rivâye” eserleri içerisine, onun *Muvattâ* rivayeti, *Kitâbü'l-âsar*'ı ve *Kitâbü'l-hücce alâ ehli'l-Medine*'sinin de katılması gerektiğini ileri sürmüştür (s. 139). Bu bölümün son kısmında ise Dihlevî'nin mesâili taksim ettiği dörtlü tasnif ve müftünün fetva verirken takip edeceği sıralama yer almıştır (s. 149).

İbn Abidîn'in *Resmü'l-müftî*'sindeki kaideleri özetleyen müellif, bunları on bir asıl başlık altında ele alarak şerh etmiş ve önemli açıklamalarda bulunmuştur. Bilhassa mezhepteki muteber metinler ile ilgili açıklamaları dikkat çekmektedir. Devamındaki konu başlığında ise özellikle fetva verirken dört mezheple sınırlı kalma vurgusu öne çıkarken, başka bir mezheple fetva vermenin şartını beş şey olarak belirtmiş ve bunlarla ilgili açıklamalarda bulunmuştur (s. 204-207).

Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü ilkesine uzunca yer ayıran müellif, bu kısmı dört ana başlık altında ele almıştır. Hükümlerin değişmesini; illetin, adet ve örfün, zaruret veya umumü'l-belvânın son olarak sedd-i zerâi gibi nedenlerden dolayı tağyire uğradığını belirtmiş ve konu ile ilgili örnekler vermiştir (s. 240). Müellif hükümlere zaruret ve hacet arasındaki

farka dair fıkıh kitaplarında ayırım olmadığını belirtmiş ve bu iki önemli durum arasındaki farkı kendi zaviyesinden açıklamaya çalışmıştır (s. 270). Adet ve örfü ele alırken amelî örfü altı başlıkta inceleyen müellif, ilgili başlıklar altında klasik kaynaklardan örnekler serdetmiş kimi zaman ise kendi tercihlerine yer vermiştir (s. 262). Sedd-i zerâi ile açıklamalarını günümüzle ilişkilendiren Osmânî, (s. 277) konuyla ilgili yaptığı taksimın Şatıbî'nin tasnifiyle benzerlik gösterdiği göze çarpmaktadır (s. 275, 280).

İftâ ve iftâ metodu ile alakalı kısım kitabın sonunda yer almış ve bu bölümün başında müftü için fetva vermenin gerekli ve yasak olduğu vakitlere yer verilmiştir. Müftünün fetva vermekten imtina etmesi gereken sebepler dokuz başlık altında toplanmıştır. Bu kısımda fetvada hata eden müftünün bunu müsteftîye bildirmesinin gerekli olup olmadığı ayrıca fetvasındaki hatadan dolayı ortaya çıkan zararın tazmininde müftünün durumunun ele alındığı başlıklar önem arz etmektedir.

Fetva verirken müftünün kesinlikle câri olan örfü bilmesinin gerekliliğine değinen müellif, bu hususta İmam Muhammed'in uygulamalı örneğini nakleder. Bununla birlikte, özellikle müsteftînin gerçeği yansıtmayan, vakıya uygun olmayan yanlış yönlendirme veya spekülasyona açık ifadelerle sorduğu sorularda dikkatli olunması gerektiğine işaret etmiş, bu şekilde verilecek fetvaların toplumda ne gibi olumsuz tesir oluşturacağı yine yaşanan örnek üzerinden verilmiştir (s. 304). Fetva âdâbı, müftünün fetva verirken ve yazarken, müsteftînin fetva isterken dikkat etmesi gereken kurallar klasik kaynaklardan nakledilmiştir.

Bir iki konu dışında (uçakta namaz ve hoparlör kullanılarak kılınan namaz gibi s. 309-310) ifta meselesinin teorik zeminde ve klasik kaynaklar ışığında ele alındığını söylemek mümkündür. Günümüz fetva sistemiyle bağlantısının olmaması eser için dile getirilmesi gereken başka bir konudur. Müellifin Pakistan müftüsü olarak görevi de göz önünde bulundurulduğunda, terori ve pratiğin nasıl olduğuna veya nasıl olması gerektiğine,<sup>1</sup> klasik kaynaklardaki mevcut olan şeylerin uygulama imkanına, açılımına veya zorluğuna, alan uygulamalarından hareketle bu tarz eserlere girmesi gereken konu başlıklarına dair öneri ve tavsiyelerin bu eserde bulunması beklenirdi. Ayrıca uygulama açısından başarılı olan ülkelere, kurumlara, oluşturulması gereken kurulların lüzumuna, bu heyette yer alacak kimselerin şartlarına dair genel bir yaklaşımın oluşturulması da yine eserde beklenen hususlar arasında zikredilebilir. Zira değişen fetva konseptinin bunları iktiza ettiğini görmemek mümkün değildir. Ayrıca bilgiye ulaşma imkanlarının farklılaştığı günümüzde bu durumun ortaya çıkardığı imkanlar ve problemlerin de bu tarz eserlerde işlenmesi gereken konular arasına girdiği bir gerçektir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Benzer bir örnek için bk. Orhan Çeker, "İftâ ve Bir Fetva Defteri Örneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1996), 35-54.

