



# ATEBE

**Dinî Araştırmalar Dergisi**  
**Journal for Religious Studies**

**SAYI / ISSUE 9 - HAZİRAN / JUNE 2023**



e-ISSN: 2757-5616

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE

e-ISSN 2757-5616

SAYI: 9 ISSUE: 9  
Haziran-2023 June-2023

YAYINCI PUBLISHER  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

DERGİ ESKİ ADI PREVIOUS TITLE  
Kisbu İlahiyat Dergisi Founded in 2019 as Kisbu Theology Journal  
Yayımlanan Sayılar: Year Range of Publication with Former Title:  
Yıl 2019- 2020, Sayı: 1-3 2019-2020, Issue: 1 – Issue: 3  
Önceki e-ISSN: 2667-4602 Former e-ISSN: 2667-4602

KAPSAM SCOPE  
İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar Islamic Studies, Religious Studies  
ATEBE yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir ATEBE is a peer-reviewed academic journal published  
dergidir. twice a year.

PERİYOT PERIOD  
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ LANGUAGE OF PUBLICATION  
Türkçe & İngilizce & Arapça Turkish & English & Arabic

HAKEM KURULU REFEREE BOARD  
ATEBE en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör ATEBE uses th system of doublesided blind arbitration  
hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli that has the duty of at least two arbitrators. The names  
tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. of the arbitrators have been hidden and not published.  
Makaleler, İngilizce başlık, öz (350-400 kelime), anahtar Articles contain an English title, abstract (350-400  
kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun words), keywords (5-8 concepts), and a bibliography  
olarak hazırlanan kaynakça içerir. prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, ATEBE'de yayımlanan çalışmalarının telif Authors publishing with ATEBE retain the copyright to  
hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu their work. But the legal responsibility of the articles  
yazarlarına aittir. belongs to the authors.

ATEBE'nin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler All expenses of ATEBE are covered by the Social Sciences  
Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz University of Ankara. Our journal does not charge any  
yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için fee from the authors for the article evaluation and  
herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi publication process. No fee is paid to the authors whose  
yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret articles are published in the journal.  
ödenmemektedir.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ EXECUTIVE OFFICE  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara, 06050, Türkiye. Ankara, 06050 Türkiye.  
e-mail: atebe@asbu.edu.tr e-mail: atebe@asbu.edu.tr  
Tel: +90 312 596 4950 Tel: +90 312 596 4950



**SAHİBİ / OWNER**

**Prof. Dr. Ali Osman KURT** [aliosman.kurt@asbu.edu.tr](mailto:aliosman.kurt@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA** [mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr](mailto:mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR** [ahmet.kandemir@asbu.edu.tr](mailto:ahmet.kandemir@asbu.edu.tr)

Karabük University Faculty of Islamic Studies, Karabük/Türkiye

**EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS**

**Dr. Volkan NURÇİN** [volkan.nurcin@asbu.edu.tr](mailto:volkan.nurcin@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara Campus of Northern Cyprus, Department of Theology, Nicosia/Turkish Republic of Northern Cyprus

**Dr. Aykut Alper YILMAZ** [alper.yilmaz@asbu.edu.tr](mailto:alper.yilmaz@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/ Türkiye

**SEKRETERYA/SECRETARIAT**

**Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER** [muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr](mailto:muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/ Türkiye

**ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS**

**Felsefe ve Din Bilimleri**  
**Philosophy and Religious Studies**

**Doç. Dr. Halil Temiztürk**  
[htemizturk@nku.edu.tr](mailto:htemizturk@nku.edu.tr)

Tekirdağ Namık Kemal University,  
Faculty of Theology, Tekirdağ/Türkiye

**Dr. Sakin Özşık**

[sakin.ozisik@asbu.edu.tr](mailto:sakin.ozisik@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**Dr. Zeynep Kaya**

[zeynep.kaya@asbu.edu.tr](mailto:zeynep.kaya@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**Temel İslam Bilimleri**  
**Basic Islamic Sciences**

**Doç. Dr. Yusuf Erdem Gezgin**  
[yegezgin@kmu.edu.tr](mailto:yegezgin@kmu.edu.tr)

Karamanoğlu Mehmetbey  
University, Faculty of Islamic  
Studies, Karaman/ Türkiye

**Dr. Abdulhekim Ağırbaş**

[ahakimag@hotmail.com](mailto:ahakimag@hotmail.com)

Çankırı Karatekin University,  
University, Faculty of Theology,  
Çankırı/Türkiye

**Dr. İsa Güceyüz**

[isa.guceyuz@asbu.edu.tr](mailto:isa.guceyuz@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**İslam Tarihi ve Sanatları**  
**Islamic History and Arts**

**Dr. Ersin Durmuş**

[ersin.durmus@asbu.edu.tr](mailto:ersin.durmus@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/ Türkiye

**Dr. Mahmut Dilbaz**

[mahmut.dilbaz@asbu.edu.tr](mailto:mahmut.dilbaz@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Dr. Muhammet Sevinç**

[muhammed.sevinc@asbu.edu.tr](mailto:muhammed.sevinc@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Dr. Yusuf Daşdemir**  
[dasdemiry@hotmail.com](mailto:dasdemiry@hotmail.com)  
University of Jyvaskylä  
Jyvaskylä/Finland

**Arş. Gör. Recep Bayyigit**  
[recep.bayyigit@asbu.edu.tr](mailto:recep.bayyigit@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**Etik Editörü**  
**Ethics Editor**

**Dr. Mustafa Yasin Akbaş**  
[yakbas@gmail.com](mailto:yakbas@gmail.com)  
Afyon Kocatepe University Faculty of  
Islamic Studies, Afyon/Türkiye

**Dil Editörleri**  
**Language Editors**

**Dr. Halil Şimşek**  
[halil.simsek@asbu.edu.tr](mailto:halil.simsek@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**Dr. Rumeysa Nur Doğan**  
[rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr](mailto:rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**Dr. Sevcan Öztürk**  
[sevcan.ozturk@asbu.edu.tr](mailto:sevcan.ozturk@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

**Dr. Asem Abdelghany**  
[aassem\\_hamdi@yahoo.com](mailto:aassem_hamdi@yahoo.com)  
Balıkesir University Faculty of Theology  
Balıkesir/Türkiye

**Dr. İsmail Akkoyunlu**  
[ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr](mailto:ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**İndeks Sorumlusu**  
**Indexing Manager**

**Mehmet ÖZGÜN**  
[mehmet\\_1296@hotmail.com](mailto:mehmet_1296@hotmail.com)  
Yazım Desteği Akademik Yayın ve  
Danışmanlık

**Dil Editörleri**  
**Language Editors**

**Dr. Levent Yakupoğlu**  
[luay.hatem@asbu.edu.tr](mailto:luay.hatem@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Dr. Muhammed Babacan**  
[muhammed.babacan@asbu.edu.tr](mailto:muhammed.babacan@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Arş. Gör. Miray Hallak**  
[miray.alhallaq@asbu.edu.tr](mailto:miray.alhallaq@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Dr. Mesut Sandıkçı**  
[mesut.sandikci@erdogan.edu.tr](mailto:mesut.sandikci@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University,  
Faculty of Theology, Rize/Türkiye

**İstatistik Editörü**  
**Statistics Editor**

**Arş. Gör. Ahmet Zahid Özcan**  
[ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr](mailto:ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Dr. Ahmet Rifat Geçioğlu**  
[ahmetrifat@hotmail.com](mailto:ahmetrifat@hotmail.com)  
Çukurova University Faculty of  
Theology, Adana/Türkiye

**Ön İnceleme Editörleri**  
**Preview Editors**

**Arş. Gör. Rabia Gülşah Birinci**  
[rabiagulsah.birinci@asbu.edu.tr](mailto:rabiagulsah.birinci@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Arş. Gör. Rumeysa Ergin**  
[rumeysa.ergin@asbu.edu.tr](mailto:rumeysa.ergin@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can**  
[sumeyye.sagir@asbu.edu.tr](mailto:sumeyye.sagir@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Arş. Gör. Esra E. Şamlıoğlu**  
[esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr](mailto:esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. Asım Yapıcı**

[asim.yapici@asbu.edu.tr](mailto:asim.yapici@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Prof. Dr. Çağfer Karadaş**

[caferkaradas@hotmail.com](mailto:caferkaradas@hotmail.com)

Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,  
Bursa/Türkiye

**Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez**

[mahfuz@istanbul.edu.tr](mailto:mahfuz@istanbul.edu.tr)

İstanbul University, Faculty of Theology,  
İstanbul/Türkiye

**Prof. Dr. Mehmet Cem Şahin**

[mehmetcem.sahin@deu.edu.tr](mailto:mehmetcem.sahin@deu.edu.tr)

Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,  
İzmir/Türkiye

**Prof. Dr. Recep Alpyağıl**

[recepalp@istanbul.edu.tr](mailto:recepalp@istanbul.edu.tr)

İstanbul University, Faculty of Theology,  
İstanbul/Türkiye

**Prof. Dr. Adem Aygün**

[adem.ayguen@kphvie.ac.at](mailto:adem.ayguen@kphvie.ac.at)

University of Wien Kirchliche Pädagogische Hochschule  
Wien/Austria

**Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu**

[sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr](mailto:sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr)

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies,  
Kırıkkale/Türkiye

**Doç. Dr. Abdurrahman Yazıcı**

[abdurrahman.yazici@gmail.com](mailto:abdurrahman.yazici@gmail.com)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Doç. Dr. Ali Çoban**

[acoban@erbakan.edu.tr](mailto:acoban@erbakan.edu.tr)

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya/Türkiye

**Doç. Dr. Mehmet Alıcı**

[mehmet.alici@asbu.edu.tr](mailto:mehmet.alici@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Doç. Dr. Maher Abu Munshar**

[abumunshar@hotmail.com](mailto:abumunshar@hotmail.com)

Qatar University Humanities Department  
College of Arts and Science  
Doha/Qatar

**Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya**

[mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr](mailto:mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Doç. Dr. Şuayip Seven**

[suayip.seven@asbu.edu.tr](mailto:suayip.seven@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Doç. Dr. Muhammet Fatih Kılıç**

[fatih.kilic@asbu.edu.tr](mailto:fatih.kilic@asbu.edu.tr)

Education Attache of the Republic of Türkiye, Frankfurt  
Consulate, Frankfurt/Germany

**Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR**

[ahmet.kandemir@asbu.edu.tr](mailto:ahmet.kandemir@asbu.edu.tr)

Karabük University Faculty of Islamic Studies,  
Karabük/Türkiye

**Doç. Dr. Hadiye Ünsal**

[hadiye.unsal@asbu.edu.tr](mailto:hadiye.unsal@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Dr. Hicret K. Toprak**

[hicret.toprak@asbu.edu.tr](mailto:hicret.toprak@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,  
Ankara/Türkiye

**Dr. Volkan Nurçin**

[volkan.nurcin@asbu.edu.tr](mailto:volkan.nurcin@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Campus of  
Northern Cyprus, Department of Theology,  
Nicosia/TRNC

**DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Adnan Demircan**

[adnan.demircan@istanbul.edu.tr](mailto:adnan.demircan@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology,  
Istanbul/Türkiye

**Prof. Dr. Cemil Hakyemez**

[cemilhakyemez@hitit.edu.tr](mailto:cemilhakyemez@hitit.edu.tr)

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum/Türkiye

**Prof. Dr. Enver Arpa**

[enver.arpa@asbu.edu.tr](mailto:enver.arpa@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Prof. Dr. Hayri Kaplan**

[hayri.kaplan@asbu.edu.tr](mailto:hayri.kaplan@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Prof. Dr. Latif Tokat**

[latif.tokat@asbu.edu.tr](mailto:latif.tokat@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Prof. Dr. Őinasi Gündüz**

[sgunduz@istanbul.edu.tr](mailto:sgunduz@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology,  
Istanbul/Türkiye

**Prof. Dr. Ömer Mahir Alper**

[alperom@istanbul.edu.tr](mailto:alperom@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology,  
Istanbul/Türkiye

**Prof. Dr. Őahban Yıldırimer**

[sahban.yildirimer@asbu.edu.tr](mailto:sahban.yildirimer@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Prof. Dr. Ali Tan**

[ali.tan@medeniyet.edu.tr](mailto:ali.tan@medeniyet.edu.tr)

Istanbul Medeniyet University, Faculty of Art, Design  
and Architecture, Istanbul/Türkiye

**Prof. Dr. Ejder Okumuő**

[ejder.okumus@asbu.edu.tr](mailto:ejder.okumus@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay**

[hmgunay@sakarya.edu.tr](mailto:hmgunay@sakarya.edu.tr)

Sakarya University, Faculty of Theology,  
Sakarya/Türkiye

**Prof. Dr. Cristopher Gaillard Ellison**

[cristopher.ellison@utsa.edu](mailto:cristopher.ellison@utsa.edu)

The University of Texas  
San Antonio/USA

**Prof. Dr. Metin Özdemir**

[metin.ozdemir@asbu.edu.tr](mailto:metin.ozdemir@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Theology, Ankara/Türkiye

**Prof. Dr. Mustafa Sarıbyık**

[konevi\\_1@hotmail.com](mailto:konevi_1@hotmail.com)









Gaziantep University, Faculty of Theology,  
Gaziantep/Türkiye

**Prof. Dr. Şamil Öçal**

[samil.ocal@asbu.edu.tr](mailto:samil.ocal@asbu.edu.tr)

Education Attache of the Republic of Türkiye, New York  
Consulate, New York/U.S.A

## Dergimizin Tarandığı İndeksler/Indexes

	<b>EBSCOhost™ Database</b> Başlangıç / Starty Date: 24/05/2022
	<b>EBSCO Essentials</b> Başlangıç / Starty Date: 26/09/2022
	<b>EBSCO Central &amp; Eastern European Academic Source (CEEAS)</b> Başlangıç / Starty Date: 07/01/2021
	<b>EBSCO Academic Search Premier</b> Başlangıç / Starty Date: 12/11/2022
	<b>EBSCO Academic Search Ultimate</b> Başlangıç / Starty Date: 12/11/2022
	<b>Ulrich's Periodicals Directory   ProQuest</b> Başlangıç / Starty Date: 18/04/2022
	<b>Index Copernicus</b> Başlangıç / Starty Date: 23/09/2022 (2021 yılı 5. sayı itibarıyla)
	<b>DOAJ: Directory of Open Access Journals</b> Başlangıç / Starty Date: 17/07/2022

## Dergimizin Yer Aldığı Veritabanları/Databases

	<b>Academia Social Science Index</b> Başlangıç / Starty Date: 30/03/2020
	<b>İdeal Online</b> Başlangıç / Starty Date: 29/03/2020
	<b>RESEARCH BIB: Academic Resource Index</b> Başlangıç / Starty Date: 05/03/2020
	<b>EuroPub: Directory of Academic and Scientific Journals</b> Başlangıç / Starty Date: 05/04/2020
	<b>CiteFactor: Academic and Scientific Journals</b> Başlangıç / Starty Date: 03/05/2021
	<b>Zenodo</b> Başlangıç / Starty Date: 14/02/2021
	<b>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service</b> Başlangıç / Starty Date: Mart/March 2020
	<b>İSAM: İlahiyat Makaleler Veritabanı / ISAM: Articles on Theology Database</b> Başlangıç / Starty Date: 27/04/2020
	<b>Philpapers</b> Başlangıç / Starty Date: 17/09/2022
	<b>J-Gate</b> Başlangıç / Starty Date: 22/09/2022

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE  
Sayı: 9 (Haziran/ June 2023)

## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli Atebe okurları,

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren ASBÜ Yayınları tarafından yayımlanan dergimizin 9. sayısıyla karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Yayın hayatına başladığından bu yana her sayıda gelişme kaydetmeye devam eden dergimiz akademik yayıncılıkta bir marka olma yolunda emin adımlarla ilerlemektedir. Bu bağlamda yayıncılık faaliyetlerinde bilimsel kaliteye ve etik ilkelere titiz bir şekilde bağlı olduğumuzu vurgulamak isteriz. Dergimiz gerek editöryal süreçlerde gerekse de değerlendirme süreçlerinde objektif ve akademik standartlara uygun hareket etmektedir. Dergimize gönderilen tüm çalışmalar bir program kullanılarak intihal taramasına tabi tutulmakta, kontrolden geçen makaleler çift taraflı kör hakemlik sistemiyle değerlendirmeye alınmaktadır. Bu sayımızda dergimize gönderilen 21 çalışmadan editöryal incelemelerden ve hakem süreçlerinden geçen 12'si yayımlanmaya hak kazanmıştır. Bunlardan 10'u araştırma makalesi, 1'i çeviri makale, 1 tanesi de gezi notlarından oluşmaktadır. Araştırma makaleleri arasında 2 Arapça ve 1 İngilizce makale yer almaktadır. Dergimizin siz okurlara ulaşması güzide bir ekibin ve çok sayıda kişinin özverili gayretleriyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda öncelikle dergimize birbirinden kıymetli çalışmalarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza; makalelerin değerlendirilmesinde emeği geçen hakemlerimize; ön inceleme, değerlendirme ve yabancı dil kontrolü süreçlerinde özverili bir şekilde çalışan alan editörlerimize şükranlarımızı sunarız. Ayrıca dergimizin okuyucu ile buluşması için her konuda koşulsuz destek sağlayan rektör yardımcımız Prof. Dr. Ali Osman Kurt'a, fakülte dekanımız Prof. Dr. Selçuk Coşkun'a ve dekan yardımcımız Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya'ya teşekkürlerimizi arz ederiz.

Son olarak, 31 Aralık 2023'de yayınlanacak 10. sayımız için makale kabul tarihlerinin 01 Temmuz-30 Ekim 2023 olduğunu ve bu sayımıza değerli katkılarınızı beklediğimizi hatırlatmak isteriz. Bu vesileyle idrak ettiğimiz Kurban Bayramımızı da tebrik ederiz. Daha nitelikli ve daha başarılı çalışmalarla dolu nice sayılarda buluşmak ümidiyle, iyi okumalar dileriz.

**Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR**

**Editör**



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial

VII

### ARAşTIRMA MAKALELERİ - RESEARCH ARTICLES

---

Sercan Yavuz	<b>Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı 'Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri</b> <i>The Reasons for the Inclusion of Non-Existence as a Concept of Metaphysics in 'Umûr al-'Amma</i>	1-26
Luay Hatem Yaçoob Muhammet Caner Ilgaroğlu	<b>Khôdjâ-Zâde's Tahâfut and Its Place in Ottoman Thought</b> <i>Hocazâde'nin Tehâfüt'ü ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri</i>	27-43
Kemal İlhan	<b>İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması</b> <i>The Comparison of Maimonides and Spinoza's Conceptions of Revelation and Prophethood</i>	45-68
Fatma Hazar	<b>Mâzerî'nin Usûl Anlayışı Üzerine</b> <i>On al-Mâzarî's Understanding of Uşûl</i>	69-89
Mehmet Yuşa Özmen Hasan Hacak	<b>İslâm Hukukunda Kiracının Kira Sözleşmesi Kapsamındaki Hakkının Hukukî Niteliğine Dair Bir İnceleme</b> <i>A Study on the Legal Nature of the Tenant's Right under the Lease Contract in Islamic Law</i>	91-118
Hüseyin Okur	<b>İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)</b> <i>A Type of Syllogism Objection in Islamic Legal Procedure: Invalidity of an Argument of Syllogism (Fasâd al-wağ')</i>	119-143
Ahmet Beken Muhammed Türkmen	<b>Nizâmiye ve Müstansırıyye Medreselerinde Arap Dili Öğretimi</b> <i>Arabic Language Teaching in Nizamiyyah and Mustansiriyyah Madrasahs</i>	145-175

Ruveyda Aksel	<b>Maturîdî Ahlakına Felsefi Bir Bakış: Sevgi</b> <i>A Philosophical Outlook on Mâturîdî Ethics: Love</i>	177-190
Nadji Djekaba	جرائم الحرب الواقعة على الأشخاص والأموال <i>Kişilere ve Mallara Karşı İşlenen Savaş Suçları</i> <i>War Crimes Against Persons and Property</i>	191-220
Ayman Jassim Mohammed Aldori	الوزير جعفر ابن جنزابة وبعض آرائه في علم الجرح والتعديل <i>Vezir Cafer b. Hinzâbe'nin Hayatı, Cerh ve Ta'dil İlmi'ndeki Bazı Görüşleri</i> <i>Vizier Ja'far ibn Hanzabah and Some of His Opinions in the Science of Criticism and Emendation</i>	221-245

#### ÇEVİRİ/TRANSLATION

---

Fatıma Nur Demir	<b>Zeydi İmam Kâsım b. Muhammed'in Vasiyeti</b> <i>Zaydi Imam Qâsim b. Muhammad's Testament</i>	247-254
------------------	--	---------

#### GEZİ NOTLARI / TRAVEL NOTES

---

İsa Güceyüz	<b>Erasmus Öğretim Üyesi Değişimi Kapsamında Yaptığımız Ürdün Seyahati</b> <i>Jordan Travel Within the Scope of Erasmus Staff Mobility</i>	255-268
-------------	---	---------

#### YAYIN ESASLARI

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 1-26

## Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı ‘Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri

*The Reasons for the Inclusion of Non-Existence as a Concept of Metaphysics in ‘Umûr al-‘Amma*

**Sercan YAVUZ**

Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Kelâm Anabilim Dalı  
Research Assistant Dr., Eskişehir Osmangazi University,  
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences Department of Kalâm  
Eskişehir, Türkiye  
[sercanyavuz@ogu.edu.tr](mailto:sercanyavuz@ogu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-9074-7463](https://orcid.org/0000-0001-9074-7463)  
<https://ror.org/01dzjez04>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Nisan / April 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Cite as:** Yavuz, Sercan. "Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı ‘Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri". ATEBE 9 (Haziran 2023), 1-26. <https://doi.org/10.51575/atebe.1289506>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı ‘Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri\*

### Öz

Umûr-ı ‘âmmeye, küllî ilim denilen metafiziğin meselelerinin işlendiği kavram ve konulara giriş başlığıdır. Genel konular, genel durumlar, genel kavramlar gibi anlamlara gelen bu başlık, müteahhirûn dönemi kelâmının mütekaddîmûn dönemi kelâmından farklılaşmasına sebep olan en ayırt edici özelliklerin başında gelir. Çünkü kelâm ilmi, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının temsil ettiği Meşşâî felsefeyle etkileşimi neticesinde bu konuları tevâris etmiştir. Fahreddîn er-Râzî’den önce kalamcılar eserlerinde mevcûd, ma’dûm, kadîm, muhdes, şey gibi genel isim ve sıfatlar olmaları cihetiyle yer verilen bazı kavramları dağınık bir şekilde veyahut bir başlığa konu olmadan ele almışlardır. Umûr-ı ‘âmmeyi kendinden önceki birikimi de kullanarak kelâm-felsefe ilişkisine dayalı mezcedilmiş bir yöntem ve özgün bir içerikle ilk defa müstakil bir başlık olarak ele alan Râzî, umûr-ı ‘âmmeye kelâm ilminde önemli bir statü kazandırmıştır. Zira varlık, yokluk, mevcûd, ma’dûm, mahiyet ve eklentileri, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, hudûs, kıdem, cevher, araz, illet ve ma’lûl gibi soyut ve genel kavramların incelendiği bu başlık, Râzî’den sonraki kalamcılar tarafından yeniden ele alınmış ve eserlerinin başlangıç konuları haline gelmiştir. Nitekim ondan sonraki kalamcılar büyük oranda onun umûr-ı ‘âmmeye inşa ve düzenine uymuşlar veya oradan hareketle yeni bir tertip faaliyetinde olmuşlardır. Ayrıca onun çizdiği çerçeveye ek olarak umûr-ı ‘âmmeyi farklı şekillerde ve farklı açılardan tanımlamaya çalışmışlar ve beraberinde birtakım tartışmalara yer vermişlerdir. Umûr-ı ‘âmmeye kapsamında yer verilen kavramların umûr-ı ‘âmmeye hangi açıdan dâhil edildiği ya da hangi açıdan umûr-ı ‘âmmeye inceleme (bahs) konusu yapıldığı, bu tanımlama çabalarının neticesinde oluşan tartışmalardan biridir. Söz konusu bu tartışma, bahsi geçen kavramlar silsilesinde bulunan mahiyet, imkânsız, yokluk gibi kavramlar etrafında gerçekleşmektedir. Tartışmaya konu olan bu kavramlar arasında özellikle yokluk kavramı başı çekmektedir. Bunun sebebi varlık kavramının hem en genel kavram olması hem de diğer kavramlarla olan ilişkisi nedeniyle umûr-ı ‘âmmeye içerisinde en çok yer verilen kavramlardan biri olmasıdır. Onun bu önemi kendisiyle birebir ilişkisi olan yokluk kavramını ön plana çıkartmıştır. Bu tartışmalar içerisinde yokluk kavramı bazen tek başına bazen imkânsızlık kavramıyla beraber bazen de dolaylı yoldan imkânsızlık kavramı üzerinden irdelenmiştir. Hatta öyle ki zamanla yokluk kavramının umûr-ı ‘âmmeye içerisinde ne sebeple dâhil edileceği ve değerlendirileceği tek başına incelenen bir tartışmaya dönüşmüştür. Bu bağlamda çalışma, umûr-ı ‘âmmenin kavramsallaşma sürecine değindikten sonra, umûr-ı ‘âmmeyi farklı şekillerde tanımlayan filozof ve kalamcılarının yokluk kavramını umûr-ı ‘âmmeye inceleme biçimlerini ele alacak ve yokluğu umûr-ı ‘âmmeye hangi açıdan dâhil ettiklerini tespit etmeye çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Umûr-ı ‘âmmeye, Fahreddîn er-Râzî, Varlık, Yokluk, Ma’dûm.

\* Bu çalışma, Kasım 2022 tarihinde tamamladığımız “Müteahhir Dönem Kelâmında Ma’dûm Problemi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**The Reasons for the Inclusion of Non-Existence as a Concept of Metaphysics in *al-ʾUmûr al-***

**ʿamma\*\***

**Abstract**

*al-ʾUmûr al-ʿamma* refers to the introductory chapter heading for concepts and topics which address the issues of metaphysics, the science of the universal. This introductory heading which encompasses general topics, concepts, and cases, is the most distinctive feature that differentiates the *kalām* in the *Mutaʾakhhirûn* period from the *Kalām* in the *Mutaqaddimûn* period. This is because the science of *Kalām* inherited these topics as the result of its interaction with peripatetic philosophy represented by Islamic philosophers, such as al-Kindî, al-Fārābî, and Avicenna. Before Fakhr al-Dîn al-Rāzî, theologians addressed various concepts such as *mawjûd*, *maʿdûd*, *maʿdûm*, *qadîm*, *muḥdâth*, *shayʾ* by including them in their works as commonly used nouns and adjectives in a disorganised manner or without devoting a separate chapter heading to them. It was al-Rāzî, who discussed *al-ʾumûr al-ʿamma* under a separate heading with original content and through a combined method based on the relationship between *Kalām* and philosophy by using the previously available literature, that helped *al-ʾumûr al-ʿamma* acquire an important status in the science of *Kalām*. This is because this title, which examine abstract and general concepts such as existence, non-existence, *mawjûd*, *maʿdûm*, quiddity (*māhiyyah*) and its appendages such as unity, multiplicity, necessity, possibility, impossibility, *ḥudûth*, eternity *a parte ante* (*qidam*), substance (*jawhar*), accident (*ʿaraḍ*), cause (*ʿilla*), and *maʿlûl*, were reconsidered by the theologians after al-Rāzî and became a point of departure for their works. Later theologians largely followed al-Rāzî’s framework and organisation of *al-ʾumûr al-ʿamma* and/or based their new organisations on it. Besides using his framework, they tried to define *al-ʾumûr al-ʿamma* in different ways and from different perspectives, and, at times, allowed for debates of sorts. One of the debates that emerged as a result of these defining endeavours is why these concepts were included within the scope of *al-ʾumûr al-ʿamma* discussions or what aspects of these concepts were discussed within *al-ʾumûr al-ʿamma*. This debate revolves around such notions as quiddity, impossibility, and non-existence in relation to the aforementioned notions. Among these concepts, non-existence takes the lead. This is because existence is both the most general concept and one of the most commonly addressed concepts in *al-ʾumûr al-ʿamma* due to its direct relationship with other concepts. This has brought non-existence, which has a close relationship with existence, to the forefront. In these discussions, the concept of non-existence is sometimes examined alone, sometimes together with the concept of impossibility, both directly and indirectly. In fact, the reason for the inclusion and evaluation of the concept of non-existence in *al-ʾumûr al-ʿamma per se* has turned into topic of discussion by itself over time. In this context, after discussing the conceptualisation process of *al-ʾumûr al-ʿamma*, this study examines how philosophers and theologians, who, it must be reiterated, define *al-ʾumûr al-ʿamma* in different ways, examine the concept of non-existence under that chapter heading, and it goes on to determine the aspects that led them to include non-existence therein.

**Keywords:** *Kalām*, *al-ʾUmûr al-ʿamma*, Fakhr al-Dîn al-Rāzî, Existence, Non-existence, *Maʿdûm*.

---

\*\* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “The Problem Of Maʿdûm In The Mutaakhhirin Period Of Kalām”, (PhD Dissertation, Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2022).

### Giriş: Umûr-ı ‘Âmmenin Kavramsallaşma Süreci

Umûr-ı ‘âmme, felsefe ve kelâmda metafiziğin genellik ifade eden ontolojik konuların incelendiği bölümdür. Genel şeyler, genel bahisler, genel konular ve genel durumlar şeklinde değişik terkiplerle tercüme edilen umûr-ı ‘âmme, aslında “el-umûru’l- ‘âmme” ibaresinin Osmanlıca terkibe dönüştürülmüş halidir. Başlangıçta felsefeye ait bir bahis olan umûr-ı ‘âmme, mütekaddim dönemin sonlarından itibaren başlayan bir süreç içinde müteahhirûn dönemi kelâmına dâhil olmuştur.<sup>1</sup>

Umûr-ı ‘âmme varlık kavramıyla, dışta varlığı bulunan veya zihinde varlığı tasavvur edilebilen her var olanla, var olanların hükümleriyle ve hatta bütün bunların karşıtları olan kavramlarla ilgili bir felsefi inceleme alanı olduğundan -bu konulardaki yaklaşımlar kelâm ilminin de konusunun var olanlar olması sebebiyle- bütün mevzularını etkisi altına almıştır. O, bu yönüyle müteahhirûn dönemi kelâmını mütekaddimûn dönemi kelâmından ayıran en mühim özelliklerin tespitinde belirleyici bir role sahiptir.<sup>2</sup> Ancak umûr-ı ‘âmme kavramı bu aşamaya gelinceye kadar birçok süreçten geçmiştir.

Tümeller manasına gelmesi itibarıyla umûr-ı ‘âmme kavramının ‘el-umûru’l-‘âmmiyye” şeklindeki ilk formu erken dönemlere kadar götürülebilmektedir. Bu bağlamda İbn Ebû Usaybia (öl. 668/1269), İskender el-Afrodisi’nin (öl. III. yüzyılın ilk yarısı) *Makâle fi kıvâmi’l-umûri’l-‘âmmiyye* ve *Makâle fi’l-umûri’l-‘âmmiyye ve’l-külliyeye* şeklinde tümellere dair iki risalesinin bulunduğu bilgisini vermektedir.<sup>3</sup> İbn Nedîm (öl. 385/995) ise İbn Kernîb’in (öl. IV. yüzyıl) *Kitâbu Makâle fi’l-ecnâs ve’l-envâ’* adlı eserinin genel/tümel kavramlarla yani umûr-ı ‘âmme ile ilgili olduğunu belirtmektedir.<sup>4</sup> Fârâbî (öl. 339/950) de aynı kullanımı dolaylı da olsa benzer şekilde icmal olan, genel ve mutlak olan anlamlarında kullanmaktadır.<sup>5</sup> Ayrıca o, *Kitâbu’l-Burhân*’da hem “umûrun külliyyetün” hem de “el-umûru’l-‘âmme” şeklindeki ifadeleri tümellere tekabül edecek şekilde kullanmıştır.<sup>6</sup> Yine *Makâle fi tebyîni vücûdi’l-umûri’l-‘âmmiyye* adıyla Yahya b. Adî (öl. 364/975)

<sup>1</sup> Zübeyir Bulut, *Felsefi Kelâmda Umûr-ı ‘Âmme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 9; Yasin Apaydın, “Kânûnî’ye İthaf Edilen Umûr-ı ‘Âmme Risâlesi: Özgünlük Temelli Yorum Bağlamında Bir Kaktı”, *Bilimname* 2021/44 (2021), 548.

<sup>2</sup> Eşref Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı ‘Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 155.

<sup>3</sup> Ebu’l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebû Usaybia, ‘*Uyûnü’l-enba’ fi tabakâti’l-etıbbâ’*, thk. Nizâr Rızâ (Beirut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, ts.), 107.

<sup>4</sup> Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1978), 367.

<sup>5</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *el-Elfâzü’l-müsta’mele fi’l-mantık*, thk. Muhsin Mehdî (Beirut: Dâru’l-Meşrik, 1968), 98.

<sup>6</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2012), 38.

tarafından tümeller konulu bir eserin kaleme alındığı ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Söz konusu bu kullanımlar, umûr-ı 'âmme kavramının ilk örnekleri olmakla beraber çalışmamızda esas alınan bağlamla doğrudan alakalı değildir. Çünkü söz konusu kullanımlardaki umûr-ı 'âmme kavramı, genel hatlarıyla tümeller manasına gelmektedir.

Umûr-ı 'âmmenin çerçevesini ilk tespit edenin Fârâbî olduğunu hatta umûr-ı 'âmme ve metafizikle ilgili daha ileriki tartışmaların Fârâbî'nin belirlediği temeller bağlamında cereyan ettiğini ifade etmek mümkündür.<sup>8</sup> Nitekim Fârâbî, cüz'î ilimlerin bütün mevcutları kapsayan kavramlar hakkında nazar yürütemeyeceğini, yalnızca küllî ilmin (metafiziğin), var olanlarla ilgili genel şeyler (fi'ş-şey'i'l-âmm li cem'i'l-mevcûdât), onların türleri ile eklentileri ve bu minvalde olanlar hakkında nazar yürütebileceğini belirterek<sup>9</sup> umûr-ı 'âmmeye dikkat çekmiştir. O, genel olan şeylere öncelik, sonralık, kuvvelik, fiillik, tamlık ve eksiklik gibi kavramları örnek olarak vermiştir. Birbirinin mukabili olmaları hasebiyle bilgisi aynı olan yokluk ve çokluk da bu kavramlara dâhil edilerek araştırılmaktadır.<sup>10</sup>

Mevcut, ma'dûm, kadîm, muhdes gibi kavramlara dair en genel isimlendirmeler (e'ammu't-tesmiyât) olarak yer veren Bâkîllânî, (öl. 403/1013) bazı kelamcılar tarafından bu kavramlara şey, zât, ayn gibi kavramların dâhil edildiğini ve onlara en genel isimler (el-esmâü'l-'âmme) denildiğini söylemiştir.<sup>11</sup> İbn Fûrek, (öl. 406/1015) mevcut ve ma'dûm gibi kavramların en genel isimlendirmeler (e'ammu't-tesmiyât) olduğuna dikkat çekmiş<sup>12</sup> mevcut ve şey gibi olumlama içeren en genel isimlerin (e'ammu esmâi'l-isbât) ma'dûm ve menfi gibi olumsuzlama içeren en genel lafızlardan (e'ammu elfâzi'n-nefy) ayrıldığına işaret etmiştir.<sup>13</sup> Buradan hareketle en genel isimlendirmelerin olumlama ve olumsuzlama içeren en genel isimlerden oluştuğunu söylemek mümkündür.

<sup>7</sup> Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *Târihü'l-hukema'*, nşr. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 363.

<sup>8</sup> Altaş, "Umûr-ı 'Âmm Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", 157.

<sup>9</sup> Ebû Nasr Fârâbî, "Makâle fi ağrâdi'l-hakîm fi külli makâle mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf", *al-Farabi's Philosophische Abhandlungen (es-Semeratü'l-merziyye fi ba'zi'r-risâlâti'l-Fârâbiyye)*, thk. Friedrich Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1890), 35.

<sup>10</sup> Fârâbî, "Fî ağrâdi'l-hakîm", 35-36.

<sup>11</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986), 265.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 255.

<sup>13</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 252, 255.

Cüveynî, (öl. 478/1085) şey'iyet, vücut, hudûs gibi kavramları genel vasıflar veya genel sıfatlar (el-evsâfu'l-'âmme/es-sıfâtu'l-'âmme) olarak nitelendirmiştir.<sup>14</sup> Aynı şekilde Ebu'l-Mu'în en-Neseî (öl. 508/1115) de mevcut, şey gibi kavramları genel vasıflar (el-evsâfu'l-'âmme) şeklinde açıklamıştır.<sup>15</sup> Buna göre mütekaddimûn döneminde görülen "e'ammu't-tesmiyât", "el-esmâu'l-'âmme", "el-evsâfu'l-'âmme" şeklindeki adlandırmalar, müteahhirûn döneminde bu kavramların umûr-ı 'âmme bahislerinde incelenmesine götüren sürecin başlangıcının bir işareti olarak görülebilir. Zira 'varlıkların genelini kuşatan kavramlar' ifadesi yukarıda adı geçen kelimelerin içinde bulunduğu mütekaddimûn kelâmında bulunan en genel isimler, sıfatlar veya niteliklerin yerine kullanılmıştır.<sup>16</sup>

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) geldiğinde umûr-ı 'âmme kavramının farklı şekillerde ve farklı bağlamlarda ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda zikredilen kavram hem tümellere tekabül edecek şekilde hem de müteahhirûn dönemi kelâmındaki kullanımına anlamca yakın olacak biçimde kullanılmıştır. Buna göre İbn Sînâ, "el-umûru'l-'âmme" şekliyle kavramı doğrudan kullanmış ve onu tümeller anlamına gelecek şekilde inşa etmiştir. Her ne kadar burada müteahhirûn dönemi kelâmına uygun bir tarzda kavram açıkça ifade edilse de buradaki anlam mantığın beş tümel kavramına ve onlarla ilgili tümel ilimlere tahsis edilmiştir.<sup>17</sup>

Umûr-ı 'âmmenin, araştırmamızın esas aldığı anlamıyla kullanılmasına İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserinin birinci makalesinin beşinci faslında rastlanmaktadır. Ona göre bizzat tasavvuru zorunlu kavramların başında varlık, şey, bir gibi şeylerin bütünü'nün en geneli (el-eşyâu'l-'âmme) gelir. Bu lafızların kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri imkânsızdır.<sup>18</sup> Yine onun *Risâle fi aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye* isimli risalesinde metafiziğin (ilm-i külli) ilk sırada incelediği alan var olanların tümünü kapsayan genel manalardır (el-me'âni'l-'âmme).<sup>19</sup> İbn Sînâ, genel kavramlar manasında burada umûr-ı 'âmme terkihi yerine el-me'âni'l-'âmme terkihini kullanmıştır. Görüldüğü üzere o, açık bir şekilde bütün şeylerin en geneli olan kavramları

<sup>14</sup> Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar vd. (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 258, 297.

<sup>15</sup> Ebu'l Mu'în Meymun b Muhammed Neseî, *Tabsiratü'l edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/189, 192.

<sup>16</sup> Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Zihni Varlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 33.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/172. Umûr-ı 'âmmenin tümeller anlamında Umûr-ı külliye şeklindeki İbn Sînâ kullanımları için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 165; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ Topikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 3-4, 33; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 5.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/28.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye", *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabiiyyât* (İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1298), 76.



veya manaları ifade etmek için umûr-ı ‘âmmeye lafzını, terim haline gelmemiş en yalın haliyle ifade etmiştir.<sup>20</sup>

İbn Sînâ'nın metafiziğin meselesi olarak addettiği varlık ve benzeri şeylere ait olan kavramlar, farklı sayıda ve dağınık bir şekilde eserlerine yayılmış vaziyettedir. Bu kavramları eserlerinden yola çıkarak şu şekilde saymak mümkündür: Varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, öncelik, sonralık, birlik, çokluk, mahiyet, hâdislik, uygunluk, farklılık, zıtlık, sebep, sebepli, kuvve, fiil, tümel, tikel, tam, eksik, sonlu, sonsuz, kemal, noksan, cevher, araz, kadîm, hâdis, illet, malul.<sup>21</sup> Bu kavramların varlıkla ilişkisi bakımından ortak bir özelliği vardır ki o da varlığın eklentileri olmalarıdır.<sup>22</sup>

İbn Sînâ'ya göre söz konusu kavramlar kendiliklerinden incelenmesi gereken kavramlardır. Zihinde tanımının belirgin hale gelmesi ve bir varlığa sahip olması gereken bu kavramlar, ilimlerin başvurduğu ortak kavramlar olmalarına rağmen hiçbir ilim dalı onlardan bahsetme sorumluluğunu üstlenmez. O halde bu kavramlar varlığı somut olmayan şeyleri irdeleyen ilmin yani metafiziğin içeriğine dâhil olmaktadır. Çünkü mevcut kavramından başka bu kavramların bütününe halleri ve ilişkinleri olabileceği ortak bir başlık veya kavram tespit etmek imkân dâhilinde değildir.<sup>23</sup>

İbn Sînâ'yı takip ederek metafiziğin konusunu var olması bakımından varlığa indirgeyen Behmenyâr (öl. 458/1066), varlığı en genel durum (el-emru'l-âmm) şeklinde ifade ederek umûr-ı ‘âmmeyi nispeten kullanmış olmaktadır.<sup>24</sup> Ona göre cevher, araz, zorunlu, mümkün gibi kavramlar varlığın kısımları bağlamında incelenen kavramlar olarak sınıflandırılmakta; birlik, çokluk, öncelik, sonralık, sebep, sebepli, tümel, tikel, yokluk gibi kavramlar ise varlığa eklenen terimler olarak incelenmektedir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmmeye Sorunu* (İstanbul: Endülüis, 2019), 158. Umûr-ı ‘âmmenin farklı kullanımları için bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/115; a.mlf., *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/46; a.mlf., *Kitâbü’ş-Şifâ Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 158; a.mlf., *Kitâbu’ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 64; a.mlf., *İkinci Analitikler*, 127.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/23-24; a.mlf., *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 211-224; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, çev. Murat Demirkol - Gürbüz Deniz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 174-223; a.mlf., “Risâle fî aksâmî'l-‘ulûmî'l-‘akliyye”, 76.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/24.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/5, 10.

<sup>24</sup> Behmenyâr b. Merzübân, *et-Tahsîl*, nşr. Murtazâ Mutahharî, thk. Murtazâ Mutahharî (Tahran: Müessesetü İntişârât ve Câb-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1996), 179.

<sup>25</sup> Behmenyâr b. Merzübân, *et-Tahsîl*, 284-286.

Fârâbî ve İbn Sînâ öncülüğünde ve bilhassa varlığı emr-i 'âmm şeklinde vasıflandırma geleneği Behmenyâr tarafından devam ettirilmiştir. Ayrıca varlığın eklentileri olarak belirlenen kavramlar, metafiziğin ana konuları olarak öne çıkmıştır. Ancak umûr-ı 'âmme kavramı Behmenyâr'da da müstakil olarak ele alınmamış metafiziğin alt başlığı olarak incelemeye konu olmuştur.<sup>26</sup>

Behmenyâr'ın öğrencisi Levkerî (öl. 503-517/1109-1123 [?]) de metafiziğin konusunun mutlak olarak varlık olmak bakımından varlık olduğunu ifade etmiş<sup>27</sup> ve metafiziği hem 'ilmü'l-küllî<sup>28</sup> hem de 'ilmü'l-ilâhî'l-'âm<sup>29</sup> şeklinde isimlendirmiştir. Metafiziğe ait ontolojik kavramlar için umûr-ı 'âmme terimini kullanmış olmakla birlikte bu kavramları İbn Sînâ gibi dağınık bir şekilde işlemiştir.<sup>30</sup>

Gazzâlî (ö. 505/1111) düşüncesinde umûr-ı 'âmme terimi mantık, fizik ve metafizik alanlarında kullanılmaktadır. İlk iki kullanım konuyla ilgili değilken metafizikle ilgili olan kullanımı konuyla ilgilidir. Gazzâlî, mantıkta umûr-ı 'âmmeye tûmeller anlamıyla yer vermiştir.<sup>31</sup> Fizikte ise heyûla, sûret, mekân ve hareket gibi kavramların tamamına eklenen veya onları kapsayan şeyler (e'ammu umûrihâ) şeklinde kullanmıştır.<sup>32</sup> Esas konumuzu ilgilendiren manasıyla ilm-i ilâhînin inceleme alanı olan umûr-ı 'âmmenin şeylerin en geneli olan (e'ammu'l-umûr) mutlak varlık olduğunu dile getiren Gazzâlî, varlığa ait ontolojik meseleleri varlığın kısımları, hükümleri ve özsel ilintileri başlığıyla ele almıştır.<sup>33</sup>

Yaklaşık olarak hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren başlayan meşşâî felsefe ile doğrudan ya da dolaylı olarak etkileşim halinde olan kelâm ilminin miras olarak aldığı konuların başlıcaları arasında yer alan ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın küllî ilim diye isimlendirdiği metafiziğin içerisinde bir inceleme alanı olan umûr-ı 'âmme, müstakil olarak hem umûr-ı 'âmme şeklindeki kavramın kullanımı hem de yaygın olan şekliyle konularının tertibi ilk defa Fahreddîn er-Râzî

<sup>26</sup> Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 165.

<sup>27</sup> Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed Levkerî, *Beyânü'l-hak bi-damani's-sıdk: el-'ilmü'l-ilâhî* (Tahran: Müessesesi-i Beyne'l-Mileli Endişe ve Temeddün-i İslâmî, 1995), 265.

<sup>28</sup> Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 4.

<sup>29</sup> Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 265.

<sup>30</sup> Levkerî, *Beyânü'l-hak*, 15, 16, 154.

<sup>31</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm fi'l-mantık*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 64.

<sup>32</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961), 303. Fizikteki genel kavramlara yönelik İbn Sînâ kullanımı için bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/115.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 139-140.

tarafından ortaya konmuştur.<sup>34</sup> Zira meşşâî felsefenin konuları Râzî öncesi kelamcılarını meşgul etmiş olsa da kelâm ilminin bu meseleleri karma bir yöntemle yeniden üretmesi Râzî ile gerçekleşmiştir.<sup>35</sup> Onun kelam-felsefe ilişkisine dayanan bu misyonu, felsefî yönü ağır basmakla beraber kelâmî niteliklere de sahip olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde felsefe yapan kelamcı; kelâmî yönü ağır basmakla beraber felsefî bir içeriğe de sahip olan *el-Muhassal* adlı eserinde ise kelâm yapan filozof olarak anılmasına sebep olmuştur.<sup>36</sup> Söz konusu bu eserlerle Râzî, ansiklopedik bir tarzla İbn Sînâ geleneğini sürdürerek kelâm ve felsefenin harmanlandığı bir yöntemle eserlerin içerik ve düzenini kendi bakış açısına göre yeniden inşa etmiştir. Râzî'nin bu yöntemi sentez arayışlarını beraberinde getirmiş, ondan sonraki düşünürler arasında ortak bir bakış açısının ve tartışma ortamının gelişmesini sağlamış ve böylece farklı düşünce ekolleri, ortak noktaları metafizik olan bir paydada bir araya gelmişlerdir.<sup>37</sup>

Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *Mûlahhas* adlı eserlerinin birinci kitabında umûr-ı ‘âmmeyi “umûr-ı ‘âmmeden olanlar, onun hükmünde olanlar ve onun türleri mesabesinde olanlar” şeklinde belirlediği başlıkta ele almıştır.<sup>38</sup> Râzî'nin bu inşası kendinden sonraki kelamcılarını büyük

<sup>34</sup> Bilal Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 25. İlk defa müstakil olarak Râzî tarafından ele alındığı iddiası için ayrıca bk. Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 19, 171; Altaş, “Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, 164; Bilal Taşkın, “Osmanlı Döneminde Yazılan Umur-i Amme Risaleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 77; a.mlf., “Metafiziğin Meselesini Mesele Edinmek: Klasik Dönem Sonrası İslam Düşüncesinde Umûr-ı Âmme Sorunu”, *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı* (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018), 144.

<sup>35</sup> Bilal Taşkın, “Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamîdî'nin Umûr-ı Âmme'ye Dair Risaleleri Bağlamında Bir İnceleme”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2016), 191.

<sup>36</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 627. Benzer bir açıklama ve kelam-felsefe arasındaki ilişkinin Râzî üzerinden detaylı bir okuması için bk. Ayman Shihadeh, “Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler”, çev. Bilal Taşkın, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 266-273.

<sup>37</sup> Mustakim Arıcı, “VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2011), 34, 36.

<sup>38</sup> Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 2007), 1/95; a.mlf., *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematik Ontoloji)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 43.

oranda etkilemiştir. Ondan sonraki kelamcılar umûr-ı ‘âmmeyi<sup>39</sup> “el-umûru’l-küllîye”<sup>40</sup>, “el-umûru’ş-şâmîle”<sup>41</sup> ve “el-umûru’l-‘tibâriyye”<sup>42</sup> şeklinde de ifade etmişler ve içerik itibarıyla büyük oranda Râzî’nin tertibine uyarak meseleyi genişletmiş ve geliştirmişlerdir.

<sup>39</sup> Kelamcı ve felsefecilerin umûr-ı ‘âmmeyi için bk. Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî, *Kitâbu’l-Metâli’* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1406/3), 114a; Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Tecrîdü’l-‘akâid*, thk. Abbas Süleyman (İskenderiye: Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, 1996), 61; a.mlf., “Aksâmü’l-Hikme”, *Telhîsu’l-Muhassal* (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1985), 526; Necmüddîn el-Kâtîbî, *Hikmetü’l-‘ayn (Varlık Hikmeti)*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 55; a.mlf., *el-Münassas fi şerhi’l-Mûlahhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680), 187b; Sa’d b. Mansûr İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l-hikme*, thk. Hamîd Mer’îd el-Kübeysî (Bağdat: Matbaatu Câmiatu Bağdad, 1982), 209; Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu’l-makâsîd min Hikmeti ‘ayni’l-kavâ’id*, thk. Seyyid Muhammed Mişkât - Alinakî Münzevî (Tahran: y.y., 1958), 4; Ebu’s-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâ’id fi şerhi Tegrîdi’l-‘akâid*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Darü’z-Ziyâ, 2012), 1/182; Ebü’l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülğaffar İcî, *el-Mevâkîf fi ‘ilmi’l-keâm*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 41; Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, ed. Cafer Zâhidî (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974), 30; Sa’düddin Mes’ud b. Ömer Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 125; a.mlf., *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1998), 1/289; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkîf*, thk. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 2/59; a.mlf., “Hâşiyetü’t-Tegrîd”, *Tesdîdü’l-kavâ’id fi şerhi Tegrîdi’l-‘akâid*, thk. Eşref Altaş vd., mlf. Ebu’s-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî (İstanbul: Neşriyâtu Vakfî’d-Diyâneti’t-Türkî, 2020), 2/41; Sâinüddîn Ebû Muhammed Ali b. Efdalüddin Muhammed b. Sadrüddin Ebû Hâmid Muhammed Türke İsfahânî Hucendî İbn Türke, *el-Hikmetü’r-reşîdiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2404), 2a; Alaüddin Ali b. Muhammed Kuşçu, *eş-Şerhu’l-cedîd ale’t-Tegrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537), 2a; Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî, *Şevârikü’l-ilhâm fi şerhi Tegrîdi’l-keâm*, thk. Esed Alizade (Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdik, 2012), 1/87; Hasan Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâli’u’l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme - 1. Cilt)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 20.

<sup>40</sup> Kelamcıların umûr-ı külliye kullanımı için bk. Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî, *Zübdetü’l-esrâr* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1210), 100b; Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, thk. Müctebâ Mînovî - Ali Rızâ Haydarî (Tahran: Şirket-i Sihâmî İntişârât-ı Havârizmî, 1354), 38; Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr min metâli’i’l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1991), 73. Umûr-ı külliye dendiğinde kavramın sözlük anlamının da anımsattığı üzere tümeller anlaşılır. Özü itibarıyla mantık ilmine ait bir konu olan tümeller, zamanla metafiziğin de irdelediği konulara dâhil olmuştur. Bunun için bk. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 12-13. Söz konusu bu anlamın yaygın kullanımına rağmen umûr-ı külliye kısmen Meşşâî filozoflar ama ekseriyetle kelamcılar tarafından kullanılan bir başka manası daha bulunmaktadır. O da Zorunlu varlıkla beraber bütün var olanlara yükümlenebilen metafiziğin ontoloji kısmının temel meselelerine denk gelen kavramlardır. Bunun için bk. Yasin Apaydın, “Meşşâîlik’ten Devralınan Miras: Ekberî Geleneğe Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1055. Dolayısıyla her ne kadar umûr-ı külliye kavramı meşşâî felsefe geleneğine ait İslam filozofları tarafından tümeller anlamında kullanılsa da kelamcılar tarafından

Râzî'nin umûr-ı ‘âmmeyi kavramsallaştırmasının kavram olarak kökeni İbn Sînâ'ya, içerik olarak da Fârâbî'ye dayanmaktadır. Hatırlanacak olursa İbn Sînâ, Râzî'nin ontolojik kavramlara başlık yaptığı umûr-ı ‘âmmeyi Metafizik'te “genel şeyler ve bunların varlıklarının niteliği” başlığında tümelleri incelemek için kullanmıştı.<sup>43</sup> Keza Fârâbî de umûr-ı ‘âmmeyi, Râzî'nin ele aldığı şekliyle küllî ilmin (metafiziğin) varlıklara ait genel şeyler, onun türleri ile eklentileri ve bu minvalde olanlar hakkında nazar yürütebileceği<sup>44</sup> bilgisini verirken ifade etmişti. Böylece Râzî, kendinden önceki birikimi kullanarak umûr-ı ‘âmmeyi ayrı bir başlık olarak ele almış ve daha önce ana konularla işlenen birçok konunun ana başlık olacak düzeyde veya müstakil olarak kelâma dâhil edilmesine ve işlenmesine neden olmuştur.

Umûr-ı ‘âmmeyi metafiziğin ontoloji kısmıyla ilgili olan kavramların ve kavramlarla ilgili olan tartışmaların yer aldığı bir içeriğe sahiptir. Râzî'den sonraki kelamcılar ve filozoflar, onun çizdiği çerçeveye ek olarak umûr-ı ‘âmmeyi farklı şekillerde ve farklı açılardan tanımlamışlar ve beraberinde bu tanıma dâhil olan kavramlarla ilgili birtakım tartışmalara yer vermişlerdir. Özellikle umûr-ı ‘âmmeyi kapsamında yer verilen kavramların umûr-ı ‘âmmeyi içerisine hangi açıdan dâhil edildiği meselesi, bu tanımlama çabalarının neticesinde oluşan tartışmalardan biridir. Söz konusu tartışma mahiyet, imkânsız, yokluk gibi kavramlar etrafında dönmekte bu kavramlar içerisinde yokluk kavramı ön plana çıkmaktadır. Çünkü metafizikte var olmak bakımından incelenen varlığın en ilişkili olduğu kavramların başında yokluk gelmektedir. Bu bakımdan

---

umûr-ı ‘âmmeyi karşılığı olarak kullanılmıştır. Kaldı ki Beyzâvî şarihleri onun burada umûr-ı ‘âmmeyi kastettiğini söyleyerek bu hususa açıklık getirmişlerdir. Bk. Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr 'alâ metni Tavâli'i'l-envâr* (b.y.: Dâru'l-Kütüb, ts.), 35; Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-İbrî, *el-İzâh fî Şerhi'l-Misbâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 793), 59b; Şemseddin el-Âmulî, *Tenkîhu'l-efkâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 782), 25a.

<sup>41</sup> Kelâmcıların umûr-ı şâmile tercihleri için bk. Muhammed b. Eşref el-Hüseynî Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 73; a.mlf., *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 1/383; Ebu'l-Alâ Alaüddin Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî Bihîştî, *Tefrîdü'l-i'timâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd* (İngiltere: British Library, EAP521/1/33), 2b; Cürçânî, “Hâşiyetü't-Tecrîd”, 2/41.

<sup>42</sup> Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemalpaşazâde, *Tecvîdü't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2816), 185a; a.mlf., *Risâle fî'l-umûri'l-âmmeyi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2838), 21b; Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydın, “Kemalpaşazâde'nin Tecrîd Eleştirisi ve Yeniden İnşası Olarak Tecvîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 113. Kemalpaşazâde'nin umûr-ı ‘âmmeyi yerine el-umûru'l-i'tibâriyye kavramını tercih etmesindeki gerekçesi için bk. Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 124-125; Alper - Apaydın, “Tevîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir”, 93.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/171.

<sup>44</sup> Fârâbî, “Fî ağrâdi'l-hakîm”, 35.

düşünürler umûr-ı ‘âmme içerisinde yokluğun varlıkla olan alakasını konumlandırmak adına yokluk kavramının umûr-ı ‘âmme içerisinde hangi açıdan inceleme konusu yapıldığını tartışma konusu haline getirmişlerdir. Dolayısıyla yokluk kavramının umûr-ı ‘âmmeye hangi açılardan dâhil edildiğini var olan umûr-ı ‘âmme tanımlarından hareketle tespit etmeye çalışacağız.

### 1. Karşıtlık (Tekâbü) Yaklaşımı

Yokluğun varlığın karşıtı olması sebebiyle umûr-ı ‘âmmeye dâhil edildiği bu yaklaşım biçimi, kelimcilerin tercih ettiği yaklaşımlardan biridir. Bunu tercih edenlerin başında ise Fahreddin er-Râzî gelir. O, umûr-ı ‘âmmeyi “umûr-ı ‘âmmeden olanlar, onun hükmünde olanlar ve onun türleri mesabesinde olanlar” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre umûr-ı ‘âmmeyi ilgilendiren bu kavramlar varlık, mahiyet, birlik, çokluk, vücûb, imkân, kıdem ve hudûstur.<sup>45</sup> Varlığın, şeylerin en geneli ve kapsayıcısı olması sebebiyle onunla başladığını bildiren Râzî, yokluğun varlığın karşıtı olması sebebiyle umûr-ı ‘âmmeye dâhil edildiğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla yokluk varlığın karşıtı, mukabili olduğu için umûr-ı ‘âmmenin kapsamına alınmıştır.

Kâdî Beydâvî (öl. 685/1286) şârihlerinden olan Hacı Paşa (öl. 827/1424 [?]), *Şerhu Tavâli’i’l-envâr* adlı eserinde umûr-ı ‘âmmeyi varlık, birlik gibi mevcutların tümünde ortak olanlar ya da zorunluluk, imkân kavramları gibi mevcutların çoğunda ortak olanlar diye tanımlamaktadır. İmkânsızlık kavramının imkânın, kıdem kavramının hudûsun karşıtı olması sebebiyle umûr-ı ‘âmme içinde yer aldığını söyleyen Hacı Paşa, yokluğun da varlığın karşıtı olması sebebiyle umûr-ı ‘âmme içinde yer aldığını kaydetmiştir.<sup>47</sup>

Kâtibî (öl. 675/1277) şârihi Mübârekşâh el-Buhârî (öl. 784/1382’den sonra), yokluğun umûr-ı ‘âmmeye varlığın karşıtı olması sebebiyle dâhil edildiği yaklaşımını benimseyen felsefecilerden biridir. Ona göre umûr-ı ‘âmme ile kastedilen soyut ve maddi olanı kuşatanlar ve bu kavramların mukabilleri olanlardır.<sup>48</sup> Burada yokluk kavramı yer almasa da onun umûr-ı ‘âmme içerisindeki yeri soyut ve maddi olan şeyleri kuşatanların karşıtlarındadır. Yokluk burada karşıt olma yoluyla dolaylı olarak umûr-ı ‘âmmeye yer almıştır. Nitekim Mübârekşâh’ın şerhine hâşiye yazan Mîrzâcân (öl. 994/1586) bu durumdan bahsederek karşıtlardan kastın umûr-ı ‘âmmeden sayılan yokluk ve imkânsız kavramları olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/95; a.mlf., *el-Mulahhas*, 43.

<sup>46</sup> Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/90.

<sup>47</sup> Celâleddin Hızır b. Ali el-Konevî el-Aydîni Hacı Paşa, *Şerhu Tavâli’i’l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3053), 28a-28b.

<sup>48</sup> Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, 30.

<sup>49</sup> Mîrzâ Habîbullah Bâğnevî Şîrâzî Mîrzâcân, *Hâşiyetü’l-Bâğnevî ‘alâ Şerh-i Hikmeti’l-‘ayn*, thk. Ali Haydarî Yesavlî (Kum: y.y., 1391), 5.

Cürcânî (öl. 816/1413), umûr-ı ‘âmme içerisinde yokluğun ele alınma biçimlerinden karşıt olmayı, seçeneklerden biri olarak zikretmiştir. Ona göre ilmî bir amaç barındırması şartıyla umûr-ı ‘âmme, mukabilleri ile birlikte bütün kavramları kuşatır. Varlık ve yokluk kavramları bu karşıtlara örnektir.<sup>50</sup> Görüldüğü üzere Cürcânî, yokluk ve varlığın karşıtlık yoluyla umûr-ı ‘âmme içerisinde yer alabileceğini söylemiştir. Öte yandan ona göre yokluk, umûr-ı ‘âmmeye tâbi olma<sup>51</sup> ve arazî olma<sup>52</sup> yollarıyla da dâhil olabilir. Ancak karşıtlık yaklaşımı, diğer yaklaşımlar arasından tüm mevcutları ister mutlak bir şekilde isterse yokluğun da yer aldığı karşıtlık yoluyla kapsamı açısından bu yaklaşımı dikkate alan umûr-ı ‘âmme tanımının daha “evlâ” sayılmasına sebep olmaktadır.<sup>53</sup> Nitekim onun, karşıt olma yaklaşımını benimsemesinin arka planında, yokluk gibi tek başına ele alındığında mevcûdun kısımlarının bütününe kuşatması imkân dâhilinde olmayan ancak umûr-ı ‘âmme arasında bazen asıl olanlara tabi, bazen de zâti olmayıp arazî bir şekilde ele alınması gelenek haline gelmiş kavramların herhangi bir ek sebep göstermeksizin umûr-ı ‘âmme içerisinde sayılmasını kabul ettirmeye yönelik bir girişim vardır.<sup>54</sup> Burada zikredilen asıl olanlara tabi olma ve arazî olma gibi yaklaşımlara aşağıda yer verilecektir.

Karşıtı olma yaklaşımını benimseyen bir diğer kelamcı Ali Kuşçu (öl. 879/1474)’dur. O, umûr-ı ‘âmmeyi mevcûdun kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine özgü olmayan şekilde tanımlamış; yokluk hakkındaki incelemenin ise umûr-ı ‘âmmede varlığın karşıtı olması sebebiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu sebeple de yoklukla ilgili bahislere varlık-yokluk bölümünde yer verildiğini dile getirmiştir.<sup>55</sup>

Cürcânî’nin karşıtlık yaklaşımını kabul ederken yokluk gibi bu yolla ele alınan kavramların ilmî bir amaç taşıması gerektiğiyle ilgili kaydı, sonraki bazı âlimler tarafından tartışma konusu edilmiştir. Zira karşıtlık yaklaşımı kabul edilecekse bu şartın göz önünde bulundurulması gerektiği yönünde değerlendirilmeler yapılmıştır. Örneğin Kādî Mîr (öl. 909/1503-1504) cevher ve araza özgü olan hallerin karşıtlarıyla ele alındığında tüm mevcutları kapsayacağından dolayı yokluk gibi her bir karşıt kavrama ilmî bir amacın taalluk edeceğini söylemiştir.<sup>56</sup> Benzer şekilde Efdalzâde Hamîdüddin Efendi (öl. 908/1503) de varlık ve yokluk gibi mukabili ile beraber ele alınan

<sup>50</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/61-62.

<sup>51</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/60-61.

<sup>52</sup> Cürcânî, “Hâşiyetü't-Tecrîd”, 2/41.

<sup>53</sup> Cürcânî, “Hâşiyetü't-Tecrîd”, 2/41.

<sup>54</sup> Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 273.

<sup>55</sup> Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (Kılıç Ali Paşa, 537), 2a. İlmî bir amacın kavramlara taalluk etmesi ilavesiyle benzer bir açıklama ve değerlendirme için bk. Muhammed Cafer Şerî’atmedâr el-Esterâbâdî, *el-Berâhînü'l-kâtî’a fi şerhi Tegrîdî'l-‘akâidi’s-sâti’a*, thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî (Kum: Müessesesi-i Bustân-i Kitâb, 1424), 1/79.

<sup>56</sup> Kemaleddin Hüseyin b. Mahmud Kādî Mîr Meybüdü, *Kādî Mîr ‘ale'l-hidâye* (Matbaati'l-Hâc Hüseyin Efendi, 1313), 82.

kavramların karşıtlık yoluyla umûr-ı ‘âmmeye sokulduğunu ancak bu karşıt kavramların her birinin ilmî bir amaç neticesinde ele alındığını belirtmiştir.<sup>57</sup>

Devvânî’ye (öl. 908/1502) göre karşıtlık ile ıstılâhî anlam kastedilirse karşıtlık yaklaşımıyla ele alınan kavramlar ilmî bir amaç taşımadığı için umûr-ı ‘âmmeye incelenmemesi gerekir. Ancak karşıtlıkla terim anlamı değil de mutlak karşıtlık kastedilirse Zorunlu, cevher ve araza has olan durumların hepsi ilmî bir amaç taşıdığından karşıtları da umûr-ı ‘âmmeye dâhil olur. Zira karşıt kavramlardan birinin kapsayıcı nitelikte olması söz konusu durumu değiştirir.<sup>58</sup> Yani görünüşte umûr-ı ‘âmmeden olmayan ancak umûr-ı ‘âmmeden sayılan kavramların karşıtları olmaları sebebiyle umûr-ı ‘âmmeye dâhil edilen karşıt kavramların bilgiye dayalı gerekçeli bir gaye şartıyla umûr-ı ‘âmmeye alınması gerekmektedir.

## 2. Ortaklık (Müşterek) Yaklaşımı

Ortaklık yaklaşımı yokluk kavramının ma’dûmların tümünde ortak olması sebebiyle yokluğun umûr-ı ‘âmmeye dâhil edildiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım Kâtibî’nin, Râzî’nin *Mûlahhas*’ı üzerine yazdığı *Münassas* adlı şerhinde gündeme getirilmiştir. Zira Râzî’nin umûr-ı ‘âmmeye tanımının açılımını yapan Kâtibî, umûr-ı ‘âmmeye mesabesinde olanlardan kastın mevcutların çoğunda müşterek olan şeyler olduğunu aktarmıştır. İmkânsız gibi kavramların kendi görüşüne göre umûr-ı ‘âmmeden sayılmasını doğru bulmamakla birlikte Râzî’nin bu kavramları ma’dûmların çoğunda ortak olmaları sebebiyle umûr-ı ‘âmmeden saydığını dile getirmiştir.<sup>59</sup> Yokluk kavramı doğrudan bu metinde geçmese de imkânsız kavramı üzerinden ma’dûmların onda ortak olması sebebiyle imâ yoluyla yani dolaylı olarak umûr-ı ‘âmmeye dâhil edilmiştir. İmkânsız gibi yokluğun ortak olması sebebiyle umûr-ı ‘âmmeden sayılması gerektiği Kādî Beyzâvî (öl. 685/1286) şârihi el-İbrî (öl.743/1342) tarafından dile getirilmiştir.

Burhânüddîn el-İbrî, hem *Şerhu’-Tavâli’* hem de *Misbâhü’l-ervâh* şerhi *el-İzâh fî şerhi’l-Misbâh*’da bu hususa yer vermiştir. Ona göre umûr-ı külliye ile kastedilenler ya varlık, birlik gibi mevcutların tümünde ortak olanlar ya da yokluk gibi ma’dûmların tümünde ortak olanlardır.<sup>60</sup> Buna göre yokluk kavramı, ma’dûmların tümünde ortak olması sebebiyle umûr-ı ‘âmmeye içerisinde zikredilmiştir. Bu haliyle umûr-ı ‘âmmeye kapsamında ele alınan kavramlarda bir genişleme söz

<sup>57</sup> Efdalzâde Hamîdüddin Efendi, *Hâşiye ‘alâ Metâli’i’l-enzâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2113), 17b-18a.

<sup>58</sup> Celâlüddîn Muhammed b. Es’ad b. Muhammed es-Sıddîkî ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü’l-kadîme ‘alâ Şerhi’t-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 740), 2b-3a. Kavramların ilmi bir amaç taşımasıyla ilgili tartışmalar için ayrıca bk. İsamüddin Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’t-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 732), 23b-24a.

<sup>59</sup> Kâtibî, *el-Münassas* (Şehit Ali Paşa, 1680), 187b.

<sup>60</sup> Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-İbrî, *Şerhu Tavâli’i’l-envâr* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1148), 13a; a.mlf., *el-İzâh fî Şerhi’l-Misbâh* (Ragıp Paşa, 793), 59b.



konusudur ki İbrî bunu ma’dûmlar arasında ortaklığa da teşmil ederek yokluk kavramını umûr-ı ‘âmmeden saymıştır.<sup>61</sup> Bu haliyle yokluk, yok olanların tümünde ortak olan ontolojik bir kavram olmaktadır.

### 3. Kapsayıcılık (Şümûl) Yaklaşımı

Bu yaklaşıma göre yokluk kavramı mevcutların bütününe veya çoğunu kapsayan bir hal olması sebebiyle umûr-i ‘âmmeden sayılmıştır. Bunu benimseyen kelamcılardan biri Şemseddin İsfahânî (öl. 749/1349)’dir. O, umûr-ı ‘âmmeye ile varlıkların tümünü veya çoğunu kapsayan şeyleri kastettiğini onun da varlık ile yokluk, mahiyet ve mahiyet, varlık ve yokluktan türemiş olan illet ile ma’lûlün hallerinden oluştuğunu ifade etmiştir. Yokluk kavramı ile ilgili hususlar da geçtiği üzere varlık-yokluk ve halleri bağlamında ele alınmıştır.<sup>62</sup> Bu takdirde varlık-yoklukla ilgili bahisler içerisinde değerlendirilen yoklukla ilgili hallerin mevcutların bütününe ya da çoğunu kapsamaması sebebiyle umûr-ı ‘âmmeye çerçevesinde incelenen bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Taşköprülüzâde (öl. 968/1561) söz konusu yaklaşımı, yokluk kavramı umûr-ı ‘âmmeye içinde incelendiği halde tanımın onu doğrudan kapsamaması sebebiyle eleştirmiştir.<sup>63</sup> Bu durum Taşköprülüzâde’den önce İsfahânî’nin öğrencisi Bâbertî (öl. 786/1384) tarafından çözülmüştür. Zira o, yokluğu doğrudan kapsayıcılık yaklaşımına göre umûr-ı ‘âmmeye dâhil etmiştir.

Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*’inde umûr-ı ‘âmmeye cevher ve arazların prensiplerini kuşatan şeklinde tarif etmiş ve umûr-ı ‘âmmeye mevcutların bütününe ya da ekserisini kapsayan şekilde ikiye ayırmıştır. Varlık ve yokluğun hallerinin mevcutların çoğunu kapsayan kısımda değerlendirilmesi gerektiğini ifade eden Bâbertî, yokluğun, mümkün mevcutları mevcut olmak bakımından kapsamasa da varlıktan önce gelmesi, varlığı öncelemesi sebebiyle kapsadığını söylemiştir.<sup>64</sup> Buna göre yokluk kavramı mümkün mevcutların varlıklarından önceki durumların kuşatması açısından umûr-ı ‘âmmeye içerisinde değerlendirilmiştir.

Teftâzânî (öl. 792/1390), yokluğun, mevcut ve ma’dûmların çoğunu kapsamaması sebebiyle umûr-ı ‘âmmeye içerisinde yer almasını bir seçenek olarak sunmuştur. Ona göre umûr-ı ‘âmmeye, yokluk ve imkânsız gibi kavramları da kuşatması için mevcut ve ma’dûmların çoğunu kapsayan şekilde yorumlanabilir. Teftâzânî, burada *Mevâkıf* sahibi diye nitelediği Adudüddin İcî (öl. 756/1355)’ye bir eleştiri yöneltmektedir. Ona göre İcî, kelâm ilminin konusunu bilinebilen her şey<sup>65</sup> şeklinde belirlediği ve bundan dolayı bahsi geçen kapsayıcılık yaklaşımını benimsemesi

<sup>61</sup> Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 251.

<sup>62</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 1/182.

<sup>63</sup> Taşköprülüzâde, *Hâşiyeye ‘alâ Hâşiyeti’t-Tecrîd* (Ragıp Paşa, 732), 23b.

<sup>64</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2160), 1b-2a.

<sup>65</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 7.

gerektiği halde umûr-ı ‘âmmeye ma’dûm kavramını dâhil etmediğini söylemiştir.<sup>66</sup> Zira İcî, umûr-ı ‘âmmeyi “Mevcutun kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine mahsus olmayandır.” şeklinde tanımlamış<sup>67</sup> ve yokluk kavramının umûr-ı ‘âmmeye içerisinde nasıl konumlandığıyla ilgili bir tartışmaya yer vermemiştir. Kaldı ki İcî’nin benimsediği umûr-ı ‘âmmeye tanımına göre bu çok mümkün görünmemektedir. Bu sebeple Teftâzânî İcî’nin, yokluğu, umûr-ı ‘âmmeye dâhil eden mevcut ve ma’dûmların çoğunu kapsayacak şekilde bir tanım benimsemesi gerektiğini düşünmüştür. Ancak onun eleştirisi mahiyetindeki bu açıklamasının dışında yokluğun karşıt kavram olması sebebiyle arazî olarak umûr-ı ‘âmmeye içerisinde yer aldığını da dile getirmiştir ki bu hususa ileriki başlıkta değinilecektir.

#### 4. Özgünlük (İhtisâs) Yaklaşımı

Kara Seydî-i Hamîdî (öl. 912/1507), Teftâzânî’nin İcî’ye yönelik eleştirisinin eleştirisi üzerinden başka bir yaklaşım benimsemiştir. Ona göre İcî tanımında umûr kelimesini değil ‘âmmeye kavramını kastederek bir tanım ortaya koymuştur. Bu takdirde tür ve cins olma yönünden diğer kavramlardan farklı olarak bilinen şeyler olan yokluk ve imkânsızlık gibi kavramlar mevcutların kısımlarının hiçbirisine özel (has) olmadıkları için umûr-ı ‘âmmeye dâhil edilmiştir. Başka bir ifadeyle yokluk ammeye has olmadığı için yani genelliğe özgü olmamasından dolayı umûr-ı ‘âmmeye yer almıştır. Dolayısıyla İcî’ye tarifin yokluğu dışarıda bırakması sebebiyle bir eleştirisi yöneltmesi söz konusu değildir.<sup>68</sup>

Hamîdî’nin yaklaşımına göre mevcutların hiçbirisine mahsus olmamak veya hiçbirisine özel olmamak umûr-ı ‘âmmeye sayılması gereken kavramlar konusunda bir ölçüt sayılmıştır. Haliyle İcî’nin umûr-ı ‘âmmeye yönelik “Mevcutun kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine mahsus olmayandır.”<sup>69</sup> tanımı İcî böyle bir tartışmaya yer vermese de dolaylı olarak yokluğun özgünlük yaklaşımına göre umûr-ı ‘âmmeye dâhil edildiğini göstermektedir. Çünkü yokluk ne Zorunlu ne cevher ne de arazdan birine özeldir. Hâlbuki Ali Kuşçu da İcî’nin tanımına paralel bir umûr-ı ‘âmmeye tanımı benimsese de yokluk kavramıyla ilgili incelemeye ayrıca yer vererek yukarıda geçtiği üzere karşıtlık yaklaşımını benimsemişti. Deşteki bu duruma dikkat çekerek Ali Kuşçu’nun yokluk kavramıyla ilgili tartışmaya ayrıca yer vermesinin haklı bir gerekçesi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kuşçu, yokluğun mutlak varlığın olumsuz ve karşıtı olması sebebiyle mevcutların kısımlarından hiçbirine özgü olmadığını söylemiştir. Zira mutlak

<sup>66</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/291.

<sup>67</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 41.

<sup>68</sup> Yasin Apaydın, “Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı ‘Âmmeye’ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *darulfunun ilahiyat* 29/2 (2018), 355, 365, 372; Taşkın, “Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları”, 198.

<sup>69</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 41.

yokluğun iliştiği şey, kendisinde hiçbir ayırışma bulunmayan ve hiçbir şey olmayan anlamında mutlak ma’dûmdur. Dolayısıyla onun Zorunlu, cevher ve araz olması imkânsızdır.<sup>70</sup> Bu sebeple Ali Kuşçu, umûr-ı ‘âmmeye tanımında doğrudan yer almayan yokluk kavramına ayrıca yer vererek yokluğu umûr-ı ‘âmmeye karşıtlık yaklaşımına uygun şekilde dâhil etmiştir. Ancak dâhil etmenin mevcutların kısımlarından hiçbirine özgü olmamasından dolayı kaynaklandığını da gözden kaçırmamak gerekir. Bu açıdan mevcutların hiçbirine has olmama bir yaklaşım sayılabildiği gibi mevcutlara has olmaması sebebiyle başka bir yaklaşım da benimsenebilmiştir.

### 5. Arazîlik (Bi'l-Araz) Yaklaşımı

Arazîlik şeklinde ifade ettiğimiz bu yaklaşım ikincil, tali ya da ana kavrama eklenen ara kavram şeklinde ifade edilebilir. Bu yaklaşım kelamcılar tarafından bir anlamda kapsayıcılık yaklaşımına alternatif olarak geliştirilen bir yoldur. Zira yokluğun hem kapsayıcılık yaklaşımı yoluyla umûr-ı ‘âmmeye katılmasına yönelik eleştirilerde hem de kapsayıcılık yaklaşımı çerçevesinde umûr-ı ‘âmmenin içine dâhil edilen kavramların yanında olanlar şeklindeki açıklamalarda bu yol tercih edilmiştir. Buradan hareketle Teftâzânî, umûr-ı ‘âmmeyi “Zorunlu, cevher ve arazdan teşekkül eden mevcutların ekserisini kapsayan” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre yokluk ve imkânsızlık gibi bazı kavramların umûr-ı ‘âmmede incelenmesi arazîdir.<sup>71</sup>

Teftâzânî, yokluk ve imkânsızlık gibi kavramların varlık ve imkân kavramlarının karşıtları olmaları sebebiyle arazî olarak incelenmesi gerektiğini söylediği pasajda aslında bu değerlendirmeyi kapsayıcılık yaklaşımına yöneltilen bir eleştiri neticesinde yapmıştır. Ona göre, mevcutları aslî olarak hiçbir şekilde kuşatmayan yokluk ve imkânsız gibi kavramların umûr-ı ‘âmmeden sayılmaması gerektiği yönünde bir eleştiri getirilebilir. Bu takdirde umûr-ı ‘âmmede değerlendirilen kavramlar mevcudun halleriyle kısıtlı olunca yokluk ve imkânsız gibi kavramlar varlık ve imkân kavramlarının karşıtları olmaları sebebiyle arazî olarak umûr-ı ‘âmmede incelenmiştir.<sup>72</sup> Kapsayıcılık yaklaşımı neticesinde umûr-ı ‘âmmeye dâhil olan kavramlar mevcudun halleriyle sınırlı olunca yokluk ve imkânsızlık gibi kavramlar bu kategorinin dışında kalmaktadır. Dolayısıyla Teftâzânî, bu kavramların arazî (bi'l-araz) olarak umûr-ı ‘âmmede incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca onun bu tercihi, yokluğun arazîlik dışında karşıtlık yönüyle de değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü karşıtlık yaklaşımı da umûr-ı ‘âmmeye içerisinde yer almanın bir ölçütüdür. Ancak yokluğun varlığın karşıtı olması arazî yolla incelenmesine bağlanmıştır. Bu sebeple yokluğun umûr-ı ‘âmmeye içerisinde nasıl yer aldığı hususunda bu yol tercih edilmiştir.

<sup>70</sup> Ebû'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr eş-Şîrâzî ed-Deşteki, *Hâşiyetü Mir Sadr el-Hüseynî 'ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1112), 2a.

<sup>71</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 125; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/289.

<sup>72</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/290.

Nasreddin et-Tûsî (öl. 672/1274)'nin *Tecrîd*'ine yazdığı hâşiyede Cürcânî, yokluğun arazî olması yoluyla umûr-ı 'âimme içerisinde yer alabileceğini belirtmiştir. Zira ona göre umûr-ı 'âimme; birlik, mahiyet gibi mevcutların tümünü kapsayan ve imkân, hudûs gibi mevcutların çoğunu kapsayandır. Kıdem, imkânsız ve yokluk gibi kavramları umûr-ı 'âimme içerisinde arazîlik yoluyla değerlendirmek mümkünse de yukarıda da ifade edildiği üzere ona göre daha doğru olanı karşıtlık yaklaşımıdır.<sup>73</sup>

Yokluğun arazî olarak umûr-ı 'âimme içerisinde incelendiğini savunan kelamcılardan bir diğeri de Taşkoprülüzâde'dir. O umûr-ı 'âimmeyi Zorunlu, cevher ve arazi kapsayan yüklem şeklinde tanımlayarak yokluk ve imkânsızlığın arazîlik yoluyla umûr-ı 'âimme içerisinde yer aldığını kaydetmiştir.<sup>74</sup> Görüldüğü üzere Tefâtânî, Cürcânî ve Taşkoprülüzâde, aslî kavramlardan sayılmaması sebebiyle yokluğun ana kavramlara eklenen veya onun yanında incelenen kavramlar mesabesinde olduğunu belirtmişlerdir. Bu kelamcılar arasından Cürcânî, söz konusu yaklaşıma nispeten benzer bir yaklaşım daha zikretmiştir.

#### 6. Tâbilik (Tebe'î) Yaklaşımı

Cürcânî'nin yer verdiği bu yaklaşım İcî'nin umûr-ı 'âimme tanımının açıklanması çerçevesinde ortaya konmuştur. Zira o, İcî'nin görüşlerini açıkladığı *Şerhu'l-Mevâkıf*'de bu meseleyi İcî'nin umûr-ı 'âimme tanımına benzer şekilde ele almakla birlikte yokluk kavramına da bahsi geçen tanım çerçevesinde alan açmıştır. Ona göre, yokluk kavramı genel şeylerden sayılmamakla beraber burada ele alınması tâbilik (tebe'î) yoluyla.<sup>75</sup> Yani yokluk kavramı umûr-ı 'âimmeden sayılan kavramlara tâbi olduğu için umûr-ı 'âimmeye dâhil olmuştur. Aralarında tâbi olacağı en uygun kavram da varlıktır.

Yukarıda değinildiği üzere bu yaklaşım bir anlamda arazîlik yaklaşımını andırmaktadır. Zira bahsi geçen yaklaşımda yokluk kavramı ana kavramlara eklenen veya onlarla beraber incelenen bir kavram iken bu yaklaşıma göre de umûr-ı 'âimme içerisinde incelenip ana kavramlara tâbi olan bir kavramdır. Her iki yaklaşım da ana kavramlar aracılığıyla irdelenen kavramları ele almaktadır. Ancak farklı farklı eserlerde zikredilmeleri sebebiyle bu yaklaşımlara ayrı bir başlık olarak yer verilmiştir.

<sup>73</sup> Cürcânî, "Hâşiyetü't-Tecrîd", 2/41.

<sup>74</sup> Ahmet Süruri, *Taşköprüzâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 44, 167; Taşkoprüzâde, *Hâşiyetü'alâ Hâşiyetü't-Tecrîd* (Ragıp Paşa, 732), 24b.

<sup>75</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/60-61.

## 7. Vasfîlik Yaklaşımı

Bu yaklaşım biçimi Kemalpaşazâde’ye özeldir. Umûr-ı ‘âmmeyi, el-umûrî’l-i’tibâriyye (itibari kavramlar) şeklinde alımlayan Kemalpaşazâde’ye göre varlık ve yokluk kavramlarından kasıt mevcut ve ma’dûm kavramlarıdır. Bu kavramların umûr-ı ‘âmmeye içerisinde inceleme konusu yapılmasının sebebi onların zâtı yönünden değil vasfı yönündendir. Aynı şekilde fazlalık ve ortaklık gibi nitelikler de varlığın vasfına nispetle incelemesi yapılmıştır.<sup>76</sup> Başka bir deyişle bahsi yapılan mevcut ve ma’dûm kavramları bizzat mevcut ve ma’dûm olan şeyler üzerinden değil de mevcut olmaklık (mevcûdiyet) ve ma’dûm olmaklık (ma’dûmiyet) üzerinden incelenmiştir.<sup>77</sup> Dolayısıyla yokluk kendi zâtı olan ma’dûm kavramı üzerinden değil niteliği, sıfatı olan yok olmaklık üzerinden bahis konusu edilmiştir.

## Sonuç

İçerik ve kökeni itibarıyla Fârâbî ve İbn Sînâ’ya uzanan, kelâm ilminde müstakil bir başlık halinde ele alınması Fahreddin er-Râzî ile başlayan ve Râzî ile birlikte birçok kelamcı ve filozofun eserlerinde birer başlık halinde yer verilen umûr-ı ‘âmmeye, varlık kavramı başta olmak üzere onunla ilintili birçok kavramın ontolojik incelemelerinin olduğu metafiziğin ontoloji kısmıdır. Öyle ki bu konum, müteahhirûn dönemi kelâmını mütekaddimûn dönemi kelâmından farklı olmasını sağlayan bir niteliktedir. Umûr-ı ‘âmmeye ilgili Râzî’nin öncülük ettiği muhteva tartışmaları daha sonraki kelamcılar ve filozoflar tarafından geliştirilerek bazı kavramların umûr-ı ‘âmmeye içerisinde hangi açılardan inceleme konusu yapıldığı gibi ileri düzey birtakım tartışmaları doğurmuştur. Bunun neticesinde yokluk gibi bazı kavramlar, umûr-ı ‘âmmeye kapsamında değerlendirilirken bu değerlendirmede kelamcı ve filozofların muhtelif yorumları dikkate alınmıştır.

Bu yorumlar arasından karşıtlık yaklaşımı hem kelamcılar hem de filozoflar tarafından en çok itibar ve tercih edilen bir yaklaşım olmuştur. Zira mantık ilminde yokluk varlığın karşıtı sayıldığından ontolojik açıdan varlık doğrudan yokluğun konumunu etkilemiştir. Dolayısıyla düşünürler yokluk kavramının umûr-ı ‘âmmeye inceleme sebebini varlığın karşıtı olmasına bağlamışlardır. Râzî’nin de benimsediği bu yaklaşımı Hacı Paşa, Mübârekşah el-Buhârî, Seyyid Şerif Cürcânî, Ali Kuşçu gibi şârihler eserlerinde benimsemişler ve sürdürmüşlerdir. Hatta yokluğun karşıtlık sebebiyle umûr-ı ‘âmmeye dâhil edilmesi hakkındaki incelemeler zamanla yokluk gibi karşıtlık yoluyla ele alınan diğer kavramların ilmî bir gerekçeye binaen umûr-ı

<sup>76</sup> Kemalpaşazâde, *Tecvîdü’t-Tecrîd* (Atif Efendi, 2816), 185a-185b; Alper - Apaydın, “Tecvîdü’t-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir”, 93-94, 113.

<sup>77</sup> Alper - Apaydın, “Tecvîdü’t-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir”, 94.

'âmmeye dâhil edilmesiyle ilgili alt bir tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu da bu yaklaşımın tercih edilmesindeki kanaati güçlendirmektedir.

Ortaklık yaklaşımı yokluğun yok olan şeylerin tümüne ortaklık etmesi sebebiyle tercih edilmiş bir yaklaşım biçimidir. Bu yaklaşım biçimi varlık kavramına göre konumlandırılmaktan ziyade yok olanların yoklukta birleşmelerini esas almaktadır. Zira nasıl ki varlık kavramı var olanların tümünde ortak ise yokluk da varlık gibi yok olanların tümünde ortaktır. Dolayısıyla bu yaklaşım biçimine göre yokluk kavramı umûr-ı 'âmmeye yok olanlarda müşterek olması sebebiyle dâhil edilmiştir. Bu yaklaşım biçimi kısmen Kâtibî tarafından doğrudan İbrî tarafından tercih edilmiştir. Hatta Râzî, yokluğu karşıtlık yaklaşımına göre umûr-ı 'âmmede incelediğini söylese de Kâtibî, yokluğun îmâ yoluyla imkânsız kavramı üzerinden incelendiğini çağrıştırarak Râzî'nin imkânsız gibi kavramları ma'dûmların yani yok olanları çoğunda müşterek olmaları sebebiyle umûr-ı 'âmmede incelendiğini belirtmiştir.

Kapsayıcılık yaklaşımı yokluğun mevcutların tümünü veya çoğunu daha sonrasında umûr-ı 'âmmeye tanımının genişletilerek hem mevcutların hem de ma'dûmların tümünü veya çoğunu kapsamı sebebiyle umûr-ı 'âmmeye dâhil edildiği bir yaklaşım biçimidir. Esasen bu genişleme yaklaşıma getirilen bazı eleştiriler sebebiyle gerçekleşmiştir. Zira yokluğun, mevcutların tümünü veya çoğunu kapsamı şeklinde yapılan umûr-ı 'âmmeye tanımının dışında kalması bu eleştirilerde etkili olmuştur. Dolayısıyla tanımda bir genişlemeye gidilerek yokluğun mevcut ve ma'dûmların tümünü veya çoğunu kapsamı sebebiyle umûr-ı 'âmmeye değerlendirildiği bir yaklaşım biçimi belirlenmiştir. Şemseddin İsfahânî, Babertî, Teftâzânî gibi kelimacılar bu yaklaşımı benimseyenler arasında olmakla birlikte Teftâzânî ve Taşköprülüzâde bu yaklaşımı eleştirenler arasındadır.

Özellik yaklaşımı, yokluğun mevcutların kısımlarından hiçbirisine has olmadığı için umûr-ı 'âmmeye sokulduğu yaklaşım biçimidir. Bu yaklaşım biçimi diğerlerinden farklı olarak hem kendisiyle hem de kendisi sebebiyle başka bir yaklaşım biçimiyle ifade edilmiştir. Yani yokluk, umûr-ı 'âmmeye hem mevcutların kısımlarının hiçbirisine özel olmadığı için dâhil edildiği bir yaklaşım biçimine hem de mevcudun kısımlarına has olmadığı için karşıtlık gibi başka yaklaşım biçimlerine gidilebilmiştir.

Teftâzânî ve Cürcânî yokluğun umûr-ı 'âmmeye nasıl dâhil edildiği konusunda başka yaklaşımlar benimsese de her ikisi de yokluğun arazîlik yoluyla umûr-ı 'âmmeye sokulabileceğini belirterek alternatif yaklaşımlara alan açmışlardır. Aslında bu yaklaşım bir açıdan kapsayıcılık yaklaşımı aracılığıyla umûr-ı 'âmmeye dâhil olmayan yokluk ve imkânsızlık kavramları için geliştirilmiştir. Zira mevcutların çoğunu kapsayan şekilde tanımlanan umûr-ı 'âmmeye tanımı içerisinde yokluk bu kapsamda ikincil ya da ara bir konu olarak incelenmiştir. Bu yaklaşım Taşköprülüzâde tarafından da benimsenmiştir.

Yukarıda bahsi geçen yaklaşımlara nazaran tâbilik ve vasfîlik gibi daha az tercih edilen yaklaşımlar da vardır. Nitekim Cürcânî, karşıtlık ve arazîlik dışında tâbilik yaklaşımına da yer vermiş, yokluğun umûr-ı 'âmmede yer alan kavramlara tabi olduğu için umûr-ı 'âmmeye dâhil edildiğini söylemiştir. Tâbilik yaklaşımı da arazîlik gibi doğrudan incelemeye alınan ana kavramların dışında kalan ancak onlarla beraber ele alınması uygun olan yokluk gibi kavramların bulunduğu bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu her iki yaklaşımın beraber değerlendirilmesi mümkündür. Kemalpaşazâde ise yokluğun umûr-ı 'âmme içerisinde incelenmesini yokluk kavramının zâtına yani kendisine değil ona ilişkin niteliklere bağlamıştır. Dolayısıyla ona göre yokluk, umûr-ı 'âmmeye kendisine nitelenen yok olmaklık vasfı üzerinden sokulmuştur.

Görüldüğü üzere bu yaklaşımlar yokluğun umûr-ı 'âmme içerisinde niçin yer aldığını göstermek için birtakım değerlendirmeler, eleştiriler ile bu değerlendirme ve eleştiriler ölçüsünde yapılan bazı genişletmeler neticesinde geliştirilmiş yaklaşımlardır. Bu yaklaşımları hiyerarşik bir düzene sokmak pek mümkün değildir. Zira düşünürler bazen birden fazla seçenek sunmuşlardır. Bu yaklaşımlar içerisinde birini diğerinden daha üstün kılacak veya daha kesin olduğunu gösterecek bir ölçüt bulunmamakla birlikte düşünürlerin bu konudaki farklı farklı fikirleri o döneme ait ilmî birikimi ve zenginliği göstermesi bakımından önemlidir.