<sup>2</sup> Modern dönemdeki fetva sorunlarına dair bk. Ahmet Yaman, "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu?"

Eserin bu baskısında, kitap içerisindeki konular her ne kadar birbirleriyle ilişkili olsa da bap, fasıl ve benzeri üst başlıkların olmaması konular arası geçişlerde uyumsuzluğa neden olmaktadır. Fakat eserin farklı yayınevlerindeki baskılarında (Dâru'l-kalem gibi) bu durumun giderildiği görülmektedir. Eserde ismi geçen kimi fukahanın biyografilerine kısa şekilde değinileceği ifade edilse de (s. 6) birçok yerde yarım sayfayı aşan terâcim nakilleri kitabın hacmini bir hayli artırmıştır. Ayrıca esere yapılacak isim indeksinin okuyucu için daha pratik kullanım sağlayacağı ise muhakkaktır.

## TANRI'YLA KAVGALI ADAM: JOSÊ SARAMAGO'DA TANRI, DİN VE İNSAN, OSMAN ZAHİD ÇİFÇİ

*The Man Who Fight God: God, Religion And Human in José Saramago, Osman Zahid Çifçi*

### Beheşti Zehra KUBİLAY

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Ankara, Türkiye

*Ankara University Social Sciences Institute Phd Student of the Department of Islamic Philosophy, Ankara, Turkey*

behestizehrakubilay@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2413-0160>

#### **i Makale Bilgisi / Article Information:**

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 05.12.2020

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2020

**” Atıf / Cite as:** Kubilay, Beheşti Zehra. “Tanrı'yla Kavgalı Adam: José Saramago'da Tanrı, Din ve İnsan, Osman Zahid Çifçi”. *Mütefekkir* 7/14 (2020), 641-644.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849998>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

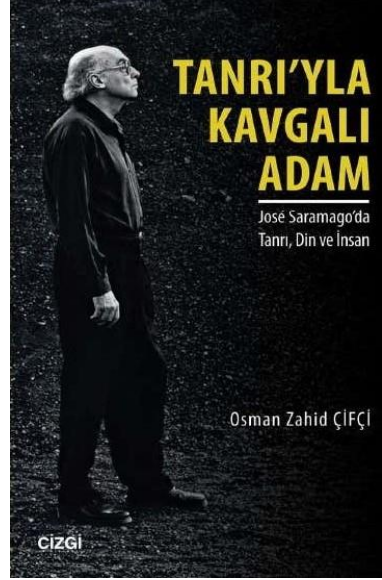
**İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## TANRI'YLA KAVGALI ADAM: JOSÉ SARAMAGO'DA TANRI, DİN VE İNSAN, OSMAN ZAHİD ÇİFÇİ\*

*Tanrı'yla Kavgalı Adam*, edebiyatçı kimliği ile öne çıkan nobel ödüllü José Saramago'nun eserlerinin sahip olduğu felsefi muhteva göz önünde bulundurularak; yazarın Tanrı, din ve insan konusundaki görüşleri hakkında bütüncül bir bakış açısı ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Son yıllarda ülkemizde geniş okuyucu kitlesine ulaşan Saramago, *'edebiyatı felsefe için bir imkân olarak'* görerek felsefi-edebi türden eserlerinin arka planında; insanın varoluşu, özgürlüğü, anlamı ve Tanrı konuları üzerine sorgulamalar yapmıştır.

*Tanrı'yla Kavgalı Adam* eserinde Çifçi, Saramago'nun romanları hakkında genel bilgiler verdikten sonra onun eserlerinde Tanrı, din ve insan konularına bakış açısına, eleştirilerine ve bu eleştirilerin altında yatan felsefi problemlere kısaca değinmektedir. Ayrıca bu eleştirilerin kaynağını oluşturan Eski Ahit ve Yeni Ahit metinlerine ve bilhassa Hıristiyan terminolojinin tercih edildiğine dikkat çekmektedir. Bu sayede *Tanrı'yla Kavgalı Adam*, Saramago'nun dinden ziyade dini elinde tutanlar ile hesaplaşma serüveni konusundaki eserlerinden yola çıkan bir iz sürümü sunmaktadır. Bu iz sürüm Saramago'nun eleştirilerinin kaynağını oluşturan kötülük problemi ve irade gibi konular hakkında ipuçları vererek, gelecek bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınacak bu konular için okuyucuyu hazırlamaktadır. Ülkemizde bilhassa *"Kabil"* ve *"İsa'ya Göre İncil"* eserleri ile yoğun eleştiri alan yazarın, diğer eserlerinde ele aldığı konuları ve temel eleştiri yönlerini bu bölüm sayesinde daha bütüncül görmek mümkündür.