**Kaynakça**

- Akkanat, Hasan. *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâli'u'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme - 1. Cilt)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Alper, Ömer Mahir - Apaydın, Yasin. "Kemalpaşazâde'nin Tecrîd Eleştirisi ve Yeniden İnşası Olarak Tecvîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 81-131.
- Altaş, Eşref. "Fârâbi'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri". *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kādî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. 153-212. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Âmulî, Şemseddin el-. *Tenkîhu'l-efkâr fi şerhi Tavâli'i'l-envâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 782.
- Apaydın, Yasin. "Kânûnî'ye İthaf Edilen Umûr-ı Âmme Risâlesi: Özgünlük Temelli Yorum Bağlamında Bir Kaktı". *Bilimname* 2021/44 (2021), 547-576.
- Apaydın, Yasin. "Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *darulfunun ilahiyat* 29/2 (2018), 343-378.
- Apaydın, Yasin. "Meşşâîlik'ten Devralınan Miras: Ekberî Geleneğe Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1043-1072.
- Apaydın, Yasin. "Metafiziğin Meselesini Mesele Edinmek: Klasik Dönem Sonrası İslam Düşüncesinde Umûr-ı Âmme Sorunu". *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*. 141-151. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Arıcı, Mustakim. "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü". *İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2011), 1-37.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud b. Ahmed. *Şerhu't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2160.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.
- Behmenyâr b. Merzûbân. *et-Tahsîl*. nşr. Murtazâ Mutahharî. thk. Murtazâ Mutahharî. Tahran: Müessesetü İntişârât ve Câb-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1996.
- Bihîştî, Ebu'l-Alâ Alaüddin Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî. *Tefrîdü'l-i'timâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. İngiltere: British Library, EAP521/1/33. <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP521-1-33#?c=0&m=0&s=0&cv=17&xywh=-1249%2C179%2C4545%2C2747&r=0>



- Bulut, Zübeyir. *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. "Hâşiyetü't-Tecrîd". *Tesdidü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâid*. thk. Eşref Altaş vd. mlf. Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî. İstanbul: Neşriyâtı Vakfî'd-Diyâneti't-Türkî, 2020.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. thk. Mahmud Ömer Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-Dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Deştékî, Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr eş-Şîrâzî. *Hâşiyetü Mir Sadr el-Hüseynî 'ale's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1112.
- Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Sıddîkî. *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 740.
- Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal. *Kitâbu'l-Metâli'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1406/3.
- Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal. *Zübdetü'l-esrâr*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1210.
- Efdalzâde Hamîdüddin Efendi. *Hâşiyetü 'alâ Metâli'i'l-enzâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2113.
- Esterâbâdî, Muhammed Cafer Şerî'atmedâr. *el-Berâhînü'l-kâtî'a fi şerhi Tecrîdi'l-'akâidi's-sâtî'a*. thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmî. 4 Cilt. Kum: Müessesesi-i Bustân-i Kitâb, 1424.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr. "Makâle fi ağrâdi'l-hakîm fi külli makâle mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf". *al-Farabi's Philosophische Abhandlungen (es-Semeratü'l-merziyye fi ba'zi'r-risâlati'l-Fârâbiyye)*. thk. Friedrich Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1890.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Makâsîdü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mî'yârü'l-'ilm fi'l-mantık*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Hacı Paşa, Celâleddin Hızır b. Ali el-Konevî el-Aydînî. *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3053.

- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-. *Îzâhu'l-makâsîd min Hikmeti 'ayni'l-kavâ'id*. thk. Seyyid Muhammed Mişkât - Alinakî Münzevî. Tahran: y.y., 1958.
- İbn Ebû Usaybia, Ebu'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım. *'Uyûnü'l-enba' fî tabakâti'l-etibbâ'*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b Hasan b Furek el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Kemmûne, Sa'd b. Mansûr. *el-Cedîd fi'l-hikme*. thk. Hamîd Mer'îd el-Kübeysî. Bağdat: Matbaatu Câmîiatu Bağdad, 1982.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*. çev. Murat Demirkol - Gürbüz Deniz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Sofistik Deliller*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Topikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. "Risâle fî aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye". *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabiiyyât*. İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1298.
- İbn Türke, Sâinüddîn Ebû Muhammed Ali b. Efdalüddin Muhammed b. Sadrüddin Ebû Hâmid Muhammed Türke İsfahânî Hucendî. *el-Hikmetü'r-reşîdiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2404.
- İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. *Târîhü'l-hukema'*. nşr. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İbrî, Burhaneddin Abdullah b. Muhammed. *el-Îzâh fî Şerhi'l-Misbâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 793.
- İbrî, Burhaneddin Abdullah b. Muhammed. *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1148.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *el-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

- Kādî Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Kādî Mîr Meybüdü, Kemaleddin Hüseyin b. Mahmud. *Kādî Mir 'ale'l-hidâye*. Matbaati'l-Hâc Hüseyin Efendi, 1313.
- Kaş, Murat. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *el-Münassas fi şerhi'l-Mûlahhas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *Hikmetü'l-'ayn (Varlık Hikmeti)*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi'l-umûri'l-'âmm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2838.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Tecvîdü't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2816.
- Kuşçu, Alaüddin Ali b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali. *Şevârikü'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keîâm*. thk. Esed Alizade. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 3. Basım, 2012.
- Levkerî, Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed. *Beyânü'l-hak bi-damani's-sıdk: el-'ilmü'l-ilâhî*. Tahran: Müessese-i Beyne'l-Mileli Endişe ve Temeddün-i İslâmî, 1995.
- Mîrzâcân, Mîrzâ Habîbullah Bâğnevî Şîrâzî. *Hâşiyetü'l-Bâğnevî 'alâ Şerh-i Hikmeti'l-'ayn*. thk. Ali Haydarî Yesavlî. Kum: y.y., 1391.
- Mübârekşâh el-Buhârî, Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. ed. Cafer Zâhidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974.
- Nesefî, Ebu'l Mu'în Meymun b Muhammed. *Tabsiratü'l edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 2007.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistemik Ontoloji)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Shihadeh, Ayman. "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler". çev. Bilal Taşkın. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 240-278.

- Süruri, Ahmet. *Taşköprüzâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyni. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Şemseddin İsfahânî, Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Metâli'u'l-enzâr 'alâ metni Tavâli'i'l-envâr*. b.y.: Dâru'l-Kütüb, ts.
- Şemseddin İsfahânî, Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Tesdîdü'l-kavâ'id fi Şerhi Tecrîdi'l-'akâid*. thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 2 Cilt. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2012.
- Taşkın, Bilal. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Taşkın, Bilal. "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamîdî'nin Umûr-i Âmme'ye Dair Risaleleri Bağlamında Bir İnceleme". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir vd. 189-217. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.
- Taşkın, Bilal. "Osmanlı Döneminde Yazılan Umur-i Amme Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 75-99.
- Taşköprüzâde, İsamüddin Ahmed b. Mustafa. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 732.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b Muhammed b Hasen. *Ahlâk-ı Nâsırî*. thk. Müctebâ Mînovî - Ali Rızâ Haydarî. Tahran: Şirket-i Sihâmî İntişârât-i Havârizmî, 1354.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b Muhammed b Hasen. "Aksâmü'l-Hikme". *Telhîsu'l-Muhassal*. ; Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 2. Basım, 1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-'akâid*. thk. Abbas Süleyman. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 27-43

## Khōdjā-Zāde's Tahāfut and Its Place in Ottoman Thought

*Hocazāde'nin Tehāfüt'ü ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri*

### Luay Hatem Yaqoob

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Assistant Professor Dr., Social Sciences University  
of Ankara, Faculty of Theology, Department of  
Basic Islamic Sciences

Ankara, Türkiye

[luay.hatem@asbu.edu.tr](mailto:luay.hatem@asbu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-8518-0148](https://orcid.org/0000-0002-8518-0148)

<https://ror.org/025y36b60>

### Muhammet Caner Ilgaroğlu

Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Associate Professor, Düzce University, Faculty of  
Theology, Department of Philosophy and Religious  
Studies

Düzce, Türkiye

[muhammetcanerilgaroglu@duzce.edu.tr](mailto:muhammetcanerilgaroglu@duzce.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-5712-9401](https://orcid.org/0000-0001-5712-9401)

<https://ror.org/04175wc52>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 06 Mart / March 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/ June

**Atıf / Cite as:** Luay Hatem Yaqoob – Ilgaroğlu, Muhammet Caner. “Khōdjā-Zāde's Tahāfut and Its Place in Ottoman Thought”. *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 27-43. <https://doi.org/10.51575/atebe.1206252>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Luay Hatem YAQOOB– Muhammet Caner ILGAROĞLU**).

**Yazar Katkıları:** Çalışmanın Tasarlanması: LY (%50), MCI (%50)

Veri Toplanması: LY (%50), MCI (%50)

Veri Analizi: LY (%50), MCI (%50)

Makale Yazımı: LY (%50), MCI (50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: LY (%50), MCI (%50)

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## Khōdjā-Zāde's Tahāfut and Its Place in Ottoman Thought

### Abstract

In the tradition of Islamic philosophy, *mashhā'iyūn* have been subjected to serious criticism in Ghazālī's (d. 1111) work *Tahāfut al-Falāsifa*, with the claim that their philosophical views are incoherent. *Tahāfut*, which pioneered the structural transformation of Islamic philosophy, is also the source of the tradition of Tahāfut in Islamic thought. Islamic philosophy in the Ottoman period presents a multidisciplinary structure in which the disciplines of *ilm al-kalām*, philosophy and *taṣawwuf* converge in terms of subject, purpose, and method. Besides, it is the continuation of a tradition in which Ghazālī's thought is dominant in general. philosophy gained momentum with a competition for a work that Fatih Sultan Mehmed wanted to be written on Ghazālī's *Tahāfut*. In this competition, Khōdjā-Zāde's (d. 1488) *Tahāfut al-Falāsifa* and Alā' al-Dīn 'Alī al-Ṭūsī's (d. 1482) *Kitāb al-Zuhr* competed and Khōdjā-Zāde's work won the competition with major praise. This work of Khōdjā-Zāde entitled *Tahāfut al-Falāsifa* has an exceptional place in terms of its contribution to both the Islamic philosophy tradition and the tradition of tahāfut. This work, in terms of its theoretical approach, which has a feature that offers insight and method of addressing the issues systematically, is a typical example to the Islamic philosophy of the Ottoman period and gained a considerable reputation at that time. The original name of Khōdjā-Zāde's work is *Kitāb al-Tahāfut fi'l-Muhākama Bayna'l Ghazālī wa'l Falāsifa*. The work consists of twenty philosophical issues. Khōdjā-Zāde explained his views on all philosophical issues in these twenty-two issues, and also discussed the issues on which Ghazālī conflicted with the philosophers. Three issues that have become important in the tradition of thought after al-Ghazālī denounced the philosophers constitute the main subject of the work. The instructions and annotations written on this work made a great contribution to the development of philosophy in the tradition of Ottoman thought, and moreover, in a sense, it provided the revival of the dusty volume of tahāfut discussions. In this article, by using literature and data analysis methods, the tradition of tahāfut reflecting the course of Islamic philosophy in the Ottoman period and the place and importance of Khōdjā-Zāde's tahāfut in this tradition will be revealed. Another aim of this study is the possible relations between Khōdjā-Zāde's intellectual personality and the structural features of the Ottoman thought tradition.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ottoman Thought, Tradition of Tahāfut, Khōdjā-Zāde, Tahāfut al-Falāsifa.

## Hocazāde'nin Tehāfut'ü ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri

### Öz

İslam felsefesi geleneğinde Meşşâî filozoflar, görüşlerinin tutarsız olduğu iddiasıyla Gazzâlî (ö. 1111)'nin *Tehāfut* adlı eserinde ciddi bir eleştiriye maruz kalmışlardır. İslâm felsefesinin yapısal dönüşümüne ön ayak olan bu eser İslâm düşüncesinde tehāfut geleneğinin de kaynağı niteliğindedir. Osmanlı dönemi İslam felsefesi; kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin, konu, amaç ve metot bakımından yakınlığı multidisipliner bir yapı arz etmektedir. Bununla birlikte o, genel olarak Gazzâlî düşüncesinin baskın olduğu bir geleneğin devamıdır. Bu felsefe, Fatih Sultan Mehmed'in, Gazzâlî'nin *Tehāfut* adlı eserini daha anlaşılır kılacak bir eserin yazılmasını emrettiği bir yarışmayla ivme kazanmıştır. Söz konusu bu yarışmada Hocazāde'nin *Tehāfutü'l-felâsife*'si ile Ali et-Ṭūsî'nin (ö. 1482) *Kitābu'z-Zuhr*'u rekabet etmiş, sonuçta Hocazāde'nin eseri büyük beğeni toplayarak yarışmayı kazanmıştır. Hocazāde'nin *Tehāfutü'l-felâsife* adlı eseri gerek İslâm felsefe geleneğine ve gerekse tehāfut geleneğine yaptığı katkı açısından son derece

müstesna bir yere sahiptir. Söz konusu bu eser, teorik yaklaşımı, konuları sistemli bir şekilde ele alma yöntemi ve derinlikli bakış sunan özelliği bakımından, Osmanlı dönemi İslam felsefesine tipik bir örnek teşkil etmiş ve hatırı sayılır bir ün kazanmıştır. Hoca-zāde, Tehāfüt'ünde akli ve nakli birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüştür. O, düşüncelerinin yerindeliği ile kelām-felsefe tartışmalarının merkezinde yer almış ve tehāfüt geleneği içerisinde haklı bir konum elde ederek Osmanlı dönemi İslam felsefesinin önde gelen düşünürleri arasında yer almıştır. Hoca-zāde'nin eserinin orijinal adı "Kitābū't Tehāfüt fi el-Muhākeme beyne'l Gazzālī ve'l-Felāsife"dir. Eser, yirmi iki felsefi meseleden oluşmaktadır. Hoca-zāde bu yirmi iki mesele içerisinde bütün felsefi konular hakkındaki görüşünü açıklamış, Gazzālī'nin de filozoflar ile çatıştığı konuları karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Gazzālī'nin, filozofları tekfir etmesinden sonra düşünce geleneğinde önemli hale gelen üç mesele, eserin ana konusunu oluşturmaktadır. Düşünce ve metod bakımından Osmanlı Dönemi İslam felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Hoca-zāde, eserinde Gazzālī ve diğer filozofların görüşlerine yer vermiş, görüşler arasında mutabakat sağlamaya çalışmış ve en iyi tercihi yapmaya gayret etmiştir. Bu eser üzerine yazılan talikat ve haşiyeler Osmanlı düşünce geleneğinde felsefenin gelişmesine büyük bir katkıda bulunmuş dahası bir anlamda tozlanmış ya da küllenmiş tehāfüt tartışmalarının yeniden canlanmasını, harlanmasını sağlamıştır. Bu makalede literatür ve veri analizi yöntemleri kullanılmak suretiyle Osmanlı dönemi İslam felsefesinin seyrini yansıtan tehāfüt geleneği ve bu gelenek içerisinde Hoca-zāde'nin tehāfüt adlı eserinin yeri ve önemi ortaya konacaktır. Bu çalışmayla amaçlanan bir diğer husus ise Hoca-zāde'nin entelektüel kişiliği ile Osmanlı düşünce geleneğinin yapısal özellikleri arasındaki muhtemel ilişkilerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Osmanlı Düşüncesi, Tehāfüt Geleneği, Hoca-zāde, Tehāfütü'l-felāsife.

### Introduction

The existence of Islamic civilization has been continuing in Anatolia for nearly a thousand years. This entity, which started with the pioneering initiative of the Great Salḍjūḡ and Anatolian Salḍjūḡ states, reached its peak with 600 years of Ottoman rule that surrounded three continents. Under the influence of the Ottoman, tawhid, justice, mercy, and love, which are the basic theoretical and experiential elements of Islamic civilization, have brought historical transformations to all humanity. Undoubtedly, the Ottoman State, which had both ethnic and religious diversity, owed this success to its deep-rooted intellectual and cultural accumulation.

The expression the tradition of tahāfüt in the Ottoman refers to the philosophical side of the Islamic thought tradition, which emerged in the axis of the disciplines of ilm al-kalām, philosophy and taṣawwuf, and draws attention to the special appearance of this philosophical tradition in the Ottoman State. This tradition basically reflects the debate about whether aql or naql is important in understanding the truth. As a matter of fact, as the scholar who started the tradition of tahāfüt Ghazālī, caused discussions on ilm al-kalām and philosophy and started a comprehensive tradition of thought by including taṣawwuf, and did not aim to destroy philosophical thought in Islam, as some claim. On the contrary, he aimed to distance Islamic philosophy, which is based on religion-philosophy reconciliation, led by Peripatetic philosophy,

from Platonist, Aristotelian and Neoplatonist roots. Thus, he wanted to include philosophy in ilm al-kalām. This situation gained momentum with Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210) after Ghazālī, and it was reflected in the thought system under the name of philosophical kalām in the Ottoman period.<sup>1</sup> The most obvious example of this is that Ottoman scholars referred to Rāzī as “imām” in their works.<sup>2</sup>

Ghazālī had great effects on Islamic thought in general and philosophy in particular. Especially, a new era has started in the relations between philosophy and kalām, and a new door has been opened in the understanding of philosophical problems with this work. Again, under the influence of Ghazālī, the mutakallims, who used logic as a method, were more interested in philosophical problems. Again, with the acceptance that the truth can be known through *kashf* (uncovering) and *ilhām* (inspiration), he opened the door of ilm al-kalām to taṣawwuf and this discipline has begun to take on an eclectic identity. Thus, from the twelfth century kalām and taṣawwuf took on a philosophical structure by following this path opened by him. In Islamic thought, a series of scientific, political, and religious approaches, which started with Ghazālī’s work entitled *Tahāfut al-Falāsifa*, which he wrote as a rejection of philosophical approaches in 1095, changed the course of Islamic philosophy tradition and the period of classical thought came to an end and the period of renewal has begun. This renewal period, which continued with the works written by Rāzī and his followers in the form of philosophical kalām, was systematized by Muḥyi’l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 1240) and his student Sadr al-Dīn al-Ḳūnawī (d. 1274), who lived in the same century. Together with the philosophical taṣawwuf tradition called Akbariyya, it formed the foundations of Ottoman thought. Rāzī, the founding scholar of this theoretical tradition, which formed the framework of the Islamic thought tradition in the 13th century, combined the criticisms of Ibn Sīnā (1037) by many authors such as Ghazālī, Sahlān Sāvi (d. 1145), Abū al-Barakāt al-Baġdādī (d. 1152), and al-Shahrastānī (d. 1153) in his own works. The intellectual activity caused by these criticisms enabled Ibn Sīnā’s philosophy to both centralize in the tradition of Islamic thought and to produce ideas on different subjects in ilm al-kalām. Most of the post-twelfth-century Islamic theoretical traditions can be described through Avicennism or its critique. Ghazālī, al-Baġdādī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 1191) and Rāzī are the leading scholars who criticize Ibn Sīnā’s views.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ömer Faruk Erdoğan, “Filozof Kimliği ile İbn Sīnā’nın Kelāmî ve Tasavvufî Düşünceye Etkisi”, *Bilimname* XLI (2020/1), 668-669.

<sup>2</sup> Enver Demirpolat, “Osmanlılarda Felsefenin Serüveni”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 107.

<sup>3</sup> Eşref Altaş, “İbn Sīnā Sonrası Felsefî Gelenek: İbn Sīnâcılık ve İsrâkîlik”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/617.



The works of kalām and philosophy in the renewal period of Islamic thought are mostly studies in the style of commentary, reasoning (muhakamah), summation and ḥāshīya on Rāzī's works. As a matter of fact, his followers such as Sirāj al-Din Urmavī (d. 1283), Athīr al-din al Abharī (d. 1264), Daud al-Qaysari (d. 1350), Aḍud al-Dīn al-İdḡī (d. 1355), al-Taftāzāni (d. 1390), Ḳuṭb al-Dīn Shīrāzī (d. 1311), Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (d. 1274) and al-Kātibi (d. 1277) reconsidered the issues of kalām and philosophy of the classical period until the 19th century. They pioneered the copyrighting of many classical works. Thanks to these works written by these thinkers in the fields of philosophy, kalām, taṣawwuf, logic and rhetoric, the 13th century has almost become the period of the history of works of the Islamic world.<sup>4</sup> The leading kalām works of this period; Rāzī's al-Muhassal and al-Mabāhith al-Mashriqiyya, 'Amīdī's (d. 1233) *Abkār Al-Afkār*, Ṭūsī's *Tajrīd al-i'tiqād*, al-Bayḍāwī's (d. 1286) *Tawālī' al-Anwar*. Philosophical works are Suhrawardī's *Ḥikmat al-Ishrāk*, Rāzī's *Sharḥ al-Ishārāt*, Abharī's *Hidāyah al-Hikmah*. Again, in this period, the three important classics of taṣawwuf are Ibn al-ʿArabī's *Fusus al-Hikam* and *al-Futūḥāt al-Makkiyya* and al-Ḳūnawī's *Miftah al-Qayb*.<sup>5</sup> The 13th century, which played a key role in the history of Islamic thought, is the end of the 11th and 12th centuries, and the beginning of the 14th, 15th and 16th centuries.

Since this new philosophy tradition, which emerged in the post-Ghazālī period, coincided with the foundation period of the Ottoman State, it also determined the founding philosophy of the state. Over time, this understanding has become a philosophy of life for the Ottoman society through scholars such as Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (d. 1233), Sa'adī-e Shīrāzī (d. 1291), Mawlānā Djalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273), Yūnus Emre (d. 1320?), Ḥācī Bektāş Velī (d. 1337), Ḥācī Bayrām-ı Velī (d. 1430), Mollā Djāmī (d. 1492). The understanding of waḥdat al-wudjūd, which was developed especially by Ibn al-ʿArabī and Sadr al-Dīn al-Ḳūnawī, has come to a dominant position in almost all areas of the Ottoman State, from the administrative mechanisms to the madrasahs.<sup>6</sup> As it can be understood from what has been said so far, the Islamic philosophy of the Ottoman period is a philosophy tradition in which the thought of Ghazālī is dominant. It is also a composite thought tradition in which philosophy, kalām and taṣawwuf are handled together.

The developments related to philosophical sciences in Ottoman madrasahs gained momentum especially after the conquest of Istanbul. In the light of the information conveyed by Kātīb Čelebi (d. 1657) about the scientific structure of the period, it can be said that the demand

<sup>4</sup> Ömer Türker, "16. Yüzyılı İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlenmek", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ekrem Demirli et al. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 25.

<sup>5</sup> Ömer Türker, "Yenilenme Dönemi", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/498.

<sup>6</sup> Bekir Karlığa, "Yirmisekiz Mehmet Čelebî'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve Onsekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim-Felsefe-Tarih* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1991), 291-292.

for philosophical sciences in the Ottoman State became widespread after the conquest and this development continued until the middle periods of the state. According to Kâtib Çelebi, names such as Mollâ Fanârî (d. 1431), Kâdî-zâde al-Rûmî (d. 1436), Khôdjâ-Zâde (d. 1488), Ali Kushju (d. 1474), Mu'ayyad-zâde (d. 1516), and Kinalizâde 'Alâ' al-dîn 'Alî Çelebi (d. 1572) can be counted among the scholars who came to the fore in the intellectual and transmission sciences during the reign of Sultan Fatih.<sup>7</sup> Similarly, Altaş says the following about the transformation of Islamic philosophical thought into a tradition during the reign of Sultan Mehmed:

“In the fifteenth century, the efforts of “small harmony” (comparison and harmony of theology and philosophy) and great harmony (comparison and harmony of philosophy, kalâm and tasawwuf) within the framework of the reasoning project of Sultan Mehmed the Conqueror, and then the philosophical discussions during the reign of Sultan Bayezid II, simultaneously as a result, the debates between the Dawānî and the Dashtakî in Iran point to the birth of third period Avicennaism or the resurgence of philosophy. However, it should be noted that Avicennaism in this period perceived the philosophy of Ibn Sînâ as a perspective or as one of the intellectual traditions and diversification of thought. Scholars in this period were mutakallims who worked on the Jurjānî (d. 1413), Taftāzānî and Ṭūsî's texts and were affiliated with the Rāzî school. They are also scholars who accept philosophers such as Ibn Sînâ and Suhrawardî as masters. Among the intellectuals who were related to each other in this period, the following names can be counted: Ali Kushju, Ali Ṭūsî, Khôdjâ-Zâde, Mollâ Lutfî, Mawlânâzâde, Khatibzâde, Neyrîzî, Sadr al-din Dashtakî, Dawani, Maybudî, Mu'ayyad-zâde, Kamalpashazâde, Khafrî, Qiyas al-din Dashtakî, Kamal al-din Ardabili, Tashkopruzâde, Lârî.”<sup>8</sup>

This scientific development during the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, of course, stems from his intellectual personality. As a matter of fact, when he conquered Istanbul, he emphasized the hadith of the Prophet Muhammad by saying we have completed the small jihad, now it's time for the big jihad. In order to make the city of Istanbul, the most magnificent center of Christianity for a thousand years, the most exceptional center of Islam, he started inviting scholars there and opening madrasas. The Sahn-i Saman Madrasahs, built by Sultan Mehmed the Conqueror, provided great momentum for Islamic philosophy in the Ottoman period.

In this context, the tradition of Tahâfut, which is a part of the Islamic philosophy tradition and where some physics and metaphysical issues that are the subject of dispute between mutakallims and philosophers are systematically discussed, also found the opportunity to continue in the Ottoman period Islamic philosophy. This tradition, which started with Ghazâlî's work entitled Tahâfut al-Falâsifa, in which he wrote his criticisms of philosophers, indicated an

<sup>7</sup> Hatice Toksöz, “Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 128.

<sup>8</sup> Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefî Gelenek: İbn Sinâcılık ve İşrâkîlik”, 2/621-622.

important development towards becoming a systematic writing tradition with Ibn Rushd's work entitled *Tahāfut al-Tahāfut*, in which Ibn Rushd criticized the approach of partly philosophers and mostly mutakallims. Two more independent works were added to this tradition with the encouragement of Sultan Mehmed the Conqueror for the revival and continuation of this tradition. The first of these is Khōdjā-Zāde's *Tahāfut al-Falāsifa* and the second is Alā' al-Dīn 'Alī al-Ṭūsī's *Kitāb al-Zuhr*.<sup>9</sup> The tradition of *tahāfut* was continued in the next century with a *hāshiya* written by Ibn Kamāl (d. 1536) to Khōdjā-Zāde's *Tahāfut* and a *ta'līqah* written by Qarabāghī to the same text. In the eighteenth century, Mahmad Âmin al-Uskudārī wrote a *talkhīs* on Khōdjā-Zāde's *Tahāfut*.<sup>10</sup> While most of these written works defended Ghazālī's rightness, a few of them saw the philosophers as right. In general, if Ibn Rushd's *Tahāfut* is excluded due to some of its features, these works have taken their place in the life of thought as *hāshiya*, *ta'līqas* and *talkhīs* written especially on Khōdjā-Zāde's interpretation of Ghazālī, rather than bringing new interpretations to the issue.<sup>11</sup>

### **1. Khōdjā-Zāde and the Revival of Islamic Philosophy through the Tradition of Tahāfut in the Ottoman Period**

Sultans would choose their teachers from among the *ulamā* with high scientific ability. The sultan who had the most teachers among the Ottoman sultans was Mehmed the Conqueror. Sirajuddin Mehmed Halebī, Ibn Temjid, Mawlānā Ayas, Mollā Gūrānī, Sinan Pasha, Khōdjā-Zāde, Abd al-Qadir Isbartai, Hasan Samsoni, Wali ad-din-āde Ahmed Pasha, Khayr ad-din Efendi and Akshems al-Din are the teachers of Sultan Mehmed the Conqueror.<sup>12</sup>

One of Sultan Mehmed's teachers, Khōdjā-Zāde's full name is Muşliḥ al-Dīn Muştafā b. Yūsuf b. Salih al-Bursawī. He was born in 1434 in Bursa. His father is Hoja Sinan (Yusuf Efendi), one of the richest merchants of Bursa. Muşliḥ al-Dīn became famous as Khōdjā-Zāde, as those dealing with trade were called *hodja* at that time.<sup>13</sup> Khōdjā-Zāde opposed his father who wanted him to do trade when he was younger, and turned to science education, made everyone accept his superiority in many sciences before he was a minor. For this reason, his teacher, Khidīr Čelebi, gave him the title of *aql-e-salim*. Khōdjā-Zāde, who gained respect of his teacher and those around him at a young age, was presented to Sultan Murad II by his teacher and was appointed as the *mudarris* (professor) of *Esediyeh* madrasah by the Sultan. Thus, Khōdjā-Zāde, who was officially

<sup>9</sup> Ömer Faruk Erdoğan, "Osmanlı'da Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehāfüt Geleneği", *TALİD Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 275.

<sup>10</sup> Erdoğan, "Osmanlı'da Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehāfüt Geleneği", 275.

<sup>11</sup> Erdoğan, "Osmanlı'da Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehāfüt Geleneği", 275.

<sup>12</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 145.

<sup>13</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 145.

included in the ‘ilmiyye class, worked here as a mudarris for six years. *Khōdjā-Zāde* had a discussion with *Mollā Zeyrek* and *Mollā Sayyidi Ali* in the presence of *Fatih Sultan Mehmed*, proved his scientific ability with the answers he gave, and the Sultan appointed him as *Khāce-i Sultani* (teacher of padishah).<sup>14</sup> *Khōdjā-Zāde*, who was respected by *Fatih*, gained a distinguished place among scholars with his humility. According to *Namık Kemal*’s statement, when *Sultan Mehmed* saw that any scholar was too proud, he would put him in a debate with *Khōdjā-Zāde* and put him in his place.<sup>15</sup> *Sultan Mehmed* wanted *Khōdjā-Zāde* to argue with *Mollā Zeyrek*, who was proud of *Sayyid al-Sharīf Djurdjānī*. *Khōdjā-Zāde* proved himself once again in the presence of the Sultan and he was appointed as a mudarris to the *Sahn-i Saman* madrasah.

*Sultan Mehmed*, who gave importance to science and supported the *ulamā*, also showed great interest in the subject of *Tahāfut*, which became a tradition after *Ghazālī*. In order to reveal the truth on this subject and to revive the tradition, he commissioned two scholars he trusted to examine and evaluate *Ghazālī*’s work and to write a work on this subject.<sup>16</sup> The first of these is *Khōdjā-Zāde*, and the second is *Alā’ al-Dīn ‘Alī al-Ṭūsī*. *Khōdjā-Zāde* completed his work in four months and *‘Alī al- Ṭūsī* in six months and presented it to the Sultan.<sup>17</sup>

Although *Khōdjā-Zāde*’s was more valuable in these two works, the Sultan rewarded each of the authors with ten thousand dirhams and gave *Khōdjā-Zāde* a magnificent robe.<sup>18</sup> This work of *Khōdjā-Zāde* named *Tahāfut al-Falāsifa* has an exceptional place in terms of its contribution to both the Islamic philosophy tradition and the tradition of *tahāfut*.

As it is known, *Ghazālī* tried to determine the aims of Islamic philosophers with his work entitled *Maḳāşid al-falāsifa* (The Aims of the Philosophers). With his work entitled *Tahāfut al-Falāsifa*, he criticized *Mashshā’ī* philosophy in order to settle accounts with Greek philosophy in the person of *al-Fārābī* (d. 950) and *Ibn Sīnā*. In this work, *Ghazālī* touched on twenty subjects and opposed and criticized philosophers in general and Muslim philosophers such as *al-Fārābī* and *Ibn Sīnā* in particular. *Ghazālī* states that *Ibn Sīnā* and his followers have erred in seventeen points (each one of which he addresses in detail in a chapter, for a total of seventeen chapters) by committing heresy (*bid‘a*). However, in three other chapters, he accuses them of being utterly irreligious (*takfīr*). Among the charges that he leveled against the philosophers is their inability to prove the existence of God and inability to prove the impossibility of the existence of two Gods. *Ghazālī* denounces philosophers on three issues; a. eternity of universe, b. that Allah only know

<sup>14</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*,145.

<sup>15</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*,145.

<sup>16</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, 145.

<sup>17</sup> This book was published entitled “*Tehâfütü'l Felâsife*”.

<sup>18</sup> This book was published entitled “*Tehâfütü'l Felâsife*”.

the general aspects of the nature, not the particular, and c. that the reward and punishment in the afterlife only spiritually, not physical.<sup>19</sup>

Ibn Rushd wrote another work, titled Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence) against him, in a manner similar to Ghazālī's book Tahāfut al-Falāsifa. Along with this work, Ibn Rushd criticized Ghazālī's views in his work *Fasl al-Maqal fi ma bayn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal* and proved with evidence that it was wrong for him to accuse Islamic philosophers of takfir and bid'a. In fact, Ibn Rushd says at the end of his work "Undoubtedly, this man -Ghazālī- made mistakes in terms of wisdom as well as in terms of Sharī'a."<sup>20</sup> These two works gave birth to a tradition of thought called tahāfut in the history of Islamic philosophy, in which some physical and metaphysical issues that were the subject of controversy between mutakallims and philosophers were systematically discussed.

After Ibn Rushd, the subject of tahāfut gained importance in Islamic philosophy, and scholars began to write articles and books on the subject. While some supported the views of Ibn Rushd, others supported the views of Ghazālī.

## 2. Khōdjā-Zāde's Tahāfut and Its Content

The original name of Khōdjā-Zāde's work is *Kitāb al-Tahāfut fi'l-Muhakama bayn al-Ghazālī va Ibn Rushd*. The work consists of twenty-two philosophical issues. Khōdjā-Zāde explained his views on all in these twenty-two issues, and also discussed the issues that Ghazālī conflicted with the philosophers comparatively. Khōdjā-Zāde, who is one of the important representatives of Islamic philosophy in the Ottoman Period in terms of thought and method, discussed the views of Ghazālī and other philosophers in his work, tried to reach agreement between the views and tried to make the best choice. Therefore, while he was writing his work, he followed a moderate path and stayed away from excess and understatement. With this work, he represents the essence of moderate Islamic philosophy. Three issues that have become important in the history of thought after Ghazālī denounced the philosophers in his work constitute the subject of the work. In fact, after Ghazālī's Tahāfut, there was a coldness towards philosophy among people, and this situation continued until Ibn Rushd, who came a century later and wrote Tahāfut al-Tahāfut. Khōdjā-Zāde clarifies the issues in his work by making commentaries and comparisons. The topics covered in the work are clearly expressed without any ambiguity. The work, in terms of its style and method,

---

<sup>19</sup> Ebu Hâmid bin Muhammed bin Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü-l Felâsife*, Simplifier. Adil Abdulmunim Ebu Abbas (Kahire: Dar'ut Telaih, 2011), 173.

<sup>20</sup> Abu al-Velîd Muhammed Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut* (Kahire: Mektebet İbn Sinâ, 2011), 299; See Id, *Fasl al-Maqal fi ma bayn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal*, Simplifier. Mohammed Ammarah (Kahire: Dar'ul Maarife, no date), 36.

is an example to the Islamic philosophy of the Ottoman period and gained a considerable reputation at that time.

Khōdjā-Zāde in his work, sees aql and naql as complementary to each other. His thoughts are seen among the leading values of philosophical thought in the Ottoman period. Khōdjā-Zāde praised Ghazālī in his introduction and described him as Ḥujjat al-Islām (The proof of Islam). Regarding the philosophers, he said, “although they made few mistakes in the natural sciences, they were wrong in most of the kalām”. Khōdjā-Zāde said that the main purpose of writing this work in his book was to refute the views of philosophers on ‘ilm al-ṭabī‘a and ‘as complemen.<sup>21</sup>

Khōdjā-Zāde used some of the arguments that Ghazālī and Rāzī used to answer the philosophers. Against the philosophers, he agrees with Ghazālī on the three most important philosophical issues. However, Khōdjā-Zāde developed a more detailed and explanatory style than Ghazālī in explaining and answering the arguments of philosophers. Khōdjā-Zāde wrote in a clear philosophical language that is not mysterious. It is observed that he was more selective than Ghazālī in choosing the appropriate wording. In addition, he avoided using expressions about philosophers accusing them of takfīr and accusing them of hypocrisy and bid’atism. Khōdjā-Zāde, in his work, did not comment on Ghazālī’s takfīr of philosophers on three famous issues. He did not make a statement as to whether he agreed with Ghazālī’s view or not. He was content only with the sentences in the preface of the book stating that the philosophers were wrong in issues of ‘ilm al-kalām.

Khōdjā-Zāde’s views on these three issues are briefly as follows;

### 2.1. Eternity of the Universe

Khōdjā-Zāde says in the introduction of his book: “the most important thing that people compete with each other to obtain is the knowledge of the mabda’, the ma‘ād and the knowledge between them.”<sup>22</sup> Khōdjā-Zāde says that the views about the issue of eternity of the universe are divided into three parts; the universe is hādīth, the universe is ḳadīm, it is meaningless to say anything about whether the universe is ḳadīm or hadīth. The basis of the debate and disagreement on this subject are questions such as whether the universe comes out of Allah through himself or the elder, whether Allah’s precedence over the universe is due to the existence of time and rank, or whether it is not with time but with personality and rank. In this issue, it is seen that the philosophers are trying to reach a suitable solution and they are divided into three groups. Khōdjā-Zāde, following Ghazālī, preferred the first view from these three views, which states that

<sup>21</sup> Muşliḥ al-Dīn Muşṭafā b. Yūsuf Khōdjā-Zāde, *et-Tehâfüt Fi'l-Muhâkeme Beyne'l Gazzâlî ve'l Felâsife*, Critical ed. Luay Hatem Yaqoob (Beirut: Er-Risale el-Alemiyye, 2018), 18.

<sup>22</sup> Khōdjā-Zāde, *et-Tehâfüt Fi'l-Muhâkeme Beyne'l Gazzâlî ve'l-Felâsife*, 23.

the universe came into being and was created by Allah.<sup>23</sup> According to Khōdjā-Zāde, when the universe did not exist, it was created by the influence of Allah's attribute of will. This principle in question is the *hudūth* principle defended by Ghazālī and earlier classical mutakallims, which Khōdjā-Zāde defends.

Khōdjā-Zāde says that it is not possible to accept the views of philosophers regarding the creation of the universe by Allah, "If the universe came into existence in eternity, its creation (its will) must have been in eternity".<sup>24</sup> According to Khōdjā-Zāde, the fact that a *fā'il* who can choose and allocate has a will that he can use whenever he wants without needing anyone, refutes the claims of the philosophers.

According to Khōdjā-Zāde, neither the universe prioritizes time nor time it can be said that came before the universe. The *hudūth* of time has been possible only with the *hudūth* of the universe. Because time is the amount of movement of the biggest *falak*.

Again, according to him, the succession in the events that occur daily is the succession of the successive events and is not impossible. However, the consolation seen in the existence of the universe is the constellation of events that come together and organized in existence, which is impossible.<sup>25</sup>

Khōdjā-Zāde clarifies the issue with another argument. If we say that Allah's creation of the universe took place in pre-eternity, but the universe did not exist in pre-eternity due to the possibility of its being eternal, we must state that there is such a choice even though there is no reason for the choice (*murajjih*). If the universe had come into existence a certain amount before it came into being, it would not have been eternal. It is possible for the universe to come into being before the time it came into being.<sup>26</sup>

As it can be understood, Khōdjā-Zāde put forward four different arguments against the philosophers' claims that the universe is eternal. One of these arguments is about will, one is about time, one is about daily events and the other is about causality.

## 2.2. Allah's Knowledge of Particulars

Khōdjā-Zāde divides the opinions on this subject into three; Allah knows only himself; Allah knows his essence and everything other than him in a general way, Allah absolutely knows

---

<sup>23</sup> Khōdjā-Zāde, *et-Tehāfut Fi'l-Muhākeme Beyne'l Gazzālī ve'l-Felāsife*, 23.

<sup>24</sup> Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaqoob, "Âlemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2019), 328.

<sup>25</sup> Khōdjā-Zāde, *et-Tehāfut Fi'l-Muhākeme Beyne'l Gazzālī ve'l-Felāsife*, 23.

<sup>26</sup> Khōdjā-Zāde, *et-Tehāfut Fi'l-Muhākeme Beyne'l Gazzālī ve'l Felāsife*, 89.

everything, general and partial. The origin of the disagreement on this subject is the question of how it is possible for Allah to know the formed and changing parts without the attainment of change and ignorance in Himself. This is a problem that philosophers are trying to solve by trying to find a suitable starting point for it. Philosophers are divided into three views on this issue.

Ibn Sīnā preferred the view that Allah knows everything not in part, but in general, that his knowledge does not correspond to time, and that the knowledge of particulars necessitates change in the person of the knower. With this, about Ibn Sīnā's view on Allah's knowing the particulars, we find it useful to quote Rahim Acar's evaluations in his article titled "Who Else Knows the Particulars, If Not the Creator? Avicenna on God's Knowledge of Particulars."

Scientists have contradictory interpretations. Although Ibn Sīnā emphasized that Allah knows particulars, it is remarkable that many of his readers and commentators did not find this convincing... Sometimes Ibn Sīnā's statements such as Allah knows everything are ignored, and sometimes it is claimed that he is actually trying to hide his true views while using these statements. In short, the claim that Allah does not know the particulars, especially those that are subject to formation and decay, is a widely accepted interpretation of Ibn Sīnā's view... Ibn Sīnā's view on divine knowledge regarding particulars should be examined by taking into account his vision of divine knowledge and the role he gave to this knowledge in the existence of things. For, according to Ibn Sīnā, Allah's knowledge of things is the only condition for the existence of things. Everything that exists in the manner and under conditions that Allah knows it to exist, because Allah knows it to exist. Otherwise, nothing would exist.<sup>27</sup>

Khōdjā-Zāde and Ghazālī, on the other hand, preferred the third view, the view that Allah knows all particular and universal beings with absolute knowledge, despite the differences in argument and style and the change in the method of proof.<sup>28</sup>

Ibn Rushd, on the other hand, touched upon the issue of the particulars and the universals in his work *Fasl al-Maqal* and stated the following: Undoubtedly, Allah's knowledge is beyond being described as partial or universal. Therefore, there is no point in arguing in this matter.<sup>29</sup>

### 2.3. The Issue of Ma'ād

The main problem of the issue is shaped around whether the ma'ād and the hereafter life will be with the soul or with both the soul and the body. It is seen that Khōdjā-Zāde, Rāzī and

<sup>27</sup> Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sīnā'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-2.

<sup>28</sup> Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaqoob, "Allah'ın Cüz'ileri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sīnā, Gazzālī ve Hoca Zāde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2019), 946.

<sup>29</sup> See İbn Rushd, *Fasl al-Maqal fi ma bayn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal*, 41.



Ghazālī have an agreed view that the soul and body will be resurrected together. Khōdjā-Zāde revealed the basic approaches in philosophy and kalām tradition related to the issue of ma'ād in the twenty-second chapter of his work and stated that these approaches did not exceed five, when we compare Khōdjā-Zāde with the philosophers in the issue of ma'ād, it is seen that they adopt diametrically opposite views on the following two discussions.<sup>30</sup>

- a. Evidence of spiritual ma'ād.
- b. Denial of bodily/material ma'ād.

Khōdjā-Zāde included eight evidence used by philosophers on the denial of bodily ma'ād and answered each of these arguments in the style used by philosophers. The issue of ma'ād has been an issue agreed upon by all sects in Islamic thought. However, the conflict between the sects is about its nature rather than its existence.<sup>31</sup>

Khōdjā-Zāde did not oppose the philosophers because of their thoughts about the spiritual realization of the ma'ād and that the soul's pleasure is greater than that of the body. However, he criticized the claims of philosophers that ma'ād is unique to the soul and that the body will not be resurrected, and he opposed them at this point.

### Conclusion

The philosophical debates in the tradition of Islamic thought continued not only in the classical period, but also in the Ottoman period. However, the Islamic philosophy of the Ottoman period is a structurally transformed philosophy, in which philosophy, kalām and tasawwuf converged around the same problems. Especially after Ghazālī's criticism of Mashshā'i philosophy, Islamic philosophy has undergone a structural change since the 12th century. As a result of this process, the boundaries between philosophy, kalām and tasawwuf disappeared, and the subjects of these three fields were discussed together. The general characteristic of Ottoman Turkish thought is similar. In this respect, this structural transformation should be taken into account when trying to understand the attitude of Ottoman scholars towards philosophical problems. In other words, understanding the Islamic philosophy of the Ottoman period is possible by examining the works related to these three fields. Because Ottoman scholars, following the tradition of philosophy that reached them, were interested in philosophical problems by writing works in which philosophy-kalām and tasawwuf were discussed together. In addition, they discussed theological-philosophical problems through the writing of tahāfut, which started with Ghazālī and became a tradition with many other scholars. On the other hand, Ottoman sultans

---

<sup>30</sup> Khōdjā-Zāde, *et-Tehāfūt Fi'l-Muhākeme Beyne'l Gazzālī ve'l Felāsife*, 96.

<sup>31</sup> Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaçoob, "Fârâbî ve Hocazâde'nin Görüşleri Bağlamında Meâd Meselesi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (Ekim 2019), 3098.

showed particular interest in philosophical sciences. They have provided talented scholars in this field with opportunities to think and write freely. In this regard, the efforts of Sultan Mehmed and Suleiman the Magnificent draw attention.

The importance given to philosophical thought in the Ottoman period can be understood both from the activities of Ottoman scholars and from the free thought environment and support provided by the Sultans to the scholars. The tradition of *tahāfut*, which Ghazālī started with his *Tahāfut al-Falāsifa*, continued with Ibn Rushd in the classical period, and with the encouragement of Sultan Mehmed, this tradition of thought in the Ottoman period was revived with the works of *Khōdjā-Zāde* and Alā' al-Dīn 'Alī al- Ṭūsī. Notedly, *Khōdjā-Zāde* stated his thoughts, which he identified with religion, as truths that should be defended by supporting the views of Ghazālī and on the other hand, he underlined the views of philosophers that needed to be corrected, refuted or rejected. Although *Khōdjā-Zāde* preserved the boundaries of al-Ghazālī's work, unlike him, he displayed a cautious attitude towards open *takfīr* of philosophers. Again, unlike Ghazālī, he included two different issues in his work and increased the number of issues on which he criticized philosophers to twenty-two. He also criticizes Ghazālī, from time to time in his work. *Khōdjā-Zāde*, similar to Ghazālī, considers that the issues related to *kalām* can be known not by *aql*, but by religious teachings, therefore, these issues can only be resolved on the basis of *naql*. He also says that philosophers go to extremes in this regard. On the other hand, according to him, philosophers have reached the truth in sciences such as calculation and logic. *Khōdjā-Zāde*'s aim is not to oppose pre-Ghazālī *mutakallims* or the philosophers' thoughts on natural philosophy and theology. On the contrary, he compares these two groups within the framework of the views of previous *mutakallims* and philosophers. He wanted to reveal his own thoughts about them. In this context, it can be stated that *Khōdjā-Zāde* rejected many principles of previous *mutakallims* and abandoned their theses, but accepted the principles and theses of philosophers.

*Khōdjā-Zāde* has produced many works with various qualities together with *tahāfut* while writing his works, he especially emphasized the relationship between philosophy and *ilm al-kalām*, which came to the fore in his period. Because *Khōdjā-Zāde*'s works enter the period of philosophical *kalām* and contain the features that emerged with the philosophization of the *kalam*. After him, the tradition of *tahāfut* continued in the Ottoman, and a corpus of *tahāfuts* written in the form of summation, *ta'liqa* and *ḥāshiya* on *Khōdjā-Zāde*'s work was formed. This place of *Khōdjā-Zāde* in the tradition of *tahāfut* makes him an original and typical scholar of Islamic philosophy of the Ottoman period. He almost becomes the name at the center of the *kalām*-philosophy debates in Ottoman thought.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlardan Luay Hatem Yaqoob ATEBE dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayınlandığı bu sayıda görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

## References

- Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’leri Bilmesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Altaş, Eşref. “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sinâcılık ve İsrâkîlik”. *İslâm Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer, 2/610-622. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Press, 2017.
- Demirpolat, Enver. “Osmanlılarda Felsefenin Serüveni”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 105-118.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Filozof Kimliği ile İbn Sînâ’nın Kelâmî ve Tasavvufî Düşünceye Etkisi”. *Bilimname* 41 (2020/1), 663-690.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Osmanlı’da Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”. *TALİD Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 273-326.
- Gazzâlî, Ebu Hamid bin Muhammed bin Ahmed. *Tehâfütü-l Felâsife*. Simplifier. Adil Abdulmunim Ebu Abbas. Kahire: Dar’ut Telaih, 2011.
- Haj Khalifa, Mustafa bin Abdullah el-Kostantini. *Keşfu’l Dunun an Esami’l Kutup ve’l Funun*. Bağdat: Dar’ul Musanna, 1941.
- Haj Khalifa, Mustafa bin Abdullah el-Kostantini. *Sullemu’l-Vusul İla Tabakâti’l Fuhul*. İstanbul: Arsika Yayınevi, 2010.
- Ibn Rushd, Abu al-Velid Muhammed bin Ahmed. *Fasl al-Maqal fi ma bayn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal*. Simplifier. Mohammed Ammarah. Kahire: Dar’ul Maarife, No date.
- Ibn Rushd, Abu al-Velid Muhammed bin Ahmed. *Tahâfut al-Tahâfut*. Kahire: Mektebet Ibn Sina, 2011.
- Ilgaroğlu, Muhammet Caner-Yaqoob, Luay Hatem. “Âlemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2019), 318-340.
- Ilgaroğlu, Muhammet Caner-Yaqoob, Luay Hatem. “Allah’ın Cüz’leri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocazâde’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2019), 940-950.
- Ilgaroğlu, Muhammet Caner-Yaqoob, Luay Hatem. “Fârâbî ve Hocazâde’nin Görüşleri Bağlamında Meâd Meselesi”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2019), 3085-3100.
- Karlığa, Bekir. “Yirmisekiz Mehmet Çelebî’nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve Onsekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi”. *Bilim-Felsefe-Tarih* (1991), 277-331.
- Kayalık, Murat. “Mohammed: Perspectieven op de Profeet’ Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 114-119.
- Khôdjâ-Zâde, Muşlih al-Dîn Muştafâ b. Yûsuf. *et-Tehâfut Fi’l-Muhâkeme Beyne’l Gazzâlî ve’l Felâsife*. Critical ed. Luay Hatem Yaqoob, Beyrut: er-Risale el-Alemiyye, 2018.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “Hocazâde’nin Tehâfüt’ünün Sebeplilik Bölümü Üzerine Bir İnceleme”. *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 3/1 (2016), 45-78.

- Köse, Saffet. "Bursa'nın Hocazâde'si-Hayatı ve İlmî Kişiliği". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Tefik Yücedoğru et al., 101-127. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.
- Köse, Saffet. "Hocazâde Muslihuddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Lange, Christian. *Mohammed: Perspectieven op de Profeet*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017, 78-86.
- Mahmad Amin al-Uskudārī. *Talkhīs Tahāfut al-Hukemā*. Trans. and Ed. Kamuran Gökdağ, Ankara: Yazma Eserler Müdürlüğü, 2014.
- Taşköprüzâde, Ebu'l Hayr Isameddin. *eş-Şekâikü'l Nomanīye fī Ulemai'd-Devlet'til-Osmaniye*. Beyrut: Dar'ul Kitābu'l Arabi, 1975.
- Toksöz, Hatice. "Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 123-154.
- Türker, Ömer. "16. Yüzyılı İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlenmek". *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Editör: Ekrem Demirli et al., 25-29. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. "Yenilenme Dönemi". *İslâm Düşünce Atlası*. 2/495-501. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 45-68

## İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması

*The Comparison of Maimonides and Spinoza's Conceptions of Revelation and  
Prophethood*

**Kemal İlhan**

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Erciyes University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and  
Religious Sciences

Kayseri, Türkiye

[kemalilhan38@hotmail.com](mailto:kemalilhan38@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-5162-6714](https://orcid.org/0000-0001-5162-6714)

<https://ror.org/025y36b60>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 19 Şubat/February 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Mayıs/May 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran/June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** İlhan, Kemal. "İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması". *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 45-68. <https://doi.org/10.51575/atebe.1253340>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması

### Öz

Bu makale kapsamında, XII. yüzyılda yaşamış önemli Yahudi din âlimlerinden Musa bin Meymûn (öl. 601/1204) ile XVII. yüzyılda yaşamış olan ve düşünceleri neticesinde ateist olduğu suçlamasıyla yirmi dört yaşındayken aforoz edilip bağlı bulunduğu Yahudi cemaatinden kovulan Spinoza'nın (öl. 1088/1677) vahiy ve nübüvvet anlayışları ele alınmıştır. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde, teolojinin felsefeden ayrılması gerekliliğini göstermek amacındadır. Spinoza'nın bu arzusu onu, İbn Meymûn'la ve onun temsil ettiği gelenekle karşı karşıya getirmiştir. Neticede Spinoza'nın vahiy ve nübüvvet konusunda İbn Meymûn'dan etkilendiği ve onunla bir hesaplaşmaya girdiği görülmektedir. Onun İbn Meymûn'dan hangi bakımdan etkilendiği ya da onunla nasıl bir hesaplaşmaya girdiği makalenin asıl konusunu teşkil etmektedir. Çalışmamız giriş, ana bölüm ve sonuç olarak üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde öncelikle vahiy kavramının ne ifade ettiğine ve hem İslam düşünürlerinin hem de İbn Meymûn'un beslendiği ana kaynak olması nedeniyle Platon ile Aristoteles'in kehanet ve rüya hakkındaki görüşlerine kısaca değinilmiştir. Ayrıca Spinoza'nın İbn Meymûn'dan etkilenmesi veya onunla hesaplaşmasının, İbn Meymûn'un da mensubu olduğu İslam filozoflarının temsil ettiği gelenekle alakalı olmasından dolayı giriş bölümünde, bazı İslam filozoflarının görüşlerine de ana hatlarıyla değinme gereği duyulmuştur. Bunu yaparken Müslüman filozofların ilklerinden ve en önemlilerinden kabul edilen Kindî (öl. 252/866?), Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sinâ'nın (öl. 428/1037) düşüncelerine özlü şekilde değinilmesi yeterli görülmüştür. Bu arada tarihsel açıdan İbn Meymûn'la Spinoza arasında bir yerde duran diğer bir Yahudi filozof Levi ben Gershom'un (öl. 745/1344) fikirleri de kısaca ele alınmıştır. Bu filozofların düşüncelerinden yola çıkılarak vahyin mütehayyile kuvvetiyle, ayrıca rüya ve kehanetle ilgisi gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın asıl bölümünde ise öncelikle İbn Meymûn'un vahiy ve nübüvvet anlayışı incelenmiş, akabinde bu, Spinoza'nın vahiy ve nübüvvet anlayışıyla mukayese edilmiştir. İbn Meymûn'un nübüvvet anlayışı incelenirken yer yer İslam filozoflarından etkilendiği kısımlara değinilmiştir. Bu mukayesede bilhassa İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseriyle Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseri ana kaynaklar olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışma neticesinde hem iki düşünürün teolojik yaklaşımının daha iyi anlaşılması hem de Aydınlanmanın müjdecilerinden biri sayılan Spinoza'nın eleştirel dahi olsa İbn Meymûn'a kadar uzanan düşünce kodları gösterilmek istenmiştir. İbn Meymûn'a kadar uzanan bu kodların aynı zamanda İslam düşünce dünyasına uzandığı da vurgulanmak istenmiştir. Bu makalede, konunun kapsamı iki düşünürün peygamber, vahiy ve vahyin oluşmasında rol alan enfüsi ve afaki etmeler ile vahyin dili yönündeki düşünceleriyle sınırlandırılmıştır. İki düşünürün teolojiye ait mucize gibi diğer görüşlerindeki farklılıklar ya da benzerlikler makalenin kapsamı dışında tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Vahiy, Nübüvvet, Peygamber, İbn Meymûn, Spinoza.

## The Comparison of the Conceptions of Revelation and Prophethood in Maimonides and Spinoza

### Abstract

This article discusses the understanding of revelation and prophethood of Moses ben Maimonides (d.1204), one of the most important Jewish religious scholars who lived in the 12th century, and Spinoza (d.1677), who lived in the 17th century and was excommunicated at the age of twenty-four and expelled from the Jewish community to which he belonged due to the accusation that he was an atheist as a result of his thoughts. In



his *Theological-Political Treatise*, Spinoza aims to show the necessity of the separation of theology from philosophy. This desire of Spinoza brought him encounter with Maimonides and the tradition he represented. As a result, it is seen that Spinoza was influenced by Maimonide's views on revelation and prophethood and entered into a dispute with him. In what ways he was influenced by Maimonides or disputes with him is the main issue of this article. Our treatise consists of three parts: introduction, main chapter, and conclusion. In the introduction, the concept of revelation and the views of Plato and Aristotle on prophecy and dreams are briefly introduced since they are the main sources of both Islamic thinkers and Maimonides. In addition, in the introduction, due to the fact that Spinoza's influence or confrontation with Maimonides is related to the tradition represented by the Islamic philosophers of which Maimonides is a member, it was necessary to outline the views of some Islamic philosophers. In doing so, a brief mention of the thoughts of al-Kindî (d.866?), al-Fārābî (d.950) and Ibn Sînâ (d.1037), who are considered to be among the first and most important Muslim philosophers was deemed sufficient. In the meantime, the ideas of another Jewish philosopher, Levi ben Gershom (d.1344), who historically stands somewhere between Maimonides and Spinoza, are briefly discussed. Based on the thoughts of these philosophers, an attempt was made to show the relation of revelation with the power of imagination, as well as with dreams and prophecy. In the main part of the study, Maimonides' understanding of revelation and prophethood is first analyzed and then compared with Spinoza's understanding of revelation and prophethood. While analyzing Maimonides' understanding of prophethood, the parts where he was influenced by Islamic philosophers were mentioned. In this comparison, Maimonides' *Delâlat al-Hâirîn* and Spinoza's *Theological-Political Treatise* were considered as the main sources. This study aims both to better understand the theological approach of the two thinkers and to show the thought codes of Spinoza, who is considered one of the heralds of the Enlightenment, going back to Maimonides even if critically. It is also intended to emphasize that these codes dating back to Maimonides also extend to the world of Islamic thought. In this article, the scope of the subject is limited to the thoughts of the two thinkers about the prophet, revelation, and the internal and external factors that play a role in the formation of the revelation, and the language of the revelation. Differences or similarities in other theological views of the two thinkers, such as miracles, are beyond the scope of this article.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Revelation, Prophethood, Prophet, Maimonides, Spinoza.

### Giriş

Arapça bir kelime olan *vahiy*, sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise, Allah'ın peygamberlerine bir hükmü, bilgiyi bildirmesi manasında kullanılır.<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın insanla yüz yüze konuşmasının mümkün olmadığı, ancak vahiy yoluyla ya da perde arkasından konuşacağı veya bir elçi vasıtasıyla dilediğini vahyedeceği bildirilmiştir.<sup>2</sup> Eski Ahit'te bilinmeyen bir Tanrı'nın kendini insanlara izhar etmesi, peygamberlerine açması anlamına gelen vahyin; rüya, seslenme, müşahede, teofani vb.

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/440.

<sup>2</sup> eş-Şûrâ 42/51.

vasıtalarda vuku bulduğu belirtilmektedir.<sup>3</sup> Yahudilik'in vahiy tasavvurunun “teofani” dışında, İslami ıstılahtakine yakın bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür. Sınırlı bir akla sahip insanların özellikle dinî ve ahlaki konularda bazı ön yargılara meyilli oldukları göz önünde bulundurulduğu takdirde vahyin, onlara doğru yolu göstermek ve kendini insanlara daha iyi tanıtmak için Tanrı'nın doğrudan bir müdahalesi neticesinde meydana geldiği söylenebilir.<sup>4</sup>

Tanrı'sı ya da tanrıları olan yani tanrısallık kavramına sahip olan hemen hemen bütün topluluklarda bir vahiy anlayışı olduğu görülmektedir. Kabile dinlerinde daha çok ruhlarla iletişim haline işaret eden vahiy olgusu, bir nevi gaipten haber alma ve kehanet özelliklerini haizdir.<sup>5</sup> Gaipte ilgili olması bakımından kehanet, sadık rüya ve vahyin hemen hemen aynı mekanizmanın sonucu olduğu da düşünülmüştür. Nitekim *prophet* kelimesiyle ilişkili olan *prophecy* kelimesinin anlamı sözlükte, gelecekte haber verme gücü ve durumu olarak ifade edilir.<sup>6</sup> Eski toplumlarda şamanların ya da tapınak rahibelerinin bir nevi vahiy durumuna benzer şekilde transa geçtikleri, tanrıların dileklerini ve uyarılarını bildirmek suretiyle kehanette buldukları bilinmektedir. Bu topluluklarda, genellikle şiirsel/alegorik vasıfları haiz kehanetler kapalı bir dile bürünmekteydi. Bu durum kâhin ve şair, kehanet ve şiir arasında benzerlikler kurulmasına da neden olmuştur. Öyle ki günümüzde bir şair ya da destan söyleyen bir kişi olarak gördüğümüz Homeros'un eserlerine Antik Yunan'da bir dinî otoriteymişçesine başvurulduğu ve onların alegorik şekilde yorumlandığı görülmektedir.<sup>7</sup> Kehanet ya da gaipten haber verme meselesi, Platon'un (öl. MÖ 348/347) muhtelif diyaloglarında bu minval üzere gündeme gelmiştir. Platon'un ilk diyalogu kabul edilen *Sokrates'in Savunması*'nda, doğal bir yeteneğe sahip kâhinlerin kendinden geçmek suretiyle gaipten haberler verdiklerinden bahsedilir. Platon'a göre şiir söyleyen ozanlar da kâhinlere benzerler; bu kâhin ve ozanlar, bir şeyler söylerler ama kendileri ne dediklerini bilmezler.<sup>8</sup> Bu son ifadeyle ne anlaşılması gerektiğini Platon şöyle açıklar: Şiir özü gereği karanlıktır, bilmecelidir. Onları anlamak herkesin işi değildir.<sup>9</sup> *Phaidros*'ta ise, kâhinlerin yaşadıkları, bir nevi çılgınlık (sapıtma/mania) hali olarak betimlenmiş, bu halin onlara tanrılar tarafından bahşedildiğinden söz edilmiştir. Nitekim bilicilik veya Tanrı bilimi manasına gelen “mantike” kelimesi de bu “mania” kelimesinden doğmuştur.<sup>10</sup> Görüldüğü gibi Platon için kehanet dediğimiz şey, normal bir insanın

<sup>3</sup> Muhammet Tarakçı, “Vahiy (Diğer Dinlerde)”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/443.

<sup>4</sup> Richard Swinburne, *Is There A God?* (United States: Oxford University Press, 1996), 123.

<sup>5</sup> Muhammet Tarakçı, “Vahiy (Diğer Dinlerde)”, 42/443.

<sup>6</sup> Albert Sidney Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, “Prophecy” (Oxford: Oxford University Press, 1989).

<sup>7</sup> James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 25-29.

<sup>8</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ali Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 37.

<sup>9</sup> Platon, *İkinci Alkibiades*, çev. Suat Baydur (İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 31.

<sup>10</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997).

ulaşabileceği bir şey değildir; bilakis bir Tanrı vergisi olarak özel bir yetinin neticesinde meydana gelir. Ayrıca o, kehanet ve şiir söylemeyi, kehanet ya da şiiri ele aldığı pasajların hemen hepsinde aynı kategoriye yerleştirir. Şiir de kehanet gibi tanrısal bir ilham olarak sahibine gelir. Bir diğer eserindeki şu sözleriyle de bu benzerliği vurgulamıştır:

*Çünkü şair denilen insan hafif kanatlı, kutsal bir insandır. İlham gelmeden ya da kendisinden geçmeden bir şey yaratamaz. Tanrılar yardım etmedikleri zaman bir insan ne gelecekte haber verebilir ne de şiir okuyabilir... Tanrı kâhinlere yaptığı gibi şairlerin de akıllarını başlarından alıyor ve onları dinleyen bizlere bütün değerli şeyleri -akılları olmadığına göre- onların ağızıyla Tanrıların söylediğini göstermeye çalışıyordur.<sup>11</sup>*

Aristoteles (öl. MÖ 322), rüya ve kehanet konusunda hocasının görüşlerinden ayrılmakta; sadık rüyalar, rüyada geleceğe dair görü ve işaretler hakkında olumlu düşünmemektedir. Rüyada geleceğe dair bazı işaretlerin vuku bulduğunu kabul etmekle birlikte, bunun ilahi bir kaynağı olmadığı kanaatindedir. Ona göre, insan dışında varlıkların rüya görmesi de rüyanın ilahi bir özelliğinin olmadığını gösteren delillerden biridir. Hatta bu tür kehanetvari şeyler, zeki insanlardan ziyade sıradan zekâyâ sahip insanlarda görülür. Rüyada görülen ve hakikatte meydana geldiği söylenen şeyler ise sadece rastlantısal olaylardır. Şöyle ki mesela güneşin tutulmasının ay gibi gerçek bir nedeni vardır; oysa güneş tutulduğu esnada birinin gezintide olması bir gölge olaydan, yani bir rastlantıdan başka bir şey değildir. İnsanlar, bilhassa sıradan insanlar, geveze ve üstelik de gergin bir tabiata sahip olduklarından çok fazla etkilenmeye maruz kalırlar, bunların neticesinde de çokça ve değişik görümlere sahip olurlar. Sıklık derecesi neticesinde onların bazı görülerinde, tıpkı çok zar atmakla istediği sayıyı denk getiren bir oyuncuda olduğu gibi hakikate isabet ettirme durumu vuku bulur. Aristoteles için rüyaların gerçekleşmesi aslında, birini zikrederken zikredilen o kişiyle karşılaşılması gibi tesadüfi olaylardandır.<sup>12</sup>

Müslüman filozoflara geldiğimizde ise Kindî'nin (öl. 252/866?), sadık rüyaların “canlı, uyanık ve çok bilen (bir cevher)” olan nefis sayesinde meydana geldiğini dile getirdiğini görmekteyiz. Canlı, nefsin olayları kavrama gücüne hâlel getirecek arzuların temizlenmişse ve nefis de o canlıda tesirini gösterecek gücü haizse bu durumda o canlı, vukua gelmeden önce hadiseleri aynıyla haber vermeye muktedir olur. Fakat canlı, nefsin kendisine vereceği şeyleri kabul etmede hazırlıklı değilse o zaman rüyada semboller devreye girer.<sup>13</sup>

İslam Dünyası'nda birçok felsefi konuda olduğu gibi vahiy konusunda da Fârâbî (öl. 339/950) öncü bir düşünür olmuştur. O, gaybi bilginin elde edilmesini ve dolayısıyla nübüvveti, nefis teorisi

<sup>11</sup> Platon, *İon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 43.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine*, çev. Elif Günçe (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), 109-113.

<sup>13</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 144.

kapsamında sistematik şekilde ele alan ilk düşünür olarak dikkat çekmektedir.<sup>14</sup> Hatta Musa bin Meymûn (öl. 601/1204) da dâhil olmak üzere İslam coğrafyasında kendisinden sonra yetişen önemli bazı filozofların nefis, özellikle vahiy teorilerinin temelini o atmıştır denilebilir. Nitekim İbn Meymûn'un, vahiy mekanizmasının bir ucunu teşkil eden *Faal Akl* anlayışında Fârâbî'nin görüşlerinin tesirinde kaldığının ve her ikisinin nübüvvet tasavvurlarının bir paralellik arz ettiğinin altını çizmek gerekir.<sup>15</sup> Bundan dolayıdır ki konumuz açısından Fârâbî, daha detaylı şekilde ele alınmayı hak etmektedir.

Fârâbî, bilginin ancak üç yolla elde edilebileceğini söyler. Bunların ilki *akıl kuvveti*, diğeri *tahayyül*, bir diğeri ise *duyulardır*. Akıl kuvvetiyle elde edilen şey bilinmek istendiğinde ise akıl kuvvetinden doğan ve adına fikir kuvveti denilen şeyin devreye girmesi suretiyle düşünme, ölçüp biçme, inceleme meydana gelir.<sup>16</sup> Muhayyile denilen kuvvet ise duyu kuvvetiyle akıl kuvvetinin arasında yer alır ve duyu ile elde edilen verilerle meşgul olarak onları kaydeder.<sup>17</sup> Muhayyile kuvveti, ara bir kuvvet olması hasebiyle hem akıl hem de duyulardan etkilenir; akıl ve duyunun verilerini işler. Onun tabiatında maruz kaldığı şeyleri kabul etme vardır. Fârâbî bunun iki şekilde olabileceğini söyler: Muhayyile, bu maruz kaldığı şeyleri ya olduğu gibi alır ya da o şeyleri duyusal vasıtasıyla taklit eder. Duyusal şeylerden muhayyile kuvvetine gelenlerde her iki kabul etme şekli de mümkünken Fârâbî'ye göre o, akıl kuvvetinden gelen şeyleri olduğu gibi almaya muktedir değildir. Akılsalları, ancak duyusal şeylere benzeterek taklit eder.<sup>18</sup> Muhayyile bu taklit işleminde, duyusal olan herhangi bir şeyi, taklit ettiği şeyin kıymetine ve yüceliğine nispeten taklit maksadıyla kullanır. Mesela o, ilk Neden gibi akılsal olarak en üstün şeyleri, duyusal olarak kıymetli ve güzel görünümlü şeylerle taklit ederken alt düzeyde olan akılsalları ise görünüşü çirkin olan şeyler vasıtasıyla taklit eder.<sup>19</sup>

Fârâbî vahiy mekanizmasını, Faal Akıl ve muhayyile kuvveti üzerinden açıklar. Anlaşılan o ki Fârâbî'ye göre sadık rüya veya vahiy mekanizması aynı şekilde işlemekle birlikte aralarında yoğunluk ve derece farkı bulunmaktadır. Vahiy, muhayyile kuvveti çok güçlü olan kişilerde meydana gelir. Öyle ki duyusalarla ve akılsallarla eş zamanlı ilgilenmelerine rağmen bu kişilerde duyusal şeyler akılsal kuvvetin muhayyileye tam olarak tesir etmesine mani olmaz, muhayyileyi istila etmez. Vahiy alan kişinin uyanıklık hali, sıradan insanların duyusalardan kurtulmuş oldukları uyku hali gibidir. Muhayyile bu derece güçlü olunca Faal Akıl'dan muhayyileye gelen

<sup>14</sup> Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 111.

<sup>15</sup> Özcan Akdağ, "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma", *Bilimname* 43/3 (2020), 369, 373.

<sup>16</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 68.

<sup>17</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 87.

<sup>18</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 88.

<sup>19</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 90.

şeyler, duyuşal olanlara benzetilmek suretiyle tasavvur edilir.<sup>20</sup> Fârâbî, Faal Akıl'dan muhayyileye doğru gelen bu vahiy durumunun tikeller üzerinden tezahür etmesini şöyle ifade eder:

*O halde muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan, bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyuşal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahî şeylerden haber (nubuvva) verebilir. Bu, tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derece ve insanın tahayyül kuvveti aracılığıyla ulaşabileceği en yüksek makamdır.<sup>21</sup>*

Fârâbî'de Aristoteles'ten mülhem Faal Akıl'ın, Cebrail'le bir tutulduğu görülmektedir. Aristoteles'te Faal Akıl'ın neyi ifade ettiği sorusu bu aşamada akla gelebilir. Aristoteles'in bahsettiği Faal Akıl'ın ne olduğu konusundan sonraki düşünürler farklı görüşler öne sürmüştür. Kimine göre Faal Akıl'ın; nefsin kendisi, kimine göre Tanrı, kimine göre ise Tanrı ile nefis arasında bir varlık olduğu iddia edilmişse de Aristoteles'in duyu, tahayyül ve akıl arasında zorunlu bir ilişki bulunduğu yönündeki düşünceleri, ayrıca *Parva Naturalia*'daki rüya hakkındaki görüşleri, nefsin dışından bir şeyin nefse bilgi konusunda kaynaklık yaptığı anlayışıyla çok da uyumamaktadır.<sup>22</sup>

Fârâbî için bir bireyin mutluluğa tek başına ulaşması yeterli hatta belki de mümkün olmadığından toplumsal bir varlık olarak insan, ahiret ve bilhassa dünya mutluluğuna ancak toplumsal bir yapı içinde kavuşur. Bu dünyada var olacak erdemli bir yönetimin vahiyle doğrudan ilişkili olması sebebiyle vahiy, insanları hem dünyada hem de ahirette mutluluğa sevk edecek şeylerin başında gelir. Dolayısıyla dünyada ve ahirette mutluluğu temin edecek olan hakiki din, toplum ve devletle doğrudan ilişkilidir.<sup>23</sup> Bir toplumun akıl bakımından üstün olanları yani filozoflar, hakikati Faal Akıl'dan akılsal olarak alabilecek idrak ve kabiliyete sahip olsalar da halkın çoğu (avam), yaradılış icabı buna güç yetiremez. Onlar Faal Akıl'dan akılsalların hakikatini oldukları gibi almaya, bunları kavramsal cihetten anlamaya muktedir değildirler. Onları terbiye edip erdemli kılmak maksadıyla bu akılsalların semboller ve temsiller vasıtasıyla ifade edilmesi gerekir ki, Fârâbî'ye göre vahyin mahiyetini bu teşkil eder. Her ikisi de hakikate ilişkin bilgi olmakla birlikte akılsalları aynıyla idrak eden filozofun bilgisi, akılsalların değişik derecelerde taklit edildiği sembolik/temsilî bilgiden (vahiy bilgisinden) daha üstündür. Ayrıca bu sembol, temsil ve taklit üzerinden oluşan bilgi değişik milletlerde, o milletlerin aşına oldukları şeylere göre de farklılık arz eder. Bir millet için kullanılan misal diğerinden farklı olduğundan bunların hepsi mutluluğa yönelik bilgi olmakla birlikte dinleri birbirinden farklı birçok milletin oluşmasının da

<sup>20</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 93.

<sup>21</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 94.

<sup>22</sup> Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 22.

<sup>23</sup> Asiye Aykıt, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütahayyile Gücü", *Dini Araştırmalar* 24/60 (ts.), 40.

nedenidir.<sup>24</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi tümel olan akısal bilgiler, tikel boyutta ve somutlaştırılarak değişik şekillerde ama aynı hakikati göstermek suretiyle tezahür eder ki bu da değişik vahiyler ve dinlerin oluşma nedenidir. Felsefe Fârâbî'ye göre kesin kanıtlarla yani burhanla hareket eder. İkna burhanla değil de tahayyül gücünün misalleriyle oluşuyorsa buna din denir. Dinin felsefenin bir taklidi olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre ikisinin amacı bir olmakla birlikte ikisi birbirinden farklı bir mekanizmaya ve dile sahiptir. Onun nazarında felsefe ispat ederken din ikna eder.<sup>25</sup>

İbn Sînâ (öl. 428/1037) ise bazı insanlarda mütehayyile kuvvetinin güçlü olduğunu, duyuların ona baskın gelemediğini ve musavvirenin de ona karşı çıkamadığını söyler. Bunlar akla yönelmiş şekilde gaibe ait bazı bilgileri uyanikken de elde ederler. Bu durumda kâhinlik gibi özellikler görülür. Ayrıca bazıları için bir görüntü meydana gelir ve onlar idrak ettikleri şeyin o görüntüden tevellüt eden lafızlarla oluşan hitap olduğunu tahayyül ederler. Bu tür kimselere peygamber denir.<sup>26</sup> İbn Sînâ'nın, kehanetvari bilgi ve mistik keşfin semavi cisimlerle ilgili olduğunu söylemek suretiyle nebevi bilgi ile kehanet ve mistik ilham arasında bir fark gözettiğini de vurgulamak gerekir. İki tür bilgi arasında böyle bir ayrıma gitmesinin nedeni, peygamberlere gelen vahiyle kehanetleri ve mistik keşfi birbirinden ayırmak ve şeriat vazeden peygamberliği daha özel kılmak istemesi olsa gerektir.<sup>27</sup>

İbn Sînâ için peygamberler, nefsinin bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş olan erdem sahibi kişilerdir. Peygamberler böylece melekleri görmek ve Tanrısal kelamı işitmek istidadına sahiptirler.<sup>28</sup> Peygamberliği Fârâbî'ye benzer şekilde siyasal açıdan elen alan İbn Sînâ, toplumun düzeni için yasa koyucu ve adil bir peygamberi gerekli görür. Yasa koyucu, insanlara tek bir Tanrı'nın var olduğunu, O'nun emirlerine itaat edilmesi gerektiğini bildirir. Bunun peygamber tarafından genel halkın idrakine uygun şekilde öğretildiğini söyler. Nitekim peygamberin Tanrı'yı mutlak tenzihe uygun bir şekilde genel halka anlatması, yani O'nun âlemin içinde de dışında da mekânsal bakımdan yer kaplamayan, sözle bölünemeyen bir varlık olduğunu bildirmesi İbn Sînâ'ya göre içinden çıkılmaz bir müşkülât doğurur. Genel halk ne bunları anlayabilecek bir idrake sahiptir ne de bunu anlatmak için verilecek uzun uğraşlar beklenen ölçüde bir fayda sağlar. Üstelik zorunlu gerçekler dışında bu türlü derin bilgilerin verilmeye çalışılması toplumun

<sup>24</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 128; Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 34.

<sup>25</sup> Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 44.

<sup>26</sup> İbn Sina, *Kitabu's Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Tüba, 2021), 310.

<sup>27</sup> Fazlurrahman, *Prophecy In Islam -Philosophy and Orthodoxy* (New York: Univercity of Chicago Press, 2008), 39.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/181.

düzenini tehdit edebilecek bir kargaşaya da neden olabilir. O yüzden peygamberler, insanlara Allah'ın yüceliğini, onların aşına oldukları örnekler üzerinden anlatırlar.<sup>29</sup>

Yeri gelmişken Farabi ile İbn Sînâ'nın vahiy anlayışları hakkında Fazlurrahman'ın işaret etmiş olduğu bir hususu, konumuz açısından önemli olduğunu düşündüğümüzden zikretmek uygun olacaktır. Fârâbî de İbn Sînâ da peygamberleri üstün bir zekâyâ sahip çok özel kişiler olarak görmekle birlikte iki filozofun düşünceleri arasında şöyle bir önemli fark bulunmaktadır: Fârâbî'ye göre bir peygamber, filozofun sahip olduğu entelektüel aşamaları tek tek kat ederek en üstün seviyeye çıkmak suretiyle Faal Akıl'la irtibata geçer. Bunu gerçekleştirirken onun sıradan zekâlarda ve filozoflarda olduğu gibi harici bir öğreticisi (instructor) yoktur. O, bütün gelişimini kendi başına gerçekleştirir. İbn Sînâ ise Fârâbî'nin aksine peygamberler için böyle bir tedrici gelişimi gerekli görmez. Ona göre peygamberler, normal zekâların ve bilhassa filozofların kat ettikleri yolu kavramsal ve kognitif bakımdan kat etme lüzumu duymadan Faal Akıl'dan makulleri ansızın ve doğrudan alırlar. Öyle ki bilgi için duyu verilerinden yola çıkarak bilişsel alana geçen filozoflar, akılsalları peyderpey ve parçalı şekilde alırken Faal Akıl'la doğrudan temas kuran peygamberler için bu tür bir durum yoktur. Onlar, bütün malumatı bir anda elde ederler.<sup>30</sup>

XIV. asırda yaşamış bir diğer Yahudi âlim Levi ben Gershom (öl. 745/1344) da vahiy (prophecy) meselesini rüya ve kehanet kavramlarıyla birlikte aynı başlık altında ele almaktadır. Aristoteles'in yukarıda zikredilen düşüncelerine katılmadığına yer yer değinen düşünürü göre doğru kehanette bulunan insanlarla sadık rüya sahibi insanların var olduğu, tecrübe ile sabittir. Dolayısıyla bu tür geleceğe dair haber vermelerin olup olmadığı hususunda bir şüphe izhar etmek ya da bu şüpheleri izale etmek yerine bunların nasıl vuku bulduğunun, burada rol oynayan mekanizmanın ne olduğunun ve kehanet ile ilgili doğacak felsefi problemlerin açıklığa kavuşturulması asıl meseleyi teşkil eder. Geleceğe dair doğru kehanetlerin, vahye dair haberlerin ve rüyaların bir şans sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir, demek suretiyle Aristoteles'in yukarıda zikredilen görüşüne itiraz eder. Zira geleceğe dair sıklıkla isabetli kehanette bulunan kişilerin olduğunu görmekteyiz ki bunlara kâhin (diviner) denilmektedir. Sadık rüyalar için de durum aynıdır. Oysa bir şeyin "şans"la ilgili olması onun nadiren meydana gelmesini gerektirir.<sup>31</sup>

Gershom'a göre de vahiy (probhcy), rüya ve kehanet Faal Akıl (Agent Intellect) tarafından insana bahşedilmektedir. İnsanın kaderine müdahil olan semavi cisimlerin Faal Akla bir araç olarak hizmet ettiğini, dolayısıyla ay altı âlemdekilerin kaderini düzenleyen ve bir şekilde

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, 2/188-189.

<sup>30</sup> Fazlurrahman, *Prophecy In Islam -Philosophy and Orthodoxy* (New York: Univercity of Chicago Press, 2008), 30-32.

<sup>31</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, çev. Seymour Feldman (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1987), 2/27.

belirleyenin gerçek manada Faal Akıl olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira insanı koruyup kollayan ve ona belli yetileri veren de Faal Akıl'dan başkası olmadığına göre, insana yönelik bir nizamı belirleyen de Faal Akıl'ın bizzat kendisi olmalıdır. Faal Akıl'dan başka bir düzen verici ve belirleyici düşünmek makul olmayacaktır.<sup>32</sup> Faal Akıl nasıl ki bireysel akla teorik malzemelerini sunup onu düzenlemekteyse aynı şekilde arızı olana işaret eden kehanet ve vahyin haberleri de ona aittir. Yani Faal Akıl hem insanların teorik (nazari) akla hem de peygamber ve kâhinin ilmine kaynaklık etmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca Gershom'a göre insanlar ve bilhassa peygamberler, rüyalarında veya vizyonlarında sadece kılışal ve tikel şeyler hakkında değil, bazen teorik şeyler ve bunların nedenleri ile ilk prensipler hakkında da bilgi edinebilir.<sup>34</sup> Vahiy tasavvuru açısından Gershom'un, selevi İbn Meymûn'u birçok bakımdan takip ettiğini fakat peygamberlerin filozofların erişemeyecekleri hakikatlere ilahi inayet sayesinde doğrudan erişebilecekleri ve Musa'nın diğer peygamberlere nazaran daha üstün bir statüye sahip olduğu gibi İbn Meymûn'da müşahade edilen düşünceler bakımından Gershom'un selevinden ayrıldığı, bu hususlarda sessiz kaldığı da belirtilmelidir.<sup>35</sup>

Vahiy ve nübüvvet meselesini ele alırken Baruch Spinoza'nın (öl. 1088/1677) aklının bir tarafında daima İbn Meymûn ve onun temsil ettiği rasyonel gelenek olduğunu söylemek mümkündür. İbn Meymûn'un *Delaletu'l Hâirîn* adlı eseri olmasaydı, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin peygamberlik ve mucize konularını ihtiva eden ilk bölümlerinin yazılamayacağını iddia eden düşünürler dahi olmuştur.<sup>36</sup> Arıcan da onu besleyen kaynaklar arasında başta İbn Meymûn olduğunu, onun sayesinde skolastik felsefeyi tanıdığını dile getirmektedir.<sup>37</sup> Spinoza'nın vahiy açısından İbn Meymûn'la olan olumlu ve olumsuz ilişkisini ele almadan önce İbn Meymûn'un vahiy ve nübüvvet hakkındaki düşüncelerine yakından bakmak faydalı olacaktır.

### 1. İbn Meymûn'un Vahiy ve Nübüvvet Tasavvuru

İbn Meymûn, nübüvvet hakkında üç genel görüş olduğunu ifade eder. Elbette ki nübüvvet, öncelikle Tanrı'ya imanı gerektirdiğinden bu üç görüş bir Tanrı inancı olanlar için geçerlidir. Bunlardan ilki avamın nübüvvet anlayışıdır. Kendi cemaatinden olan avamdan kimselerin Tanrı'nın âlim veya cahil, genç ya da yaşlı olsun dilediği kimseyi nebi kılacağı şeklinde bir nübüvvet anlayışına sahip olduğunu dile getirir. Avamdan olan bu kişiler bir nebide sadece iyilik vasfının temel şart olduğunu kabul eder. Zira kötü huylu bir kimse nebi olmaz, Tanrı kötü kimseyi

<sup>32</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, 2/38.

<sup>33</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, 2/41.

<sup>34</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, 2/45.

<sup>35</sup> Özcan Akdağ, "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 3 (2018), 134.

<sup>36</sup> Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides* (United States of America: Russell & Russell, 1963), 66.

<sup>37</sup> M. Kazım Arıcan, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar* (İstanbul: Divan Yayıncılık, 2015), 300.



nebi yapacaksa önce onu iyi bir insan kılar sonra nebi yapar. Filozoflara ait olduğu ifade edilen ikinci görüşün temelinde ise nübüvvetin kesbe matuf olduğu anlayışı yatmaktadır. Nübüvvet insanların tabiatında bilkuvve bulunan bir haldir, bu bilkuvve hali, bilfiil hale getirmek gayret ile mümkündür. Elbette ki bu bilkuvve halin bilfiil hale gelmesi için de o kişinin gerekli mizaca sahip olması şarttır. İnsanda bu halin ortaya çıkmasına sebep teşkil edecek kemal yoksa o kişinin nebi olması da bittabi mümkün olmaz. Bu görüşe göre bir cahilin de ahlaki bakımdan zaafı olan birinin de nebi olması mümkün değildir. Bilakis ahlaki kâmil ve akıl bakımından üstün bir kişi, mütehayyile kuvveti ilahi bilgiyi alacak bir mükemmelliğe de sahip olduğu takdirde nebi olur. Üçüncü görüş ise İbn Meymûn'a göre Yahudi şeriatının görüşüdür ki dolayısıyla kendisinin benimsediği görüş de budur. Bu görüş, genel itibarıyla yukarıdaki ikinci görüşe benzemekle birlikte ondan bir noktada ayrılır. Bu görüş, nübüvvetin iyi bir ahlak ve akıl sahibi kimselere mahsus bir durum olduğunu ve bunu elde etmek için aynı zamanda çaba sarf etmek gerektiğini kabul etmekle birlikte, nübüvvetin yine de ilahi takdirle gerçekleşeceğini savunur. Yani nübüvvet sahibi kimse fazıl, adil ve ahlaklı olmak zorundadır fakat onun nebi olmasına sadece bunlar kâfi gelmez, aynı zamanda Tanrı da bunu irade etmeli, ilahi meşiet neticesinde o kişi nebi olarak seçilmelidir. İbn Meymûn'un altını ısrarla çizdiği bir husus da sıradan ve cahil bir insanın asla peygamber olamayacağıdır. Nitekim cahil birinin peygamber olması onun nazarında, bir eşek ya da kurbağanın nebi olmayı istemesi gibi vahim ve muhal bir durumdur.<sup>38</sup> İleride görüleceği gibi, Spinoza'nın peygamber telakkisi bu zikredilen düşünceye muhalif olduğundan iki mütefekkin nübüvvetine yönelik düşünceleri arasındaki en önemli farklardan birini bu konu teşkil etmektedir.

Vahiy olgusunun bir tarafında Faal Akıl diğer tarafında ise mütehayyile kuvveti bulunduğunu kabul etmek suretiyle İbn Meymûn da Fârâbî'ye kadar uzanan felsefi geleneğe yaslanmaktadır. Elbette ki bir bütün olarak düşünüldüğünde vahyin kaynağı Tanrı'nın bizatihi kendisi, Faal Akıl ise feyzi ulaştırıcı vasıta. Faal Akıl'dan feyz önce nefis-i natıkaya, nefis-i natıkadan ise mütehayyile kuvvetine gelir. Mütehayyile kuvvetinin Faal Akıl'dan böyle bir feyzi alması onun mükemmel halde olduğunu göstermektedir. Bir insanın ahlaken çok üstün olması nübüvvet için yeterli değildir. Bu üstünlüklere, kâmil bir mütehayyile kuvvetinin de eklenmesi gerekir. Mütehayyile kuvvetiyle ilgili olarak selefin görüşüne iştirak eden İbn Meymûn, mütehayyile kuvvetinin işlevlerinden birinin duyulardan elde edilen şeyleri muhafaza etmek, onları birleştirmek olduğunu; duyuların tesirinden kurtulduğu zaman ise kişinin hazırlığına göre feyze mazhar olduğunu, bundan da sadık rüyaların doğduğunu söyler. Sadık rüyaların inkişaf ettiği bu mütehayyile kuvveti vahye de mazhar olmaktadır. Fârâbî'nin düşüncesinde olduğu gibi İbn Meymûn için de sadık rüya ile vahiy arasında bir keyfiyet değil, yoğunluk farkı vardır. "Rüya,

<sup>38</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 356-358.

nübüvvetin ham meyvesidir.” sözünü zikrederek bu sözün bir mahiyet farkını değil, derece farkını veciz şekilde ifade ettiğini dile getirir. Rüyadaki fiil, nübüvvetteki mütehayyile kuvvetinin fiiliyle aynı olmakla birlikte, ilkinde bu, kemal halde gerçekleşmemiş olan nakıs bir fiildir.<sup>39</sup> Rüya, kehanet ve vahyin benzer olduğu, bunların aynı nefî mekanizmanın neticesinde sâdir olduğu yönündeki anlayışla kendinden önceki düşünsel geleneğin İbn Meymûn’a tevarüs ettiği görülmektedir.<sup>40</sup>

İbn Meymûn, Faal Akıl’dan önce natıka kuvvetine gelen sonra da mütehayyile kuvvetine gelip onu kemale erdiren feyzin neticesinde peygamberlerde görü (mar’e) oluştuğunu ifade eder. Görü esnasında olağan duyular çalışmaz olur. Vahiy, bu şekilde bir görüyle başlar ve bir infial uyandırır, bu infial büyüdükçe dehşet durumu artar. İbn Meymûn, Tanrı’dan bir kelam olarak ya da melek vasıtasıyla geldiği söylenen vahyin ya bir nebevi görü ya da bir rüya olduğunu, onun normal duyular neticesinde meydana gelmediğini söyler.<sup>41</sup> Görü ya da rüya neticesinde gelen vahiy; temsiller, metaforlar, semboller şeklinde tezahür eder. Bir temsil şeklinde tezahür eden bu şeylerin manaları da peygambere aynı nebevi görü vasıtasıyla bildirilir. İbn Meymûn bu durumu, “rüyada şerh edilen rüya” olarak vasıflandırır.<sup>42</sup> Nitekim meleklerin de cismani olmadığını dile getiren düşünür, onların maddeden ayrı akıllar olduğunu, peygamberlerin mütehayyile kuvveti neticesinde oluşan görülerinde onların dışı, kanatlı vesaire vasıflara sahip bir varlık olarakecessüm ettiklerini dile getirmektedir.<sup>43</sup>

İbn Meymûn feyzin önce kuvve-i natıkaya geldiğini, kişide o mizaç ve yeterlilik varsa ve kişinin mütehayyile kuvveti kâmilse bu feyzin sonrasında mütehayyile kuvvetine tesir ettiğini dile getirmek suretiyle peygamberlerin filozoflardan daha üstün olduğunu söylemiş oluyor. Çünkü ilahi feyz, daha doğrusu Faal Akıl’la olan ittisal her ikisinde de mevcutken filozofta bu sadece natıkayla sınırlı olmakta dolayısıyla nazari ilim doğmaktadır. Peygamber ise hem nazari bakımdan yetkin bir kişidir hem de o, vahye mütehayyile kuvvetiyle mazhar olmaktadır. Hatta ona göre, peygamberlerin feyz bakımından elde ettikleri, nazari bakımdan da filozofları geçebilir. Onların elde ettikleri idraklere “normal insanın salt nazar ile ulaşması mümkün değildir. Peygamber, insanın salt sezgi ve şuur ile bilmeye muktedir olmadığı şeyler hakkında haber verirler. Çünkü bu feyz, hayalî (mütehayyile) kuvveye feyz eden şeyle aynıdır.”<sup>44</sup> Bir de natıka kuvvetinin zayıflığından dolayı feyzi yalnız mütehayyile kuvvetiyle alanlar vardır ki bunlar; kanun koyucular, kâhinler, sadık rüya sahipleri ve gizli sanatlarla uğraşanlardır. Bu kişilerde mütehayyile

<sup>39</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 366-367.

<sup>40</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 359.

<sup>41</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 381.

<sup>42</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 387.

<sup>43</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 131, 268.

<sup>44</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 374.

kuvvetinin normal insanlara göre daha güçlü olmasından dolayı peygamberlere benzer görümler sâdır olabilmekte, neticesinde onlar kendilerini nebi zannedebilmektedirler.<sup>45</sup> İbn Meymûn, fazilet bakımından en kıymetli olanın peygamberler, sonrasında da âlimler olduğu kanaatindedir, elbette bu iki kesimde de efdaliyet bakımından birbirinden farklı âlimler ve nebiler bulunmaktadır.<sup>46</sup> İbn Meymûn'un, ilahi feyzin peygamberlerde sadece mütehayyile kuvvetini bilfiil kılmasının yanında ayrıca onların natika kuvvetini de bilfiil kılması gerektiğini ısrarla vurgulamasının altında yatan en önemli sebeplerden biri kanaatimizce, peygamberlerin filozoflardan nazari bakımdan daha aşağı seviyede görülmesine razı olmamasıdır. Bunun bir diğer nedenini ise kendisi açıkça ifade eder: Natika kuvveti zayıf olan, yani faal akıldan gelen feyzin doğrudan ve yalnız mütehayyile kuvvetiyle ilişkisi olan bir kişi, yukarıda zikredilen kâhinler, kanun koyucular ve rüya görücüler mesabesine indirgenmiş olur. Bu ise peygamber ile onların arasında bir fark kalmamasına neden olacaktır.<sup>47</sup>

İbn Meymûn'un da altını çizdiği gibi Musa, diğer peygamberlerden çok daha özel bir peygamberdir. Onun vahye muhataplığı da diğer peygamberlerden çok daha üstündür. Yahudiler için şeriat da Musa'nın getirdiği şeriattir.<sup>48</sup> İbn Meymûn, Musa'nın yasasını diğer yasalardan farklı tutar. Sabiilerin ya da Yunanlıların yasasını Musa'nın yasasıyla aynı kefeye koymak münasip olmaz.<sup>49</sup> Onlar, daha önce bahsi geçen ve sadece mütehayyile kuvvetini kullanan yasa koyucuların vazettikleri kanunlardır. O halde şeriat nedir, neden vardır diye sormak gerekir. İbn Meymûn, bunu hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'yı hatırlatır şekilde cevaplandırır: Çünkü insan toplumsal bir canlıdır, dolayısıyla insanın cemiyet içinde yaşaması icap eder. İnsanların mizaçları değişik olduğu için ahlakları da birbirinden farklıdır. Kiminin ahvali tefrit, kiminin ahvali ifrat üzeredir. Bu tür muhtelif ahlaka sahip toplumsal canlıları ifrat ve tefritten vasata ulaştıracak bir müdebbire ihtiyaç vardır. Neticede toplumda, çoğunluğun uzlaşısı doğacak; fertler arasındaki tabii farklar dikkat çekici, rahatsız edici olmayacaktır. Ona göre "Şeriat her ne kadar tabii bir şey olmasa da tabii olan şeylere dâhil olmaktadır ve insan türünün varlığını devam ettirmesini dileme konusunda Tanrı'nın hikmeti, insanın tabiatına, tedbir etme kuvvesini yerleştirmesi yönündedir."<sup>50</sup> Bununla birlikte şeriat ile seküler (vaz'i) yasa farklıdır. Seküler yasa şehri düzenleyen, zulmü ve baskıyı ortadan kaldırmak suretiyle oraya nizam getirmeye çalışan yani yurttaşların refahını ve nizamını esas alan bir yasa olsa da kuvve-i natıkayı kemale erdirmeyi amaçlamadığı ve neyin doğru neyin

<sup>45</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 370-371.

<sup>46</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 371.

<sup>47</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 374.

<sup>48</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 375.

<sup>49</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 377.

<sup>50</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 378.

yanlış olduğuna dair bir hassasiyet taşımadığı için şeriatından ayrılır. Bu yasayı vazedener de daha önce bahsi geçen yalnız tahayyül gücü güçlü olan kanun koyuculardır.<sup>51</sup>

Neredeyse bütün teolojisinin ana eksenine mutlak tenzihçi bir din dili anlayışını yerleştiren İbn Meymûn, akli melekeleri çok güçlü olmayan sıradan halkın idrakine uygun olması için vahyin insanoğlunun diliyle konuşmasının elzem olduğunu söyler. İbn Meymûn, cismaniyeti çağrıştıran yeme, içme gibi şeylerin avamın tasavvurunda Tanrı için nakıs olarak görüldüğünü ifade ederken Tanrı'nın hareketi gibi hususların öyle telakki edilmediğini, dolayısıyla bu tür ifadelerin sıradan halkın tasavvuruna muvafık olması nedeniyle vahyin dilinde bulunduğunu düşünmektedir.<sup>52</sup> Neticede, tecsimi çağrıştıran ve ilahi tabiata uygun olmayan ibareler, bazı insanların aklının zayıflığının bir eseri olarak varit olmuştur. Bunların zahiri manaya hamledilmesi ise doğru olmayıp sembolik olarak ele alınması gerekir.<sup>53</sup> Nübüvvetin merkezinde mütehayyile kuvvetiyle alakalı olan görülerin ve rüyaların olduğu göz önünde tutulduğunda, zaten bu tür görülerden kaynaklı vahiylerde mübalağalı, istiareleri, sembolik mahiyeti haiz bir dil kullanıldığı da bir gerçektir. Dolayısıyla mütehayyile kuvvetinde zahir olan bu ifadeleri lafzi değerlendirmek ona göre büyük hatalara neden olacaktır.<sup>54</sup> Bunun neticesinde onun, Eski Ahit'teki Tanrı'nın ulûhiyetine muvafık olmayan ibarelerin hemen hepsini tevil etmeye giriştiği görülür.

## 2. Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurunun İbn Meymûn'un Kişisiyle Karşılaştırılması

Spinoza vahiy ve peygamberliği şöyle tanımlar: "Peygamberlik ya da vahiy, bir şey hakkında Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir. Peygamberse, Tanrı'nın vahiy hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak durumda olanlar, bu yüzden de ancak sıradan inançla ona sarılabilenler için vahiy dile getiren kişidir."<sup>55</sup> Vahiy böyle tanımlamakla Spinoza'nın, Musevi terminolojiyle uyumlu olduğu, mevcut geleneğe vahiy tanımı bakımından bağlı kaldığı görülmektedir.

<sup>51</sup> İbn Meymun, Faal Akl'ın natika kuvvetine sonrasında ise mütehayyile kuvvetine feyz ettiğini, her iki kuvveye mükemmel şekilde sahip olan kişilerin nebi olduğunu bildirmektedir. Yasada ise iki temel ayrım yaptığı görülüyor: Peygambere gelen şeriat ve sadece mütehayyile kuvvesi güçlü olan yasa koyucuların vaz ettiği yasalar. Fakat mesela natika kuvveti güçlü olan ancak mütehayyile kuvveti kemal olmadığından nebi olmayan kişilerin yani filozofların yasa koyup koyamayacağından ya da neden yasa koyamayacağından bahsetmemiş görünüyor. Yasayı koyma fiili ya peygamberlere ya da sadece mütehayyile kuvvesi güçlü olan yasa koyuculara tahsis edilmiş. Kuvve-i natika erbabı olan filozoflara yasa konusunda bir pay verilmemesine bir anlam veremiyoruz.

<sup>52</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 83.

<sup>53</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 96.

<sup>54</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 404.

<sup>55</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Yayınları, 2023), 53.

Spinoza'nın vahyin mahiyeti ile ilgili en dikkat çeken tarafı onun vahyi hayalle, yani kuvve-i mütehayyile ile ilişkilendirmesidir.<sup>56</sup> O, sadece İsa'yı bu hususta istisna olarak görmektedir. Tanrı, doğrudan İsa'nın zihnine hitap ediyordu.<sup>57</sup> Spinoza, hayalle kavranan vahyin bazen zihinsel nosyonların ötesine uzanabileceğini de kabul etmektedir. Peygamberlerin hayal gücünü bu şekilde kullanmalarının, vahyin dilinin hem sembolik ve somut olmasına hem de dilinin daha bulanık olmasına neden olduğu kanaatindedir.<sup>58</sup> Kanaatimizce, Spinoza'nın vahiy mekanizmasını hayal ile ilişkilendirmesi, hayal kavramının muhtevasında aralarında fark bulunmasına rağmen, İbn Meymûn'un tesiriyle alakalıdır. Leezenberg de Spinoza'nın aklın kesin yargılarının menşei olarak gördüğü felsefeyle hayal ve Yasa'nın menşei olarak nitelediği vahyi mukayese ederken onun sırtını, Hristiyan teolojisinden ya da felsefesinden ziyade İbn Meymûn'a dolayısıyla Yahudi ve İslami geleneğe dayadığının altını çizmektedir.<sup>59</sup> Spinoza'nın vahyin muhtevasını ele alırken Meşşâî gelenekte olduğu şekliyle net bir şekilde Faal Akl'a değindiğini söylemek mümkün değilse de vahyin Kutsal Ruh tarafından ikna etmek istediği insanlara geldiğini ifade ederek, zımnen Faal Akl'a değindiğini söylemek mümkündür.<sup>60</sup> Yine de bu konuda dikkat çekilmesi gereken bir husus var: O, her ne kadar vahiy mekanizmasında, "hayal gücü" kavramını kullanmış olsa da kanaatimizce bu, Fârâbî'den beri gelen mütehayyile kuvvetiyle tam örtüşmez. Meşşâîlerde mütehayyile kuvvesi vahiy için düşünüldüğünde, Tanrısal kavramların daha sembolik ve teşbihi bir hüviyete tahvil edilmesiyle Spinoza'nın "hayal gücü" kavramı daha çok, onun bu kavrama eserinde yüklediği anlamlar göz önünde tutulduğu takdirde, bir şeyi olmadığı halde varmış gibi kabul etmeyi de muhtevindedir.<sup>61</sup> Bununla birlikte, İbn Meymûn'da olduğu gibi Spinoza'da peygamberliğin kazanılan bir şey mi ya da Tanrı'nın lütfu ve inayetiyle bahşedilen bir şey mi olduğuna dair bir tartışma ya da açık bir ifade bulunmamaktadır.<sup>62</sup>

Her ne kadar vahyin tahayyülle alakası hususunda İbn Meymûn'la bir paralellik arz ettiğini iddia etsek de Spinoza'nın eserinde adını açıkça zikrederek İbn Meymûn'a getirdiği eleştirilerden

<sup>56</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 56-58.

<sup>57</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 59.

<sup>58</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 65-66.

<sup>59</sup> Michiel Leezenberg, "Of Prophecy and Piety: Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus between al-Farabî and Erasmus", *Philosophies* 6/2 (Haziran 2021), 2.

<sup>60</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 125.

<sup>61</sup> *Teolojik-Politik İnceleme*'deki şu ifadeler kanaatimizce bunu göstermektedir: "Kutsal kitapları incelerken, Tanrı'nın peygamberlere sözlerle, görünümlemlerle ya da aynı anda iki şekilde, yani hem sözlerle hem de görünümlemlerle vahiyde bulunduğunu göreceğiz. Bu sözler ve görünümlemler, bazı durumlarda, onları gören ya da işiten peygamberin hayalgücünün ötesinde ve gerçeklerdir; başka durumda ise hayal ürünü... Çünkü o sırada, uyanıkken bile hayalgücü çalıştığı için, peygamber açıkça sözler işittiğini ya da bir şey gördüğünü sanır." s. 55.

<sup>62</sup> M. Kazım Arıcan, "Akıl İman İlişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 406.

biri, onun vahyin mahiyetini yanlış anladığına yöneliktir. Spinoza'ya göre İbn Meymûn, Kutsal Kitap anlatılarında bahsi geçen İbrahim vd. peygamberlere meleğin gelmesi hadisesinin, dolayısıyla vahyin kendisinin sadece rüyada olduğunu iddia etmektedir. İbn Meymûn'un bu görüşünün altında Aristocu zırvallıklar olduğunu söylemek suretiyle ona katılmadığını dile getirir.<sup>63</sup> Spinoza'nın bu yargısı, İbn Meymûn'un yukarıda ele alınan vahiy hakkındaki düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda ona karşı bir haksızlık olacaktır. Nitekim hatırlanacağı üzere, İbn Meymûn, vahyin mütehayyile kuvvetiyle meydana geldiğini, bunun da rüya ya da görü gibi iki farklı yolla olduğunu dile getirmişti.<sup>64</sup> Görü denilen şeyse "Uyanık halde peygamberlere gelen ürkütücü bir haldir."<sup>65</sup>

Spinoza'nın İbn Meymûn'la asıl zıt düştüğü, hatta belki de İbn Meymûn ve onun temsil ettiği gelenekle bir hesaplaşma çabasına girdiği en önemli mesele, peygamberlerin ilmî hatta akli bakımdan yüksek vasıfları haiz olup olmadığı meselesidir. Spinoza'ya göre cahil, kaba saba, sıradan kişilerin de peygamber olması mümkündür; üstelik Kutsal Kitap'ın zikrettiği birçok peygamber de böyledir. Bir peygamberin peygamber olabilmesi için yüksek entelektüel yetiler değil, çok güçlü bir hayal gücü gereklidir. Peygamberleri seçkin filozoflar şeklinde düşünmekle suçladığı İbn Meymûn'u bu yüzden bir yanlıgı içinde görmektedir.<sup>66</sup> Spinoza'ya göre güçlü hayal gücünün güçlü bir zekâ/akıl (kuvve-i natıka) gerektirmesi bir yana, gelişmiş bir hayal gücü, aksine akıl gücünü törpüler, zayıflatır.<sup>67</sup> Kutsal Kitap'taki Süleyman'ı akıllı kullanan bilgelik timsali bir insan olarak görerek diğer peygamberlerin karşısına yerleştirir. Süleyman, hikmeti tabii akılla elde etmiş, zamanındaki insanları kat kat aşmıştır.<sup>68</sup> Vahyin amacı Tanrı veya diğer kavramlar açısından peygamberi daha bilgili kılmak da değildir. Üstelik peygamberlerin Tanrı anlayışları genel itibariyle gayet sığdır. Hayal gücü bir kesinlik (burhan) içermediğindedir ki tarih boyunca vahiyden kuşkuya düşülmüştür, oysa insanın aklıyla ulaştığı tabii bilgi, kesin önermeler ve sonuçlarla hâsıl olduğundan kuşkuya mahal vermez; bu yüzden de o, vahye dayanan bilgiden daha üstündür. Bu minvalde Spinoza, "Demek ki peygamberlik bu açıdan tabii bilgiye erişemez. Tabii bilginin hiçbir belirtiye ihtiyacı yoktur. O, kendi tabiatı uyarınca kesinlik içerir. Gerçekten de peygamberliğin kesinliği matematiksel değil, yalnız ahlaki bir kesinliktir"<sup>69</sup> der.

Bir kere daha vurgulamak gerekirse İbn Meymûn için peygamberlik hem teori ve ilim bakımından hem de mütehayyile kuvveti bakımından bir kemali gerekli kılarken Spinoza için

<sup>63</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 57.

<sup>64</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 384.

<sup>65</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 381.

<sup>66</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 151.

<sup>67</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 67.

<sup>68</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 79.

<sup>69</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 68.

peygamberlik, teorik ve tabii bilgiye muhtaç olmadan bünyesinde sadece mükemmel bir hayal gücünü ihtiva eden bir olgudur. O yüzden peygamberlik, kesin bir burhana en azından kavramsal ve ilmî açıdan tabii bilgi gibi sahip değildir. Peygamberliği doğrulamak için Spinoza'ya göre başvurulacak en önemli ve hatta yegâne kıtas nebini ahlaki vasfıdır. O, yüksek ahlaki vasıfları haizse bir de “Yasa” tarafından destekleniyorsa gerçek peygamberdir.<sup>70</sup> Elbette Spinoza vahye ve Kutsal Kitap'ın gerekliliğine karşı çıkmaz. Fakat bu gereklilik, felsefi erdemi ve tabii ışığı kavramakta zorlanan halk için elzemdir. Tabii ışıktan nasibi alanlar içinse Kutsal Kitap'ın kılavuzluğu daha talidir.<sup>71</sup>

Spinoza için saf akıl kuvvetinden ziyade hayal gücünün yetkinliğine ihtiyaç duyan peygamberlerin yetiştikleri ortam, bedensel özellikleri ve aldıkları eğitim; muhatap oldukları vahyin içeriğini ve dilini belirleyen esaslardır. Bunlara, peygamberlerin akli kabiliyetleri, mizaçları ve ön yargılarını da eklemek gerekir. Bir peygamber, şen şakrak bir kişiye onun hayal gücüne vahiy müjdeli bir şekilde; daha karamsar bir peygambere ise vahiy; savaşları, cezaları, azapları teşmil eder şekilde geliyordu. Peygamberin zihni, incelikli ve duru ise mütehayyilesinde canlananlar da incelikli ve duru; zihni daha karmaşık mütehayyilesinde canlananlar da daha karışık ve bulanık oluyordu. Kısacası vahyin mahiyetini peygamberin şahsi vasıfları ile yaşadığı ortam belirliyordu. Kutsal Kitap'ın doğru dürüst incelenmesi neticesinde, peygamberlere gelen vahiylerde bir yeknesaklık olmadığı sonucuna kaçınılmaz surette varılacağı, bunun da her peygambere gelen vahyin farklı olmasının bir neticesi olduğu görüşündedir.<sup>72</sup> Mizacı neticesinde peygambere gelen vahyin farklı mahiyette tebeyyün ettiği görüşünü dile getirirken de Spinoza'nın kendini Musa bin Meymûn'un karşısında konumlandığı görülmektedir. Nitekim İbn Meymûn, vahyin mizaca göre şekilleneceği kanaatinde değildir; aksine o, mütehayyile kuvvetinin bedensel bir kuvvet olması hasebiyle tıpkı diğer bedensel kuvvetlerde olduğu gibi öfke, üzüntü gibi durumlarda bozulduğunu düşünür. Bundan dolayı, peygambere hüznün ve üzüntü gibi durumlarda vahyin gelmesi mümkün değildir.<sup>73</sup> Buna mukabil Spinoza, yukarıda da zikredildiği üzere öfke yahut hüznün gibi durumlarda vahyin geleceğini vurgulamakla kalmaz, isim zikretme de sanki doğrudan İbn Meymûn'u hedef alırcasına “Tanrı'nın hüznü ya da öfkeli olanlara vahiyde bulunmayı reddettiğini iddia edenlere gelince, onlar rüya görüyor” ifadelerini kullanır.<sup>74</sup>

Spinoza, Musa'nın getirdiği yasaya da İbn Meymûn'un baktığı zaviyeden bakmaz. İbn Meymûn düşüncesiyle bir başka hesaplaşması da bu husus cihetindedir. Bu meselenin detayına inmeden önce şunu vurgulamak gerekir: Her ne kadar Musa'nın yasası konusunda Spinoza, İbn

<sup>70</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 69.

<sup>71</sup> M. Kazım Arıcan, “Akıl İman İlişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı”, 409.

<sup>72</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 70-73.

<sup>73</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 369.

<sup>74</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 71.

Meymûn'la mutabık kalmasa da vahyin siyasi yönünü vurgulamasının onu, Fârâbî'ye kadar geri giden bir geleneğe bağladığını, Meşşâî düşüncedeki nübüvvetin siyasetle olan ilgisine yaklaştırdığını itiraf etmek gerekir. Dolayısıyla Spinoza'nın vahyi, bilhassa Musa'nın Yasası'nı bu açıdan ele almasının arkasında yine Fârâbî'den itibaren başlayan bir felsefi geleneğin olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere İbn Meymûn'da şeriat, sadece insanları toplumsal bakımdan nizama sokmak için gelmez; aynı zamanda onları ahlaken, ilmen ve nazari yönden tekâmül ettirmek gibi bir vafsa da sahiptir. Spinoza da insanın doğasının toplumsal olduğunu, insanın hayatta kalması ve kendini yetiştirmesi için iş bölümünün hâkim olduğu bir toplum içinde yaşaması gerektiğini kabul eder. Fakat ona göre, insanlar daima aklın ve sağduyunun yolundan sapmadan yaşayabilseydi, yasaya da gerek kalmazdı. Yasanın varlığı, çoğu zaman duygu ve arzularının peşinde koşan insanları dizginlemek, böylece toplumun sağlıklı şekilde yaşamasını temin etmek amacıyla gereklidir. İşte şeriat, toplumsal açıdan kendi hayatlarını idame ettirmekte zorlanacak olan insanlara nizam vermek ve onları dizginlemek için gelmiştir. Tören ve ayinlerin nedeni de bundan başka bir şey değildir. Törenler, insanın kendi iradelerini başkalarının hâkimiyetine devredebilmesini güçlendirmek ve insana kendi dışındaki bir erki kabul ettirmek adına vazedilmiştir.<sup>75</sup>

Spinoza için Musa'nın Yasa'sı, natika kuvvetini harekete geçirici, nazari veçheyi amaç edinen bir vasfı haiz değildir. Musa'nın Yasa'sı her ne kadar belli bir erdemi hedeflese de neticede o, sadece Yahudilere özgürlüklerini kazandırıp onları bir ulus kılmak ve siyasi bütünlüklerine kazandırmak içindir. Oysa sadece ceza ve ödül üzerinden vazedilen bu yasalar, bunların arkasındaki gerçek nedenleri ve tabii yasayı veremediğinden, insanları sadece dogmatik olarak disipline ettiğinden dolayı erdem ve gerçek mutlulukla kurulacak bir ilişkide kopukluk da yaratmaktadır. "Çarpık biçimiyle toplumsal yasa, insanları nedenlerin bilgisinden kopartarak salt etkilerin belirleyiciliğine bırakmakta, böylece yasanın bilgisiyle erdem arasındaki sıkı ilişki kaçırılmaktadır."<sup>76</sup> Dolayısıyla asıl mutluluğu, yani bilgece olan Tanrısal mutluluğu düşündüğümüzde, bu bütün insanlık için geçerlidir. Gerçek bilgelik ve mutluluk açısından seçilmiş bir Yahudi milletinden bahsetmek anlamsızdır. Seçilmişlik, sadece dünyevi mutluluğu temin eden özgür ulus olma bakımından düşünülmalıdır.<sup>77</sup>

İbn Meymûn'un felsefi teolojisi, eserleri dikkatle incelendiğinde görüleceği gibi teolojik tarafın felsefeye ağır bastığı, Yahudi teolojisinin Aristoteles felsefesiyle yeniden yorumlanırken de hâkim gücün vahiy olduğunun daima hatırlatıldığı bir felsefi teolojidir. Bu zaviyeden bakıldığında, onun bu yaklaşımının İslam düşünce dünyasında bir bakıma Ebû Hâmid Muhammed

<sup>75</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 111-114.

<sup>76</sup> Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 223.

<sup>77</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 87.



b. Gazzâlî'ye (öl. 505/1111), Batı Hristiyan dünyasında ise Aquionolu Thomas'a (öl. 673/1274) benzediğini söylemek mümkündür. Spinoza ise felsefe ile vahyi (teolojiyi) mukayese ettiğinde kesinlikle felsefenin lehine bir tutum geliştirerek İbn Meymûn'daki hâkimiyet dengesini tersine çevirmek ister. Spinoza, tabii yasa dediği, evrensel felsefi doğruları ve neticede bilgelik ve Tanrı sevgisini ihtiva ettiğini düşündüğü bir yasadan bahseder. Ona göre bu yasa da vahye dayalı yasalar kadar hatta belki de daha fazla şekilde Tanrısal yasadır. Vahiy yasaları tikel yasalarken, tabii yasa adını verdiği yasalar evrenselidir; vahiy yasaları gerçek amacının herkes tarafından idrak edilmediği yasalarken tabii yasa, gerçek amacın ve mutlak iyiliğin farkında olduğu yasadır. Herkes bu tabii yasaya, kendi gayreti ve idrakiyle ulaşabilir. Bu yasa, kesinlikle tarihi anlatılar, yani mitolojik bir dil içermez, kesin ide ve kavramlardan hareketle bilinir. Tabii tanrısal yasaya insan ancak aklıyla, idrakiyle ulaşabilir. Anlama yeteneğimiz mükemmelleştikçe Tanrı bilgisi ve sevgisi doğacaktır. İnsanın gerçek mutluluğunun ve diğer her şeyin kesinliğinin teminatı Tanrı bilgisidir. Tanrı'yı bize mutlak ide olarak verecek şeyse insanın nazari bakımdan kendini yetiştirmesi ve onu tanıtacak olan tabii şeyleri idrak etmesidir. Tanrı'yı seven ve bunun gerçek mutluluk olduğunu bilen insan, yasaya bütün kalbiyle tabi olacaktır. Bu tabii oluş, ne bir ceza korkusu ne de bir mükâfat isteğinden kaynaklanır. Aynı zamanda tabii tanrısal yasa ayin, tören gibi şeyleri önemsemez, çünkü bu tür ayin ve törenler tabii ışıkla ve akılla ulaşılabilecek bir zorunluluk taşımaz. Tabii yasa, zorunlu ve açık kavramlarla ulaşılan şeydir.<sup>78</sup>

Bilindiği gibi hem genel olarak Yahudi ve İslam geleneğinde hem de özel olarak İbn Meymûn'un düşüncesinde ayinler ya da vahiy ile ihdas edilen ritüeller, insanların idrakiyle anlaşılabilir ya da anlaşılmasın bir hikmete mebni olan şeylerdir. Spinoza açısından ise, sonsuz mutluluk için bir faydası olmayan törenler olsa olsa ancak siyasi bütünlüğü sağlamak ve bu bütünlüğün ibkası için insanları dizginlemek için ihdas edilmiştir. Onlar tabiatları gereği iyi değil, kurumsal açıdan iyidirler. Onlar tabii yasa gibi insanın fitratına nakşedilmiş şeyler de değildir.<sup>79</sup> Spinoza, tabii yasayı dolayısıyla felsefi bilgiyi vahiyden daha yüksek bir konuma yerleştirirken vahiy bilgisi olmadan aklın kurtuluşu eremeyeceğini savunan İbn Meymûn'u eserinde doğrudan zikrederek hedef tahtasına oturtur.<sup>80</sup>

Spinoza, İbn Meymûn'a yaklaşır şekilde vahyin dilinin sıradan insanın yetersizliği nedeniyle somut olduğunu ifade eder. Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta insanmış gibi vasfedilmesinin; ona can, ruh gibi özellikler atfedilmesinin nedeni Spinoza'ya göre sıradan insanın yetersiz idrakidir.<sup>81</sup> "Tanrı, sadece sıradan insanın kavrama yeteneğinin sınırları ve bilgi eksikliği yüzünden yasa

<sup>78</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 98-100.

<sup>79</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 106-108.

<sup>80</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 116.

<sup>81</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 63; Baruch Spinoza, Willem van Blyenberg, *Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008), 56.

koyucu ya da hükümdar gibi tanımlanabilir, adil, bağışlayıcı, vs. diye adlandırılabilir.”<sup>82</sup> Kutsal Kitap, hitap edeceği kesimin seviyesini göz önünde bulundurmak suretiyle onlara en yakın ve onları teşvik edici bir dil kullanır. Bu dil mesellerle örülü yanılıcı bir dildir. Çünkü o, akla yatan şeyleri söylemekten ziyade hayal gücünü tahrik edici mitik bir dil kullanır. Tanrı'nın öfkelenildiğini, pişman olduğunu, üzüldüğünü ifade eden ibareler asla zahiri mana ile alınmaz. Nitekim idraki yüksek olan herkes bilir ki O, kendisine atfedilen cismani şeylerden münezzehtir. Tanrı'nın sağı solu yoktur; O, hareket etmez, bir yerde durmaz. Oysa yığınlar Tanrı'yı hükmeden bir kral gibi düşünürler.<sup>83</sup>

İbn Meymûn'un din dili anlayışıyla Spinoza'nın din dili anlayışının yine de birbirinden ayrıldığı önemli bir yol ayrımı olduğunun altını çizmek gerekir: Şöyle ki İbn Meymûn, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın yetkinliğine ve cismani olmayışına uymayan ibareleri, daha önce de zikrettiğimiz gibi tevil diyebileceğimiz bir metotla izah eder. Eski Ahit'te teccimi çağrıştıran İbrani kelimelerin gerçek, mecaz ve yan anlamlarını verdikten sonra, İslam geleneğinde genelde Ehli Sünnet ve Mutezile âlimlerine benzer şekilde, kelimenin ulûhiyete uygun düşen ve teccime müsaade etmeyen bir anlamında karar kılar. Spinoza ise Kutsal Kitap'taki bu tür ibarelerin ve kıssaların tanrısallığa uygun olmadığını kabul etmekle birlikte bunları tevil etmeyi, yani bir şekilde ibareleri rasyonelleştirip tanrısallığa uygun şekilde yorumlamayı kabul etmez. O, din dilini, dine tabi olanları etkileyip onların hayal gücünü tahrik edecek mitolojik ve şiirsel bir dil olarak görmektedir.<sup>84</sup> Spinoza, ibarenin açık ve anlaşılır olmasını kelimenin bağlam içindeki tarihi anlamının doğru şekilde tespit edilmesi olarak görür, tevil edilmesi olarak değil. Nitekim şöyle bir örnek verir: “Tanrı bir ateştir. Tanrı kıskançtır.” şeklindeki ifadeler, tabii ışık dediği felsefi çıkarım ve rasyonellik açısından bulanık ve muğlak olsa da din dili açısından gayet açık ibarelerdir. Eğer bir ibare ancak Kutsal Kitap'ın ilkeleriyle çelişiyorsa ve Kitap'ta onu nakzeden daha başka ibareler bulunuyorsa bu durumda diğer anlamlarından biriyle karşılanmalıdır. Yoksa onu akla uygun kılmak için yan veya mecaz anlamlarından biri keyfi olarak tercih edilemez.<sup>85</sup> Bu bakımdan Spinoza, İbn Meymûn'u, Kutsal Kitap'taki ifadeleri aklileştirmek kastıyla keyfi bir şekilde tevil etmekle suçlamakta<sup>86</sup> ve İbn Meymûn'un şu sözlerini de bu keyfi tevil anlayışının bir delili olarak zikretmektedir:

*Bilmiş ol ki, bizim, âlemin kadim olduğu görüşünden kaçınmamızın sebebi, Tevrat'ta âlemin hâdis oluşuna dair geçen ifadeler değildir. Çünkü Tevrat'ta âlemin hâdis oluşuna dair yer alan ifadeler, Tanrı'nın cisim olduğuna dair ifadelerden fazla değildir. Dolayısıyla âlemin hâdis oluşuna dair*

<sup>82</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 103.

<sup>83</sup> Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, 128.

<sup>84</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 128-130.

<sup>85</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 137-138.

<sup>86</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 150-151.

*Tevrat'ta yer alan ifadeleri tevil etmenin kapısı, bizim için kapalı değildir ve böyle bir tevil imkânsız da değildir. Aksine Tevrat'ta Tanrı'nın cisim oluşuna dair nassları tevil ettiğimiz gibi bu nassları da tevil etmemiz mümkündür. Hatta bunları tevil etmenin çok daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tıpkı nassları tevil ederek Tanrı'dan cismaniyeti nefyettiğimiz gibi âlemin hâdis oluşuna dair Tevrat'taki nassları tevil ederek âlemin kadim oluşunu ispat etmeye de son derece muktediriz.<sup>87</sup>*

Spinoza, İbn Meymûn'un bu tevil anlayışını, Kutsal Kitap'ın açıklanmasına fayda sağlamak bir yana, gerçek anlamı örteceği için zararlı ve saçma olarak değerlendirir.<sup>88</sup> Ona göre sadece itaati ve temel erdemleri amaç edinen vahiy, Tanrı'nın zatının doğru anlaşılıp anlaşılmadığını mesele edinmez. Dolayısıyla Kitap'ta Tanrı'ya el, ayak, göz, hareket etme, kıskançlık, öfke gibi cismani vasıflar yükleyen antropomorfist ifadeleri metaforlar olarak görüp yorumlamak, anlamsız bir çaba olduğu kadar vahyin sanki herkes için değil de özellikle filozoflar için vazedilmiş olduğu anlamına gelir. Vahyin amacı Tanrı'nın doğru bilgisinin verilmesi olsaydı, en azından sıradan insanların idrak yetersizliği yüzünden böyle bir dil kullanmaktan bilhassa imtina etmesi ve O'nu doğru tavsif edecek bir dili ısrarla kullanmaları gerekirdi.<sup>89</sup>

### Sonuç

Felsefeyi teolojiden ayırmak gerektiğini ve her ikisinin kendine mahsus sahası olduğunu düşünen Spinoza bunu, İbn Meymûn'un temsilcisi olduğu düşünce geleneğini karşısına alarak göstermek ister. Fakat bu geleneği eleştirirken aynı zamanda vahyin hayalle ve şeriatın devlet ve topluma ilişkisine değinmek ve insanlar arasında *avam- havas* ayrımı yapmak suretiyle o gelenekle bir şekilde yolları da kesişir. Özellikle Fârâbî'den itibaren İslam düşünürleri tarafından güçlü bir şekilde vurgulanan ve İbn Meymûn'un hatta daha sonrasında yine bir Yahudi âlimi olan Gershom'un da ele aldığı vahyin mütehayyile kuvvetiyle ilişkili olduğu anlayışı, Spinoza'da "hayal" kavramıyla ele alınmıştır. Bazı benzerlikler olmakla birlikte yine de Spinoza'nın bu kelimeyi seleflerine göre daha esnek ve kararsız kullanıldığı kanaatindeyiz. Vahyin toplumsal açıdan insanları bir nizama sokmak gibi bir işlevi olduğu hususunu her iki düşünür de dile getirmektedir. Fakat İbn Meymûn için vahyin yasaları, vazedilen dünyevi yasalardan çok daha üstün ve natika kuvvetini geliştirmeye muktedirdir. Spinoza ise yasanın idrak, akıl ve ahlak bakımından aynı üstün seviyede olmayan insanları dizginlemek için peygambere indirildiği kanaatindeyiz.

İbn Meymûn'a göre her ne kadar peygamberler vahyi faal akıldan mütehayyile kuvvetiyle alsalar da önce vahiy, natika kuvvetine gelir. Yani peygamberler filozoflar kadar hatta onlardan ziyade olarak akli bakımdan kuvvetli ve bilgilidirler. Onlar, mütehayyile kuvvetinde inkişaf eden

<sup>87</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 324.

<sup>88</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 152.

<sup>89</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 212.

halka sembolik ve temsili olarak bildirmekle de mükelleftirler. Buna mukabil, Spinoza, felsefi-teorik bakımdan akli kudreti, peygamberlik için gerekli görmez. Ona göre peygamberlerin çoğu da teorik bakımdan güçlü şahıslar değil, hatta bazıları bu manada oldukça sıradan ve cahildirler. Vahyin amacı da Tanrı veya diğer kavramlar açısından peygamberi daha bilgili kılmak değildir. Üstelik Spinoza'ya göre, peygamberlerin Tanrı anlayışları genel itibarıyla gayet sığdır. Spinoza için hakikate, erdeme ve gerçek mutluluğa insanların idraki sonucu ulaşılan tabii yasa vasıtasıyla erilebilir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Meymûn'un insanın akli ve sağduyusu neticesinde ulaşılan yasayı hor görmesi kanaatimizce de aşırı bir tutumdur.

Spinoza, İbn Meymûn'un vahyin dilini rasyonelleştirmek adına yaptığı bütün tevil çabalarını, vahyin mahiyetini ve onun alegorik ve mitik dilini anlamamak olarak nitelemek suretiyle böyle bir çabanın nafi bir çaba olduğu kanaatindedir. Spinoza'nın bu aşırı tevil anlayışını eleştiren tutumunu, din dilinin kendine özgü yapısının anlaşılmadığını vurgulaması bakımından manidar bulmakta, onun gündeme getirdiği bu tür bir hermenotik okumanın dinin ruhuna daha yaklaştığı ve din felsefecileri ile teologlara bir ışık yaktığı kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Akdağ, Özcan. "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma". *Bilimname* 43/3 (2020), 365-379.
- Akdağ, Özcan. "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 3 (2018), 123-144.
- Arıcan, Musa Kazım. "Akıl İman İlişkinine Spinoza'nın Yaklaşımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 399-414.
- Arıcan, Musa Kazım. *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Divan Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Doğa Bilimleri Üzerine*. çev. Elif Günçe. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Aykıt, Asiye. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütelayı Gücü". *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 35-60.
- Balanuye, Çetin. *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Farabî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Farabî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Fazlurrahman, *Prophecy In Islam -Philosophy and Orthodoxy*. New York: University of Chicago Press, 2008.
- Gershom, Levi Ben. *The Wars Of The Lord*. çev. Seymour Feldman. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1987.
- Hornby, Albert Sidney. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. ed. Anthony Cowie. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- İbn Sînâ. *Kitabu's Şifa: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitabu's Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Tüba, 2021.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Leezenberg, Michiel. "Of Prophecy and Piety: Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus between al-Farabî and Erasmus". *Philosophies* 6/2 (Haziran 2021), 51.
- Musa b. Meymûn. *Delâletu'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Platon. *İkinci Alkibiades*. çev. Suat Baydur. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Platon. *İon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

- 
- Platon. *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Ali Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Roth, Leon. *Spinoza, Descartes and Maimonides*. United States of America: Russell & Russell, 1963.
- Spinoza, Baruch. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün. Ankara: Dost Yayınları, 2023.
- Spinoza, Baruch, Willem van Blyenberg. *Kötülük Mektupları*. çev. Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008.
- Swinburne, Richard. *Is There A God?* United States: Oxford University Press, 1996.
- Tarakçı, Muhammet. "Vahiy (Diğer Dinlerde)". *İslam Ansiklopedisi*. 42/440-442. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/443-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 69-89

## Mâzerî'nin Usûl Anlayışı Üzerine

*On al-Mâzarî's Understanding of Uşûl*

**Fatma HAZAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of  
Islamic Law  
Eskişehir, Türkiye  
[fhazar@ogu.edu.tr](mailto:fhazar@ogu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-0780-1877](https://orcid.org/0000-0002-0780-1877)  
<https://ror.org/01dzjez04>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 27 Nisan / April 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 11 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/ June

**Atıf / Cite as:** Hazar, Fatma. "Mâzerî'nin Usûl Anlayışı Üzerine". *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 69-89.  
<https://doi.org/10.51575/atebe.1288394>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## Mâzerî'nin Usûl Anlayışı Üzerine

### Öz

Mâzerî et-Temimî (ö. 536/1141) Endülüs'ün düşmesinden önce Kuzey Afrika'da yaşamış son fakihlerdendir. Malîkî fıkhnın usûl-i fikh yapısının oluşumunda önemli dönüm noktası olarak kabul edilen *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl* isimli eserin müellifidir. Hadis, fıkıh, kelam, tıp ve fetvâ alanlarında kayda değer bilgi sahibi Mâzerî'nin usûlcülüğüne dair bir çalışmanın yapılmamış olması bu çalışmayı gerekli kılmıştır. Çalışmada Mâzerî'nin usûl anlayışı usûl-i fikh alanında yazdığı *Îzâhu'l-Mahsûl* isimli eser üzerinden incelenmektedir. *Îzâhu'l-Mahsûl*, Mâzerî'nin Şâfiî âlim İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhan fi usûli'l-fikh* isimli usûl-i fikh eseri üzerine yapılan bir şerhtir. Şerhedilen Cüveynî'nin *el-Burhân* isimli eseri, Şâfiî usûl-i fikhın temel metinlerinden birisidir. Mâzerî bu önemli eser üzerine yaptığı şerhte, hocası Cüveynî'nin konu tasnifi ve sistematizini takip etmiş, usûl-i fikh yazımında mütekellimin yöntemini uygulamıştır. Hocasının eseri ile benzerlikler taşımasına rağmen söz konusu şerh, tamamlanmamış hâliyle dahi yer verdiği görüşler ve değerlendirmeler ile müstakil bir eser mahiyetindedir. Mâzerî eserde hocasına muhalefet etmekten çekinmemiş, kendi ictihad usûlünü ortaya koymuştur. Araştırmaya inceleme konusu edilen *Îzâhu'l-Mahsûl* isimli eser, Şâfiî usûl-i fikhın Malîkî usûl-i fikhı yöntem ve içerik açısından etkilemesi açısından önemli bir örnektir. Bu eser ile birlikte Malîkî usûl-i fikh literatürü ve metinleri *Îzâhu'l-Mahsûl*'den örnek alınarak oluşturulmuştur. Mâzerî sonrası Malîkî usûlcülere kaynak olan bu eser, aynı zamanda Şâfiî-Malîkî usûl-i fikh etkileşiminin izlerini barındırdığı için inceleme konusu edilmiştir. Çalışma kapsamında *Îzâhu'l-Mahsûl* eserinde Mâzerî'nin usûl anlayışında öne çıkan ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece Malîkî usûl-i fikhın hangi hususlar üzerine inşa edildiğinin net olarak ortaya konulması hedeflenmiştir. Mâzerî'nin usûl anlayışının içinde yetiştiği fikri ve siyasi ortamdan etkilenmemesi mümkün değildir. Bu durum göz önünde bulundurularak Mâzerî'nin hayatına, hocalarına, eserlerine ve yaşadığı dönemde Mağrip bölgesinin düşünsel ve siyasi atmosferine kısaca temas edilmeye çalışılmıştır. Yaşamına dair tüm detayların, Mâzerî'nin ilmî hayatına ve özelde usûlcülüğüne etkisi anlaşılmalı çalışılmıştır. Ayrıca Mâzerî'nin usûl anlayışının öne çıkan unsurlarının tespiti, Mağrip bölgesindeki fikhî yapının anlaşılması ve İslâm hukuk tarihi açısından bölgenin aydınlatılması açısından da önemlidir. Söz konusu saiklerle yapılan çalışma, Mâzerî'nin usûl anlayışını temel özellikleri açısından ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece Mâzerî'nin Malîkî usûl-i fikh anlayışına ve literatürüne yaptığı katkıya ışık tutmak amaçlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma metodlarından doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda Mâzerî'nin görüşleri, kendisinden etkilendiği hocası Cüveynî'nin görüşleri ile mukayese edilmek suretiyle metin analizi uygulanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Usûl-i Fıkıh, Endülüs, Malîkîlik, Mâzerî.

## On al-Mâzari's Understanding of Uşûl

### Abstract

Mâzari al-Tamimî (d. 536/1141) was one of the last jurists who lived in North Africa before the fall of al-Andalus. He is the author of *Izâh al-Mahsûl*, which is considered to be an important turning point in the formation of the usûl al-fikh structure of Malîkî jurisprudence. The lack of studies on the usûl al-fikh of al-Mâzari, who had considerable knowledge in the fields of hadîth, fiqh, theology, medicine, and fatwâ, made this study necessary. This study examines al-Mâzari's understanding of usûl through his work *Izâh al-Mahsûl*



in the field of uşûl al-fiqh. *Izâh al-Mahsûl* is al-Mâzarî's commentary on the Shâfi'î scholar al-Juwaynî's (d. 478/1085) *al-Burhan fi uşûl al-fiqh* on uşûl al-fiqh. The commentary on al-Juwaynî's *al-Burhân* is one of the fundamental texts of Shâfi'î uşûl al-fiqh. In his commentary on this important work, al-Mâzarî followed his teacher al-Juwaynî's subject classification and systematization and applied the method of the mutakallim in writing uşûl al-fiqh. Although it bears similarities with his teacher's work, this commentary, even in its incomplete form, is an independent work with the opinions and evaluations it includes. Al-Mâzarî did not hesitate to oppose his teacher in the work and put forward his own method of *ijtihād*. *Izâh al-Mahsûl*, which is the subject of this study, is an important example of the influence of Shâfi'î uşûl al-fiqh on Mâlikî uşûl al-fiqh in terms of method and content. With this work, the Mâlikî uşûl al-fiqh literature and texts were modelled after *Izâh al-Mahsûl*. This work, which was a source for post-Mâzarî Mâlikî jurists, is also the subject of this study because it contains the traces of the Shâfi'î-Mâlikî interaction in Islamic jurisprudence. Within the scope of the study, the principles that stand out in al-Mâzarî's understanding of uşûl al-fiqh in his work *Izâh al-Mahsûl* were tried to be identified. In this way, it is aimed to reveal on which issues the Mâlikî uşûl al-fiqh is based. It is impossible for al-Mâzarî's understanding of uşûl al-fiqh cannot to be influenced by the intellectual and political environment in which he grew up. With this in mind, we have tried to briefly touch upon al-Mâzarî's life, his teachers, his works, and the intellectual and political atmosphere of the Maghreb region during his lifetime. We have tried to understand the impact of all the details of his life on al-Mâzarî's scholarly life and his uşûlism in particular. In addition, determining the prominent elements of al-Mâzarî's understanding of uşûl is also important in terms of understanding the jurisprudential structure in the Maghreb region and illuminating the region in terms of Islamic legal history. This study aims to present al-Mâzarî's understanding of uşûl in terms of its basic features. Thus, it aims to shed light on al-Mâzarî's contribution to the Mâlikî understanding of uşûl al-fiqh and its literature. The document analysis method, one of the qualitative research methods, was used in the study. In this context, the textual analysis was applied by comparing al-Mâzarî's views with those of his teacher al-Juwaynî, by whom he was influenced.

**Keywords:** Islamic Law, Uşûl al-fiqh, Andalusia, Mâlikism, Mâzarî.

## Giriş

Endülüs bölgesi olarak bilinen coğrafyada İslâm Hukuku araştırmaları henüz tam olarak aydınlatılmamış durumdadır. Bu konuda yapılan çalışmaların azlığı, Müslümanların bölgedeki hukuk çalışmaları ve döneme katkıları hakkında yeterli bilgiye erişmemizin önüne geçmektedir. Öyle ki İspanya'da gün ışığına çıkarılmayı bekleyen el yazmaların varlığı Batılı araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir.<sup>1</sup> Ülkemizde ise son dönemde Endülüs'e yönelik ilgi ve çalışmaların artmasıyla birlikte İslâm hukuku alanında nitelikli çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Maria Arcas Campoy, "Un Tratado De Derecho Comparado: El Kitab Al-Qawanin De Ibn Ğuzayy", *Quademi di Studi Arabi, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino* 5/6 (1988 1987), 57.

<sup>2</sup> Konu ile ilgili bazı çalışmalar için bk. Hafsa Kesgin, *Maliki Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Abdullah Acar, *Endülüs'te Hanefilik* (Konya: Haciveyzade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019).

Endülüs ve Mağrib bölgesi Müslümanların asırlarca yaşadığı bir bölgedir. Dolayısıyla bu bölgede yaşayan Müslüman âlimlerinin çalışmalarının ortaya konulması ve İslâm hukuk tarihi içerisinde değerlendirilmesi önemlidir. Bu bağlamda Mağrib bölgesi fukahâsından Mâzerî'nin usûl anlayışını ortaya koymak önem arz etmektedir.<sup>3</sup>

Mâlikî fakih Mâzerî (ö. 536/1141)'nin en önemli usûl eseri, Cüveynî (ö. 478/1085)'nin *el-Burhân* isimli eseri üzerine yazılmış olan *Îzâhu'l-Mahsûl* isimli şerhidir. Bu eser, müellifin ilk yazdığı kitaplarından biridir. Eserin bir diğer önemli özelliği, Şâfiî mezhebinde önemli bir usûl eseri olan *Burhân*'ın, Mâlikî bir âlim tarafından mükemmel bir şekilde şerh edilmesidir. Ne yazık ki Mâzerî bu şerhi tamamlayamamış, icmâ konusuna kadar gelebilmiştir.

Mâzerî, Endülüs'ün düşmesinden ve Müslümanların elinden çıkmasından önce Mağrip'te yaşamış son müctehidlerden olduğu için ayrıca önemlidir. Onun usûl-i fıkıh sahasında şerh mâhiyetindeki eseri ve bu ilimdeki konumu İslâm fıkıh tarihinde istisnai bir yere sahiptir. Mâzerî'nin fakih ve muhaddis yönü ile ilgili bazı çalışmalar<sup>4</sup> yapılmasına karşın usûl-i fıkıh alanı ile ilgili müstakil bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu konudaki eksiklik, bu çalışmanın ortaya konulmasında başlıca sebeptir.

Çalışmada öncelikle Endülüs Müslüman coğrafyasında yaşamış son fakihlerden Mâzerî'nin hayatı ve usûlcülüğünün *Îzâhu'l-Mahsûl* eseri çerçevesinde ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu minvalde, kısmen de olsa Şâfiî usûlü'nün Endülüs usûl-i fikhına etkileri ve yansımaları da inceleme konumuz kapsamındadır.

Çalışmada öncelikle Mâzerî'nin biyografisine ve yaşadığı dönemin siyâsî ve ilmî atmosferine temas edilmiştir. Ardından Mâzerî'nin *Îzâhu'l-Mahsûl* isimli eserinin usûl-i fıkıhtaki önemi, eserin dayandığı Cüveynî'nin *el-Burhân* isimli eserine atıfla ortaya konulmuştur. Son olarak çalışmada eseri çerçevesinde Mâzerî'nin usûl anlayışında öne çıkan ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi uygulanmış, veri toplamada kullanılan materyaller olarak ise Mâlikî tabakat kaynakları ile özellikle Şâfiî ve Mâlikî klasik usûl-i fıkıh eserleri ve Mâzerî üzerine yapılan bazı çalışmalar incelenerek, elde edilen bilgiler mukayeseli olarak metin incelemesi yöntemi ile analiz edilmeye çalışılmıştır.

<sup>3</sup> Mâlikî fıkıh usûlü ve Endülüs'teki gelişimi için bk. Hafsa Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 505-535.

<sup>4</sup> Fıkıh ile ilgili çalışmalara Mâzerî'nin hayatı ve eserleri bölümünde yer verilecektir. Yaptığımız tarama sonucu hadis alanında ise tek bir çalışmaya rastlanmıştır. Mâzerî'nin hadis yorumunda yararlandığı ilkelerin tespit edildiği ve kendisinden sonraki şârihleri nasıl etkilediğinin incelendiği bu çalışma için bk. Ali Çimen, *Mâzerî (ö.536/1141), Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

## 1. Şâfiî Fıkıh Usûlü'nde Cüveynî ve el-Burhân İsimli Eserin Konumu

Mâzerî'nin şerhine geçmeden önce Cüveynî'nin eserinin Şâfiî usûl-i fıkıhındaki önemine değinmek yerinde olacaktır. Genel olarak usûl-i fıkıhın İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin telif ettiği *er-Risâle* eseri ile başladığı kabul edilmektedir. İmam Şâfiî *er-Risâle* isimli eseri ile, sadece Şâfiî mezhebinde değil Hanefî ve diğer mezhep usûllerine dair ilk bilgileri te'lif etmesi nedeniyle usûl ilminin kurucusu olarak bilinmektedir. Malikî usûlünün temel eserleri olan Ebû Bekir Bâkılânî (ö. 403/1013)'nin *Takrîb ve'l-İrşâd fî usûli'l-fikh* eseri ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025)'in *el-Mu'temed fî usûli'd-din* eseri ile kemâle erdiği ifade edilmiştir.<sup>5</sup>

Mâlikî fıkıh usûlünün tarihî sürecine bakıldığında, usûl-i fıkıh tarihinde Mâlikî ve Şâfiî usûlcüler arasında karşılıklı etkileşim olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> Şâfiî âlimlerin Endülüs coğrafyasında bu bağlamda kalıcı izler bıraktığı bilinmektedir. Özellikle Mâlikî mezhebinin önemli isimlerinden Bâkılânî ve Şâfiî fakih Cüveynî'nin Eş'arîliğin Mağrib'te yayılmasında önemli etkileri bulunmaktadır.<sup>7</sup> Nitekim Irak Mâlikîlerinden Bâkılânî'nin Mâlikî usûlü alanında uzman pek çok öğrencisi aracılığıyla bu yayılma gerçekleşmiştir.<sup>8</sup> Cüveynî de hocasının bu etkisini kendi öğrencileri ile devam ettirmiştir.<sup>9</sup> Cüveynî'nin eserleri bölgede yaygınlık kazanmış ve üzerine şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. Böylelikle Endülüs bölgesinde mütekellimîn yönteminin hâkim olması ve fıkıh alanında telif edilen eserlerin bu metoda göre yazılması sonucu ortaya çıkmıştır.

Şâfiî hukukçusu ve Eş'arî kelamcısı olan Cüveynî, kalam ve felsefî yönleriyle öne çıkan bir usûlcüdür. Akılcı kişiliği<sup>10</sup> ve kelamcı yönüyle öne çıkan fakihin usûl-i fıkıh alanında başta *el-Burhân* olmak üzere, *Kitâbu'l-ictihâd ve'l-fetvâ*, *el-Varakât fî usûli'l-fikh*, *et-Telhîs*, *el-İrşâd fî usûli'l-fikh*,

<sup>5</sup> Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulkadir Abdullah Ani (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/8.

<sup>6</sup> Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", 532.

<sup>7</sup> Bu etkinin detayları hakkında incelenebilecek bir çalışma için bk. Ahmet Çelik, "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin Etkileri", *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu- Eş'arîlik*, (Kastamonu, 2018), 493-499.

<sup>8</sup> İyaz b. Musa b. İyaz Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifa a'lam mezheb Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvit el-Tancî (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010), 45-47.

<sup>9</sup> Çelik, "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin Etkileri", 497.

<sup>10</sup> Cüveynî'nin akılcı kişiliğini kıyas bağlamında inceleyen bir çalışma için bk. Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

*et-Tuhfe* isimli eserleri bulunmaktadır.<sup>11</sup> Cüveynî'nin *el-Burhân* isimli eseri ise fıkıh usûlünde oldukça önemlidir.<sup>12</sup>

Cüveynî'nin *Burhân* ve Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin *Müstasfâ min ilmi'l-usûl* isimli eserleri bu ilimde öne çıkan diğer eserlerdir.<sup>13</sup> Cüveynî *Burhân*'ında fıkıh usûlünün beslendiği disiplinler arasında kelam ilmini de saymış ve eserin girişinde bazı kelâmî konulara yer vermiştir.<sup>14</sup> Onun usûlcülüğünün kelamla iç içe olması, mütekellimîn yöntemini uygulamasının tabii sonucudur. Bu sebeple, *Burhân*'da kelam konuları ile dil bilgisi açıklamalarına fazlaca yer vermiştir. Cüveynî, eserinde usûl-i fıkıh hakkında orijinal görüşleriyle öne çıkmış, önceki fukahaya, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî gibi imamlara muhalefetten çekinmemiştir. Cüveynî'nin kelama dair görüşlerinin daha çok önemsenmesi veya onun görüşlerini özetleyen Gazzâlî'nin *Müstasfâ*'sının daha fazla öne çıkması sebebiyle<sup>15</sup> daha az meşhur olsa da *Burhân* üzerine birçok şerh yazılmıştır. Özellikle Mâlikîler bu esere büyük önem vermişlerdir. Gazzâlî, *el-Menhûl*, *el-Müstasfâ* ve *Şifâu'l-galîl* isimli usûl eserlerinde Cüveynî'nin *Burhân*'ındaki görüşlerinden iktibasta bulunmaktadır. Yine mütekellimîn metoduyla eser yazan usûlcülerin çoğunluğunun onun usûl görüşlerinin etkisi altında kaldığı vurgulanmıştır.<sup>16</sup>

Şâfiî mezhebinin en önemli fıkıh usûlü eserlerinden birisi<sup>17</sup> olan *el-Burhân* hakkında Muhammed ez-Zuhaylî ve Abdülazim Mahmud ed-Dîb gibi bazı modern araştırmacıların, "İmam Şâfiî'nin *er-Risâlesi*'nden sonra, mütekellimîn metoduna göre yazılan ilk eser" şeklinde ifadeleri mevcuttur.<sup>18</sup> Eser incelendiğinde diğer usûl-i fıkıh eserlerine nazaran sistematik olmadığı

<sup>11</sup> Abdulvehhab b. Ali b. Abdu'l-Kâfi Tâcuddin Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmud Muhammed Et-Tınâhî - Abdulfettah el-Halvî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1964), 5/75-76.

<sup>12</sup> Cüveynî'nin *el-Burhân* isimli eseri üzerinde yapılan bir çalışma için bk. Bessâm İsmail Mahmud Melkâvî, *Menhecû'l-İmâm Abdülmelik b. Yusuf el-Cüveynî fi'l-usûl min hilâl kitâbih el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Ürdün: Âlu'l-Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 64-68, 91-188.

<sup>13</sup> Gazzâlî'nin Kuzey Afrikâ'daki usûl-i fıkıh anlayışına tesirlerini *el-Müstasfâ* eseri üzerine yazılan muhtasarlar ve şerhler çerçevesinde ele alan bir çalışma için bk. Dhouib Hamadi, "Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlü Çerçevesinde 'el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl' Adlı Eserinin Konumu ve Kuzey Afrika Ülkelerindeki Mâlikî Mezhebine Etkisi", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2014), 143-160.

<sup>14</sup> İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Ebu Muhammed Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 7-37.

<sup>15</sup> Bu sebepler için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, 7-8.

<sup>16</sup> Tâcuddin Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, 4/116; Abdülazim Mahmud ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî: Hasâisuh-Eseruh, Menziletuh* (Kuveyt: Dâru'l-Vefâ, 1988), 577.

<sup>17</sup> Tâcuddin Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, 3/264;4/124; Melkâvî, *Menhecû'l-İmâm Abdülmelik b. Yusuf el-Cüveynî fi'l-usûl min hilâl kitâbih el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 64-68.

<sup>18</sup> Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmü'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 166, 171; Abdülazim ed-Dîb, *İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî hayatuh ve asruhu-âsâruh*

görölmektedir. Konular dağınık hâldedir.<sup>19</sup> Mütেকellim usûlünün Gazzalî'nin *Müstasfâsı* ile birlikte sistematik hale geldiği düşünöldüğünde, Cüveynî'nin eserinin, geçiş döneminin izlerini taşıdığı söylenebilir. Eserin birçok şerhi olmasına rağmen en meşhur olanlarından biri Mâzerî'nin şerhidir.<sup>20</sup>

Mütেকellim usûlcü Mâzerî Cüveynî'nin eseri üzerine *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl* isminde bir şerh yazmıştır. Mâzerî'nin, eserde Cüveynî'nin görüşleri ile birlikte kendi inceleme, görüş ve ictihadları da bulunmaktadır. Hatta kitabında, İslâm felsefesi üzerinde etkileri olan ilkçağ Yunan filozoflarının görüşleri ile metafizik ve mantıkî tartışma ve eleştiriler de yer almaktadır. Ayrıca Mâzerî'nin Arap dilindeki bilgisi ve ictihad kabiliyeti, eserine katkı sağlayacak biçimde Kur'an naslarını kendine has anlamasına sebep olmuş ve ayetleri tefsirine yardımcı olmuştur.

Mâzerî, Cüveynî'nin usûlünde göze çarpan bazı hususlara işaret etmektedir. Cüveynî'nin *şer'u men kablenâ* delilini beyân ve delâlet kısmında; nesih konusunu ise kıyas'tan sonra ele aldığı ifade ederek klasik usûl kitaplarındaki delil ve konu sıralamasından farklı bir tasnif yaptığına dikkat çekmiştir. Mâzerî ise, *şer'u men kablenâ* delilini âm ve has konusu içerisinde inceleyerek<sup>21</sup> lafızlar bahsinde ele almıştır. Muhtemeldir ki eserin tamamlanmamış olması nesih ve diğer bazı konuların eserde yer almamasının başlıca sebebidir. Mâzerî'nin ders halkalarında da okuttuğu bilinen şerhin neden eksik olduğu hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamıştır.

*el-Burhân*'a Mağribli diğer âlimler de şerh yazmıştır. Bunlardan Mâzerî dışındakiler; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Atiyye es-Suncâhî el-Ebyârî (ö. 616/1219)'nin *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân*'ı; eş-Şerif el-Hasenî Ebü Yahya Zekeriyya b. Yahyâ (ö. 182/798)'nin *Kifâyetu tâlibi'l-beyân Şerhu'l-Burhân*'ı zikredilebilir.<sup>22</sup> Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370)'ye göre Şâfiî usûlcülerden hiç

ve *fikruh* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1981), 52; Abdülazim ed-Dîb, "Tevtie", *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Doha: Câmîatu Katar, 1978), 53.

<sup>19</sup> Mesela, *şer'u men kablenâ* delilini "beyan ve delâlet" kısmında; nesih konusunu da kıyastan sonra ele almıştır. Cüveynî'nin neshi kıyastan sonra ele alması, usûl kitaplarındaki konu sıralamasından farklıdır. Ancak o, mensuhun delil olmaktan çıktığı düşüncesinden ötürü nesih konusunu ertelemiş olabilir. bk. Mâzerî (ö. 536), *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl*, bk. Ammâr et-Tâlibî, *Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*, Beyrût 2001, 415.

<sup>20</sup> Tâcuddin Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, 5/192.

<sup>21</sup> Muhammed b. Ali b. M uhammed et-Temîmî Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr Talibî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 369.

<sup>22</sup> Abbas Şehabeddin Muhammed b. Ahmed Makkarî, *Nefhu't-tîb: Nefhu't-tîb min gusni Endelusîr-râtîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 3/353.

kimse bu esere şerh yazmamıştır.<sup>23</sup> Ancak başka kaynaklarda *Burhân* üzerine yapılan Şâfiî âlimlerin çalışmalarından bahsedilmektedir.<sup>24</sup>

Mâzerî'nin şerhi icmâya kadar olan konuları içermekte olup tamamlanmamıştır.<sup>25</sup> Bu şerh, Eş'arî kelamını Malikî fıkıh usûlüyle birlikte içeren eserlerin ilklerinden biri olması itibarıyla de önemlidir. Eserde Mâzerî, Cüveynî'yi Meşşâiyye'den ve Mu'tezile'den etkilenmesi, Eş'arî itikadına muhalefet etmesi gerekçesiyle eleştirmekte, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye yönelttiği bazı ifadeleri ise haklı bulmamaktadır.<sup>26</sup> Ayrıca Mâzerî, Cüveynî'nin felsefeyle de meşgul olduğunu, hatta filozoflarla tartıştığını ifade etmiştir.<sup>27</sup> Usûl eserinde istisnâ meselesi, sudûr teorisi, aklın nüfuz alanı gibi felsefî tartışma ve görüşlere yer vermesi de eserin hususiyetlerindedir. Elimizdeki şerhin önce kaybolduğu sanılmış, ancak Tunus'ta Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1284/1868)'ün özel kütüphanesindeki yazmalar arasında varlığı tespit edilmiştir.

Mâzerî Mağripteği pek çok âlim gibi Cüveynî'nin *Burhân*'ını tadrîs ettirmiş, okutmuştur. Şerhinde, fıkıhın metotlarına ve esrarına vukûfiyetini belirterek eserin müellifini övgü dolu sözlerle taltif etmesine karşın, ilmî hassasiyetle hocasının eserindeki görüşlerini eleştirmekten geri durmamıştır.<sup>28</sup> Mısırlı âlim İbrâhim İsmâil Ebyârî (ö. 1414/1994) de Cüveynî'yi şerh ettiği eserinde Mâzerî ile aynı yöntemi takip etmiş, yeri geldiğinde imamı eleştirmekten çekinmemiştir.<sup>29</sup>

## 2. Mâzerî'nin Biyografisi

Mâzerî, Afrika, Mağrib ulemâsından ictihâd, fıkıh, nazar ve diğer ilimlerde öne çıkan bir fakihdir.<sup>30</sup> Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî olan fakihin doğum tarihi bilinmemekle beraber, h. 453 senesi olarak tahmin edilmektedir.<sup>31</sup>

<sup>23</sup> Subkî bu meyânda esere sadece Malikî âlimlerin şerh ettiklerine şaşırdığını ifade etmektedir. bk. Tâcuddin Subkî, *Tabakatu's-Şafîiyye*, 3/264.

<sup>24</sup> ez-Zerkeşî, *Bahru'l-muhîd*, 1/5; Şemseddin Ali b. İsmail el-Ebyari, *et-Tahkik ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri (Havalli: Dâru'z-ziyâ, 2011), 1/97.

<sup>25</sup> Mâzerî, 55-531.

<sup>26</sup> Kaya, "Mâzerî", 28/194.

<sup>27</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr Talibî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 118, 125.

<sup>28</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 29.

<sup>29</sup> Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2011), 2/560; III/155, 620; 4/135.

<sup>30</sup> Mâzerî'nin biyografisi ve eserleri hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Hâdi Medenî Abdülvehhâb, *el-İmâmû'l-Mâzerî* (Tunus: Dâru'l-Kütübü's-Şarkîyye, ts.), 57.

<sup>31</sup> Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4/285; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/166; Eyyüp Said Kaya, "Mâzerî", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/193.

Güney Afrika'da, Sicilya adasının güneydoğu sahilindeki Sakliyye yarımadasında bulunan Mâzer şehrine nispetle anılmaktadır.<sup>32</sup> Hicri 536 tarihinde vefat ettiğinde ise ittifak bulunmaktadır.<sup>33</sup> Hayatının çoğunu Mehdiye şehrinde geçiren Mâzerî, buraya yakın olan Sûse ve Safâkas şehirlerindeki hocalardan da istifade etmiştir. Tunus'un doğu kıyısında Manastır'da medfundur.<sup>34</sup>

Tabakatlarda kendi döneminde ictihad bakımından eşsiz bir konumda olduğu, usûl ilminde bilgili ve fetvâ vermede mâhir olduğu<sup>35</sup> hatta mutlak ictihâd seviyesinde bulunduğu<sup>36</sup> ifade edilmiştir. Fetvalarının bir kısmı Endülüslü fakih Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî (ö. 914/1508)'nin eserlerinde yer almaktadır. Şâfiî âlim Tâcüddîn es-Sübkî<sup>37</sup> ile Mâlikî âlim Kâdî İyâz (ö. 544/1149) da Mâzerî hakkında övgü dolu sözler söylemişler ve inceleme konusu yapılan şerhi övmüşlerdir.

Dinî ilimlerin yanı sıra matematik, felsefe, tıp gibi tabiî ilimler tahsil eden Mâzerî'nin çok yönlü bir âlim olduğu, tıp konusundaki bilgisi<sup>38</sup> kendisine sadece fetvâ için değil, deva için de başvurulmasından<sup>39</sup> anlaşılmaktadır.

## 2.1. Hocaları ve Öğrencileri

Mâzerî'nin yaşadığı dönem, büyük ölçüde Mülûkû't-Tavâif devrinin (1031-1090) sonu ile Murâbitlar Devleti (1091-1147) idaresi altında geçmiştir.<sup>40</sup> Bu dönemde Araplar'ın Afrika'yı istila etmeleri yanında çeşitli siyasi ve mezhebî karışıklar yaşanmıştır. H. 361- h. 543 yılları arasında hüküm süren Sinhâciler devleti döneminde Muaz b. Bâdis es-Sincânî (ö. 454/1062), sonra oğlu Temîm (ö. 501/1107), sonra oğlu Yahya (ö. 509/1115), sonra oğlu Hasan'ın Mehdiler'den kaçıp Normandiya'ya gitmesiyle birlikte h. 543 yılında devlet sona ermiştir. İslâm devleti Tunus'da, Hammâdî emîri Nâsır b. Alennâs (1062-1089) hükümranlığında devam etmiştir.<sup>41</sup> Mâzerî, h. 480 senesindeki Mehdiler'in Nasâra ihtilaline şahitlik etmiştir. Kayrevân medresesi buradaki hocaların cazibe merkezi olmuş, nitekim Mâzerî'nin hocası İbnü's-Sâiğ ismiyle bilinen Şeyh Ebû Muhammed Abdulhamid b. Muhammed el-Karavî (ö. 486/1093) de bir süre burada bulunmuştur.<sup>42</sup>

<sup>32</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, 4/12, 285.

<sup>33</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, 4/285; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/166.

<sup>34</sup> Kaya, "Mâzerî", 28/194.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 3/1145-1147.

<sup>36</sup> Abdülvehhâb, *el-İmâmu'l-Mâzerî*, 56.

<sup>37</sup> Sübkî, *Tabakatü's-Şafiîyyeti'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Tınâhî, Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kâhire 1976, 5/ 192, 201.

<sup>38</sup> Ahmed İsa, *Mu'cemu'l-etıbbâ* (Mısır: Matbaatu Fethullah İlyas Nuri ve Evladuhu, 1942), 411.

<sup>39</sup> Kaya, "Mâzerî", 28/193.

<sup>40</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 167-185.

<sup>41</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 185-186.

<sup>42</sup> Mâzerî, *Şerhu't-telkîn*, 2/679-680; Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 9.

Mâzerî, Mâlikî fıkhnın usûl literatürünü oluşturmada İbnü's-Sâîğ'den etkilenmiştir.<sup>43</sup> Mâzerî'nin bilinen bir diğer hocası, Kayrevân fukahasından el-Lahmî künyesiyle tanınan şeyh Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rub'î (ö. 478/1085)dir.<sup>44</sup> Hocasına bazı usûl konularında muhalefet eden Mâzerî, bu diyalogları *el-İmlâ ale'l-Burhân* isimli eserinde bir araya getirmiştir. Bir süre Ubeydullah Mehdî camiinde müderrislik faaliyetinde de bulunan<sup>45</sup> Mâzerî'nin diğer hocaları arasında Ebü'l-Kâsım Süleyman (ö. ?), Ebü'l-Hasen b. el-Haddâd (ö. ?) ile Ebü't-Tîb Abdü'l-Mun'îm b. İbrahim el-Kindî (ö. ?) de zikredilen diğer hocaları arasındadır.<sup>46</sup>

Öğrencileri arasında yüze yakın müctehidin bulunduğu nakledilen<sup>47</sup> Mâzerî'nin bilinen öğrencileri arasında Ebû Hafs el-Meyyânişî (ö. 581/1185), Ebü'l-Abbas el-Mehdevî (ö. 440/1088) ve Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Haddâd (ö. ?) sayılabilir. Diğer öğrencileri arasında Ebû Bekir ibn Ebû Cemre (ö. 599/1202), Ebü'l-Hasen ibn Azîme (ö. 543/1148), Ebü'l-Fazl İbnü'n-Nahvî (ö. 513/1119) ile kesin olmamakla birlikte Muhammed İbn Tümert (ö. 524/1130) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de zikredilmektedir. Zikredilen öğrencileri vasıtasıyla Mâzerî'nin görüşleri Mağrib bölgesinde yayılma imkânı bulmuştur.<sup>48</sup>

## 2.2. Eserleri

Mâzerî'nin en bilinen ve tabakat kitaplarında yer verilen eserleri şunlardır:

*Şerhu't-Telkîn*: Bağdatlı Malikî fakih Ebu Muhammed Abdulvehhâb (ö. 422/1030)'ın yazdığı *Telkîn* eseri üzerine yapılan şerhtir. Burhâneddin İbn Ferhûn (ö. 799/1397), *Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb* isimli eserinde Mâzerî'nin bu eseri tamamlamadığını, eserin üçte birinin eksik kaldığını ifade etmiştir.<sup>49</sup>

*Risâle telhîsu'l-ferâiz*: Mâzerî'nin miras konularını ele aldığı eseridir.

*el-İmlâ ale'l-Burhân*: Cüveynî'nin *Burhân* isimli eseri üzerine yazdığı bir başka eserdir. Diğer kitaplarında bu kitaba atıf yapmakta ise de<sup>50</sup> eser elimizde mevcut değildir.

*el-Mu'lim bi-fevâidi'l-Müslim*: Mâzerî'nin hadis alanında yazmış olduğu eseridir.

<sup>43</sup> Kaya, "Mâzerî", 28/193.

<sup>44</sup> Eserlerinde hocasından bahseden Mâzerî, görüşlerine de atıfta bulunmuştur. Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 2/464, 496, 506, 507, 538, 565, 678, 714, 741, 859; 3/845, 969, 1135, 1147.

<sup>45</sup> Abdülvehhâb, *el-İmâmu'l-Mâzerî*, 696-697.

<sup>46</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, 4/285.

<sup>47</sup> Hasan Hasanî Abdulvehhab, *Kitâbu'l-umr fi'l-musannifât ve'l-müellifîni't-Tunûsiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 2/2/697.

<sup>48</sup> Kaya, "Mâzerî", 28/193-194.

<sup>49</sup> Ebü'l-Vefa Burhâneddin Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yân ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 280.

<sup>50</sup> Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/379; 2/450.



*en-Nüketü'l-kat'îyye fi'r-reddi ala'l-Haşviyye vellezîne yekûlûne bikademi'l-esvât ve'l-hurûf* ile *Nazmu'l-ferâid fi ilmi'l-akâid* isimli eserleri kelam alanında, *Kat'u lisâni'n-nâbih fi'l-mütercim bi'l-vâdih* isimli eseri ulûmu'l-Kur'an ve cedel alanında; *en-Nüket ve'l-inbâ an mütercim bi'l-İhyâ* isimli eseri ise Gazzâlî'nin eserinde delil aldığı zayıf hadislere ilişkin olup, bilinen diğer eserleri arasında yer almaktadır.<sup>51</sup>

*Kitâb fi't-tıb* ve *et-Ta'lîka ale'l-Müdevveneti's-Sahnûn* ile ismi zikredilmeyen başka fıkıh kitapları ise günümüze ulaşmamıştır.<sup>52</sup> Fetvâlarının bir bölümü ise başka eserler içerisinde yer almaktadır. Bu fetvalar, müstakil çalışmalara konu olacak kadar önemlidir.<sup>53</sup> Hatta Mâzerî'nin fetvalarının sonraki fakihleri etkilediği, müctehidlerin ictihâdlarını şekillendirdiği ileri sürülmüştür. Bu bağlamda kendisinden dört asır sonra yaşamış olan Ebû İshâk eş-Şâtibî (ö. 790/1388)'nin fetva ve ictihâdlarında büyük etkisi olduğu da dile getirilen bir başka iddiadır.<sup>54</sup>

### 3. Mâzerî'nin Usûl-i Fıkıhtaki Yöntemi

Hicrî IV.-VI. asır Malikî usûl ilminin gelişme/müteahhirûn dönemi olarak ifade edilmektedir. Bu dönem Endülüs'teki usûl ulemâsının önemli fakihlerinden Mâzerî'nin, Kayrevâniyye yöntemi ile Irakîyye yöntemini cem' etmesi<sup>55</sup> usûlünün belirleyici özelliği olarak zikredilebilir. Mâzerî, matematik, tıp, felsefe tahsili de görmüş, aklî istidlâl ve usûl-i fıkıh yöntemlerine vâkıf olmuştur. *Şerhu't-Telkîn* isimli eseri ile kendisinden sonra İbn Rüşd el-Hafîd (ö. 595/1198)'in *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* isimli eserini etkilemiştir. Mâzerî ayrıca Kâdî Abdülvehhâb'ı da hilâf ve mukayeseli fıkıh konusunda etkilemiştir. *el-İşrâf alâ mesâilil-hilâf* eserinde hilâf konularına, özellikle Ebû Hanife ile Şâfiî'nin ihtilaflarına, bazen de Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in fikhî görüşlerine temas eden Mâzerî, daha önce Mağrip'te bilinmeyen kendine has bir metot uygulamıştır.

Mâzerî'nin usûldeki yetkinliği ve fûrû-usûl bağlantısını en iyi kurabilen âlimlerden biri olduğu ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Bu alandaki en önemli eseri *İzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl* isimli

<sup>51</sup> Tâcuddin Subkî, *Tabakatu's-Şâfiîyye*, 4/123; Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 22.

<sup>52</sup> Abdülvehhâb, *el-İmâmu'l-Mâzerî*, 697-699.

<sup>53</sup> Hicri V. asrın ikinci yarısında hicri VI. asrın başlarına kadar olan dönemde, Mâlîki fukahasının fetvâ ve nevâzil kitaplarından derlenerek Mâzerî'nin çeşitli konularda verdiği fetvâların bir araya getirildiği bir doktora çalışması için bk. Tâhir Ma'mûrî, *Fetâvâyil-Mâzerî* (Tunus: Dâru't-Tûnusîyye, 1994).

<sup>54</sup> Söz konusu iddianın ayrıntıları için bk. Jocelyn Hendrickson, "Is al-Andalus Different? Continuity as Contested, Constructed, and Performed across Three Maliki 'Fatwas'", *Islamic Law and Society* 20/4 (2013), 377-382.

<sup>55</sup> Kayrevâniyye yöntemi ile nassları delil alan; Irakîyyin yöntemi ile ise kıyas, nazar, cedel gibi diğer aklî yöntemleri delil getiren yöntemler kastedilmektedir. Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/455. Bu ayırım hicri üçüncü asırda Irak ve Hicaz bölgelerinde görülen ve ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayırımı şeklinde tezâhür eden benzer bir metod farklılığını hatırlatmaktadır.

<sup>56</sup> Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/279; 2/450.

eseridir. Bu şerhin önemi, Şâfiî mezhebinde önemli bir usûl eseri olan *Burhân*'ın, Mâlikî bir âlim tarafından mükemmel bir şekilde şerh edilmesidir. Ne yazık ki Mâzerî bu şerhi tamamlayamamış, icmâ konusuna kadar gelebilmiştir. Mâzerî'nin usûl-i fıkıh eserinin, kendisinden sonra yapılacak olan usûl çalışmalarını etkilediği,<sup>57</sup> hatta Mâlikî usûl tarihinde Eş'arî-Şâfiî usûl-i fıkıh eserlerinin usûl edebiyatında çığır açtığı ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Nitekim Hicrî V. asırda Mâlikî usulünün, Cüveynî aracılığıyla Şâfiî usûl eserleri üzerinde etkili olduğu ve aynı usûl geleneğinin devam ettirildiği görülmektedir.<sup>59</sup>

Herhangi bir usûl eserinde olduğu gibi, Mâzerî'nin eserinin bütün özelliklerini zikretmenin de inceleme konusunu aşması kaçınılmazdır. Bu sebeple, çalışmada eserin usûl-i fıkıh yönünden öne çıkan en önemli hususiyetlerinin incelenmesi ve belirtilmesi hedeflenmiştir. Eser, önce sistematığı açısından sonrasında muhteviyatı ve konuları yönüyle, temel özellikleri açısından incelemeye tabi tutulacaktır.

### 3.1. Eser Sistematığı ve Konuların Tasnifi

Mâzerî şerh yapısı gereği, hocası Cüveynî'nin tasnifine göre<sup>60</sup> hareket etmiş ve eserine hüküm ve teklif konularıyla<sup>61</sup> başlayıp ilim konusu ile devam etmiştir. Bu kısımda nazarî ve aklî bilgiyi sorgulayan Mâzerî, filozofların tartışmalarına yer verdikten sonra sofistleri eleştirmektedir.<sup>62</sup> Cüveynî yalnızca aklın öneminden bahsettikten sonra ilmin tanımını, dereceleri ve tasnifine yer vermekte ve ilme ulaşmada aklın konumuna değinmektedir.<sup>63</sup> Söz konusu tartışmaların Mâzerî'nin şerhinde yer almaması, Mağrip bölgesinde aklî ilimlere karşı gösterilen tepkiden kaynaklanmış olabilir.

Mâzerî, eserine beyan konusu ile devam ederek dilin önemine işaret etmektedir. Dil ile ilgili diğer lafzî konulara, atıf edatları ve bağlaçlar sadedinde yer vermektedir.<sup>64</sup> Bu bölümde Mâzerî'nin hocasının beyân açıklamalarına yer vermesi<sup>65</sup> ve usûlcülerin dil bağlamında ele aldıkları diğer meseleleri ele alması, önceki âlimler ile aynı usûlü takip ettiğini göstermektedir.

<sup>57</sup> İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 280.

<sup>58</sup> Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", 522.

<sup>59</sup> Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", 523.

<sup>60</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/ 25-36.

<sup>61</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 57-77.

<sup>62</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 83-93.

<sup>63</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/36-70.

<sup>64</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 134-187.

<sup>65</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/70-114.

Mâzêrî devamında hocası gibi<sup>66</sup> emir konusunu ele almakta<sup>67</sup>, hocasından farklı olarak onun ayrı bir başlık hâlinde ele aldığı nehiy konusunu<sup>68</sup> ve vâcip, mendûb, mahzûr, mekrûh, mübâh gibi şer'î hükümleri ise emir başlığı içerisinde emrin diğer konuları ile birlikte (emrin tanımı, sîgası, tekrara, fevre veya terâhîye delâlet etme durumları vs.) ele alarak Şâri'in murâdını anlamaya çalışmaktadır. Âm, has, nâs, zâhir, mücmel, mutlak, mukayyed, tahsis ve mefhûm gibi konuları hocasının ele aldığı şekilde<sup>69</sup> umum ve husus başlığı altında ele alan Mâzerî, ilave olarak şer'u men kablênâ bahsine de yer vermektedir.<sup>70</sup>

Mâzerî'nin haber/hadis konusuna geçmeden incelediği bazı seçme meseleler, te'viller<sup>71</sup> başlığı ile ele alınmıştır. Bu kısımda gelişigüzel seçtiği bazı usûl konularını açıkladığı görülmektedir. Te'viller konusu, benzer içerikle Cüveynî'nin konu tasnifinde de hadis konusunun sonunda gelmektedir. Cüveynî Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve bunlara dayanarak verilen hükümlerin hukukî değerini incelediği hadis bahsinden<sup>72</sup> sonra te'villere<sup>73</sup> yer vermiş, devamında yeniden haberleri incelemeye dönmüştür.<sup>74</sup> Mâzerî ise haberler bahsini, haberin kısımları, çeşitleri ve râvilere ilişkin hususlar bağlamında ayrıca ele almaktadır.<sup>75</sup>

Mâzerî delîlü'l-hitâbla amel,<sup>76</sup> şer'î illetlerin tahsisi,<sup>77</sup> âhâd haberin delil değeri<sup>78</sup> gibi tartışmalı usûl konularını ele almış, bunlarla ilgili kanaatini ifade etmiştir. Cüveynî'nin yer verdiği icmâ konusu<sup>79</sup> ise Mâzerî'nin eserinin son kısmında başlığı bulunmasına rağmen,<sup>80</sup> eserin yarım kalması sebebiyle bulunmamaktadır. Muhtemeldir ki Mâzerî eserine devam edebilse idi hocasının

<sup>66</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/115-191.

<sup>67</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 188-249.

<sup>68</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/192-226.

<sup>69</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/227-385.

<sup>70</sup> Mâzerî'nin bu kapsamda yer verdiği diğer konular arasında zâhir, mücmel, muhkem ve müteşâbih, haber-i vâhidle âmmın tahsîsi, kıyasla âmmın tahsîsi, mutlakın mukayyede hamli, râvînin rivâyetine muhalefeti, örf ile âmmın tahsîsi, mefhûmu'l-hitâb gibi konular da bulunmaktadır. Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 250-373.

<sup>71</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 374-415.

<sup>72</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/386-423.

<sup>73</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/424-487.

<sup>74</sup> Geniş yer verdiği bu bahiste haberlerin tarifi, çeşitleri, kısımları, râvi ile ilgili konular (isnad-tahammül), cerh, ta'dil gibi konulardan bahsetmektedir. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/488-617.

<sup>75</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 416-530.

<sup>76</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 451.

<sup>77</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 452.

<sup>78</sup> Mâzerî âhâd haberin zann ifade ettiğini, bu sebeple tek başına delil değeri taşımadığını ifade etmiş, bu gibi haberlerin kabulü için birtakım şartlar ileri sürmüştür. Ayrıca haber-i vâhidin delil olabilmesi için naklî delille yetinmemiş, akfî açıdan da bu delilin yetersizliğini ispatlamaya çalışmıştır. bk. Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 447-448.

<sup>79</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/618-675.

<sup>80</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 531.

tasnifine<sup>81</sup> benzer şekilde kıyas, illet, istidlâl, tercih, nesih, ictihâd, fetvâ gibi konuları tamamlama imkânı bulurdu.

Mâzerî eserini tertîbte, usûlcülerden farklı bir yol izlediğini belirtmekle birlikte, Cüveynî'nin neshi kıyastan sonra ele alması gibi bazı tertîb farklılıklarında hocasını aynen takip etmesi,<sup>82</sup> büyük ölçüde Cüveynî etkisinde kaldığını göstermektedir.

#### 4. Mâzerî'nin İzâhu'l-Mahsûl'de Öne Çıkan Usûl Görüşleri

Mâzerî'nin usûl anlayışı mütekellimîn metodunun izlerini taşımaktadır.<sup>83</sup> Ona göre mütekellim usûlcüleri gibi aslolan usûldür ve fûrûya buradan ulaşılır. Bu durumu “usûl yanlış olduğunda fûrû'un da bozulacağı”<sup>84</sup> ilkesi ile açıklamıştır. Nitekim ona göre, hiçbir usûl ilkesinin fer'e dayanan delil ile iptal edilmemesi, aslolanın usûl prensipleri olduğunu göstermektedir.

Mâzerî'nin “ilm-i usûlden maksat, hükümlerin alındığı kaynakların öğrenilmesidir.”<sup>85</sup> şeklinde ifade ettiği tanıma göre usûl-i fikhın amacı, bilindiği üzere şer'î delilleri ve hüküm istihracını öğrenmektir. Ayrıca Mâzerî'nin muhaddis yönünün eserine ve usûl kâidelerine yansdığı görülmektedir.<sup>86</sup> Özellikle haberlerin tasnifinde, haberlerin kabulü için aradığı şartlarda, hadis ilmindeki derinliğine dair işaretler bulmak mümkündür.<sup>87</sup>

##### 4.1. Akli İstidlâl Verdiği Önem

Cüveynî, *Burhân*'da akli istidlal yöntemlerini dört kısımda incelemiştir.<sup>88</sup> Mâzerî ise bu yöntemlere, “benzerinin sıhhatiyle bir şeyin sıhhatine ve benzerinin butlânıyla bir şeyin butlânına istidlâl” (مثله بإستحالة إستحالة و مثله بصحة الشيء صحة علي الإستدلال) gibi yöntemleri ilave etmektedir.<sup>89</sup>

Mâzerî'nin, akli, diğer usûl-i fikh âlimleri kadar işlevsel kullanmaktadır. Ancak akıl ile yapılan, ileri derecede istidlallerden kaçındığı görülmektedir. Bu sebepten olsa gerek, şer'u men

<sup>81</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/676-1552.

<sup>82</sup> Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 34.

<sup>83</sup> Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 105.

<sup>84</sup> Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 436.

<sup>85</sup> Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 334.

<sup>86</sup> Örneğin, hadis usûlü ilminin önemli konularından birisi olan rivâyet ve şehâdetin mâhiyetini Malikî usûlcü Karâfî'nin Mâzerî'nin tanımıyla ortaya koyduğu ve açıkladığını ifade etmektedir. Mansur Koçinkağ, “Usûl İlminde Rivâyet ve Şehâdet”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 29.

<sup>87</sup> Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 416.

<sup>88</sup> “Binâu'l-gâlib ale'ş-şâhid, istidlâl bi'l-muttafak aleyh ale'l-muhtelif fi, intâcu'l-mukâddimât en-netâic, sebr ve taksim” (بناء الغالب علي الشاهد, استدلال بالمتق عليه علي المختلف فيه, إنتاج المقدمات النتائج, السير والتقسيم) Cüveynî, *el-Burhân*, 1/25.

<sup>89</sup> Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 104.

kablenâyı delil kabul etmeyen, aklî açıdan tahsîn ve takbîhe dayanan Mu'tezile'yi farklı zamanlarda eleştirmektedir.<sup>90</sup>

Mâzerî'nin, kendi döneminde aklî ilimlere karşı alınan tavrın etkisinde kaldığı, hatta Gazzâlî'ye bu yönde tenkitler getirdiği iddia edilmiştir. Eserinde de “aklî delâletlere, durumdan duruma değişiklik gösterdiği için güvenilemeyeceği”<sup>91</sup> gibi ifadelerin bulunması böyle bir tenkidi akla getirmektedir. Ancak eserin geneline bakıldığında bu durumun aksine, onun nazar, vs. aklî değerlendirmelere başvurduğu<sup>92</sup> dolayısıyla aklî tenkitlerinin hocası Cüveynî'nin ifade ettiği gibi filozofların aklî istidlâllerini, fikhî hükümlerde dikkate almayı eleştirmesi bağlamında anlamak gerekmektedir.

Mâzerî'ye göre bilgiye, şer'î bilgi ve akılla ulaşılır. Akılla takviye edilmeyen şer'î bilgiyi sıhhatli bulmamaktadır.<sup>93</sup> Hocası Cüveynî'nin “mıknatısın demiri çektiği gibi; insanın da aklın kuvvetini, feyzini ve bilgisini kabule hazır olduğunu” aktarması,<sup>94</sup> bizâtihi aklın ilim tahsilindeki rolüne işaret etmektedir. Nitekim onun Cüveynî'nin sudûr teorisine yönelik eleştirilerinde<sup>95</sup> hocasıyla aynı yöntemi kullanarak akli etkin bir şekilde işletmesi, her türlü taassubun ötesinde hareket ettiğini göstermektedir.

Hadislerin anlaşılmasında akıl ve bilimsel bilgiye verdiği değer ise, onun şeriat-akıl bütünlüğünü sağlamaya çalıştığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in ictihâd usûlünün esasını teşkil eden Muâz hadisini nazar/kıyas bağlamında zikretmesi,<sup>96</sup> re'y metodlarının delillendirilmesi bakımından değer taşımaktadır. Aynı zamanda onun, usûl-i fikhın genel ilkelerinden fikhî hükümler çıkarmaya çalışması ve aklın önemine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Mâzerî, teklifî hükümler (vâcip, mübâh, mekrûh vs.) gibi sadece Şâri'in bildirdiği konularda ise aklın fonksiyonu bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>97</sup> Mehfûm-i muhâlifin delâletinde zarûrî aklî ilkelerden hareket etmesi<sup>98</sup> ve Hz. Peygamber'in fiilleri üzerinde icmâ edilmesinde tümevarımla delil getirmesi<sup>99</sup> gibi hususlar aklî istidlâllerde bulunduğunu göstermektedir. Ancak onun bu

<sup>90</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 369.

<sup>91</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 354.

<sup>92</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 56.

<sup>93</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 26.

<sup>94</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 30.

<sup>95</sup> Sudûr teorisi: kainâtın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade etmektedir. Farabi ve İbn Sînâ gibi filozoflar, kaynağını Plotinus'tan alan bu teoriyi benimsemişlerdir. Bu teori, Gazzâlî, İbn Rüşd, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye gibi mütekellim ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 118-124.

<sup>96</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 372.

<sup>97</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 63.

<sup>98</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 340.

<sup>99</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 357.

istidlalleri kullanımı dikkate alındığında, akli, şer'î delillerde sadece teyit ve takviye edici mâhiyette ele aldığı görülmektedir.

Mâzerî, dünyada bütün insanlara ulaşmanın mümkün olmadığı, dolayısıyla üzerinde nizâ bulunacağı sebebiyle akli delillerle yapılacak tahsîse de karşı çıkmaktadır. Ancak kıyas gibi bazı delillendirme metodlarında akli işler kıldığı görülmektedir. Her ne kadar kıyas başlığı, yarım kalan eserinde mevcut değilse de bazı örneklerde kıyas yaptığı görülmektedir. Mesela; bir mü'mini öldüren kimsenin mü'min köle azad etmesini; kasten öldürmeye kıyas ederek burada mümin köle azadının daha evlâ ve ahrâ olduğunu ifade etmesinde<sup>100</sup> olduğu gibi, mütekellimîn metodunda sıkça görülen bir kıyas türünü kullanmaktadır.

Mâzerî'nin filozofları eleştirmesi sebebiyle zihne gelebilecek, akli, şer'î hükümlerde yeterince dikkate almadığı kanaati, eserindeki kullanımlarından hareketle geçersizdir denilebilir. Mâzerî, bilakis akla ve illetlendirmeye, şer'î hükümlerin delillerini, konuluş maksatlarını araştırmaya dikkat etmektedir. Her ne kadar Şâri'in kasdına akılla ulaşmanın imkânsız<sup>101</sup> olduğunu ifade etse de, Mâzerî'nin hüküm istihracında fikhî ilkelere dikkat etmesi, sonraki dönemde Şâtîbî ile yerleşecek olan makâsîd anlayışının nüvelerinin Mâzerî'nin fikhî anlayışında da bulunduğunu göstermektedir.

#### 4.2. Mantık Konularına Ağırlık Vermesi

Usûl-i fikhî konularının mantık ilmi ile olan münasebeti herkesçe malumdur. Fakat bu ilişki mütekellimîn yönteminde daha baskın şekilde görülmektedir. Mâzerî'nin konuları işleyişine bakıldığında, usûl konularını mantık ilmindeki terim ve kavramlarla izah ettiği görülmektedir.<sup>102</sup> Bu anlamda mütekellimîn yöntemini kullandığı açıktır.

Mâzerî'nin yaşadığı dönemde Endülüslü fikhî âlimleri mantık, felsefe, astronomi ile ilgilenenleri dinden çıkmakla suçlamışlar, devlet de bu tür oluşumları engelleme yönünde tavır almıştır.<sup>103</sup> Endülüs'te Gazzâlî'ye muhâlefet edilmesinin esas nedeni de budur. Mâzerî'nin de Murâbitlar döneminde yaşanan bu havanın etkisiyle, Gazzâlî'ye karşı reddiye yazdığı bilinmektedir.<sup>104</sup> Hatta muhtemeldir bu fikri yapı içerisinde Mâzerî'nin Eş'arî metodunu izlemesine rağmen, mantık ilmine karşı olduğu iddia edilmiştir.<sup>105</sup> Ancak Mâzerî'nin usûl-i fikhînin özellikle lafızlar ve delâlet ile ilgili konularında mantikî çıkarımlara sıkça yer verdiği ve mantık

<sup>100</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 350.

<sup>101</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 301.

<sup>102</sup> Benzer örnekler için bk. Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 442.

<sup>103</sup> Birgül Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe", *Mukaddime* 8/2 (2017), 312.

<sup>104</sup> Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe", 321.

<sup>105</sup> Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihî Süreci", 526.

ilminin unsurlarından faydalanarak bu bahisleri açıkladığı görülmektedir.<sup>106</sup> Yunan filozoflarını ve sofistleri mantık ve kıyas konusunda eleştirmekle birlikte kendisinin de kıyasa başvurduğu örneklerden birisi hamrdır. Mâzerî, ayette hamr ile kastedilenin ne olduğu ve içkinin haramlığı konusunda, diğer içki türlerini incelemekte ve hangi içeceklerin bu kapsama alınacağı konusunda kıyasa başvurmaktadır.<sup>107</sup> Ancak onun burada yaptığı kıyas, filozofların kıyasından farklı olup, fikhî illetlendirmeye başvurulmuş ve hüküm çıkarmada delil alınan kıyastır. Benzer mantıkî çıkarımları dikkate alındığında Mâzerî'nin mantık ilmine karşı olmayıp, bu ilimleri şer'î ilimlerin aleyhine olacak şekilde bilinçsiz şekilde kullananların karşısında olduğu ve onları eleştirdiği çıkarımında bulunulabilir.

### 4.3. Dilsel Tahlil ve Açıklamalara Geniş Yer Vermesi

Mâzerî usûl-i fikhî konularının sadece lafız bahislerinde değil, şer'î deliller konusunda da dilsel ve gramatik açıklamalara başvurmaktadır. Mesela hadisleri değerlendirmeye geçmeden önce haberlerin mâhiyetinden, sınırlarından bahsederken mantık ve dil açıklamalarına fazlaca yer vermiştir.<sup>108</sup> Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesini akılla ispat etmesinin yanında, dilsel açıklamalara yer vermesi de aynı minvâldedir.<sup>109</sup>

Mâzerî'nin lafızların taksiminde, kullanılan lafız türleri açısından *mefhûmu'l-hitâb*, *lahnu'l-hitâb*, *delîlü'l-hitâb*; lafzın manasının başka bir manaya ihtimalinin olup olmaması açısından ise *nas*, *zâhir*, *mücmel* gibi kısımlara ayırması<sup>110</sup> sözün dil açısından anlaşılmasında ve tasnifinde mütekellimin usûlcülerin yöntem farklılığını göstermesi açısından önemlidir. Lafızları, *meskûtun anhn*in hükümde *mantûkun bihe* muhalif olması durumunda *delil* şeklinde; meskûtun anhn hükümde mantûka muvafik ise *fahvâ* olarak isimlendirmesi,<sup>111</sup> hakkında sükût edilen lafzı merkeze alarak kavramsallaştırma ve sınıflandırma yaptığını göstermektedir. Bunun dışında üçüncü bir çeşit olarak sunulan *lahni* ise ayrı bir değerlendirmeye gerek duyulmayacak ve sadece usûlcülerin hükümlerin kaynağını öğretmek kastı ile ürettikleri bir tür olarak eleştirmektedir.<sup>112</sup>

Lafızların dil ile yakın ilişkisi Mâzerî'nin ve diğer usûl bilginlerinin yakından bildiği bir husustur. Kur'an ve Sünnet lafızlarında yer alan atıf harfleri, gâye bildiren lafızlar, ifadelerin nekre olup olmaması gibi dilin hüküm istidlâlinde öncelikli hale geldiği fikhî konularda, Mâzerî,

<sup>106</sup> Hadd, tard, aks, illet gibi mantık araçlarını kullandığı yerler için bk. Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 52, 85, 92, 110, 118, 124, 150, 261, 345.