Saramago'nun eserlerinde en sık gündeme getirdiği tartışma konularından olan Tanrı bahsinin ele alındığı *"Saramago'da Tanrı"* bölümünde insanların neden Tanrı'ya ihtiyaç duyduğu hakkında genel bir bakış açısı ortaya konulmuştur. Ona göre insan akli ve korkuları sebebiyle Tanrı'ya yönelim göstermektedir. Saramago, felsefi pek çok konuya, içinde bulunduğu Hıristiyan kültür çerçevesinde cevaplar bulmaya çalışmış, aradığı cevapları bulamamış olması kendisini ateist olarak nitelendirmesine sebep olmuştur. Özellikle kötülük problemi konusunda



\* Osman Zahid Çifçi, *Tanrı'yla Kavgalı Adam José Saramago'da Tanrı, Din ve İnsan*. (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016).

çözüksüz kalması onu Tanrı'yı reddetmeye sevk etmiştir. Onun Tanrı konusunda düşüncelerini şekillendiren ve eserlerinde geniş yer tutan *'kötülük problemi'* de bu bölümde ele alınarak Saramago'nun çeşitli yollarla ulaştığı *'Tanrı kötüdür'* fikrini ayrıntılandırılmıştır. Saramago, Eski Ahit'ten yola çıkarak *"Kabil"* eserinde, Yeni Ahit'ten yola çıkarak *"İsa'ya Göre İncil"* eserinde Tanrı'nın kötü olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Tanrı'nın belli kavimleri cezalandırması ya da ortaya çıkan kötülüklere müdahale etmemiş olması ona göre Tanrı'yı kötü yapmaktadır. Ahiret fikrini reddeden Saramago, dinlerin kötülüğün sebebi olarak gördüğü imtihan ve ceza gibi pek çok fikri, bu şekilde en başından reddetmiş bulunmaktadır. Çünkü insanın adalet beklentisini ölümden sonrasına bırakması Tanrı'yı bu dünyada işlevsiz ve pasif hale getirmektedir. Saramago da tam olarak atıllaştırılmış bu Tanrı yaratımına karşı çıkmaktadır. Eğer bir Tanrı varsa bunun ancak bir tane olacağını kabul eden Saramago'ya göre tek bir Tanrı varsa ve bunu dinler farklı şekilde yorumluyorsa o zaman kötülüğün sebebi bu dinlerdir. Ancak bu dinlere ve dinler adına yapılan pek çok kötülüğe müdahale etmemek yine Tanrı'nın kötü olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Burada ele alınan bir diğer önemli husus ise *'insanın iradesi'* olmuştur. Saramago'nun iradeyle alakalı iddiası *'ya insan özgür değildir ve her şeye gücü yeten Tanrı kötüdür ya da insan özgür ve sorumludur ama Tanrı'nın her şeye gücü yetmez'* şeklindedir. Bu durumda Tanrı ya kötüdür ya da Tanrı değildir. Ancak eserlerini okuyanlar bilirler ki Saramago karakterlerine çoğu zaman iradesini kullanma hakkı vermemektedir. Bunun sebebi, onun Tanrı hakkında ortaya koyduğu pek çok görüşünün kaynağının Hıristiyan ve Yahudi dinlerinin Tanrı anlayışı doğrultusunda şekillenmiş olmasıdır. Saramago kendi Tanrı anlayışını bu dinlerin Tanrı anlayışlarına göre belirlemiştir.

Saramago'nun din eleştirisini şekillendiren dinler ve bu dinlere yönelik bakış açılarına yer veren *"Saramago'da Din"* bölümü ise içinde yaşadığı toplumun dini anlayış biçimi doğrultusunda şekillenmiştir. O, kilisenin dışlayıcı ve insanın zaaflarından beslenen uygulamalarına, dinlerin bu dünya yerine bilinmez bir alan olan Ahiret üzerine kurulu çözüm önerilerine eleştiriler getirmiş ve verdikleri umut ve sabır mesajları ile adeta dini bir uyuşturucu olarak kullandıklarını dile getirmiştir. Tanrı'ya ibadet maksadı ile yapılan Hıristiyan günah çıkarma ritüellerini eleştirmiş, Tanrı'nın bile Tanrı olabilmek için affediciler bir kuruma ihtiyaç duymasını O'nun için bir kusur, din için bir istismar aracı olarak görmüştür. Ayrıca hakikat denen şey din adamları tarafından belirlendiğinden rölativizme dayalı hakikat anlayışının kimi zaman kötülüğün sağlayıcısı olduğunu ifade eden Saramago, Hıristiyanlığı kötülüğün sebebi olarak görmüştür.