<sup>107</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 150-152.

<sup>108</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 416-417.

<sup>109</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 421.

<sup>110</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 333.

<sup>111</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 334.

<sup>112</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 335.

Arap dilinin ayrıntılı incelemelerine yer vermekten kaçınmamıştır.<sup>113</sup> Naslarda yer alan edat ve bağlaçların dilsel tahlillerine yer vermesi<sup>114</sup> ve ihtilafli konularda bunlara başvurması dilin nasların anlaşılmasındaki önemine dayanmaktadır. Bu şekilde yer verdiği ihtilafli bir konu, fukaha arasında namazda ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerektiğine ilişkin tartışmadır. Bu konuda kelâmın meânîsi'nin anlaşılması gerektiğini söyleyen Mâzerî; Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923), İmru'ül-Kays b. Hucr (ö. 540/1145) ve Ebû Bişr Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi Arap dili ve belâğatı âlimlerinin görüşlerinden deliller getirmek sûretiyle nasdaki lafzın Arapça ve o günkü Arap toplumundaki kullanımına ulaşmaya çalışmıştır. Yeri geldiğinde âyetler ile yetinmemiş, Ebû Muhammed b. Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Garîbû'l-hadîs* eseri gibi, hadis metinlerinde geçen nâdir kelimeleri konu edinen eserlerdeki kullanımlarına da müracaat etmiştir.<sup>115</sup>

#### 4.4. Makâsıda Dayalı Bir Fıkıh Anlayışı Benimsemesi

Mâlikî bir âlim olan Mâzerî, mezhebindeki delil sistemi içerisinde fazlaca yer verilen makâsîd ve maslahatı anlamaya gayretine riayet etmiştir. Lafızların garaz ve maksadını anlamaya çalışmasında<sup>116</sup> Şâri'in amaçlarına ulaşma çabası içerisinde olduğunu görmek mümkündür.

Şer'î hükümlerin konuluş sebeplerini araştırdığı örneklerde Mâzerî, hükmün esas maksadını anlamaya çalışmaktadır. Mesela, kadınlarda dört şahit gerekmesinin illetini araştırdığı bir konuda, bu durumu kadınların toplumdaki görünürlüklerinin ve sosyal hayata katılımlarının az olmasına bağlamaktadır. Mâzerî'ye göre, iki erkek şahidin bulunmasının asıl olmasının sebebi de budur.<sup>117</sup> Kadınların velisiz kıyılan nikâhlarının bâtıl olmasının da, câri olan örf'e göre verilen bir hüküm olduğu<sup>118</sup> yorumunda bulunan Mâzerî'nin bu izahı, mevcut örfün değişmesiyle hükümlerin de değişebileceğine ve hükümlerin maksatlarına dikkat çekmesi itibarıyla önemli değerlendirmelerdir.

Mâzerî'nin, Mağrip'te kendisinden sonra Endülüslü Mâlikî fakihleri Ebû'l-Velîd İbn Rüşd ile Şâtîbî'nin yapacağı şekilde makâsîd merkezli bir din anlayışının temellerini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bu minvâlde, Mâzerî'nin İbnü'l-'Arabî'den, Cüveynî'nin "maslahat anlaşılmadan şeriatın anlaşılamayacağı"<sup>119</sup> sözünü aktarması, dinin makâsîdini anlaşılmadan tam olarak idrak edilemeyeceğine işaret etmesi bakımından önemlidir.

<sup>113</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 345, 348.

<sup>114</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 379.

<sup>115</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 389-392.

<sup>116</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 345.

<sup>117</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 351.

<sup>118</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 352.

<sup>119</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 27.



## Sonuç

Usûl-i fıkıh alanında mezhepler arasındaki sınırların kat'î olmadığı, farklı dönemlerdeki hoca-talebe silsilelerinde ve eserlerinde izlenebilen bir vâkıdır. Mâlikî fakih Bâkillânî'nin öğrencisi, Şâfiî fakih Cüveynî'nin, Mağrib bölgesinin usûl-i fıkıh anlayışını etkilediği bilinmektedir. Bu etkileşimin örneklerinden birisi Mâzerî'nin, Cüveynî'nin *el-Burhân* isimli eseri üzerine yazdığı, *Îzâhu'l-Mahsûl* isimli şerhtir. Bu eser, tamamlanmamış hâliyle dahi Şâfiî-Mâlikî usûl-i fıkıh etkileşiminin izlerini barındırmaktadır. Mâzerî'nin usûl eseri olan şerh, yapısı gereği, hocası Cüveynî'nin eseri ile gerek sistematik gerekse muhteviyatı açısından büyük ölçüde benzerlikler göstermektedir. Dolayısıyla Mâzerî'nin, hocası aracılığıyla mütekellimîn usûl yazım yöntemini takip ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserde, Mâzerî'nin, İmam Mâlik ile İmam Cüveynî'ye yönelik eleştirilerinin bulunması, dönemin bağımsız ilmî yapısını ve fikrî taassubun bulunmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Dönemin ilmî yapısı siyasî atmosferden uzak değildir. Bu sebeple Mâzerî'nin eserinde geçen Mu'tezilî görüşlerin tenkidi, filozoflara yönelik eleştiriler ve Eş'arî kelamının savunulması, dönemin politik atmosferinin yansıması olarak görülebilir. Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Berberî hanedanlıkları Murâbitlar döneminin (447-541/1056-1147) sonu ile Muvahhidîler döneminde (524-667/1130-1269) yaşamış olan Mâzerî'nin, gerek Cüveynî'den istifade ettiği görüşleri gerekse devlet desteğine olan ihtiyacı, onun fikir ve değerlendirmelerinin bu yönde olgunlaşmasını beslemiş olmalıdır.

Eserde dil ve mantık konularına ağırlık verilmesi, aklî değerlendirmelerin oldukça fazla yer tutması gibi özellikler, mütekellimîn usûl yazım yönteminden kaynaklanmış olsa da içerisinde bulunan ilmî tartışmaların ürünü ve filozofların iddialarına cevap mâhiyetinde değerlendirilebilir. Ayrıca Mâzerî'nin usûl-i fıkıhta makâsıda, gâi yoruma önem vermesi ve bu maksatları genel hükümlerde dikkate alması, Mağrip'te kendisinden sonraki usûlcülerde, özellikle Şâtibî'de görülecek olan makâsıd merkezli din anlayışının oluşmasına zemin hazırladığı şeklinde bir çıkarıma kapı aralayabilir. Ancak bu varsayım, çalışmanın sınırlarını aşmakta olup ayrı bir inceleme ile doğruluğu tetkik edilmeye muhtaçtır.

Mâlikî-Şâfiî ortak bir usûl-i fıkıh metni sayılabilecek olan *Îzâhu'l-Mahsûl* şerhinin, içerisindeki konu tasnifi, sistematigi ve görüşlerin serdedilmesi açısından, Cüveynî'nin eseri ile büyük benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Bununla birlikte, eser, müstakil bir usûl-i fıkıh eseri olarak da Mâlikî usûl-i fıkıhın oluşumuna özellikle yöntem ve konular açısından önemli etkilerde bulunmuştur. Mâzerî'nin aklî istidlâle, mantık ve dil konularına önem vermesi ve eserinde bu araçlardan istifade etmesi, eserin hususiyetlerinden olup, döneminin ilmî karışıklığına rağmen mütekellimîn usûlünü başarılı bir şekilde takip ettiğini göstermektedir.

### Kaynakça

- Abdulvehhab, Hasan Hasanî. *Kitâbu'l-umr fi'l-musannifât ve'l-müellifîni't-Tunûsiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Abdülvehhâb, Hâdi Medenî. *el-İmâmu'l-Mâzerî*. Tunus: Dâru'l-Kütübü's-Şarkiyye, ts.
- Acar, Abdullah. *Endülüs'te Hanefîlik*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Bozkurt, Birgül. “Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe”. *Mukaddime* 8/2 (2017), 303-329.
- Campoy, Maria Arcas. “Un Tratado De Derecho Comparado: El Kitab Al-Qawanin De Ibn Ğuzayy”. *Quaderni di Studi Arabi, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino* 5/6 (1988 1987), 49-57.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Ebu Muhammed. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Çelik, Ahmet. “Mağrib'de Eş'arîlîğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin Etkileri”. *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eşârîlik)*, 493-499.
- Çimen, Ali. *Mâzerî (ö.536/1141), Hayatı, Eserleri ve “el-Mu'lim” İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Dîb, Abdülazim ed-. *İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî Hayatuh ve Âsruhu-Asâruh ve Fikruh*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1981.
- Dîb, Abdülazim ed-. “Tevtie”. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 19-78. Doha: Câmîatu Katar, 1978.
- Dîb, Abdülazim Mahmud ed-. *Fikhu İmâmi'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî: Hasâisuh-Eseruh, Menziletuh*. Kuveyt: Dâru'l-Vefâ, 1988.
- Ebyârî, Ali b. İsmail el-. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'-z-Ziyâ, 2011.
- Ebyari, Şemseddin Ali b. İsmail el-. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri. 4 Cilt. Havalli: Dâru'z-ziyâ, 2011.
- Hamadi, Dhouib. “Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlü Çerçevesinde 'el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl' Adlı Eserinin Konumu ve Kuzey Afrika Ülkelerindeki Mâlikî Mezhebine Etkisi”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 143-160. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2014.
- Hendrickson, Jocelyn. “Is al-Andalus Different? Continuity as Contested, Constructed, and Performed across Three Maliki 'Fatwas’”. *Islamic Law and Society* 20/4 (2013), 371-424.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefa Burhâneddîn Muhammed. *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yân ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed. *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsa, Ahmed. *Mu'cemu'l-etibbâ*. Mısır: Matbaatu Fethullah İlyas Nuri ve Evladuhu, 1. Basım, 1942.
- Kâdı İyâz, İyaz b. Musa b. İyaz. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifa a'lam mezheb Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvit el-Tancî. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâzerî". *İslam Ansiklopedisi*. 28/193-195. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kesgin, Hafsa. *Maliki Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 505-535. <https://doi.org/10.17120/omuifd.721948>
- Koçinkağ, Mansur. "Usûl İlminde Rivâyet ve Şehâdet". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015).
- Makkarî, Abbas Şehabeddin Muhammed b. Ahmed. *Nefhu't-tîb: Nefhu't-tîb min gusni Endelusîr-râtîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Ma'mûrî, Tâhir. *Fetâvâyı'l-Mâzerî*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1994.
- Mâzerî, Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî. *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr Talibî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Mâzerî, Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî. *Şerhu't-telkîn*. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1997.
- Melkâvî, Bessâm İsmail Mahmud. *Menhecu'l-İmâm Abdülmelik b. Yusuf el-Cüveynî fi'l-usûl min hilâl kitâbih el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Ürdün: Âlu'l-Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sevgili, Mehmet Macit. *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tâcuddin Subkî, Abdulvehhab b. Ali b. Abdu'l-Kâfî. *Tabakâtu's-Safiiyyeti'l-kübra*. thk. Mahmud Muhammed Et-Tinâhî - Abdulfettah el-Halvî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1964.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulkadir Abdullah Ani. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmü'l-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 91-118

## İslam Hukukunda Kiracının Kira Sözleşmesi Kapsamındaki Hakkının Hukukî Niteliğine Dair Bir İnceleme

*A Study on the Legal Nature of the Tenant's Right under the Lease Contract  
in Islamic Law*

### Mehmet Yuşa ÖZMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İslam  
Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü,  
Assistant Professor Dr., Marmara University,  
Institute of Islamic Economics and Finance  
İstanbul, Türkiye  
[mehmetyusolak@hotmail.com](mailto:mehmetyusolak@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-9868-3185](https://orcid.org/0000-0001-9868-3185)  
<https://ror.org/02kswqa67>

### Hasan HACAK

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of  
Theology, Department of Islamic Jurisprudence,  
İstanbul, Türkiye  
[hhacak@marmara.edu.tr](mailto:hhacak@marmara.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-4631-7911](https://orcid.org/0000-0003-4631-7911)  
<https://ror.org/02kswqa67>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 13 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 11 Mayıs / May 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Cite as:** Özmen, Mehmet Yuşa – Hacak, Hasan. “İslam Hukukunda Kiracının Kira Sözleşmesi Kapsamındaki Hakkının Hukukî Niteliğine Dair Bir İnceleme”. *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 91-118.  
<https://doi.org/10.51575/atebe.1174690>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mehmet Yuşa ÖZMEN, Hasan HACAK**)

**Yazar Katkıları:** Çalışmanın Tasarlanması: MYÖ (%60), HH (%40)

Veri Toplanması: MYÖ (%70), HH (%30)

Veri Analizi: MYÖ (%70), HH (%30)

Makale Yazımı: MYÖ (%80), HH (20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: MYÖ (%80), HH (%20)

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## İslam Hukukunda Kiracının Kira Sözleşmesi Kapsamındaki Hakkının Hukukî Niteliğine Dair Bir İnceleme\*

### Öz

Hukuk düzeninin kişiye bahşettiği haklar, iktisadi değer taşıması yönünden “malvarlığı hakkı” ve “şahıs varlığı hakkı” şeklinde esaslı bir ayrıma tabi tutularak incelenmektedir. İktisadi değer taşıyor olması yönüyle şahıs varlığı haklarından farklılaşan malvarlığı hakları, herkese karşı ileri sürülebiliyor olması durumunda “mutlak”, yalnızca borçlu namındaki yükümlüye karşı ileri sürülebiliyor olması halinde ise “nisbî” şeklinde nitelenir. Mutlak mamelek hakları somut bir kütleye sahip olan (cismanî) bir konu üzerine kuruluysa aynî hak adını alır. Aynî haklar, nisbî özellik taşıyan ve dolayısıyla belirli bir şahsın edimi sayesinde ve ancak onun aracılığıyla kullanılan alacak haklarıyla birlikte malvarlığının iki önemli bileşeni oluşturur. Tarihsel süreçte bu iki hak türünü birbirine yaklaştırmaya yönelik çeşitli teşebbüslerde bulunulmuşsa da bu haklar gerek mahiyet gerek hüküm itibarıyla farklı kabul edilmeye devam etmiştir. Söz konusu farklılık, hakkın konusu üzerindeki hakimiyetin şekli yani doğrudan veya dolaylı olması bakımından, bahse konu hakların eşyanın aidiyetine etkisi açısından, hakkın mutlak veya nisbî olması cihetinden, sürekli olup olmama yönünden ve makalede etraflıca ele alınacağı üzere öncelik/üstünlük itibarıyla ortaya çıkmaktadır. Kara Avrupası hukuk sistemine ait olan bu kavramsal kurgu ve terimlerin muadillerine veya benzerlerine İslam hukuk doktrini içerisinde de rastlanmaktadır. Bu kapsamda fıkıh literatüründe malvarlığı haklarının tümüne şamil olacak şekilde “*milk*” terimi kullanılmış, hakkın konu edindiği varlığın niteliğine göre de “*milkü'l-ayn*”, “*milkü'l-menfaa*”, “*milkü'd-deyn*”, “*milkü'l-habs ve'l-yed*” gibi terimler geliştirilmiştir. İnsanlar arasındaki hukuki menfaatlerin karşı karşıya geldiği bazı durumlarda bu iki hak türü arasında tercih yapmak gerekebilmektedir. Bu tarz bir tercih durumunda aynî haklara, ihtiva ettiği yetkiler dikkate alınarak şahsî haklar karşısında bir tür öncelik tanınmıştır. Söz konusu önceliğin en belirgin şekilde görüldüğü yerlerden biri de kiraya verilen malın kira akdi devam ettiği sırada üçüncü kişilere devredilmesidir. Bu noktada İslam hukukunda kira akdinin kişiye kazandırdığı yetkiler Kara Avrupası hukuk sistemine göre farklılık arz eder. Makalede kiracının bu hakkının İslam hukukuna göre -Kara Avrupası hukuk sisteminden farklı olarak- aynî nitelikte kabul edildiği savunulmaktadır. Bunu temellendirmek için kiralanan malın kira müddeti içerisinde üçüncü şahıslara satılması, kiralınması veya gasp gibi haksız fiil şeklinde yorumlanabilecek yollarla intikal etmesi halinde fıkıh doktrininde kiracıya tanınan yetkiler incelenmiş İslam hukukunun bu hususlardaki özgün yaklaşımı klasik ve modern fıkıh eserleri dikkate alınarak, Türk hukukuyla da kıyaslamalar yapmak suretiyle ifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Alacak Hakkı, Mamelek, Deyn, Ayn, Milk.

\* Bu makale 2022 yılında tamamladığımız İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı (Marmara Üniversitesi, 2022) başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**A Study on the Legal Nature of the Tenant's Right under the Lease Contract in Islamic Law\***

**Abstract**

The rights granted to individuals by the legal system are examined with a fundamental distinction as regards their economic value as "property rights" and "personal rights". Property rights, which differ from personal rights in terms of their economic value, are characterized as 'absolute' if they can be asserted against everyone and as 'relative' if they can only be claimed against the convict on behalf of the debtor. If absolute property rights are based on a tangible (physical) subject, they are referred to as real rights. Real rights and rights of claim that have relative characteristics and can therefore only be used through the act of a specific person constitute two important components of a property. Although various attempts have been made to bring these two types of rights closer together in the historical process, these rights have continued to be considered different in terms of both nature and legal implications. The aforementioned difference arises from the form of dominance over the subject of the right, whether it is direct or indirect, the impact of these rights on the ownership of the property, whether the right is absolute or relative, whether it is continuous or not, and priority/superiority, which will be discussed in detail in the article. The conceptual framework and terms belonging to the Continental European legal system are also found in Islamic legal doctrine in similar or equivalent forms. In this context, the term "milk" has been used in the fiqh literature to encompass all property rights, and terms such as "milk al-ayn," "milk al-manfaa," "milk al-dayn," and "milk al-habs wal-yad" have been developed depending on the nature of the property subject to the right. Real rights and personal rights constitute two important parts of the asset. In some cases where legal interests between people are confronted, it may be necessary to choose between these two types of rights. In such cases, considering the authorities it contains, a kind of priority has been given to real rights over personal rights. One of the cases where this priority is most clearly seen is when a leased property is transferred to third parties while the current lease agreement is in effect. In Islamic law, the authorities granted to the person by the lease contract differ from the Continental European legal system. At this point, the powers granted by the lease contract in Islamic law differ from those in the Continental European legal system. This article argues that the right of the tenant in this regard is considered as real right in Islamic law, unlike in the Continental European legal system. To justify this, the authorities granted to the tenant in Islamic law have been examined in cases where the leased property is transferred to third parties through means that can be interpreted as unlawful acts such as sale, lease, or usurpation during the lease period. In addition, the unique approach of Islamic law on this issue has been expressed by considering both classical and modern fiqh works, and by making comparisons with Turkish law.

**Keywords:** Islamic Jurisprudence, Right of Claim, Dayn, 'Ayn, Milk.

---

\* This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "The Concept of 'Right of Claim/Personal Right' in Islamic Law", (PhD Dissertation, Marmara University, İstanbul/Türkiye, 2022).

## Giriş

İnsanın gerek eşya ile gerek diğer insanlarla arasındaki münasebet, hukuk tarafından korunan birtakım yetkilere sahip olduğu gerçeğinin kabulüne ve dolayısıyla hak kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hukukun fertlere tanıdığı yetkiler şeklinde tanımlanan<sup>1</sup> hak, farklı açılardan çeşitli sınıflandırmalara konu olmuştur. Hak kavramına dair yapılan en esaslı ayırım hiç kuşkusuz onun ekonomik bir değer ifade edip etmemesini dikkate alan malvarlığı hakkı ve şahıs varlığı hakkı şeklinde yapılan tasniftir. Malvarlığı haklarının en önemli türlerini makalemizde de sıklıkla atıf yapacağımız aynî haklar ve şahsî haklar oluşturur.<sup>2</sup>

Her hukuk sisteminin kendi kavramları ve özgün yapısı dikkate alınarak incelenip yorumlanması doğru olur. Kuşkusuz bu kural İslam hukuku için de geçerlidir. Fıkıh ilminin ortaya çıkışında, kendine has yapısının ve kavramlarının gelişip yerleşmesinde teolojik, sosyal ve iktisadi pek çok etkenin tesiri bulunduğu söylenebilir. İslam hukukçuları da bir ilim dalı olarak teşekkülünden kanunlaştırma faaliyetlerine kadar fikhî bu özgün yapı ve kavramlar çerçevesinde ele almıştır.

Özellikle XIX. ve XX. yüzyıllara gelindiğinde Müslüman toplumların geçirdiği siyasal tecrübelerin de tesiriyle fikhin farklı bir sistematik kurgu içerisinde tasnif edilmesine yönelik birtakım teşebbüslere tanık olunmuştur. İlk nüvelerini *Mecelle*'de bulan bu telif yöntemi, daha sonraları muasır İslam hukukçularınca kaleme alınan farklı kanun yazımı denemeleriyle ve fıkıh kitaplarıyla örneklerini çoğaltmıştır.<sup>3</sup> Bunda Roma hukuku geleneğini takip eden batılı ülkelerin benimsediği hukuk sistemlerinin belli ölçüde Müslüman ülkelerde de kabul görmesinin etkili olduğu söylenebilir. Bu gelişmeler birçok çalışmada fıkıh yazımının yapısal anlamda farklılaşmasıyla kalmamış, fikhî kavramların muhteva ve fonksiyonları da yeniden tartışılmaya başlanmıştır.

Bahsi geçen yeni telif tarzı ve bakış açısının isabetli bir yaklaşım olup olmadığı tartışması bir yana, mukayeseli hukuk sahasında yapılan akademik çalışmaların verimli ve sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi, fikhî kavramların günümüzdeki yaygın hukukî terminolojide neye karşılık geldiğinin net olarak anlaşılmasına bağlıdır. Öte yandan bu tarz çalışmalar Kara Avrupası hukukuna ait terimlerin İslam hukukunda yer alan hükümler hakkında gelişigüzel kullanılmasını da önleyici niteliktedir.

<sup>1</sup> Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, (Ankara: Yetkin Yayınları, 2018), 46.

<sup>2</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 51; Turgut Akıntürk, *Eşya Hukuku*, (İstanbul: Kahraman Neşriyat, 2009), 1.

<sup>3</sup> Bu konuda yürütülen tartışmalar ve detaylı bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 345-355.



Bu çerçevede modern dönemdeki İslam hukukçularının gündemini meşgul eden konulardan biri de aynî hak ve şahsî hak kavramları olmuştur. Kara Avrupası hukuk sisteminde iktisadi değer taşıyan hakların aynî ve şahsî hak şeklinde esaslı bir ayrıma tabi tutulması İslam hukukçularını benzer bir sınıflandırmanın gerek kavram gerek düşünce düzeyinde fıkıh doktrininde de bulunup bulunmadığını sorgulamaya sevk etmiştir. Bu kapsamda bazen fûru fıkıh eserlerinde bazen de fıkıh usulü kitaplarında yer verilen bazı terimlerin alacak hakkına alternatif olma potansiyeli üzerinde durulmuştur.

Fıkıh literatüründe yer alan ve alacak hakkına alternatif olma potansiyeli taşıyan terimlere aynî ve şahsî hak kavramlarını özel olarak inceleyeceğimiz başlık altında etraflıca yer verilecektir. Ancak burada, bir hakkın aynî veya şahsî nitelikte kabul edilmesi hususunun bir hukuk politikası olduğunu, farklı hukuk sistemlerinin kendi özgün yapılarına ve yaklaşım tarzlarına uygun şekilde, insanlar arasındaki hukuki ilişkileri düzenlerken bu seçeneklerden birini tercih edebileceğini belirtmekte yarar görüyoruz. İslam hukukçularının eşyanın tabiatına dair benimsedikleri ve teorik arka planını kelam ilminde bulan ontolojik bakış açısı hukuki düzlemde eşyayı kategorize ederken de etkisini belli ölçüde hissettirmiş ve bu durum malvarlığı hukukuna ait pek çok kavramın teşekkülünde ve hukuki problemlerin çözümü bağlanmasında belirleyici olmuştur. Kira akdi kapsamında kiracının kiraya veren karşısında sahip olduğu hakkın niteliği de İslam hukuku eserlerinde fıkıhın kendine özgü bakış açısı ve sistematigi doğrultusunda şekillenmiştir.

### **1. Aynî Hak ve Şahsî Hak Kavramları**

Aynî hak, kişilere eşya üzerinde herkese karşı ileri sürebilecekleri, en geniş yetkileri bahşeden malvarlığı hakkıdır.<sup>4</sup> Söz konusu yetkilerin kapsamına hakka konu olan nesneyi kullanma, semerelerinden yararlanma ve hukukî tasarruflara konu etme imkanları girmektedir. Bu yetkilerin tamamını birlikte sağlayan yegâne aynî hak türü mülkiyettir. Bunlardan yalnızca bir kısmını bahşeden aynî haklar ise “sınırlı aynî hak” şeklinde isimlendirilir.<sup>5</sup> İrtifak hakları, taşınmaz yükü ve rehin hakkı sınırlı aynî hakların başlıca kısımlarını oluşturur.<sup>6</sup>

Şahsî hak şeklinde de anılan alacak hakkı ise bir borç ilişkisindeki taraflardan birine diğerinden belirli bir davranışta (edim) bulunmasını yani bir şeyi vermesini, yapmasını veya yapmamasını isteme yetkisi veren yararlanma hakkıdır.<sup>7</sup> Borç ilişkisindeki aktif süjeyi temsil eden

<sup>4</sup> Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 7.

<sup>5</sup> Erol Cansel-Ali Naim İnan, “Aynî Hak Kavramı, Taksimi ve Eşya Hukukunun Konusu”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 21/1 (1964), 346; Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 7.

<sup>6</sup> Umut Akduman, *Sınırlı Aynî Hakların Değerlemesine İlişkin Esaslar ve Uygulamaları* (Ankara, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 12.

<sup>7</sup> *Türk Hukuk Lügati*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 180; Cansel-İnan, “Aynî Hak Kavramı, Taksimi ve Eşya Hukukunun Konusu”, 346.

alacaklı, bu hak kapsamında talep, dava ve cebri icra yetkilerini elde eder. Alacaklının borç ilişkisinin karşı tarafından edimini yerine getirmesini isteme yetkisine “talep (istem) hakkı” denir. Talep hakkı, alacak hakkının temelini oluşturur ve alacak hakkının borçlu karşısında alacaklıya sağladığı en önemli yetkidir.<sup>8</sup> Borçlu tarafından yerine getirilmeyen edimi alacaklı taraf bu kez dava ve cebri icra yoluyla talep eder.<sup>9</sup> Cebri icrada borçlunun bir edimi söz konusu olmayıp devlet (icra) organlarınca borçlunun malvarlığına el konularak alacaklının hukuki yararı temin edilir.<sup>10</sup>

Fıkıh eserlerinde aynî ve şahsî hakları kapsayacak şekilde malî hakları ihtiva eden bir üst kavramın izini sürdüğümüzde *milik* terimi önümüze çıkmaktadır. İslam hukukunda eşyanın fiziki maddesi (*ayn*) ve menfaatinin (*menfaa*) birbirinden bağımsız birer hukukî varlığa sahip olduğu kabul edilir. Bu yaklaşımın sonucu olarak kişinin, bir nesnenin hem ayn ve menfaati üzerinde, sadece ayn üzerinde yahut yalnızca menfaati üzerinde *milik* nitelikli yetkiler kurabilmesi mümkün görülmüştür. Kişinin başkalarının zimmetinde bulunan alacaklarını ifade eden *deyn* (ç. *düyûn*) üzerindeki yetkisi de *milik* kapsamında ele alınır.<sup>11</sup>

*Milik* niteliğini haiz haklar içerisinde en yaygın olanı<sup>12</sup> dış dünyadaki nesnelere üzerinde kurulu olan ve sahibine eşyanın hem maddesi yani “ayn”ı hem de menfaati üzerinde doğrudan kullanabildiği özel bir hakimiyet (*ih-tisâs*) kazandıran yetkililerdir (*milikü'l-ayn ve'l-menfaa*). Bu *milik* türü, sahibine, konu edindiği objeyi kullanma (*isti'mâl*), getirilerini elde etme (*istiğlâl*) ve hukukî tasarruflara konu etme (*tasarruf*) şeklinde milkin sağlayabileceği en geniş yetkileri kazandırır. Sağladığı bu yetkiler dikkate alındığında günümüz hukuk literatüründeki aynî hak türlerinin başında gelen mülkiyetin İslam hukukundaki muadili olduğunu ifade edebiliriz.<sup>13</sup> Fıkıh eserlerinde

<sup>8</sup> Kemal Oğuzman-Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2018), 1/15, 16.

<sup>9</sup> Andreas B. Schwarz, *Borçlar Hukuku Dersleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1956), 91.

<sup>10</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 81; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/15, 16.

<sup>11</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*, (By. Âlemü'l-kütüb, ts.), 3/208; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *el-Kavâid*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 238; Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1991), 326; Bedrüddin b. Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985), 3/229; Mehmet Yuşa Özmen, *İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 66-72.

<sup>12</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 326; İbn Receb, *el-Kavâid*, 238; Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 303.

<sup>13</sup> Türk Medeni Kanunu'nda da mülkiyet hakkının sahibine kazandırdığı yetkiler düzenlenirken “Bir şey malik olan kimse, hukuk düzeninin sınırları içinde, o şey üzerinde dilediği gibi kullanma, yararlanma ve tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Malik, malını haksız olarak elinde bulunduran kimseye karşı istihkak davası açabileceği gibi, her türlü haksız el atmanın önlenmesini de dava edebilir.” ifadelerine yer verilmiştir (TMK, m. 683).

*milik* kavramı herhangi bir kayıt getirilmeden kullanıldığında genellikle dar bir çerçeveye sınırlı olmak üzere bu anlam kastedilir.<sup>14</sup>

Eşyanın yalnızca menfaatini konu edinen *milik* türünün (*milikü'l-menfaa*) günümüz hukuk terminolojisinde neye karşılık geldiğini tespit etmek istediğimizde ise birtakım zorluklarla karşılaşırız. Çünkü eşyanın maddesinden tecrit edilmiş menfaatini konu edinen bu tarz bir hakimiyet hakkının kabulü İslam hukukuna özgü bir durumdur. Günümüz Türk hukukunda bunun benzeri bir hak türü bulunmamaktadır. İslam hukukunda menfaatler tıpkı fiziki varlığa sahip bir mal gibi değerlendirilmiş ve üzerinde aynî nitelikte haklar tesis edilmiştir.<sup>15</sup> Roma hukuku geleneğinde aynî hakların konusu “şey (ç. eşya)” veya “ayn” diye ifade edilen cismanî varlıklardır. Dolayısıyla somut bir varlığa sahip olmayan nesnel prensip olarak aynî hakkın konusu olamazlar. Bu nedenle Kara Avrupası hukuk sisteminde enerji gibi gayri cismanî varlıklara aynî hakkın hükümleri kıyasen uygulanmıştır.<sup>16</sup>

İslam hukukunda da benzer bir problemin menfaatler hakkında gündeme geldiğini görmekteyiz. Hanefîlerin dışındaki İslam hukukçuları menfaatleri tıpkı somut varlığa sahip nesnelere gibi “mal” kabul ederek mirasa konu olması, tazmin edilmesi vb. hukukî hükümleri bu doğrultuda şekillendirmişlerdir. Hanefîler ise malın kaplamasını yalnızca fiziki varlığa sahip nesnelere sınırlı tutmuşlar ancak *milik* için maldan daha geniş bir çerçeve çizdiklerinden<sup>17</sup> menfaatlerin de *milik* altında bulunacağını açıkça ifade etmişlerdir. Sonuç itibarıyla menfaatlerin milke yani kişinin malvarlığına konu olduğu hususunda İslam hukukçuları arasında genel bir kabul bulunduğunu ancak mal olması noktasında farklı içtihatların benimsendiğini söyleyebiliriz.

Menfaatler üzerinde kurulu olan *milik* türü icâre, ariyet, vasiyet ve vakıf gibi hukukî işlemlerle tesis edilir.<sup>18</sup> Söz gelimi icâre akdinde kiracı kiraya tuttuğu malın menfaatleri üzerinde *milik* sahibi olur. Menfaatler üzerindeki *milik*, ayn üzerinde kurulu olan milkin aksine belirli bir zaman veya mekanla sınırlandırılabilir. Örneğin icâre akdine konu olan nesnenin ne kadar süreyle ve nerede kullanılacağı ayn sahibi tarafından belirlenebilir. Menfaatin ait olduğu ayn, kullanılmak

<sup>14</sup> Hasan Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 161; Özmen, *İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı*, 52.

<sup>15</sup> Şefik Şehâte, en-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-iltizâmât fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye, (Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, ts.), 194; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 197.

<sup>16</sup> Nuşin Ayiter, *Mamelek Kavramı Üzerinde İnceleme*, (B.y. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1968), 105; Özmen, *İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı*, 65.

<sup>17</sup> Sa'düddîn, Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*, (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1916), 1/321; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*, (Kâhire: el-Matbaatü'l-kübra el-emîriyye, 1313), 4/203.

<sup>18</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 196; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 326; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2002), 193, 194.

üzere menfaatlere malik olan kişiye teslim edilir. Kullanım süresi boyunca ayn, bu kişinin elinde emanet hükmünde olacağından kasıt veya kusur söz konusu olmadıkça tazmine konu olmaz.<sup>19</sup> Menfaat üzerinde kurulu milkin sahibine kazandırdığı kullanma, tasarrufa konu etme ve getiri elde etme gibi yetkileri göz önüne aldığımızda *milku'l-menfaa* tarzı yetkilerin bir tür sınırlı aynî hak olduğunu söyleyebiliriz.<sup>20</sup>

Bu bilgiler çerçevesinde İslam hukukuna göre eşyanın fiziki maddesi ve/veya menfaati üzerinde kurulu olan *milki* nitelikli yetkilerin aynî özellik taşıdığını ve dolayısıyla mülkiyet hakkı veya sınırlı aynî hak şeklinde karşımıza çıktığını belirtebiliriz. Şahsî özellik taşıyan alacak haklarına dair terminolojik olarak yeknesak bir kullanımın bulunduğunu söylemekse biraz zordur.

Esasen şahsî hak kavramının müstakil bir terim olarak Roma hukuku geleneği içinde ortaya çıktığı kabul edilir. Ancak borçtan ve dolayısıyla alacaktan bir olgu olarak söz etmek istendiğinde kanaatimizce bu tarz bir izafete ihtiyaç yoktur. Çünkü bireylere ait hakların hukuk tarafından korunduğu her toplumda, insani ilişkilerin bazı bireyleri başkaları karşısında yükümlülük altına sokacağı ve bu durumun tüm yönlerden terimin teknik detaylarıyla örtüşmesine de bir olgu olarak borç/borçlar ortaya çıkaracağı aşikardır.

İslam hukukunda da fertlerin gerek Allah'a gerekse de birbirlerine karşı çeşitli yükümlülükler altına girebileceği ve bu yükümlülüklerin diğer taraf açısından hukukun koruduğu birer hak niteliği taşıdığı esası benimsenmiştir. Hatta "*bezm-i elest*" şeklinde anılan ve Allah ile insan arasında gerçekleşen antlaşmayla insana bahşedilen zimmetin temel fonksiyonu kişiyi vucûb ehliyetine sahip kılarak Allah'a ve diğer insanlara karşı yükümlü tutulabilmesini sağlamaktır.<sup>21</sup> Söz konusu yükümlülüklerin yerine getirilmesi ise ibadet anlamı ağır basan bazı fiiller hariç tutulursa çoğunlukla cebri icra yoluyla da sağlanabilmektedir. Bu nedenle borcun ve alacağın düşünce olarak İslam hukukundaki mevcudiyeti fazla izaha ihtiyaç duymaz.

Bununla birlikte İslam hukukunda borç ve alacak hakkına ilişkin geliştirilmiş bir üst kavram ve dolayısıyla yerleşik bir terminolojiye rastlanmaz. Bunun yerine yükümlülüğün türüne göre *deyn*, *vâcip*, *damân* gibi ifadeler tercih edilir. Bunlar içinde *deyn* teriminin ayrı bir öneme sahip olduğunu belirtebiliriz. *Deyn* özellikle erken dönem dini metinlerinde gerek Allah'a gerek kullara karşı olan her türlü yükümlülüğü ifade etmek için kullanılmıştır. Kişinin eda etmekle

<sup>19</sup> Ali Hafîf, *el-Milkiyye*, (Beyrut: Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye, 1990), 95; Zeydân, *el-Medhal*, 194, 195.

<sup>20</sup> Benzer yaklaşımlar için bk. Şehâte, *en-Nazariyyetü'l-âmmeh*, 194; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 161.

<sup>21</sup> Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 4/336; Eyyüb b. Musa el-Kefevî, *Külliyât*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 454; Ahmed İbrahim Bey, *el-İltizâmât fi ş-şer'i'l-İslâmî*, (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyyetü li't-türâs - el-Cezîratü li'n-neşri ve't-tevzî, 2013), 33.

yükümlü olduğu ibadetlerin bazı dini naslarda<sup>22</sup> deyn şeklinde anılmasını bu kapsamda ele almak gerekir. Deynin fıkıh eserlerindeki kullanımını ise daha dar bir çerçeveye sınırlı olarak yalnızca verme edimi şeklinde gerçekleşen cins borçlarıyla sınırlı kalmıştır.<sup>23</sup>

### **1.1. Aynî ve Şahsî Hakların Ayırt Edici Özellikleri**

Aynî ve şahsî haklar malvarlığı hakkı olma noktasında benzerlik arz etseler de iki kavram arasında esaslı farklılıklar bulunur. Bu nedenle tarihsel süreçte bu iki hak türünü birbirine yaklaştırmaya yönelik çeşitli teşebbüslerde bulunulmuştur. Ancak aynî ve şahsî haklar gerek mahiyet gerek hüküm itibarıyla farklı kabul edilmeye devam etmiştir. Söz konusu farklılık, hakkın konusu üzerindeki hakimiyetin şekli yani doğrudan veya dolaylı olması bakımından, bahse konu hakların eşyanın aidiyetine etkisi açısından, hakkın mutlak veya nisbî olması cihetinden, sürekli olup olmama yönünden ve öncelik/üstünlük itibarıyla ortaya çıkmaktadır. Bu kavramların farklılaştığı noktalar aşağıdaki başlıklarda daha geniş biçimde ele alınmıştır.

#### **1.1.1. Hakkın Konusuna Hakimiyetin Şekli Bakımından (Doğrudan-Vasıtalı)**

Aynî haklar, hak sahibine bir eşya üzerinde doğrudan doğruya yetki ve hakimiyet bahşederken şahsî haklar bu yetkiyi ancak borçlu üzerinden, dolaylı bir şekilde sağlar. Farklı bir ifadeyle alacak hakkının konusu bizzat “şey” olmayıp borçludan bir davranışı istemekten ibarettir.<sup>24</sup> Bazı durumlarda şahsî hakkın konusu borçlunun alacaklıya bir eşyayı devretmesi veya kullanımını terk etmesi örneklerinde olduğu gibi eşyaya ilişkin olabilir. Ancak bu tarz durumlarda bile aynî hakla aralarında esaslı bir fark bulunur. Şöyle ki; aynî hakkın sahibi eşya üzerindeki hakimiyeti noktasında başkasının aracılığına muhtaç değildir. Şahsî hakka gelince, alacaklının ilgili nesneyi zilyetliğine alabilmesi ve kullanabilmesi borçlunun aracılığına yani ifada bulunmasına ihtiyaç duyar. Alacaklı borçludan eşyanın mülkiyetinin veya zilyetliğinin kendisine devredilmesini isteyebilir fakat borçlu bu edimini yerine getirmediği sürece alacaklı o şeye doğrudan el uzatamaz. Alacaklı olduğu mala ilişkin üçüncü kişilerin ihlallerinin durdurulmasını da talep edemez.<sup>25</sup>

#### **1.1.2. Eşyanın Aidiyetine Etkisi Bakımından**

Aynî ve şahsî haklar arasında eşyanın aidiyeti noktasında esaslı bir fark bulunur. Bir kimse, herhangi bir nesne üzerinde aynî hak kazandığı andan itibaren bu nesne ona ait kabul edilir. Şahsî

<sup>22</sup> Ebû Dâvud, “Eymân ve'nüzûr”, 25; Nesâî, “Menâsikü'l-hac”, 11.

<sup>23</sup> Özmen, “İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı”, 125.

<sup>24</sup> Ayiter, Mamelek Kavramı Üzerinde İnceleme, 120; Eren, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, 55, 56.

<sup>25</sup> Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 14, 15; Cansel-İnan, “Aynî Hak Kavramı, Taksimi ve Eşya Hukukunun Konusu”, 353; Ahmed Mahmûd el-Hûlî, *Nazariyyetü'l-hak*, (Kahire: Dârü's-selâm, 2003), 110; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 49, 54, 55.

haklar ise eşyanın aidiyetine tesir etmez ve konu edindiği nesne, borçlunun malvarlığında kalmaya devam eder. Alacaklının malvarlığına dahil olansa yalnızca talep hakkından ibarettir. Örneğin Türk hukukuna göre satım akdine yani borçlandırıcı bir işleme konu olan bir mal, teslim veya tescil yoluyla gerçekleşecek olan tasarruf işlemi yapılanaya kadar satıcının malvarlığında kalmayı sürdürür. Müşterinin şahsî hakka sahip olması bu duruma etki etmez. Bunun bir uzantısı olarak malın yarar ve hasarı satıcıya ait kabul edilir. Dahası satıcının ilgili mal üzerindeki hukukî tasarrufları da geçerli olur.<sup>26</sup>

### 1.1.3. Etkisinin Mutlak veya Nisbî Olması Bakımından

Aynî haklar, mutlak hak özelliği taşımaları sebebiyle herkese karşı ileri sürülebilir (takip hakkı). Buna mukabil şahsî haklar, nisbî nitelikte olduğundan sadece borçluya karşı dermeyeran edilebilir. Dolayısıyla üçüncü kişilerin alacak hakkına saygı duyma yükümlülüğünden söz edilemez. Bu nedenle bir kimse satmış olduğu malı alıcıya teslim etmeden evvel üçüncü bir kişiye satsa ve teslim etse ilk alıcı, ikinciden malın kendisine teslim edilmesini isteyemez. Sadece borcunu yerine getirmede için satıcıdan tazminat talebinde bulunabilir.<sup>27</sup>

### 1.1.4. Süreklilik Bakımından

Aynî haklar kural olarak sürekli ilişkiler meydana getirirler. Mesela mülkiyet hakkı konu edindiği mal devredilmedikçe yahut terk edilmedikçe baki kalır. Buna mukabil şahsî hak belirli bir gaye için tesis edildiğinden geçici bir ilişki ortaya çıkarır. Borçlunun edimini ifa etmesiyle birlikte ortadan kalkar. Edimin ifasının talep edilmesi de belirli bir süreyle sınırlıdır.<sup>28</sup>

## 1.2. Aynî Hak ve Şahsî Hak Arasında Tercih Yapılması

Aynî hak, mutlak haklar kategorisinde yer aldığından hakkın konusuna el uzatan herkese karşı ileri sürülebilir. Şahsî hak ise nisbî hak grubunda yer almasının bir sonucu olarak yalnızca borçluya karşı öne sürülebilir. Bu durum neticesinde aynî ve şahsî hakkın karşı karşıya geldiği durumlarda aynî hak sahibi bu hakkını şahsî hak sahibine karşı da dermeyeran edebilir. Örneğin bir kimse sahibi olduğu malı kiraya verdikten sonra üçüncü bir şahsa sattığında üçüncü kişinin aynî hakkı ile kiracının şahsî hakkı karşı karşıya gelmiş olur. Çünkü hem kiracı hem de alıcı eşyayla ilgili bir hak iddia etmektedir. Ancak satım akdi tescil işlemi yapıldıktan sonra aynî hak doğururken kira akdi sadece taraflar arasında nisbî bir hüküm ifade eder. Buna binaen eski Borçlar Kanunu “*Satım kirayı bozar.*” ilkesini benimseyerek yeni malikin kira akdiyle bağlı olmadığını

<sup>26</sup> Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 15.

<sup>27</sup> Cansel-İnan, “Aynî Hak Kavramı, Taksimi ve Eşya Hukukunun Konusu”, 352; Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 16; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 53, 54.

<sup>28</sup> Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 17; Hülî, *Nazariyyetü'l-hak*, 114; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 56.

düzenlemiş ve yeni malikin malı kiracının elinden alabilmesine olanak tanımıştı.<sup>29</sup> Benzer şekilde bir malı satın alan veya kiraya tutan kişi, borçlunun iflas etmesi yahut mallarının haczedilmesi durumunda bu şahsî hakkını kaybeder yani ancak iflas masasına karşı bir alacak hakkı kazanır. Eşya üzerinde aynî hakkı bulunan kimse ise bu hakkını iflas masasına karşı da öne sürerek hakkın konusu olan eşyayı masadan ayırabilir.<sup>30</sup>

## **2. Kiracının Kira Sözleşmesi Kapsamındaki Hakkının Hukukî Niteliği**

Kira akdi, Türk hukukuna göre kiralayana eşyanın kullanım hakkının kiracıya devredilmesi borcunu yükleyen bir sözleşmedir. Bu sözleşmeye binaen kiracı, kiraya verene karşı bir tür alacak hakkına sahip olur. Kiraya veren de kiracıya karşı malı teslim etme ve malın kiracıda kalmasına katlanma borcu altına girer. Kira akdi, maddi bir malı konu edinse de aynî sonuçlar doğuran bir sözleşme değildir. Taraflar alacak hakkı kapsamında karşı taraftan yalnızca edimini yerine getirmesini talep etme hakkına (istem hakkı) sahip olurlar.<sup>31</sup>

Kira akdi İslam hukuku eserlerinde icâre akdi kapsamında ele alınır. İcâre ise “*Bir nesneye veya kişiye ait menfaatlerin bedel karşılığında başkasına temlik edilmesi*” şeklinde tanımlanır.<sup>32</sup> Doktrinde farklı tariflere rastlamak mümkünse de hemen hepsinde öne çıkarılan ve İslam hukukunda icârenin oldukça kompleks bir yapıya sahip olmasına neden olan iki özellik bulunmaktadır. Bunlardan ilki, icâre akdinin Türk hukukundaki kira işleminin aksine bir temlik akdi olarak kurgulanmasıdır. Diğeri ise eşyanın kullanım hakkının bedel karşılığında devredilmesi (*icâretü'l-a'yân*) anlamına gelen kira sözleşmesinin yanı sıra borçlunun alacaklı yararına bir iş yapmayı üstlendiği işgörme sözleşmelerinin de (*icâre-i âdemî*) İslam hukukunda icâre akdi kapsamında düzenlenmiş olmasıdır.<sup>33</sup> Biz icâre kapsamına giren bu iki akit türünden yalnızca eşya kirasını merkeze alarak değerlendirmede bulunacağız.

İcârenin bir temlik akdi olarak kurgulanmasında İslam hukukçularının eşyanın tabiatına dair benimsemiş oldukları evren anlayışının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bu anlayışa göre evrendeki varlıklar, cevher ve arazların bir araya gelmesiyle oluşur. Cevher, eşyanın bölünebileceği en küçük parçayı temsil eder. Cevherler bir araya geldiklerinde cismi oluştururlar. Arazlarsa cisimlere ait nitelikler şeklinde kendini gösterir. Arazlar beka özelliğine sahip değildir.

<sup>29</sup> TBK m. 310 ile bu yeni malikin kiracının haklarına dokunamamasını ön gören “*Satım kirayı bozmaz.*” ilkesi benimsenmiştir. Buna göre yeni malik kanun gereği kira sözleşmesinin tarafı haline gelerek kiraya veren sıfatını kazanmaktadır. (Metin İkizler, “Kiralananın Satılması Durumunda Alıcının Satıcıya Karşı Hakları”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 20/2 (Nisan 2016), 25-60).

<sup>30</sup> Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 16.

<sup>31</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 315, 316.

<sup>32</sup> *Mecelle*, md. 405; Ali Bardakoğlu, “İcare”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/379.

<sup>33</sup> *Mecelle*, md. 405.

Bu nedenle anlık bir şekilde, ardışık olarak vücuda gelir ve yok olurlar.<sup>34</sup> Ontolojik bir sınıflandırma olan cevher-araz ayrımı, temel ilkelerini kelimelerden alan<sup>35</sup> fıkıh doktrinine de etki etmiştir.<sup>36</sup> Netice itibarıyla İslam hukukçuları fûru fıkıh kapsamında ele alınan pek çok sorunu, bu iki kavramdan yola çıkarak oluşturdukları ayn-menfaat şeklindeki kavram örgüsü üzerine bina etmişlerdir. Ayn, eşyanın menfaatlardan soyut haldeki maddesi, menfaat ise bu ayn üzerine ilişmiş olan arazlardır. Ayn, cisim olduğundan değişmez ve kalıcı bir tabiata sahiptir, menfaat ise arazlardan oluştuğundan anlık bir şekilde vücuda gelir.<sup>37</sup>

Eşyanın fiziki varlığı ve menfaatleri arasında gözetilen bu ayrımın sonucu olarak İslam hukukunda menfaatlerin de tıpkı maddi varlıklar gibi kendi başlarına temlik amaçlı hukukî işlemlere konu edilebileceği ve eşya hukukunun konusu olabileceği kabul edilmiştir. Bu kapsamda kira akdi menfaatlerin satımı, ariyet akdi de menfaatlerin hibesi şeklinde birer temlik işlemi olarak kurgulanmıştır.<sup>38</sup> Hatta muayyen olmayan mallara ait menfaatlerin temlikini öngören icâre hakkında bir satım yöntemi olan selem akdinin hükümleri tatbik edilmiştir.<sup>39</sup> Türk hukukunda gözetilen borçlandırıcı işlem-tasarruf işlemi ayrımı İslam hukukunda benimsenmediğinden akit yapıldığında ilave bir işleme ihtiyaç duyulmaksızın alacaklı taraf akdin türüne göre malın “ayn”ı ve/veya menfaatleri üzerinde aynî hakka sahip kılınmıştır. Bu kapsamda kira akdinin taraflarından biri olan kiracı da bir tür aynî hakla donatılmıştır.<sup>40</sup> Literatürde “*milku'l-menfaa*” şeklinde ifade edilen bu yetkiyi, kiracının hem kiralayana karşı hem de üçüncü kişilere karşı öne

<sup>34</sup> Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, (Beyrut: Dârü'l-Advâ, 1985), 180, 183; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, (Pakistan: Mektebetü'l-medîne, 2012), 101-106; İbn Ebû Şerîf el-Makdisî, *el-Müsâmere şerhü'l-Müsâvere*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2004), 52-55.

<sup>35</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (B.y. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 1/6, 7.

<sup>36</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007).

<sup>37</sup> Menfaatlerin gaspa konu olması örneği üzerinden söz konusu yaklaşımın etkilerinin tahlili için bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/139.

<sup>38</sup> Kadî Abdülvehhâb b. Ali, *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*, (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, ts.), 1096. Bu konuda bazen oldukça sarıh ifadeler yer verilir. Örneğin Buhûtî, icâre akdinin satım akdinin bir türü olduğunu ve bir satım çeşidi olan sarf ve selem akitleri gibi özel bir isimle anıldığını belirtir. Öte yandan İbn Hazm, icâre akdinin bir satım yöntemi olmasına karşı çıkar. Ona göre bu tezi savunanlar, hür bir insanın menfaatlerinin icâre-i âdemî sözleşmesine konu edilmesini kabul etmekle hür insanın satılmayacağı konusundaki fikhî prensibe aykırı davranmış olmaktadır. Ayrıca ona göre icâre akdinin, menfaatlerin satımı şeklinde açıklanması, mevcut olmayan bir şeyin (*ma'dûm*) satılmayacağı yönündeki genel kuralın da ihlali anlamına gelmektedir. Çünkü menfaatler anlık olarak zaman içerisinde vücuda gelirler. Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 4/23; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 7/3-4.

<sup>39</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ*, 3/564; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 3/472.

<sup>40</sup> Özmen, *İslam Hukukunda Alacak Hakkı Kavramı*, 194.



sürülebildiği bir tür sınırlı aynî hak şeklinde yorumlayabiliriz.<sup>41</sup> Bu noktada İslam hukuku kiracının alacak hakkına sahip olduğunu kabul eden Kara Avrupası hukuk sisteminden belirgin bir şekilde farklılaşmaktadır.<sup>42</sup>

İslam hukukunda kiracının, kiralanan malın menfaatleri üzerindeki aynî yetkisini daha yakından incelemek için aşağıda sırasıyla kira konusu malın kiralayan tarafından üçüncü bir şahsa satılması, kiraya verilmesi; ilgili malın kiracıya satılması ve üçüncü şahıslarca gasp edilmesi konuları incelenecektir.

### **2.1. Kiralanan Malın Üçüncü Kişiye Satılması**

Bir kira akdi kurulduktan sonra kiralayanın, kira konusu malı üçüncü tarafa satması halinde Türk hukukunun kabulüne göre kiracının şahsî hakkı ile müşterinin aynî hakkı karşı karşıya gelmiş olur. Bu noktada 818 sayılı eski Borçlar Kanunu, Roma hukuku geleneğinde belli bir döneme kadar sürdürülen “*Satım kirayı bozar.*” ilkesini benimsediğinden yeni malikin kira akdiyle bağlı olmadığını düzenlemişti. Buna binaen yeni malik, malı kiracının elinden alabilmekteydi.<sup>43</sup>

Roma hukukunun bu telakkisi zaman içerisinde terk edilmiş ve yerini “*Satım kirayı bozmaz.*” şeklinde ifadesini bulan kurala bırakmıştır. Bu yeni yaklaşım kiracının hakkını yeni malike karşı ileri sürebilmesi sonucunu doğurduğundan Troplong (v. 1869) gibi kiracının aynî hakka sahip olduğunu savunan hukukçuların argümanlarını güçlendirmiştir.<sup>44</sup> Fransa, Almanya ve İsviçre’de olduğu gibi 6098 sayılı TBK da m. 310 ile yeni malikin kiracının haklarına dokunamamasını ön gören “*Satım kirayı bozmaz.*” ilkesini benimsemiştir. Türk hukukundaki bu yeni yaklaşıma göre yeni malik kanun gereği kira sözleşmesinin tarafı haline gelerek kiraya veren sıfatını kazanmaktadır.<sup>45</sup>

Satım, hibe gibi işlemler neticesinde bir mal üzerinde aynî hakka sahip olan kişilerin hakkıyla kiracının hakkının karşı karşıya geldiği durumlarda nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiği hususunun erken dönemlerden beri İslam hukukçularının gündemini de meşgul ettiği fıkıh eserlerinde yer alan tartışmalardan anlaşılmaktadır. Konu hakkında oluşan iki ana görüşten biri Roma hukukunun erken dönemlerindeki yaklaşımı ve eski Borçlar Kanunu’nun düzenlemesiyle benzer sonuçlar doğuracak şekilde satım akdinin kira akdini bozacağını ifade etmiştir. Diğer görüşün sahipleri ise sonuçları itibariyle bahsi geçen modern telakkiyle de uyumlu

<sup>41</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ*, 4/23; Kadı Abdülvehhâb, *el-Maûne*, 1097; *Mecelle*, md. 590.

<sup>42</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 315-316.

<sup>43</sup> Altınok Ormancı, “Kira Sözleşmesinin Kurulmasından Sonra Kiralananın El Değiştirmesi: “Satım Kirayı Bozmaz” İlkesinin Sonuçları”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/2, (Şubat 2013), 125-141, 126; İkizler, “Kiralananın Satılması Durumunda Alıcının Satıcıya Karşı Hakları”, 26.

<sup>44</sup> Vasfi Raşit Sevig, “Hukuk Mukayesesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/1 (1947): 168-261, 221.

<sup>45</sup> Altınok Ormancı, “Kira Sözleşmesinin Kurulmasından Sonra Kiralananın El Değiştirmesi”, 126; İkizler, “Kiralananın Satılması Durumunda Alıcının Satıcıya Karşı Hakları”, 26.

olacak şekilde satım akdinin kira akdini bozmayacağını savunmuştur. Ancak peşinen belirtmek gerekir ki İslam hukukçularının konuyu ele alış tarzları ve bu neticelere ulaşırken kullandıkları argümanlar tamamen fikhın kendi iç dinamiklerinin etkisinde oluşmuştur. Bu görüşleri ve gerekçelerini ana hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz:

İslam hukukçularının bir kısmı kira akdine konu olan malın satım, hibe, sadaka gibi işlemlerle yahut nikah akdinde mehir olarak verilmesi suretiyle kiraya verenin malvarlığından çıkması durumunda söz konusu işlemlerin geçerli olacağını, kira akdinin de -kira müddetinin tamamlanmasına az veya çok bir sürenin kalmasına bakılmaksızın- ortadan kalkacağını ve ileriye dönük bir hüküm ifade etmeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>46</sup> Bu görüşü benimseyen İslam hukukçularının yaklaşımı, erken dönem Roma hukukunda benimsenen “*Satım kirayı bozar.*” hükmüyle de benzerlik arz etmektedir.

Şa'bî (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Şübrüme ö. 144/761), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi fakihlerce benimsenen<sup>47</sup> söz konusu yaklaşımın temel referansları arasında Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “...Herkesin kazandığının yükü, ancak kendi boynunadır...”<sup>48</sup> ayeti ve Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivayet edilen “... Şüphe yok ki birbirinizin malına ve canına el uzatmanız size haram kılındı.”<sup>49</sup> hadisi yer alır. Bahsi geçen İslam hukukçularına göre ilgili ayet herkesin kazancının doğuracağı yükü bizzat kendisinin yüklenmesi gerektiğini beyan etmektedir. Oysa bir malı kiraya veren kişi akde konu malı başkasına devrettiğinde bu malda devir işleminden sonra vücuda gelen menfaatler malın yeni malikinin zilyetliğinde ortaya çıkmış olur. Bu durumda yeni malikin malvarlığında yer alan bir malın menfaatleri karşılığında hala eski malike kira ödenmesi ilgili ayetin manasıyla örtüşmez. Zikredilen hadiste de başkalarının can ve mallarına el uzatılmasının haram kılındığı beyan edilmiştir. Yeni malikin malvarlığında vücuda gelen menfaat için eski malikin ücret alması ve bu gerekçeyle yeni malikin mal üzerinde zilyetlik kurmasına mâni olunması onun malvarlığına haksız bir şekilde el uzatmak kabilinden görülmüştür.<sup>50</sup>

İslam hukukçuları arasındaki hâkim kanaate göre ise kira akdine konu olan bir malın, kira müddeti içerisinde üçüncü kişilere satılması durumunda, sonradan yapılmış olan bu satım akdi yürürlükte bulunan kira akdini etkilemez. Dolayısıyla kiracı, kira müddeti dolana kadar kiraladığı maldan yararlanmaya ve onu zilyetliğinde bulundurmaya devam eder. Çünkü İslam hukukunda kiracının icâre akdi yapmak suretiyle ilgili malın menfaatleri üzerinde herkese karşı öne

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/5.

<sup>47</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/8-9.

<sup>48</sup> el-En'âm, 164.

<sup>49</sup> Buhârî, “Fiten”, 8.

<sup>50</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/5, 9.

sürebildiği mutlak bir hak elde ettiği kabul edilir. Fıkıh doktrininde bu hak için “*milku’l-menfaa*” tabiri kullanılır. Terkipte geçen “*milki*” terimi, “*Bir hak objesinin belirli bir kişiye ait olması (ihtisâs) ve başkalarının yetki alanının dışında kalması (hâciz).*” şeklinde tanımlanır. Gaznevî’ye (v. 593/1197) ait olduğu kabul edilen, Kâsânî (v. 587/1191) ve İbn Nüceym (v. 970/1563) gibi İslam hukukçularının yer verdikleri bu tanımdaki “*ihtisâs*” sözcüğüyle milke konu olan objenin inhisârî bir şekilde sahibine ait olduğu belirtilmek istenmiş, “*hâciz*” kaydıyla da hak objesinin üçüncü kişilerin fiilî ve hukukî tasarruflarına kapalı olduğu vurgulanmıştır.<sup>51</sup> Konumuz özelinde bakıldığında kiracı da bu hakkını gerek kiraya verene gerek diğer kişilere karşı ileri sürebilmelidir. Her ne kadar söz konusu hak malın yalnızca menfaatlerini konu ediniyor olsa da bu menfaatlerin elde edilmesini engelleyecek şekilde malın zilyedini değiştiren her türlü tasarruf kiracının bu hakkının ihlali anlamına gelir. Bu nedenle de kiralanan malın kira müddeti zarfında üçüncü kişilere satılması durumunda kiracının bu hakkını ilgili malı devralana karşı da ileri sürebileceği ve kira sözleşmesinin yapılan satım işleminden etkilenmeyeceği kabul edilir.<sup>52</sup>

Bu bilgilerden hareketle İslam hukukundaki hâkim kanaate göre kiracının hakkının şahsî değil, aynî karakterli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bir malın menfaatini konu edinen “*milku’l-menfaa*” tarzı hakların pozitif hukuk terminolojisindeki sınırlı aynî haklara denk düştüğünü geride belirtmiştik. Zira aynî ve şahsî hakları birbirinden ayıran en önemli özellik aynî hakların mutlak hak grubunda yer almasının bir sonucu olarak herkese karşı ileri sürülebilmesi ve herkes tarafından ihlal edilebilmesidir. Şahsî haklar yani alacak hakları ise nisbî özellik taşıdığından yalnızca borçluya karşı ileri sürülebilir ve yalnızca borçlu tarafından ihlal edilebilir. Alacaklının hakkını elde etmesine üçüncü kişilerce engel olunması halinde alacaklı üçüncü kişileri değil, borçluyu dava edebilir.<sup>53</sup> İslam hukukunda ise kiracının kira akdine konu malın menfaatleri üzerindeki hakkını borçlu konumundaki kiraya verene karşı öne sürebildiği gibi akde konu mal üzerinde haklı veya haksız zilyetlik kuran diğer kişilere karşı da ileri sürebildiği görülür. Nitekim “*milki*” teriminin tanımında yer verilen “*hâciz*” kaydı da bunu gerektirmektedir. Ayrıca ileride yer vereceğimiz, kiraya verilen malın kiracıya satılması veya gasp edilmesi gibi konularda gözetilen hükümler de bu hususu teyit etmektedir.

Bu noktada kiracının zilyetliğindeki malın üçüncü kişilere satılması durumunda gerçekleşen satım işleminin hukuki sonucunun ne olacağı şeklinde önemli bir soru gündeme

<sup>51</sup> Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi fi tertîbi’ş-şerâi*, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1986) 3/142; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhü Kenzi’d-dekâik*, (B.y. Dârü’l-kitâbi’l-İslâmî, ts., 5/278, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 299; Hacak, Hak Kavramının Analizi, 154-158.

<sup>52</sup> Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhü Muhtasari’t-Tahâvî*, (B.y. Dârü’l-beşâiri’l-İslâmîyye - Dârü’s-sirâc, 2010), 3/392; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/492; Kadı Abdülvehhâb, *el-Maûne*, 1106; Buhûtî, *Keşşâfü’l-knâ*, 4/24.

<sup>53</sup> Akıntürk, *Eşya Hukuku*, 16; Cansel-İnan, “Aynî Hak Kavramı, Taksimi ve Eşya Hukukunun Konusu”, 352; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 53-54.

gelmektedir. İslam hukukçularının bir kısmı gerçekleşen akdi hukuki sonucunu doğurma noktasında askıda kabul ederek “*mevkuf*” şeklinde nitelemiş bazıları ise akdin yapıldığı anda yürürlüğe gireceğini (*nâfiz*) belirtmiştir. Bu içtihatların ortak noktası kiracının hakkını korumayı amaçlaması ve daha da önemlisi kiraya verenle kiracı arasındaki ilişkiyi kira müddeti dolana dek koruma eğiliminde olmalarıdır. Aşağıda bu görüşlerin detaylarına yer verilmiştir:

Hanefilere göre kira akdine konu olan malın üçüncü kişilere satılması durumunda kiraya veren ve kiracının akit yaparken belirledikleri süre dolana kadar kira akdi yürürlükte kalmaya devam eder. Gerçekleşen satım ise “*mevkuf*” bir akit niteliği taşır. Yani yürürlük kazanması (*nefâz*) kiracının bu satım işlemi onaylamasına veya kira müddetinin dolmasına bağlıdır. Kiracının satım işlemi onaylamaması durumunda kira akdi infisah eder ve mal müşteriye teslim edilir. Kiracının işlemi onaylamaması halinde ise müşteri akdin yürürlük kazanmasını bekler veya teslimin gecikmesi sebebiyle satım işlemi fesheder. Akdin mevkuf olmasının bir sonucu olarak kira müddeti dolana kadar malın mülkiyeti satıcıda kalmaya devam eder.<sup>54</sup>

Hanefiler, kiralayanın üçüncü kişilere karşı borcu bulunması ve borcunu ancak kiralanan malı satarak ödeme imkanına sahip olması durumunu bu genel kuraldan istisna tutmuşlardır. Belirtilen durum bir özür olarak değerlendirilmiş, bu özre istinaden kira akdinin feshedilebileceği ve kiradaki malın satımının da nâfiz olacağı ifade edilmiştir. Çünkü bu noktada satıcı açısından hapsedilmeye varacak ölçüde zarara yol açabilecek bir durum söz konusudur. Ancak burada da kira akdinin feshedilmesinin sebebinin satım akdi değil, kiralayanın borcu olduğu görülmektedir.<sup>55</sup>

Hanefilerin dışındaki İslam hukukçularına göreyse kiradaki bir malın satılması durumunda gerçekleşen satım işlemi sahih ve nâfiz olarak kurulur yani yürürlük kazanması için kiracının onayına yahut kira müddetinin dolmasına ihtiyaç duyulmaz. Akit kurulduğu anda malın mülkiyeti müşteriye intikal eder. Ancak müşteri mala menfaatlerinden soyut bir şekilde malik olur. Kira akdinin süresi dolana kadar malın “ayn”ı müşteriye, menfaatleriye kiracıya ait olur. Kiracının malın menfaatlerinden yararlanabilmesi için mal onun zilyetliğinde bırakılır.<sup>56</sup> Müşterinin bu aşamadaki yetkisi kullanım hakkını ihtiva etmeyen bir tür kuru mülkiyet şeklinde yorumlanabilir.

<sup>54</sup> Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 3/402-403; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 4/207; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, (B.y. Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/400.

<sup>55</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 4/198.

<sup>56</sup> Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 5/350; Alâüddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rfeti'râcih mine'l-hilâf*, (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1419), 6/58; Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî eş-Şenkîti, *Levâmiü'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtasar*, (Moritanya: Dârü'r-rıdvân, 2015), 11/46-47; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/492.

Bu tarz bir akitte mülkiyetin alıcıya intikal edeceğini kabul eden Şafî ve Hanbelîler yapılan işlemin geçerliliğini ağırlıklı olarak malın teslimi bağlamında tartışırlar. Malın zilyetliği kiracıda olduğundan müşteriye teslimi mümkün olmayacaktır. Teslim koşulunun gerçekleşmesi için malın kiracının zilyetliğinden alınması da kiracının hakkının ihlal edilmesi anlamına gelir. Şâfîler satımda aranan teslim koşulunu sağlamak adına malın kısa süreli olarak kiracının zilyetliğinden alınmasını kira akdini ihlal edici bir durum olarak değerlendirmemiştir. Nitekim kira konusu malın arıza gibi sebeplerle kısa süreliğine kullanım dışı kalmasını da kiracıya fesih imkânı verecek düzeyde bir aksaklık olarak görmemişlerdir.<sup>57</sup> Hanbelîler de uzak bir konumdaki malı satın alan kişinin bu malın kendisine teslim edilmesini ancak teslimi mümkün kılacak bir sürenin geçmesi koşuluyla talep edebiliyor olmasını örnek göstererek kiracının zilyetliğindeki bir malı satın alan kişiye de teslimin derhal yapılmasının gerekmeyeceğini ifade ederler.<sup>58</sup>

Malikîler ise satımın yapıldığı anda yürürlüğe gireceğini kabul etmekle beraber bu işlemin geçerli olması için kira müddetinin dolmasına birkaç gün gibi önemsenmeyecek bir sürenin kalmış olmasını, ayrıca bu sürenin uzama ihtimalinin de bulunmuyor olmasını şart koşar. Söz konusu sürenin uzaması durumunda satım akdinin feshedilmesi gerekeceğini belirtirler.<sup>59</sup> Mâlikîler bu tutumla Hanefîler ve diğerleri arasında bir orta yol benimsemiş olmaktadır.

Hanefîlerin dışındaki bu mezheplerin görüşleri satımın geçerli olması ve daha önceden yapılan kira sözleşmesini bozmaması açısından 6098 sayılı Türk Borçlar Kanunu'nda da benimsenen modern telakkiyle benzer görünmektedir. Ancak iki hukuk sistemi hem felsefi arka plan hem de düzenledikleri hükümler açısından çok farklıdır. Şöyle ki Kara Avrupası hukukunda kira konusu malı satın alan üçüncü kişi satıma konu olan malla birlikte bu mal üzerinde daha önce yapılmış olan kira sözleşmesini de devralmakta ve cüzi halefiyet kapsamında satıcının kira sözleşmesinden doğan hak ve yükümlülükleri hususunda onun yerini almaktadır. Buna binaen de kiracının satım sözleşmesinden sonra ödeyeceği kira bedelleri müşteriye yani yeni malike ait olmakta, malın kullanım hakkını sunmak da yine müşterinin borcu haline gelmektedir. Ancak yine de kira konusu malı devralan kişinin konut ve çatılı işyeri kiralarnı ihtiyaç sebebiyle feshedebileceği, bu çerçeveye sınırlı olmak koşuluyla satımın kirayı bozabileceği düzenlenmiştir.<sup>60</sup>

Bahsi geçen İslam hukukçuları ise kira konusu mal üzerinde kiracının hakkına halel getirmeyecek olan tasarrufların geçerli olacağını ilke olarak benimsemiş olmakla birlikte

<sup>57</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/492.

<sup>58</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/350;

<sup>59</sup> Kadı Abdülvehhâb, *el-Maûne*, 1106; Şenkîti, *Levâmiü'd-dürer*, 11/46, 47.

<sup>60</sup> Altınok Ormancı, "Kira Sözleşmesinin Kurulmasından Sonra Kiralananın El Değiştirmesi", 127-132; İkizler, "Kiralananın Satılması Durumunda Alıcının Satıcıya Karşı Hakları", 26-27.

müşterinin bu mala menfaatlerden arı olarak sahip olacağını açıkça belirtmişlerdir. Bu yaklaşıma uygun olarak da kira akdinin gerçekleşen satıma rağmen yürürlükte kalmayı sürdüreceğini, kiracının da kira bedellerini kiraya verene yani eski malike ödeyeceğini belirtmişlerdir. Bu durum, kiracının kira bedellerini artık malın maliki olma özelliğini yitirmiş birine ödediği şeklinde bir izlenim uyandırır da bu, İslam hukukunun kendi sistematiği açısından anlaşılabilir bir tutum olarak görülmüştür. Çünkü geride belirttiğimiz üzere İslam hukukçuları malın menfaatlerine onun “ayn”ından ayrı ve ona alternatif bir “varlık/vücûd” atfeder. Kira akdini de bu doğrultuda satım akdinin farklı bir tezahürü şeklinde “menfaatlerin satımı” (*bey’ü'l-menâfi*) şeklinde açıklar. Buna göre satıcı malın menfaatlerini kiracıya, ayn’ını ise müşteriye satmış kabul edilir. Kira akdi kendi içinde bir bağlayıcılık arz ettiği için malın maliki değişmiş olmasına rağmen kiracı kirayı hala eski malike ödemektedir. Tabiidir ki malı bu şekilde devralan yeni malik de belli bir süre zilyetlikten ve kira gelirinden yoksun kalacağını öngörerek bu mahrumiyetini satış bedeline yansıtıp daha düşük bir bedelle satın almak isteyecektir.<sup>61</sup>

Esasında gerçekleşen bu satım işlemi geçerli gören İslam hukukçuları ve Kara Avrupası hukukunun bu şekilde farklı sonuçlara ulaşmış olmasının nedeni sözleşmenin devri müessesesinin İslam hukukunda Kara Avrupası hukuk sistemindeki kadar belirgin bir şekilde bulunmuyor olmasıdır. İslam hukuku, havale akdi yoluyla sözleşmeden doğan borçların üstlenilmesini (borcun dış üstlenilmesi) kabul etmiş olsa da sözleşmenin tüm hak ve yükümlülükleri içerecek şekilde toplu olarak devrine olumlu bakmamıştır. Bu nedenle konumuz özelinde müşteri ve satıcının hem kira konusu malın hem de kira akdinin birlikte devrini öngören bir sözleşme yapmalarının caiz olmayacağı İslam hukuku kaynaklarında açıkça belirtilmiştir.<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere bu tarz kompleks durumlarda hem İslam hukukunda hem de Kara Avrupası hukukunda hukukî işlemlerde güven ve kazanılmış hakların korunması gibi prensipler göz önünde tutulmuştur. Ancak İslam hukukunda satım akdi ancak kiracının ve kiraya verenin haklarını zedelediği ölçüde geçerli kabul edilmiştir.<sup>63</sup> Dahası İslam hukuku ilke olarak dar anlamda borcun nakline yani borcun dış üstlenilmesine sıcak bakıyor olsa da sözleşmenin devri şeklinde gerçekleşen ve borç ilişkisini içerdiği hak ve yükümlülüklerle bir bütün olarak nakletmeyi

<sup>61</sup> Mâlikî mezhebinde müteahhir kabul edilen bazı fakihler kiralanan malı devralan kişinin şart koşması halinde kira bedellerini almaya hak kazanacağını ifade etmişse de mezhep içinde genel bir kabul görmemiş ve bazı eleştirilerin hedefi olmuştur. Bk. Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, (B.y. Dârü'l-fikr, 1992) 5/408; Şenkâtî, *Levâmiü'd-düer*, 11/46-47.

<sup>62</sup> Şenkâtî, *Levâmiü'd-düer*, 11/46-47.

<sup>63</sup> Bardakoğlu, “İcâre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 21/383.

öngören devir işlemlerine mesafeli yaklaşmış, bu hususta subjektif borç teorisini<sup>64</sup> yansıtan bir tavır takınmıştır.

İslam hukukunda kira akdi ve satım akdinin peş peşe yapılması durumunda aynî hakka sahip olan müşterinin bu yetkisinin mutlak olmasının bir gereği olarak nisbî bir hakka sahip olan kiracıya karşı öne sürmesi ve dolayısıyla Roma hukukunda benimsenen “*Satım kiradan üstündür.*” ilkesi<sup>65</sup> benimsenmemiştir. Aksine aynı konu üzerinde art arda gerçekleşen tasarruf işlemleri arasında gözetilen “öncelik ilkesi” gözetilmiştir. Bu ilkeye göre, aynı nesneyi konu edinen birden fazla aynî sonuç doğurucu işlemin gerçekleşmesi durumunda bunlardan ilk önce yapılanı muteber sayılır.

Gerek Hanefilerin gerek diğer İslam hukukçularının görüşleri önceden yürürlükte olan 818 sayılı Borçlar Kanunu’nda benimsenen yaklaşımla ise net bir şekilde farklılaşmaktadır. Çünkü Roma hukuku geleneğinden beri takip edilen bu yaklaşımda aynî hakka sahip olan müşteri, devraldığı malı, alacak hakkına sahip olan kiracının zilyetliğinden alabilmekteydi. Görüşleri aktarılan İslam hukukçuları ise bunu caiz görmemiştir. Aksine literatürde kiracının satım akdini feshedebileceğine dair nakillere yer verildiği görülmektedir.<sup>66</sup> Bu bağlamda Ebû Hanife’den ve bazı Şâfiîlerden kiracının satım akdini feshedebileceği yönünde bir görüş aktarılmıştır. Fakat Ebû Hanife’ye nispet edilen görüş mezhep içinde kabul görmeyip yine İmam Muhammed’in ondan kiracının satım işlemini feshetmeye yetkili olmadığı yönünde naklettiği görüş tercih edilmiştir.<sup>67</sup>

## 2.2. Kira Konusu Malın Üçüncü Kişiye Kiralanması

Bir kira sözleşmesine konu olan malın üçüncü kişilere satılmasına benzer bir durum, kiralanan malın kira süresi içinde üçüncü bir kişiye kiralanması halinde de karşımıza çıkmaktadır. Türk hukukuna göre her iki kiracı da alacak hakkına sahip olduğundan dolayı kiraya veren bunlardan hangisine karşı sözleşmeden doğan borcunu ifa edeceğine ve hangisine tazminat ödeyeceğine kendisi karar verir.<sup>68</sup>

İslam hukukunda ise anlaşılan süre içerisinde malın menfaatleri ilk kiracıya ait olduğundan (*milkü’l-menfaa*) ve bu yetki aynî özellik taşıdığından aynî haklara hâkim olan “öncelik ilkesi”

<sup>64</sup> Subjektif ve objektif borç teorilerinin mukayeseli analizi için bk. Özmen, *İslam Hukukunda “Alacak Hakkı” Kavramı*, 34-39.

<sup>65</sup> Sevig, “Hukuk Mukayesesi”, 219.

<sup>66</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, *Muhtasarü’t-Tahâvî*, (B.y. Matbaatü dâri’l-kitâbi’l-Arabî, 1370), 131, 132; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/9; Muhammed Necib Mutîî, *Tekmilâtü’l-Mecmû*, (B.y. Dârü’l-fîkr, ts.), 15/89.

<sup>67</sup> Cessâs, *Şerhü Muhtasari’t-Tahâvî*, 3/402-403; Şeyhîzâde, *Mecmaü’l-enhur*, 2/400. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/9, 10; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/492.

<sup>68</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 348-349.

burada da etkisini gösterir. Buna göre kira sözleşmesine konu olan malın kira müddeti içerisinde üçüncü kişilere kiraya verilmesi durumunda ilk kiracı ile yapılan akit muteber sayılır ve kiracı bu hakkını malı kiralayan diğer kişilere karşı ileri sürebilir. Ancak Hanefilere göre kiraya verenin yaptığı ikinci kira akdi tamamen geçersiz sayılmayarak fuzûlînin (yetkisiz temsilci) gerçekleştirdiği bir işlem olarak görülür. Bu nedenle geçerliliği ilk kiracının onayına tabi olur. İlk kiracının işleme onay vermesi halinde gerçekleşen işlem alt kira sözleşmesi şeklinde yine ilk kiracı adına yapılmış sayılır.<sup>69</sup>

Ancak bu hükmün uygulanması için kiralananı konu edinen tüm kira sözleşmelerinin aynı zaman dilimine denk geliyor olması gerekir. Dolayısıyla kira sözleşmesine konu edilen bir malın ileriki bir zamanda kullanımını konu edinen ardışık icâre akitlerine konu edilmesinin önünde bir engel yoktur.<sup>70</sup>

Ayrıca kiraya verenin şart muhayerliği öne sürmüş olduğu kira sözleşmeleri de bu hükümden istisna tutulmuştur. Buna göre kişi şart muhayerliğine sahip olduğu bir akit kapsamında kiraya verdiği malı daha sonra üçüncü kişiye yeniden kiraya verirse bu yeni işlem ilk işlemin feshi anlamına gelir ve ikinci işlem geçerli olur.<sup>71</sup>

Kiralanan malın üçüncü kişilere kiralınması konusunda İslam hukukunun bu yaklaşımı da bize kiracının kira sözleşmesi kapsamında kiraya verene karşı elde ettiği yetkinin aynî hak niteliğinde olduğunu göstermektedir.

### 2.3. Kiralanan Malın Kiracıya Satılması

Kiracının yetkileri bağlamında dikkat çeken örneklerden bir diğeri de kiracının, kiraladığı malı, kiralayandan satın alması durumunda ortaya çıkar. Kara Avrupası hukuk sistemine göre kiracı, kiraya veren karşısında alacak hakkına sahip olduğundan kira sözleşmesi yapıldıktan sonra kiracının kiralanan malı malik olması durumunda kiraya verenle aralarındaki borç ilişkisi sona erer. Çünkü kiracı ve kiraya veren arasındaki ilişkide kiralayanın hem ücreti ödeme borcu bulunmakta hem de kiraladığı malın kullanım hakkının kendisine bırakılması konusunda alacak hakkı bulunmaktadır. Kiracı herhangi bir sebeple kiralanan mala malik olduğunda alacaklı ve borçlu sıfatları birleşmiş olduğundan bu durum borç ilişkisinin sonlanmasına neden olmaktadır.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 4/208.

<sup>70</sup> Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, çev. Fehmî Hüseyinî (B.y. Dârü'l-cil, 1991), 1/675; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, (B.y. Bilmen Yayınevi, ts.), 6/226; *Mecelle* md. 589.

<sup>71</sup> Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/675; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 6/226.

<sup>72</sup> Güleser Aydın, *Türk Borçlar Kanunu Kapsamında Kiraya Veren Borçları ve Borca Aykırılığın Sonuçları*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 94.



İslam hukukunda ise eşyanın ayn ve menfaatinin ayrı birer hukuki varlığa sahip kabul edilmesi ve kiracının kira konusu malın menfaatleri üzerinde sahip olduğu hakkın “*milku'l-menfaa*” adı altında aynî mahiyette bir yetki kabul edilmesi etkisini burada da gösterir. Böyle bir durumda kiraya verenin, kiracıya, malın menfaatinin ayrı, “ayn”ını ayrı temlik ettiği kabul edilir. Dolayısıyla kira konusu malın kiracıya devredilmesi durumunda kira akdinin son bulup bulmayacağı konusu da bu çerçevede çözüme kavuşturulmaya çalışılır.

Bu kapsamda Şâfiîler ve bazı Hanbelîler satımın kirayı sonlandırmayacağını ifade ederler. Buna göre kiracı; kira konusu malı satın aldıktan sonra karşı tarafa müşteri sıfatıyla semeni, kiracı sıfatıyla da müddet dolana kadar ücreti öder. Kiracının satım gerçekleştiğinden sonra mülkiyetine geçmiş bulunan bir nesnenin kullanımı karşılığında kira bedeli ödemesi İslam hukukundaki yerleşik kurallara aykırı bulunmaz. Nitekim kişinin malını bir kimseye kiraya verdikten sonra kiracıdan aynı malı kira yoluyla geri alması halinde de benzer bir durum söz konusu olmakta, kişi kendi mülkiyeti altındaki bir malı kullandığı için kullanım hakkına sahip olan kiracıya ücret ödemektedir. Dolayısıyla konu hakkındaki bu tutum, düşünce olarak İslam hukukuna yabancı görülmemektedir.<sup>73</sup> Ancak tabiidir ki kira konusu malı bu şekilde devralan kiracı da belli bir süre kira ödeyeceğini öngörerek bu mahrumiyetini satış bedeline yansıtıp daha düşük bedelle satın almak isteyecektir. Kira akdinin devam ettirilmesinin hukuki neticesi, malın hasar sorumluluğunun kime ait olacağı belirlenmesi<sup>74</sup> ve satımın feshedilmesi durumunda kira akdinin yürürlükte kalması<sup>75</sup> gibi noktalarda ortaya çıkmaktadır.

İslam hukukçuları arasındaki hâkim kanaate göreyse menfaatler ayn üzerinde vücuda geldiği için bu ikisi tüm yönlerden birbirinden bağımsız görülemez. Kiracının kiralananı satın alması durumu kira akdini sonlandırır. Dolayısıyla kiracı, satımdan sonraki kullanım sebebiyle kiraya verene herhangi bir ücret ödemez. Şayet kira bedelini peşin ödediyse bu miktar satış bedelinden mahsup edilir.<sup>76</sup> Buna göre kiracının kira bedelini peşin ödeyerek on yıllığına kiraya tuttuğu bir taşınmaz sözleşmeden iki yıl sonra satın alması durumunda kira akdi infisah eder. Ağırlıklı görüşe göre satımdan önce geçen iki yıllık süre için kiraya veren ücreti hak eder. Fakat Mâlikî fakih Ebû Bekir b. Abdurrahman'a göre kiralanan malın kiracıya satılması, kira akdini hem geleceğe hem de geçmişe dönük olarak ortadan kaldırır.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/350; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/492; Mutî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 15/88.

<sup>74</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 5/407, 408.

<sup>75</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/351.

<sup>76</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/350; Mutî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 15/89, 90; *Mecelle*, md. 442; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/486.

<sup>77</sup> Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/486.

İslam hukukçuları arasındaki hâkim yaklaşımın temsil ettiği bu görüş özellikle malın kiracısı ve yeni malikinin aynı kişi olması durumunda alacaklı ve borçlu sıfatlarının birleşmesi gibi yaklaşıma temayül göstermişse de Şâfiilerin ve bazı Hanbelîlerin yukarıda nakledilen ihtilaflarının kaynağı kiracının yetkisinin *milku'l-menfaa* niteliğinde ve dolayısıyla aynî karakterli olması sebebiyledir.

#### 2.4. Kiralanan Malın Gasp Edilmesi

İslam hukukunda kira akdinin ortaya çıkardığı aynî sonuçlardan biri de kiralanan malın gasp edilmesi durumunda kendini gösterir. Kiracının sahip olduğu hak *milku'l-menfaa* niteliğinde olduğundan kiracı bu hakkını akde konu mal üzerinde haklı veya haksız zilyetlik kurmak isteyen herkese karşı ileri sürebilmektedir. Kiraya verene ait malı gasp ederek akde konu menfaatlerin elde edilmesine engel olan gasıp da bu üçüncü kişiler arasında yer alır.<sup>78</sup>

İslam hukukunda benimsenen hâkim kanaate göre kiralanan malın gasp edilmesi halinde kiracı dilerse sözleşmeyi feshetme dilerse de gasp fiilinde bulunan üçüncü kişiye başvurarak akde konu menfaatlerin emsal bedelini ondan talep etme yetkisine sahip olur. Kiracının fesih hakkına sahip olmasının nedeni, akde konu menfaatleri elde edemeyecek olmasıdır. Bu durumda kiracı karşı edim olarak bir ücret ödeyecek olursa kiraya verene karşı sebepsiz bir ifada bulunmuş olacağından fesih hakkı gündeme gelir. Kiracının, menfaatlerin emsal bedelini gasp failinden talep edebilmesinin nedeni ise söz konusu menfaatlerin maliki konumunda olmasıdır. Menfaatler eşyanın fiziki maddesinden ayrı bir hukuki varlığa sahip olduğundan kiracı bu menfaatleri konu edinen aynî nitelikli hakkını üçüncü kişilere karşı da dava konusu yapabilmektedir.

Bu noktada İslam hukukçuları icâre akdine ait hükümleri düzenlerken satım akdini rol model kabul etmişlerdir.<sup>79</sup> İcârede menfaatlerin elde edilmesi hususunda ortaya çıkan problemlerin çözümü de yine satım akdi örneğinde çözüme bağlanmıştır. İslam hukukçuları arasındaki hâkim kanaate göre satım akdine konu olan mal henüz müşteriye teslim edilmeden evvel üçüncü kişilerce itlaf edilirse müşterinin dilerse teslim gerçekleşmediği için satım akdini feshetme, dilerse de üçüncü kişiye tazminat davası açarak malın emsal bedelini ona tazmin ettirme arasında muhayyer olacağı kabul edilir. Bu durum satım akdinde müşterinin henüz teslim almadığı mal üzerinde mülkiyet hakkına sahip olmasının doğal bir sonucudur. Müşteri haksız fiil sahibine tazminat talebi yöneltmeyi tercih ederse satıcıya karşı üzerinde anlaşılan satış bedelini ödeme yükümlülüğü devam eder. Satım akdi özelinde anlaşılabilir bir durum olan bu tutum kira akdine de birebir uygulanmıştır. Bunun nedeni yukarıda ifade edildiği üzere kira akdine konu olan

<sup>78</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 5/408.

<sup>79</sup> Mutîî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 15/73, 81; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 4/29.

menfaatlerin, satıma konu olan malla benzer bir hukuki mahiyete sahip kabul edilmesi ve hem malın “ayn”ını hem de menfaatlerini konu edinen hakkın aynî hak özelliği taşımasıdır.

Satım akdiyle ilgili verilen bu bilgiler çerçevesinde kiracının gasıba tazminat talebi yöneltmeyi tercih etmesi halinde kira akdi yürürlükte kalmayı sürdüreceğinden kiralayana anlaştıkları bedeli (*ecr-i müsemma*) ödeme sorumluluğu devam eder. Görüldüğü üzere kira akdinde kiracı salt kiralayana karşı değil, herkese karşı ileri sürebileceği mutlak bir yetki elde etmektedir. Kira müddeti zarfında kiralanan malın, kiraya veren tarafından kullanılması durumunda da kiracının ondan emsal ücreti talep edeceği yönünde görüşler belirtilmiştir.<sup>80</sup>

### **Sonuç**

Bir hakkın aynî veya şahsî nitelikte kabul edilmesi hususu bir hukuk politikasıdır, farklı hukuk sistemleri kendi özgün yapılarına ve yaklaşım tarzlarına uygun şekilde, insanlar arasındaki hukuki ilişkileri düzenlerken bu seçeneklerden birini tercih edebilir. İslam hukukçularının eşyanın tabiatına dair benimsedikleri ve teorik arka planını kelim ilminde bulan ontolojik bakış açısı hukuki düzlemde eşyayı kategorize ederken de etkisini belli ölçüde hissettirmiş ve bu durum malvarlığı hukukuna ait pek çok kavramın teşekkülünde ve hukuki problemlerin çözüme bağlanmasında belirleyici olmuştur.

Kira akdi kapsamında kiracının kiraya veren karşısında sahip olduğu hakkın niteliği de İslam hukuku eserlerinde fıkıhın kendine özgü bakış açısı ve sistematigi doğrultusunda şekillenmiştir. Literatürde “*milkü'l-menfaa*” şeklinde ifade edilen bu yetki, kiracının hem kiralayana karşı hem de üçüncü kişilere karşı öne sürülebildiği bir tür sınırlı aynî hak şeklinde yorumlanabilir. Bu noktada İslam hukuku kiracının alacak hakkına sahip olduğunu kabul eden Kara Avrupası hukuk sisteminden belirgin bir şekilde farklılaşmaktadır.

İslam hukukunda kira sözleşmesini de içeren icâre akdi, Türk hukukundaki kira işleminin aksine bir temlik akdi olarak kurgulanır. İcârenin bir temlik akdi olarak kurgulanmasında İslam hukukçularının eşyanın tabiatına dair benimsemiş oldukları evren anlayışının önemli bir etkisi bulunmaktadır. İslam hukukçuları fûru fıkıh kapsamında ele alınan pek çok sorunu, cevher ve araz kavramlarıyla temellendirdikleri ayn-menfaat şeklindeki kavram örgüsü üzerine bina etmişlerdir.

Kira akdinin aynî sonuçlar doğurması, İslam hukukunun kira akdinin tipik yapısını kendine özgü bir kurgu içerisinde tasarlamış olmasının sonucudur. Bu kurguda kira akdinin mahiyeti ve hükümleri belirlenirken satım akdi model olarak benimsenmiş ve kira sözleşmesi eşyanın bizzat kendisinin (ayn) temliki olan satım akdine simetrik anlamda bir alternatif kılınmıştır. Bu doğrultuda kira akdine menfaatin satımı, menfaate mebû, ücrete de semen muamelesi yapılmıştır.

<sup>80</sup> Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, 4/24, 29; Mutî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 15/81.

Kiracının akde konu menfaatler üzerindeki hakkının aynî nitelikte olması en çok bu menfaatlerin sadır olduğu mal üzerinde haklı veya haksız zilyetlik kurmak isteyenlere karşı ileri sürüldüğünde belirginlik kazanır.

Fıkıh literatüründe, satım, hibe gibi işlemler neticesinde bir mal üzerinde aynî hakka sahip olan kişilerin hakkıyla kiracının hakkının karşı karşıya geldiği durumlar hakkında oluşan iki ana görüşten biri Roma hukukunun erken dönemlerindeki yaklaşımı ve eski Borçlar Kanunu'nun düzenlemesiyle benzer sonuçlar doğuracak şekilde satım akdinin kira akdini bozacağını ifade etmiştir. Diğer görüşün sahipleri ise sonuçları itibariyle konu hakkındaki modern telakkiyle de uyumlu olacak şekilde satım akdinin kira akdini bozmayacağını savunmuştur. Ancak İslam hukukçularının konuyu ele alış tarzları ve bu neticelere ulaşırken kullandıkları argümanlar tamamen fıkıhın kendi iç dinamiklerinin etkisinde oluşmuştur.

Hanefilerin dışındaki mezheplerin görüşleri satımın geçerli olması ve daha önceden yapılan kira sözleşmesini bozmaması açısından 6098 sayılı Türk Borçlar Kanunu'nda da benimsenen modern telakkiyle benzer görünmektedir. Ancak iki hukuk sistemi hem felsefi arka plan hem de düzenledikleri hükümler açısından çok farklıdır. Şöyle ki Kara Avrupası hukukunda kira konusu malı satın alan üçüncü kişi satıma konu olan malla birlikte bu mal üzerinde daha önce yapılmış olan kira sözleşmesini de devralmakta ve cüzi halefiyet kapsamında satıcının kira sözleşmesinden doğan hak ve yükümlülükleri hususunda onun yerini almaktadır. Buna binaen de kiracının satım sözleşmesinden sonra ödeyeceği kira bedelleri müşteriye yani yeni malike ait olmakta, malın kullanım hakkını sunmak da yine müşterinin borcu haline gelmektedir. Bahsi geçen İslam hukukçuları ise kira konusu mal üzerinde kiracının hakkına hanel getirmeyecek olan tasarrufların geçerli olacağını ilke olarak benimsemiş olmakla birlikte müşterinin bu mala menfaatlerden ari olarak sahip olacağını açıkça belirtmişlerdir. Bu yaklaşıma uygun olarak da kira akdinin gerçekleşen satıma rağmen yürürlükte kalmayı sürdüreceğini, kiracının da kira bedellerini kiraya verene yani eski malike ödeyeceğini belirtmişlerdir.

Bu satım işlemini geçerli gören İslam hukukçuları ve Kara Avrupası hukukunun bu şekilde farklı sonuçlara ulaşmış olmasının nedeni sözleşmenin devri müessesesinin İslam hukukunda Kara Avrupası hukuk sistemindeki kadar belirgin bir şekilde bulunmuyor olmasıdır. İslam hukuku, havale akdi yoluyla sözleşmeden doğan borçların üstlenilmesini (borcun dış üstlenilmesi) kabul etmiş olsa da sözleşmenin tüm hak ve yükümlülükleri içerecek şekilde toplu olarak devrine olumlu bakmamıştır. Bu nedenle konumuz özelinde müşteri ve satıcının hem kira konusu malın hem de kira akdinin birlikte devrini öngören bir sözleşme yapmalarının caiz olmayacağı İslam hukuku kaynaklarında açıkça belirtilmiştir.

Kiralananın devri gibi kompleks durumlarda hem İslam hukukunda hem de Kara Avrupası hukukunda hukukî işlemlerde güven ve kazanılmış hakların korunması gibi prensipler göz önünde

tutulmuştur. Ancak İslam hukukunda satım akdi ancak kiracının ve kiraya verenin haklarını zedelediği ölçüde geçerli kabul edilmiştir. Dahası İslam hukuku ilke olarak dar anlamda borcun nakline yani borcun dış üstlenilmesine sıcak bakıyor olsa da sözleşmenin devri şeklinde gerçekleşen ve borç ilişkisini içerdiği hak ve yükümlülüklerle bir bütün olarak nakletmeyi öngören devir işlemlerine mesafeli yaklaşmış, bu hususta subjektif borç teorisini yansıtan bir tavır takınmıştır.

İslam hukukunda kira akdi ve satım akdinin peş peşe yapılması durumunda aynî hakka sahip olan müşterinin bu yetkisinin mutlak olmasının bir gereği olarak nisbî bir hakka sahip olan kiracıya karşı öne sürmesi ve dolayısıyla Roma hukukunda benimsenen “*Satım kiradan üstündür.*” ilkesi benimsenmemiştir. Aksine aynı konu üzerinde art arda gerçekleşen tasarruf işlemleri arasında gözetilen “öncelik ilkesi” gözetilmiştir. Bu ilkeye göre, aynı nesneyi konu edinen birden fazla aynî sonuç doğurucu işlemin gerçekleşmesi durumunda bunlardan ilk önce yapılanı muteber sayılmaktadır.

Bir kira sözleşmesine konu olan malın üçüncü kişilere satılmasına benzer bir durum, kiralanan malın kira süresi içinde üçüncü bir kişiye kiralınması halinde de karşımıza çıkmaktadır. Türk hukukuna göre her iki kiracı da alacak hakkına sahip olduğundan dolayı kiraya veren bunlardan hangisine karşı sözleşmeden doğan borcunu ifa edeceğine ve hangisine tazminat ödeyeceğine kendisi karar verir.

İslam hukukunda ise anlaşılan süre içerisinde malın menfaatleri ilk kiracıya ait olduğundan (*milkü'l-menfaa*) ve bu yetki aynî özellik taşıdığından aynî haklara hâkim olan “öncelik ilkesi” burada da etkisini gösterir. Buna göre kira sözleşmesine konu olan malın kira müddeti içerisinde üçüncü kişilere kiraya verilmesi durumunda ilk kiracı ile yapılan akit muteber sayılır ve kiracı bu hakkını malı kiralayan diğer kişilere karşı ileri sürebilir.

Kiracı herhangi bir sebeple kiralanan mala malik olduğunda Türk hukukuna göre alacaklı ve borçlu sıfatları birleşmiş olacağından bu durum borç ilişkisinin sonlanmasına neden olmaktadır. İslam hukukunda ise eşyanın ayn ve menfaatinin ayrı birer hukuki varlığa sahip kabul edilmesi ve kiracının kira konusu malın menfaatleri üzerinde sahip olduğu hakkın “*milkü'l-menfaa*” adı altında aynî mahiyette bir yetki kabul edilmesi etkisini burada da gösterir. Böyle bir durumda kiraya verenin, kiracıya, malın menfaatinin ayrı, “ayn”ını ayrı temlik ettiği kabul edilir. Dolayısıyla kira konusu malın kiracıya devredilmesi durumunda kira akdinin son bulup bulmayacağı konusu da bu çerçevede çözüme kavuşturulmaya çalışılır.

İslam hukukunda kira akdinin ortaya çıkardığı aynî sonuçlardan biri de kiralanan malın gasp edilmesi durumunda kendini gösterir. Kiracının sahip olduğu hak *milkü'l-menfaa* niteliğinde olduğundan kiracı bu hakkını akde konu mal üzerinde haklı veya haksız zilyetlik kurmak isteyen herkese karşı ileri sürebilmektedir.

### Kaynakça

- Abdülaziz Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Ahmed İbrahim Bey. *el-İltizâmât fi'ş-şer'i'l-İslâmî. el-Mektebetü'l-ezheriyyetü li't-türâs - el-Cezîratü li'neşri ve't-tevzî*. 2013.
- Akduman, Umut. *Sınırlı Ayni Hakların Değerlemesine İlişkin Esaslar ve Uygulamaları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akıntürk, Turgut. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Kahraman Neşriyat, 2009.
- Ali Hafîf. *el-Hakku ve'z-zimme*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 2010.
- Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmî Hüseyinî. 4 cilt. B.y. Dârü'l-cîl, 1991.
- Altınok, Ormanlı. "Kira Sözleşmesinin Kurulmasından Sonra Kiralananın El Değiştirmesi: "Satım Kirayı Bozmaz" İlkesinin Sonuçları". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/2, (Şubat 2013), 125-141.
- Ayiter, Nuşin. *Mamelek Kavramı Üzerinde İnceleme*. B.y. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1968.
- Aydın, Güleser. *Türk Borçlar Kanunu Kapsamında Kiraya Veren Borçları ve Borca Aykırılığın Sonuçları*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. "İcare". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/379-388. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmîyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. B.y. Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfû'l-kınâ an metni'l-İknâ*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Cansel, Erol-Ali Naim İnan. "Aynî Hak Kavramı, Taksimi ve Eşya Hukukunun Konusu". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21 (1964), 345-367.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*. B.y. Dârü'l-beşâiri'l-İslâmîyye - Dârü's-sirâc, 2010.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. 23. Basım. Ankara: Yetkin Yayınları, 2018.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. 8. Basım. Ankara: Yetkin Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. B.y. Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hattâb, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi Muhtasari Halîl*. B.y. Dârü'l-fikr, 1992.
- Hûlî, Ahmed Mahmûd. *Nazariyyetü'l-hak*. Kahire: Dârü's-selâm, 2003.

- İbn Ebû Şerîf el-Makdisî. *el-Müsâmere şerhü'l-Müsâyere*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2004.
- İbn Ebû Şerîf el-Makdisî. *el-Müsâmere şerhü'l-Müsâyere*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2004.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr. ts.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 cilt. B.y. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 8 cilt. 2. Basım. B.y. Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Kavâid*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İkizler, Metin. "Kiralananın Satılması Durumunda Alıcının Satıcıya Karşı Hakları". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20/2 (Nisan 2016), 25-60.
- Kadı Abdülvehhâb. *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, ts.
- Kadri Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-hayrân ilâ marifeti ahvâli'l-insân*. Bulak: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1891.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*. B.y. Âlemü'l-kütüb, ts.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiü's-sanâi fi tertîbi'ş-şerâi*. 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Kefevî, Eyyüb b. Musa. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul, Matbaa-ı Osmânî, 1300.
- Merdâvî, Alâüddîn Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rfeti'r-râic mine'l-hilâf*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1419.
- Mutî, Muhammed Necib. *Tekmiletü'l-Mecmû*. B.y. Dârü'l-fikr, t.y.
- Oğuzman Kemal- Turgut Öz. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. 16. Basım. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2018.
- Özmen, Mehmet Yuşa. *İslam Hukukunda "Alacak Hakkı" Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Schwarz, Andreas B. *Borçlar Hukuku Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1956.
- Sevig, Vasfi Raşit. "Hukuk Mukayesesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1 (1947): 168-261.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

- Şenkâtî, Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî. *Levâmiü'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtasar*. Moritanya: Dârü'r-rıdvân, 2015.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecmaü'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. B.y. Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Şehâte, Şefîk. *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-iltizâmât fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye*. Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, t.y.
- Şirbînî, Şemsüddîn, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü't-Tahavî*. Matbaatü dâri'l-kitâbi'l-Arabî, 1370.
- Teftâzânî, Sa'düddîn, Mes'ûd b. Ömer. *Şerhü'l-Akâid*. 2. Basım. Pakistan: Mektebetü'l-medîne, 2012.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Telhîsü'l-Muhassal*. Beyrut: Dârü'l-Advâ, 1985.
- Türk Hukuk Lügati*. 3. Basım. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991.
- Zerkeşî, Bedrüddin b. Muhammed. *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal li-dirâseti'ş-şerâti'l-İslâmiyye*. 6. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2002.
- Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâikfi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: el-Matbaatü'l-kübra el-emîriyye, 1313.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 119-143

## İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)

*A Type of Syllogism Objection in Islamic Legal Procedure Invalidity of an Argument of  
Syllogism (Fasâd al-wağ')*

### Hüseyin OKUR

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Associate Professor, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Kocaeli, Türkiye

[huseyin.okur@kocaeli.edu.tr](mailto:huseyin.okur@kocaeli.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-4285-7478](https://orcid.org/0000-0003-4285-7478)

[ror.org/0411seq30](https://ror.org/0411seq30)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 06 Mart / March 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Cite as:** Okur, Hüseyin "İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)". *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 119-143. <https://doi.org/10.51575/atebe.126032>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)

### Öz

İslâm hukuku, gelişmiş bir hukuk teorisine sahiptir. Edille-i erbaa'nın yanında yorum ve akıl yürütmeye dayalı birçok hüküm elde etme teorisi türetilmiştir. Bunların mahiyeti ve nasıl kullanılacağı İslâm hukukçuları tarafından süreç içerisinde geliştirilmiştir. İslâm hukukçuları, hüküm elde etme yöntemlerinin gerek yanlış kullanımı gerekse bu yöntemlerin kapsamının genişletilmesiyle ortaya çıkan problemleri sonuçların düzeltilmesinde bazı ilimlerden ve tekniklerinden yararlanmışlardır. Disiplinler arası bu çalışmalarla özellikle kıyas işlemine ve illete yöneltilen eleştirilerin doğru bir şekilde tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu eleştiri ve itirazların haklı bir nedene ve delile dayanıp dayanmadığını ortaya koyma noktasında istifade edilen ilimlerden biri de münâzara'dır. İslâm ilim geleneğinde fıkıh ve kelamla birlikte müstakil bir ilim haline gelen münâzara, mezheplerin teşekkül ettiği dönemlerde oluşmaya başlamıştır. Daha çok fıkıhta kendisine pratik alan bulan münâzara, özellikle usûl-i fikhın önemli bir bölümü oluşturan kıyasın yorumlanmasına etki etmiş ve hatta istidlâl yöntemleri arasına olduğu varsayılmıştır. Usûl-i fikhta pek çok münâzara yönteminden istifade edilmiştir. Bunlardan biri de fesâdü'l-vaz'dır. En çok kullanılan tanımıyla fesâdü'l-vaz', bir illete o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlanması şeklinde tarif edilmektedir. Bu ise illeti bütünüyle geçersiz kılan bir durumdur. Fesâdü'l-vaz'da, mu'teriz istidlâlde bulunana, bu yöneme mahsus itirazları yönelterek kıyasın hatalı olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Fesâdü'l-vaz', kıyas kurgusunun temeline yöneltilen bir itiraz türü olduğundan usûlcüler tarafından illete yöneltilen kuvvetli itiraz türlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu itiraz türünün hangi illete yöneltebileceği hususu İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Hanefiler fesâdü'l-vaz'ı sahih bir itiraz yöntemi olarak kabul ederler ancak bununla müessir illete itirazda bulunulamayacağını düşünürler. Zira Hanefiler'e göre müessir vasfın doğruluğu Kitap, sünnet ve icmâ ile ortaya konulmuştur. Bu delillerin fasit vasıf üreteceği düşünülemez. Şâfiîler'e göre ise fesâdü'l-vaz' ile her türlü illete ve hükme itiraz edilebilir. Hatta bazı Şâfiî hukukçuları, bu yöntemin kıyasa mahsus olmayan genel bir itiraz türü olduğunu düşünmektedirler. Mezheplerin hem kıyasın şartlarına hem de fesâdü'l-vaz'ın mahiyetine yükledikleri bu farklı yorumlardan dolayı fîrû meselelerde farklı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Bu çalışmada İslâm hukuk usûlünde kıyas işlemine yöneltilen bir itiraz türü olarak fesâdü'l-vaz' incelenmiş ve mukayeseli fîrû örnekler tespit edilerek fesâdü'l-vaz'ın mahiyeti ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle, İslâm'da hukuk mantığında önemli bir yere sahip olan ve kıyas adı altında toplanması mümkün olan hukukî akıl yürütme yöntemlerinin çeşitliliğinin tespit ve tahlil edilmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Münâzara, Kıyas, İtiraz, Fesâdü'l-vaz'.

## A Type of Syllogism Objection in Islamic Legal Procedure Invalidity of an Argument of Syllogism (Fasâd al-wağ')

### Abstract

Islamic law has an advanced legal theory, apart from the four basic decision-making methods, many judgment-gaining theories based on interpretation and reasoning have been derived which have been developed by Islamic jurists in the process. Islamic jurists have used some of their knowledge and techniques to correct the problematic results that arise from both the incorrect use of methods of obtaining judgments and the expansion of the scope of these methods. With these interdisciplinary studies, it was aimed to

interpret the criticisms directed against the analogy process and the causes accurately. One of the methods used at the point of revealing whether these criticisms and objections are based on a justified reason and evidence is the debating method. The method of debating, which has become an independent discipline along with fiqh and kalâm in the Islamic scientific tradition, began to form during the periods when sects were formed (II century Hijri). The discipline of debate, which has found a practical field in the methodology of Islamic jurisprudence (fiqh), has been particularly effective in interpreting analogy (qiyas), which constitutes an important part of fiqh, and is even assumed to be among the methods of inference (istidlâl). Many Fasâd al-wağ' (invalidity of an argument of syllogism) is one of the methods of debating has been used in usûl al-fiqh. Fasâd al-wağ' has been described as the binding of a provision to a cause ('illat) that is the opposite of what that cause requires. This is a situation that completely invalidates the cause. In Fasâd al-wağ', the objector proves that the analogy is erroneous by directing objections to the person who brings the evidence. Since Fasâd al-wağ' is a type of objection directed to the basis of the fiction of analogy, it has been accepted by Islamic jurists as one of the strong objections directed to the cause/analogy. However, the issue of which cause this type of objection can be directed against has been discussed among Islamic jurists. Hanafis accept Fasâd al-wağ' as a sound objection method, but they think that it is not possible to object to the effective causes (al-'illat al-muaththirah) with it. Because, according to Hanafis, the correctness of the effective quality has been revealed by the Qur'ân, the Sunnah and the consensus (ijmâ'). Because these proofs do not produce false qualifications. According to Shafeis, all causes and provision can be objected with Fasâd al-wağ'. In fact, some Shâfi'i jurists consider this method as a general type of objection, not a unique one to the analogy. Due to these different interpretations that Islâmîc law schools attribute to the conditions of analogy and the nature of Fasâd al-wağ', different results may arise in furû issues. In this study, Fasâd al-wağ' as a type of objection to the analogy process in Islamic legal procedure has been examined and the nature of Fasâd al-wağ' has been tried to be revealed by determining the comparative furû. Thus, it is aimed to identify and analyse the diversity of legal reasoning methods, which have an important place in the logic of law in Islam and can be gathered under the name of analogy.

**Keywords:** Islamic Jurisprudence, The Science of Debate, Analogy, Objection, Fasâd al-wağ'.

## Giriş

Tarihi süreç içerisinde İslâmî ilimlerde tartışma metodolojisi (münâzara ve cedel), müstakil bir ilim haline gelirken özellikle usûl-i fıkıh ve kelâm ilimleriyle irtibatını devam ettirmiş<sup>1</sup> gelişimini usûl-i fıkıh ilmiyle sürdürmüştür. Nitekim klasik usûl-i fıkıh kaynaklarında münâzara ilmiyle alakalı olan usûl bahisleri “el-mevâni”, “münâkaza”, “vücûhü'l-itiraz 'ale'l-'ilel”, “vucûhu defî'l-'ilel”, “âdâbü'l-münâzara” ve “def'u'l-kıyâs” gibi konu başlıkları altında yer almaya devam etmiştir.<sup>2</sup>

İslâm hukukunun klasik usûl kaynaklarında arka planı itibariyle münâzara ilmine dayanan birtakım terimler kullanılmıştır. Çünkü fakihler, dönemin ilim anlayışının bir gereği olarak fikhî

<sup>1</sup> Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Takrîrû'l-ğavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, ts.), 3.

<sup>2</sup> bk. Mehmet Erdem, *İslam Hukuku Tartışma Metodolojisi İhtilaf Fıkıhı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 19.

meselelerin delilleri, istinbât metotları, teşrii hikmetleri gibi konularda ortaya çıkan tartışmaları münâzara ilmi çerçevesinde çözümlenmeye çalışmışlardır. Bu sebeple özellikle usûlün büyük bir kısmını oluşturan kıyas bahislerinde cedel/münâzara ilminin terminolojisinin hâkim olduğunu görmek mümkündür. Zira İbn Haldûn'un da (ö. 808/1406) ifadeleriyle, "Cedel ilmi faydalı bir kıyas türüdür. Kıyasın cedel kısmında kullanılması gereken meşhur deliller; bu maksadı ifade etmek cedel ve kıyas ilişkisinde gerekli olan şartlar ile kıyası kurgulayan kişinin kıyasını tertip edeceği yerler ve aksi önermeler cedel kitaplarında zikredilmiştir."<sup>3</sup>

Münâzara ilmi, kelim ve fıkıh ilimlerinin sistemleşmeye başladığı dönemlerde ortaya çıkmıştır. İslâm hukuk yazımı geleneğinde münâzaranın en yaygın kullanım alanı usûl ve hilâf literatürü olmuştur. Özen'in aktardıklarına göre Hasan b. Kâsım et-Taberî'nin (ö. 305/917) *el-Muharrer* isimindeki eseriyle sadece hilâf konusuna münhasır ilk eser telif eden kişi olduğu, Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) ise fıkıhçılar arasında cedel ilmi hakkında eser telif eden ilk kişi olduğu rivayet edilmektedir.<sup>4</sup> Literatür taramalarında bu konuda ilk eser telif eden kişinin Şâfi mezhebinin otoriter isimleri arasında sayılan Ebu'l-Abbâs İbn Süreyc'in (ö. 306/918) olduğunu görmekteyiz. Kaynaklarda onun fıkıh öğrenmek isteyenlere öncelikli olarak cedel ve münâzara ilmini öğrettiği zikredilmiştir.<sup>5</sup> Bununla birlikte münâzara ilminin terminolojisi kullanılmak suretiyle yazılan fikhî hilâfa dair ilk veriler Debûsî (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-edille fi'l-uşûl*'ünde görülmektedir. Debûsî konuyu teorik bir zeminde izah etmiş<sup>6</sup>, *el-Esrâr fi'l-fürû'* adlı eserinde de detaylı bir şekilde fûrû örnekleriyle zikretmiştir. Debûsî *Takvîmu'l-edille*'sinde kıyas bahsinin sonunda istishâbü'l-hâl, i'tirâz, mümânaa, kalb, aks, mevânî, muâraza, münâkaza, mücebû'l-ille, fesâdü'l-vaz', tard, intikâl gibi bazı münâzara yöntemlerinden söz etmektedir. Debûsî kadar olmasa da mukayeseli usûlî cedel örneklerini Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi uşûli'l-fikh* adlı eserinde görmekteyiz. Bu dönemde mütekellim usûlcülerin eserlerinde cedel-usûl ilişkisi daha yoğun olarak gözlemlenmeye başlanmıştır. Örneğin İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*'ında, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) *el-Ma'üne fi'l-cedel* ile *et-Tebsıra fi uşûli'l-fikh*'ında, İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân fi uşûli'l-fikh* ile *el-Kâfiye fi'l-cedel*'inde, Gazâlî (ö. 555/1111) *el-Menhûl fi'l-uşûl*, *el-Müstaşfa* ve *Şifâ'ül-ğalil*'inde, Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*'ında İbn Hâcib el-Mâlikî (ö. 646/1249) *Münthe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*'inde usûl konularını münâzara ilmi çerçevesinde işlemişlerdir.

İmam Gazâlî'den sonra kaleme alınan usûl eserlerinde ise cedel ilminin tesiri oldukça azalmıştır. Bunun sebebi, cedel ilminin de felsefe gibi addedilmiş olması ve insanları şer'î

<sup>3</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1971), 1/491.

<sup>4</sup> Şükrü Özen, "Hilâf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527-538. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı* (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2019), 77-84.

<sup>5</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed (Kahire: Dâru Hecr, 1413/1992), 3/22.

<sup>6</sup> Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûatü'l-ulûm*, sad. Mümin Çelik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1/281.

ilimlerden uzaklaştırması olarak görülmüştür.<sup>7</sup> Ayrıca Gazâlî'nin cedel üsluplarından birçoğunun usûl ilmine dâhil olmadığını ve bunlarla iştilal etmenin vakti zayi etmekten başka bir işe yaramayacağını dile getirmesi de<sup>8</sup> cedel ilminin usûl-i fıkha fazla nüfuz emesinin önüne geçmiştir. Dolayısıyla müteahhirîn döneme (Hicri 6, yüzyıl sonrası) ait usul eserlerinde cedel ve münâzara ilimleri eskisi kadar işlenmemiştir. Bunun bir başka sebebi de bu dönemden sonra yazılan usûl eserlerinde hem memzûc metoda geçişin başlaması hem de usûl eserlerinde başlayan ve sadeliği önceleyen ihtisar çalışmalarıdır. Taşkoprüzâde Mehmed Efendi'ye (ö. 1030/1621) göre âlimlerin yasakladığı cedel, vakit öldürmekten öteye geçmeyen ve hiçbir faydası olmayan (pratiğe yansımayan) cedel'dir. Zira ona göre doğruyu ortaya çıkarmak hedeflendiği sürece cedelde bir sakınca bulunmamalıdır. Hatta cedel ilmi, zekânın pratikleşmesi ve hafızanın kuvvetlendirilmesi açısından faydalıdır. Bu sebeptir ki, hiç tereddütsüz fıkıh ilminde cedel ve münâzaraya izin verilmiştir.<sup>9</sup> Nitekim yine Gazâlî'nin, "Şayet cedel üslupları sözün dağınıklığını toplamaya ve münâzaracıların konuyu saptırmalarının önüne geçmeye yarıyorsa caiz olur" sözü ve icthâd yollarını düzeltmeye yarayan münâzara metotlarını hariçte bırakması,<sup>10</sup> bu konuda tam bir kısıtlamaya gidilmemesi gerektiğine de işaret etmektedir. Usûl eserlerinde cedel ilminin kullanımının azalmasına rağmen müstakil cedel kitaplarının telifinde artış gözlemlenmiş ve fıkıhın usûl ve furû konularına dair kısmi ve nispi örnekler bu eserlerde incelenmeye devam etmiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri de Burhâneddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) *el-Fuşûl fi 'ilmi'l-cedel, Menşe'ü'n-nazar ve Defu'n-nuşûş ve'n-nukûz* gibi eserleridir.

Günümüz çalışmaları arasında, kıyasa yöneltilen itiraz türlerini ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların en kapsamlısı Ahmet Numan Ünver'in, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada illete itiraz/kavâdih türlerine de değinilmiştir. Mehmet Saygın tarafından hazırlanan *Fıkıh Usûlü-Cedel İlişkisi* ve Serkan Ergün tarafından hazırlanan *Necmeddin et-Tûfi'nin Alem'ü-l-Cedel fi 'ilmi'l-Cedel Adlı Eserinde Cedelü'l-Kur'ân* adlı yüksek lisans çalışmaları da cedel-fıkıh usulü ilişkisini konu edinmektedir. İllete itiraz yollarının incelendiği çalışmalar arasında; Ayhan Hıra'nın "*Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı*"<sup>11</sup>, Ahmet Ekinci'nin, "*Hanefî Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Kalb ve Aks İtirazları*"<sup>12</sup>, Hüseyin Okur'un, "*Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyas Ma'a'l-Fârik*"<sup>13</sup>, Mansur Koçinkağ'ın "*Şemseddin el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları*"<sup>13</sup> adlı çalışmaları zikredilebilir. Fesâdü'l-vaz' hakkında, müstakil bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Bu çalışmada,

<sup>7</sup> Taşkoprüzâde, *Mevzûatü'l-ulûm*, 1/279.

<sup>8</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ fi 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselam (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/342.

<sup>9</sup> Taşkoprüzâde, *Mevzûatü'l-ulûm*, 1/68.

<sup>10</sup> Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 1/342.

<sup>11</sup> Ayhan Hıra, "Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2021), 180-208.

<sup>12</sup> Ahmet Ekinci, "Hanefî Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Kalb ve Aks İtirazları" Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 9/17 (2022), 107-130.

<sup>13</sup> Mansur Koçinkağ, "Şemseddin el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları", *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/0 (2019), 296-317.

klasik usul eserlerinde dağınık olarak ele alınan konu, mezheplerin usul ve fūrū-ı fıkıh görüşleriyle mukayese edilerek incelenecek ve fūrū-ı fıkıhta meselelerin fesâdü'l-vaz itibarıyla geçersiz sayılmasının gerekçeleri ortaya kanmaya çalışılacaktır.

### 1. Fesâdü'l-Vaz'ın Mahiyeti

Münâzara ilminde yaygın olarak kullanılan ve zamanla usûl-i fıkıhta da illete yönelik itirazlardan birini teşkil etmesi yönüyle kıyasın sıhhatini tespit etmeye yarayan yöntemlerden biri olan fesâdü'l-vaz', münâzara ve usûl âlimleri tarafından muteber kabul edilen kavâdiḥ türleri arasında sayılmıştır.<sup>14</sup> Bir münâzara terimi olarak kavâdiḥ, istidlâlde bulunanın ya da suale cevap verenin iddiasını çürütmek için onun istidlâline yöneltile ve onu işlevsiz bırakan itiraz türlerinin genel adıdır. Kavâdiḥ, müstedillin istidlâlinde kusur bulunduğunu ifade etmek üzere geliştirilen metotların adı olmuştur. Esîrüddin Ebherî'ye (ö. 663/1265 [?]) nispet edilen *el-Kavâdiḥu'l-cedeliyye* isimli eserle,<sup>15</sup> "kavâdiḥ" kavramı itiraz türlerinin genel adı olarak terimleşmiştir.

Fesâdü'l-vaz', ilk dönem usûlcüler tarafından, usûl tekniğinin sistematik oluşunun ispatı sadedinde kullanılan bir yöntemdir. Bu sebeple fesâdü'l-vaz', hükmün ispatlanmasında başvurulmuş bir istidlâl yöntemi olmayıp kuralına uygun olarak yapılmayan kıyas işlemine yine kuralına uygun olarak itiraz yöntemidir.

Fakihler, fesâdü'l-vaz'ın nasıl bir yöntem olduğu hakkında geç dönemlere kadar fikir beyan etmişlerdir. Örneğin Cüveynî, "Ashabımızdan bazıları, müstedillin ilettini, 'mevcut, malum veya mezkûr' gibi genel geçer umumi ifadelerle beyan etmesine yapılan itirazın fesâdü'l-vaz' yöntemiyle savuşturulacağını belirtmişlerdir." dedikten sonra böyle bir fesâdü'l-vaz' yönteminin olmadığını ve ileride aktaracağımız üzere bunun daha özel bir yöntem olduğunu bildirmektedir.<sup>16</sup>

"Fesâdü'l-vaz" terimi, "fesâd" ve "vaz" kelimelerinden oluşmuştur. "Fesâd", bozulma, çürüme veya bozgunculuk anlamına gelirken, "vaz" ise konuşma, açıklama veya beyan etme anlamına gelir.<sup>17</sup>

Usûlcüler tarafından fesâdü'l-vaz' birkaç şekilde tanımlanmıştır. Hatta bu yöntemin fesâdü'l-i'tibâr ile aynı olduğu da dile getirilmiştir. Bu görüşü savunanlar, esasında bu iki tür itiraz şekli arasında çok küçük farklılıklar olduğunu ve bu sebeple de ayrı bir itiraz şekli olarak kabul

<sup>14</sup> Diğer kavâdiḥ türleri için bk. Hüseyin Okur, "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 21.

<sup>15</sup> Bk. Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî, *el-Kavâdiḥu'l-cedeliyye*, thk. Şerif binti Ali (Dimaşk: Dâru'l-Verrâk, 1413/1993).

<sup>16</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1399/1979), 148.

<sup>17</sup> Halil b. Ahmed Ebü Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/321; Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1410/1990), 2/519; İbrahim Özdemir, "Bir Dil Bilimi Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi", *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi 1*, ed. Recep Şentürk vd. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 321.

edilmemesi gerektiğini kaydetmektedirler. Özellikle müteahhirîn dönem usûlcüler bu iki itiraz şeklini tek bir başlık altında değerlendirmeyi yeğlemişlerdir.<sup>18</sup>

a. Fesâdü'l-vaz', bir illete müstedillin o illetin gerektirdiğini ileri sürdüğü şeyin zıddı olan bir hükmün bağlamasıdır.<sup>19</sup> Yani müstedil nezdinde illetin gerektirdiği hüküm ne ise mu'teriz tarafından o hükmün zıddının terettüp ettirilmesidir.<sup>20</sup>

b. Fesâdü'l-vaz', delilin kendisine hüküm bağlanabilmesi için uygun yapıya sahip olmaması hâlidir.<sup>21</sup> Bu tanımın bir benzerini Tûfî (ö. 716/1316) yapmıştır. Ona göre fesâdü'l-vaz', "Kıyasın kendisinden talep edilen hükmü ifade etmeye uygun olmamasıdır." Bu ve benzeri tarifler, usûl eserlerinin birçoğunda zikredilmesine rağmen neredeyse bütün kavâdih türlerini kapsayan bir tanıma sahip olması sebebiyle örneklem noktasında tercih edilmemiştir. Nitekim tanım, kıyas ma'a'l-fârik, aks, kalb, mümânaa ve münâkaza gibi belli başlı kavâdih türlerini de içine almaktadır. Zira umumi manada kavâdihten kastedilen şey, yapılan kıyasın uygun yapıya sahip olmadığını iddia etmektir. Zikredilen bu tanımın "vaz" yani kurgu/yapı kavramından hareketle oluşturulduğu düşünülebilir.<sup>22</sup> Bu açıdan bakıldığında usûlcülerin muhtevadan ziyade kavram analizi yaparak tanımlama yoluna gitmişlerdir, diyebiliriz.

c. Bazılarına göre fesâdü'l-vaz', yapılan ta'lîlin nas veya icmâda bildirilen hükme aykırı olma hâlidir.<sup>23</sup> Yani kıyas kurgusunun şer'î bir delile aykırı olmasıdır. Bu tanım genellikle fesâdü'l-i'tibâr için de kullanılmaktadır. Gazâlî bu tanıma "külli kaidelere aykırı olmayı ve ihâleye de (illet olduğu ileri sürülen vasfın hükme uygunluğunun aklen tespit edilememesi) eklemiştir.<sup>24</sup>

Bazı mütekellim usûlcülerin kanaati bu tanım çerçevesinde şekillenmiştir. Örneğin Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre fesâdü'l-vaz' iki kısımdır: Birincisi yapılan kıyasın şer'î delillerin gerektirdiği tertibin hilâfına uygulanmasıdır. Örneğin şayet kıyas, Kitâb ve sünnet delilinden önce

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ebû Hafs Sâmi (Riyad: Dâru'l-Fazilet, 1420/2000), 2/949.

<sup>19</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1418), 2/521; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 3/226; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülaziz es-Saîd (Riyad: Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd, 1399/1979), 1/340. Bk. Ünver, *Fıkh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 265.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/333.

<sup>21</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cibrîn vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000), 7/3561-3562; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/356; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Tâmir (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 4/280; Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *t-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*, thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1410/1990), 260.

<sup>22</sup> Bk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkîti, *Âdâbü'l-bahş ve'l-münâzara* (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 329.

<sup>23</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1984), 1/214.

<sup>24</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Menhûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtu (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418/1998), 1/521.

uygulanırsa bu fesâdü'l-vaz' olur. Haber-i vâhid de bu kısma dâhildir. Zira Şâfîler'e göre haber-i vâhid delil değeri bakımından kıyastan önceliklidir. Bu sebeple Cüveynî'ye göre şayet kıyas yapan kişinin kurgusu, öncelikli olarak esas alınması zorunlu olan delillerden (Kitâb ve sünnet) daha önce ise yani Kitap ve sünnet delilleri öncelenmeden yapılmış ise bu kıyas işlemi ret olunur ve bunun kurgusu fasittir.<sup>25</sup>

Cüveynî'ye göre fesâdü'l-vaz'ın ikinci kısmı, kıyas yapanın hükme bağladığı mananın (illetin), o hükmü değil onun zıddını bildiriyor olmasıdır. Bu durum, kıyas işleminin fasit olmasının zirvesidir.<sup>26</sup> Cüveynî'nin bu tanımı fesâdü'l-vaz' ve i'tibarı içine alan bir tanım olmuştur. Bundan dolayı müteahhirîn usûlcüler Cüveynî'nin her iki itiraz türünü de aynı kategoride değerlendirdiklerini düşünmüşlerdir.<sup>27</sup>

Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) konuya ilişkin görüşleri de Cüveynî'nin ortaya koyduğu görüşler ile büyük oranda uyumludur. Ona göre fesâdü'l-vaz', "Bir illete, o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlaması" hâlidir ancak bunu usûl ve resûl cihetinden olmak üzere iki şekilde düşünmek gerekmektedir. Onun resûl cihetiyle kastettiği, ta'lîlin naslara aykırı olması hâlidir ki bu, genelde fesâdü'l-i'tibâr için yapılan tanımdır. Buna göre Hanefîler'in, yırtıcı hayvanların artıklarının necîs olma illetine bağladıkları, "yırtıcı dişlere sahip hayvan olma" gerekçelerine fesâdü'l-vaz' yoluyla itiraz edilir. Zira bu illet, Hz. Peygamber'in nassıyla tenâkuz içermektedir. Nitekim Hz. Peygamber ensardan bazılarının evine giderken diğer bazılarının evine gitmemiştir. Bu durum sahabeye ağır gelince, "Ey Allah'ın Resûlü, falancanın evine gidiyorsun da bizim evimize neden gelmiyorsun?" diye sorduklarında Hz. Peygamber, "Çünkü sizin evinizde köpek var!" demiş, sahabenin, "Onların evlerinde de kedi var." dediklerinde de, "Kedi sadece bir yırtıcıdır." cevabını vermiştir.<sup>28</sup> Dolayısıyla Hanefîler'in necîslik ilkesini "yırtıcı olma" vasfına bağlamaları, nas ile tenâkuz içermesi sebebiyle kurgu cihetiyle fasittir.

Şîrâzî'ye göre usûl yönünden meydana gelen itirazlar (kavâdih), müçtehidin ictihâd bilgisıyla elde ettiği istidlâllere yapılan itirazlar olduğundan dolayı fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibar aynı şeylerdir. Benzer bir görüş Mâlikî mezhebinin önde gelen usulcülerinden Ebû'l-Velîd el-Bâcî'den de (ö. 474/1081) nakledilmektedir.<sup>29</sup>

Tûfî (ö. 716/1316) ve Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre göre fesâdü'l-vaz', özel bir hükmün ispatı hususunda ortaya konan özel bir kıyas işleminin bâtil oluşunu temellendirmede kullanılan bir yöntemdir. Buna göre kıyas işlemine itirazda bulunan, "kendisiyle hüküm ispatında bulunulan vasfın/illetin, nas veya icmâ ile sabit olan hükmün zıddına bir şekilde itibara alınması"nı beyan etmektedir. Bununla aynı illetle kurulan kıyaslardan birinin dar diğerinin geniş bir hükme ulaştırılması ya da birinin hafifletici diğerinin zorlaştırıcı bir hükme götürmesi veya birinin

<sup>25</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/667.

<sup>26</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/667.

<sup>27</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-tahbîr*, 3/356.

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 2/327.

<sup>29</sup> Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-ħicâc*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2001), 178-179.



müspet diğzerinin menfi bir hükme vârdırması kastedilmiştir. Böylelikle Tûfî, tek bir vasıfla birbirine zıt iki hükmün oluşamayacağını ifade eder ki, ona göre fesâdü'l-vaz' budur ve fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibâr arasındaki tek fark fesâdü'l-i'tibârın daha umumi olmasıdır.<sup>30</sup>

Nihai tahlilde fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibâr arasında şöyle bir ayırım yapmak mümkündür: Fesâdü'l-vaz' illete, onun zıddını gerektiren bir şeyin talik edilmesi iken fesâdü'l-i'tibâr illete nassın veya icmânın gerektirdiği bir şeyin aksinin ta'lik edilmesidir. Bu, iki itiraz şeklinin birbirinden ayrı olduğunu söyleyenlere göredir ve kanaatimizce isabetli olan da budur.<sup>31</sup> Bu itibarla fesâdü'l-vaz', itirazda bulunan kişinin, müstedil tarafından yapılan kıyas işlemine, illete bağlanan hükme bakarak bu illete, müstedil nezdinde o illetin muktezası olan hükmün aksi yöndeki bir hükmün bağlandığını söyleyerek itirazda bulunmasına dayalı bir münâzara tekniğidir. Buna fesâdü'l-vaz' denilmesinin sebebi, kıyas işleminin olması gereken heyet ve keyfiyette bulunmamasıdır. Çünkü illetin ma'lûlü ile uygunluk hâlinde olması gerekir. Eğer illet iddia edilen hükmün zıddını ve hilâfını gerektirirse bu durumda kurgulama hatasından söz edilir.

Fesâdü'l-vaz' yönteminin işlevi, özel bir hükmün ispatı için yapılan kıyas işleminin geçersiz kılınmasıdır. Bu yöntemle mu'teriz, müstedillin hatalı bir kurgulama yaptığını iddia eder. Fesâdü'l-i'tibârda ise durum biraz daha farklıdır. Bu itiraz türünde hatalı bir kurgulama yoktur. Kıyas işlemi zahirde kurallarına uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Ancak kıyas işlemi elde edilen hüküm nassa aykırılık teşkil ettiğinden dolayı itibara alınmamıştır.<sup>32</sup>

Fesâdü'l-vaz' ile fesâdü'l-i'tibâr arasındaki ince farktan dolayı fûrû eserlerinde verilen örneklerin hangi itiraz türüne konu olduklarını ayırt etmek zordur. Zira her iki itiraz türünde de ortaya çıkan netice esasında, ta'lîl işleminin nassa veya icmâyâ aykırılık teşkil etmesidir. Bu sebeple usûl kitaplarında her iki itiraz şekline verilen örneklerin, bir diğzeri için de zikredildiği, buna bağlı olarak konuların ele alınışında tedahüllerin bulunduğu görülmektedir.

## 2. Fesâdü'l-Vaz'ın Kavâdiğ Türü Oluşu Hakkındaki Usûlcülerin Görüşleri

Kıyas ve illete yöneltilen ve kavâdiğ olarak adlandırılan itiraz türleri, fukaha usûlcülerine nispeten kelâmcılar tarafından daha detaylı bir şekilde incelenmiştir. Fesâdü'l-vaz', kıyas kurgusunun temeline yöneltilen bir itiraz türü olduğundan dolayı usûlcüler tarafından kuvvetli itiraz türlerinden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>33</sup>

Hanefîler'e göre fesâdü'l-vaz' itirazı sahih bir itiraz yöntemi olmakla birlikte, bu yöntemle müessir illetlere itiraz yapılamaz. Hanefîler illetin müessir olması hâlinde fesâdü'l-vaz' iddiasını,

<sup>30</sup> Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, 'Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel, nşr. Wolfhart Heinrichs (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1987), 57; Şevkanî, 'İrşâdü'l-fuhûl, 2/949.

<sup>31</sup> Tûfî, 'Alemü'l-cezel, 55-56.

<sup>32</sup> bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, 'Fuşûlü'l-bedâyi', thk. Muhammed Hüseyin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/385.

<sup>33</sup> İbn Emîru Hâc, et-Taqrîr ve't-ta'hibîr, 3/334.

fasit bir münâzara yöntemi olarak kabul ederler.<sup>34</sup> Çünkü müessir vasıf ancak üzerinde icmâ edilen bir delille sabit olur.<sup>35</sup> Bu sebeple mu'terizin, "Bu vasıf bu hükmü gerektirmiyor! Vaz' itibariyle fasittir." söylemi, kabul edilecek bir iddia değildir. Müessir vasfın doğruluğu Kitap, sünnet ve icmâ ile ortaya konulmuştur. Hanefiler'e göre bu deliller de fasit vasıf üretmez.<sup>36</sup> Serahsî'ye göre fesâdü'l-vaz' bir istidlâl yöntemi değil münâzara yöntemidir. Dolayısıyla fesâdü'l-vaz' ile yapılan itiraz, doğrulanması mümkün olmayan bir iddia olduğundan dolayı eğer müessir illete yöneltilirse fâsid bir itiraz türü olur ve dikkate alınmaz. Serahsî, fesâdü'l-vaz' yöntemini fasit bir kavâdiğ türü olarak saymaz ancak müessir illete yöneltilmeyecek bir itiraz türü olarak kabul eder.<sup>37</sup> Hanefî fukahâsından fesâdü'l-vaz' itirazının müessir illete yöneltilmeyeceğini iddia eden tek kişi Alâeddin es-Semerkandî'dir. Ona göre mütekaddimîn Hanefîler'in bu iddiası sahih değildir. Zira müessir illet, baskın bir görüş (rey-i gâlib) ifade etse de ilm-i yakîn ifade etmez.<sup>38</sup> Hanefî ve Şâfiî hukukçular arasında, fûrû meselelerde birbirlerine karşı fesâdü'l-vaz' yaptıklarını iddia etmelerinin gerekçelerinden biri de budur. Çünkü Hanefîler'e göre diğer pek çok itiraz türünde olduğu gibi fesâdü'l-vaz' yöntemiyle müessir vasfa itiraz edilemez. Buradan Hanefîler'in fesâdü'l-vaz'ı etkisiz bir yöntem olarak kabul ettikleri düşünülmemelidir. Zira Hanefîler'e göre itiraz yönünden fesâdü'l-vaz'ın tesiri münâkazadan daha kuvvetlidir. Zira kıyas işleminin fesâdü'l-vaz' cihetinden hatalı olduğu ortaya çıktıktan sonra istidlâlde bulunan kişinin başka bir illete intikal etmesi dışında yapacağı bir şey yoktur.<sup>39</sup> Yani illet asıl itibariyle geçersiz hale gelir. Hâlbuki münâkazada bir mecliste inkâr edip başka bir mecliste bundan kaçınabilmek mümkündür.<sup>40</sup>

Hanefîler'in buradaki yaklaşımı özetle şöyledir: Müessir illetlere karşı itirazın başlıca iki yolu vardır bunlar da mûmânaa ve muârazadır. Zira müessir illetlerde ve ta'lîl işleminde illetin hükme tesir (etki) ettiği Kitap ve sünnet ile sabittir. Dolayısıyla, tardî yani müessir olmayan illetlere münâkaza ve fesâdü'l-vaz' gibi yöntemlere itiraz edilebilirse de müessir illetlere münâkaza ve fesâdü'l-vaz' gibi nispeten daha zayıf yöntemlerle itiraz edilemez. Edilirse de bu, fasit bir itiraz sayılır.

<sup>34</sup> Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/327; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 2/233.

<sup>35</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 4/64, 78. Geniş bilgi için bk. Sabri Erturhan, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Talili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 0(5) (2005), 95-124.

<sup>36</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/70; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/64.

<sup>37</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/70.

<sup>38</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matbaatü Doha, 1405/1984), 1/722.

<sup>39</sup> Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâ'î*, 2/384.

<sup>40</sup> Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-fürû'*, thk. Mahmûd Tevfîk el-Avâtîlî (Amman: Vizâretü'l-Evkâf, 1420/2000), 3/41; Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/70; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Sıgnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001), 4/1966.

Şâfiîler'den Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre, kıyas kurgusunun sahih olması, üzerine bir hükmün tertip edilmesine uygun olma hâlidir. Eğer kıyasın kurgusu üzerine hüküm tertip edilecek şekilde olmaz ise bu fesâdü'l-vaz' olarak adlandırılır. Âmidî'ye göre bu türden itirazlar fûrû eserlerinde genellikle, bir hükmün veya illetin tam zıddı olan bir hükümle karşılaşılması durumlarında görülür. Aslın hükmü hafifletme gerektirmesine rağmen fer'de hükmü daha da ağırlaştırma sonucuna ulaşma ya da asılda hükmün tahsisi (daraltılması) gerekirken fer'de genişletmeye varma veya asılda olumlu bir hüküm varken fer'de menfi bir sonuca ulaşma yahut bunların tam aksi sonuçlar fesâdü'l-vaz' yani kurgulama hatası olarak kabul edilmiştir. Örneğin; hibe lafzıyla nikâh akdi kurulamayacağı yönünde ileri sürülen, "Hibe lafzı, nikâh akdi dışındaki akitlerde kullanılan bir lafızdır, dolayısıyla nasıl ki icâre lafzı ile nikâh akdi kurulamaz ise aynı şekilde hibe lafzıyla da nikâh akdi kurulamaz." önermesi, "Şayet hibe lafzı nikâh haricindeki akitlerde, akdin kurulmasını sağlıyorsa nikâhta da sağlamalıdır; nikâh dışındaki bir akitte akdin kurulmasını sağlayan lafız, nikah akdinin de kurulabilmesini gerektirir" önermesiyle, önceki önermeyi fesâdü'l-vaz'a uğratmaktadır.<sup>41</sup>

Âmidî'ye göre fesâdü'l-vaz' ve fesâdü'l-i'tibâr kavramları arasında tam girişimlilik (umum-husus mutlak) söz konusudur. Buna göre bütün fesâdü'l-vaz'lar aynı zamanda fesâdü'l-i'tibârdir ancak her fesâdü'l-i'tibâr fesâdü'l-vaz değildir. Çünkü bazen kıyas işlemi, her ne kadar harici bazı sebeplerden ötürü fasit itibarlı olsa da vaz'ı sahih olabilmektedir.<sup>42</sup> Fakat Âmidî'ye göre fesâdü'l-vaz'ın oluşumu için daha özel emareler gerekmektedir. Yoksa onun fesâdü'l-i'tibârı da kapsamı daha umumi olduğundan değildir.<sup>43</sup> Çünkü kendisine fesâdü'l-vaz' itirazı yöneltilen kıyasın fasitliği bizzat kendisindedir. Fesâdü'l-i'tibârda ise kıyas işleminin fasitliği harici bir durumdan kaynaklanmaktadır; yoksa kıyasın kurgusunda bir hata bulunmamaktadır.<sup>44</sup>

Gazâlî de (ö. 505/1111) illetin nas ve icmâya aykırılık teşkil etmesine ilave olarak küllî kaidelere ve vasıf ve hüküm arasında aklen bir uygunluğun bulunmaması (ihâleye) halini zikrederek bu kavâdih türünün kapsamını fesâdü'l-vaz'ın kapsamını fesâdü'l-i'tibârı da içine alacak şekilde geniş tutmuştur. Şâfiî literatüründe "ihâle" kavramı, "münâsib vasfı" ifade eder. Bunun sebebi, illet olduğu ileri sürülen vasfın, hükümle uyumlu olduğu yönünde bir kanaat oluşturmasıdır. Vasfın zahirine bakıldığında hükme münâsib olmasının zannedilmesidir. Kesinlik ifade etmediğinden düşünce ve hayal anlamı taşıyan إحصاء kavramıyla isimlendirilmiştir. Bu tanımla Gazâlî, illetin illet ile hüküm arasında münasebetin bulunmaması ya da illete hamledilen vasfın münâsib olmamasını kastetmiş olmaktadır.<sup>45</sup> Gazâlî, illetin muttarid olmasını kabul etmeyen mütekellim hukukçulardan biridir. Bu sebeple ehl-i tard değildir<sup>46</sup> ve *el-Menhûl* adlı eserinde buna

<sup>41</sup> Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1404), 4/76. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 4/280.

<sup>42</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/77.

<sup>43</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/123.

<sup>44</sup> bk. Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, 57.

<sup>45</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, 1/521.

<sup>46</sup> bk. Tuncay Başoğlu, "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 144.

işaret etmektedir.<sup>47</sup> Gazâlî'nin fesâdü'l-vaz' tanımında son cümle olarak ihâleyi zikretmesinin gerekçesini kendisi açıklar. Ona göre diğer usûlcülerin fesâdü'l-vaz' hakkında yaptıkları, delilin hükmün mükellef açısından hafif olmasını gerektirmesine rağmen ağırlaştırıcı bir hüküm ortaya koyması veya delilin menfi olmasına rağmen hükmün müspet bir sonuç vermesi tarddan başka bir şey değildir. Gazâlî'ye göre fesâdü'l-vaz'ı kullanmanın munzabıt olan tek metodu, ihaleye yani münasebete müracaat etmektir.<sup>48</sup>

Fesâdü'l-vaz illete yani kıyasa yönelik bir itiraz türüdür. Bazı çalışmalarda, Şâfiîler'in fesâdü'l-vaz'ı, üzerine hükmün tertip edilmesi hususunda delilin uygun bir yapıda olmaması hali olarak tanımlanması<sup>49</sup> sebebiyle bu itiraz türünün sadece kıyasa değil tüm delillere yönelik bir itiraz olduğunu kanaati serdedilmiştir.<sup>50</sup> Fakat gerek fukaha gerekse mütekelim usûlcülerin eserlerinde konu, bir illet eleştirisi (kavâdiḥ) türü olarak kıyas bahislerinde veya hemen onun akabinde incelenmektedir. Ayrıca tanımda geçen "delil"den maksadın illet olduğu ve verilen örneklerin de genelde kıyasla ilgili olması sebebiyle bu tespitin isabetli olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Münâzara ilminden elde edilmiş olmaları itibarıyla illet eleştirilerinin hemen hemen hepsinin birbiriyle alakası vardır. Bu sebeple usûlcüler kimi zaman kavâdiḥ türlerini azaltma veya birini bir diğerinin içinde zikretme meylinde olmuşlardır. Fesâdü'l-vaz'a gelince, bazı usûlcüler bunun mümânaa (illetin hüküm ifade etmesini men etme) ve münâkaza (illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması) arasında bir yerde olduğunu zira her ikisiyle ilişkisinin bulunduğunu söylemişlerdir. Örneğin Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), asıldaki illetin fer'deki illetle uyumsuzluğu sebebiyle fesâdü'l-vaz'ın, iki delilin karşılıklı olarak birbirini engellemesi anlamına gelen teâruza benzediğini söyler.<sup>51</sup> Teâruz hâlinde iki delil birbirini engelleyici ve birbirini bertaraf edici şekilde karşı karşıya geldiği için Tûfî, böyle bir benzetme yapmıştır. Çünkü teâruz durumunda, birbirine muâriz olan iki hükmün her biriyle amel etmek imkânsız olur. Dolayısıyla bu durumda, yani amel edilebilme hükmü hakkında bunlar aslı itibarıyla yok hükmünde sayılırlar.

Tûfî'ye göre fesâdü'l-vaz'ın kendisine benzediği diğer kavâdiḥ türü mümânaadır. Mümânaa iddiaya muhalif olduğunun iddiası<sup>52</sup> veya ta'lilde bulunanın önermelerinin tamamını veya bir kısmını reddetmek demektir.<sup>53</sup> Çünkü mümânaada müstedil, ilgili hâdisenin hükmünün, kendisi tarafından ortaya konulan cevap olduğunu iddia etmekte ve ortaya koyduğu fer'in zikrettiği aslın

<sup>47</sup> Gazâlî, *el-Menḥûl*, 1/521.

<sup>48</sup> Gazâlî, *el-Menḥûl*, 1/521.

<sup>49</sup> Merdâvî, *et-Taḥbîr*, 7/3561-3562; İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-taḥbîr*, 3/356.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed el-Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi ḥalli Cem'i'l-cevâmi'* (Attâr haşiyesiyle birlikte) (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/365. bk. Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fîḫhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1427), 32/131.

<sup>51</sup> Tûfî, *'Alemü'l-cezel*, 57.

<sup>52</sup> Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 68.

<sup>53</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-taḥbîr*, 3/328.

benzeri olduğunu ve bu vasıftan dolayı söz konusu hükmün fer'e geçtiğini söylerken itirazda bulunan onun iddiasını kabul etmemektedir.<sup>54</sup>

### 3. Fesâdü'l-Vaz' Örnekleri

#### 3.1. Fukaha Usûlcülerin Fesâdü'l-vaz' Örnekleri

Fesâdü'l-vaz' hem fukaha hem de mütekellim usûlcüler tarafından birbirlerini ilzam etmek için kullanılmıştır. Her bir taraf, diğerinin istidlâlinin fesâdü'l-vaz' sebebiyle bâtil olduğunu iddia etmiştir. Hanefîler'in fesâdü'l-vaz' yaptıkları gerekçesiyle Şâfiîler'e yönelttikleri itirazların bir örneğini eşlerden birinin Müslüman olması hâlinde meydana gelen din farklılığı sebebiyle nikâhın durumu teşkil eder.<sup>55</sup> Şâfiî'ye göre, eşlerden biri Müslüman olduğunda, meydana gelen ayrılığın sebebi bizzat Müslüman olan eşin İslâm'a girmiş olmasıdır. Nasıl ki eşlerden birinin irtidat etmesi sebebiyle hâkimin hükmüne bağlı olmadan eşler arasında ayrılma kendiliğinden meydana geliyorsa burada da aynı durum söz konusudur. Hanefîler'e göre bu, fesâdü'l-vaz' türünden yanlış bir istidlâldir. Hanefîler'in itiraz sebebi şöyle açıklanabilir:

Bu kıyas işleminde asıl konumunda bulunan meselede ayrılmanın illetini irtidat olarak tayin etmek geçerli olsa bile fer'i meselede yani eşlerden birinin Müslüman olması durumunda bunu ayrılmanın illeti olarak görmek fâsid bir vaz olur. Zira asıl meselede meydana gelen din farklılığı irtidattan kaynaklanmaktadır. Bu durum nikâh mülkiyetinin ve can dokunulmazlığının sona ermesinin sebebidir. Eşlerden birinin Müslüman olma durumunda eşler arasında meydana gelen din farklılığı ise irtidatın aksine Müslüman olmaktan kaynaklanmaktadır.<sup>56</sup> Bu sebeple Serahsî eşlerden birinin olduğu hâl üzerine kalmasını muvafakat hali yani "olduğu hâl üzere kalmak" olarak adlandırır. Zira bu eş, kendi dini üzereyken ikisi arasında muvafakat bulunmaktadır.<sup>57</sup> Dolayısıyla eşlerden birinin Müslüman olmasını ayrılığın illeti saymak sahih değildir. Çünkü İslâm, mülkiyet dokunulmazlığının ve koruma manasının sebebidir; hakların iptali için illet olamaz.<sup>58</sup> Hanefî fukahasının bu konuda itiraz ettiği husus, ayrılığın irtidat fiilinde olduğu gibi kendiliğinden mi gerçekleşeceği yoksa talak veya hâkim kararıyla mı olacaktır. Hanefîler'e göre eşlerden biri Müslüman olduğu takdirde, diğerine Müslüman olması teklif edilir. Şayet reddederse hâkim aralarını ayırır. Yani Müslüman olmak, eşler arasını ayırıcı bir sebep olarak görülmez. Nitekim eğer koca İslâm'ı kabul ederse, nikâh akdine ihtiyaç duyulmaksızın evliliklerinin devam ettiğine hükmedilir. Kocanın Müslüman olmayı kabul etmemesi hâlinde ise İslâm hukukunun evlilikten beklediği amaçlardan önemli bir kısmı ortadan kalkmış olur. O halde ayrılık gerekçesinin üzerine bina edileceği bir sebebin bulunması gerekmektedir. İslâm'ın kendisi tâat, ibadet ve selamettir ve bu sebeple de ayrılık gerekçesinin ona bağlanması doğru olmayacaktır. Hanefîler'e göre İmam Şâfiî'nin ayrılık gerekçesini İslâm ile ilişkilendirmesi

<sup>54</sup> bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 1/236-237.

<sup>55</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/357.

<sup>56</sup> Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfiî, *Uşûlü'ş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1402), 1/352.

<sup>57</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/276.

<sup>58</sup> Şâfiî, *Uşûlü'ş-Şâfiî*, 1/352.

fesâdü'l-vaz'dır. Buradaki fesâdü'l-vaz' hali hükmün gerekçesi olan illete, illetin gerektirdiği şeyin zıddının terettüp etmesidir.<sup>59</sup>

İlk dönem Hanefîler'in bu meselede fesâdü'l-vaz' itirazının gerekçesi çok net değildir. Abdülazîz el-Buhârî meseleyi izah sadedinde şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Eşlerden birinin müslüman olması aralarında din ayrımını meydana getirir. Şâfiîler'e göre şayet eşler henüz birlikte olmamışlar ise hâkim kararına ve iddetin sona ermesine bakılmaksızın irtidat durumunda olduğu gibi aralarında ayrılık meydana gelir. Fakat onlara göre eşler zifafıta bulunmuşlar ise talakta olduğu gibi iddetin bitmesine kadar aralarında nikâhın devam ettiğine hükmedilir." Abdülazîz Buhârî, bu meseledeki hatalı kıyas kurgusunun kaynağının, meydana gelen iki meselede Şâfiîler'in birbirine zıt iki hüküm vermesinden kaynaklandığını söyler. Çünkü her iki meselede de ayrılık meydana gelmişken birinci meseledeki ayrılığı Müslüman olma ile ilişkilendirerek ayrılığın (firkat) hemen gerçekleştiğine; ikinci meselede yani irtidat hâlinde ise nikâhın devam etmesine hükmetmeleri hatalı bir kurgulamadır.<sup>60</sup> Hâlbuki hâkim kararına gerek duymadan boşanma gerçekleşmiş olmasını Müslüman olma yerine irtidada bağlamak daha doğru olur. Zira Müslüman olma eyleminin içerdiği anlamlar, varılan hükümle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple Hanefîler' ayrılığın sebebinin İslâm değil diğer eşin Müslüman olmaktan imtina etmesi olarak düşünmüşlerdir.<sup>61</sup> Sonuç itibariyle Hanefîler', Şâfiîler'in hükme uygun bir illet tespit edememeleri sebebiyle, yani vasfın, kendisine bağlandığı hükme aykırı bir sonuç doğurmasıyla, yukarıda zikir geçen meseledeki istidlâllerini fasit olarak kabul etmişlerdir.

Hanefîler'e göre Şâfiîler'in, başı mesh etme konusundaki görüşleri de fesâdü'l-vaz'ın bir başka örneğini teşkil eder. Zira, "Başı mesh etmek abdestte rükündür. Dolayısıyla, yüzü üç kere yıkamak gibi, başı üç kere mesh etmek de sünnettir" önermesi, vaz itibariyle fâsit'tir (hatalı bir kurgulamadır).<sup>62</sup> Hanefîler'e göre Şâfiîler'in, "Yüzü yıkamak taharette rükün olup üç kere yıkamak ise sünnettir" prensibini "asl" olarak konumlandırarak, "Başı mesh etmek de abdestte bir rükündür; o halde başı üç kere mesh etmek de sünnettir" demek suretiyle "fer" konumunda kabul ettikleri başın meshinin üç kere yapılması sonucuna ulaşmaları fesâdü'l-vaz'dır. Çünkü Şâfiîler'in ortaya koyduğu bu görüş sonucunda, kolaylık sağlama amacıyla vaz edilmiş olan mesh, işin sıkı tutulması emredilen yıkama işlemine çevrilmiş olmaktadır Hanefîler'e göre Şâfiî'nin ortaya koyduğu görüşte, meshi kemal derecesine ulaştırmak için onu yıkanan azalara benzetme çabası bulunmaktadır. Zira yıkanan azalarda ikmâl, özellikle (yıkama) farz olan mahalli üç kere yıkamakla sağlanmaktadır. Şâfiî'ye göre, nasıl ki abdestte yüzü üç kere yıkamak sünnet ise başı üç kere mesh etmek de sünnettir. Hanefî usûlcüler bu durumda asıllardan birinde tağlîz yani ağırlaştırmaya gidildiğinden dolayı ve mestler üzerine tekrar tekrar meshetmenin icmâ yoluyla mekruh olmasından ötürü, istidlâl işlemini fesâdü'l-vaz' yoluyla bâtil kabul etmişlerdir.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 3/226; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâṭi'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/209.

<sup>60</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/172.

<sup>61</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/126.

<sup>62</sup> Debûsî, *el-Esrâr fi'l-fürû'*, 3/42.

<sup>63</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fîkh*, 2/277; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 3/357.

Konuya ilişkin bir başka örnek şudur: Şâfiî mezhebine göre altın ve gümüşte faizin illeti semeniyyettir. Bu ikisinin dışındakilerde ise mezhepte kabul gören hâkim anlayışa göre faizin illeti, mübadeleye konu olan malın “gıda maddesi” olmasıdır. Bu sebeple onlara göre altın ve gümüşün dışında gıda maddesi olmayan hiçbir şeyde faiz meydana gelmez.<sup>64</sup> Şâfiîler’e göre altın ve gümüş dışındaki eşyalarda faiz illetinin yiyecek maddesi olma özelliği, ölçülebilir olmaktan daha elzem ve daha özel bir delildir. Öte yandan yiyecek maddesi olma, hayatta kalmanın kendisine bağlı olduğu bir özelliktir.<sup>65</sup> Yine Şâfiîler, Hanefîler’in faizin illetinin “aynı cins” olma sıfatıyla takdir etmelerini kabul etmezler. Çünkü sıfat ancak mevsufu ile bilinebilir. Ayrıca “cins” müşterek bir kavramdır ve cins olan her şeyi kapsar. Bu sebeple illeti belirlemede uygun bir vasıf değildir.<sup>66</sup> Esasında Şâfiîler bu sözleriyle şunu kastetmektedirler: Hayatın devamı yiyeceklerle olur. Bu özellik, bir yiyeceğin kendi cinsinden olan bir yiyecek karşılığında satıldığı akitte, iki şartın (eşitlik ve teslim almanın) ilave edilmesini gerekli kılan bir illet olmaktadır.<sup>67</sup> Dolayısıyla Şâfiîler yiyecek olma vasfının, akitlerde aranan vasıfla desteklemek suretiyle faizin illeti olacağını yönünde bir kanaat beyan etmişlerdir. Fakat Hanefîler bu istidlâli vaz’ bakımından fasit kabul etmektedirler. Çünkü Hanefîler’e göre satış akdinin meşruiyet sebebi insanların buna ihtiyaç duymasıdır. Bu sebeple insanların ihtiyaçlarını karşılamak için harcanan mala has kılınmıştır. Yiyecek olma sıfatı, söz konusu ihtiyaç sebeplerinin en büyüklerindedir. Çünkü yiyecek maddelerine herkes ihtiyaç duymaktadır. Fakat bu özellik, haramlık hükmü için değil de ancak akdin sıhhatinin ve akit hakkındaki emrin genişletilmesinin illeti olmaya elverişli olur.<sup>68</sup> Yiyecek maddesi olma, insanların en çok ihtiyaç duyduğu bir alandır ve bu alanda darlık değil genişlik vardır. Çünkü mubah kılma konusunda ihtiyacın tesiri, zaruret durumunda murdar hayvanın mubah kılınması gibidir; aralarında herhangi bir fark yoktur. Bu sebeple Şâfiîler’in savunduğu “yiyecek olma” illeti, her ne kadar bu illetin bey’ akdinin cevazının nassa dayalı şartı olan iki bedel arasındaki denkliğin (mümâselet) ispatı konusunda bir tesiri olmasa da genişlik gösterilmesi gereken yerde darlık gösterilmesi sebebiyle vaz’ bakımından fasittir.<sup>69</sup>

Bir diğer örnek ise, Şâfiîler’in, bir namaz vaktinin tamamında ya da oruçta tam bir gün boyunca aklî melekesini yitiren kimsenin namaz ve orucu kaza etmesi gerekmeyeceğini söylemeleridir. Onlar bu konuda, vaktin bir bölümünde cünûn hâlinde olan kişiyi cünûn-i mutbik gibi değerlendirmişlerdir.<sup>70</sup> Hanefî hukukçulara göre bir gün ve bir geceden daha az süre baygın kalan kişi, bu süre içinde kalan namazları kazâ eder. Fakat bir gün ve bir geceden daha uzun süre baygın kalan kişinin bu süredeki namazları sâkıt olur. Hanefîler bu hususta kısa süreli bayılmayı

<sup>64</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/26.

<sup>65</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/89-90.

<sup>66</sup> Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl et-Taberî er-Rûyânî, *Bağrû'lmezheb fî fûrû' mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Târik Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 4/407.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 3/31.

<sup>68</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fikh*, 2/278.

<sup>69</sup> Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik* (Kahire: Bulak Matbaası, 1313), 4/86.

<sup>70</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 1/131; Debûsî, *el-Esrâr fî'l-fürû'*, 3/43.

uykuya, uzun süreli bayılmayı da akıl hastalığına benzetmişlerdir.<sup>71</sup> Şâfiîler'e ve Mâlikîler'e göre bu durum bir namaz vakti ile sınırlıdır.<sup>72</sup> Zira onlara göre bayılmanın süresi önemli olmadığından bayılan kimseden yükümlülük tam anlamıyla düşmüştür. Çünkü bir ibadeti kaza etmenin vacip oluşu, o ibadeti edâ etmenin vacip oluşuna dayanmaktadır. Dolayısıyla akıl hastalığına yakalanan kişinin durumu tıpkı namaz hususunda bir gün ve bir geceden daha fazla süreyle aklî melekesini yitiren veya oruçta ramazan ayının tamamında aklî melekesini yitiren kimse gibidir.

Hanefiler, Şâfiîler'in bu görüşlerini vaz' bakımından fasit olarak nitelemiştir. Çünkü aklî melekeyi kısa süreli yitirmenin cünûn-i mutbik gibi değerlendirilmesi ve onun altında mütalaa edilmesi doğru değildir. Bu durumdaki kişi sadece hitabı anlamaktan ve emre uymaktan aciz durumda olur. Hanefiler'e göre, kişiyi ibadet etmeye ehil olmaktan çıkarma konusunda aklî melekeyi kısa süreli yitirmenin bir etkisi yoktur. Çünkü ibadete ehil olmak, ibadet sevabına ehil olmaya dayanmaktadır. İbadetin sevabına ehil olmak, kişinin mümin olması sebebiyledir ki, aklî melekeyi yitirmek onun imanını iptal etmez. Bu sebeple akıl hastalığına yakalanan kişi, Müslüman akrabasına vâris olur ve ayrıca akıl hastalığına yakalanan kadın ile Müslüman kocası birbirinden ayrılmaz; evlilikleri sonlandırılmaz. Hanefiler'e göre bunun delili, akıl hastalığına yakalanma sebebiyle hac yapan kişinin ihramı bozulmayacağı kanaatidir. Bu da akıl hastalığı sebebiyle kişinin imanını gitmediğini göstermektedir. Aynı şekilde akıl hastalığı sebebiyle kişinin orucu da iptal olmaz; öyle ki kişi oruca başladıktan sonra akıl hastalığına yakalansa bile oruçlu olmaya devam eder. Nitekim oruca geçerli olacak şekilde başladıktan sonra, orucun sıhhatinin devamı için, şehvetleri gidermekten sakınmak dışında, ehliyet şart koşulmaz. Akıl hastalığı, bu fiilin gerçekleşmesine aykırılık teşkil etmez. Hanefiler'e göre bunun delili, akıl hastalığına yakalandıktan sonra da bu kişi için hac ibadetinin vacip olmaya devam etmesi ve ayılıp aklı başına geldiğinde edâ ettiği namazın farziyetinin bu kişi hakkında devam etmesidir. Dolayısıyla akıl hastalığına rağmen ibadetlerin vücûb sebebi devam eder. Ancak bu kimse hitabı anlamaktan aciz olduğu için edâ etmekle ilgili hitap ondan düşer. Hanefiler'e göre uyuyan ve baygın kimse de bunun gibidir. Zira uyku ve baygınlık hâlinde edâ etmekle ilgili hitap bu ikisinden düşer. Zira zorluk, nas gereğince düşürücü bir mazerettir. Hanefiler'e göre bir gün ve bir gece sürmeyen akıl hastalığı kısa süreli kabul edildiği için bu zaman zarfında mevcut olan ibadetler onun zimmetinde kalmaya devam eder. Aslında aynı zimmet hali uzun süreli devam eden akıl hastalığı durumlarında da bulunmaktadır. Fakat kadınların adet günlerinde olduğu gibi burada katlanarak oluşan zaruret durumu sebebiyle, zimmetindeki ibadetlerin kazası kendisinden sâkit olduğu kanaatine varılmıştır.<sup>73</sup>

Şâfiî fukahası "hibe" lafzıyla nikâh akdinin kurulamayacağını söyler. Onlara göre hibe lafzı nikâh akdi dışındaki akitlerde kullanılan bir lafızdır, dolayısıyla "icâre" lafzı nasıl ki nikâhta kullanılamıyorsa hibe lafzıyla da nikâh akdi kurulamaz.<sup>74</sup> İmam Şâfiî'ye göre, "...bir de mümin bir kadın kendini peygambere hibe ederse, (mehir istemezse) Peygamber de onu nikâh etmek

<sup>71</sup> Ahmet Ekşi, "Tedavi Sürecinde İbadet (Namaz Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 366.

<sup>72</sup> Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/204; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/120.

<sup>73</sup> Debûsî, *el-Esrâr fi'l-fürû'*, 3/43.

<sup>74</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/76. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 4/280.



isterse... (Bütün bunlar) müminlere değil de sana has olarak helâl kılındı”<sup>75</sup> âyetinde zikri geçen “hibe” ve Hz. Peygamber’in mehirsiz olarak evlenmesi kendisine mahsus olan durumdur. Dolayısıyla Hz. Peygamber’e mahsus olan bu hükmü, ondan başkasının nikâh akdine ta’diye ederek ta’lîl edilmesi câiz değildir.<sup>76</sup> İmam Şâfi’ye göre şayet ayetin ilgili hükmü ta’lîl edilip ta’diye edilirse Hz. Peygamber’e özgü olması iptal edilmiş olur. Hâlbuki kıyasın şartlarından biri, hükmün asla (makîsun aleyh) mahsus olmamasıdır. Bu hüküm Hz. Peygamber’e mahsus olup ta’lîl edilemez.

Hanefiler’e göre ise Şâfiîler’in hüküm ispatı isabetli değildir. Çünkü ayette zikri geçen tahsis ifadesi mehre aittir. Yani “...sadece sana mahsus olmak üzere...” ifadesiyle kastedilen, mehirsiz olarak evlenebilmenin sadece Hz. Peygamber’e mahsus olmasıdır. Zira ayetin siyâkına bakıldığında hem mehir vererek hem de vermeden nikâhın Hz. Peygamber’e Yüce Allah’ın bir lütfu olduğunu açıklanmaktadır. Dolayısıyla Hanefiler’e göre “hibe” lafzıyla nikâh yapma hükmü Hz. Peygamber’e mahsus olmadığından dolayı hüküm asla tahsis etmek isabetli değildir ve dolayısıyla ta’lîl edilebilir.<sup>77</sup>

Hanefiler’in fesâdü'l-vaz' hakkında verdikleri bir diğer örnek de seferi olan kişinin Cuma namazı kıldırmasının sahih olmayacağı yönündeki söyleme olan itirazlarıdır. Hanefiler’deki genel kanaate göre yolculuk, hastalık veya esaret altında bulunan kişilerin de Cuma namazı kıldırılmaları sahihtir. Durum böyle iken Züfer (ö. 158/775), bu gibi kişilere Cuma namazının farz olmadığını söyleyerek onların imam olmalarının sahih olmayacağını ifade etmiş ve bu grupta olan kişileri, kendisine Cuma farz olmayan kadın ve çocuklara benzetmiştir. Fakat Hanefiler’deki umumi kanaate göre Şâriin hitabı hasta ve yolcuları da kapsamakta ancak onlar, içlerinde buldukları zorluktan dolayı mazur görülmektedir. Bu sebeple Züfer’in yaptığı kıyas fesâdü'l-vaz’dır. Çünkü zikri geçen bu kişiler Cuma namazını eda ettikleri takdirde kendilerinden vaktin farzı sâkit olmaktadır. Çocuk ve kadın hakkındaki durum ise farklı bir boyuttadır. Zira çocuğun namazı her ne kadar eda bakımından sahih görülse de nafîle konumundadır. Dolayısıyla çocuğa ittibâ edilmesi hâlinde namaz nafîle üzerine bina edilmiş olur ki, bununla da Cuma namazı eda edilmiş sayılmaz. Kadına gelince, o da Şâriin hitabıyla muhataptır; Cuma namazı kıldığı takdirde kendisinden vaktin farzı sâkit olur ancak kadının Cuma namazında imameti sahih değildir.<sup>78</sup>

### 3.2. Mütেকellim Usûlcülerin Fesâdü'l-vaz' Kapsamında İleri Sürdüğü Örnekler

Hanefî fukahasına göre adam öldürmeyle ilgili olan kefâret, sadece hata (ve hata benzeri) ile meydana gelen öldürme eyleminde sabittir.<sup>79</sup> Şâfiîler’e göre ise hata ile öldürmede kefâret nas ile sabit olduğuna göre kasten öldürmede evleviyet yoluyla gereklidir. Bu noktada Şâfiîler nassın işretini, nassın delâletine tercih ederler. Şâfiîler’in bakış açısına göre Hanefiler’in bu noktadaki istidlâlleri, kasten adam öldürmede meydana gelen cinayet/cürm eyleminin büyük olduğu ve bu sebeple de kefâretin böyle bir günahı ortadan kaldıramayacağıdır. Şâfiîler’e göre Hanefiler’in bu

<sup>75</sup> el-Ahzâb 33/50.

<sup>76</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 5/37.

<sup>77</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fıkıh*, 2/151-152.

<sup>78</sup> Râdiyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 1/90.

<sup>79</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 26/67-68.

ta'lıli vaz bakımından fasittir. Çünkü ta'lıl gerekçesini cürmün büyüklüğüne bağladıktan sonra ondan hafif bir sonuç çıkarmak fesâdü'l-vaz' yoluyla itiraz etmeyi gerektirir ve istidlâlin bâtil olduğunu sonucunu doğurur.<sup>80</sup>

Şâfiîler'e göre Hanefîler'in fesâdü'l-vaz'a düştüklerin durumlardan biri de zekâtın ifasının, akile sisteminde olduğu gibi sosyal yardımlaşma amacını taşıdığından ötürü ertelenebilir (terâhî) oluşu hakkındaki görüşleridir.<sup>81</sup> Şâfiîler'e göre Hanefîler'in bu ta'lıli fasittir. Çünkü fıkhıta bir şeyin ertelenebilir olması, onun için genişlik tanındığını gösterir. Hâlbuki fakirin ihtiyacının hemen karşılanması gerekir. Bu durum ise vaktin genişliğini değil darlığını mucib'tir.<sup>82</sup> Bu sebeple Hanefîler'in istidlâlleri fasittir.<sup>83</sup>

Mâlikî hukukçularından İbnü'l-'Arâbî'ye (ö. 543/1148) göre Hanefîler'in fesâdü'l-vaz'a düştükleri hususlardan biri de abdestte niyet konusudur. Hanefîler'e göre necâsetin izalesinde niyet gerekli olmadığı gibi abdestte de niyet gerekmez.<sup>84</sup> Çünkü her ikisinde de amaç temizliğin sağlanmasıdır. İbnü'l-'Arâbî'ye göre bu, vaz bakımından fasit bir kıyas kurgusudur. Zira abdest (tahâret) İslâm'daki en önemli ibadetlerden (kurb) biridir. İbadetlerde esas olan niyet ile yapılmasıdır. Dolayısıyla ibadet niteliği taşıyan bir fiilde niyetin şart olmadığını iddia etmek, vaz bakımından fasittir.<sup>85</sup>

Hanefîler bu itiraza birkaç vecihle cevap vermişlerdir. Hanefîler abdestin bir ibadet olduğunu kabul ederler.<sup>86</sup> Niyet olmadığı zaman abdest ibadet olmaz. Fakat namazın edâsının sıhhati için şart olan abdest, abdestsizliği (hadesi) ortadan kaldıran şeydir; ibadet değildir. Dolayısıyla suyun niyet olmaksızın abdest azalarında kullanılması, hadesin giderilmesi için yeterlidir. Bu izahla Hanefî fukahası abdestin iki çeşidinin olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri

<sup>80</sup> Celâleddin el-Mahallî, *el-Bedrü't-ţâlî*, 2/366. Hanefîlere göre kasten öldürme suçunda kefâretin gerekli olmayışının aklî ve usûlî birçok gerekçesi bulunmaktadır. Hanefîlere göre hatâen öldürme, fiilin kasti olmaması sebebiyle öldüren kişinin canı kurtarılmış ancak cana karşı bir canın kurtarılması için köle azat edilmesi gerektiğini bildirmiştir. Ancak kasten öldürme fiilinde ise din ona kisası gerekli kılmıştır. Hayatın tafefisi ancak kendisi gibi bir hayatla olur. Kisas, öldürme nedenini ortadan kaldırmak suretiyle hayattır. Şâfiîlerin hatâen öldürmede de kefâretin gerekeceğine dair istidlâlleri kıyas yoluyla sabittir. Ancak taabbudî alan olmaları sebebiyle kefâretlerde ve cezalarda kıyas caiz değildir. Ayrıca birbirinden iki ayrı meselede mutlakin mukayyede hamledilmesi caiz değildir. Hâlbuki Şâfiîler bu durumu zihâr kefâretine de benzetmişlerdir. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 26/67/69.

<sup>81</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/157, 161; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982), 2/3.

<sup>82</sup> Celâleddin el-Mahallî, *el-Bedrü't-ţâlî*, 2/366.

<sup>83</sup> Ayrıca bk. Ahmet Numan Ünver, *Fıkah İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 266.

<sup>84</sup> bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkah*, 2/285.

<sup>85</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arâbî, *el-Maḥşûl fi uşûli'l-fıkah*, thk. Hüseyin Ali el-Yedrî-Said Fûde (Amman: Dâru'l-Bayarıq, 1419/1999), 1/142.

<sup>86</sup> Hanefî fakihlerinden Suğdî'nin (ö. 461/1068), tahareti, "Tahâret-i taabbud" ve "Tahâre-i necâset" olarak iki kısma ayırması da Hanefîlerin abdeste salt temizlik olarak bakmadıklarını göstermektedir. bk. Ebü'l-Hasen (Hüseyin) Rüknü'lislâm Alî b. el-Hüseyin es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin Abdüllatif en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 1/16.

ibadet olan abdesttir ki, bu tür abdest ancak niyetle meydana gelir. İkincisi ise abdestsizliği gideren abdest olup niyet edilmeksizin yapılabilen abdesttir. Bu türden abdest, necâseti ortadan kaldıran yıkama gibidir ve bu, namazın sahih olma şartını yerine getirmektedir.<sup>87</sup>

Mâlikî mezhebine göre, Ramazan ayında yeme içmenin orucu bozucu bir unsur olduğunu bilerek ve kasten orucunu bozan kişiye Hanefîler'de olduğu gibi kefâret gerekir. Mâlikîler'in bu noktada Hanefîler'den ayrılan yönü, kefâretin gerekmesi için oruçlu kişinin bu bilgiye sahip olması ve Ramazan'ın hürmetini ihlal ederek yapmış olmasıdır.<sup>88</sup> Mâlikîler'e göre cinsel birliktelik yoluyla Ramazan orucu bozulduğunda nasıl ki kişiye kaza etmek gerekiyorsa, buna kıyasen kefâret ödemesi de gereklidir.<sup>89</sup> Şâfiîler, kefâretin kazanın mukayese edilmesi sebebiyle bu tür istidlâli fasit görürler. Çünkü kaza, kefârete göre daha geniş bir kavramdır. Kefâret sadece Ramazan ayına mahsus iken kaza adak oruçlarında da söz konusudur. Bu sebeple birinin diğerine kıyas edilmesi sahih değildir.

Mütekelim usûlcülerin Hanefîler'e yönelik fesâdü'l-vaz' örneklerinden biri de, akit esnasında birbirine denk olan yaş ve kuru hurmanın birbiri mukabilinde satılabileceğine yönelik iddialarıdır. Çünkü Hanefîler'e göre her ne kadar akitten sonra yaş olan hurmada, kuruma sebebiyle bir miktar eksilme olsa da bu, sonradan meydana gelen bir durum olup akdin kuruluşuna mani değildir. Mâlikîler ise varılan bu hükme, illetin zıddını gerektiren bir delil talik edilmesi sebebiyle itiraz etmişlerdir. Mâlikîler bu noktada rivayet edilen bir hadise dayanmaktadırlar: Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan naklettiğine göre, kuru hurmanın yaş hurma karşılığında satın alınması Hz. Peygamber'e sorulduğunda, "Yaş hurma kuruyunca eksilir mi?" diye sormuş, sahabiler, "Evet." deyince Hz. Peygamber böyle bir alışverişi yasaklamıştır."<sup>90</sup> Mâlikî usûlcülere göre Hanefîler, illete onun muktezasının zıddı olan bir şeyi bağlamışlardır. Çünkü Hz. Peygamber, kurumak suretiyle meydana gelen eksilmeyi, bu tür bir alışverişin yasak olmasının illeti olarak zikretmiştir. O halde şâriin yasağın illeti olarak kabul ettiği bir şeyi mubah kılmanın illeti olarak kabul etmek, fesâdü'l-vaz' itibariyle sahih değildir. Yukarıda zikredilen görüş Ebû Hanîfe'ye aittir ve mezhepte kabul

<sup>87</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/285.

<sup>88</sup> Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin İbnü'l-Cellâb, *et-Tefri'*, thk. Seyyid Kesrevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007), 1/170; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 61; Kâdî Abdülvehhâb Ebû Muhammed el-Bağdâdî, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/297.

<sup>89</sup> Mâlikî kitaplarında meselenin özeti şöyledir: Ramazan ayında cinsel birliktelikten dolayı erkeğe kefâret gerekir. Kadına kefâretin gerekli oluşu ise gönüllü olmasına bağlanmıştır. Mâlikîlere göre o günün kazasının kadın için gerekli olduğuna dair kıyas, kadının cimada gönüllü olması durumunda ona da kefâretin gerekli olduğu görüşünde olanların delillerindedir. Kadın için o günün kazası gerekli oluyorsa kefâret de gerekli olur. bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fimâ teẓammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr*, thk. Abdülmu'tî Emin (Dımaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993), 10/110.

<sup>90</sup> Ebû Dâvûd, "Büyü", 18; İbn Mâce, "Ticârât", 53; Tirmizî, "Büyü", 14; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Yahya el-Leysî rivayeti), (Mısır: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), nr. 1293.

gören görüş de bu yönde olmuştur. Ebû Hanife'ye yukarıda zikri geçen rivayet hatırlatıldığında, ravisi olan Zeyd Ebû Ayyâş'ın rivayetinin kabul edilmez olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup>

Hanefî hukukçulara göre, nasıl ki bir Müslüman bir Müslüman'ı kasten öldürdüğü takdirde kısas uygulanıyorsa aynı şekilde bir Müslüman bir zimmîyi kasten öldürdüğünde de kısas uygulanır. Çünkü Hanefîler'e göre zimmîler İslâm topraklarında ebedi olarak canları koruma altına alınmış kimselerdir.<sup>92</sup> Fakat cumhur ulemaya göre bir Müslüman'a zimmî sebebiyle kısas uygulanmaz. Mâlikîler, Hanefîler'in ortaya koyduğu görüşe, fesâdü'l-vaz' gerekçesiyle itiraz ederler. Onlara göre kısas konusunda kâfirin Müslümana kıyaslanması caiz değildir. Çünkü her ikisi de temelde birbirinden farklı olup Müslümanın saygınlığı/hürmeti daha fazladır. Nitekim kâfir bir kişi kazifte bulunduğu had cezası uygulanmaz iken Müslümana uygulanır. Kâfirin Müslüman üzerinde hakkı yok iken Müslüman'ın vardır. Bu sebeple ikisinin bir olarak değerlendirilmesi hatalı kurgulamadır.<sup>93</sup>

### Sonuç

Usûl ilminde hüküm istinbâtında kullanılan yöntemlerin doğru kullanılması önemli görülmüş ve bu yöntemlerinin doğru kullanılmaması hâlinde bunlara karşı yapılacak itiraz yöntemleri de teknik ve ilmi usûller çerçevesinde incelenmiştir. Kıyas, teorik yapısı itibariyle de geniş olan bir hüküm elde etme yöntemi olmasından dolayı usûl eserlerinde üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Bu sebeple zaman zaman kıyas kullanım tekniğine karşı itirazlar serdedilmiştir. Usûl eserlerinde kıyas ve illete yöneltilen itirazlara kavâdih denilmiştir. Bir tür ta'n işlemi olan kavâdih türleriyle, kıyasın usûlüne uygun yapıp yapılmadığı denetlenmiştir. Bir kavâdih türü olan fesâdü'l-vaz', bir illete, o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlamasıdır. Bu yöntemle asla bağlı olan illet ile fer'de ulaşılan hükmün bazı yönlerden uyumu gözlenmiş ve örneğin aynı illetle kurulan kıyaslardan birinin dar diğerinin geniş bir hükme ulaştırılması ya da birinin hafifletici diğerinin zorlaştırıcı bir hükme götürmesi veya birinin müspet diğerinin menfi bir hükme vardırması durumunda kıyas kurgusunun hatalı olduğu kanaatine varılmıştır.

Fesâdü'l-vaz' türünde yapılan itirazlara verilen cevapların munzabit bir şekli yoktur. Zira görülen o ki, istidlâlde bulunan ile itiraz edenin bakış açıları farklıdır. Bunda fesâdü'l-vaz'ın bir istidlâl yöntemi değil münâzara yöntemi olmasının da etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla fesâdü'l-vaz' ile yapılan itiraz, doğrulanması mümkün olmayan bir iddia olduğundan, mezhepler arasında fesâdü'l-vaz' ile yapılan itirazlar mezhebin doğruları arasında olmaya devam etmiştir. Bazı usûl eserlerinde bu itiraza cevap vermenin şekli olarak intikal gösterilmişse, bu tamamen münâzara ilmi açılarından. Çünkü fıkıh mezheplerinin fesâdü'l-vaz' türü itirazlara arka planda verdikleri cevaplar genelde ta'lîl işleminin sıhhati üzerinde durularak yapılmıştır. Kıyasa yöneltilen kavâdih

<sup>91</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/185; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1315), 5/293. Mâlikîler'in görüşü için bk. el-Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-ħicâc*, 178.

<sup>92</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/31.

<sup>93</sup> Bâcî, *el-Minhâc fî tertîbi'l-ħicâc*, 181.

türlerinin bilinmesi, usûl-fürû ilişkisinin bilinmesinde, fürû meselelerin usûlî dayanaklarına ulaşılmasında yardımcı olacak; tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl çalışmalarına da hız kazandıracaktır.

**Kaynakça**

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1404.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Minhâc fi tertîbi'l-ḥicâc*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2001.
- Başoğlu, Tuncay. "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002), 141-160.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luĵa*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1410/1990.
- Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1984.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1399/1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1418/1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *el-Esrâr fi'l-fürû'*. thk. Mahmud Tefvik el-Avâtîlî. Amman: Vizâretü'l-Evkâf, 1420/2000.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *el-Kavâdiḥu'l-cedeliyye*. thk. Şerfi binti Ali. Dımaşk: Dâru'l-Verrâk, 1413/1993.
- Ekinci, Ahmet. "Hanefî Usûlcülere Göre İlete Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (2022), 107-130.
- Ekşi, Ahmet. "Tedavi Sürecinde İbadet (Namaz Örneği)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 347-370.
- Erdem, Mehmet. *İslam Hukuku Tartışma Metodolojisi İhtilaf Fikhi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Erturhan, Sabri. "Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Talili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 95-124.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. Beyrut Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Halil b. Ahmed Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 1-45. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1427/2006.
- Hıra, Ayhan. "Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İlette Yöneltilen Men'/Mümânaa". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2021), 180-208.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuqahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fî mâ tezammenehü'l-Muvaţta' min me'âni're'ÿ ve'l-âşâr*. thk. Abdülmu'tî Emin. Dimaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh Abdirrahmân el-Kayrevânî. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Taqrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1971.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed Muvaffakuddin. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi uşûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdülaziz es-Saîd. Riyad: Câmîati İmam Muhammed b. Suûd, 1399/1979.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. el-Mısırî. *el-Baḥrû'r-râ'ik*. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, ts.
- İbnü'l-'Arâbî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Maḥşûl fi uşûli'l-fikh*. thk. Hüseyin Ali el-Yedrî-Said Fûde. Amman: Dâru'l-Bayarıq, 1419/1999.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin. *et-Tefri'*. thk. Seyyid Kesrevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2007.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1315.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' fi ḥalli Cem'î'l-cevâmi' (Attâr haşiyesiyle birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâdî Abdülvehhâb Ebû Muhammed el-Bağdâdî. *el-Ma'üne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.

- Koçinkağ, Mansur. “Şemseddîn el-İsfahânî’ye (ö. 688/1289) Göre İletim Red Yolları”. *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 15/0 (2019), 296-317.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta’*. Yahya el-Leysî rivayeti. Mısır: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi’l-kebîr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Ebû’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *et-Taḥbîr şerḥu’t-Taḥrîr*. thk. Abdurrhâman el-Cibrîn vd. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/2000.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta’lîl-Muḥtâr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fuṣûlü’l-bedâiyi’*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *t-Tevkîf ‘alâ mühimmâtî’t-te‘ârîf*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1410/1990.
- Okur, Hüseyin. “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma’a’l-Fârık”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.
- Özdemir, İbrahim. “Bir Dil Bilimi Olarak Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”. *İslam’da Medeniyet Bilimleri Tarihi* 1. ed. Recep Şentürk vd. 317-372. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Rûyânî, Ebû’l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl et-Taberî. *Bahrü’l-mezheb fi fûrû’i mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1430/2009.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar’aşî. *Takrîrü’l-ḳavânîni’l-mütedâvile min ‘ilmi’l-münâzara*. İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Âmire, ts.
- Sem’ânî, Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtı’u’l-edille fi’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-uşûl fi netâ’ici’l-uḳûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matbaatü Doha, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü’l-fıḳḳh*. thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436/2015.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi: Şerḥu’l-Pezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2001.
- Suğdî, Ebû’l-Hasen Rükniüslâm Alî b. el-Hüseyin. *en-Nütef fi’l-fetâvâ*. thk. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1984.



- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed. Kahire: Dâru Heçr, 1413/1992.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ûm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1402.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-ḥak min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ebû Hafis Sâmi. Riyad: Dâru'l-Fazilet, 1420/2000.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Âdâbü'l-baḥş ve'l-münâzara*. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. *el-Mühezzeb fi fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûatü'l-ulûm*. sad. Mümin Çelik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *'Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel*. nşr. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1987.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2019.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*. Kahire: Bulak Matbaası, 1313/1895.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2022), 145-175

## Nizâmiye ve Müstansırıyye Medreselerinde Arap Dili Öğretimi

*Arabic Language Teaching in Nizamiyyah and Mustansiriyyah Madrasahs*

### Ahmet Beken

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Çukurova University,  
Faculty of Theology, Department of Religious  
Education  
Adana, Türkiye  
[ahmtbeken@gmail.com](mailto:ahmtbeken@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-5243-7605](https://orcid.org/0000-0002-5243-7605)  
<https://ror.org/05wxkj555>

### Muhammed Türkmen

Dr., Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Dr., Çukurova University, Institute of Social  
Sciences, Department of Arabic Language and  
Rhetoric  
Adana, Türkiye  
[muhammet\\_oruc01@hotmail.com](mailto:muhammet_oruc01@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-3535-4012](https://orcid.org/0000-0003-3535-4012)  
<https://ror.org/05wxkj555>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Nisan/April 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Haziran/June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran/June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Beken, Ahmet – Türkmen Muhammed. “Nizâmiye ve Müstansırıyye Medreselerinde Arap Dili Öğretimi”. *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 145-175. <https://doi.org/10.51575/atebe.1281345>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ahmet BEKEN – Muhammed TÜRKMEN**).