Saramago tarafından Tanrı'nın ve dinin varlığının sağlayıcısı olarak görülen insanın, varoluş amacı ve hayatın anlamı gibi felsefenin temel problemleri *"Saramago'da İnsan"* bölümünde, insan iradesi ve kader eksenli olarak ele alınmaktadır. Onun ele aldığı karakterler çoğu zaman sorumluluk almaz veya almak istemez ve kötü sonuçların sorumlusu olarak Tanrı'yı görürler. Tanrı'yı reddetme

sebebinin temelini oluşturan kötülüklerin bütün sorumluluğunu Tanrı'ya yükleyen Saramago, insanı masum ve çaresiz olarak görmektedir. Bu sebeple insanlar sorumluluğu yükleyebileceği bir Tanrı'ya, eğer o uygun değilse bu defa başka bir Tanrı'ya yönelirler ama asla Tanrısız kalmazlar. Zaten insanın bir Tanrı'yı reddiyle başka bir Tanrı'yı kabulü ardışık gerçekleşmektedir. Çünkü insan, umut etmeden yaşayamaz, bir Tanrı ve mükâfatlandırılma fikri ona cazip gelir. Tanrısız bir toplum ve Tanrı'nın olduğu bir toplumu daha net gösterebilmek için kurguladığı “Körlük” ve “Görmek” eserleriyle otoritenin Tanrı'ya karşılık geldiği toplumlar oluşturan ve bu toplum içinde insanı inceleyen Saramago, insanın toplum olmadan yaşayamayacağı fikri doğrultusunda Tanrı olmadan da yaşamayacağı sonucuna ulaşmış gibidir. Ayrıca insan kendinden başka şeyleri önemsememesi ve hükmetme arzusu ile Tanrı'yla benzerlik göstermektedir. Son olarak o, insan konusunu ele alırken ahlakın kaynağını din değil toplum olarak görmektedir. Çünkü ona göre ahlakın belirleyicisi Tanrı değil insandır.

Dil ve üslup açısından sade ve akıcı bir yapıda kaleme alınan eser yazarın dilimize kazandırılmış tüm eserlerini, yazarın düşüncelerini etkileyen toplumsal yapının ve dini kaynaklarının incelemesi açısından kayda değer bir çabanın ürünüdür. Saramago hakkında ele alınan konuların Tanrı'nın kötü olduğu üzerinde birleşmesi ve *Tanrı'yla Kavgalı Adam* eserinin de temelde *kötülük problemi* merkezinde Tanrı, din ve insan başlıklarıyla bu problemin bağlantılarını ve ayrıntılarını gösteriyor olması güzel bir ayırım oluşturmaktadır.

Saramago gerek kendi gerek okuyucuları tarafından ateist kimliğe sahip biri olarak değerlendirilmektedir. Bu durumun en büyük sebebi eserlerinin merkezinde bulunan din ve Tanrı eleştirileridir. Ancak yazarın eleştirileri çoğu zaman tüm teist dinleri kapsayan genellemeci bir bakış açısıyla değerlendirildiği için asıl eleştiri noktaları ve hedef aldığı dinler konusunda yanlışlar ortaya çıkmaktadır. Bu yanlışları ortadan kaldırmak maksadıyla Saramago'nun tüm eserleri göz önünde bulundurularak kaleme alınan *Tanrı'yla Kavgalı Adam* yazara karşı indirgemeci ve genellemeci bakış açılarından uzaklaşıp, yazarın eserleriyle alakalı felsefi problemlerin tespiti ve anlaşılması konusunda bir açığı kapatmaktadır. Böylece yazarın daha objektif değerlendirilmesine imkân vermektedir.

*Tanrı'yla Kavgalı Adam*, akademik bir çalışma olmanın yanında, entelektüel olarak geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Bu eserle birlikte hali hazırda ele alınan konuların farklı açılardan ve daha ayrıntılı olarak incelendiği eserlerin yazılması konusunda Çifçi'nin de ifade ettiği gibi, kendisinden sonraki eserler için kapı aralayıcı ve ilham verici olması açısından da öncü konumundadır.





# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, [mutefekkir.aksaray.edu.tr](http://mutefekkir.aksaray.edu.tr) internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

### Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tasihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

### Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden getirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce evirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde

başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

### Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*'de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili [tüm ayrıntılar](#) 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) sayfasını ziyaret ediniz.



# mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education

## PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

### General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- *Mütefekkir*, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website [mufefekkir.aksaray.edu.tr](http://mufefekkir.aksaray.edu.tr).

### Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in

any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

### Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts).
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sûre that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with "Traditional Arabic" font, Maîn texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English

translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts.

- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maın reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maın title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

### **Notes and Bibliography**

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)