**Yazar Katkıları:** Çalışmanın Tasarlanması: AB (%70), MT (%30)

Veri Toplanması: AB (%80), MT (%20)

Veri Analizi: AB (%80), MT (%20)

Makale Yazımı: AB (%80), MT (20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: AB (%80), MT (%20)

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## Nizâmiye ve Müstansırıyye Medreselerinde Arap Dili Öğretimi

### Öz

Dinin temel kaynaklarının Arapça olması, sınırların genişlemesine paralel olarak dilin Arap olmayanlara öğretilmesi ihtiyacı, dilde hataların (lahn) yaygınlaşması, resmî yazışmalarda Arapçanın hâkim dil olması ve bilim dili olarak kullanılması gibi sebeplerle Arapça, dinî ilimlerle birlikte öğretimi yaygın bir şekilde yapılan ilimler arasında yer almıştır. Dinî metinlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak, verilecek dersleri açık ve anlaşılır bir şekilde sunmak, nitelikli bir vaiz ve hatip olmak, delil getirmek ve düşünceyi temellendirmek, münazara ve cedelde başarılı olmak Arapçaya iyi derece hâkim olmayı gerektirmekteydi. Bu sebep ve ihtiyaçlar nahvin bir ilim dalı olarak teşekkülüne ve öğretimine zemin hazırlamış; öğretimi bâdiye (çöl), küttâb, ev, mescit, cami, kitapçı dükkânları, kütüphaneler, devlet daireleri ve medreseler gibi mekânlarda gerçekleşmiştir. Bu çalışma, Arapça öğretimini medreseler açısından ele almakta olup Nizâmiye ve Müstansırıyye Medreseleri merkeze alınarak genelde edebî ilimleri özelde ise nahiv öğretimi konu edinmektedir. Araştırmanın amacı, Arap dilinin söz konusu medreselerde hem dinî ilimlere hazırlayıcı ve destekleyici hem de ayrı bir alan olarak tedris edildiğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışma; medreseler kurulmadan önce Arap dilinin hangi merkezlerde tedris edildiğini, medreseler kurulduktan sonra bunun ne şekilde devam ettiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Nizâmiye Medreseleri, Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (öl. 485/1092) tarafından 449-450/1057-1058 yıllarında ilki Nîşâbur'da olmak üzere Bağdat merkezli kurulan medreselerin genel adıdır. Müstansırıyye Medresesi ise Abbâsî Devleti (750-1258) halifelerinden Ebû Ca'fer Mansûr Müstansır-Billâh (623-640/1212-1242) tarafından 625/1227-28 ile 631/1233-34 yılları arasında inşa edilmiştir. Sözü edilen medreselerde -özellikle Nizâmiye Medreselerinde- ağırlıklı olarak dinî ilimler (Şâfiî fıkhi, hadis, Kur'ân ve tefsir gibi) ve bunlar arasından özellikle fıkıh ilimleri (fürû', usûl, ferâiz, mezheb ve hilâf) tedris edilmiştir. Bu medreselerde müstakil nahiv kürsüsü veya nahve ayrılmış bir bölüm bulunmamakla beraber kendisine olan ihtiyaçtan dolayı nahivle ilgili derslerin verildiği kaynaklardan anlaşılmaktadır. Zira Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin vakfiyesinde nahvin öğretimi için bir nahiv hocasının alınacağı açıkça belirtilmekte, üstelik burada görev yapan müderrisler arasında hatırı sayılır nahiv âlimi bulunmaktadır. Ayrıca medreselerde öğrenim gören talebelerin biyografilerinden hareketle de nahiv ilminin öğretildiği anlaşılmaktadır. Araştırma tarihsel bir konuya odaklandığı için yazılı dokümanların incelenmesi tekniğiyle ele alınmıştır. Buna göre veriler öncelikle dönemle/medreselerle ilgili temel kaynaklardan hareketle elde edilmiş; bilhassa yorum, karşılaştırma, çıkarım ve iddiaların temellendirilmesinde güncel araştırmalardan da istifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Arap Dili ve Belâgatı, Nizâmiye Medreseleri, Müstansırıyye Medresesi, Edeb, Nahiv.

### Arabic Language Teaching in Nizamiyyah and Mustansiriyyah Madrasahs

#### Abstract

Arabic was among the sciences that were widely taught along with religious sciences for reasons such as the fact that the basic sources of religion were in Arabic, the need to teach the language to non-Arabs in parallel with the expansion of borders, the spread of errors (lahn) in the language, Arabic being the dominant language in official correspondence and its use as a language of science. To ensure a better understanding of

religious texts, to present the lessons clearly and comprehensibly, to be a qualified preacher and orator, to bring evidence and justify ideas, and to be successful in debate and jadal also required a good command of Arabic. These reasons and needs paved the way for the formation and teaching of nahw as a branch of science; its teaching took place in places such as bādiye (desert), kuttāb, houses, masjids, mosques, bookstores, libraries, government offices, and madrasas. This study deals with the teaching of Arabic from the perspective of madrasas and focuses on the teaching of literary sciences in general, and the teaching of grammar in particular, by focusing on the Nizāmiyyah and Mustansiriyyah Madrasas. The aim of this study is to reveal that the Arabic language was taught in these madrasas both as preparation and support for religious sciences and as a separate field. In this context, the study aims to reveal in which centers the Arabic language was taught before the establishment of madrasas and how it continued. Nizāmiyyah Madrasas are the general name of the madrasas founded in Baghdad, the first of which was in Nîsâbûr, in 449-450/1057-1058 by the Great Seljuk vizier Nizāmülmülk (d. 485/1092). And the Mustansiriyya Madrasah was built between 625/1227-28 and 631/1233-34 by Abu Ca'far Mansûr Mustansîr-Billah (623-640/1212-1242), one of the caliphs of the Abbasid State (750-1258). In these madrasas, especially in the Nizāmiyyah Madrasas, religious sciences (such as Shāfi'î jurisprudence, hadîth, Qur'ân and tafsîr), and among these, especially the sciences of fiqh (furu', usûl, ferâ'iz, madhhab, and hilâf) were taught. Although in these madrasas did not have an independent nahw chair or a department devoted to nahw, it is understood from the sources that courses on nahw were given due to the need for it. However, it is understood from the sources that nahw was also taught in these madrasas. In fact, the endowment of the Baghdad Nizāmiyyah Madrasah clearly states that a teacher of grammar (nahw) will be hired for the teaching of grammar, and moreover, there are considerable scholars of grammar among the mudarris working here. It is also understood from the biographies of the students who studied in madrasas that the science of nahw was taught. However, it should be noted that these madrasas did not have an independent nahw chair or a department for nahw. Since the research focuses on a historical issue, it was handled with the technique of analyzing written documents. Accordingly, the data were obtained primarily from the main sources related to the period/madrasas; current research was also utilized, especially in the interpretation, comparison, inference, and justification of claims.

**Keywords:** Religious Education, Arabic Language and Rhetoric, Nizāmiyyah Madrasas, Mustansiriyyah Madrasah, Edeb, Nahw.

## Giriş

Gramer öğretimi, başka toplumlarda olduğu gibi Arap toplumu için de zamanla ihtiyaç haline gelmişti. İslâm'ın hızla yayılması neticesinde Arap olmayanların Müslüman olmaları ve Arapçayı anlamaya ihtiyaç duymaları<sup>1</sup> bunun önde gelen sebepleridir. Ayrıca sınır boylarında ve ticarî merkezlerde bulunan Arapların kullandıkları dilin zaman içerisinde yabancıların etkisiyle

<sup>1</sup> Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nühât* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1995), 9.

bozulmaya başlaması, dilin safiyetini koruması ve öğretilmesi ihtiyacını doğurmuştur<sup>2</sup> ki bu durum Arap gramerini ortaya çıkaran diğer bir faktördür. Arap dilindeki bozulma ve hataların (*lahn*) halifeler, Hz. Peygamber ve hatta daha da geriye giderek Câhiliye döneminde mevcut olduğu düşünülürse<sup>3</sup> Arap gramerinin erken bir tarihte şekillenmeye başladığı ileri sürülebilir. Bundan dolayı nahiv ilminin temellerinin de Arapçaya lahn/yanlış ifadelerin girmesi sebebiyle atıldığı söylenmektedir.<sup>4</sup> Çünkü İslâmî dönemde fetihler neticesinde farklı milletlerin İslâm'a girişi ve kendi ana dillerinin yanı sıra Kur'ân dili Arapçayı da öğrenmelerinden sonra lahnın arttığı bir gerçektir.<sup>5</sup> Bu hataların günlük (konuşma ve yazı) dilde, dinî konularda ve bilhassa Kur'an âyetlerinin okunması ve yorumlanmasında giderek yaygınlaşması insanları endişeye ve bununla ilgili önlemler almaya sevk etmiştir. Dolayısıyla lahn dışında Kur'ân ve hadis metinlerini aslına uygun olarak okuma, bunlardan kastedilen anlamı doğru bir şekilde anlama, Kur'ân ve hadis metinlerini yanlış okuma ve yanlış öğrenmenin önüne geçme gayesi nahvin öğretimini hızlandıran diğer sebeplerdir.<sup>6</sup> Bu durum aynı zamanda dinî ilimlerin tedvini ile birlikte dille ilgili örnek toplama ve kural belirleme ihtiyacını doğurmuştur.<sup>7</sup> Hatta hadis, fıkıh ve kelâm gibi kaynakları Kur'ân ve hadis metinleri olan ilimler de nahiv ilmi sayesinde geliştiği<sup>8</sup> ileri sürülmektedir. Neticede lahnın önüne geçme ve dinî metinleri koruma çabası,<sup>9</sup> İslâm'ın erken dönemlerden itibaren dil ilminin ve daha özelde Arap gramerinin yaygınlaşp sistemleşmesinde önemli rol üstlenmiştir ki tarihsel süreçte dinî ilimler ağırlıkta olmakla birlikte dile müteallik ilimler (edeb) de her dönemde tedris edilmiş, eğitimin ideali dinî ve lisânî ilimlere vukûfiyet kesbetmek<sup>10</sup> olarak kabul edilmiştir.

<sup>2</sup> M. Şirin Çıkar, "Nahiv İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 81.

<sup>3</sup> Ahmed Abdulğafûr Attâr, "Mukaddimetü's-sıhah", mlf. Cevherî, *es-Sıhah/Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut, 1407/1987), 15 v.dğr.

<sup>4</sup> Mahmut Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9-10 (1994-1995), 101-115.

<sup>5</sup> Selami Bakırcı-Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001), 17.

<sup>6</sup> İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk, 2004), 2/369; Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", 101-115.

<sup>7</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1351-1355/1933-1936), 2/251; Fevzî Mes'ûd, *Sıbeveyhi: Câmîu'n-nahvi'l-Arabî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 13; Saîd Efgânî, *Mîn târîhi'n-nahv* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1398/1978), 8; Çıkar, "Nahiv İlmi", 82.

<sup>8</sup> Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", 101-115.

<sup>9</sup> Çıkar, "Nahiv İlmi", 81; Emin Cengiz, "Endülüs Tefsir Geleneğinde Belağat İlminin Yeri", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Nisan 2021), 277-289.

<sup>10</sup> George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 131.

Sonraki dönemlerde dille ilgili yanlışların giderek artması bu alandaki çalışmalarını hızlandırmıştır. Örneğin Basra'da dinî ilimlerin öğretimiyle ilgilenirken yaptığı bir dil hatası, Sîbeveyhi'yi (öl. 180/796) Arapçayı öğrenmeye itmiş; İsa b. Ömer (öl. 149/766), Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) ve Yûnus b. Habîb'den (öl. 182/798) dile dair dersler almıştır.<sup>11</sup> Böylece dildeki hataların farkına varıldığı erken dönemlerden itibaren âlimler ve işin ehli tarafından dilin korunmasına yönelik çabalar gösterilmiştir. “Kavâ'idü'l-'Arabiyye”, diğer bir tabirle “en-Nahv”/التَّحْوِی adı altında kurallar belirlenmeye başlanmış ve bu kurallar dışında konuşulan her kelime/ifade lahn ya da yanlış kabul edilmiştir. Bununla birlikte nahiv ve bu kökten türetilmiş olan farklı kelimeler, Câhiliye döneminden itibaren günlük konuşma dilinde cari olsa da hicri birinci asrın sonlarına değin Arapça dil kuralları manasında bir nahiv kavramından bahsedilmemektedir. Yani her ne kadar nahv sözcüğü lügat manası itibariyle sahâbe döneminden itibaren kullanılmış olsa da terim anlamına yakın bir anlamda Ebû İshâk el-Hadramî (öl. 117/735) ile beraber ele alınmaya başlanmıştır. Sonraki nesillerde ise sözlük ve terim manasıyla sıklıkla kullanılarak Halîl b. Ahmed'le beraber “Kitâbü'l-'ayn”da olduğu üzere Arap dilinin erken dönem sözlüklerinde yer edinmiştir. Ancak hicri ikinci asrın bir karakteristiği olarak dil çevrelerinde yeni ele alınmaya başlayan diğer başka dil terimlerinde olduğu üzere *nahvin* de -Halef b. Ahmer'in (öl. 180/796[?]) “Mukaddime fi'n-nahv”indeki amaç merkezli tanımı hariç- ilmî bir tanımlanmamıştır. İlmî anlamda ilk nahiv tanımı çabasının hicrî IV. asır dil âlimlerinden İbnü's-Serrâc'ta (öl. 316/929) görülmektedir.<sup>12</sup>

İlk dönemlerde dile dair çalışmalarda Arap dili kuralları manasında nahiv yerine daha çok 'Arabiyye, *i'râb*, lügat ve lahn gibi kavramlara yer verilmiştir. Mezkûr kavramlardan en sık kullanılanları ise 'Arabiyye ve *i'râb*'tır. Nitekim kaynaklar Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) döneminde nahvin Arapça (*el-'Arabiyye*) adıyla anıldığını zikretmektedir.<sup>13</sup> Cevherî (öl. 400/1009'dan önce) nahvi, Arap kelâmının *i'râbı* olarak tarif etmektedir.<sup>14</sup> İsim ve fiillerin sonlarının (hareke, harf ve hazif hâllerinin) manalara delâlet ettiğini anlayan nahiv âlimleri, nahvi *i'râb*, yani *beyân* şeklinde adlandırmışlardır. Bu nedenle gayenin aynı olması sebebiyle *i'râba* nahiv, nahve de *i'râb* denmiştir. *Lügate* gelince o, Allah'ın Arap milletine lütfedip konuşup anlaşmalarını sağladığı Arapçadır.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1968), 57; Çıkar, “Nahiv İlmî”, 88.

<sup>12</sup> Yerinde, “‘Nahiv’ Kavramının...”, 217.

<sup>13</sup> bk. Ebü't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl (Kahire 1375/1955), 24; Kiftî, *İnbâh*, 1/39.

<sup>14</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, 6/2504.

<sup>15</sup> Zeccâcî, *el-İzâh fi ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1399/1979), 91.

Nahvin Ebü'l-Esved'den önce olduğuyla ilgili görüşler mevcutsa<sup>16</sup> da çoğunluğun kanaatine göre o, hicri birinci yüzyılda ortaya çıkan nahiv ilminin ilk kurucusudur.<sup>17</sup> Biyografisine yer veren kaynakların bazıları onunla ilgili "Arapçayı ilk ortaya koyan", "Nahivle ilgili ilk söz söyleyen", "Mushafı ilk olarak noktalayıp harekeleyen", "Arapçayı vaz' eden, bablara ayıran, yolunu açan ve kıyasını ortaya koyan"<sup>18</sup> şeklinde ifadelerle yer vermiştir. Nitekim Arap dili kurallarını ifade etmesi açısından ilmî bir disipline ad olarak *nahv* kavramına ilk defa Ebü'l-Esved ed-Düelî ve talebelerinden sonraki üçüncü neslin temsilcilerinden Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî'de rastlanmaktadır.<sup>19</sup> Ebü'l-Esved, lahnın yakın çevresinde de yayıldığını görünce nahiv ilmiyle ilgili ilk adımları atmaya başlamıştır.<sup>20</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 209/824[?]) aktardığına göre Ebü'l-Esved, nahvi Hz. Ali'den öğrenmiştir. Nitekim bu ilmin *en-nahiv* ismiyle adlandırılması, Hz. Ali'nin Ebü'l-Esved'e اُنِّخْ هَذَا النَّحْوُ / "Kuralları bu şekilde koymaya devam et!" demesine dayandığı ileri sürülmektedir.<sup>21</sup> Halîl b. Ahmed, nahiv ilmini tehzîb ve tanzim edip bablarını tamamlamıştır. Nahvi Halîl b. Ahmed'den Sîbeveyhi (öl. 180/796) olarak ayrıntılarını tamamlamış, delil ve misallerini çoğaltmış ve kendisinden sonra bu konuda yazı yazan herkes için örneklik teşkil eden *el-Kitâb* ismiyle bilinen eserini telif etmiştir.<sup>22</sup>

Müstakil bir ilim olarak teşekkül etmeden önce nahiv, sarf (tasrîf) ilmini de kapsarken<sup>23</sup> *el-Arabiyye* her ikisini de kapsamaktaydı. Bu nedenle bu dönemde sarf, nahivden ayrı bir alan olarak telakki edilmemiş, ilk dönemlerde nahiv ve sarfı tek bir çatı altında toplayan gramer, İslâm dünyasında dil ilmi ve alt disiplinlerinin ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlamıştır.<sup>24</sup> Hatta edeb hareketinin ilk çalışma alanını nahiv ve lügat teşkil etmiştir. Diğer edeb tetkiklerinin gelişimi,

<sup>16</sup> Örneğin bk. Muhammed eş-Şâtir, *el-Mûcezz fi neş'eti'n-nahv* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1403/1983), 18. İbn Fâris, nahiv ilminin ilk kez Ebü'l-Esved tarafından ortaya konulduğuyla ilgili rivayeti inkâr etmemekle birlikte bu ilmin öteden beri var olduğunu, Ebü'l-Esved'in bu ilmi yenileştirdiğini, hatta dile dair bilgilerin ilk insanlara tevkîfi olarak verildiğini ve her neslin bu bilgileri kendisinden sonrakilere aktardığını ileri sürmektedir. bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fihri'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fi kelâmihâ*, nşr. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 13-15.

<sup>17</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/369; Tantâvî, *Neşetu'n-nahv*, 23.

<sup>18</sup> Meselâ bk. Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986), 1/39-44; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru'l-Hicr, 1418/1998), 12/126.

<sup>19</sup> Kûzî, *el-Mustalahu'n-nahvî: neş'etuhu ve tetavvuruhu hatta evârihi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî* (Riyad: İmâdetü'ş-Şu'uni'l-Mektebât-Câmi'atü'r-Riyâd, 1401/1981), 7 v.dğr.; Tantâvî, *Neşetu'n-Nahiv*, 23-24.

<sup>20</sup> Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", 101-115.

<sup>21</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 23.

<sup>22</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/369.

<sup>23</sup> Hasan Hindâvî, *Menâhucu's-sarfiyyîn ve mezâhibuhum* (Şam: Dâru'l-Kâlem, 1989), 14.

<sup>24</sup> Çıkar, "Nahiv İlmi", 83.



nahiv ve lügat âlimlerinin faaliyetleriyle başlamış ve bunlar nihayetinde edeb ilimlerini oluşturmuştur. Bunlardan nahiv, edeb ilimlerinin en temel unsuru olup diğer tüm edeb ilimlerine zorunlu giriş konumundaydı.<sup>25</sup> Başka bir ifadeyle Arapça gramerinin oluşturulduğu ilk dönem dil âlimleri lügat, nahiv, sarf, ahbâr ve kıraat konularını birbirinden ayırmamış, bunları “Lisaniyyât” ve “İlmü'l-‘Arabiyye” gibi başlıklar altında incelemiştir.<sup>26</sup> Bu iç içe olma durumu hicri III./IX. yüzyıla kadar sarfın ayrı bir uzmanlık alanı olarak teşekkül edip nahiv ilminden bağımsız bir ilim dalı olmasına dek devam etmiştir.<sup>27</sup> Ancak Kur’ân’ın okunuşunda ve dilde yapılan hataların çoğalmasının yanı sıra yeni Müslüman olan diğer kavimlerin mensuplarına İslâm dininin öğretilmesi gibi saiklerle sarf da nahiv ilmiyle birlikte kurulmuş, birlikte gelişmiş,<sup>28</sup> benzer malzeme ve yöntemi kullanarak aynı alanlarda öğretilmiştir. Bu nedenle nahiv ilminin kurucularından bağımsız olarak sarf ilminin kurucularından söz etmenin imkânı yoktur.<sup>29</sup> Bununla birlikte başlangıçtan itibaren nahivle birlikte *el-‘Arabiyye* içerisinde gelişmesini devam ettiren sarfın bilhassa hicri üçüncü asırdan itibaren nahivden ayrı müstakil bir ilim olarak kavramsallaştığı görülmektedir. Sîbeveyhi öncesinde ortaya çıktığı anlaşılan sarf (tasrîf), zaman içerisinde gelişerek nahivden bağımsız kendisine has bir bilim hâline gelmiş ve Ebû Osman el-Mâzinî, “el-Kitâb”da bulunan sarf mevzularından istifadeyle “Kitâbü't-tasrîf”ini telif etmiştir. Ancak bu, sarf ve nahiv konularının birbirinden bütünüyle ayrıldığı ve aynı eserde birlikte ele alınmadığı anlamı taşımamaktadır.<sup>30</sup>

Nahiv ilminin gelişme döneminde (155-220/772-835)<sup>31</sup> nahvin sınırları daha da daraltılmış ve doğrudan nahivle irtibatlı olmayan lügat, edebiyat, nevâdir, ahbâr gibi disiplinler dışarıda bırakılarak sadece nahiv ve sarf konularından ibaret hâle getirilmiştir.<sup>32</sup> Bununla beraber sarf ve nahivle birlikte sözü edilen ilimler “Edeb İlimleri” (*ulûmu'l-edeb* veya *fünûnu'l-edeb*<sup>33</sup>) başlığı altında da ele alınmıştır. Örneğin Nizâmiye Medresesi dil âlimlerinden Kemâleddin el-Enbârî (öl. 577/1181), edeble ilgili ilimleri *nahiv, lügat* (kelime/sözlük bilgisi), *sarf/tasrîf, arûz* (vezin bilgisi),

<sup>25</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 129, 149.

<sup>26</sup> Yakup Civelek, “Selçuklu Döneminde Arap Dili ve Öğretimi”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 2001), 1/187-206.

<sup>27</sup> Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 22.

<sup>28</sup> İbn Cinnî, *el-Münsif li-kitâbi't-tasrîf*, nşr. İbrâhim Mustafa-Abdullah Emîn (Kahire: Vizâretü'l-Maârifî'l-Umûmiyye, 1373-79/1954-60), 1/4-5.

<sup>29</sup> Musa Alak, “Sarf (Tasrîf) İlimi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 155.

<sup>30</sup> Kılıç, “Sarf”, 36/136-137; Alak, “Sarf (Tasrif) İlimi”, 111-213; Yerinde, “‘Nahiv’ Kavramının...”, 193-238.

<sup>31</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 40.

<sup>32</sup> Alak, “Sarf (Tasrîf) İlimi”, 159.

<sup>33</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut, 1968), 4/147.

*kavâfi* (kafiye bilgisi), *smâ'atü's-şi'r* (şiiir ve vezin tekniği bilgisi), *ahbârü'l-Arab* (Arap kabileleri tarihi) ve *ensâb* (Arap soy bilimi) olmak üzere sekize ayırarak bunlara '*ilmü'l-cedel fi'n-nahv* (dilbilgisine dair cedel ilmi) ve '*ilmu usûli'n-nahv*'i (dilbilgisi teorisi ve metodolojisi) de eklemiştir.<sup>34</sup> İbn el-Ekfânî (öl. 749/1348) ise edeb ilimlerini ve bu ilimlere dair mevzuları *lûgat, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedi'* (*belâğât*), *arûz, kâfiye, inşâ ve inşâ kaideleri, okuma ve okuma kaideleri, tecvîd ve tecvîd kaideleri* başlıklarla ele almıştır.<sup>35</sup> Bunun yanında sarf, nahiv, lûgat, 'Arabiyye ve edebini birlikte zikredildiği, bunlar arasında genel-özel ilişkisinin kurulduğu örnekler de mevcuttur.<sup>36</sup> Ancak bizim buradaki amacımız edebî ilimlerin tarihsel gelişimini, tanımını, amaç ve kapsamını ayrıntılı vermekten ziyade sözü edilen ilimlerin süreç içerisinde hangi mahfillerde öğretildiği ve bunların hangilerinin Nizâmîye ve Müstansırıyye Medreselerinde tedris edildiğinin ortaya konulmasıdır.

### 1. Medreselerin Kuruluşundan Önce Arap Dili Öğretimi

Arap dili öğretimi, dilin hata ve yanlışlardan korunarak aktarımının sağlanması, dinî ve felsefî ilimlerin öğretilmesi için vasıta işlevi görmesi, medrese eğitim dilinin ve ilmî ve kültürel teliflerin çoğunun Arapça olması sebebiyle her dönemde önemini korumuştur. Başka bir ifadeyle Arapça İslâm coğrafyasının her yerinde bilgi, ilim ve kültür dili olma işlevi üstlenmiştir.<sup>37</sup> Bu özelliğinden ötürü Müslümanlar arasında konuşma, hususî, resmî, millî ve uluslararası yazışma, yönetim ve diplomasi dili olmuştur. Mahallî lehçeler ise yazı dili değil, konuşma dili olma özelliği göstermiştir.<sup>38</sup> Bu yüzden dil, okuma ve yazmanın bir uzantısı olarak bir âlimin eğitiminin tabii bir parçası sayılmıştır. Dolayısıyla İslâm medeniyetinin hem Arapça konuşulan hem de konuşulmayan bölgelerinde klasik Arapça, erken yaşlardan itibaren temel okuma-yazma bilgi ve becerileriyle birlikte verilmiştir.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî (Ürdün/Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 76.

<sup>35</sup> bk. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-mekâsîd fi envâ'i'l-'ulûm*, thk. Abdülmün'im Muhammed Ömer (Kahire, t.s.), 109.

<sup>36</sup> Bununla ilgili örnekler için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'/İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2490; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/389; Sarîfinî, *el-Müntehab mine's-siyâk li-târîhi Neysâbûr*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1989), 44, 202; Kiftî, *İnbâh*, 4/8.

<sup>37</sup> Kees Versteegh, "Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi", çev. Muhammet Günaydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mevlânâ Anısına)*, 16 (2007-2008), 331-353.

<sup>38</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 143.

<sup>39</sup> Münîrüdîn Ahmed, *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5<sup>th</sup> Century Muslim Era (11<sup>th</sup> Century Christian Era) in the Light of Ta'rîhi Bağhdâd* (Zurich: Der Islam, 1968). Aktaran Versteegh, "Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi", 331-353.

Öğrenciler, Arapçayı geleneksel manada bir âlime giderek öncelik Kur'ân olmak üzere dinî metinleri ezberlemek suretiyle okuma ve yazmayı birlikte öğrenir, sonrasında bir hocanın meclisine/ders halkasına girerek dinî metinleri okurlardı.<sup>40</sup> Nitekim lisana dair ilimlerin tedvini ile dinî ilimlerin tedvini paralel ilerlediğinden bunların öğretimi de buna göre şekillenmiştir. Öneminden ötürü erken dönemlerden itibaren dinî ilimlerle birlikte dil ve edebiyat alanında da birçok ilmin tedrisi yapılmıştır. Örneğin İmâm-ı Şâfiî (öl. 204/820), sabah namazının akabinde ders halkasına oturur, önce Kur'ân okuyan öğrenciler gelir, güneş doğuncaya kadar onlarla ilgilenirdi. Ardından sırasıyla hadis (müzâkere ve nazar), usul, arûz, nahiv ve şiir öğrenmek isteyen öğrenciler için üç ders halkası daha kurulur, öğle namazına kadar her birisinin eğitim-öğretimine yardımcı olur, kendisine tahsis edilen bu ders halkasındaki dersi sona erdikten sonra ise kalkarak evine giderdi.<sup>41</sup> Buna göre dilin hem bizatihi kendisinden kaynaklanan sebeplerle hem de dinî ilimlerle ilişkisi bakımından her dönemde önemini koruduğu, eğitim ve öğretimin konusu olduğunu söylemek mümkündür.

İlk zamanlardan itibaren çölde, ders halkalarında, ilim meclislerinde, küttâb ve mekteplerde (ketâtib), âlimlerin kendi evlerinde, hem küçük hem de büyük mescitlerde, camilerde nahiv, lügat, sarf, şiir, neseb, tarih (eyyâmü'l-'Arab vs.) ve diğer edeb ilimleri okutulmuştur.<sup>42</sup> Küttâb ve mektepler, bilhassa Emevîler ve Abbâsîler döneminden itibaren daha da yaygınlaşan temel eğitim kurumlarından olmuştur.<sup>43</sup> Bu kurumlarda Arapça, nahiv, Kur'ân-ı Kerîm okuma ve ezberleme, hat, şiir ve hesap eğitimin merkezini teşkil etmiştir.<sup>44</sup> İslâm'ın klasik çağında edebî tetkikler (humanistic studies) edeb kavramıyla gösterilmiştir. Bu kavram diğer alanların yanı sıra filolojiyi ve edebî sanatları da içermekteydi. Edeb birçok türü bulunan eğitim müesseselerinde öğretilmekteydi. Edeb, bu müesseselerden bir kısmını dinî ilimlerle paylaşırken bir kısmı ise münhasıran kendisine aitti. Küttâb da denilen mekteb ikinci türden olup daha çok edeb ilimlerine tahsis edilmişti. Bu edeb tetkikleri okulu; bir nahiv okulu, bir Kur'ân okulu, bir ilkokul ve ortaokul olmakla beraber özelde yazı eğitiminin verildiği başlıca mekânlardı.<sup>45</sup>

Mekteb, alanında yetkin bir edîble birlikte uzun yıllar sürecek olan yüksek derecede eğitim-öğretim faaliyetlerine öğrencilerini hazırlardı. Örneğin Halife Me'mûn'un neslinden gelen Ahmed b. Ali ez-Zevvâl (509-586/1115-1190) mektepten on dört yaşında ayrılmış, nahiv ve sözlük okumak

<sup>40</sup> Versteegh, "Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi", 331-353.

<sup>41</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, 6/2394 v.dğr.

<sup>42</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 62.

<sup>43</sup> Abdulmehdî Racih, *el-Hareketü'l-'ilmiyye fi'l 'asri'l-Abbâsî* (Ürdün: Mûte Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 9.

<sup>44</sup> Jacob M. Landau, "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003, 27/3-4.

<sup>45</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 57.

üzere Cevâlikî'nin (öl. 539/1144) yanına gitmiş ve on bir yıl onun ihtisas öğrencisi (sahibtuhû) olarak kalmıştı.<sup>46</sup> Ali b. Zeyd el-Beyhakî (öl. 565/1169), ilk gittiği küttâbda on beş yaşına gelinceye kadar nahiv, lügat ve şiirle ilgili on bir kitap ezberlemişti. On beş ve on altı yaşlarındayken devam ettiği ikinci küttâbında nahiv ve lügatle ilgili dört eser, beşinci bir eserin bir bölümünü ve darb-ı mesellerle (emsâl) ilgili ise iki eser ezberlemişti. Kısaca Beyhakî'nin küttâbda nahiv, lügat, şiir ve emsâle dair toplam on beş kitabı ezberlediği aktarılmaktadır. Beyhakî sözü edilen alanlarla ve diğer alanlarla ilgili ezberlediği eserlerin isimlerinin bazılarını, “Meşâribü't-tecârib” adlı eserinde yer verdiğini Yâkût el-Hamevî bizlere aktarmaktadır.<sup>47</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît (öl. 244/858) ketâtib'de dil/edeb ve nahiv eğitimi veren hocaların başında yer almıştır.<sup>48</sup>

Hız. Peygamber döneminden itibaren mescit ve camiler ibâdet merkezi olmanın yanında siyasî, toplumsal ve askerî meselelerin görüşüldüğü, ilim tedrisinin yapıldığı mekânlar olmuştur. Cami, İslâm âlemindeki şehirlerde dinî ilimlerin yanı sıra edeb ilimlerinin de öğretimi için kullanılan ilk müesseselerden olmuştur.<sup>49</sup> Örneğin Yûnus b. Habîb'in (öl. 182/798) ilk hocalarından Hammâd b. Seleme (öl. 167/784), Basra Camii'nde (Mescidü'l-Câmi') Hasan el-Basrî'nin (öl. 110/728) ders halkasından geçip gider ve camiinin diğer kısmında bulunan Arap dili âlimlerinin (ashâbü'l-'Arabiyye) derslerine katılırdı.<sup>50</sup> Tâhir b. Ahmed b. Babşâz (öl. 469/1077), Kahire'deki Amr b. el-'As Camii'nde nahiv ilmiyle, Ali b. Tâhir el-Kaysî es-Sülemî (öl. 500/1106), Dımaşk'taki Emeviye Camii'nde Arap diliyle (el-'Arabiyye) ilgili dersler vermişlerdir.<sup>51</sup> İbnü'ş-Şecerî (öl. 542/1148), cuma günleri Bağdat'taki Mansûr Câmii'nde kendisinden önce Sa'leb'in (öl. 200-291/815-904) ders verdiği yerde nahiv öğretmiştir.<sup>52</sup> İbnü'l-Mâsih olarak bilinen Ali b. Hasan (öl. 562/1167), Dımaşk'taki Emeviye Camii'nde Kur'ân, tefsir, nahiv ve fıkıh ile ilgili dersleri verdiği halkası bulunmaktaydı. Emîniyye Medresesi'nde muîd/asistan<sup>53</sup> olduktan sonra zikri geçen camide bir süre dersler vermiş, daha sonra Mücâhidiyye Medresesi'nde de bir müddet ders vermek

<sup>46</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/449; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 57.

<sup>47</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 4/1760.

<sup>48</sup> Enbârî, *Nüzhâtü'l-elibbâ'*, 138-140.

<sup>49</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 60.

<sup>50</sup> Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lüğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1984), 51.

<sup>51</sup> Kiftî, *İnbâh*, 2/95, 283.

<sup>52</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992-93), 18/61-62.

<sup>53</sup> Müderris dersi bitirdikten sonra talebelerin zihinlerinde güzel bir şekilde yer etmesi için dersi tekrarlayan, dersin zor kısımlarının açıklayan ya da ilk etapta anlayamayan güç noktaları vuzuha kavuşturan kimse. Bk. Tâcüddin es-Sübki, *Mu'îdü'n-ni'âm ve mubîdü'n-nikam*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr. (Kahire, 1948, 1993), 108; Kalkaşendî (öl. 821/1418), *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340/1922), 5/464.

üzere görevlendirilmiştir.<sup>54</sup> İbnü'l-Enbârî'nin öğrencilerinden nahiv ve lügat âlimi Ali es-Sincârî, aylık altmış dirhemlik (yaklaşık dört dinarlık) sabit bir maaşla Sincar Camii'nde Arap diline dair dersler vermiştir.<sup>55</sup>

“el-Makâmât” yazarı ve dil âlimi el-Harîrî'nin (öl. 516/1122) de kendi mescidinde edeb ile ilgili dersler verdiği rivayet edilmektedir.<sup>56</sup> Mescitlerde nahiv tedrisatı yapan kimi hocaların öğrencisinden ücret talep ettiği zamanlar da olmuştur. Örneğin Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923), hocası Yezîd el-Müberrid'den (öl. 286/900) nahiv ilmini öğrenmek istediğinde el-Müberrid, ona mesleğini sormuş, o da camcı olduğunu ve her gün bir buçuk dirhem kazandığını söylemesi üzerine ez-Zeccâc, el-Müberrid'e her ay bir dirhem vermek kaydıyla öğrencisi olmuştur. Yine ez-Zeccâc'ın tavsiyesi üzerine el-Müberrid'in zengin bir ailenin çocuğuna otuz dirhem karşılığında nahiv dersi verdiği<sup>57</sup> rivayet edilmektedir. Ebû Ali el-Fârisî'nin (öl. 377/987) de Mebremân olarak bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Ali'den ücret -ki yüz dinara tekabül ettiği aktarılmaktadır- karşılığında Sîbeveyhi'nin “el-Kitâb” isimli eserini okuduğu rivayet edilmektedir.<sup>58</sup> Bunun yanı sıra el-Müberrid, Ebû'l-Abbas Sa'leb (öl. 291/904) ve İbn Düreyd (öl. 321/933) gibi dilcilerin devletten maaş aldıkları da aktarılmaktadır.<sup>59</sup>

Bazen nahiv hocası, mescitteki yerini uzun yıllar değiştirmeyerek öğrencilerine nahiv ilmi vermiştir. Meselâ Ebû Abdillâh İbrâhîm el-Atekî (Niftaveyh) (öl. 323/935) Bağdat'ta Mansur mescidinde elli yıl boyunca yerini değiştirmeksizin nahiv dersleri vermiştir.<sup>60</sup> Mescit ve camiler, medreseler kurulduktan sonra da dile dair ilimlerin öğretildiği mekânlar olmaya devam etmiştir. Meselâ Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Abdü'l-Mu'tî b. Abdu'n-Nûr ez-Zevâvî'nin (öl. 628/1230-31), Mısır'da *Câmi'u'l-'Atik*'te Arap diline (*edeb*) dair dersler verdiği<sup>61</sup> aktarılmaktadır. İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) kendisinden “Her görüşmemde fıkıh ve edebî ilimlere dair zor gördüğüm konuları sorar ve tatmin edici cevaplar alırdım”<sup>62</sup> dediği İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), hem Emeviyye Camii'nde Mâlikî mezhebine tahsis edilen zâviyede hem de Kahire'de Fâziliyye Medresesi'nde

<sup>54</sup> Kiftî, *İnbâh*, 2/241-242.

<sup>55</sup> Kiftî, *İnbâh*, 2/234.

<sup>56</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 280.

<sup>57</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 183-184.

<sup>58</sup> Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 83; Mehmet Reşit Özbalkıç, “Ebû Ali el-Fârisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/88-90.

<sup>59</sup> Meselâ bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/326.

<sup>60</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/114-122.

<sup>61</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/197.

<sup>62</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/250.

dersler vermiştir.<sup>63</sup> 626-627 (1229-1230) yıllarında Ebü'l-Bekâ İbn Ya'îş'in (öl. 643/1245) talebesi İbn Hallikân, onun Revâhiyye Medresesi ve Halep Camii'nde tedris faaliyetinde bulunduğunu, kendisinden İbn Cinnî'nin "el-Lüma" ismindeki kitabını okuduğunu, edeb alanında derin bir vukufiyete sahip olduğunu belirtir.<sup>64</sup>

Devlete ya da şahıslara ait vakıf olmayan müesseselerde de edebî ilimler tedris edilmiştir.<sup>65</sup> "Ders meclislerinde" ve "ders halkalarında" eğitimi yapılan ilimler arasında nahiv ve Arap dilinin diğer dalları da yer almıştır.<sup>66</sup> Farklı türden ilimlerin tedrisi adına ilim erbabının bir araya geldiği yerler olarak "ilim meclisleri" burada zikredilebilir. Örneğin Bağdat'ta nahiv âlimlerinin hem kendi eserlerini hem de başka eserleri müzakere etmek ve bu şekilde farklı alanlardaki bilgi birikimlerini artırmak adına toplandıkları bir meclisten (meclisü'n-nahviyyîn) söz edilmektedir.<sup>67</sup> Kaynaklarda bir âlimin adıyla anılan meclislere de değinilmektedir. Ali b. Hamza el-Kisâî'nin (öl. 189/805) kendisine ait bir meclisi olduğu ve başka âlimlerle hem nahve hem de sarfa dair müzakere ve münazaralarda bulunduğunu kaynaklardan anlaşılmaktadır.<sup>68</sup> İbn Düreyd'in (öl. 321/933) de kendisine ait bir meclisinin olduğu aktarılmaktadır.<sup>69</sup> Aslen Yahudi olup sonradan ihtida eden Fâtımî hükümdarı el-Azîz'in (hilâfeti: 365-386/975-996) veziri Ya'kûb b. Killis (öl. 380/991) de hem evinde hem de kendisine ait mecliste başta dile dair olmak üzere farklı alanlara yönelik toplantılar düzenlemiştir.<sup>70</sup> el-Muktefî Liemrillâh (hilâfeti: 530-555/1136-1160) ile el-Mustencid Billâh (hilâfeti: 555-566/1160-1170) dönemlerinde vezirlik yapmış Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin (öl. 560/1165) edeb ve din ilimleriyle ilgilenen âlimlere yönelik bir meclisinden bahsedilmektedir. Hatta onun Nizâmiye dil âlimlerinden Cevâlikî'den *edeb*le ilgili dersler okuduğu rivayet edilmektedir.<sup>71</sup> Tabîb olmasının yanı sıra edîb kimliğiyle öne çıkan Ebû Ca'fer ez-Zehbî'nin (öl. 600/1204) de edebe dair meselelerin müzakere edildiği bir meclisin müdavimi olduğu aktarılmaktadır.<sup>72</sup>

<sup>63</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/248-250; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, 1972), 2/86-89; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr. (Beyrut, 1996), 23/264-266.

<sup>64</sup> İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, 7/48.

<sup>65</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 71 v.dğr.

<sup>66</sup> Ahmed İhvânî, *et-Terbiye fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1999), 33.

<sup>67</sup> bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2685.

<sup>68</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1748.

<sup>69</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2496-97.

<sup>70</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 7/29.

<sup>71</sup> Hayatıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/230-244.

<sup>72</sup> bk. İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, şerh ve thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965), 537.

“Halkalar” da edeb ilminin tedris edildiği, edebe dair meselelerin tartışıldığı, buna dair kitapların okutulduğu yerler olmuştur.<sup>73</sup> Meselâ Basra Câmii’nde çok sayıda ders halkası bulunmaktaydı ki bunlardan bir tanesi Halîl b. Ahmed’in (öl. 175/791) halkasıydı. Bu halkada nahvin zor meseleleri, şiir ve arûz gibi mevzular ele alınırdı.<sup>74</sup> İslâm âleminin başkentlerindeki “divanlar” da edeb ilimlerinin tedrisinin yapıldığı, özellikle divan kâtiplerinin eğitimlerinin sağlandığı önemli mektepler arasındadır. Ayrıca edeb dallarındaki eğitimle buna dair ilmî münazaralar ve müdâreseler sultanların, emirlerin ve halifelerin saraylarında da gerçekleşmiştir.<sup>75</sup> Halife oğullarına nahiv, şiir ve Kur’ân eğitimi çoğu zaman sarayda verilmiştir.<sup>76</sup> Meselâ Ya’kûb b. İshâk es-Sikkît, Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellâh’ın (847-861) çocuklarına nahiv eğitimi vermiş ve bunun karşılığında bin dirhem almıştır.<sup>77</sup>

Ders mekânı olarak kullanılan önemli yerlerden biri de evlerdir. Eğitim yerleri olarak sıkça kullanılan evler, bilhassa öğretilen hususi ilim dalı için herhangi bir eğitim müessesesi bulunmadığı zaman bu fonksiyonu icra etmiştir. Evler, meşgul ettikleri ilim dalı müesseseseleşmiş eğitimin bir parçası olmakla beraber herhangi bir tedris kürsüsüne sahip olmayan âlimler tarafından da kullanılmıştır.<sup>78</sup> Genellikle hocaların kendi evleri, okuma ve yazmanın öğrenilip temel düzeyde bilgilerin elde edildiği ilk ders mekânları olmanın yanı sıra ilk eğitimin tamamlanmasından sonra da eğitim-öğretim mekânı olma özelliğini korumuştur. Bu bilhassa belli bir ilmî geleneğe sahip, ilmî ve kültürel düzeyi yüksek ailelerde görülen bir durumdu. Durum böyle olunca bir çocuk ilk eğitimini ailesinden ve çoğu zaman da babasından almıştır. Başka bir ifadeyle kişinin ilk eğitimini babasından veya ailesindeki başka birinden alması yaygın bir uygulamaydı. Örneğin Ebü’l-Alâ el-Ma’arrî’nin (öl. 449/1057), nahiv ve lügati babasından okuduğu<sup>79</sup> rivayet edilmektedir. Görüldüğü üzere eğitimin aile içerisinde alınması ve dolayısıyla evlerin aynı zamanda birer ilim mekânı olma özelliği dinî ve felsefî ilimlerle sınırlı değildi. Zira dile dair eğitim, temel yazma ve okuma becerilerin kazanılması da aile içerisinde gerçekleşebilmiştir. Başka bir ifadeyle evler, felsefe ve diğer yabancı ilimlerin tedrisinin yanı sıra edeb mahfilleri veya kulüplerinin düzenli toplanma yeri olma işlevi de üstlenmiştir.<sup>80</sup> Örneğin

<sup>73</sup> Meselâ bk. Kıftî, *İnbâh*, 3/242.

<sup>74</sup> Yağmûrî, *Nûru’l-kabes fi ahbâri’n-nuhât ve’l-udebâ’ ve’ş-şu’arâ’ ve’l-‘ulemâ’*, nşr. Rudolf Sellheim (Wiesbaden, 1384/1964), 58.

<sup>75</sup> Racih, *el-Hareketü’l-‘ilmiyye*, 9; Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında...*, 78.

<sup>76</sup> Racih, *el-Hareketü’l-‘ilmiyye*, 9.

<sup>77</sup> Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’*, 138.

<sup>78</sup> Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında...*, 74.

<sup>79</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/113.

<sup>80</sup> Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında...*, 74.

Hârûn b. Muhammed'in (öl. 335/947) evi; dinî, edebî vs. tüm ilim dallarındaki âlimlerin toplandığı yer hâline gelmişti.<sup>81</sup> Kırâat, tefsir, nahiv ve lügat gibi alanlarda dönemin önemli âlimlerinden olan ve Bû Ca'fer olarak bilinen Ahmed b. Ali b. Ebî Ca'fer Muhammed b. Ebî Sâlih (öl. 544/1150) de evini ilim tedrisine açan isimlerden biridir.<sup>82</sup>

Abbâsî döneminde âlimler kendi evlerini öğrencilere açarak başta Arapça olmak suretiyle Kur'ân, hadis, tefsir, edebiyat ve hat gibi ilimleri öğretmişlerdir.<sup>83</sup> Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmet (öl. 210/825) buna örnek verilebilir. Kutrub, nahvi başta Sîbeveyhi olmak üzere çok sayıda Basralı âlimden tedris etmiştir. Hatta "cırcır böceği (gece böceği)" manasına gelen "Kutrub" sözcüğü kendisine bizzat Sîbeveyhi tarafından verilmiştir. Bunun sebebi ise Ebû Alî'nin bıkmadan ve usanmadan seher vaktinde ilim öğrenme talebiyle Sîbeveyhi'nin evinin kapısında beklemesidir.<sup>84</sup> Benzer bir durum Sîbeveyhi ile el-Halîl arasında da yaşanmıştır. Zira Sîbeveyhi, uzun süre el-Halîl ile gerek evinde gerekse umuma açık yerlerde mudârese/müzakere etme imkânı bulmuştur. Bunun yanında el-Halîl de aynı alaka ve sevgiyi Sîbeveyhi'ye göstermiştir. Hatta bazen kendisine "مَرْحَبًا بِرَائِرٍ لَا يَمَلُّ / Hoş geldin ey usanmayan ziyaretçi!" şeklinde hitap ettiği aktarılmaktadır. Ömer el-Mahzûmi bu durumu, "Böyle bir sözü el-Halîl'in Sîbeveyhi'den başkası için söylediğini hiç duymadım"<sup>85</sup> şeklinde dile getirmektedir. Kimi âlimler, medreselerde eğitim verirken farklı nedenlerle ayrılmalarına rağmen eğitim faaliyetlerinden uzaklaşmamış, evlerinde talebe yetiştirmeyi sürdürmüşlerdir.<sup>86</sup> Bu durum, medreseler kurulduktan sonra da evlerin dil eğitiminin verildiği mekânlar olarak devam ettiğini göstermektedir.

## 2. Nizâmiye Medreselerinde Arap Dili Öğretimi

Edebî ilimlerin tam ve doğru bir şekilde öğrenilmesi, diğer ilimlere geçmeden önce deyim yerindeyse zorunluluk addedilmiştir. Nitekim Nizâmiye Medreselerinde hem öğrencilik hem de müderrislik yapan Gazzâlî (öl. 505/1111), "er-Risâletü'l-ledunniyye" adlı eserinde edeb kapsamında değerlendirdiği lügat, nahiv, sarf ve kadim Arapların şiirlerini Kur'ân tefsirinde ve hadisi anlamada zorunlu şart olarak görmüştür. Ona göre Kur'ân tefsiri ve hadislerin te'vîli konusunda konuşmayı ve sözünün de doğru olmasını isteyen kişinin öncelikle dil/lügat ilmini

<sup>81</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/63.

<sup>82</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/398.

<sup>83</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 30/48.

<sup>84</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 76-77.

<sup>85</sup> Kiftî, *İnbâh*, 2/352.

<sup>86</sup> Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târîhi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 45.



tahsil etmesi ve nahiv ilminde derinleşmesi, i'râb<sup>87</sup> alanında mahir olması, tasrîf<sup>88</sup> biçimlerinde tasarruf edebilecek hâle gelmesi gerekmektedir. Dil (lügat) ilmi, bütün ilimlere ulaştıran merdiven konumundadır. Dolayısıyla dili bilmeyene ilimleri tahsil etme yolu kapalı olduğundan ilim talebesinin dilin hükümlerinden müstağni kalması söz konusu değildir. Neticede dil ilmi, asılların aslı konumundadır.<sup>89</sup>

Selçuklular döneminde Arap dili, yalnızca medreselerde tedrisi yapılan bir ilim ve kültür dili ya da başta medreseler olmak üzere diğer kurumlara ait vakfiyeler; resmî menşurlar, yazışmalardaki resmî bir dil veyahut da şiir, münşeât<sup>90</sup> mecmuaları gibi alanlarda kullanılan edebî bir dilden ibaret değildi. Zira konuşma dili Türkçe olmasına rağmen Arapça mescit, kervansaray, han, köprü kitabeleri, mezar taşları gibi pek çok yerde kullanılacak kadar gündelik hayatın merkezindeydi. Bunun dışında aklî ve naklî ilimleri öğrenmek Arapçaya bağlıydı. Medreselerdeki ders kitaplarının, özellikle dini ilimlerle ilgili olanların dili Arapça idi. Ders kitaplarının dilinin Arapça olması, bu kitapları anlayabilmek için bu dilin öğretilmesini gerektirmiştir. Bu nedenle Arapça medrese ders programlarında dinî ilimlerden önce müfredatta yer almıştır.<sup>91</sup> Zira yüksek düzeyde eğitim-öğretim faaliyetlerinin icrası için öncelikle edeb ilimlerine dair temel bilgilerin öğrenilmesi gerekiyordu.<sup>92</sup>

Arapçanın dinî metinlerle ve dinî ilimlerle olan sıkı bağı, medreseler kurulduktan sonra da devam ederek öğretimi bu minvalde gerçekleşmiştir. Nitekim medreseler kurulmadan önce edebî ilimler başlıca küttâb, âlimlerin kendi evleri, kütüphaneler, kitapçı dükkânları, mescit ve cami gibi kurumlarda öğretilmiştir. Miladi X. ve bilhassa XI. yüzyıllardan itibaren medreseler kurulmaya başladıktan sonra Arap dili (edeb) ve daha özeldi nahiv bu kurumlarda da tedris edilmiştir. Abdülatîf el-Bağdâdî'nin (öl. 629/1231) fıkıh ve nahiv öğrenmek için gittiği Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde dil âlimi Kemâleddin el-Enbârî'nin kendi derslerine katılabilmesi için Abdülatîf el-Bağdâdî'yi yeterli görmemesi üzerine onu öğrencilerinden el-Vecîh el-Vâsîf'den (öl. 632/1215-

<sup>87</sup> Cümle içerisinde kelimelerin konumu ve kelime sonlarındaki son seslerin durumu.

<sup>88</sup> Fiil çekimi, fiillerden elde edilen ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe vs. oluşturulması ve bu isimlerin çekimini konu alan ilim.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm (Kahire: Dârü'l-Maktum, 2014), 41-42.

<sup>90</sup> Mektup dâhil her türlü resmî ve hususî yazıyı toplayan, yazım esaslarını gösteren eserlerin genel adına denir. Bk. Mustafa İsmet Uzun, "Münşeât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/18-20.

<sup>91</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 33; Civelek, "Selçuklu Döneminde Arap Dili ve Öğretimi", 1/187-206; Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-293.

<sup>92</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 127.

16) özel ders almasını tavsiye etmesi, onun da Vâsîti'nin Zaferiyye Mescidi'ndeki ders halkasına iştirak ederek nahiv dair kendisinden istenen kitap ve kitap şerhlerini okuması<sup>93</sup> buna örnek gösterilebilir.

Dil/lügat ve edebî sanatlar fıkıh dâhil dinî ilimlere hazırlayıcı bir niteliği haiz olduğundan<sup>94</sup> medreselere ait vakfiyelerde genellikle öğretim kadrosuna bir nahiv âliminin atanacağı şartı da konmuştur. Nitekim Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin vakfiye şartları arasında buraya Arap dilini öğretmek üzere bir nahiv şeyhinin atanacağı şartı bulunmaktadır.<sup>95</sup> Ayrıca edebî ilimlerin (tedrîsü'l-edeb) ve daha özeldə nahiv ilminin öğretildiğini (tedrîsü'n-nahv) vurgulamak üzere "tedrîs" ifadesine bizzat yer verilmektedir.<sup>96</sup> Bunun dışında edebî ilimlere dair yetkinlikleriyle öne çıkan Hatîb et-Tebrîzî'nin (öl. 502/1109), Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) talebesi<sup>97</sup> Ali b. Muhammed b. Ali el-Fasîhî el-İstirâbâzî'nin (öl. 516/1122) ve el-Cevâlikî'nin (öl. 540/1145) sırasıyla Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde edebî ilimlere (edeb/nahiv, lügat vs.) dair dersler verdiği rivayet edilmektedir.<sup>98</sup> Bununla birlikte medreselerin başlıca amacı fakîh yetiştirmek olduğundan istisnai örnekler haricinde edebe dair çalışmaların temelde bu maksada yönelik olduğunu vurgulamak gerekir.<sup>99</sup> Farklı bir ifadeyle edîb yetiştirmek, dinî müesseselerin gayesi olmayıp onların başlıca amacı dinî ilimler (fıkıh ilimleri vs.), Kur'ân ve hadis alanlarında âlim yetiştirmektir.<sup>100</sup>

Şâfiî mezhebi dışında farklı mezhep mensuplarına görev verilmeyeceği hem Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne ait vakfiyede hem de kimi rivayetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Hatta bu şartın nahiv şeyhi/hocası için de geçerli olduğuna dair haberler kaynaklarda mevcuttur. Örneğin dönemin öne çıkan dâhilcilerinden el-Ukberî (öl. 616/1219), talebelik hayatına kendisi de Hanbelî olan İbnü'l-Cevzî'nin fıkıh ilmindeki yardımcısı (muîd) olarak başlamış, daha sonra ise kendisine Nizâmiye müderrisliği teklifinde bulunulmuştur. Fakat o, nahiv ve lügat ilmi hocalığına

<sup>93</sup> İbn Ebî Usaybia, 'Uyûn, 683-696; George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 145-152.

<sup>94</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 63.

<sup>95</sup> İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 16/102, 304; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Risâleti'l-'Alemye, 1434/2013), 19/221.

<sup>96</sup> Kıftî, *İnbâh*, 3/255; Dimyâtî, *el-Müstefâd min zeyli târihi Bağdâd*, thk. M. Mevlûd Halef-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 434.

<sup>97</sup> el-Fasîhî'nin Abdülkâhir el-Cürcânî'den nahiv okuduğuyla ilgili bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 5/1964.

<sup>98</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 271, 274-275; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/337, 6/192.

<sup>99</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 287.

<sup>100</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 261.

getirilmesi için kendisine sunulan “Şâfiîliğe geçme” şartını reddetmiştir.<sup>101</sup> Dönemin öne çıkan nahiv âlimlerinden el-Vecîh İbn Dehhân el-Vâsıtî'nin (öl. 632/1215-16) durumu ise Nizâmiye Medresesi'nde müderris olmada Şâfiî mezhebine mensubiyetin önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira Vâsıtî, önceleri Hanbelî mezhebine mensupken Hanefîliği, sonrasında ise Şâfiîliği benimsemiştir. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla kendisine teklif edilen şartları kabul edip Şâfiîliği seçtikten sonra medresede ona nahiv ve lügat hocalığı verilmiştir.<sup>102</sup> Bununla birlikte Şâfiî mezhebine mensup olmamasına rağmen medresede ders veren müderrislerin varlığı bilhassa edebî ilgili ilimlerde bazı esnekliklerin olabileceğini göstermektedir. Nitekim Hanbelî âlimlerden el-Cevâlîkî'nin durumu buna örnek gösterilebilir.<sup>103</sup> Hatta Mu'tezilî âlimlerden ez-Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) el-Cevâlîkî'nin derslerine iştirak ettiği ve altmışaltı yaşındayken kendisinden icâzet aldığı rivayet edilmektedir.<sup>104</sup>

*Melikü'n-nühât* (nahiv âlimlerinin sultanı) lakabıyla tanınan Ebû Nizâr el-Hasan b. Sâfi (öl. 568/1173), Nizâmiye'de nahiv dersi veren el-Fasîhî'den<sup>105</sup> nahivle ilgili dersler almıştır ki bu dil bilgini, kendi döneminde nahiv ve nahiv usûlünde önde gelen âlimlerden biri olmuştur.<sup>106</sup> Yine Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176), Bağdat Nizâmiyesi'nde fıkıh ve hadisle birlikte nahivle ilgili dersler alan isimlerden birisidir.<sup>107</sup> Hem Hatîb et-Tebrîzî hem de el-Fasîhî el-İstirâbâzî'nin edebî dair dersler vermek üzere istihdam edildiği bilgisinden<sup>108</sup> hareketle Nizâmiye Medresesi'nde dil öğretiminin nahivle sınırlı olmadığı, edebî diğer alanlarının da öğretim konusu yapıldığını söylemek mümkündür. Nizâmiye Medresesi dil âlimlerinden Cevâlîkî ve İbnü's-Şecerî'den ders alan el-'Attâbî'nin (öl. 556/1161) nahiv, lügat, 'Arabiyye ve bilhassa fesahat ve hattatlığı ile öne çıkması<sup>109</sup> bu hususa işaret edebilir. Ayrıca belâgatın her şeyden önce Kur'ân ile irtibatlandırılması;<sup>110</sup> nahiv, lügat ve edebî diğer dalları için Kur'ân tefsiri ve Hz. Peygamber'in sözlerinin şerhi için İslâm öncesi dönem Araplarının tarihi ve onlarla ilgili her şey için *şevâhid*

<sup>101</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl'âlâ tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Kâhire, 1952-53), 2/111.

<sup>102</sup> Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, I-IV, 3/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/726; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut, 1987), 1/260-262.

<sup>103</sup> İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 18/46-47; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/342; İbn Receb, *Tabakâti'l-Hanâbile*, 1/205.

<sup>104</sup> Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/270. Ayrıca bk. Ahmet Beken, “Nizâmiye Medreseleri'nde Öğretimi Yapılan İlimler”, *ÇÜİFD* 21/2 (2021), 415-443.

<sup>105</sup> bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/1964.

<sup>106</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/92-94.

<sup>107</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd ve Muhammed el-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Ahlû (Kâhire, 1964-1976, 1992), 7/217.

<sup>108</sup> Dimyâtî, *el-Müstefâd*, 434; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/192.

<sup>109</sup> Kıftî, *İnbâh*, 3/188.

<sup>110</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 166.

(ispatlayıcı örnekler/deliller) getirilmesi<sup>111</sup> nahivle birlikte edebî diğer disiplinlerinin de öğretim konusu yapıldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim “en-Nahvî” unvanı sadece dilbilgisi değil, aynı zamanda edebiyat dersi veren hoca için de kullanılmaktaydı.<sup>112</sup> Huart da Bağdat Nizâmiye Medresesi’nde Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimlerin (gramer, şiir, lügat, belâgat vs.) önemli yer tuttuğunu misalleriyle anlatmaktadır.<sup>113</sup> Abdülatîf el-Bağdâdî, gençlik çağına erdiğinde babasının kendisini Bağdat Nizâmiye Medresesi’nde fıkıh ve nahiv öğrenmek üzere ders arkadaşı ve dil âlimi Kemâleddin el-Enbârî’ye götürdüğünü; dil, lügat, edebiyat/edeb ve fıkıh ile ilgili dersler veren<sup>114</sup> Hatîb et-Tebrîzî’nin aruza dair eserini ve ferâiz konularını içeren bir kitabını okuduğunu belirtmektedir<sup>115</sup> ki bu durum, hem dil öğretiminin Nizâmiye’deki önemini hem de müderrislik yapan âlimlerin telif ettikleri eserlerin medresede okutulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte vakfiyede nahiv öğretmek üzere bir âlimin istihdam edileceği bilgisinden hareketle ağırlıklı olarak nahiv ilminin tedris edildiği ve edeb derken çoğunlukla nahvin kastedildiği de iddia edilebilir.

Edebî ilimlere dair öğrenimini Bağdat Nizâmiyesi’nde yapan ve edebî ilimlere hâkimiyetle bilinen Hatîb et-Tebrîzî, yine aynı medresede uzmanı olduğu edebî ilimlerle ilgili dersler vermiştir.<sup>116</sup> Edebe dair ilimlerde dönemin önde gelen âlimlerinden dersler alan ve kendisi de edeb alanında yetkinleşen el-Fasîhî el-İstirâbâzî olarak bilinen Ebü’l-Hasan Ali b. Ebî Zeyd Muhammed b. Ali en-Nahvî’dir (öl. 516/1122). Bilhassa nahve dair yetkinliği ona Bağdat Nizâmiyesi’nde bu alanla ilgili ders verme payesi sağlamıştır.<sup>117</sup> Enbârî ve Yâkût el-Hamevî, “Fasîhî” lakabını, el-Fasîhî’nin Kûfe dil mektebi âlimlerinden Ebü’l-Abbâs es-Sa’leb’in (öl. 291/904) “Kitâbü’l-fasîh”<sup>118</sup> adlı eserini sürekli olarak mütalaa etmesine bağlamaktadır.<sup>119</sup> Büyük Selçuklu Devleti döneminde yetişmiş meşhur nahiv âlimlerinden birisi de Ebü’l-Berekât Abdurrahman b. Ebi’l-Vefâ el-Enbârî en-Nahvî’dir (öl. 577/1181). Enbârî, o dönem için Nizâmiye’de müderris olan Ebû Mansûr er-Rezzâz’dan Şâfîî fıkıhı, İbnü’ş-Şecerî’den (öl. 542/1148) de nahiv öğrenmiştir. Lügat ilmini ise Cevâlîkî’den tahsil etmiştir. Bu ilimlerin dışında edebî diğer alanlarıyla ilgili de dersler alan

<sup>111</sup> Kalkaşendî, *Subhu’l-a’şâ*, 1/58; Makdîsî, *İslâm’ın Klasik Çağında...*, 156.

<sup>112</sup> Makdîsî, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 312.

<sup>113</sup> bk. Clément Huart, *A History of Arabic Literature*, New York: D. Appleton and Company, 1903, 162 v.dğr.

<sup>114</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/191-196.

<sup>115</sup> İbn Ebî Usaybia, *Uyûn*, 683-696.

<sup>116</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/191-196; İbn Neccâr, *el-Müstefâd*, 18/258.

<sup>117</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/337.

<sup>118</sup> Kitapta III. (IX.) yüzyılda Bağdat ve civarında yaşayan halkın dilinde yanlış olarak kullanılan kelime ve ifadelerin doğru (*fasîh*) şekilleri açıklanmaktadır. İsmail Durmuş, “Sa’leb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/25-27.

<sup>119</sup> Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ*, 274; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, 5/1964.

Enbârî dilde ileri bir seviyeye erişmiştir. Enbârî, sözü edilen ilimler arasından asıl şöhretini nahiv sayesinde elde etmiştir. Nizâmiye Medresesi'nde muîdlik görevi de yapan Enbârî, sonrasında nahivle ilgili dersler vermek üzere yine burada istihdam edilmiştir. Fakat o burada yalnızca nahve dair dersler vermemiş, bunun yanında gerek ilmî gerekse halka açık vaazlarda da bulunmuştur. Nihayetinde başta yetkinleştiği edeb alanıyla ilgili olmak üzere çok sayıda kitap telif etmiştir. Basra ve Kûfe dil mekteplerinin ihtilâf ettikleri meselelerin ele alındığı *İhtilâfu'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* önde gelen eserlerinden birisidir.<sup>120</sup>

“el-Emâlî” adlı eseriyle şöhret bulmuş İbnu's-Şecerî'nin bilhassa Câmî'u'l-Mansûr'da cuma günleri nahiv ve edeble ilgili verdiği derslere çok sayıda öğrenci katılmıştır. Yetmiş yıl boyunca nahiv okuttuğu rivayet edilen İbnu's-Şecerî, uzun tahsil hayatı boyunca içlerinde Ebü'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî, İbnü'l-Haşşâb, İbn Abîde, Ebü'l-Yümn el-Kindî, Ebü'l-Hasan b. Zâhîde, Dellâlülkütüb ve Abdülkerîm es-Sem'ânî (öl. 562/1166-67) gibi âlimlerin bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirmiştir.<sup>121</sup> Hatta bunlardan bazıları Nizâmiye'de müderrislik yapan dil âlimlerinden dersler almıştır. Örneğin Tâcuddîn Ebu'l-Yümn Zeyd b. Hasen b. Zeyd el-Kindî el-Bağdâdî (öl. 613/1217), el-Cevâlikî'den (öl. 540/1145) dil, İbnu's-Şecerî'den de nahivle ilgili dersler almıştır. Sem'ânî ise Bağdat Nizâmiyesi'nde İbnu's-Şecerî'den şiirle ilgili dersler aldığını bildirmektedir.<sup>122</sup> Bunun dışında İbnu's-Şecerî'ye Ebû Ali el-Fârisî'nin “el-Îzâh” ile İbn Cinnî'nin “el-Luma” adlı eserlerini okumuştur. Bulduğu dönemde nahiv ilminde önemli yer edinen el-Kindî, Eyyûbî meliklerine Dimaşk'ta Sîbeveyhi'ye ait “el-Kitâb”ı, Ebû Ali el-Fârisî'ye ait “el-Îzâh”ı, ez-Zemâşerî'ye “el-Mufassal”ı okutmuştur.<sup>123</sup> Yine 552 (1157) yılında tamamladığı son yolculuğunun ardından Merv'de ikamet etmeye başlayan Abdülkerîm es-Sem'ânî ölünceye kadar bütün zamanını Nizâmiye ve Amîdiye medreselerinde öğrenci okutarak, eser telifinde bulunup vaazlar vererek geçirmiştir.<sup>124</sup> İbnu's-Şecerî'nin öğrencilerinden Ebu'l-Ğanâim Habşî b. Muhammed b. Şuayb el-Vâsitî (öl. 565/1170), lügat ilmini dönemin önde gelen dil âlimlerinden ve aynı zamanda

<sup>120</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/139-140; Kiftî, *İnbâh*, 2/169-171; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 21/113-115; Sübkî, *Tabakât*, 7/155-156.

<sup>121</sup> Hüseyin Elmalı, “İbnü's-Şecerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/219-220; Hüseyin Ersönmez, “İbnu's-Şecerî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran 2021), 301-326.

<sup>122</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/46.

<sup>123</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 3/1330; Tayyar Altıkulaç, “Ebü'l-Yümn el-Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/351-352.

<sup>124</sup> Sübkî, *et-Tabakât*, 7/182; Mehmet Efendioğlu, “Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/461-462.

Nizâmiye müderrislerinden olan el-Cevâlikî'den almıştır.<sup>125</sup> İbnu's-Şecerî'nin bir başka öğrencisi (ki kendisinden nahiv okumuştur) Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Bekrî (öl. 575/1180) de el-Cevâlikî'den lügat ilmi alan ve Nizâmiye Medresesi'nin kütüphane görevlilerinden (hâzin) biridir.<sup>126</sup> el-Cevâlikî ise kendisinden on yedi yıl boyunca edebe dair dersler aldığı hocası Hatîb et-Tebrîzî'nin ikinci halefi olarak Nizâmiye'de müderrislik görevini icra etmiştir. O, medresede başta kendisi gibi dilci olan oğlu İsmâil b. Mevhûb'a olmak üzere Sem'ânî, İbnü'l-Enbârî ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi dönemin önde gelen diğer âlimlerine hocalık yapmıştır.<sup>127</sup>

Nizâmiye'de müderris olan ve nahivle ilgili ders veren diğer bir âlim Ebû'l-Berekât et-Tikrîttî'dir (öl. 597/1201). Onun nahiv dışında şiire dair dersler verdiği, hatta bu derslerde bazen şiir okuduğu rivayet edilmektedir.<sup>128</sup> Nizâmülmülk'ü methetmek üzere yazdığı *el-Kasîdetü't-Tantarâniyye* eseriyle şöhret bulmuş olan Ebû Nasr Muînüddin Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarânî (öl. 485/1092) de Bağdat Nizâmiyesi'nin önde gelen âlim, edip ve müderrislerindendir.<sup>129</sup> Ömrünün sonlarına doğru Bağdat'a geçen ve Nizâmülmülk'ün iltifat ve ikramına mazhar olması sebebiyle Mücâşîî'nin (öl. 479/1086) de Bağdat Nizâmiyesi'nde nahiv ve lügate dair dersler vermiş olması ihtimal dâhilindedir. Öğrencileri arasında Nîşâbur ve Bağdat'ta verdiği derslere devam eden Abdülğâfir el-Fârisî, Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Harîrî, Ebû Ğâlib Şücâ' b. Fâris ez-Zühli es-Sühreverdi, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kattân, Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Mübârek es-Sakatî, İbnü's-Şecerî, Ebü'l-Hüseyn Mübârek b. Abdülcebbâr et-Tuyûrî gibi isimler yer almaktadır.<sup>130</sup>

İbn Ebî Usaybia'nın (öl. 668/1269), Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin öğrenim hayatıyla ilgili verdiği bilgilerden<sup>131</sup> hareketle de edebî ilimleri öğrenmenin ve bu alanda ehliyet kazanmanın Nizâmiye'de öğrenim görme adına önem arz ettiğini göstermektedir. Buna göre kaynak dil olması sebebiyle Arap dili sadece dinî ilimlerin değil, felsefî/aklî ilimlerin öğretiminde de gerekli görülmüştür. Ayrıca edeb sadece söz konusu ilimlerin tedrisinden önce değil, dilde yetkinleşme

<sup>125</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 2/803; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl (Kahire, 1384/1964), 1/492.

<sup>126</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1666; Süyûtî, *Buğye*, 2/142.

<sup>127</sup> İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 18/46-47; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/342-344, 6/191-196.

<sup>128</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/726.

<sup>129</sup> İsmail Durmuş, "et-Tantarâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/576-577.

<sup>130</sup> Kıftî, *İnbâh*, 2/48, 299-301, 3/52; Mustafa Altundağ, "Mücâşîî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/444-445.

<sup>131</sup> Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin öğrenim hayatıyla ilgili bk. İbn Ebî Usaybia, 'Uyûn, 683-696; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 145-152; Mahmut Kaya, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/254-255.

amacıyla bundan sonra da öğrenilebilmiş ve dil alanında uzmanlaşma hedefi güdülmüştür. Başka bir ifadeyle sarf ve nahiv gibi dile müteallik ilimler, diğer dinî ve aklî/felsefî ilimlerle birlikte de tedris edilebilmiştir. Öğrencisi İbnü'l-Attâr'ın naklettiğine göre Nevevî (öl. 676/1277) bir günde fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, mantık ve kelâm dışında sarf ve nahivle ilgili dersler almıştır.<sup>132</sup> Bununla birlikte medresede dilin farklı alanlarına yönelik verilen derslerin seviye bakımından birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca mescit, cami ve özellikle küttâb ile medreselerdeki dilin de seviye açısından birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Buna göre medreseler dinî ilimlerde olduğu gibi edebî ilimler için de daha üst kurumları temsil etmektedir. Zira küttâblarda okuma, yazma ve aritmetikte olduğu gibi dil öğretiminde de başlangıç seviyesinde bir eğitim söz konusudur. Ayrıca eğitimin küçük yaşlardan itibaren başlaması zaman içerisinde aynı ilmin bile farklı seviyelerden tedrisini gerektirmiştir. Diğer bir husus ise -ağırlık dinî ilimlerde olmakla birlikte- edebî ilimlerle birincilerin öğretiminin/öğreniminin aynı mekânlarda gerçekleştiğidir. Nitekim Kur'ân ve edeb ilimleri aynı zaman diliminde çocukluktan on beş yaş civarına kadar ve aynı mekânda, yani mektep veya küttâbda birlikte öğretilirdi. On beş yaşından sonra ise tıpkı fıkıhta olduğu gibi edeb alanında da yükseköğrenim başlardı<sup>133</sup> ki bunun gerçekleşme alanları mescit, cami ve bilhassa medreselerdir.

Abdüllatîf el-Bağdâdî'yle ilgili rivayetten anlaşıldığı kadarıyla medresede ders materyali olarak müderrisin kendi eserleri öne çıkarken dilde klasikleşen Sîbeveyhî'nin "el-Kitâb"ı, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) "Edebü'l-kâtib" ve "Takvîmü'l-lisân"ı, Müberrid'in "el-Muktedab"ı, İbn Dürüsteveyhî'nin (öl. 347/958) "Kitâbü'l-küttâb"ı, Mütenebbî'nin (öl. 354/965) "Dîvân"ı, Ebû Ali el-Fârisî'nin "el-Îzâh"ı ve "et-Tekmile"si, İbn Cinnî'nin "el-Lüma"ı, Harîrî'nin "el-Makâmât"ı gibi eserler öne çıkmıştır. Başka bir ifadeyle medreselerde hem dilde klasikleşen eserler hem de buralarda görevli müderrislerin kendi eserleri birlikte okutulmuştur. Bunların haricinde meselâ medresede müderrislik yapan Hatîb et-Tebrîzî'nin "el-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi" ve "Şerhu'l-lüma' fi'n-nahv" ile Kemâleddin el-Enbârî'nin dinî ilimlere dair eserleri bir tarafa bilhassa "el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf", "Nüzhetü'l-elibbâ' fi şabakâti'l-üdebâ" ve "Esrârü'l-'Arabiyye" adlı edebe dair eserlerinin de ders materyali olarak kullanılmış olabileceği rivayetten anlaşılmaktadır. Ayrıca rivayetten hareketle sadece alanla ilgili temel eserler değil, bunların şerhlerinin de okunduğu ve her iki türde de ezberin yaygın bir yöntem olarak benimsendiği anlaşılmaktadır. Dinî ilimleri öğretmek üzere müderris olarak tayin edilen âlimin aynı zamanda dile dair dersler de vermiş olması muhtemelse de -vakfiyede açıkça belirtildiği üzere- bu alanda çoğunlukla kendi döneminde

<sup>132</sup> İbnü'l-Attâr, "Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn", *el-Îcâz fi şerhi Ebî Dâvûd es-Sicistânî* içinde, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan es-Selmân (Ürdün: Dârü'l-Eseriyye, 2007), 49-50.

<sup>133</sup> Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 133.

öne çıkan dil âlimleri görev yapmıştır. Bu durum, Nizâmiye’de hem dinî ilimleri (özellikle Şâfiî fikhını) öğretmek hem de dile/nahve dair dersler vermek üzere müderrislerin istihdam edildiğini, bunun yanında medresede belli bir düzeyde uzmanlığın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Başta sarf ve nahiv olmak üzere edebe dair diğer ilimler; dinî ilimlerin doğru anlaşılması, açıklanıp yorumlanması için zarurî olduklarından yalnız Nizâmiye Medreselerinde değil, aynı dönemde (Meşhed-i Ebû Hanîfe gibi) ve sonrasında (örneğin Müstansırıyye Medresesi’nde) kurulan medreselerde de ve hatta günümüze dek tedrisine devam edilmiştir. Örneğin Meşhed-i Ebû Hanîfe’de temelde Hanefî fikhının usûlü ve fîrûu okutulmakla birlikte Kur’ân ve hadis ilimleri, Arapça, edebiyat, riyâziyat ve ferâiz gibi ilimlerin de okutulduğu anlaşılmaktadır.<sup>134</sup> Yine “el-Elfıyye fi’n-nahv” eseriyle bilinen ve bu eseri Osmanlı dönemi medreselerinde okutulan İbn Mâlik et-Tâî’nin (öl. 672/1274), Halep’te Sultâniyye ve Âdiliyye medreselerinde dil ve kıraatle ilgili dersler verdiği aktarılmaktadır. O, sözü edilen alanlarla ilgili dersleri gittiği Hama’da da devam ettirmiş, bir süre sonra Dımaşk’a dönerek buraya yerleşmiştir. İbn Mâlik, hayatının sonuna kadar hem dile hem de kıraate dair dersler vererek bu alanlarla ilgili eser telifine devam etmiştir.<sup>135</sup>

### 3. Müstansırıyye Medresesi’nde Arap Dili Öğretimi

Nizâmiye Medreseleri’nin aksine Müstansırıyye Medresesi’ne alınacak öğretici kadro ile öğrenci sayısı vakfiyede açıkça belirtilmiştir. Vakfiyeye göre medreseye her mezhepten altmış iki fakîh, dörder muîd ve birer müderris, bir nahiv şeyhi/hocası, bir ferâiz (miras hukuku) hocası, bir hadis şeyhi/hocası ve hadis talimi yapmak üzere on hadis öğrencisi (müstemi’in), iki kâri<sup>136</sup>, bir tıp şeyhi/hocası ve tıpla ilgilenecek on Müslüman tıp öğrencisinin atanmasına, maddî durumları kötü olan öğrencilerin (eytâm) kalıp barınabilmeleri için bir mekân (mekteb) ve yine burada yatılı olarak iskân edecek öğrenciler için bir hamam bina edilmesine karar verilmiştir.<sup>137</sup> Ayrıca medreseye alınacak talebelerin iaşelerinin karşılanması adına ekmek, et, tatlı vs. yiyecek ve içeceğin tahsis edilmesi de kararlaştırılmıştır.<sup>138</sup> Neticede vakfiye şartlarına bakıldığında nahiv

<sup>134</sup> Abdulhamit Dünder, *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Medresesi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 54.

<sup>135</sup> Safedî, *Kitâbü’l-vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût-Mustafa Türkî (Beyrut, 1420/2000), 3/286-289; Süyûtî, *Buğye*, 1/130-137; Makkarî, *Nefhu’t-tib*, nşr. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968), 2/222-233.

<sup>136</sup> Genel olarak Kur’an okuyucusu, kıraât hocası anlamlarına gelen kâri, kıraât tariklerinin bilen ve özellikle de yedi kıraat konusunda uzman olan kişilere verilen bir isimdir. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 5/464.

<sup>137</sup> Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’ât*, 739.

<sup>138</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/212-213; Zehebî, *Düvelü’l-İslâm*, thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâût (Beyrut: Dâru’s-Sadir, 1999), 143; Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 362.



hocasının öğretim kadrosu içerisinde yer aldığı ve diğerlerinden bağımsız olarak istihdam edileceği açıkça anlaşılmaktadır.

Yukarıda kısaca değinilen vakfiyeden, buradaki öğretim kadrosundan, kimi talebe biyografilerinden<sup>139</sup> ve medreseyle ilgili bilgi veren temel kaynaklardan hareketle Müstansırıyye’de usûl, fûru’, helâl ve harâm bilgisi, hilâf, Kur’ân, tefsir, hadis, ferâiz, nahiv, kafiye ilmi, matematik, tıp ve bununla ilgili olarak sıhhatin ve beden sağlığının korunması (hıfzu kıvâmî sıhha/takvîmü’l-ebdân) gibi ilimlerin okutulduğu<sup>140</sup> anlaşılmaktadır. Medresenin eldeki mevcut vakfiyesine<sup>141</sup> bakıldığında Nizâmiye’de olduğu gibi Müstansırıyye’ye de bir nahiv şeyhinin/hocasının alınacağı belirtilmektedir.<sup>142</sup>

Ayrıca medresede Arap dili ve edebiyatı (edeb) ve bu kapsamda değerlendirilen sarf, nahiv, belâgat ve hüsn-ü hatta dair derslerin okutulduğu kimi rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Arap dili, mûsîkî, hilâf, tarih, edebiyat-şiiir, hat gibi alanlarda öne çıkmış, aynı zamanda Müstansırıyye Medresesi Kütüphanesi (Hazâinü’l-Kütüb) müstensihlerinden olan Safiyüddin Abdü’l-Mü’min b. Fâhîr’in (öl. 693/1294) biyografisiyle ilgili aktardığı bir anekdot<sup>143</sup> burada sözü edilen ilimlerin tedris edildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Bununla birlikte Safiyüddin’in mûsîkî de dâhil edebe dair ilimleri medresenin ana bünyesinde tedris edip etmediği kesin değildir. Bu da bu ilimleri medresenin kütüphanesinde ya da içerisinde medresenin de yer aldığı külliyenin herhangi bir bölümünde tedris etmiş olabileceğini ihsas ettirmektedir.

Müstansırıyye Medresesi’nde de dil öğretimi için çoğunlukla dönemin önde gelen âlimleri istihdam edilmek üzere tercih edilmiş ve bu anlamda uzmanlığa önem verilmiştir. Nitekim medreselerin dönemin yüksek öğretim kurumları olması daha üst düzey bir eğitimi gerektirirken bu tür bir uzmanlığı da kaçınılmaz kılmıştır. Başka bir ifadeyle başta nahiv olmak üzere edeb kapsamındaki ilimler her biri bizatihi ilim oldukları için de tahsil edilebilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Sa’îd el-Hüseynî (öl. 639/1241-1242) adlı kişi, Müstansırıyye’de nahiv ile ilgili dersler vermiştir ki Zehebî (öl. 748/1348) onu Müstansırıyye’nin “Arapça Şeyhi” (*Şeyhu’l-‘Arabiyye*)

<sup>139</sup> Bununla ilgili bk. Ahmet Beken, *Nizâmiye ve Mustansırıyye Medreselerinde Dinî İlimlerin Öğretimi* (Ankara: Bizim Büro Matbaa Dağıtım Bas. Yay. 2017), 197-248.

<sup>140</sup> İbnü’l-Fuvatî [?], *el-Havâdisü’l-cami’a ve’t-tecâribü’n-nâfi’a fi’l-mi’eti’s-sâbi’a*, thk. Mehdî en-Necm (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 61; Erbilî, *Hulâsatü’z-zehebi’l-mesbûk muhtasar min Siyeri’l-mülûk*, nşr. Mekkî es-Seyyid Câsim (Bağdat: Mektebetü’l-Müsenne, 1964), 286-287.

<sup>141</sup> Vakfiye ile ilgili bk. Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mir’ât*, 739; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/212-213; Zehebî, *Düvelü’l-İslâm*, 143; Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 362; Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 23/163.

<sup>142</sup> bk. Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 23/163.

<sup>143</sup> Bunun için bk. Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât ve’z-zeylü aleyhâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü’s-Sâdır, 1973-74), 2/411-412.

olarak tanıtmaktadır.<sup>144</sup> Nahiv âlimi ve bu alana dair tasnif sahibi olan Cemâlüddîn Hüseyin b. İyâz (öl. 681/1282-1283) da burada Arap diline (*edebe*) yönelik ve bilhassa nahivle ilgili dersler vermiştir.<sup>145</sup> Nitekim “İbnü’s-Sebbâk” olarak bilinen ve hem Müstansırıyye’de<sup>146</sup> hem de Meşhed-i Ebû Hanîfe dersler veren Ali b. Sencer b. Abdullah (öl. 750/1350), edeb ilmini yine burada nahiv müderrisi olan Hüseyin b. İyâz’dan almıştır. O, Zemahşerî’nin “el-Mufasssal”ını, İbnü’l-Cinnî’nin “el-Lüma”ını, “el-Elfiyye”yi, “el-Bidâyetü’l-Manzûme”yi ve İbnü’l-Hâcib’in usûlünü ezberlemiştir.<sup>147</sup> Bağdat’ta Meşhed-i Ebû Hanîfe;<sup>148</sup> Dimaşk’ta Hâtûniyye, Kassâ’in ve Reyhâniyye medreselerinde müderrislik yapan Hanefî fakihî İbnü’l-Fasîh (öl. 755/1354)<sup>149</sup> de Müstansırıyye’de Arap diline yönelik dersler veren Arapça Şeyhlerindendir.<sup>150</sup> İbn Şeyh el-‘Uveyne el-Mevsilî de İbn Cinnî’nin “el-Lüma”ını Mühezzebüddin en-Nahvî’nin yanı sıra Müstansırıyye’nin Arap dili müderrislerinden Şemsüddin el-Hacerî et-Tibrîzî’den okumuştur.<sup>151</sup>

Neticede Nâcî Ma’rûf’un da öne sürdüğü gibi Müstansırıyye’de dinî ilimlerin yanında dil (sarf, nahiv), edebiyat (şiir, arûz, kafiye, belâgat vs.) ve tabîî bilimlerin (tıp, aritmetik, hendese, kimya vs.) birlikte okutulduğu<sup>152</sup> söylenebilir. Ancak Müstansırıyye bünyesinde Dârü’l-Hadîs, Dârü’l-Kurrâ/Kur’ân ve Dârü’ş-Şifâ gibi bölümleri barındırır da burada edebî ilimlerin (nahiv, sarf, belâgat vs.) tedrisine yönelik müstakil bir bölümün kurulmadığı anlaşılmaktadır. Bunun dışında dil ilimlerine yönelik müstakil bir ihtisas medresesinden (*Dârü’l-Hadîs* gibi) söz etmek de mümkün değildir. Bu nedenle Arap diline yönelik derslerin medresenin ana bünyesinde olabileceği gibi revâk kısmında, yani sahn ve eyvânlarında ya da kütüphanesinde gerçekleştirildiği şekilde bir çıkarımda bulunulabilir. Nitekim bunun en güzel örneği, İbnü’s Sakîl el-Cezerî’nin yüz altmış âlimin hazır bulunduğu bir mecliste Müstansırıyye Medresesi revâkında yaptığı derstir.<sup>153</sup>

Arap dili öğretimi için Nizâmiye’de de müstakil bir yapıdan söz edilmemektedir. Bununla birlikte 486/1093-94 yılında Erdeşîr b. Mansûr Ebü’l-Hüseyin el-Abbâdî’yi (öl. 547/1152) dinlemek

<sup>144</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü’l-Küttâbi’l-Arabî, 1990-2000), 46/414; a.mlf., *el-Müştebih fi’r-ricâl: Esmâ’ihim ve ensâbihim*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Delhi: ed-Dâru’l-İlmiyye, 1987), 166.

<sup>145</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 51/72-73.

<sup>146</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/621.

<sup>147</sup> Safedî, *Kitâbü’l-vâfi bi’l-vefeyât*, 21/100. Ayrıca bk. Ma’rûf, *Târîhu ‘ulemâi’l-Müstansırıyye*, 1/93-96.

<sup>148</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye fi tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh M. El-Hulv (Kahire: Dâru Hicr, 1413/1993), 1/204.

<sup>149</sup> Nu’aymî, *ed-Dâris fi târihi’l-medâris* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 1/403.

<sup>150</sup> Nâcî Ma’rûf, *Târîhu ‘ulemâi’l-Müstansırıyye* (Kahire: Müessesetü Dâri’s-Şa’b, 1976), 1/85.

<sup>151</sup> Safedî, *Kitâbü’l-vâfi bi’l-vefeyât*, 21/40.

<sup>152</sup> Ma’rûf, *Târîhu ‘ulemâi’l-Müstansırıyye*, 1/25, 30.

<sup>153</sup> Ma’rûf, *Târîhu ‘ulemâi’l-Müstansırıyye*, 2/291.

üzere bir araya gelen halkı tasvir eden İbnü'l-Cevzî, Nizâmiye Medresesi'nin fizikî durumuyla ilgili de bilgi vermekte ve medresenin farklı bölümlerinden bahsetmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin anlatımına göre halk medresenin bütün odalarını ve salonlarını doldurmuş, hatta kalabalık medrese çevresine ve çatılara taşmıştır. Sadece erkek dinleyicilerin kapladığı alan 170'e 120 zirâ' (27.000 yarıdakare: 23.411 m<sup>2</sup>: 23 dönüm civarında) olarak hesaplanmıştır. Kadınların kapladığı alanın ise erkeklerinkinden daha fazla olduğu aktarılmaktadır.<sup>154</sup> Burada medresenin bölümlerinden söz edilirken "revâk, sahn, beyt, ğurfe ve sath" kelimelerinin çoğulu kullanılmakta ve bir anlamda medresenin farklı bölümlerine göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla hem Nizâmiye hem Müstansırıyye Medreselerinde edebe dair ilimlerin medreselerin mezkûr bölümlerinin birinde icra edildiği şeklinde bir çıkarıma varılabilir. Başka bir ifadeyle edebî ilimler medreselerde ve medreselere ait kütüphanelerde tedris edildiği gibi bu kurumlara bitişik bölümlerde de tedris edilebilmiştir.

### Sonuç

Dinin temel kaynaklarının dilinin Arapça olması, sınırların genişlemesiyle Arapçanın Arap olmayanlara öğretilmesi ihtiyacı ve dilde yapılan hataların artması, resmî yazışmalarda Arapçanın kullanılması ve bilim dili olması gibi sebeplerle Arapça erken dönemlerden itibaren öğretimi yaygın bir şekilde yapılmıştır. Bâdiyeler, küttâb, evler, mescit ve camiler, kitapçı dükkânları, kütüphaneler, devlet daireleri ve medreseler Arapça öğretiminin yapıldığı başlıca mekânlardır. Başta nahiv olmak üzere edebî ilimler önceden olduğu gibi medreseler kurulduktan sonra da müfredatın önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Nitekim hem Nizâmiye Medreselerinde hem de Müstansırıyye Medresesi'nde Arap dili (edeb) ve bilhassa nahivle ilgili derslerin verildiği bu kurumlara ait vakfiyelerden, buralardaki öğretici kadrodan ve burada öğrenim gören öğrenci biyografilerinden anlaşılmaktadır. Vakfiyesinde Şafî mezhebi mensuplarına hasredildiği açıkça belirtilen Nizâmiyelerde dil (nahiv) öğretimi söz konusunda olduğunda zaman içerisinde bir esnekliğin olduğu görülmektedir. Bu nedenle dil öğrenmek isteyen ancak farklı mezhepten olan kimseler de bu kurumlardan istifade imkânı bulmuştur. Nitekim dil öğretimi için zaman zaman farklı mezhepten müderrisler de istihdam edilebilmiştir. Müstansırıyye'de ise ne fikhî mezhepler açısından ne de dil öğretimi açısından bir sınırlama zaten olmamıştır. Diğer bir ifadeyle sözü edilen medreseler yapısal olarak ve öğretilen ilimler açısından bazı farklılıklar taşısa da Arap dili ve edebiyatının öğretimi açısından benzer özellikler göstermektedir. Ancak bu kurumlarda dinî ilimlerle birlikte Arap dili ve edebiyatının öğretiminin farklı düzeylerde olmak üzere tedris edildiği bir gerçektir. Dolayısıyla Nizâmiye ve Müstansırıyye Medreselerinde dil öğretiminde salt

<sup>154</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/3; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında...*, 220.

dinî ilimlere hazırlayıcı bir amaç güdülmemiştir. Bunun yanı sıra dilde de daha ileri bir seviyeye ulaşmak hedeflenmiştir. Nitekim medreselerdeki öğretici kadronun çoğunlukla dönemin önde gelen âlimleri arasından seçilmesi bunu ihsas ettirmektedir. Ayrıca medreselerin vakfiyelerinde buralarda “nahiv şeyhi”nin istihdam edileceğinin belirtilmesi, dil öğretimi için alınacak kişilerin o alanda otorite kabul edilen âlimler arasından seçildiğinin başka bir göstergesidir. Yine sözü edilen medreselerdeki kimi dil âliminin “en-Nahvî” nisbesiyle anılması, hem dilde dönemin önde gelen kişilerinin istihdam edildiğini hem de dil eğitiminin medreselerde daha üst düzeyde gerçekleştiğini göstermektedir. Zira bunlar arasından Bağdat dil mektebinin sistemleşmesinde etkin rol oynayan isimlerin yer aldığı görülmektedir. Bu isimler bilhassa sarf, nahiv, lügat ve belâgat alanlarında öne çıkmış ve bu alanlarda dersler verip eser telif etmişlerdir. Bu eserlerin medreselerde okutulduğuyla ilgili örnekler ise sınırlıdır. Ancak Nizâmiye ve Müstansırıyye’de görev yapan âlimlere ait telifâtın bu kurumlarda ders materyali olarak kullanıldığı ileri sürülebilir. Bunun yanında bu medreselerde dinî ilimlerin/metinlerin anlaşılmasında önemli katkıları olan lügat, şiir ve belagat gibi ilimlerin de tedris edildiği hem buradaki öğretici kadronun yazdığı eserlerden hem de kimi rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Dârü’l-Hadîs, Dârü’l-Kur’ân, Dârü’ş-Şifâ/Dârü’t-Tıb gibi bölümleri bünyesinde barındırmasına rağmen Müstansırıyye Medresesi’nde dil öğretimine ayrılmış müstakil bir yapıdan/bölümden söz edilmemektedir ki aynı durum Nizâmiyeler için de geçerlidir. Ancak bu dil öğretiminin ihmal edildiği anlamına gelmemektedir. Zira Arap dili ve belagati ya da kısaca edeb her dönemde ve neredeyse her medresede öğretilen/öğrenilen ilimler arasında yer almıştır.

**Kaynakça**

- Ahmed, Münîruddîn. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta'rihi Bağhdâd*. Zurich: Der Islam, 1968.
- Alak, Musa. "Sarf (Tasrîf) İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû'l-Yümn el-Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/351-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altundağ, Mustafa. "Mücâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Attâr, Ahmed Abdulğafûr. "Mukaddimetü's-sıhah". mlf. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sıhah/Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut, 1407/1987.
- Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- Beken, Ahmet. *Nizâmiye ve Mustansırıyye Medreselerinde Dinî İlimlerin Öğretimi*. Ankara: Bizim Büro Matbaa Dağıtım Bas. Yay. 2017.
- Beken, Ahmet. "Nizâmiye Medreseleri'nde Öğretimi Yapılan İlimler". *ÇÜİFD* 21/2 (2021), 415-443.
- Cengiz, Emin. "Endülüs Tefsir Geleneğinde Belağat İlminin Yeri". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Nisan 2021), 277-289.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sıhah/Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut, 1407/1987.
- Civelek, Yakup. "Selçuklu Döneminde Arap Dili ve Öğretimi". *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*. 1/187-206. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Çelebi, Ahmed. *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târîhi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 3. Basım, 1998.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Nahiv İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1968.
- Dimyâtî, Ahmed b. Aybek, ed-. *el-Müstefâd min zeyli târihi Bağhdâd*. thk. M. Mevlûd Halef-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.

- Durmuş, İsmail. “Sa‘leb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. “et-Tantarâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/576-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dündar, Abdulhamit. *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Medresesi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Efendioğlu, Mehmet. “Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Efgânî, Saîd. *Min târihi'n-nahv*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978.
- Elmalı, Hüseyin. “İbnü'ş-Şecerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1351-1355/1933-1936.
- Enbârî, Kemâleddin el-. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrâhim es-Sâmerrâî. Ürdün/Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Ersönmez, Hüseyin. “İbnu'ş-Şecerî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”. *Balkesir İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran 2021), 301-326.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmed el-. *Şerhu kitâbi'l-hudûd fi'n-nahv*. thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire, 1408/1988.
- Gazzâlî. *er-Risâletü'l-ledünniyye*. nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm. Kahire: Dârü'l-Maktum, 2014.
- Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemü'l-üdebâ'/İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. 7 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hazer, Dursun. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”. *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-293.
- Hindâvî, Hasan. *Menâhîcu's-sarfîyyîn ve mezâhibuhum*. Şam: Dârü'l-Kâlem, 1989.
- Huart, Clément. *A History of Arabic Literature*. New York: D. Appleton and Company, 1903.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. nşr. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Attâr, Alâeddin Ali b. İbrâhim. “Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn”. *el-İcâz fi şerhi Ebî Dâvûd es-Sicistânî* içinde. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan es-Selmân. Ürdün: Dârü'l-Eseriyye, 2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992-93.

- İbnü'l-Cevzî, Sıbt. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru Risâleti'l-'Alemiyye, 1434/2013.
- İbn Cinnî. *el-Münsifli-kitâbi't-tasrif*. 3 Cilt. nşr. İbrâhim Mustafa-Abdullah Emîn. Kahire: Vizâretü'l-Maârifî'l-Umûmiyye, 1373-79/1954-60.
- İbn Ebî Usaybia. *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'*. Şerh ve thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbnü'l-Ekfânî. *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-mekâsıd fi envâ'i'l-'ulûm*. thk. Abdülmün'im Muhammed Ömer. Kahire, t.s.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Messelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. 4 Cilt. nşr. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, t.s.
- İbn Fâris. *es-Sâhibî fi fihri'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-Arabi fi kelâmi'hâ*. nşr. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ferhûn. *ed-Dibâcü'l-müzheb*. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. Kahire: Dârü't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- İbnü'l-Fuvâtî [?], *el-Havâdisü'l-cami'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mi'eti's-sâbi'a*. thk. Mehdî en-Necm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Haldûn. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. 2 Cilt. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dımaşk, 2004.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*. 8 Cilt. thk. İhsan Abbâs. Beyrut, 1968.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dârü'l-Hicr, 1418/1998.
- İbn Receb. *ez-Zeyl'alâ tabakâti'l-Hanâbile*. 2 Cilt. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kâhire, 1952-53.
- İhvânî, Ahmed. *et-Terbiye fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Ma'arif, 1999.
- Erbilî, Abdurrahman b. İbrahim b. Sunbut. *Hulâsatü'z-zehebi'l-mesbûk muhtasar min Siyeri'l-mülûk*. nşr. Mekke es-Seyyid Câsim. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1964.
- İsnevî. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. 2 Cilt. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut, 1987.
- Kafes, Mahmut. "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi". *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9-10 (1994-1995), 101-115.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-. *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*. 14 Cilt, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340/1922.
- Kaya, Mahmut. "Abdüllatîf el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Kıftî, Ali b. Yûsuf el-. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986.
- Kılıç, Hulusi. "Sarf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-. *Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 5 Cilt. thk. Abdülfettâh M. El-Hulv. Kahire: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Kûzî, Avvad b. Hamd el-. *el-Mustalahu'n-nahvî: neş'etuhu ve tetavvuru hatta evârihi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. Riyad: İmâdetü'ş-Şu'uni'l-Mektebât-Câmi'atü'r-Riyâd, 1401/1981.
- Kütübî. Muhammed b. Şâkir el-. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylü aleyhâ*. 5 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1973-74.
- Landau, Jacob M. "Küttâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Luğavî, Ebü't-Tayyib el-. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl. Kahire 1375/1955.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Makdisi, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*. çev. ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Makkarî. *Nefhu't-tîb*. 8 Cilt. nşr. İhsân Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- Ma'rûf, Nâcî. *Târîhu 'ulemâi'l-Mustansriyye*. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Dâri'ş-Şa'b, 3. Basım, 1976.
- Mes'ûd, Fevzî. *Sîbeveyhi: Câmiu'n-nahvi'l-Arabî*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- Nu'aymî. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Racih, Abdulmehdî. *el-Hareketü'l-İlmiyye fî'l 'asri'l-Abbâsî*. Ürdün: Mûte Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Tertîbu'l-'ulûm*. nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg. *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. thk. Ahmed el-Arnâût-Mustafa Türkî. Beyrut, 1420/2000.
- Sarîfînî, İbrâhim b. Muhammed es-. *el-Müntehab mine's-siyâk li-târîhi Neysâbûr*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1989.



- Süyûtî, Celâleddin es-. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. nşr. M. Ebü'l-Fazl. Kahire, 1384/1964.
- Süyûtî, Celâlüddîn, es-. *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Sübkî, Tâcüddin es-. *Mu'îdü'n-ni'am ve mubîdü'n-nikam*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr. Kahire, 1948, 1993.
- Sübkî, Tâcüddin es-. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk. Mahmûd ve Muhammed el-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Ahlû. Kâhire, 1964-1976, 1992.
- Şâtır, Muhammed eş-. *el-Mûcez fi neş'eti'n-nahv*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1403/1983.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1995.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Münşeât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Basımevi, 3. Basım, 1988.
- Versteegh, Kees. "Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi". çev. Muhammed Günaydın. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mevlânâ Anısına)*. 331-353. 16 (2007-2008).
- Yağmûrî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed el-. *Nûru'l-kabes fi ahbâri'n-nuhât ve'l-udebâ' ve's-su'arâ' ve'l-ulemâ'*. nşr. Rudolf Sellheim. Wiesbaden, 1384/1964.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-. *el-İzâh fi ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârü'n-Nefâis. 3. Basım. 1399/1979.
- Zehebî. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Müştebih fi'r-ricâl: Esmâ'ihim ve ensâbihim*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Delhi: ed-Dâru'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Zehebî. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Düvelü'l-İslâm*. 2 Cilt. thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnâût. Beyrut: Dâru's-Sadır, 1999.
- Zehebî. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 53 Cilt. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1990-2000.
- Zübeydî. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lüğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2. Basım, 1984.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 177-190

## Mâtürîdî Ahlakına Felsefi Bir Bakış: Sevgi

*A Philosophical Outlook on Mâturîdî Ethics: Love*

### Ruveyda Aksel

Yüksek Lisans, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din  
Bilimleri Anabilim Dalı

Master of Arts, Social Sciences University of Anka, Institute for Islamic Sciences, Department of  
Philosophy and Religious Sciences

Ankara, Türkiye

[ruveyda.aksel07@gmail.com](mailto:ruveyda.aksel07@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-6982-5551](https://orcid.org/0000-0001-6982-5551)

[ror.org/025y36b60](https://ror.org/025y36b60)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Kasım/November 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 23 Aralık/December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran/June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Aksel, Ruveyda. "Mâtürîdî Ahlakına Felsefi Bir Bakış: Sevgi". *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 177-190.

<https://doi.org/10.51575/atebe.1205401>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## Mâtürîdî Ahlakına Felsefi Bir Bakış: Sevgi

### Öz

Sevgi, Mâtürîdî ahlak anlayışının dayandığı genel karakterlerden biridir. Ahlak içerisinde iradi bir eylem ön planda yer almış olsa da aslında bu eylem sevgi temeline dayanıklık etmektedir. Mâtürîdî'nin sevgi anlayışının temelinde, varlıklara sevginin Allah tarafından verildiğinin bilinmesi gerekliliği vardır. Çünkü insan fitratında olan bu duygunun yani sevginin, sıradan bir yönelimin dışına çıkması ve insanı yücelten bir nitelik kazandırması bu temele dayanmaktadır. Mâtürîdî, her insanda doğuştan gelen bir güzellik eğilimi ya da güzel olana sevgi besleme gibi bir yatkınlığın olduğunu ifade etmiştir. Allah sevgisinin de insanda fitri bir duygu olduğu düşüncesindedir. Yaratılıştan gelen bu duygu kişiyi ahlaki açıdan Rabbinin rızasını kazanma ve insanın Rabini sevmeye düşüncesinden ayrı değildir. Kendisine karşı sevgi duyulan bir Allah düşüncesi kişide övülen ahlaki fiillere yönlendiren önemli bir unsur olarak görülmektedir. Bu temel sevgi anlayışının bilinmesi, kişinin kendisiyle yüceleceği bir erdeme dönüşmesine zemin hazırlamaktadır. Mâtürîdî'nin izahlarında genellikle fiilde sevgiyi Allah ile bağlantılı olarak ele aldığını görmekteyiz. Ayrıca sevgi erdemi (el-Fadl fi'l-Mevedde), bir fiili gerçekleştirirken Yaratıcı'nın memnun olması için onu severek yapmak ve sevmediği bir fiilden de sırf O memnun olmayacağı için uzaklaşmak düşüncesini içinde barındırır. Mâtürîdî'nin izahlarının genelinde Allah'tan korkma anlamında "takva" ve bu kökten türeyen kelimelerde içinde sevgiyi barındıran bir korku olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca ifrat ve tefrite düşerek 'orta yol'dan ayrılanın durumu da 'takva'ya uygunluktan uzaklaşmakla eşittir. Öyle ki takvaya uygun olan fiilin ifrattan, tefritten uzakta ve ortada, dengeli olması gereklidir. Ayrıca Mâtürîdî adaleti 'orta yol' olarak tanımlar ve bir şeyin orta yolunun adalet üzere olmasına bağlar. Bir başka açıdan buna, 'fiillerde hikmetli davranmak' da diyebiliriz. Zaten Mâtürîdî'ye göre 'Hikmet' isabet etmek demektir. Yani her şeyin yerli yerine konulmasıdır. Mâtürîdî, kalpteki sevgi duygusunun hakikatinin bilinemeyeceğini ifade ederken insandaki muhabbet duygusunun da ancak kendisinden fayda gördüğü kişiye olacağını, fayda görmediği kişiye sevgi duyamayacağını ifade eder. Mâtürîdî'ye göre insan neyin kendisi için iyi olduğunu veya neyin kötü olduğunu, hakiki amaçlarının neler olması gerektiğini belirlemeye çalışan ve erdemli bir yaşayışı nasıl gerçekleştirmesi gerektiğini anlamlandırmakla görevli olan bir varlıktır. İnsanın ahlaki yapısına baktığımızda da hangi gayeler etrafında yaşam sürmesi gerektiğini, iyi ve kötünün, ödev ve sorumlulukların belirlenmesi gibi düşüncelerin insan varlığında ahlaki temel bir amaca dayandığını ya da dayanması gerektiğini görmekteyiz. Biz de bu çalışmamızda Mâtürîdî ahlakına felsefi bir bakışla kavramsal olarak sevgiyi nasıl anlamlandırdığını ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Mâtürîdî, Ahlak, Sevgi, Erdem, Hikmet.

## A Philosophical Outlook on Mâtürîdî Ethics: Love

### Abstract

Love is one of the essential concepts of Mâtürîdî's understanding of morality. Although his conception of morality comprises will of act, there is remarkable linkage between love and action in his conceptualization. Mâtürîdî's understanding of love is based on conscious of "love" which comes from God. Therefore, nature of humankind has love as part of his/her creation and seeks for beyond that love. Mâtürîdî points out that

each of us has inborn tendency for beauty and love for beauty. Each has love of God, naturally. This natural sense becomes fundamental part of one's morality to seek God's love and His sake. The idea of a loving God is seen as an important element that directs people's moral actions that are praised. Knowing this fundamental understanding of love brings the groundwork for the person to turn into a virtue through which he can be exalted. In addition, the virtue of love (al-Fadl fî al-mavaddah) includes the thought of doing it lovingly to please the Creator while performing an action, and to stay away from an action that he does not like because he will not be pleased. In general, in Mâtürîdî 's explanations, it is emphasized that "taqwâ" in the sense of fear of Allah and in words derived from this root, this fear contains love. In addition, the situation of those who leave the middle way by falling into excess and understatement is equal to moving away from conformity with 'taqwâ'. So, the deed that is suitable for "taqwâ" is far from the excess and in the middle. It needs to be balanced. In addition, Mâtürîdî defines justice as "the middle way" and describes the middle way as being just. From another point of view, we can call it acting wisely in practice. According to Mâtürîdî, 'Wisdom' means grasp of things' purposes. He sees good behavior away from extremes. While Mâtürîdî states that the truth of the love in the heart cannot be known, he states that the feeling of affection in a person will only be for the person from whom he benefits, and that he cannot feel love for the person from whom he does not benefit. For him, it is an entity that tries to determine what it should be and is responsible for understanding how to live a virtuous life. When we look at the moral structure of the human being, we see that the important points such as the purpose of life, the determination of good and bad, duties and responsibilities are based on or should be based on a moral purpose which has divine roots in human existence. In this study, we will try to examine Mâtürîdî's understanding of morality, specifically his conceptualization of "love" from a philosophical perspective.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Mâtürîdî, Morality, Love, Virtue, Wisdom.

### 1. Ahlakın Felsefi Bir Bakışla Ele Alınışı

Ahlak kelimesi Arapça; seciye, tabiat, huy gibi anlamlar ifade eden hulk veya huluk kelimesinin çoğulu olup Türkçede tekil olarak kullanılmaktadır.<sup>1</sup> İngilizcede *moral* kelimesi ahlak manasında Latince *moralis* kelimesinden türetilmiştir. *Moralis* âdet, karakter, hal ve hareket tarzı anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup>

Felsefenin ahlaka yaklaşımı ise hem kural koyucu hem de analitik bir tarzdadır. Filozof, felsefe yapan kişi olup ahlak fenomenleri üzerinde düşünen kimsedir. Ahlakı diğer bilgi dallarıyla kıyas etmekle birlikte ahlak olaylarının bir değerlendirmesini yapar. Ayrıca birtakım ahlak ilkelerini ortaya koyar ve bu ilkelerin doğruluğunu kanıtlama hususunda akli deliller geliştirmektedir. Analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflar arasında, felsefenin ahlaka yaklaşımına dair görüş farklılıkları vardır. Eflâtun, Aristo ve Kant gibi sisteme sahip olan filozoflar ahlak teorisi geliştirirken ahlaki iyi ve kötüyü belirleyen prensipler koymakla birlikte genel geçer

<sup>1</sup> Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1989), 2/10.

<sup>2</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 11.

ahlak ilkelerini tespit ederek bu ilkeleri mantıki açıdan tahlil etmişlerdir. Ayrıca bu ilkelerin doğruluğunu ispat için akli deliller geliştirmişlerdir. Diğer analitik filozoflar Richard Mervyn Hare, Alfred Jules Ayer, Nowell-Smith gibi filozoflarca ise ahlak filozofu herhangi bir değer hükmünde bulunamayacağı sadece, doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi ahlak terimlerinin ne ifade ettiğini, ahlaki hükümlerin mahiyetini ve bu hükümleri mantıki ve epistemolojik açıdan ayıran özelliklerin neler olduğu türünden sorular sormak ve cevap aramaktır. Kısaca bu filozoflara göre, ahlak filozofunun görevi ahlak terimlerini sadece analiz etmektir ve ahlak filozofu herhangi bir değer hükmünde bulunmamalıdır.<sup>3</sup>

### 1.1. Mâtürîdî Ahlâkına Felsefi Bir Bakış

Mâtürîdî'nin günümüze kadar gelen *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhid* adlı eserleri ahlak kitapları değildir. Fakat bu eserlerinde ahlaki bir varlık olarak insanın bir amaç varlığı olması şeklinde ahlak ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu ahlakla ilgili değerlendirmelerinde dengeli bir ahlak anlayışının nasıl oluşturulabileceğine dair çeşitli düşünceleri yer almıştır. Mâtürîdî'ye göre, ahlaki bir eylemle alakalı olarak aklın ortaya koyduğu bir değer hükmü insan doğasınınca da onaylanmaktadır. Ama zaman zaman insan aklının ve doğasının verdiği hükümlerde çatışmada gözlenebiliyor olsa da Mâtürîdî, insan doğasının bir şeyi kötü görmesinden dolayı ahlaki açıdan da zorunlu olarak kötü hükmünü hak etmediğini savunmaktadır. Bu düşüncesinin yanında ahlak alanı içerisinde insan doğasının yok sayılmasına karşı çıkmaktadır. Yani Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında akıl ve insanın doğasını birlikte ele aldığı, onların verdiği değer hükümlerinin dikkatle değerlendirilmesi gerektiğini görmekteyiz.<sup>4</sup> Ahlak, Mâtürîdî düşünce sisteminin bir parçasını oluşturmaktadır. İslam bir akıl dinidir. Mâtürîdî'ye göre de akıl dinin temelinde yer almaktadır.<sup>5</sup> Akıl, Mâtürîdî'nin bu ahlaki sisteminde açık bir şekilde vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu ahlaki sistemde aklın dengeli bir biçimde ahlaki yaşantıda nasıl kullanılması gerektiğinin ilke ve kurallar dâhilinde belirlenmesine dayanmaktadır.<sup>6</sup> Mâtürîdî'ye göre, ahlaki ilkeleri belirleyen akıl olmalıdır. Çünkü Allah eşyayı, cevherlerinde yararlı ve zararlı olmak üzere iki kısımda yaratmıştır. Ayrıca insanlara yararlı olanları emretmiş, zararlı olanları da yasaklamıştır. İnsan da kendi yararına ve zararına olan şeyleri akıl ve akıl yürütme ile bilmektedir. Bundan dolayı Mâtürîdî'ye göre insanın aklını kullanması ve akıl yürütmesi ihmal edilmemeli hatta zorunlu olarak da yapılması gereklidir. Çünkü yararlı ve zararlı olan hususların bilinmesi kurtuluşa, bilinmemesi de felakete sürükleyebilir. Allah, aklın gösterdiği yoldan ilerleyen insanın şerefini tamamlamak üzere sevap vermekle birlikte, aklın işaret ettiği hususlara karşı arzularını

<sup>3</sup> Kılıç, Ahlakın Dinî Temeli, 13-14.

<sup>4</sup> Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 221-224.

<sup>5</sup> Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2015), 57.

<sup>6</sup> Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak*, 221.

tercih edene de ceza vermektedir.<sup>7</sup> Mâtürîdî'nin ahlak sisteminde akıl esas alınmakla birlikte vahyin de onu yani ahlak sistemini desteklediğini ve pekiştirdiğini görmekteyiz.<sup>8</sup>

Matürîdî'nin ahlak düşünce sisteminde akıl, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin kendisiyle kavrandığı bir ölçüt olarak ele alınmıştır. İnsan akıl ile faydalı olanı zararlı olandan, kirliyi temizden iyiyi kötüden ayırt etme gücüne sahiptir. Matürîdî'ye göre iyilik ve kötülük gibi ahlaki unsurlar objektif bir varoluşa sahiptirler. İnsan bu unsurları akıl ile kavramaktadır. Bir başka deyişle, aklen sabit olan temel ahlaki ilkeler ile vahiyle bildirilenler arasında tam bir uyum bulunmaktadır. Ayrıca insan adalet, doğruluk, zulüm ve yalanın ahlaki iyilik ya da kötülüklerini aklen kavrayabilmektedir. Bu gibi konularda vahyin koyduğu ahlaki hükümlerle, aklın ortaya koyduğu hükümler arasında çelişki de yoktur. Çünkü aklın kavrayışı ahlaki değer alanı içinde vahyin fonksiyonunu ortaya çıkarmaktadır. Yani aklın doğru karar vermekte zorluk yaşadığı durumlarda vahiy akla yardımcı olmaktadır.<sup>9</sup>

Mâtürîdî'ye göre insan neyin kendisi için iyi olduğunu veya neyin kötü olduğunu, hakiki amaçlarının neler olması gerektiğini belirlemeye çalışan ve erdemli bir yaşayışı nasıl gerçekleştirmesi gerektiğini anlamlandırmakla görevli olan bir varlıktır. İnsanın ahlaki yapısına baktığımızda da hangi hedefler bakımından yaşam sürmesi gerektiğini, iyi ve kötünün, ödev ve sorumlulukların belirlenmesi gibi düşüncelerin insan varlığında ahlaki temel bir amaca dayandığını ya da dayanması gerektiğini görmekteyiz.<sup>10</sup>

Mâtürîdî düşünce sisteminde insanın ahlaken yücelmesi için gerekli görülen bazı zihnî, fikrî düşünce aşamaları bulunmaktadır:

1) Tefekkür: Varlıklar ya da dış dünya üzerinden temyizle (ayırt ederek), kıyaslayarak, değerlendirerek ve yorumlar yaparak düşünme, tefekkür anlamına gelmektedir. Mâtürîdî düşünce sisteminde tefekkür, insanın dış dünya yoluyla kendisinin farkına varması ve ahlaki bir varlık olduğunu hissetmesine yardımcı olan zihnî ve fikrî bir faaliyetin dile getirilmesidir. Ayrıca

<sup>7</sup> Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, 113.

<sup>8</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 209.

<sup>9</sup> Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, 111-112.

<sup>10</sup> Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak*, 124.

insan-ı kâmil<sup>11</sup> olabilmek için gerekli olan bilinçli düşünme sürecinin de ilk basamağını oluşturmaktadır.<sup>12</sup>

2) Teemmül: Varlıklar ve dış dünya üzerinden hakikati anlayıp bilme umuduyla yavaş ve tekrar ederek derinlemesine düşünmek demektir. Böylece tasavvur ve kavramlar ışığında tefekkürle sağlanıp düşünerek kâinatın hakikatini anlayıp inceliklerine nüfuz edip kavramayı ve kâinatla alakalı bir kanaate ulaşmayı amaç etme ümidiyle deruni bir düşünceye dalma aşaması olarak ele alabiliriz. Bu aşamada kişi, ahlaki bir varlık olduğunu ve dünyada sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu yavaş yavaş hissetmeye de başlamış olur.<sup>13</sup>

3) Tezekkür: Varlıklar ve dış dünya üzerinden teemmülle kavranılan incelikleri ya da hikmetleri zihne işleyerek yani unutmayacak şekilde zihinde bunları bütünleştirerek düşünmeye tezekkür denir. Özellikle, kâinatla ilgili olarak bu aşamada fikrî ve zihnî yoğunluk sağlanırsa bireyin nasıl yaşaması gerektiği, ahlaki bir varlık olarak Allah'a, insanlara, diğer varlıklara karşı sorumluluklarını yerine getirmede neler yapması gerektiği hususunda bir arayışa yönlendirmeye katkı sağlamaktadır. Ayrıca, bu aşamada birey ahlaki bir varlık olarak yerine getirmesi gerekli olan görevleri bir amaç ve bir niyet -yani fiile yönelik bir düşünme faaliyeti- içerisinde yapmış olur.<sup>14</sup>

4) Teşekkür: Dış dünya ve varlıklar üzerinden tezekkür edilmesinin sağladığı fikrî ve zihnî başarının yani dış dünyadaki varlıklar arasındaki yerini ve yaratılış amacını kavramanın vermiş olduğu gönül huzurudur. Ve kişinin hissettiği mutluluğun karşılığında Allah'a karşı bir minnet duygusu içerisinde olarak dile getirilmesidir. Ayrıca teşekkür, bu minnet duygusunu net olarak açıklayan bir düşünme faaliyeti olarak da ifade edilir.<sup>15</sup>

Mâtürîdî'nin eserlerine baktığımızda onun düşünce sisteminde ahlak değişmez bir yapıda değildir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Tanrı insanlara doğrudan yani hazır bir ahlak sistemi indirmemiştir. Ahlakın insanlar arası ilişkiyle ve insanın toplumdaki davranışlarıyla ilgili olması bunun sebepleri arasındadır. Bir diğer sebep ise ahlak sistemi vahiyden çıkarılan ilkelere bağlı olsa

<sup>11</sup> İnsan-ı kâmil, toplum içerisinde insanlar arası ilişkilerde hikmetli davranan kişidir. Burada hikmet menfaatinin gerektirdiği şekilde davranış gösterilmesidir. İnsanları bir araç olarak değil bir amaç olarak görmek ve ona göre davranmaktır. İşte bu, Mâtürîdî'ye göre insanlar arasındaki ilişkilerde hikmetin adalet şeklinde yani "bir şeyi konulması gereken yere koymak" "bir insana yapılması gereken muameleyi yapmak" gibi anlamlara gelmektedir. (Bk. Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (Ocak 1988), 42-43.) İnsanın bir amaç olarak görülmesi esasına dayanmaktadır. Böylelikle, Mâtürîdî sisteminde bu anlayış ve kavrayış düzeyine ulaşan insanın ahlaken yücelip insan-ı kâmil haline geldiği görülmektedir.

<sup>12</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 65.

<sup>13</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 65-66.

<sup>14</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 66.

<sup>15</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 66-67.



da toplumun âdet, gelenek ve kültür özellikleriyle birbirlerinden ayrılarak içinde yaşadıkları koşullar ve dönemin ihtiyaçlarına göre de bu ahlaki sistem değişmekte ve gelişmektedir.<sup>16</sup> Mâtürîdî bu farklılığı Te'vîlât'ta yer alan yağmur örneğiyle açıklamaktadır:

“Semâdan aslı ve özü itibarıyla bir ve aynı tatlı su indiği halde, yeryüzünün, yani toprağın farklı renk ve bileşime sahip olmasından dolayı, suyun tadı, rengi, kokusu vs. değişmektedir. Öyle ki, suyun bazıları tuzlu, bazıları tatlı; kimi yerde kirli, kimi yerde bulanık vs. olmaktadır. Eğer su, üzerine indiği toprağın durumuna göre değişmeseydi, o zaman kendisinden faydalanılan su da tek tip olurdu. Dinde de durum böyledir. Allah'tan gelen din bir tane olduğu halde, insanların farklı din, mezhep ve şeriatlara sahip olması, onların toplumsal ve kültürel farklılıklarından kaynaklanmaktadır.”<sup>17</sup>

Mâtürîdî ahlaki değerleri, hiçbir halde değişmeyenler ve şartlara, durumlara göre değişenler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Biz bu iki ayrımı mutlak ahlaki değer ve görelî ahlaki değer şeklinde ifade edebilmekteyiz. Mutlak ahlaki değerler objektif bir varoluşa sahip olmakla birlikte akıl ile kavranılmaktadır. Görelî ahlaki değerler ise; şart ve durumlara göre değişmektedir. Akıl ile değil, Allah'ın emir ve yasaklarından ilkeler ile belirlenmektedir. Aslında aklen görelî olan bu değerler, vahiy ile görelîlikten kurtulmakta ve mutlak bir ahlaki değer karakterini kazanılmaktadır.<sup>18</sup>

Ahlak felsefesinin ahlak ile olan bağlantısı iki türlü soru etrafında cevap aranırken oluşmuştur. Bunlardan birincisi: “insan için iyi hayatın ne olduğu” diğeri ise “insanın nasıl yaşaması gerektiği” şeklindedir. Bu sorulara bazı ahlak teorisyenleri iyi hayat, zevkli hayat; acısız hayatı da mutlu hayat şeklinde cevap vermiştir. Bazıları iyi hayat olarak Allah'ın emirlerine uygun yaşamının olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdî'nin düşünce sistemine baktığımızda ise kaynağını vahiyden alan bir ahlak anlayışını benimsediğini görmekteyiz.<sup>19</sup>

## 2. Mâtürîdî Ahlakı'nda 'Sevgi'

Sevgi, içerisinde geniş anlamlar barındıran bir kavramdır. Bundan dolayı aşk vemeveddet kavramlarıyla olan bağlantısını da göz önünde bulundurmak anlam bütünlüğünü sağlaması açısından önemli olacaktır. İslam filozoflarından Kindî (ö. 252/866 [?]), aşkı aşırı sevgi olarak ele alır. İbn Hazm (ö.456/1064) ise aşk/sevgi, sevileni arzulama, sevdiğinden ayrılmaktan hoşlanmama ve sevgiye sevgiyle karşılık bulma isteği olduğunu fakat gerçek sevginin Allah ve

<sup>16</sup> Özcan, Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik, 53-54.

<sup>17</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 24.

<sup>18</sup> Kılıç, Ahlakın Dinî Temeli, 114.

<sup>19</sup> Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî Ahlakı'nda 'Erdem' Fikri”, *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (Mayıs-Ağustos 2010), 174.

O'nun rızası için olan sevgi olduğunu ifade eder.<sup>20</sup> İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre de aşk, evreni kuşatan, evrenin damarlarında dolaşan, yaratılmış sistemin varoluş nedeni ve itici bir gücü olarak tanımlandığını görmekteyiz.<sup>21</sup>

Mâtürîdî'nin genel olarak *'Te'vilâtü'l-Kur'ân'* eseri üzerinden sevgi kavramına bakışımı ele alacağımız için, Kur'ân-ı Kerîm de meveddet kavramının dört şekilde tefsir edilmekte olduğunu ve bunların; 1) Muhabbet/sevgi 2) Nasihat (birinin iyiliğini istemek, birine karşı hayırhah olmak) 3) Sıla (akrabalık bağıını gözetmek) 4) Dinde (meveddet/sevgi) anlamında kullanıldığını dikkate almalıyız.<sup>22</sup>

Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesi sistemine baktığımızda sevgiyle ilgili ayetlerin tenzihe elverişli şekilde te'vil edilmesi gerektiğini görmekteyiz. Çünkü Tanrı'yı sevmek O'na ibadet ve itaat ederek boyun eğmek ve O'nu yüceltmek anlamlarına gelmektedir. Ayrıca, insanın ister sevdiği isterse sevmediği şeylerin tespitinde Tanrı'nın, insanlara uyması için gönderdiği emir ve tavsiyeleri dikkate alma ve bunu uygulamada kusur etmemesi demektir. Mâtürîdî'ye göre Tanrı'yı sevmek bu şekilde mümkündür. Diğer türlü, Tanrı insan zihninin beşeri bir varlık için tasavvur edilebilir halini alır ve bu şekilde zihni kavrar fakat Tanrı, bu kavrayışla sevebileceği bir varlık değildir. Mâtürîdî'ye göre, insanın sözünü ettiği bu sevgi beşeri özellik taşır. Çünkü insanın sevmesi de sevilmesi de kalbi bir meyil, bir eğilim içermektedir. Buradaki eğilim, bir şeyi gözün güzel görmesi ve orada şehvet duygusunu uyandırmasından kaynaklanır ki, bu bir aczin göstergesidir. Yani, bu anlamda bir sevgiyle Tanrı ne sever ne de sevilir. Kısaca ifade edecek olursak Tanrı, muhabbet oluşacak şekilde yani insanın temayül edeceği özelliklerden uzak ve yüce bir varlıktır.<sup>23</sup>

Mâtürîdî'nin sevgi anlayışının temelinde varlıklara sevginin Allah tarafından verildiğinin bilinmesi gerekliliği vardır. Çünkü insan fitratında olan bu duygunun yani sevginin, sıradan bir yönelimin dışına çıkması ve insanı yücelten bir nitelik kazandırması bu temele dayanmaktadır. Bu temel sevgi anlayışının bilinmesi, kişinin kendisiyle yüceleceği bir erdeme dönüşmesine zemin hazırlamaktadır.<sup>24</sup>

Mâtürîdî, her insanda doğuştan gelen bir güzellik eğilimi ya da güzel olana sevgi besleme gibi bir yatkınlığın olduğunu ifade etmiştir. Allah sevgisinin de insanda fitri bir duygu olduğu düşüncesindedir. Yaratılıştan gelen bu duygu kişiyi ahlaki açıdan Rabbinin rızasını kazanma düşüncesi ve Rabbinin sevmeye düşüncesinden ayrı değildir. Kendisine karşı sevgi duyulan bir Allah

<sup>20</sup> Aygün Akyol (ed.), *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 45-46.

<sup>21</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 55-56.

<sup>22</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qur'âni'l-Kerim*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 372-373.

<sup>23</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 85.

<sup>24</sup> Şekeroğlu, "Mâtürîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri", 184.

düşüncesi kişi de övülen ahlaki fiillere yönlendiren önemli bir unsur olarak görülmektedir. Gerçekleştirilecek bir fiilde Allah'ın ondan hoşnut olacağı için sevgi duyma ya da sevmediği bir fiilden de sırf O memnun olmadığı için uzaklaşma düşüncesi Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında mistik<sup>25</sup> bir temayül oluşturur. Fiil konusunda Allah'ın sevdiği fiilleri yapma yönünde tercihte bulunmak Rabbin rızasını ve dostluğunu kazanmaya bir işaret olarak ifade edilir. Bu da ahlak anlayışının teleolojik karakterini göstermektedir.<sup>26</sup>

Mâtürîdî'ye göre muhabbet/sevgi manasında, şehvet arzusu ve temayül şeklinde alınırsa böylesi yaratılmışlara yönelik olup Allah hakkında kullanılamaz. İtaat etmek, emrini her şeyin üstünde tutmak ve yüceltmek manasına alınırsa "Allah" hakkında mümkündür. Mâtürîdîlik'in önemli kaynaklarından olan Mâtürîdî'nin tefsirinin şerhi, *Şerhu Te'vilâtil-Kur'ân* eserinde Alâeddin Semerkandî sevgi için; övmek, ibadet ve itaat etmek, saygı duymak ve yüceltmek anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca müminlerin Allah'ı sevmeleri de bu manaları içinde barındırmaktadır. Bazen de hoşlanmak ve arzulamak gibi manalara da gelmektedir. Kâfirlerin sevmesi de bu kabildendir. Maddi sevgi dediğimiz şehvetin sebep olduğu ve göze hoş gelen sevgi de budur. Müminlerin Allah'ı bu şekilde sevmeleri doğru olmadığı gibi mümkün de değildir. Çünkü Allah, zihinde şekillendirmekten ve akılla tam olarak kavranmaktan beridir. Ayrıca şekle girmek ya da tasavvura sığmaktan da münezzehtir. Bu durumda gerçek anlamda Allah sevgisi O'nu yüceltmek, emirlerine uymak ve peygamberine hakiki bir dost olmak ile birlikte onun üstümüzdeki haklarının şuurunu taşıyıp, ona itaat etmektir.<sup>28</sup>

Mâtürîdî'ye göre hub kelimesi sevgi manasında birkaç anlama gelmektedir. Bazen "fedakârlık" bazen nefsin bir şeye meyletmesi veya kalbin bir şeye eğilim duyması gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca bu kelimeyle bazen de şehvet manası kastedilmiştir.<sup>29</sup>

Mâtürîdî erdemleri üç kısımda (Dini Erdem, Ahlaki Erdem, Sevgi Erdemi) ele alırken sevgiyi de bir erdem çeşidi olarak görmüştür. Sevgi, Mâtürîdî ahlak anlayışının dayandığı genel karakterlerden biridir. Ahlak içerisinde iradi bir eylem ön planda yer almış olsa da aslında bu eylem sevgi temeline dayanıklı etmektedir. Mâtürîdî'nin izahlarında genellikle fiilde sevgiyi

<sup>25</sup> Mâtürîdî düşüncesinde mistisizm, ilham ve sezgiye dayanmamaktadır. Dünyadan el etek çekmeden yani bir birey olma vasfını kaybetmeden toplum içinde yücelmeyi içermektedir. Ayrıca bk. Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2015), 65-66.

<sup>26</sup> Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak*, 133-135.

<sup>27</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/329.

<sup>28</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 1/329-330.

<sup>29</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 16/330.

Allah ile bağlantılı olarak ele aldığını görmekteyiz.<sup>30</sup> Ayrıca sevgi erdemi (el-Fadl fi'l-Mevedde), bir fiili gerçekleştirirken Yaratan'ın memnun olması için onu severek yapmak ve sevmediği bir fiilden de sırf O memnun olmayacağı için uzaklaşmak düşüncesini içinde barındırır.

Mâtürîdî'nin izahlarının genelin de Allah'tan korkma anlamında<sup>31</sup> “takva” ve bu kökten türeyen kelimelerde bu korkunun içinde sevgiyi barından bir korku olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca ifrat ve tefrite düşerek ‘orta yol’dan ayrılanın durumuda ‘takva’ya uygunluktan uzaklaşmakla eşittir. Öyle ki takvaya uygun olan fiilin ifrattan, tefritten uzakta ve ortada, dengeli olması gereklidir. Ayrıca Mâtürîdî adaleti ‘orta yol’ olarak tanımlar ve bir şeyin orta yolunun adalet üzere olmasına bağlar ve bunun temelinde Allah'ın sevgisi vardır.<sup>32</sup> Bir başka açıdan buna, ‘fiillerde hikmetli davranmak’ dadiyebiliriz. Zaten Mâtürîdî'nin hem *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ında hem de *Kitâbü't-Tevhid*'inde hikmet kavramını ve onunla bağlantılı olduğunu düşündüğü sefeh, zulüm ve adalet kavramlarını ahlaki açıdan ele almaktadır. Onun ahlak anlayışında önemli bir yeri olan hikmetin kullanıldığı pek çok yerde bu kavramı ‘isabet etmek’ anlamında kullanmıştır. Yani her şeyin yerli yerine konulmasıdır.<sup>33</sup> Ayrıca Mâtürîdî'nin bu düşüncesi bize, iyi bir davranışı aşırı uçlardan uzak gören Aristo'yu hatırlatır.<sup>34</sup>

Ahlaki fiillerin yönünün her zaman değişebilme ihtimalinin bulunduğunu düşünen Mâtürîdî, iyi fiilleri nefesine yerleştirmek isteyen kimselerin ‘takva’ya uygun davranarak yaşaması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü ahlakını iyi yönde değiştirmek isteyen kişinin kötü huylardan uzak durması anlamına gelen ‘takva’ya uygun hareket etmesi gerektiğini önemle vurgulamıştır.<sup>35</sup>

Mâtürîdî düşünce sisteminde insanın ahlaken yücelmesi için zihnî ve fikrî düşünce aşamalarından (tefekkür, teemmül, tezekkür, teşekkür) geçmesi gerekmektedir. Bu anlayış ve kavrayış düzeyine ulaşan insan artık Hidayet'e ulaşmayı da başarmış bir insan-ı kâmil olmuştur. Artık bu kimsenin söz, fiil ve davranışları isabetli yani hikmetlidir. Mâtürîdî düşünce sisteminde ahlakta ulaşılmaya hedeflenen ideal fiil ve davranış aşaması da budur.<sup>36</sup>

Mâtürîdî'ye göre, dünyada iki sınıf insan vardır. Birinci sınıf insan kötülükle satın alınan meşakatlere sahip davranışta bulunanlardır. İkinci sınıf insan ise, iyilikle kazanılan menfaatlere sahip davranışta bulunanlardır. Ahlaki eylemin hedefi buradaki zarar ve yararın diğer dünyada

<sup>30</sup> Şekeroğlu, “Mâtürîdî Ahlak'ında ‘Erdem’ Fikri”, 179.

<sup>31</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 260.

<sup>32</sup> Şekeroğlu, “Mâtürîdî Ahlak'ında ‘Erdem’ Fikri”, 187.

<sup>33</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, 116.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 32.

<sup>35</sup> Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 122-123.

<sup>36</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 67.

gerçekleşecek sonsuz mutluluk ya da mutsuzluk olmasıdır. Mâtürîdî ahlaki erdemden dolayı, içinde yaşadığımız bu dünyanın geçiciliği ve sonlu oluşuna dair ontolojik gerçekliği kabul etmek gerektiğini ve bu gerçeklikten yola çıkarak mutluluğa götüren yaşantılarının tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Mâtürîdî, kalpteki sevgi duygusunun hakikatinin bilinemeyeceğini ifade ederken, insandaki muhabbet duygusunun da ancak kendisinden fayda gördüğü kişiye olacağını, fayda görmediği kişiye sevgi duyamayacağını ifade eder.<sup>38</sup> Bir başka açıdan baktığımızda yine Mâtürîdî, her yaratılanın yapısı gereği refah, bolluk ve mutluluk durumunda kendine benzer olanı seveceğini belirtmiştir.

Her yaratılış sahibi gibi onların da başlarına musibet ve sıkıntı geldiğinde birbirlerine şefkat gösterirler ve yukarıda ifade ettiğimiz gibi refah ve mutluluk dönemlerinde de birbirlerine sevgi duyarlar.<sup>39</sup>

Mâtürîdî'ye göre, sevgi duygusu nitelik olarak sonlu olan şeylere yöneltilmemelidir. Aksi halde bu yönde ortaya çıkabilecek tercih sıradan insani bir yönelimden ibaret kalmış olur. Bu sevgi duygusunu sonsuz olana yönelttiği takdirde kişide bu sevgi bir erdem olarak belirmeye başlar. Kısaca sevgi duygusu yaratıcıdan ötürü değil de sonlu varlıkların bizatihi kendisine dayanan bir sebeple olduğunda bu sevgi o sonlu şeye yönelik olacaktır. Hâlbuki Mâtürîdî, sonlu şeylerin sevgiyi bizatihi kendisinden değil, Allah'tan ötürü hak ettiklerinin bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>40</sup>

Mâtürîdî, kişinin başkaları tarafından seviliyor olması Allah'ın o kişiyi sevmesinin bir delili olarak ele almıştır. Ayrıca, çevresince sevilmeyen Allah tarafından da sevilmeyeceğini bunun sebebinin ise yapılan kötü işlerden kaynaklandığını ifade etmektedir. Herhangi bir ahlaki fiil ortaya konulmadan önce zihnî bir tutum içinde Allah'ın rızasını kazanma düşüncesine sahip olmak gereklidir. Çünkü yapılan eylemin dünyalık bir şeyi elde etme amacı taşımadığını göstermek kişiye çevresinin sevgisini kazandıracaktır. Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik davranma hem dünya hem de ahiret mutluluğu adına önemli bir ahlak anlayışını ortaya çıkarmış olur. Böylelikle Mâtürîdî'nin ahlak görüşündeki dinî temel, ahlaki alanda din-dışı hiçbir temelin sağlamayacağı bir boyut kazanmaktadır. Bu boyut korkunun nesne olmaktan ziyade, kişinin hürmet ve sevgi duygularını ön plana çıkaran bir Allah fikrini ortaya koyması yönüyle de dikkat

<sup>37</sup> Şekeroğlu, "Mâtürîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri", 183.

<sup>38</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), çev. S.Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 7/301-302.

<sup>39</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Aygün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 11/201-202.

<sup>40</sup> Şekeroğlu, "Mâtürîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri", 183-184.

çekicidir.<sup>41</sup>

### Sonuç

Mâtürîdî'nin günümüze kadar gelen *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhid* adlı eserleri ahlak kitapları değildir. Fakat bu eserlerinde ahlaki bir varlık olarak insanın bir amaç varlığı olması şeklinde ahlak ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu ahlakla ilgili değerlendirmeleri dengeli bir ahlak anlayışının nasıl oluşturulabileceğine dair çeşitli düşünceleri yer almıştır.

Ahlak, Mâtürîdî düşünce sisteminin bir parçasını oluşturmaktadır. Mâtürîdî'nin ahlak düşünce sisteminde akıl, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin kendisiyle kavrandığı bir ölçü olarak ele alınmıştır. İnsan akıl ile faydalı olanı zararlı olandan, kirliyi temizden ve iyiyi kötüden ayırt etme gücüne sahiptir. Mâtürîdî'ye göre iyilik ve kötülük gibi ahlaki değerler objektif bir varoluşa sahiptirler. İnsan bu değerleri akıl ile kavramaktadır. Aklen sabit olan temel ahlaki ilkeler ile vahiyle bildirilenler arasında tam bir uyum bulunmaktadır. Mâtürîdî'nin eserlerine baktığımızda onun düşünce sisteminde ahlak değişmez bir yapıda değildir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Tanrı insanlara doğrudan yani hazır bir ahlak sistemi indirmemiştir. Bunun sebebi ahlakın, insanlar arası ilişki ve insanın toplumdaki davranışlarıyla ilgili olmasıdır. Bir diğer sebep ise ahlak sistemi vahiyden çıkarılan ilkelere göre olsa da toplumun âdet, gelenek ve kültür özellikleriyle birbirlerinden ayrılarak içinde yaşadıkları toplumun koşulları ve dönemin ihtiyaçlarına göre değişmekte ve gelişmektedir.

Mâtürîdî'nin sevgi anlayışının temelinde, varlıklara sevginin Allah tarafından bağışlanmış olmasıyla verildiğinin bilinmesi gerekliliği vardır. Çünkü insan fıtratında olan bu duygu yani sevgi, sıradan bir yönelimin dışına çıkması ve insanı yücelten bir nitelik kazandırması bu temele dayanmaktadır. Bu temel sevgi anlayışının bilinmesi, kişinin kendisiyle yüceleceği bir erdeme dönüşmesine zemin hazırlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre insan, neyin kendisi için iyi olduğunu veya neyin kötü olduğunu, hakiki amaçlarının neler olması gerektiğini belirlemeye çalışan ve erdemli bir yaşayışı nasıl gerçekleştirmesi gerektiğini kavramakla yükümlü olan bir varlıktır. İnsanın ahlaki yapısına baktığımızda da hangi amaçlar doğrultusunda yaşam sürmesi gerektiği, iyi ve kötünün, ödev ve sorumlulukların belirlenmesi gibi düşüncelerin insan varlığında ahlaki temel bir amaca dayandığını ya da dayanması gerektiğini görmekteyiz.

Mâtürîdî düşünce sisteminde insanın ahlaken yücelmesi için zihnî ve fikrî düşünce aşamalarından (tefekkür, teemmül, tezekkür, teşekkür) geçmesi gerekmektedir. Bu anlayış ve kavrayış düzeyine ulaşan insan artık Hidayet'e ulaşmayı da başarmış bir insan-ı kâmil olmuştur. Artık bu kimsenin söz, fiil ve davranışları isabetli yani hikmetlidir. Mâtürîdî düşünce sisteminde

<sup>41</sup> Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak*, 137-138.

ahlakta ulaşılması hedeflenen ideal fiil ve davranış aşaması da budur. Mâtürîdî, her yaratılanın yapısı gereği refah, bolluk ve mutluluk durumunda kendine benzer olanı seveceğini belirtmiştir. Her yaratılmış sahibi gibi onların da başlarına musibet ve sıkıntı geldiğinde birbirlerine şefkat gösterirler ayrıca refah ve mutluluk dönemlerinde de birbirlerine sevgi duyarlar.

Mâtürîdî'ye göre, sevgi duygusu nitelik olarak sonlu olan şeylere yöneltilmemelidir. Aksi halde bu yönde ortaya çıkabilecek tercih sıradan insani bir yönelimden ibaret kalmış olur. Kişi bu sevgi duygusunu sonsuz olana yönelttiği takdirde kişide bu sevgi bir erdem olarak belirmeye başlar.

**Kaynakça**

- Akyol, Aygün (ed.). *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/10. İstanbul: İSAM Yayınları, 1989.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*. Yavuz, Yusuf Şevki (ed.). 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qur'âni'l-Kerim*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2015.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi". *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (Ocak 1988), 42-43.
- Şekeroğlu, Sami, "Mâtürîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri". *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (Mayıs-Ağustos 2010), 173-189.
- Sami, Şekeroğlu. *Mâtürîdî'de Ahlak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 191-220

جرائم الحرب الواقعة على الأشخاص والأموال

Kişilere ve Mallara Karşı İşlenen Savaş Suçları

War Crimes Against Persons and Property

## Nadji DJEKABA

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku  
Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences, Department of Islamic  
Law

Konya/ Türkiye

[nadjidjekaba@gmail.com](mailto:nadjidjekaba@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4674-4008>

<https://ror.org/013s3zh21>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 09 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 11 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/ June

**Atıf / Cite as:** Djekaba, Nadji. “جرائم الحرب الواقعة على الأشخاص والأموال” [War Crimes Against Persons and Property]. *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 191-220. <https://doi.org/10.51575/atebe.1262551>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## جرائم الحرب الواقعة على الأشخاص والأموال

### ملخص البحث

الحرب، بلا شك، تمثل ساحة القتل والقتال والسعي لإضعاف طرف العدو. إلا أنّها ليست بأي حال من الأحوال مكاناً لاستحلال أي فعل؛ على الرغم من وجود قواعد الحرب وقوانينها التي تنظم سلوك المقاتلين، إلا أنّ هناك أفعالاً معينة تعتبر مجرمة ومحظورة حتى وإن وقعت في زمن الحرب. يطلق على هذه الأفعال مصطلح "جرائم الحرب"، وهي تندرج ضمن إطار القانون الدولي الإنساني. فعلى الرغم من عدم اعتماد الفقه الإسلامي على مصطلح "جرائم الحرب" بشكل صريح، إلا أنّ فكرتها ومضمونها متجذر في كتب الفقه الإسلامي، خاصة في أبواب الجهاد والسير، عند الكلام عن أخلاق الحرب وآدابها. يأتي هذا البحث ليسلط الضوء على جهود الباحثين في إرساء مفهوم جرائم الحرب من ناحية فقهية، ومحاولة دراسة أهم أركان جريمة الحرب كونها جريمة دولية. بالإضافة إلى ذلك سيحاول هذا البحث تناول النصوص المؤسسة لتوجه الشريعة في تجريمها لبعض الأفعال والسلوكيات والتصرفات في أثناء القتال، وأبرز تلك الأفعال والسلوكيات المجرمة شرعاً والمدرجة كجريمة حرب يمكن ترتيب عقوبة عليها، فنصّ الشريعة الإسلامية على أنّ المقاتل ليس حرّاً في ارتكاب أي فعل يريده خلال القتال، بل جعلت لذلك قواعد وضوابط حاكمة ومنظمة لسلوكه في إطار تنظيمها للحرب والنزاعات المسلحة. تضمّنت تلك القواعد الأخلاقية التي طوّرتها الشريعة الإسلامية تنظيمًا دقيقًا لسلوك المسلمين في الحروب والقتال، حيث فرقت بين المقاتلين وغير المقاتلين في جواز الاستهداف وعدم الجواز، فجزمت ومنعت استهداف فئات معينة من الأشخاص مثل المدنيين والجرحى وأضفت الحماية عليهم، وأدخلت في مستمى المدنيين كل الفئات التي لا يصبّ مجهودها في العمليات الحربية مثل الأطفال والنساء وكبار السن وغيرهم. كما تضمّنت القواعد الشرعية التي وضعتها الشريعة الإسلامية حماية لأسرى الحرب، حيث تم تحديد وضعية خاصة لهم تضمّن لهم الحماية والمعاملة الإنسانية، ومنعت تعذيبهم أو إكراههم على اعتناق الإسلام. وتجنّدت الإشارة إلى أنّ الشريعة الإسلامية لم تقتصر على تجريم استهداف الأفراد فحسب، بل نصّت أيضاً على تجريم استهداف الأموال والأعيان المدنية التي لا يستعملها العدو في الحرب، أو التي تكون كطرف محايد مثل المستشفيات ودور العبادة والأماكن التاريخية والأثرية. ولعلّ التجربة التاريخية الإسلامية خلال الفترة النبوية وفترة الخلفاء الراشدين حين فتوحهم، وتاريخ المسلمين من بعدهم في الحروب يُعدُّ أبرز انعكاس على تلك القواعد الشرعية التي وضعتها الشريعة الإسلامية، فالتزم المسلمون في حروبهم بتلك القواعد فلم يعرف التاريخ حروباً أكثر إنسانية من حروب المسلمين.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه الإسلامي، جريمة حرب، أركان الجريمة، العمليات القتالية، فئات محمية، أموال، أعيان.

## Kişilere ve Mallara Karşı İşlenen Savaş Suçları

### Öz

Savaş öldürme, mücadele ve düşmanı zayıflatma meydanıdır. Ancak böyle olması koşullar ne olursa olsun bazı eylemlerin yapılmasını meşru kılmaz. Askerlerin davranışlarını düzenleyen savaş kuralları ve yasaları olmasına rağmen, belirli eylemler savaşta bile suç ve yasak kabul edilir. Bu eylemlere "savaş suçları" denir ve uluslararası insancıl hukuk çerçevesinde değerlendirilirler. İslam hukuku açık bir şekilde "savaş suçları" terimini kullanmasa da fikri ve mahiyeti İslam fıkıh kitaplarında, özellikle cihad ve siyer bölümlerinde, savaş ahlaki ve adabı konularında köklü bir şekilde yer almaktadır. Bu araştırma, savaş suçunun uluslararası bir suç olmasını ele alırken fıkhi açıdan savaş suçları kavramının iyice anlaşılması noktasında da alimlerin çalışmalarına ışık tutmaktadır. Aynı şekilde bu araştırma, İslam'ın savaşta suç saydığı davranış ve eylemlerin

ve bu eylemlerden en bariz ve cezalandırılabilir olanlarının açıklandığı ana metinleri de ele almaya çalışacaktır. İslam hukuku, askerlerin savaş esnasında istediği her eylemi gerçekleştirmekte özgür olmadığını belirtmiş ve askerlerin savaşta ve silahlı çatışmalardaki davranışlarını düzenleyen bir takım katı kurallar koymuştur. İslam hukukunun geliştirdiği bu ahlaki kurallar Müslümanların savaşta davranışlarını ayrıntılı bir şekilde düzene sokmuştur. Hedef alınması caiz olmayan toplulukları belirlemiş ve bu toplulukların hedef alınmasının cevazı noktasında onları savaşa katılanlar ve katılmayanlar olarak ayırmış, sivillerin ve yaralıların hedef alınmasını yasaklamış ve onları koruma altına almıştır. Sivil kategorisine çocuk, kadın, genç ve yaşlılar gibi savaş faaliyetlerine katkısı olmayan herkes dâhil edilmiştir. İslam hukukunun koyduğu kurallar, savaş esirlerini koruma altına almıştır. Onlara özel bir statü tanınmış ve onların korunması ve insani muameleler gösterilmeleri sağlanmıştır. İşkence görmeleri veya İslam'ı kabul etmeye zorlanmaları kesinlikle yasaklanmıştır. Dikkat çeken önemli bir konu da şudur ki, İslam hukuku sadece bireylerin hedef alınmasını değil, aynı zamanda savaşta düşmanın kullanmadığı sivil malların hedef alınmasını da suç saymıştır. Aynı zamanda bağımsız mekanlar olan hastane, ibadethane, tarihi alanlar gibi mekanların hedef alınmaması gerektiğiyle ilgili hükümler de koymuştur. İslam tarihi, İslam hukukunun koyduğu bu kuralların en önemli yansımasını sunar. İslam tarihi boyunca, Peygamber Efendimiz döneminde ve ardından Hulefa-i Raşidin döneminde gerçekleşen fetihlerde Müslümanlar bu kurallara büyük bir incelikle uymuşlardır. Tarih boyunca gerçekleşen bütün savaşlarda insan haklarına en çok riayet edilen savaşlar ise yine Müslümanların savaşları olmuştur. Bu dönemlerde, düşmanlara karşı insan haklarına saygı gösterilmiş, savaş suçları işlenmemiştir. İslam, barışı ve adaleti ön planda tutan bir din olduğundan, savaşların dahi adil ve insancıl bir şekilde yürütülmesini amaçlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Savaş Suçu, Suçun Unsurları, Askeri Operasyonlar, Korunan Mal ve Mülkler.

## War Crimes Against Persons and Property

### Abstract

War, undoubtedly, is an arena of killing, struggle, and weakening the enemy. However, under no circumstances is it a place where any action can be tolerated. Despite the existence of rules and laws governing the behavior of warriors during war, certain actions are considered crimes and prohibited even in times of war. These actions are referred to as "war crimes" and are evaluated within the framework of international humanitarian law. While Islamic jurisprudence does not explicitly use the term "war crimes," the concept and content are deeply rooted in Islamic fiqh books, particularly in sections discussing the ethics and manners of war and expeditions. Islamic law has established provisions and regulations that indicate that a warrior who desires any action during war is not free to do so. It has established strict rules and regulations that regulate the behavior of Muslims within the framework of organizing war and armed conflicts. The ethical rules developed by Islamic law extensively regulate how Muslims should behave during war and conflicts. Islamic law has identified certain categories that should not be targeted during war, and it distinguishes between whether it is legal or illegal to target combatants and non-combatants. The civilian population, as well as specific categories such as the wounded, are considered off-limits and protected. The civilian category includes all individuals who do not participate in war activities, including children, women, and the elderly. It is essential to protect them, ensure that they do not suffer harm, and uphold the principles of humanity. Furthermore, Islamic Sharia has provided rules that protect war captives. They are granted a

special status, ensuring their protection and humane treatment. Torturing them or forcing them to convert to Islam is strictly prohibited. The fair treatment of captives and their humane treatment is mandated by Islamic law. It should be noted that Islamic law not only prohibits attacks on individuals but also considers targeting civilian property that is unused by the enemy or resembles a neutral party as a crime. These include places such as hospitals, places of worship, historical and archaeological sites. The historical experience of Islam presents the most significant reflection of these rules established by Islamic law. Throughout Islamic history, during the prophetic period and the subsequent caliphal conquests, Muslims adhered to these rules, and history has shown that Muslim wars were more humane. During these periods, respect for human rights was maintained towards the enemy, and war crimes were not committed. Islam, being a religion that prioritizes peace and justice, aims for wars to be conducted in a fair and humane manner. Thus, Islamic law has implemented significant regulations to protect civilian and military targets, ensure the humane treatment of war captives, and conduct war in a more humane manner. Islamic principles and legal rules aim to uphold respect for human values even during times of war.

**Keywords:** Islamic Law, War Crime. Elements of Crime, Combat Operations, Protected Categories, Funds, Fofables.

## مقدمة

إنّ من سنن الله تعالى في الكون سنّة التدافع بين الخلق، ذاك التدافع الذي يكون في الأصل حضارياً مبنياً على السنن الأخرى كالتعارف والتعايش بعيداً عن أشكال العنف، غير أنّه يُضطرّ أحياناً لأن يكون ذلك التدافع عنيفاً لما تصادم المصالح أو لا يكون هناك حلّ للاحتكاك بين الأفكار والمجتمعات إلا الصّدام.

ومنه فقد عرفت البشرية منذ القدم الصراعات والنزاعات الدامية، وتعدّدت أسباب تلك الحروب ودواعيها فلا يخلو قرن من حرب، ولا تزلّ الدماء تسيل في كل عصر، كما أنّ الحرب كانت ولا تزال أكبر ميدان تُنتهك فيه الحقوق وتُعتدى أثناءها على الحرمات؛ من أجل ذلك جاءت بعض الأحكام الدينية والعرفية والتعاهدية لتنظيم الحروب وسلوك المقاتلين، فمنعت بعض الأفعال واعتبرتها جرائم وإن كانت تقع أثناء الحرب التي من الممكن أن يُظنّ أنّ كل فعل أو كل وسيلة قتال فيها مسموحة، خاصّة بعد ما وقع من ويلات وفضاعات خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية.

فيأتي الحديث في هذا البحث عن جرائم الحرب الواقعة على الأشخاص والأموال كنوعٍ من الأفعال التي جرّمها الشريعة الإسلامية في أثناء سير العمليات القتالية، وليبيّن أنواعها، وأحكام الشريعة فيها.

## 1. مفهوم جرائم الحرب

قبل دراسة أي موضوع لا بدّ من دراسة مصطلحاته والوقوف على معانيها وأصلها اللغوي والوضعي؛ فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، وسأتناول في هذا المبحث مفهوم جرائم الحرب ضمن عناصر: العنصر الأول الجريمة ومفهومها، ثم الحرب وتعريفها، ثم مصطلح جرائم الحرب كلفظ مركب.

## 1.1.1. الجريمة

تم تعريف الجريمة لغة بمعنى التعدي، وجناية.<sup>1</sup> والجُرم: الذنب والجريمة مثله، تقول منه: جرم وأجرم واجترم بمعنى<sup>2</sup> والجارم: الجاني وفعله الإجماع.<sup>3</sup>

أما تعريفها فقها فهي المحظورات الشرعية التي زجر الله عنها مجدياً أو تعزير.<sup>4</sup> فالمحظور في الشرع إتيان المنهي عنه، والامتناع عن المأمور به، والأمر والنهي نابع من الشرع فلا تجريم إلا بحكم شرعي، فالميزان في تجريم فعل ما إنما هو الشرع الحنيف، كما أنّ من شروط تجريم الفعل جعل عقوبة مقدرة تسمى حداً أو غير مقدرة تسمى تعزيراً يترك أمر تحديدها للإمام.<sup>5</sup> كما أنّ الشريعة اعتبرت العرف الدولي الذي لا يتعارض مع مبادئها، وأقرت وجوب الالتزام بالمعاهدات مع الدول بما يحقق المصلحة للدولة الإسلامية، فيمكن بالتالي التجريم استناداً على تلك المعاهدات بما لا يتصادم مع القواعد العامة للشريعة الإسلامية.

## 2.1. تعريف الحرب

تم تعريف الحرب في اللغة بأنها القتال.<sup>6</sup> والحرب بالتحريك نهب مال الإنسان وتركه لا شيء له.<sup>7</sup> فلفظ الحرب لغة ينصرف إلى السلب والنهب والقتال، وكأنه لا هدف لها إلا ذلك.

أما عند القانونيين فهي القتال بالسلاح بين أطراف دولية، يسعى فيه كل طرف إلى إخضاع خصمه بالقوة.<sup>8</sup> وعُرفت بأنها: نزاع مسلح بين أطراف القانون الدولي بقصد الوصول إلى هدف سياسي، ونعني بالنزاع المسلح: اللجوء إلى القوة بشكل عام وغير محدود.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، لسان العرب. تصحيح. أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة 3، 1419 هـ 1999م) "جزم"، 258/2؛ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. مصطفى حجازي (الكويت: طبعة وزارة الاعلام، 1405 هـ 1985م)، "جزم"، 31/385-386.

<sup>2</sup> اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1990) "جزم"، 1885/5.

<sup>3</sup> خليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، تح. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ 2003م)، "جزم"، 234/1.

<sup>4</sup> الماوردى، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تح. أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1409 هـ 1989م)، 285.

<sup>5</sup> خالد رمزي الزبابعة، جرائم الحرب في الفقه الاسلامي والقانون الدولي (الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2005)، 10.

<sup>6</sup> الزبيدي، "جزم"، 249/2.

<sup>7</sup> الزبيدي، "جزم"، 251/2؛ الجوهري، "جزم"، 108/1.

<sup>8</sup> جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية ترجمة. منصور القايني (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، 673.

<sup>9</sup> أحمد سرحال، قانون العلاقات الدولية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990)، 396.

والحرب لا تكون إلا بين الدول<sup>10</sup>، وعرفت بأنها: عنف جسدي مباشر بين الفاعلين من الدول.<sup>11</sup> وهو المعنى الذي ينصرف إليه معنى الحرب بشكل عام، أما الاحتراب الداخلي فيطلق عليه القانون مصطلح: النزاع المسلح غير الدولي.

كما فُرق بعضُ القانونيين بين مفهومين للحرب:

**مفهوم واقعي:** وهو النزاع المسلح أو القتال المتبادل بين الجيوش، سواء كان قبل القتال إعلان رسمي بالحرب أم لا.

**مفهوم قانوني:** وهو النزاع المسلح الذي يسبقه إعلان رسمي من أحد أطراف النزاع قبل بداية الحرب، والتعريف

الواقعي أرجح.<sup>12</sup>

### الجهاد في الاصطلاح الشرعي

يقابل اصطلاح الحرب في الفقه الإسلامي اصطلاح الجهاد، ويمكن سوق التعريفات التالية له حسب المذاهب

الفقهية:

**عند الحنفية:** عرفوه بأنه بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عزّ وجل، بالنفس والمال واللّسان، أو غير ذلك.<sup>13</sup>

وعرفوه بأنه "الدُّعاء إلى دين الحق"<sup>14</sup>، والقتال مع من امتنع عن القبول بالنفس والمال".<sup>15</sup>

**عند المالكية:** عرفه ابن عرفة في حدوده: "قتال مسلم كافرًا، غير ذي عهدٍ، لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره له،

أو دخول أرض له".<sup>16</sup>

<sup>10</sup> محمد المجذوب، الوسيط في القانون الدولي العام (بيروت: الدار الجامعية، 1999)، 725.

<sup>11</sup> عمر سعد الله، معجم في القانون الدولي المعاصر (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007)، 170.

<sup>12</sup> محمد عبد الرحمن بوزير، "الجرائم التي تقع ضمن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية"، المؤتمر الإقليمي حول المحكمة الجنائية الدولية، (الدوحة: 24-25 ماي 2011م)، 4.

<sup>13</sup> علاء الدين بن أبي بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تح. علي محمد عوض-عادل أحمد عبد الوجود (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 379/9.

<sup>14</sup> علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان، 1985)، 84.

<sup>15</sup> سعدي جلبي، حاشية جلبي على الهداية شرح بداية المبتدئ، مطبوع مع شرح فتح القدير لابن همام الحنفي، (بيروت: دار الفكر، الطبعة 3، دت)، 437/5؛ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1993)، 293/3.

<sup>16</sup> لرَضَاع، محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق: محمد أبو اليقظان، الطاهر معموري، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 220؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح ابن الحسن لرسالة ابن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار المعرفة، دت) 2/2؛ الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد، شرح الزرقاني على مختصر خليل (بيروت، دار الفكر، دت)، 109/3؛ السيد عثمان بن حسنين بري الجعلي المالكي، سراج السالك إلى أسهل المسالك (الجزائر: مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، وزارة الشؤون والأوقاف الجزائرية، دت)، 24/2.

**عند الشافعية:** عرّفه الشافعية بأنه "استيفاء الإنسان وسّعه في إقامة الحق والدعاء إليه، والردع على الخلاف له، وهو داخل في جملة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخذ على أيدي الظلمة، والمنع من الفساد في الأرض".<sup>17</sup>

**عند الحنابلة:** عرّفوه بأنه "القتال وبذل الوسع فيه لإعلاء كلمة الله تعالى".<sup>18</sup>

من خلال التعاريف السابقة، يلاحظ أن الشافعية أخذوا بالمفهوم العام للجهاد؛ وهو إقامة الوسع في إقامة الحق والدعاء، بينما الجمهور من بقية المذاهب عرّفوا الجهاد بمفهومه الخاص وهو القتال.

والحقيقة أن الجهاد هو الكفاح سلمياً أولاً، ثم عند الاقتضاء والحاجة لحماية الدعوة يُلجأ إلى القتال كحلٍ أخير لتحقيق العدالة الشاملة، وكل جهد يبذل في ميدان الدعوة وحماتها وتبليغ الناس الدين إنما هو في سبيل الله وحده، لا تحلّفه نزعات مادية أو حظوظ نفس أو تسلط على الناس واستعباد لهم، بل الجهاد ما شرّع إلا لإقامة نظام الحق والعدل والفضيلة والحرية.<sup>19</sup>

### 3.1. مفهوم جرائم الحرب في الفقه الإسلامي

لم يتطرق التشريع الإسلامي لجرائم الحرب بهذا المصطلح، ولم يعرفه الفقهاء المتقدمون كاصطلاح، لكن الباحث في مصنفات الفقهاء يجد أن فكرة جرائم الحرب متضمنة في كتبهم، متناثرة في فصول أبواب الجهاد والسير منها، ويعد الإمام الشيباني (ت189هـ) أول من أفرد كتاباً جامعاً في الجهاد والسير، فتكلم عن جرائم الحرب بمفهومها الإسلامي، لكنه لم يحدد تعريفها لها.<sup>20</sup>

فمفهوم جرائم الحرب ومضمونها كفكرة موجود مثبت في كتب الفقه قديمها وحديثها في أبواب الجهاد وكتب السير، إلا أن الوقوف على تعريف جامع مانع متوفر على شروط التعريف العلمي يكاد يصعب إن لم يستحل خاصة في كتب الفقه القديمة، إلا أن هناك باحثين مسلمين اجتهدوا في صياغة تعريف لجرائم الحرب على ضوء قواعد الشريعة العامة وأحكامها الكلية، فكان اجتهاداً عزيزاً في هذا الباب خاصة مع ندرة طابقه.

فعرّفها الصّلاحيين بأنها "الأعمال غير المشروعة التي ترتكبها دولة محاربة ضد أفراد أو مجتمع دولة محاربة أخرى مما يلحق بهم ضرراً غير مبرر أثناء الحرب أو النزاع المسلح".<sup>21</sup>

<sup>17</sup> أبو بكر محمد بن علي الشّاشي المعروف بابن القنّال الكبير، محاسن الشريعة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 187.

<sup>18</sup> ابن قدامة، موفق الدين، عمدة الفقه، شرح وتعليق: عبد الله عبد الرحمن البسام وآخران (القاهرة: مطبعة الفجالة الجديدة، 1960)، 166.

<sup>19</sup> وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي (بيروت: دار الفكر، الطبعة 3، 1983)، 34.

<sup>20</sup> الدكتور مقبول، "مساهمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني في القانون الدولي"، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 1 (أفريل 1986)، 57.

<sup>21</sup> عبد المجيد محمود الصلاحيين، "أحكام جرائم الحرب وفق التشريعات الإسلامية والقانون الدولي دراسة مقارنة"، مجلة الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد 28 (رمضان 1427هـ-أكتوبر 2006)، 228.

ويلاحظ على هذا التعريف أنه لم يشر إلى مصدر الشرعية في الأفعال أ هو العرف أم الشريعة أم القانون، كذلك جعل مرتكب هذه الأفعال دولة وبالتالي الأفعال التي يرتكبها الأفراد ليست بجرائم حرب، كذلك قِيدُ "غير مبرر" لذي أورده الصلاحيين على الضرر زائداً بعد ذكر عدم الشرعية، إلا إذا أراد أن الضرورة تبيح المحظور فيصير مشروعاً.

كما عرفها خالد رمزي البزايعة بأنها "كل فعل أو امتناع فيه مخالفة شرعية تتعلق بأحكام وقوانين الحرب، تقع أثناء سير العمليات العسكرية من أحد طرفي النزاع".<sup>22</sup>

ويؤخذ على هذا التعريف أنه جعل كل مخالفة شرعية جريمة حرب ولو كانت غير جسيمة كالضرب غير المبرح أو منع الطعام بما لا يهدد صحة الأسير مثلاً، وكذلك لم يشر البزايعة إلى من يقع عليه الجرم مع إشارته لمن يقع منه الجرم وهو أحد طرفي النزاع.

ويلاحظ أن التعريفين السابقين لجرائم الحرب كانا اجتهدا شخصياً منفرداً من الباحثين الفاضلين؛ فلم يصدر التعريف والاجتهاد عن هيئات رسمية أو محاكم، بل كان نتاج اجتهاد فردي لفقير باحث في تخصصه، وهذا ما يدفعنا لإثارة إشكالية غياب اجتهاد جماعي تتبناه هيئة رسمية لها المرجعية الفقهية في هذا الباب.

يمكن البناء على التعريفين السابقين واختيار تعريف يجمع ما تفرق بينهما ويسد ما أغفل فيهما، فيمكن تعريف جرائم الحرب بأنها:

كل انتهاك لنصوص ومبادئ الشريعة الإسلامية المنظمة لقواعد الحرب وعاداتها متى وقعت في أثناء نزاع مسلح من أحد طرفي النزاع على الطرف الآخر.

فالانتهاك قيد يخرج ما كان مخالفاً بسيطة، فكل مخالفة جسيمة تُكَيَّف على أنها جنائية، كالنهب والقتل والتعذيب إذا وقعت على محمي، وتكون تلك المخالفة مجرمة بنص أو بغيره من مصادر الأحكام الشرعية، فبهذا القيد تدخل جميع الجرائم وإن لم ينص عليها صراحة، ولا يكيف الفعل على أنه جريمة حرب إلا إذا وقع زمن الحرب، وبهذا القيد تخرج الجرائم التي تقع في غير زمن الحرب من مفهوم جرائم الحرب، وقيد أن تقع الجريمة على طرف عدو يخرج جريمة الخيانة العظمى وجريمة التولي يوم الزحف من مفهوم جرائم الحرب، ويتساوى الفعل كونه صادراً من عسكري أم مدني.

ويدخل ضمن ما يسمى الانتهاكات، كل فعل أو ترك يُعدُّ خرقاً لنصٍّ يجرِّم الفعل أو معاهدةٍ تحرمه، أو عرف دوليٍّ غير مخالفٍ لأحكام الشريعة الإسلامية.

## 2. أركان جريمة الحرب

<sup>22</sup> خالد رمزي البزايعة، جرائم الحرب، 26.



لابد لكل جريمة من أركان يجب توافرها، منها ما يتعلق بالفعل الإجرامي وطبيعة، ومنها ما يتعلق بالفاعل نفسه، ومنها ما يتعلق بالنص المجرم للفعل، بحيث إذا تخلّف ركن من هذه الأركان لا نكون أمام جريمة أو مسؤولية، وأركان جريمة الحرب أربعة: ركن شرعي والمادي والمعنوي وأخيرا الركن الدولي بحكم أنّها جريمة دولية، وسأتناول بالدراسة هذه الأركان ضمن الآتي:

## 1.2. الركن الشرعي

انطلاقاً من مبدأ الشرعية الذي يقتضي أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، فإنّ الشريعة الإسلامية لا تجرم الأفعال إلا بوجود نصٍّ مجرم، أو دليل مجرم، حيث جاءت بما نصوص القرآن الكريم في قوله تعالى: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا" <sup>23</sup> وغيرها كثير.

فهذه الآيات تكوّن مبدأ الشرعية بصراحة <sup>24</sup>، والفقهاء الإسلامي بهذا سبق القانون الوضعي في إرسائه لهذه القاعدة بزمن ليس بالقصير.

ويُعد النص على التجريم من أركان الجريمة الدولية في التشريع الإسلامي، بعكس القانون الدولي الذي يرفض مبدأ الشرعية وتطبيقاته على القانون الدولي، لأنّه قانون عُرفيّ بالدرجة الأولى، أما في الشريعة الإسلامية فالعرف الذي يصادم قواعد الشرع ملغي ولا ينظر له كمصدر للأحكام، كما راعت الشريعة الاتفاقيات الدولية والعهود والمواثيق في حال انسجمت مع الأحكام والقواعد العامة للشريعة الإسلامية. <sup>25</sup>

## 2.2. الركن المادي

يقصد بالركن المادي للجريمة فعل الأمر الممنوع، وقد يكون الفعل إيجابياً بالإتيان أو سلبياً بالامتناع، فالركن المادي هو عبارة عن الترجمة العلمية لنية الشخص في الواقع عبر الفعل الإجرامي، وهذا المفهوم يرسي قاعدة أنّ الإنسان غير محاسب على ما في نفسه من نوايا وميولات، وإنما يحاسب في حال ترجم تلك النوايا إلى أعمال مادية؛ إذ تُعتبر جريمة ضمن إطار مبدأ الشرعية سابق الذكر، وهذا من رحمته سبحانه وتعالى بالإنسان <sup>26</sup> ولعل ما يرويه البخاري أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنّ الله تجاوزَ لأُمَّتِي ما حدّثت به أنفُسُها، ما لم يتكلّموا أو يعملوا به" <sup>27</sup> ينهض دليلاً في الباب.

## 3.2. الركن المعنوي

<sup>23</sup> القصص 59/28.

<sup>24</sup> عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 99/1.

<sup>25</sup> خالد رمزي البرايع، جرائم الحرب، 99.

<sup>26</sup> خالد رمزي البرايع، جرائم الحرب، 81.

<sup>27</sup> مسلم، "كتاب الإيمان"، 346.

من القواعد الشرعية المتفق عليه أنّ محلّ التكليف عند الإنسان هو الحياة والإدراك والاختيار، فلا تكليف على ميت ولا على مجنون أو صبي، ولا على مكره، تلك القواعد التي لم ترس في القانون الوضعي إلا بعد الثورة الفرنسية<sup>28</sup>، والدليل على أن الشريعة الإسلامية لا تؤاخذ المكره ولا فاقد الإدراك، قوله تعالى: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ"<sup>29</sup>، وقوله تعالى: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحَلْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ بِهِ لَعَيْزَ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"<sup>30</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله تجاوز عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"<sup>31</sup>.

ولا بدّ أن نشير إلى أن الركن المعنوي يقوم أساساً على القصد الجنائي، أي قصد الجاني إلى إحداث نتيجة غير مشروعة بسلوكه الفعل، وهو ما يسمّى بالقصد المباشر، كمن طعن شخصاً يريد قتله، مما أدّى إلى وفاة المجني عليه.

والقصد الاحتمالي في القانون يقابل شبه العمد في الفقه الإسلامي والذي معناه إتيان الفعل القاتل بقصد العدوان، دون قصد القتل أو إزهاق الروح، غير أنّ نتيجة الفعل أفضت إلى موت المعتدى عليه، وحجّة القاتلين به أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "قتيل الخطأ شبه العمد قتيل السوط والعصا مئة من الإبل أربعون منها خلفة في بطونها أولادها"<sup>32</sup>، وأطلق عليه هذه التسمية لأنه يشبه العمد من حيث صدور الفعل، ولا يشبهه من حيث نية القتل.<sup>33</sup>

ولا يُفهم مما سبق بأنّ شبه العمد أو القصد الإجمالي للجاني يُعفيه من المسؤولية، ويرفع عن فعله صفة الجريمة، بل تكون جريمة معاقباً عليها، وتكون من باب جرائم التعزير التي قد تصل عقوبتها إلى الإعدام، إلا أنّ القتل العمد أكثر جساماً من شبه العمد، ويترتب عليه أيضاً أنّه من قصف مستشفى أو أهدافاً مدنية دون قصد قتل من فيها، وحدث وأن مات فيها ناسٌ، فالفاعل مجرم يحاسب على فعله وإن كان قصده احتمالياً أو شبه عمد، يقول أحمد فتحي بهنسي: "ولو أنّ فقهاء المسلمين لم يفرّدوا للقصد الاحتمالي نظرية خاصّة به، إلا أنّهم ذكروا الفروض التي لو تجمّعت وصيغت لصارت من أحدث نظريات القصد الاحتمالي"<sup>34</sup>.

## 4.2. الركن الدولي

ونعني بالركن الدولي في الفقه الإسلامي، أن يكون أطراف النزاع المسلح دوليين، أي بين كيانات دولية، يقول الله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"<sup>35</sup> ومن ذلك قوله تعالى: "وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ

<sup>28</sup> عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، 309/1.

<sup>29</sup> النحل 106/16.

<sup>30</sup> البقرة 173/2.

<sup>31</sup> محمد ابن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ت)، "الطلاق"، 2043.

<sup>32</sup> ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "الديات"، 2628.

<sup>33</sup> عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، 330/1.

<sup>34</sup> أحمد فتحي بهنسي، المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي (بيروت: دار الشروق، الطبعة 3، 1984)، 158.

<sup>35</sup> البقرة 190/2.

فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ<sup>36</sup> فذكر لفظ الميثاق الذي لا يكون إلا بين كيانات سياسية منفصلة فيه إشارة إلى أنّ القتال إنما يكون بينها، والكيانات السياسية في الاصطلاح المعاصر إنما هي الدول والبلدان.<sup>37</sup>

ولابد لقيام الركن الدولي في جريمة الحرب، أن تقع الجريمة في أثناء الحرب، لأن القتل مثلا إذا وقع خارج وقت الحرب اعتبر جنائية من الجنائيات وليس جريمة حرب دولية؛ فقتل إنسانٍ في ظروفٍ طبيعية كما هي أغلب الجرائم، يكيف على أنه جنائية داخلية، بخلاف قتل شخصٍ محميٍّ ليس من شأنه القتال في الحرب أثناء اندلاع النزاعات المسلحة من أحد طرفي النزاع، فإنّ فعل القتل هنا يُكَيَّف على أنه جريمة حرب.

فتطرقت الشريعة الإسلامية -على غرار القانون- للجانب المفاهيمي والفلسفي لموضوع جرائم الحرب، فكانت سابقة للقانون الدولي الإنساني في هذا الجانب، ونظرية جرائم الحرب نظرية متكاملة في الفقه الإسلامي، وهذا ما ستنتمه في المبحث القادم الذي أتناول فيه جرائم الحرب التي تقع على الأموال والأعيان في الفقه الإسلامي.

### 3. نماذج من جرائم الحرب التي تقع على الأشخاص والأموال

يعد مبدأ التمييز بين المقاتلين وغيرهم من بين أهمّ المبادئ التي أرسّتها الشريعة الإسلامية والقانون من بعدها، فجعل الحرب علاقة دولة بدولة، وعليه فقد استنتت الشريعة ومعها القانون بعض الفئات وأضفت عليها حماية خاصة أثناء الحرب، كما نحت الشريعة الإسلامية عن الفساد في الأرض والتدمير وتخريب الأموال، وجعلت أي اعتداء على الأشخاص المحميين والأموال المحمية جرائم حرب توجب العقاب، وحذا القانون حذو الشريعة في التجريم عموما، وفيما يلي بيان بذلك ضمن الآتي:

#### 1.3. جرائم حرب تقع على الأشخاص

أولت الشريعة الإسلامية أهمية كبيرة لتنظيم ميدان الحرب وتصرفات المكلفين خلالها، فبالرغم من كون الحرب ميدانا لإزهاق الأرواح والقتل والقتال، إلا الشريعة الإسلامية وضعت قواعد ملزمة للمحاربين، فوضعت قواعد لحماية الأشخاص الذين لا يشاركون في القتال من غير العسكريين، وجرمت كل الأفعال العدائية تجاههم، وبمكنا تفصيل تلك الأفعال المجرمة ضمن التالي:

<sup>36</sup> الأنفال 72/8.

<sup>37</sup> خالد رمزي البيزاعة، جرائم الحرب، 110.

### 1.1.3. استهداف المدنيين بالعمليات العدائية

يطلق على المدنيين في الفقه الإسلامي اسم غير المقاتلين وغير المقاتلة<sup>38</sup>، وللفقهاء مذهبان في تحديد أصناف المدنيين نوردهما فيما يأتي:

**المذهب الأول:** يحرصهم في أصناف ثلاثة هي: النساء و الصبيان و الرسل، و هو قول عند الشافعية<sup>39</sup> و إليه ذهب ابن حزم<sup>40</sup>.

#### أدلتهم:

اعتبروا الأصناف السابقة مستثناة من أدلة عامة منها قوله تعالى: "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاقْضُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ"<sup>41</sup>، وعموم قوله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله فإذا قالوها منعوا مني دماءهم و أموالهم إلا بحقها"<sup>42</sup>، كما اتخذوا دليلاً ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أنه أمر بقتل شيوخ أهل الكتاب و استحياء شيوخهم<sup>43</sup>، أي شبابهم<sup>44</sup>. فعمم الله تعالى كل مشرك بالقتل إلا أن يسلم، وجاءت أحاديث النهي عن قتل النساء و الصبيان و الرسل لاستثناهم من عموم الآية، و وضعف ابن حزم كل حديث استدلل به من أدخلوا أصنافاً أخرى في معنى غير المقاتلة<sup>45</sup>، ويمكن القول بأن هذا الفريق جعل علة القتال هي مجرد الكفر، لا المحاربة.

#### مناقشة الأدلة:

الآية عامة خصصها قوله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"<sup>46</sup>.

<sup>38</sup> موفق الدين ابن قدامة، المغني، تج. عبد الله بن عبد الله المحسن - عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، الطبعة 3، 1997)، 180/13.

<sup>39</sup> محمد نجيب المطيعي، تكملة كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي (جدة: مكتبة الإرشاد، دت)، 155-154/21.

<sup>40</sup> أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، المحلى بالآثار، تج. عبد الرحمن الجزيري (مصر: إدارة الطباعة المنيرية، 1339هـ)، 297-296/7.

<sup>41</sup> التوبة 05/9.

<sup>42</sup> محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود (الكويت: دار غراس، 2002)، "الجهاد"، 459.

<sup>43</sup> الألباني، "في قتل النساء"، 459.

<sup>44</sup> أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، تج. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب

العلمية، 1994)، 194-193/14.

<sup>45</sup> ابن حزم، المحلى، 297/7-299.

<sup>46</sup> البقرة 190/2.

وبالنسبة لحديث أبي داوود في قتل الشيوخ فقد ضَعَفَهُ الألباني وتابع طريقه وقال بضعفها جميعاً<sup>47</sup> وإن سلّمنا بصحة الحديث فقد يراد من الشيوخ ذوي الرأي منهم ومثلهم يجوز قتله باتفاق<sup>48</sup> وبالنسبة لحديث الأمر بمقاتلة الناس حتى يُسلموا، فهو نصّ في وجوب تبليغ دعوة الاسلام وليس المقصود هو إفناء الناس وقتلهم.<sup>49</sup>

**المذهب الثاني:** فيجعل علّة القتل هي المحاربة، فكلّ من لا يتأتى منه القتال لاعتبارات بدنية أو عرفية لا يجوز استهدافه بالعمليات القتالية، وهو المروي عن أبي بكر الصديق في وصيته لجند الشام<sup>50</sup> وهو رأي ابن عباس<sup>51</sup>، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المالكية<sup>52</sup> والحنفية<sup>53</sup> والحنابلة<sup>54</sup>، وقد أورد أصحاب هذا الرأي أمثلة عن الأصناف التي لا يتأتى لها القتال إضافة للنساء والصبيان فأضافوا الشيوخ والعميان والمرضى والرهبان والعبيد والعسفاء والفلاحين والتجار<sup>55</sup> وقال سحنون (ت240هـ): يقتل الفلاح.<sup>56</sup>

### أدلتهم:

استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة نجملها فيما يأتي:

**أولاً:** قوله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ"<sup>57</sup>، أي لا تقتلوا إلا من قاتل.<sup>58</sup>

**ثانياً:** وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لخالد بن أنس لا يقتل امرأة ولا عسيفاً.<sup>59</sup> ونهى صلى الله عليه وسلم عن قتل الشيوخ والأطفال والنساء.<sup>60</sup>

47 الألباني، ضعيف سنن أبي داود، 2/335-336.

48 شهاب الدين أحمد بن إدريس القرابي، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1994)، 3/397-398.

49 خالد رمزي البرايعه، جرائم الحرب، 118.

50 محمد بن الحسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، تج. محمد حسن اسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 1/31-32.

51 ابن قدامة، المغني، 13/177-178.

52 القرابي، الذخيرة، 3/397-398.

53 محمد أمين ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار وشرح تنوير الأبصار، تحق. عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، 6/213-214.

54 ابن قدامة، المغني، 13/177-178.

55 ابن قدامة، المغني، 13/177-178؛ ابن عابدين، رد المختار، 6/213-214؛ القرابي، الذخيرة، 13/397-398.

56 القرابي، الذخيرة، 3/399.

57 البقرة 2/190.

58 محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تج. محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 1/148.

59 سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، (الأردن: بيت الأفكار الدولية، دت) "الجهاد"، 2106.

60 أبو داود، "كتاب الجهاد"، 2614.

ثالثاً: ما روي عن أبي بكر في وصيته ليزيد بن أبي سفيان قال له: "إني موصيك بعشر" "لا تقتلن امرأة ولا صبياً، ولا كبيراً هرمًا، ولا تقطعن شجراً مثمرًا، ولا تخربن عامرًا، ولا تعقرن شاة أو بعيراً إلا للمأكلة، ولا تخربن نخلاً، ولا تغرقنه، ولا تغلل، ولا تحجن".<sup>61</sup>

رابعاً: إن بحثنا في علة منع قتل النساء والصبيان، فهي عدم القتال قطعاً بدليل أن المرأة والصبي إذا قاتلا جاز قتلتهما، ومنه كل من لم يتصف بالمقاتلة حقيقة أو حكماً لا يجوز استهدافه بالعمليات القتالية.<sup>62</sup>

### الترجيح:

من خلال استعراض أدلة الفريقين، نجد أن العلة الحقيقية في الاختلاف بينهما هي علة الجهاد<sup>63</sup> فيراها الفريق الأول مجرد الكفر، بينما يراها الفريق الثاني المحاربة، ويمكن القول بأن أدلة الفريق الثاني أقوى واختيارهم أقرب إلى مقاصد الشريعة وفلسفتها العامة في الحروب وبالتالي فرأيهم أرجح بعد مناقشة الأدلة.<sup>64</sup>

فمبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين من المدنيين وغيرهم تم إرساؤه وتقريره منذ أكثر من عشرة قرون، سابقاً بذلك القانون الدولي الإنساني المعاصر، فلا تبيح الشريعة الإسلامية لأتباعها أثناء الحرب استهداف المدنيين أو قتل الناس الذين لا يتأتى منهم القتال، وليس ذلك إلا دليل على الروح الإنسانية التي أراد الشارع أن تكون حتى في ميدان الحرب والقتال.<sup>65</sup>

بعكس القانون الدولي الوضعي الذي صاغ هذا المبدأ متأخراً جداً، فنجد بعض القانونيين مثل غروسبوس يبيح استهداف غير المقاتلين في الحرب<sup>66</sup>؛ لأنّ مواطني دولة العدو هم أعداء بالضرورة، ولو لم يكونوا مقاتلين، ولم يظهر مبدأ التفريق بين المقاتلين وغيرهم في القانون الدولي إلا في القرن التاسع عشر، في افتتاح محكمة الغنائم الفرنسية في سنة 1801، عندما اعتبر بروتاليس أنّ الحرب علاقة دولة بدولة لا فرد بفرد.<sup>67</sup>

ويختلف القانون عن الشريعة بإضافته الحماية على بعض الأصناف التي يصب مجهودها في صالح العدو كالأطعم الطبية والمراسلين الحربيين ورجال الدين وغيرهم، بينما الشريعة كحكم مبدئي تراهم مقاتلين حكماً، إلا أنّ للدولة في النظام

<sup>61</sup> أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبير، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2011)، "السير"، 18181.

<sup>62</sup> ابن عابدين، رد المختار، 215/6.

<sup>63</sup> الزحيلي، آثار الحرب، 498؛ محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام (القاهرة: دار القلم العربي، 1995)، 105.

<sup>64</sup> الصلاحين، "أحكام جرائم الحرب"، 288-290؛ محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية، 105.

<sup>65</sup> خالد رمزي البزايعة، جرائم الحرب، 46.

<sup>66</sup> صلاح الدين عامر، مقدمة لدراسة القانون الدولي العام (القاهرة، دار النهضة العربية، 2007)، 995.

<sup>67</sup> صلاح الدين عامر، مقدمة لدراسة القانون الدولي العام، 995.

الإسلامي أن توقع اتفاقيات تستثني بعض الأصناف من فئة المقاتلين من باب المعاملة بالمثل والعرف الدولي المستقر على ذلك، ولا يمنع من ذلك، لأنه من باب السياسة الشرعية؛ وهي مبنية على المصلحة والمفسدة.<sup>68</sup>

### 2.1.3. جريمة التعذيب والاعتداء على الكرامة الإنسانية أو المثلة

حرّمت الشريعة الإسلامية التمثيل بجنث العدو بعد التصر عليهم كقطع أنف أو هشم رأس أو بقر بطن، إلا أن يكون معاملة بالمثل، وينهض دليلاً على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهي عن المثلة صراحة في كثير من الأحاديث، منها ما رواه أبو داود من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحثُّ على الصدقة وينهى عن المثلة.<sup>69</sup> وما يروى أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث أميراً على جيش أو صاه في خاصّة نفسه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، فقال: "اغزوا بسم الله وفي سبيل الله، فقاتلوا من كفر، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليداً".<sup>70</sup>

فهذان الحديثان ينهيان عن المثلة والاعتداء على الموتى صراحة.<sup>71</sup>

وفي غزوة بدر، أمر النبي صلى الله عليه وسلم بدفن قتلى المشركين، بدلاً من تركهم فريسة للحيوانات ووحوش الطير، وذلك اعتباراً للإنسانية وحرمة الميت، ولو كان مشركاً كافراً عدواً مقتولاً في حرب.<sup>72</sup>

إلا أنّ الحنفية<sup>73</sup> أجازوا حمل رؤوس القتلى إن كان فيه غيظ للعدو أو أن يكون المقتول من قواد العدو، واستدلوا بحمل ابن مسعود رأس أبي جهل إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر<sup>74</sup>، إلا أنه يمكن القول بأن ذلك حدث قبل النهي؛ لأن النهي كان بعد أحد وبدئ قبلها<sup>75</sup>، كما أن الحنفية أجازوا حمل الرؤوس لا غيرها من أشكال التمثيل، وكرهوا ذلك إن كان من غير ضرورة.<sup>76</sup>

<sup>68</sup> حسن عبد الغني أبوغدة، "حكم قتل المدنيين الحربين حال اشتراكهم في محاربة المسلمين"، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الامارات، كلية الشريعة والقانون، العدد 10 (نوفمبر 1996)، 107.

<sup>69</sup> أبو داود، "كتاب الجهاد"، 2667.

<sup>70</sup> الألباني، "في دعاء المشركين"، 2353.

<sup>71</sup> محمد الشلش، "أخلاقيات الحرب في الفقه الاسلامي والقانون الدولي بين النظرية والتطبيق"، مجلة جامعة الخليل للبحوث، فلسطين، العدد 1 (2007)، 118-119.

<sup>72</sup> إحسان هندي، أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام (دمشق: دار النور للطباعة والنشر، 1993)، 179.

<sup>73</sup> ظفر أحمد العثماني التهانوي، إعلاء السنن (باكستان: إدارة القرآن والعلوم الاسلامية، الطبعة 3، 1415هـ)، 73/12.

<sup>74</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تح. عبد العزيز بن باز (بيروت: دار المعرفة، دت)، "المغازي"، 295/7.

<sup>75</sup> ضو مفتاح غمق، نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام (بنغازي: جمعية الدعوة الاسلامية العالمية، 1442هـ)، 212.

<sup>76</sup> التهانوي، إعلاء السنن، 73/12.

أما بخصوص التعذيب فلا يجوز لأطراف النزاع في التشريع الإسلامي تعذيب أحد أطراف العدو خاصة من غير المقاتلين، أو معاملتهم معاملة غير إنسانية قاسية، والأدلة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: "وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ"<sup>77</sup> فبيّن الله تعالى في الآية أنّ قيام الكفار بتعذيب المؤمنين أشدّ جرمًا وأعظم إثمًا من القتل، ليعلم المؤمنون شنيعة هذه الجريمة وخطورة القيام بها.<sup>78</sup>

ويُحتج على ذلك من السنة بقوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا"<sup>79</sup>، ففي الحديث وعيد شديد لمن يعذبون الناس في الدنيا.

كذلك ورد أنّه صلى الله عليه وسلم نهى عن تعذيب الحيوانات<sup>80</sup>، ومن باب أولى يُحرّم تعذيب الإنسان.<sup>81</sup> وكذلك ما نقل عن الإمام مالك أنه كان يكره تعذيب الأسير لدفعه للاعتراف.<sup>82</sup>

كما أنّ مقاصد الشارع تأبى تعذيب البشر؛ لأن من بين أهم مقاصده، مقصد حفظ النفس من كل ما يلحق بها ضرراً، و من المسلّم به أن التعذيب يُلحق ضرراً بالإنسان، أضف إليه أنّ التعذيب في أغلب صورته عبارة عن انتقام، والشرع يرفض ذلك ويجعل منه جريمة حرب يعاقب عنها.<sup>83</sup>

### 3.1.3. جريمة انتهاك الأعراض

المراد من انتهاك الأعراض هنا، استباحة الزنا بنساء أهل الحرب من الكفار، والمراد من استباحة أعراضهم في إطار الاستباحة العامة للكفار الحربيين، هو اتخاذ نسائهم سبايا.<sup>84</sup>

فالنصوص القطعية تدل على تحريم الزنا مطلقاً، بما يشمل الزنا بالكافرات من الأعداء الحربيين، في حالة الحرب، وفي بلاد الحرب، كما هو مقتضى العموم في النصوص الشرعية، وهناك آية يُظنُّ بأنها تشكّل شبهة فيما نحن فيه، فالله تعالى في معرض الترغيب في الجهاد وما ينتظر المجاهدين من عظيم الأجر مما يوقعونه بالعدو من بطش وتنكيل يقول: " وَلَا يَطَّوَّنَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ"<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> البقرة 191/2.

<sup>78</sup> آدم عبد الجبار بيدار، حماية حقوق الإنسان أثناء النزاعات المسلحة الدولية (بيروت: منشورات الحلبي القانونية، 2009)، 145.

<sup>79</sup> مسلم، "البر والصلة"، 2613.

<sup>80</sup> مسلم، "الصيد والذبائح"، 1956.

<sup>81</sup> خالد البزايعة، جرائم الحرب، 163.

<sup>82</sup> محمد بن عبد الرحمن المغربي الخطاب، مواهب الجليل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 548/4.

<sup>83</sup> خالد البزايعة، جرائم الحرب، 165.

<sup>84</sup> محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (بيروت: دار البيارق، الطبعة 2، 1996)، 1412.

<sup>85</sup> التوبة 120/9.



جاء في تفسير ابن كثير لهذه الآية: أي ينزلون منزلاً يُرهب عدوهم<sup>86</sup>، ويقول القرطبي بأن وطأ ديار الكفر بمنزلة النيل منهم وإغاظتهم وإدخال الذل عليهم<sup>87</sup>، وينقل الألووسي أنّ القرطبي ينقل عن أبي حنيفة أنه كان يميز الزنا بنساء أهل الحرب، في دار الحرب.<sup>88</sup>

والذي يبدو أنّ الإطلاق في إباحة أي وطء يغيب الكفار، وإباحة أي نيل يصيبه المسلم المقاتل منهم هو الشبهة التي تكمن وراء ما أورده الألووسي على فرض صحة النقل.<sup>89</sup>

ويمكن الرد على الشبهة من طريقتين:<sup>90</sup>

• كل كلمة في اللغة إنما يتحدّد مفهومها بمقتضى السياق الذي وردت فيه، فكلمة الوطاء وكلمة النيل، وردتا في سياق يتّصل بالحرب وقتال الأعداء، وعليه فالوطاء هنا يجب أن يتقيد معناه بما يتصل بالحرب والقتال، فهو في هذه الحالة إما أن يكون بمعنى البطش، أو اجتياح بلاد العدو، وكذلك كلمة النيل، إنما تعني في هذا السياق كلّ ما يتصل بالحاق الضرر بالأعداء في نفوسهم.

• مما يدلُّ على ذلك ما جاء في مصنف عبد الرزاق قال: “كان شرحبيل بن السمط على جيش فقال لجيشه: إنكم نزلتم أرضاً كثيرة النساء والشراب. يعني الخمر. فمن أصاب منكم حدًّا فليأتنا فنطهره، فأناه ناسٌ، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فكتب إليه: أنت لا أمّ لك، الذي يأمر الناس أن يهتكوا ستر الله الذي سترهم به.”<sup>91</sup>

فهذا الحديث يدل على التسوية بين الخمر والنساء في التحريم في أرض الحرب، وأنّ ميدان الحرب ليس سبباً في استحلال ما حرّم الله.

ومن القواعد الشرعية المقررة أنّ “الأصل في الأبخاع التحريم”<sup>92</sup>، وعليه فكلُّ بضع هو حرام إلا ما استثني من هذا الأصل بزواج أو ملك يمين، وابن حزم يقول: “وإنما أمرنا الله تعالى أن نغيظهم فيما لم يَنْهَ عنه لا بما حرّم علينا فعله.”<sup>93</sup>

<sup>86</sup> عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح. مصطفى السيد وآخرون (مصر: مؤسسة قرطبة، 2000)، 315/6.

<sup>87</sup> محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 426/10.

<sup>88</sup> شهاب الدين السيد محمود الألووسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت)، 47/11.

<sup>89</sup> محمد خير هيكل، الجهاد والقتال، 1414.

<sup>90</sup> محمد خير هيكل، الجهاد والقتال، 1415.

<sup>91</sup> عبد الرزاق الصنعاني أبو بكر بن همام، المصنف، تح. حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1970)، “هل يُقام الحد على المسلم في بلاد العدو”، 9371.

<sup>92</sup> جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 61.

<sup>93</sup> ابن حزم، المحلى، 295/7.

ويقابل هذه الجريمة في القانون الدولي جريمة "الاغتصاب"، غير أن الفقه الإسلامي جرّم جميع أنواع أعمال المواقعة غير المشروعة، سواء تم ذلك برضا الأنتى أم بإكراهها، بعكس القانون الدولي الذي اشترط وقوع الإكراه حتى تكون جريمة.<sup>94</sup>

### 4.1.3. جرائم متعلقة بأسرى الحرب

يُعدُّ التشريع الإسلامي أكبر تشريعٍ ودينٍ أعطى وكفلاً للأسرى حقوقهم، وبسط عليهم الحماية، فأمر المسلمين بالأسرى خيراً، بل كان الصحابة يؤثرون الأسرى على أنفسهم في الطعام، فيقدمون للأسير الأحسن ويأكلون الحسن من الطعام.

يقول القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: "وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا"<sup>95</sup> ويكون إطعام الأسير المشترك قرينة إلى الله تعالى، غير أنه من صدقة التطوع.<sup>96</sup>

وتتعدد مظاهر الرأفة بالأسرى التي سبقت بها الشريعة القانون الدولي بثلاثة عشر قرناً في عدة مظاهر نوجز منها الآتي:

- لا يجوز للجندي المسلم أن يقتل أسيره الذي أسره من جنود العدو، وما عليه إلا أن يسلمه لقيادته التي تسلمه بدورها إلى رئيس الدولة ليتخذ فيه قراره، فالأسير أسير للدولة لا أسير للشخص الذي أسره.<sup>97</sup>
- عدم جواز التفريق بين الوالدة وولدها في الأسر<sup>98</sup>؛ وذلك لأنّ النواحي الإنسانية معتبرة حتى مع أعداء الإسلام.
- المعاملة الكريمة والحسنة للأسرى، فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أتباعه يوم معركة بدر بأن يُكرموا الأسرى، فكانوا يقدمونهم على أنفسهم عند الغذاء.<sup>99</sup>

وانطلاقاً من المبادئ السابقة الذكر تكون هناك جملة من الأفعال محرم القيام بها ضد أسير الحرب في الفقه الإسلامي منها:

<sup>94</sup> إحسان هندي، أحكام الحرب والسلام، 189.

<sup>95</sup> الإنسان 08/76.

<sup>96</sup> القرطبي، أحكام القرآن، 460/21.

<sup>97</sup> محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلامات الدولية في الإسلام (القاهرة: دار الضياء، الطبعة 4، 1991)، 200.

<sup>98</sup> شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تح. شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 27، 1994)، 114/3.

<sup>99</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 210/14.

● **التعذيب:** ويفيد تحريمه ما ذكره أهل السير من أن عم النبي عليه الصلاة والسلام العباس بن عبد المطلب كان من أسرى بدر عام 2 هـ، وقد وضعت الأغلال في يده، فكان يئن منها، فلم يصبر النبي عليه الصلاة والسلام حتى أمر بفك أغلاله.<sup>100</sup>

● **إرغامه على الإسلام:** وذلك لأن الإيمان لا يفرض على القلوب؛ لقوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"<sup>101</sup>، كما لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أحداً من صحابته أو من بعدهم من المسلمين أكرهوا أسراهم على الإسلام، ويدخل في ضمن الإكراه أيضاً إكراههم على العمل في صفوف الجيش الإسلامي.

فالأصل في معاملة الأسرى هو الحسنى، لكن هناك حالات خاصة تخضع لمنظار المصلحة يجوز فيها معاملتهم بشدة وعننف، قد يصل إلى القتل -الإعدام- أحياناً.<sup>102</sup>

يمكن الاستنتاج من الدراسة في هذا الفصل سمو أخلاقيات الإسلام وريقها في حروبه، فهي ليست مجرد مبادئ وقيم يسجلها المسلمون في كتبهم ويردونها عبر مؤتمراتهم ومحافلهم الرسمية فقط، كما يفعل المجتمع الدولي المعاصر تجاه مبادئ والتزامات هيئة الأمم وغيرها، وإنما هي في حياة المسلمين واقع عملي يمارسونه ويحرصون على الالتزام به مهما كلف الأمر؛ لافتناعهم التام بأن الذي أمر بذلك هو الله سبحانه وتعالى.<sup>103</sup>

### 2.3. جرائم تقع على الأموال والأعيان

كما رأينا في المبحث السابق الأشخاص الذين تشملهم الحماية أثناء الحرب، وتجعل الشريعة من كل اعتداء عليهم جريمة حرب، كذلك سنورد في هذا المطلب الثاني الأماكن والأموال والأعيان التي شملتها الشريعة بالحماية أثناء سير العمليات القتالية، والتي جعلت أيضاً من كل اعتداء عليها جريمة حرب.

#### 1.2.3. الهجوم على المواقع والممتلكات التي لا تشكل أهدافاً عسكرية

جاء النهي صريحاً عن التخريب وقطع الأشجار والنخيل في وصية أبي بكر، وهو ما أقره الصحابة رضوان الله عليهم، إذا لم تكن هناك ضرورة حربية ملجئة إلى ذلك.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> البيهقي، "الجهاد"، 17129.

<sup>101</sup> البقرة 256/2.

<sup>102</sup> محمد خير هيكل، الجهاد والقتال، 1533.

<sup>103</sup> عبد الله بن صالح العلي، الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام (السعودية: جامعة أم القرى مكة، أطروحة دكتوراه، 1405هـ)، 1311 - 1312.

<sup>104</sup> محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية، 105.

فالأصل في تدمير ممتلكات العدو التحريم، إلا إذا اتخذها العدو لأغراض عسكرية، كأن تترس بالمباني المدنية أو اختبأ وتستر بين البساتين والأشجار، وجعل منها مركزاً عسكرياً يهاجم منه جيش المسلمين، فإنه حينئذ لا مناص من تدمير هذه المباني وتحريق تلك الأشجار، مثل ما حدث في غزوة بني النضير.

والفيصل في هذه المسألة هو إجماع الصحابة وإقرارهم على رأي أبي بكر في منعه تحريب عامر أرض العدو في وصيته ليزيد بن أبي سفيان، وإنما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريق نخيل بني النضير هو من قبيل الضرورة الحربية.<sup>105</sup> ويمكن القول في هذا المجال أن الرأي مستقر على تحريم التخريب والتدمير الذي لا مبرر له ولا حاجة ولا ضرورة ملجئة له؛ لأنه في حال انعدام الضرورة يصير التدمير عبثاً وإفساداً في الأرض، والله تعالى يقول في كتابه: "وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ"<sup>106</sup>، وتدخّل في عموم ممتلكات العدو التي لا يجوز تحريبها: المباني والأشجار والبساتين والحيوانات والأعيان المنقولة من وسائل نقل وغيرها، وكلّ المنشآت الحيوية.

### 2.2.3. شن الهجمات على الآثار التاريخية والأماكن ذات القيمة الروحية

تعتبر الأماكن التاريخية ذات قيمة حضارية وأهمية بالغة لدى أصحابها، وكذلك الأمر بالنسبة لبيوت العبادة فتعتبر ذات قيمة روحية بالغة وذات ارتباط بوجودان الشعوب ودينها، بل كثيرا ما تكون ملجأ للناس في الحروب يحتمون بها، كل ذلك ينهض دليلاً على عدم جواز استهدافها بالعمليات الحربية، وبالأخص إذا كانت تلك الأماكن لا تشكل تهديداً عسكرياً ولا ضرورة ملحة لاستهدافها.

ويمكن إيراد الأدلة التالية على عدم جواز استهداف تلك الأماكن:

يقول الله تعالى: "وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمْتُمْ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا"<sup>107</sup>، فالآية دليل على منع هدم كنائس أهل الذمة من كل الطوائف.<sup>108</sup>

كذلك ما ثبت في إحدى الرسائل التي أرسلها عمر بن الخطاب لسكان مدينة اللد يصلحهم فيها، ينص أحد بنود تلك الرسالة على إعطاء الأمان لكنائس النصارى وصلبهم.<sup>109</sup> وغيرها من معاهدات الصلح مع النصارى، فكان شرط الأمان لكنائسهم بنداً أساسياً في معاهدات الصلح مع المدن المفتوحة.

<sup>105</sup> عبد الله بن صالح العلي، الحرب في الشريعة والقانون، 1273.

<sup>106</sup> البقرة 60/2.

<sup>107</sup> الحج 40/22.

<sup>108</sup> القرطبي، أحكام القرآن، 410/21.

<sup>109</sup> محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفائس، الطبعة 5، 1985)، 494.

### 3.2.3. جريمة النهب أو الغلول

ورد النهي عن النهب والغلول في الفقه الإسلامي، ومؤداهما أن يحتفظ المقاتل المسلم خلسة بجزء من الغنائم الحربية لنفسه بدون أن يعرضه للقسمة مع باقي الغنائم<sup>110</sup>، وقد منع الله تعالى الغلول، بقوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ ۚ وَمَنْ يَغُلَّ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"<sup>111</sup>، كما منعه أيضا النبي صلى الله عليه وسلم، ورأى فيه نوعا من الخيانة فقال: "لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا"<sup>112</sup>.

وسُمِّي الغلول نارا، فقد أخرج عبد الرزاق في مصنفه: أن الغلول عارٌّ ونازٌّ وسنارٌ.<sup>113</sup>

ولا يدخل في مفهوم الغلول سلب المقاتل، وهو فرس المقتول ومناعه يأخذه قاتله ولا يدخل في مسمى الغنائم<sup>114</sup> لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من قتل قتيلا له على ذلك بيعة فله سلبه"<sup>115</sup> وسلب المقاتل من باب السياسة الشرعية، إن شاء قائد الجيش أباحه وإن شاء منعه حسب المصلحة.

فالنهب الذي هو السرقة الجماعية للأموال العامة والخاصة، يصبغ القتال أو الجهاد بصبغة الطمع والهدف المادي للحرب، كما أنه اعتداء بغير وجه حق على مال الغير، لهذا أتى النهي عنه شرعا وقانونا.

#### الختامة:

بعد إنهاء هذا البحث يمكننا الوصول إلى مجموعة من النتائج كالاتي:

- 1- مصطلح "جرائم الحرب" لم يعرفه الفقه الإسلامي بهذه التسمية، إلا أن مضمون فكرته مبثوث في كتب الفقه في أبواب الجهاد والسير.
- 2- جريمة الحرب كغيرها من الجرائم، يجب أن تتوفر فيها أركان معينة لقيامها، غير أنها تتميز عن الجريمة العادية بزيادة الركن الدولي فيها.
- 3- أضفت الشريعة الإسلامية إنسانية على الحروب بتجريمها لبعض الأفعال غير الإنسانية التي يمكن أن تقع خلال الحرب.

<sup>110</sup> إحسان هندي، أحكام الحرب والسلام، 187.

<sup>111</sup> آل عمران 161/3.

<sup>112</sup> مسلم، "الجهاد والسير"، 1731.

<sup>113</sup> عبد الرزاق الصنعاني، "الغلول"، 9498.

<sup>114</sup> الشيباني، شرح كتاب السير، 178/2.

<sup>115</sup> مسلم، "الجهاد والسير"، 1751.

- 4- تحكّم بابّ الجهاد والسير في الفقه الاسلامي تصرفاتُ الإمام المنوطة بالمصلحة؛ لأنّها من باب السياسة الشرعية فللحاكم أن يضيف الحماية على أصناف أخرى من غير المدنيين من باب المصلحة أو معاملةً بالمثل.
- 5- لا يجوز بحال استهداف غير المقاتلين من المدنيين بالعمليات الحربية في الفقه الإسلامي إلا ما كان من باب الضرورة الملحّة، والتي تقدّر بقدرها.
- 6- يُضيف الفقه الإسلامي حماية خاصة للأسرى، فلا يجوز تعذيبهم ولا إكراههم على الإسلام.
- 7- كما تحمي الشريعة الإسلامية الأسرى، كذلك تعامل جثث جنود العدو بإنسانية، فجرّمت التنكيل والمثلة بها.
- 8- بسط الفقه الإسلامي حمايته كذلك على أماكن وأموال وأعيان معينة خلال سير العمليات القتالية، فجرّم استهداف المستشفيات ودور العبادة والأماكن التاريخية.
- 9- الغلّول والنهب والسرقه من الغنائم، عدّها الفقه الإسلامي من كبائر الجرائم وصنّفها كجرّيمة حرب يُعاقب عليها.

## المصادر والمراجع

- ابن العربي، محمد بن عبد الله. أحكام القرآن. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1994.
- ابن حجر العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق: عبد العزيز بن باز. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. المحلى بالآثار. تحقيق: عبد الرحمن الجزيري. مصر: إدارة الطباعة المنيرية، 1339هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار وشرح تنوير الأبصار. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض. الرياض: دار عالم الكتب، 2003.
- ابن قدامة، موفق الدين. المغني. تحقيق: عبد الله بن عبد الله المحسن - عبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1997.
- ابن قدامة، موفق الدين. عمدة الفقه. شرح وتعليق: عبد الله عبد الرحمن البسام وآخرون. القاهرة: مطبعة الفجالة الجديدة، 1960.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم. تحقيق مصطفى السيد وآخرون. مصر: مؤسسة قرطبة، الطبعة 1، 2000.
- ابن ماجه، محمد ابن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن منظور. لسان العرب. تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب - محمد الصادق العبيدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة 3، 1419هـ 1999م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. عمان: بيت الأفكار الدولية، د.ت.
- إحسان هندي. أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام. دمشق: دار النمر للطباعة والنشر، الطبعة 1، 1993.
- أحمد سرحال. قانون العلاقات الدولية. بيروت: الجامعة للدراسات والتوزيع، الطبعة 1، 1990م.
- أحمد فتحي بهنسي. المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي. بيروت: دار الشروق، الطبعة 3، 1984.
- آدم عبد الجبار بيدار. حماية حقوق الإنسان أثناء النزاعات المسلحة الدولية. بيروت: منشورات الحلبي القانونية، الطبعة 1، 2009م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح وضعيف سنن أبي داود. الكويت: دار غراس، الطبعة 1، 2002.
- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. *الجامع الصحيح*. عمان: دار بيت الأفكار الدولية، عمان، دت.
- البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين. *السنن الكبير*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة 1، 2011.
- التهانوي، ظفر أحمد العثماني. *إعلاء السنن*. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، الطبعة 3، 1415هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف. *كتاب التعريفات*. بيروت: مكتبة لبنان، 1985.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1990م.
- جيرار كورنو. *معجم المصطلحات القانونية*. ترجمة: منصور القافي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1998م.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. *حاشية الدسوقي على شرح ابن الحسن لرسالة ابن أبي زيد القيرواني*. بيروت: دار المعرفة، دت.
- حسن عبد الغني أبوغدة. "حكم قتل المدنيين الحربيين حال اشتراكهم في محاربة المسلمين". *مجلة الشريعة والقانون*. جامعة الامارات، كلية الشريعة والقانون، العدد 10، نوفمبر 1996.
- الخطاب. محمد بن عبد الرحمن المغربي. *مواهب الجليل*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1995.
- خالد رمزي البزاية. *جرائم الحرب في الفقه الاسلامي والقانون الدولي*. عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه 2005.
- مقبول مقبول. "مساهمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني في القانون الدولي". *مجلة العلوم الإسلامية*، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، السنة 1، العدد 1، أبريل 1986.
- الرّصاع، محمد الأنصاري. *شرح حدود ابن عرفة الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية*. تحقيق: محمد أبو اليقظان - الطاهر معموري. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1993.
- سعدى جلبي. *حاشية جلبي على الهداية شرح بداية المبتدئ*. مطبوع مع شرح فتح القدير لابن همام الحنفي. بيروت: دار الفكر، الطبعة 3، دت.
- السيد عثمان بن حسنين، بري الجعلي المالكي. *سراج السالك إلى أسهل المسالك*. الجزائر: مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، وزارة الشؤون والأوقاف الجزائرية، دت.
- السيوطي، جلال الدين. *الأشباه والنظائر*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1990.
- الشّاشي، أبو بكر محمد بن علي المعروف بابن القفال الكبير. *محاسن الشريعة*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2007م.



- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، دت.
- الشيبياني، محمد بن الحسن. شرح كتاب السير الكبير. تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1997.
- صلاح الدين عامر. مقدمة لدراسة القانون الدولي العام. القاهرة: دار النهضة العربية، 2007.
- ضو مفتاح غمق. نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام. بنغازي: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1424هـ.
- عبد الرزاق الصنعاني أبو بكر بن همام. المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة 1، 1970.
- عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2005.
- عبد الله بن صالح العلي. الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، أطروحة دكتوراه، 1405-1406هـ.
- عبد المجيد محمود الصلاحيين. "أحكام جرائم الحرب وفق التشريعات الإسلامية والقانون الدولي دراسة مقارنة". مجلة الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد 28، رمضان 1427هـ - أكتوبر 2006.
- علاء الدين السمرقندي. تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1993م.
- عمر سعد الله. معجم في القانون الدولي المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007.
- الفراهيدي خليل بن أحمد. كتاب العين مرتبا على حروف المعجم. تحقيق: عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1424هـ 2003م.
- القراقي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الذخيرة. تحقيق: محمد بوخبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1994.
- القرطبي محمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2006.
- الكاساني، علاء الدين بن أبي بكر. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تحقيق: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق: أحمد مبارك البغدادي. الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، الطبعة 1، 1409هـ 1989م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الحاوي الكبير شرح مختصر المنزني. تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1994.

- محمد أبو زهرة. *العلاقات الدولية في الإسلام*. مصر: دار القلم العربي، 1995.
- محمد المجذوب. *الوسيط في القانون الدولي العام*. بيروت: الدار الجامعية، 1999م.
- محمد حميد الله. *مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة*. بيروت: دار النفائس، بيروت، الطبعة 5، 1985.
- محمد خير هيكل. *الجهاد والقتال في السياسة الشرعية*. بيروت: دار البيارق، الطبعة 2، 1996.
- محمد رأفت عثمان. *الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام*. القاهرة: دار الضياء، الطبعة 4، 1991.
- محمد عبد الرحمن بوزير. "الجرائم التي تقع ضمن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية". الدوحة: المؤتمر الإقليمي حول المحكمة الجنائية الدولية. 24-25 ماي 2011م.
- محمد الشلش. "أخلاقيات الحرب في الفقه الاسلامي والقانون الدولي بين النظرية والتطبيق". مجلة جامعة الخليل للبحوث. فلسطين، مجلد 3، العدد 1، 2007.
- مرتضى الزبيدي محمد. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: مصطفى حجازي. الكويت: طبعة وزارة الاعلام، 1405 هـ 1985م.
- مسلم بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. عمان: بيت الأفكار الدولية، د.ت.
- المطيعي، محمد نجيب. *كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي*. جدة: مكتبة الارشاد، د.ت.
- وهبة الزحيلي. *آثار الحرب في الفقه الإسلامي*. بيروت: دار الفكر، الطبعة 3، 1983.

### Kaynakça

- Abdullah b. Sâlih el-Ali. *el-Harb fi's-şeri'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'd-devliyyi'l-âm*. Mekke: Câmi'at Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1985.
- Ahmed Sarhal. *Kânûnu'l-'alâkati'devliyye*. Beyrut: el-Mü'essesetü'l-câmi'iyye li'ddirâsât ve'n-neş'r, 1990.
- Albânî, Muhammed Nâsîr'uddin. *Sahih ve za'if sünen abi Dâvût*. Kuveyt: Dâru girâs, 2002.
- Cû'lî, es-seyyid Othmân b. Hasenîn. *Sirâcu's-sâlik ilâ Es'heli'l-mesêlik*. Cezayir: Müessesetü'l-As'r li'l-manşûrâtî'l-câmi'iyye, Vezâratü'l-Avkâf El-Cezâ'riyye, ts.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah El-Bağdâdî (ö. 1270/1854). *Rûhu'l-Me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Behnesî, Ahmed Fethî. *el-Mes'ûliyyetü'l-cinâ'iyye f'il-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1984.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmühsin Et-Türkî. Kahire: Merkezü'l-buhûs v'd-Dirâsâtî'l-arabiyye v'l-islâmiyye, 2011.

- Buzâyî'a, Hâlid Remzi Sâlim. *Cerâ'imü'l-Harb fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kânûnî'd-Düvelî*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, lisansüstü öğrenim Fakültesi, Doktora Tezi, 2005.
- Bîdâr, Âdem Abdülcebbâr. *Himâyetü hukûki'l-insân esnâ'e'n-nizâ'atî'l-mûsallahetî'd-deliyye*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebiyyi'l-Hukûkiyye, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870). *el-Câmi'u's-Sahîh*. Amman: Dâru beyti'l-Afkârî'd-Devliyye, ts.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâîl b. Hammâd El-Farâbî. *Es-Sihâh Tâcü'l-luğ'a ve sıhah alarabiye*. thk. Ahmed Abdul Ghafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l ilim li'lmalâyîn,1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413). *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan ,1985.
- Davv Miftâh Gamık. *NaDârıyyetü'l-harb fi'l-İslâm ve eserühâ fi'l-kânûnî'd-devliyyi'l-âm*. Bingâzî: Cem'ıyyetü'd-Da'veti'l-İsâmıyyeti'l-âlemiyye, ts.
- Desûkî ,Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe (ö. 1230/1815). *Haşıyetü'd-desûkî 'Ala Şerhi İbni'l-Hasan li Risâleti'bni ebî Zaydi'l-kayravânî*. Beyrut: Dâru'l-mârife,ts.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *es-Sünen*, Amman: Dâru beyti'l-Afkârî'd-Devliyye, ts.
- Ebu Guddah, Hasen Abdülganî. "Hükmü katlı'l-medeni'yyîn hâle's-tirâkihîm fi muhârebeti'l-muslimîn". *Mecelletü's-Şerî'ati ve'l-Kânûn*. Câmî'atü'l-İmârât, Külliyyetü's-Şerî'ati ve'l-Kânûn, sayı. 10, Kasım 1996.
- Ebu Zehrâ, Muhammed. *El-'Alâkâtü'd-Devliyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-kalemi'l-arabî, 1995.
- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr (ö. 175/791). *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hendawi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Gerard Corno. *Mû'camu'l-Mustalahât'l-kânûniyye*. çev.Mansour Al-kâfî. Beyrut: El-mü'essesetü'l-câmî'iyye li'ddirâsât ve' naş'r, 1998.
- Hattâb, Ebî Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mâliki El-Magribî. *Mevâhibü'l-Celîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836). *Reddü'l-muhtâr Haşıyet'ü- İbn âbidîn*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcüd. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdül'Aziz Bin Bâz, Beyrut: Dâru'l-M'ârife, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdürrahman El-cezirî. Mısır: İdâretü't-Tıbâ'atî'l-munîriyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züra'î ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350). *Zadü'l-me'âd fi hed'yi hayri'l-'ibâd*. thk. Şu'ayb Arnavut, Abdülkadir Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 1994.

- İbn kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 774/1373). *Tefsiru'İbni Kesîr*. thk. Mustafa es-Seyyid ve diğeri. Mısır, Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî (ö. 620/1223). *el-Muğnî*. thk. Abdullah bin Abdullah el-Mohsin ve Mohammed Abdül Fattah el-Hilv. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kuddâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî (ö. 620/1223). *el-'Umde fi'l-fıkıh*. thk. Abdullah Abdul Rahman el-Bassâm ve diğeri. Mısır, Mat'ba'atu'l-fucâleti El-cadîde, 1960.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887). *es-Sünen*. thk. Muhamed Abdülbâki. Beyrut, Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-'Arab*, Düzeltilme: Amin Mohamed Abdül Vahâp ve Muhammed Sadık el'Obeidî. Beyrut: Müessesetü't-Târih el'arabî, Dâru ihyâ et-Türâs Arabî, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdüllâh b. Muhammed el-Me'âfirî (ö. 543/1148). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Mohamed Abdülkadir 'Atâ. beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İhsân Hindî. *Ahkâmü'l-harb ve's-Salâm Fî Devleti'l-İslâm*. Şam: Dâru'n-Numair, 1993.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi (ö. 684/1285). *Ez-Zahîre*. thk. Mohamed bû kubze. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâ'üddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191). *Bedâiu's-sanâi'*. thk: Ali Mohamed Avvâd, âdil Ahmed Abdel-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh (ö. 671/1273). *El-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Makbûl Makbûl. "Müsâhemetü'l-İmâm Mohamed İbni'l-Hasan Eş-Şeybânî Fi'l-Kânûni'Düvelî". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*. Câmî'atu'l-Amir Abdulkâdir li'l-'ulûmi'l-islâmiyye, 1.yıl, 1.sayısı, Nisan 1986.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058). *el-Hâvi'l-kebîr*. thk: Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb El-Basri. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmad Mubarak el-Bağdâdî. Küveyt: Dâr İbn kuteybe,1409, 1989.
- Muhammed Abdel-Rahman Bû'zbar. "el-Cerâ'i-mu'll-etî Taka'u Dım'na ihtisâsî'l-mehkemeti'l-cinâ'iyeti-Düveliyye". *Bölge Uluslararası Ceza Mahkemesi Konferansı*. Doha, ,24-25 Mayıs 2011.
- Muhammed E'ş-Şeleş. "Ahlâkiyyâtü'l-harb Fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-kânûni'd-Devli beyne'n-naDâriyya ve't-Tatbîk". *Mecelletü câmî'atı'l-Halîli lil'buhûs*. Filistin, sayı 1, 2007.

- Muhammed Râ'fet Othman. *El-Hukûk ve'l-Vâcibât ve'l-'Alâkâtî'd-Devliyye Fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'd-Dıyâ'a, 1991.
- Muhammed el-Mac'zûb. *el-Vasît Fi'l-Kânûn'i-Düveli'l-'Âm*. Beyrut: Ed-Dâru'l-câmi'iyye, 1999.
- Muhammed Hamîdullah. *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1985.
- Muhammed Hayr Heykel. *el-cihâd ve'l-Kitâb fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Bayârik, 1966.
- Mutî'î, Muhammed Necîb. *el-Mecmû' şerhi'l-mühezzeb li's-Şîrâzî*. Cidde: mektebetü'l-İrşad, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *el-Câmi'u's-Sahîh*. Amman: Dâru beyti'l-Afkârî'd-Devliyye, ts.
- Ömer Sa'adallah. *Mû'camun Fi'l-kânûn'i-Düveli el-Mu'âsir*. Cezayir: Dîvânu'l-Mat'bû'âtî'l-câ'mi'iyye, 2007.
- Rassa', Ebü Abdillâh Muhammed b. Kâsım er-Rassâ' el-Ensârî (ö. 894/1489). *el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li-beyânî hakâ'iki'l-İmâm İbn Arafe el-vâfiye* (Şerhü Hüdûdi İbn Arafe). thk. muhammed Ebu'l-yak'zan, Tâhir Mâ'mûri. Beyrut: Dâru'l-ğarb, 1993.
- Sa'ad Çelebi. *Hâşiyetü Çelebi A'la el-Hidâye Şerhü Bidayeti'l-Mübtedi*. fethülkadîr şerhiyle birlikte basıldı , İbn Hümmam El Hanefî. Beyrut: Dâr'ulfikr, ts.
- Salâh Eddin 'Âmir. *Mukaddime li dirâseti'l-Kânûni'd-Devliyyi'l'âm*. Kahire: Dâru'n-nahdatî'l-Arabiyye, 2007.
- Sallâhîn, Abdülmecid Mahmûd. "Ahkâmu Carâ'imi'l-harb vifka't-teşrî'âtî'l-İslâmiyye ve l-kânûni'd-d'evli Dirâse Mukârene". *Mecelletü's-Şe'â ve'l-Kânûn*. Câmi'atü'l-İmârâtî'l-Arabiyyeti'l-müttehede, Ramazan 1427, Ekim 2006.
- San'ânî, Ebü Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî (ö. 211/826-27). *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman Â'zami. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1970.
- Semerkindî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144). *Tühfet'ül fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. thk. Muhammed Hasan İsmail Şafi'i. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505). *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Şâşî , Ebü Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâil el-Kaffâl (ö. 365/976). *Mehâsinü's-şer'â*. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî (1892-1974). *Îlâ'u's-sünen*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1415h.
- Ûdeh, Abdülkâdir (1907-1954). *et-Teşrîü'l-Cinâiyyi'l-İslâmi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

---

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî (ö. 1205/1791). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hijazî, Kuveyt: Bilgi baskısında Bakanlığı, 1985.

Zühaylî, Vahbe. *Â'târu'l-Harb Fi'l-Fikh' il-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâî (ö. 1099/1688). *Şerhü'z-Zerkânî 'alâ Muhtasar Halîl* (Şerhu Muhtasari Halîl). Beyrut: Dâru'l-fikir, ts.

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 221-245

الوزير جعفر بن حنزابه وبعض آرائه في علم الجرح والتعديل

Vezir Cafer b. Hinzâbe ve Hadis İlmindeki Çabaları

Vizier Ja'far ibn Hanzabah and Some of His Opinions in the Science of Criticism and  
Emendation

## Ayman Jassim Mohammed ALDOORI

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Associate Professor, Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences, Department of  
Hadith

Mardin / Türkiye

[ay\\_dor@yahoo.com](mailto:ay_dor@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4420-5257>

<https://ror.org/0396cd675>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Nisan / April 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 20 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/ June

**Atıf / Cite as:** Aldoori, Ayman Jassim Mohammed. "الوزير جعفر بن حنزابه وبعض آرائه في علم الجرح والتعديل" [Vizier Ja'far ibn Hanzabah and Some of His Opinions in the Science of Criticism and Emendation]. *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 221-245. <https://doi.org/10.51575/atebe.1288043>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ayman Jassim Mohammed ALDOORI).

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## الوزير جعفر بن حنّابة وبعض آرائه في علم الجرح والتعديل

### ملخص

اعتنى علماء هذه الأمة بسنة النبي \_ صلى الله عليه وسلم \_ عناية فائقة، وخاصةً بعد ظهور الفتن، فبرز رجال عظماء لحفظ السنة النبوية وتدوينها ودراسة أسانيدھا، ومن هؤلاء إمام ليس له مزيد شهرة إلا أن له شأنًا عظيمًا في علم الحديث النبوي الشريف، ألا وهو الحافظ المحدث الوزير أبو الفضل جعفر بن الفضل بن الحسن بن الفرات، المعروف بابن حنّابة، المولود عام (308هـ)، والمتوفى عام (391هـ)، فعمدته إلى التعريف به وذكر نسبه ومولده ونشأته، والحقبة الزمنية التي عاشها واستلم فيها الوزارة في عهد الدولة الإخشيدية، ثم إبراز مكانته العلمية في علم الحديث الشريف، وأهم مصنفاته فيه، وثناء العلماء عليه، فقد اشتهر - رحمه الله - بالحرص على طلب الحديث، وحضور مجالس العلماء، فكان ملازمًا لأهل الحديث حتى أصبح محدثًا حافظًا شهد له أهل زمانه وغيرهم بذلك، وقصده الأفاضل من البلدان الشاسعة ليسمعوا منه ويأخذوا من علمه، وقد سمع أبو الفضل ابن حنّابة من عدد من المحدثين في العراق ومصر، إضافة لما حباه الله من علم - رحمه الله - وسمع منه كذلك كبار العلماء في زمانه أمثال الإمام الدارقطني، وُصف الوزير ابن حنّابة وحب للعلماء بأنه كان صاحب عبادة وتقوى ومن ذلك حرصه على قيام الليل، وكثرة الصدقات. ثم عُيِّنَ بإبراز جهوده في علم الجرح والتعديل وذلك ببيان عنايته بهذا العلم، فقد تكلم الوزير أبو الفضل ابن حنّابة في بعض الرواة، وهذا ينبئ عن معرفته بالرجال وهو علم دقيق جليل لا يخوض غماره إلا من وهبه الله العلم الغزير والحفظ الدقيق، وقد وافق كلامه غالبًا كلام أهل النقد في الجرح والتعديل، ينقل بعض ألفاظ الجرح والتعديل عن الإمام الدارقطني وينقل أحيانًا أقوال بعض العلماء في الحكم على بعض الرواة - رحمه الله - كان ولا يعقب عليهم مما يدل على موافقتهم لهم، وقد رجح الأئمة الكبار لكتاب ابن حنّابة لمعرفة سبب جرح الراوي مما يدل على قدرته ومكانة كتبه بين العلماء، ثم تتبعته أقواله في الجرح والذي كان يستخدم فيه غالبًا لفظ "ضعيف"، ومن نقل أقوال ابن حنّابة في الجرح ومعرفته - رحمه الله - وهو أمير المؤمنين في الحديث في زمانه وهذا يدل على مكانة الوزير ابن حنّابة - رحمه الله - الحافظ ابن حجر بالرجال. وتتبعته أقواله في التعديل والتي تنوعت بين: ثقة، وشيخ صالح، وصدوق مغرّق في الكتابة، وغيرها، مع مقارنتها بأقوال غيره من أئمة النقد، وقد تُعقِبَ الوزير أبو الفضل ابن حنّابة في مسائل يسيرة كأسماء شيوخ بعض الرجال، ورجح بعض أقواله أئمة كبار.

الكلمات المفتاحية: حديث، وزير، ابن حنّابة، الجرح، التعديل.

### Vezir Cafer b. Hinzâbe'nin Hayatı, Cerh ve Ta'dil İlmî'ndeki Bazı Görüşleri

#### Öz

Bu ümmetin alimleri, Peygamber'in sünnetine özellikle fitnelerin zuhurundan sonra ziyadesiyle önem göstermişlerdir. Böylece nebevî sünneti muhafaza etmek, derlemek ve isnadlarını incelemek için uzman kimseler ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir İmam vardır ki onun şöhreti pek duyulmamıştır ancak hadiste büyük bir şânı vardır. O; Hafız Muhaddis Vezir Ebû Fadl Cafer b. el-Fadl b. el-Hasan b. el-Furat'tır. İbn Hinzâbe künyesiyle tanınmıştır ve h. 308 yılında doğup 391'de vefat etmiştir. Biz de onu tanıtmaya, nesebini, doğumunu, yaşamını zikretmeye ve İhşidiler Devleti'nde yaptığı vezirlik dönemi hakkında bilgiler vermeye daha sonra hadis ilmindeki ilmi şahsiyetine, bu konudaki önemli musannefatına ve alimlerin kendisi hakkında yaptığı övgülere değinmeye çalıştık. İbn Hinzâbe, hadisi talep etmede ve alimlerin ilim meclislerine katılmadaki hırsıyla şöhret bulmuştur. Muhaddis ve hafız olana kadar sürekli ehl-i hadis meclislerine katılırdı. Nitekim devrinin alimleri ve başkaları bu hususta ona şahitlik etmiştir. Uzak ülkelerden seçkin kimseler ondan ders almak ve ilminden yararlanmak için ona uğrarlardı. Ebu'l-Fadl İbn Hinzabe, Irak ve Mısır'daki hadis âlimlerinden dersler almıştır. Aynı şekilde İmam Dârekutnî gibi zamanının büyük âlimleri



de ondan ders almışlar. Vezir İbn Hinzabe Allah'ın onu, ilmi ve âlimleri sevmesiyle ödüllendirmesine ilaveten ibadet ve takva sahibi olduğuyla da nitelenir. Gece namazına olan düşkünlüğü ve çokça sadaka vermesi de bu kabildendir. Daha sonra kendisinin cerh ve ta'dil ilmine ilgisi açıklamak suretiyle onun suretiyle onun bu ilme yönelik çabalarını vurgulamaya olan ilgisin gayret ettim. Vezir Ebu'l-Fadl İbn Hinzabe bazı raviler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur ki bu, onun rical ilmi hakkındaki bilgisinin olduğunu gösterir. Bu, ancak Allah'ın bol ilim ve keskin hafıza verdiği kimselerin araştırabileceği hassas ve üstün bir ilimdir. Onun bu konudaki değerlendirmeleri genellikle cerh ve ta'dil eleştirilerini yapanlarla uyumlu olmuştur. O, İmam Darukutni'nin cerh ve ta'dildeki bazı sözlerinden nakilde bulunurdu. Bazen de diğer bazı âlimlerin sözlerinden alıntı yapardı. Görüşüyle uyumlu olduğunu gösteren sözlerde yorum yapmazdı. Büyük imamlar, râvinin cerh sebebini öğrenmek için İbn Hinzâbe'nin kitabına başvurmuşlardır ki bu, onun yeteneğini ve kitaplarının âlimler arasındaki yerini göstermektedir. Akabinde kullandığı cerh lafızlarını işlemeye çalıştık ki bu konuda ekseriyetle kullandığı kelime "zayıf" lafızdır. Cerh'de İbn Hinzâbe'nin sözlerini nakledenler arasında, zamanında hadiste müminlerin emiri olan Hafız İbn Hacer de vardır. Bu, Vezir İbn Hinzabe'nin konumunu ve rical ilmindeki bilgisini gösterir. Sonrasında, diğer münekkit alimlerin sözleriyle kıyaslayarak tadil lafızlarına değindik. Ta'dilde kullandığı lafızlar; sika, şeyhun salih, sadûk, muğrakun fi'l-kitâbe ve daha başka lafızlardır. Vezir Ebu'l-Fadl İbn Hinzabe, bazı ricalin şeyhlerinin isimleri gibi küçük meselelerde olumsuz yorumlara maruz kalmıştır. Bazı görüşleri de büyük imamlar tarafından tercih edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Vezir, İbn Hinzâbe, Cerh, Ta'dil.

### **Vizier Ja'far ibn Hanzabah and Some of His Opinions in the Science of Criticism and Emendation**

#### **Abstract**

The scholars of this ummah have shown great care for the Sunnah of the Prophet Muhammad ﷺ, especially at the time of fitnah. This led to the emergence of distinguished individuals dedicated to memorizing, documenting, and studying the Prophet's noble Sunnah and its chains of transmission. One such prominent figure in the field of Prophetic Hadith is Abu al-Fadl Ja'far bin al-Fadl bin al-Hassan bin al-Furat, the renowned scholar and minister, commonly known as Ibn Hanzabah. He was born in 308 AH and passed away in 391 AH. In this research, I aim to introduce Ibn Hanzabah, discuss his lineage, birth, upbringing, and the historical period he lived in, particularly during the Ikhshidid state and, furthermore, highlight his esteemed scholarly status in the field of Prophetic Hadith, his notable works, and the praise bestowed upon him by scholars of his time. I also focus on Ibn Hanzabah's contributions to the science of Al-Jarh and al-Ta'deel, which involves evaluating the credibility and reliability of narrators. The research will shed light on his methodology in this field, including his remarks and evaluations of narrators. His views align with the opinions of other renowned critics, indicating his meticulous knowledge and precise memorization skills. Ibn Hanzabah often cites the statements of Imam Al-Dhahabi, and at times, he quotes the opinions of other scholars when assessing narrators, displaying his agreement with their assessments. Prominent scholars referred to Ibn Hanzabah's book to understand the reasons behind his criticism of narrators, underscoring the significance of his writings among scholars. I also explore Ibn Hanzabah's statements in Al-Ta'deel, where he accredits narrators, using terms such as "trustworthy," "pious shaykh," "truthful and immersed in writing." among others. This is compared with the opinions of other renowned critics in the field. Additionally, Ibn Hanzabah's expertise extends to minor details, such as the names of certain individuals' teachers, and his opinions have been favored by esteemed scholars. By examining Ibn Hanzabah's works and perspectives in both al-Jarh and al-Ta'deel, this research contributes to a comprehensive understanding of his scholarly

stature and his knowledge of narrators. It demonstrates his meticulous approach to assessing narrators and showcases his position among scholars of his time.

**Keywords:** Ḥadīth, Vizier, Ibn Hanzabah, Al-jarḥ, Al-ta'dīl.

## مدخل

إن الاشتغال بعلوم السنة النبوية من أعظم القربات إلى الله تعالى، وقد هيا الله - سبحانه وتعالى - رجالاً أفذاذاً أفنوا أعمارهم في جمعها وحفظها وتدوينها ونقد رواها؛ لتمييز صحيحها من سقيمها، وزادت عنايتهم بالأسانيد بعد ظهور الفتن واختلاف آراء الناس ومذاهبهم، وقد أحببت أن أدلي دلوي في هذا المضممار بإفراد أحد أئمة الحديث في القرون المتقدمة بترجمته، والتعرف على منزلته بين أئمة هذا الشأن، وذكر أشهر مصنفاته في علم الحديث الشريف، وتتبع أقواله في الجرح والتعديل ومقارنة أقواله بأقوال غيره من النقاد، ألا وهو الحافظ المحدث الوزير أبو الفضل جعفر بن الفضل بن الحسن بن الفرات المعروف بابن حنّابة، لذا جاءت هذه الدراسة كاشفة عن شخصيته ومكانته بين أئمة الحديث الشريف.

ولعل مشكلة هذه الدراسة تتجلى بالتعرف على أحد علماء الحديث الشريف وحفاظه، وإظهاره لمن لا يعرفه وإبراز أهم أقواله في الجرح والتعديل مع مقارنتها بأقوال الآخرين، وتحاول الإجابة عن التساؤلات الآتية: من ابن حنّابة؟ وما منزلته عند المحدثين؟ وما أبرز إسهاماته في علوم الحديث الشريف؟ وما أبرز ألقاب الجرح والتعديل عنده؟ أوفاق بما غيره أم خالفهم؟ ولم أجد من كتب دراسة مستقلة في الحافظ ابن حنّابة سوى من ترجم له ترجمة مختصرة ضمن كتب التراجم ومن أبرز تلك الكتب:

1. تاريخ بغداد للحافظ الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت (ت 463هـ).

2. تاريخ دمشق للحافظ أبي القاسم ابن عساكر (ت 571هـ).

3. تاريخ الإسلام للحافظ محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي (ت 748هـ).

لذا جاءت هذه الدراسة لإبراز شخصية الحافظ ابن حنّابة وجهوده في علم الحديث الشريف، مع جمع أقواله في مكان واحد.

وقد استدعت طبيعة هذه الدراسة أن أسلك فيها المنهج التاريخي بالعودة لكتب التراجم التي ترجمت للوزير ابن حنّابة والتعرف على نسبه ونشأته ونشاطه العلمي، والمنهج الاستقرائي وذلك بالقيام باستقراء الرواة الذين تكلم فيهم ابن حنّابة جرحاً وتعديلاً وتتبع أقواله فيهم في بطون الكتب، إضافة للمنهج المقارن الذي استخدمته لمقارنة أقوال الوزير ابن حنّابة في الجرح والتعديل بأقوال غيره من العلماء في هذا الشأن.

وقمت بتقسيم هذه الدراسة بعد هذه المقدمة إلى قسمين رئيسيين الأول: التعريف بأبي الفضل ابن حنّابة، والثاني علم الجرح والتعديل عند الوزير أبي الفضل ابن حنّابة.

## 1. التعريف بالوزير أبي الفضل ابن حنزابة

### 1.1. اسمه ونسبه ومولده ونشأته

هو أبو الفضل جعفر بن الفضل بن جعفر بن محمد بن موسى بن الحسن بن الفرات، ابن الوزير أبي الفتح بن حنزابة البغدادي المعروف بابن حنزابة.<sup>1</sup>

قال ابن خلكان (ت681هـ): "وحنزابة: هي أم أبيه الفضل ومعناه المرأة القصيرة الغليظة".<sup>2</sup>

"ولكن في تذكرة الحفاظ للذهبي أن حنزابة هي أم جعفر المترجم كانت أم ولد أبيه الفضل"<sup>3</sup>، "ولعل هذا هو الصواب فإن ابن حنزابة لقب له لا لأبيه، كما صرح بذلك ابن الأثير"<sup>4</sup>، والسيوطي<sup>5</sup>، وغيرهما، لذلك قد يكون هنالك تحريف في عبارة ابن خلكان من التُّسَاخ ويكون أصلها وهي أم ولد أبيه أو نحو ذلك وهي أمة رومية، أو ربما أخطأ ابن خلكان - والله أعلم-.

ولد في ذي الحجة سنة ثمان وثلاثمائة ببغداد.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1900)، 346/1؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006/1427)، 698/8.

<sup>2</sup> مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي»، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط (إسطنبول: مكتبة إرسیکا، 2010)، 413/1.

<sup>3</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي، تذكرة الحفاظ، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، 152/3.

<sup>4</sup> أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار صادر، 1385 / 1965)، 183/8.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، طبقات الحفاظ (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ)، 406.

<sup>6</sup> أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر (الرياض: مكتبة المعارف، 1984 / 1404)، 24؛ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيولها، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ)، 242/7؛ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414 - 1993)، 781/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 436/12؛ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1412)، 27/15؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988/1408)، 377/11.

أما عن وزارته فقد كان ابن حنزابة - رحمه الله - وزير بني الإخشيد<sup>7</sup> بمصر مدة إمارة كافور<sup>8</sup>، ثم استقل كافور بملك مصر واستمر في وزارته، ولما توفي كافور استقل بالوزارة وتدير المملكة لأحمد بن علي بن الإخشيد<sup>9</sup> بالديار المصرية والشامية، وقبض على جماعة من أرباب الدولة بعد موت كافور وصادرهم، ثم قدم إلى مصر أبو محمد الحسين بن عبيد الله بن طغج<sup>10</sup> صاحب الرملة فقبض على الوزير ابن حنزابة وصادره وعذبه واستوزر عوضه كاتبه الحسن بن جابر الرياحي<sup>11</sup>، "ثم أطلق الوزير جعفر بوساطة الشريف أبي جعفر الحسيني<sup>12</sup>"، "وسلم إليه الحسين بن طغج أمر مصر وسار عنها إلى الشام"<sup>13</sup>.

## 2.1. علمه وفضله ومصنفاته

اشتهر الوزير ابن حنزابة - رحمه الله - في زمانه بالحرص على طلب الحديث، وحضور مجالس العلماء، فكان ملازمًا لأهل الحديث حتى أصبح محدثًا حافظًا شهد له أهل زمانه وغيرهم بذلك.

نقل الذهبي عن الحسن بن أحمد السبّعي (ت 371هـ) قوله: "قدم علينا الوزير جعفر بن الفضل إلى حلب، فتلقاه الناس، فكنت فيهم، فعرف أبي محدث، فقال لي: تعرف إسنادًا فيه أربعة من الصحابة؟ قلت: نعم، حديث السائب بن

<sup>7</sup> أصل الإخشيديين أتراك من فرغانة (من بلاد ما وراء النهر) مؤسسها هو محمد الأخشيد بن طغج، وتولاها محمد الأخشيد من قبل الخليفة الراضي. وازدهرت البلاد في عهده، واستطاع أن يضم بلاد الشام، ثم ضم الحجاز، واستمرت الدولة الإخشيدية من 323 هـ - 358 هـ. (أحمد معمور العسيري، موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام إلى عصرنا الحاضر، (د.ن، 1417/1996)، 232).

<sup>8</sup> كافور: هو صاحب مصر الخادم الأستاذ أبو المسك كافور الإخشيد الأوسود، كان مهيبًا، سائسًا، حليماً، جوادًا، وقورًا، لا يشبه عقله عقول الخدام، توفي في جمادى الآخرة سنة سبع وخمسين وثلاثمائة. (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16/190).

<sup>9</sup> هو: أبو الفوارس أحمد بن علي بن الإخشيد استلم إمارة مصر بعد كافور، وعمره عشر سنين وعشرة أشهر، وقد حسنت سيرته، وأمر برفع الكلف والمؤن، وتعطيل المواخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. (تقي الدين المقرئ، المقفى الكبير، تحقيق: محمد البعلوي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1427/2006)، 27/3؛ أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي المصري، كتاب الولاة وكتاب القضاة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 215).

<sup>10</sup> الحسين بن عبيد الله بن طغج: أمير، تركي الأصل، ولد عام 312هـ، أغار عليه القرامطة، فأخذوا منه الرملة، فانتقل إلى مصر، وتمكن بها، ثم انحاز إلى الشام، وولي إمرتها سنة 358هـ، ثم أسر وأرسل إلى مصر، وأعيد إلى مصر فأقام إلى أن توفي عام 371هـ. (خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 198/2).

<sup>11</sup> قدم مع الحسين بن طغج إلى مصر آخر ذي الحجة سنة 357هـ، واستوزره عام 358هـ بعد قبضه على الوزير أبي الفضل جعفر بن الفضل بن الفرات، وخوطب بالوزير. فعاش الناس عشرة جميلة ولم ير أحد منه سوءا. (المقرئ، المقفى الكبير، 198/3).

<sup>12</sup> هو إبراهيم بن إسماعيل بن جعفر، أبو جعفر الحسيني، الموسوي الكندي القاضي الخطيب، قدم مصر وحديث بها، وحديث بدمشق ومكة، مات في رمضان 399هـ. (المقرئ، المقفى الكبير، 67/1).

<sup>13</sup> ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 781/2؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 347/1.

يزيد، عن حويطب، عن عبد الله بن السعدي، عن عمر \_ رضي الله عنهم \_ في العمالة<sup>14</sup>، فعرف لي ذلك، وصار لي عنده منزلة.<sup>15</sup>

وقال الذهبي: "وقيل: كان الوزير ابن حنزابة - رحمه الله - عنده عدّة وراقين، وكان يُستعمل بِسَمَرَقَنْد الكاغد، ويُجمل إليه".<sup>16</sup>

قال الإمام المحدث أبو طاهر أحمد بن محمد السِّلْفِي (ت 576هـ): "كان ابن حنزابة من الحفاظ الثقات المتبحرين بصحبة أصحاب الحديث، مع جلالة ورياسة يروي ويملي بمصر في حال وزارته، ولا يختار على العلم وصحبة أهله شيئاً، وعندني من أماليه ومن كلامه على الحديث، وتصرفه الدال على حدة فهمه، ووفور علمه، وقد روى عنه حمزة بن محمد الكِنَابِيُّ الحافظ مع تَقْدِيمِهِ".<sup>17</sup>

وقصده الأفاضل من البلدان الشاسعة؛ ليسمعوا منه ويأخذوا من علمه، ولعل من أبرزهم الإمام أبو الحسن الدارقطني (ت 385هـ) "والذي خرج إليه من مصر وأقام عنده مدة يصنف له المسند، وحصل له من جهته مال كثير، وروى عنه الدارقطني في كتاب (المديح) وغيره أحاديث".<sup>18</sup>

ويعلق الدكتور موفق بن عبد الله في تحقيقه لسؤالات حمزة على رحلة الدارقطني لابن حنزابة بقوله: "يجب ألا ينسى القارئ أن ابن حنزابة لم يكن وزيراً وصاحب سلطان وجاه فقط، إنما هو عالم كبير ورجل عادل بذل نفسه للعلم والعلماء فرحلة الدارقطني له لمساعدته إنما هي رحلة لعالم من العلماء مشهود له بالتقوى والصلاح".<sup>19</sup>

ومما يدل على شهرته العلمية - رحمه الله - ومعرفته بالرجال السؤالات التي كانت توجه له، وهذه السؤالات كلها حول رجال الحديث، وأحياناً عن مروياتهم جرحاً وتعديلاً، وهي لا توجه إلا إلى كبار النقاد، وقد ذكر محقق سؤالات حمزة الدكتور موفق بن عبد الله أن عدد السؤالات الموجهة إلى ابن حنزابة من شيوخ السهمي بلغ ثلاثاً.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> برويه الصحابي السائب بن يزيد، أن حويطب بن عبد العزى أخبره أن عبد الله بن السعدي أخبره: أنه قدم على عمر بن الخطاب في خلافته، فقال له عمر: أَلَمْ أَحَدِّثْ أَتَيْتُكَ تَلِي مِنْ أَعْمَالِ النَّاسِ أَعْمَالًا، فَإِذَا أُعْطِيَتْ الْعَمَالَةُ كَرِهَتْهَا؟ قَالَ: قُلْتُ: بَلَى، فَقَالَ عُمَرُ: فَمَا تُرِيدُ إِلَى ذَلِكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: إِنَّ لِي أَفْرَاسًا وَأَغْبُدًا، وَأَنَا بِحَيِّزٍ، وَأُرِيدُ أَنْ تَكُونَ عَمَلِي صَدَقَةً عَلَى الْمُسْلِمِينَ. فَقَالَ عُمَرُ: فَلَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي قَدْ كُنْتُ أَرَدْتُ الَّذِي أَرَدْتَ، فَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْطِي الْعَطَاءَ، فَأَقُولُ: أَعْطِهِ أَفْقَرُ إِلَيْهِ مِنِّي، حَتَّى أُعْطَى مَرَّةً مَالًا، قُلْتُ: أَعْطِهِ أَفْقَرُ إِلَيْهِ مِنِّي، قَالَ: فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " خُذْهُ فْتَمَوَّلْهُ، وَتَصَدَّقْ بِهِ، فَمَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ، وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرَفٍ وَلَا سَائِلٍ، فَخُذْهُ، وَمَا لَآ، فَلَا تُبَيِّعْهُ نَفْسِكَ ". رواه أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م) 380/1، (رقم 279) 380؛ وهو عند البخاري في صحيحه من طريق سالم عن عبد الله بن عمر \_ رضي الله عنهما \_ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1431هـ/2010م)، "الزكاة"، 51 (رقم 1473).

<sup>15</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 486/16.

<sup>16</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 486/16.

<sup>17</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 437/12.

<sup>18</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 242/7؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، 141/72؛ باقوت الحموي، معجم الأدباء، 781/2.

<sup>19</sup> حمزة السهمي الجرجاني، سؤالات حمزة، 12.

<sup>20</sup> حمزة السهمي الجرجاني، سؤالات حمزة، 53.

وكان - رحمه الله - حريصاً على حضور مجالس العلماء، وما ذكر في ذلك حضوره لمجلس أبي الطيب عبد المنعم بن عبيد الله بن غلبون بن المبارك الحلبي المقرئ المحدث (ت 389هـ): قال الذهبي: "وكان الوزير أبو جعفر بن الفضل معجباً به، وكان يحضر عنده المجلس، مع العلماء".<sup>21</sup>

واشتهر الوزير ابن حنزابة - رحمه الله - بتلقيه للحديث وكثرة سماعه وحفظه وكثرة مجالسه التي كان يحدث بها تلامذته. قال الذهبي عن الوزير: "كان صاحب حديث".<sup>22</sup>

وقال ياقوت الحموي (ت 626هـ): "حدث بمصر سنة سبع وثمانين وثلاثمائة مجالس إملاء خرَّجها الدارقطني وعبد الغني بن سعيد، وكانا كاتبه ومخترجه، وكان كثير الحديث جمَّ السماع، مُكرِّماً لأهل العلم مَطْمَعاً لأهل الحديث، استجلب الدارقطني من بغداد وبرَّ إليه وخرَّج له المسند".<sup>23</sup>

وإضافة لما كان يحمله - رحمه الله - من علم بالحديث وحفظه فقد كان شاعراً معروفاً أيضاً، ومن شعره:

"من أحمَل النَّفْسَ أحياءاً ورَوَّحها... ولم يبتْ طاوياً منها على ضَجْر

إنَّ الرياحَ إذا اشتدَّت عواصِفُها... فليس ترمي سوى العالِي من الشَّجر".<sup>24</sup>

وقد سمع أبو الفضل ابن حنزابة من عدد من المحدثين في العراق ومصر ومن أبرزهم:

الحسن بن محمد الداركي (ت 317هـ)، ومحمد بن زهير الأبلِّي (ت 318هـ)، ومُحمَّد بن سعيد التَّزَنُّمِيُّ الحمصي (ت 320هـ)، ومُحمَّد بن هارون الحضرمي (ت 321هـ)، وطبقته من البغداديين، وعبد الله بن محمد بن عبد الكريم أبو القاسم الرازي (ت 320هـ)، ومحمد بن حمزة بن عمارة بن حمزة (ت 321هـ)، ومحمد بن عمارة بن حمزة الأصهباني (ت 321هـ)، وأبو بكر محمد بن جَعْفَر الخرائطي (ت 327هـ)، والحسين بن أحمد بن بسطام<sup>25</sup>، وإبراهيم بن محمد بن أبي عباد<sup>26</sup>، ومحمد بن سعيد الحمصي.<sup>27</sup> وكان يذكر أنَّه سمع من أبي القاسم عبد الله بن محمد البغوي (ت 317هـ) مجلساً ولم يكن عنده فكان يقول: من جاءني به أغنيته فكان يملئ الحديث بمصر".<sup>28</sup>

<sup>21</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَلَمَاز الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ - 1997م)، 200.

<sup>22</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَلَمَاز الذهبي، العبر في خير من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسبوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 181/2.

<sup>23</sup> ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 784/2.

<sup>24</sup> محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، مختصر تاريخ دمشق لابن عساکر، تحقيق: روحية النحاس، وآخرون (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1984/1402)، 77/6.

<sup>25</sup> من شيوخ ابن حبان لم أجد تاريخاً لوفاته.

<sup>26</sup> لم أعر على تاريخ وفاته.

<sup>27</sup> لم أعر على تاريخ وفاته.

<sup>28</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 242/7؛ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 781/2؛ عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 4626/10؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 436/12.

وسمع من أبي الفضل ابن حنزابة طائفة من أبرزهم:

الإمام علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي (ت385هـ) وهو من أقرانه، وعبد الغني بن سعيد الأزدي المصري (ت409هـ)، والحسين بن علي بن الحسين بن محمد المغربي (ت418هـ)، ومحمد بن سعيد بن محمد ويقال محمد بن جعفر بن سعيد، وحمزة بن يوسف بن إبراهيم بن موسى الجرجاني الحافظ (ت427هـ) والحسين بن أحمد بن إسحاق أبو علي الرّعفراني الأبلبي البصري (ت470هـ)<sup>29</sup>، وغيرهم الكثير.

أما أبرز مصنفاته:

فقد ذكر من ترجم للوزير ابن حنزابة أن له عددًا من المصنفات في علم الحديث الشريف منها:

أ. أسماء الرجال والأنساب: ذكره كاتب جليبي (ت1067هـ).<sup>30</sup>

ب. المسند: قال ابن طاهر المقدسي (ت507هـ): "رأيت عند الحَبَّال كثيرًا من الأجزاء التي خرجت لابن حنزابة وفيها الجزء الموثق ألفًا من مسند كذا، والجزء الموثق خمسمائة من مسند كذا".<sup>31</sup>  
وذكر المسند كذلك: أبو جعفر الوادي آشي (ت938هـ)<sup>32</sup>، وإسماعيل الباباني البغدادي (ت1399هـ)<sup>33</sup>، وعمر رضا كحالة.<sup>34</sup>

ج. فوائد جعفر بن الفضل بن الفرات.

قال ابن العديم: "قرأت في جزء من فوائد جعفر بن الفضل بن الفرات إما بخطه أو بخط كاتبه: حدثني أبو الحسين قال: حدثنا أحمد يعني أبا العباس بن عبد الله بن عمار...".<sup>35</sup>

### 3.1. عبادته، وثناء العلماء عليه ووفاته.

وُصف الوزير ابن حنزابة - رحمه الله - إضافة لما حباه الله من علم وحب للعلماء بأنه كان صاحب عبادة وتقوى ومن ذلك حرصه على قيام الليل، وكثرة الصدقات. فقد نقل عنه ياقوت الحموي والذهبي أنه "كان يفطر وينام نومة ثم

<sup>29</sup> أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995/1415)، 105/14 و 141/72 و 93/53؛ ابن العديم، نغية الطلب، 2532/6 و 2962/6؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 193/3؛ أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني (الرياض: دار الكيان، د.ت.)، 277.

<sup>30</sup> كاتب جليبي، سلم الوصول، 413/1.

<sup>31</sup> الذهبي، تذكرة الحفاظ، 152/3.

<sup>32</sup> أبو جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي، ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي، تحقيق: عبد الله العمري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1403هـ).

<sup>33</sup> إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 481/4.

<sup>34</sup> عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مكتبة المثنى، د.ت.)، 142/3.

<sup>35</sup> ابن العديم، نغية الطلب، 4626 / 10.

ينهض في الليل فيتوضأ ويدخل بيت مصلاه، فيصف قدميه إلى الغداة".<sup>36</sup> وقال الحموي أيضاً: "ولم يزل في أيام عمره يصنع أشياء من المعروف عظيمة، وينفق نفقات كثيرة على أهل الحرمين من أصناف الأشراف وغيرهم".<sup>37</sup>

وقال الذهبي: "كان له عبادة وتجد وصدقات عظيمة إلى الغاية".<sup>38</sup>

هذا وقد أثنى على الوزير ابن حنزابة جمع من الأئمة، فهو وإن كان من أهل الولايات والرياسات، إلا أنه من أهل العلم وأهل الفضل، فكان - رحمه الله - إضافة لما جباه الله من علم وحفظ واهتمام بالحديث وعلومه كان رجلاً مكرماً للعلماء محباً لهم.

قال الإمام المحدث أبو طاهر أحمد بن محمد السبكي (ت576هـ): "كان من الحفاظ المتقنين، يملئ ويروي في حال الوزارة، عندي من أماليه، ومن كلامه على الحديث، الدال على حدة فهمه وقوة علمه، ولا يختار على العلم وصحبة أهله شيئاً".<sup>39</sup>

وقال عنه ياقوت الحموي: "وهو أحد الحفاظ، حسن العقل كثير السماع مائل إلى أهل العلم والفضل".<sup>40</sup>

وقال عنه المحدث الحسين رشيد الدين، المعروف بالرشيد العطار (ت662هـ): "وكان من أجلاء المحييين والحفاظ المسنين كثير الرواية مع المعرفة والدراية وله أمالي كثيرة الفوائد أملاها بمصر".<sup>41</sup>

وقال الإمام الواعظ المؤرخ شمس الدين أبو المظفر التركي ثم البغدادي سبط ابن الجوزي (ت654هـ) عنه: "وكان فاضلاً ثقةً جواداً، مكرماً لأهل الحديث، يبعث في كل سنة إلى أهل الحرمين بمال وطعام وكسوة".<sup>42</sup>

وقال ابن خلكان: "كان عالماً محباً للعلماء".<sup>43</sup>

وقال الذهبي عنه: "الإمام الحافظ الثقة الوزير الأكمل".<sup>44</sup>

<sup>36</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي، تاريخ الإسلام وتوفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003 م)، 698/8؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 781/2.

<sup>37</sup> ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 781/2؛ يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (مصر: وزارة الثقافة، دار الكتب، د.ت.)، 203/4.

<sup>38</sup> الذهبي، العبر في خير من غير، 51/3.

<sup>39</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1967/1387)، 353/1.

<sup>40</sup> ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 782/2.

<sup>41</sup> يحيى بن علي بن عبد الله بن علي بن مفرج النابلسي ثم المصري، المعروف بالرشيد العطار، نزهة الناظر في ذكر من حدث عن أبي القاسم البغوي من الحفاظ والأكابر، تحقيق: مشعل بن باني الجبرين المطيري (بيروت: دار ابن حزم، 2002/1423)، 48/1.

<sup>42</sup> شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله المعروف بـ «سبط ابن الجوزي»، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013/1434)، 125/18.

<sup>43</sup> ابن خلكان، وفيات الأعيان، 347/1.

<sup>44</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 436/12.



توفي ابن حنزابة - رحمه الله - "بمصر في ثالث عشر ربيع الأول سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة".<sup>45</sup>

قال الخطيب البغدادي: "وذكر لي محمد بن علي الصوري أن وفاته كانت قبل سنة تسعين وثلاثمائة، وَقَالَ لي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَبْعُونَ الْقَيرواني: ليس كذلك، إنما توفي في إحدى وتسعين، وهذا القول الصحيح".<sup>46</sup>

"وقد اشترى بالمدينة دارًا إلى جانب المسجد من أقرب الدور إلى القبر، ليس بينها وبين القبر إلا حائط وطريق في المسجد، وأوصى أن يدفن فيها، وقرر عند الأشراف ذلك فسمحوا له بذلك وأجابوه إليه، فلما مات حمل تابوته من مصر إلى الحرمين، فخرجت الأشراف من مكة والمدينة لتلقيه والنيابة في حمله، إلى أن حجوا به وطافوا ووقفوا بعرفة، ثم رده إلى المدينة ودفنوه في الدار التي أعدها لذلك".<sup>47</sup>

ونقل محمد بن أحمد الصالح (ت 744هـ)، عن الأمير المصنّف (ت 420هـ) عندما مات ابن حنزابة قال: "لما عُتِل أبو الفضل جعلوا في فيه ثلاث شعرات من شَعْرِ النبي - صلى الله عليه وسلم - أخذها بمالٍ عظيم، وكانت عنده في درج ذهب محتوم بمسك".<sup>48</sup>

"وحضر جنازته القاضي الحسين بن علي بن النعمان وقائد القواد وسائر الأكابر".<sup>49</sup>

## 2. علم الجرح والتعديل عند الوزير أبي الفضل ابن حنزابة

### 1.2. عناية الوزير أبي الفضل ابن حنزابة بعلم الجرح والتعديل

تكلم الوزير أبو الفضل ابن حنزابة في بعض الرواة، وهذا ينبىء عن معرفته بالرجال وهو علم دقيق جليل لا يخوض غماره إلا من وهبه الله العلم الغزير والحفظ الدقيق، وقد وافق كلامه غالبًا كلام أهل النقد في الجرح والتعديل، وينقل أحيانًا أقوال بعض العلماء في الحكم على بعض الرواة ولا يعقب عليهم مما يدل على موافقته لهم، ومن نماذج اعتناء الوزير ابن حنزابة بعلم الجرح والتعديل ما يأتي:

أ. رواية ينقل الوزير أبو الفضل ابن حنزابة تعديلهم عن غيره:

كان - رحمه الله - ينقل بعض ألفاظ الجرح والتعديل عن الإمام النسائي، الدارقطني، وذلك بمثل ما يأتي:

45 حمزة الجرجاني، *سؤالات حمزة للدارقطني*، 24، يوسف بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة*، 203/4.

46 الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 158/8.

47 كاتب جلبي، *سلم الوصول*، 413/1؛ *ياقوت الحموي*، *معجم الأدباء*، 784/2.

48 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالح، *طبقات علماء الحديث*، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1417)، 219/3.

49 صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، *الوافي بالوفيات*، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420)، 95/11.

أ. الإمام أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمن أبي العباس الكوفي الحافظ المعروف بابن عقدة (ت332هـ): ذكر الذهبي في السير ما نقله عنه فقال: "سمعت الدارقطني يقول: أجمع أهل الكوفة أنه لم ير بالكوفة من زمن ابن مسعود -رضي الله عنه- إلى زمن أبي العباس بن عقدة أحفظ منه".<sup>50</sup>

وممن ذكر ابن عقدة بذلك الحافظ الذهبي - رحمه الله - فقال: "كان حافظاً كبيراً، جمع الأبواب والتراجم".<sup>51</sup>

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "وأما أبو العباس بن عقدة فكان من كبار الحفاظ".<sup>52</sup>

ب. الربيع بن محمد بن عيسى: ذكر أبو الفضل ابن حنابلة أن النسائي قال: لا بأس به.<sup>53</sup>

وممن ذكر الربيع بذلك الحافظ ابن حجر في التقریب.<sup>54</sup>

ب. رجوع الأئمة لكتاب ابن حنابلة لمعرفة سبب جرح الراوي:

اهتم ابن حنابلة بعلم الرجال ونقدهم، وقد ثبت أنه دون هذا الأمر في كتبه، ومما يدل عليه ما ذكره من سبب تضعيف الإمام النسائي لإسماعيل بن أبي أويس (ت227هـ)، فقد جاء في سؤالات أبي بكر البرقاني للإمام النسائي قوله: "قلت للدارقطني: لم ضعّف النسائي إسماعيل بن أبي أويس؟ فقال: ذكر محمد بن موسى الهاشمي وهو إمام كان النسائي يخصه قال: حكى لي النسائي أنه حكى له سلمة بن شبيب عن إسماعيل قال: ثم توقّف النسائي فما زلت أداريه أن يحكي لي الحكاية حتى قال: قال لي سلمة: سمعت إسماعيل بن أبي أويس يقول: ربما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيء فيما بينهم. قال أبو بكر البرقاني: فقلت للدارقطني: من حكى لك هذا عن ابن موسى؟ قال: الوزير -يعني: ابن حنابلة- وكتبها من كتابه".<sup>55</sup>

وفي هذا دلالة على رجوع الأئمة لكتب ابن حنابلة أمثال الإمام الدارقطني رحمه الله، مما يدل على قدره ومكانة كتبه بين العلماء.

وقد وافق كثير من النقاد الوزير ابن حنابلة والنسائي في تضعيفهما لإسماعيل بن أبي أويس ومنهم: ابن معين، فقد نقل ابن أبي حاتم قوله عنه بأنه: "صدوق ضعيف العقل ليس بذلك، وقال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول لإسماعيل بن أبي أويس محله الصدق وكان مغفلاً، وقال أحمد بن حنبل: لا بأس به".<sup>56</sup>

<sup>50</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، 655/7.

<sup>51</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، 655/7.

<sup>52</sup> أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وصحفي السيد جاسم السامرائي (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط2، 1993/1414)، 11/2.

<sup>53</sup> ابن عساکر، تاريخ دمشق، 78/18.

<sup>54</sup> ابن حجر، التقریب، 139.

<sup>55</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006/1427)، 442/8.

<sup>56</sup> أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الرازي، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952/1271)، 181/2.

ونقل ابن عدي عن يحيى بن معين قوله: ابن أبي أويس وأبوه يسرقان الحديث، ثم نقل قول النسائي: إسماعيل بن أبي أويس ضعيف.<sup>57</sup>

ونقل المزي عن يحيى بن معين قوله: أبو أويس وابنه ضعيفان، وعنه أيضاً أنه: مخلط، يكذب، ليس بشيء.<sup>58</sup> يتضح مما سبق أن عددًا من النقاد وافقوا الوزير ابن حنزابة في جرحه لإسماعيل بن أبي أويس، بل إن ما أورده الحافظ ابن حنزابة من قصة فيها بيان سبب التجريح وهذا من أقوى المرجحات على تقديم الجرح على التعديل فيما لو اجتمع في الشخص الواحد.

قال السيوطي: "وإذا اجتمع فيه، -أي الراوي- جرح مفسر، وتعديل، فالجرح مقدم، ولو زاد عدد المعدل، هذا هو الأصح عند الفقهاء والأصوليين؛ لأن مع الجرح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل؛ ولأنه مصدق للمعدل فيما أخبر به، عن ظاهر حاله، إلا أنه يخبر عن أمر باطن خفي عنه".<sup>59</sup>

وقد يشكل هذا الحكم على رجل من رجال الشيخين لذا أجاب الحافظ ابن حجر بما يزيل هذا الإشكال بقوله: "وهذا هو الذي بان للنسائي منه حتى تجنب حديثه وأطلق القول فيه بأنه (ليس بثقة) ولعل هذا كان من إسماعيل في شببته ثم انصلح، وأما الشيخان فلا يظن بهما أنهما أخرجا عنه إلا الصحيح من حديثه الذي شارك فيه الثقات وقد أوضحت ذلك في مقدمة شرحي على البخاري - والله أعلم -".<sup>60</sup>

وقال الذهبي عن إسماعيل بن أبي أويس: "كان عالم أهل المدينة، ومحدثهم في زمانه على نقص في حفظه وإتقانه، ولولا أن الشيخين احتجا به، لرحز حديثه عن درجة الصحيح إلى درجة الحسن، هذا الذي عندي فيه... الرجل قد وثب إلى ذاك البر، واعتمده صاحبنا، ولا ريب أنه صاحب أفراد ومناكير تنغمر في سعة ما روى، فإنه من أوعية العلم، وهو أقوى من عبد الله كاتب الليث".<sup>61</sup>

## 2.2. أقوال الوزير أبي الفضل ابن حنزابة في الجرح والتعديل

تنوعت ألفاظ التعديل عند الوزير ابن حنزابة فمن ألفاظ التعديل المنقولة عنه: ثقة، وشيخ صالح، وصدوق مغرق في الكتابة، وهي ألفاظ تشعر بالتعديل، ومن أمثلة ذلك:

أ. عبد السلام بن أحمد بن سهيل بن مالك بن دينار أبو بكر البصري (ت 298هـ):

<sup>57</sup> عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض (بيروت: الكتب العلمية، 1997/1418)، 525/1.

<sup>58</sup> يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)، 127/3.

<sup>59</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريازي (الرياض: دار طيبة، 2006/1427)، 364/1.

<sup>60</sup> أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ)، 312/1.

<sup>61</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 393-392/10.

قال عنه أبو الفضل الوزير ابن حنزابة: "شيخ صالح".<sup>62</sup>

وَمِن سَبَقِ بِالْحُكْمِ عَلَيْهِ بِمَثَلِ مَا قَالَهُ الْوَزِيرُ ابْنَ حَنْزَابَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى أَبُو سَعِيدِ الْمَصْرِيِّ الصُّوفِيِّ (ت 347هـ)، فقال عنه: "كان رجلاً صالحاً صدوقاً".<sup>63</sup>

وقال عنه ابن عساكر: "كان رجلاً صالحاً صدوقاً".<sup>64</sup>

ب . عبد الله بن جعفر بن يحيى بن خالد بن برمك البرمكي، أبو محمد البصري (ت 239هـ).

قال عنه أبو الفضل الوزير بن حنزابة: "صدوق، معروف في الكتابة".<sup>65</sup>

وقد وافق الوزير ابن حنزابة على ذلك: ابن نقطة (ت 629هـ)، فقال عنه: "ثقة صدوق معروف في الكتابة".<sup>66</sup>

وَمِن وَثَقَهُ الدَّارِقُطِيُّ<sup>67</sup>، ومسلمة بن قاسم الأندلسي.<sup>68</sup>

ج . الإمام أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس أبو بكر الإسماعيلي الجرجاني (ت 371هـ):

قال أبو الفضل الوزير ابن حنزابة عنه: "لقد كان رزق من العلم والجاه، وكان له صيت حسن".<sup>69</sup>

ووافق جمع غفير منهم الحاكم النيسابوري (ت 405هـ)، فقال عنه: "كان أبو بكر واحد عصره، وشيخ المحدثين

والفقهاء وأجلهم في الرياسة والمروءة والسخاء، ولا خلاف بين عقلاء الفريقين من أهل العلم فيه".<sup>70</sup>

وقال عنه الإمام الذهبي (ت 748هـ): "كان مقدماً في الفقه والعربية، كثير التصانيف، رئيساً مفضلاً على أهل

العلم".<sup>71</sup>

د . أحمد بن أبي بكر محمد بن محمد بن سليمان أبو ذر ابن الباغندي (ت 326هـ):

قال أبو الفضل الوزير ابن حنزابة عنه: "سمعت من أبي ذر ابن الباغندي وهو ثقة".<sup>72</sup>

<sup>62</sup> أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995/1415)، 196/36.

<sup>63</sup> ابن عساكر، تاريخ دمشق، 197/36.

<sup>64</sup> ابن عساكر، تاريخ دمشق، 197/36.

<sup>65</sup> المزي، تهذيب الكمال، 385/14.

<sup>66</sup> محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع، ابن نقطة الحنبلي البغدادي، إكمال الإكمال، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1410هـ)، 446/1.

<sup>67</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، 848/5.

<sup>68</sup> مغلطي، إكمال تهذيب الكمال، 288/7.

<sup>69</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، 353/8.

<sup>70</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، 353/8.

<sup>71</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، 763/8.

<sup>72</sup> حمزة الجرجاني، سؤالات حمزة للدارقطني، 141.

ووافقه على ذلك الدارقطني الدارقطني، ومحمد بن أبي الفوارس، نقله البغدادي عنهما.<sup>73</sup>

ووافقه على ذلك الذهبي فقال: "ثقة يفضل على أبيه".<sup>74</sup>

أما ألفاظ التجريح عند أبي الفضل ابن حنزابة فبعد الاستقصاء عنها وجدته يستخدم لفظ "ضعيف"، ونقل عنه الدارقطني - رحمه الله - أن ألفاظه تكون شديدة في بعض الأحيان، ومن أمثلة من جرحهم:

أ. محمد بن محمد سليمان الباعندي (ت312هـ) والد أحمد الباعندي المتقدم:

قال الدارقطني: "كان كثير التديس يحدث ما لم يسمع، وربما سرق، وقال: أشد ما سمعت فيه من الوزير بن

حنزابة".<sup>75</sup>

وممن وافقهما على ذلك: إبراهيم الأصبهاني فقال عنه: "كذاب"<sup>76</sup>، وقال ابن عدي: "وكان مدلسًا يدلّس على ألوان، وأرجو أنه لا يتعمد الكذب".<sup>77</sup>

ب. الليث بن سعد بن علي بن الخليل، أبو الطيب البزاز النَّصِيبِي:

قال أبو الفضل الوزير ابن حنزابة: "لم أحدث عن الليث بن سعد النَّصِيبِي؛ لأنه ضعيف".<sup>78</sup>

خالفه في ذلك عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الأعلى (ت347هـ)، فقال عنه: "كان كثير الحديث، حدّث عن الكوفيين والبغداديين والمصريين وغيرهم، وكان حسن الحديث ثقة".<sup>79</sup>

ج. سليمان بن أحمد المَلَطِي:

قال الوزير أبو الفضل ابن حنزابة عنه: "ضعيف".<sup>80</sup>

وممن نقل تضعيفه عن ابن حنزابة الحافظ ابن حجر - رحمه الله - فقال: "كذبه الدارقطني، وضعّفه ابن حنزابة".<sup>81</sup>

<sup>73</sup> البغدادي، تاريخ بغداد، 86/5.

<sup>74</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي، المقتنى في سرد الكنى، تحقيق: محمد صالح عبد العزيز المراد (المدينة المنورة: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، 1408هـ)، 229/1.

<sup>75</sup> ابن عساکر، تاريخ دمشق، 172/55.

<sup>76</sup> نقله عنه: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ)، 97/3.

<sup>77</sup> ابن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، 300/6.

<sup>78</sup> حمزة الجرجاني، سؤالات حمزة للدارقطني، 252.

<sup>79</sup> أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطْلُوْبَيْعَا السُّؤْدُوْبِي، الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان (صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، 2011/1432)، 94/8.

<sup>80</sup> حمزة الجرجاني، سؤالات حمزة للدارقطني، 219.

<sup>81</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002 م)، 124/4.

أقول: هذا يدل على مكانة الوزير ابن حنزابة - رحمه الله - ومعرفته بالرجال؛ مما جعل الحافظ ابن حجر (ت852هـ) - رحمه الله - وهو أمير المؤمنين في الحديث في زمانه ينقل أقواله في الجرح والتعديل.

وممن وافق ابن حنزابة على ذلك: الإمام الذهبي رحمه الله، فقال: "هو ضعيف"<sup>82</sup>.

وقال عنه الحاكم النيسابوري: "سليمان متروك يضع الحديث"<sup>83</sup>

وقد تعقب الوزير أبا الفضل ابن حنزابة بعض علماء النقد في مسائل يسيرة منها:

أ. تعقبه الحافظ أبو القاسم ابن عساكر (ت571هـ) على الراوي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي خلف البغدادي القطيعي (ت233هـ)، فقال: "ذكره الوزير أبو الفضل جعفر بن الفضل بن حنزابة في شيوخ أبي داود ولم أجده في كتابه، ولعله أراد محمد بن أحمد بن أبي خلف"<sup>84</sup>.

قال الإمام المزي: "وقد روى أبو داود عن محمد بن أحمد بن أبي خلف عدة أحاديث غير هذا يسميه وينسبه في عامتها، ولم نجد له عن أحمد بن أبي خلف غير هذا الحديث الواحد على ما فيه من الاختلاف، فالله أعلم"<sup>85</sup>.

أقول يقصد الإمام المزي - رحمه الله - بالحديث الواحد هو ما جاء في سنن أبي داود أنه قال: "حدثنا أحمد بن أبي خلف، وأحمد بن عمرو بن السرح، قالوا: حدثنا سفیان، عن الزهري، عن عبد الله بن عبد الله، قال ابن السرح عبید الله بن عبد الله: عن إياس بن عبد الله بن أبي ذباب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تضربوا إماء الله"<sup>86</sup>.

أقول: وقد روى أبو داود عن محمد بن أبي خلف غير هذه الرواية ويذكره باسمه هذا، بل ذكر الإمام المزي أن أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي خلف من شيوخ أبي داود السجستاني.<sup>87</sup>

ب. تعقبه الإمام جمال الدين المزي (ت742هـ) على الراوي مُضَرَّب بن يحيى، فقال:

"روى عنه: أبو داود فيما ذكر أبو الفضل بن حنزابة ذكر ذلك الحافظ أبو القاسم في (الشيوخ النبيل)<sup>88</sup> ولم نقف على روايته عنه ولا وجدنا له ذكرا في شيء من التواريخ ولا في شيء من الأحاديث، ونراه تصحيحاً من مصرف بن عمرو، - والله أعلم -"<sup>89</sup>.

<sup>82</sup> الذهبي، تاريخ الإسلام، 1136/5.

<sup>83</sup> الحاكم، معرفة علوم الحديث، 185.

<sup>84</sup> المزي، تحذيب الكمال، 430/1.

<sup>85</sup> المزي، تحذيب الكمال، 431/1.

<sup>86</sup> أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.)، "النكاح"، 43 (رقم 2146).

<sup>87</sup> المزي، تحذيب الكمال، 429/1.

<sup>88</sup> علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، المعجم المشتمل على ذكر أسماء شيوخ الأئمة النبيل (بيروت: دار الفكر، 1980)، 291.

<sup>89</sup> المزي، تحذيب الكمال، 50/28.

أقول: هذا ما أكدته الشيخ شعيب الأرنؤوط، والدكتور بشار عواد، بقولهما: "صوابه: مُصَرِّف بن عمرو".<sup>90</sup> ولعل الأمر اختلط على ابن حنزابة هنا فلم يفرق بين مَضْرَب بن عمرو، ومُصَرِّف بن عمرو، وهذا الأمر قد يقع فيه كبار المحدثين.

وقد رجح بعض أئمة النقد كالإمام المزي كلام الوزير ابن حنزابة في بعض المسائل أيضاً ومن أمثلة ذلك:

ما جاء في الراوي أبي بكر محمد بن إبراهيم بن يحيى بن جناد البغدادي البزاز (ت276هـ):

قال المزي في ترجمته: "قال أَبُو الْقَاسِمِ فِي (المشايخ النبلي<sup>91</sup>): محمد بن إبراهيم البزاز، يروي عن أبي نُعَيْمٍ، روى عنه أبو داود أفرده ابن حنزابة عن الأسباطي، وعندني أنه هو". ثم قال المزي: "هكذا قال أبو القاسم، وما ذكر ابن حنزابة أولى، فإن الأسباطي يروي عَنْ طَبَقَةِ أَقْدَمِ مِنْ طَبَقَةِ أَبِي نُعَيْمٍ وَمَنْصُورِ بْنِ سَلْمَةَ كَمَا تَقَدَّمَ فِي تَرْجُمَتِهِ، وَمَا أَخْلَقَهُ أَنْ يَكُونَ أَبَا أَمِيَةِ الطرسوسي، — والله أعلم —".<sup>92</sup>

أقول: يقصد الإمام المزي بالأسباطي: محمد بن إبراهيم بن سليمان بن محمد بن أسباط الكندي الأسباطي (ت248هـ)، وهذا يشير لترجيح الإمام المزي - رحمه الله - مع عظم قدره ومنزلته في الحديث قول ابن حنزابة في تمييز محمد بن إبراهيم البغدادي عن محمد بن إبراهيم الأسباطي، ولا شك أن هذا يدل على معرفة ابن حنزابة بالرجال وتمييزه لهم، وهذا ما يسمى عند علماء الأصول بعلم المتفق والمفترق وهو فن يعسر فهمه وتحتاج معرفته إلى يقظة شديدة وخاصة عند الاشتراك في بعض التلاميذ كما في مثالنا هذا فكلاهما روى عنه أبو داود، مما يجعل عملية الفصل بينهما أكثر صعوبة وبالرغم من ذلك ميز بينهما الوزير رحمه الله.

#### الخاتمة

بعد عرض ترجمة الإمام الوزير أبي الفضل ابن حنزابة وإبراز مكانته العلمية في علم الحديث الشريف، نخلص إلى النتائج الآتية:

1. الوزير أبو الفضل ابن حنزابة تولى الوزارة في عهد الدولة الإخشيدية التي استمرت من 323 هـ - 358 هـ، وقد تعرض للسجن والتعذيب، واشتهر - رحمه الله - بالحرص على طلب الحديث، وحضور مجالس العلماء، وكان يقصده كبار أئمة أهل عصره، ولم تشغله الوزارة عن التحديث والتصنيف.
2. اهتم الوزير أبو الفضل ابن حنزابة بعلم الجرح والتعديل بما يُنبئ عن معرفته بالرجال فنخاض غمار الحكم على الرجال جرحاً وتعديلاً، وقد وافقه على أحكامه أئمة النقد المشهورون.
3. مما يشهد على المكانة العلمية للوزير أبي الفضل ابن حنزابة رجوع الأئمة لكتبه، ونقل أقواله في الرجال، مما يدل على إمامته وحفظه وشهرته.

<sup>90</sup> شعيب الأرنؤوط - بشار عواد معروف، تحرير تقریب التهذيب للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417 هـ - 1997 م)، 3/384.

<sup>91</sup> ابن عساکر، الأئمة أنبل، 224.

<sup>92</sup> المزي، تحذيب الكمال، 337/24.

4. تنوعت ألفاظ الجرح والتعديل عند الوزير أبي الفضل ابن حنزابة، فمن أشهر ألفاظ التعديل عنده: "ثقة"، "شيخ صالح"، "صدوق مغرق في الكتابة"، وغيرها، أما ألفاظ الجرح عنده فغالبًا ما كان يستعمل لفظ: "ضعيف"، ويستخدم لفظًا أشد منه أحيانًا.
5. تُعقَّب الوزير أبو الفضل ابن حنزابة في مسائل يسيرة كأسماء شيوخ بعض الرجال، ورجح بعض أقواله أئمة كبار.
6. استطاع الوزير أبو الفضل ابن حنزابة التمييز أحيانًا بين الرواة الذين اتفقت أسماءهم وأسماء آبائهم خطأ ولفظًا واختلفت أشخاصهم.
7. من خلال استقصاء عبارات الجرح والتعديل عند الوزير ابن حنزابة لاحظنا بأنه بالرغم من معرفته لبعض الرجال إلا أنه يعتبر مُقل نسبيًا في الحكم عليهم؛ وقد يكون ذلك تورعًا منه، أو عدم وصول بقية أقواله لنا.



## المصادر والمراجع

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجزري، *الكامل في التاريخ*، بيروت: دار صادر، 1965/1385.
- الأرنؤوط، شعيب - معروف، بشار عواد. *تحرير تقريب التهذيب للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني*، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1997 /1417.
- الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي، *إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1431هـ/2010م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، *الضعفاء والمتروكين*، تحقيق: عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ..
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، *المنتظم في تاريخ الأمم والملوك*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1412.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي، *الجرح والتعديل*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952/1271.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *مواقفة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر*، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، وصحبي السيد جاسم السامرائي، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط2، 1414 - 1993.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، *معجم الأدباء*، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993/1414.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، *تاريخ بغداد وذيوله*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر البرمكي، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1900.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، *سنن أبي داود*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ المشاهير وَالْأَعْلَام، تحقيق: بشار عَوَّاد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، تذكرة الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1998.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، 2006/1427.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، العبر في خبر من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسبوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 /1417.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، المقتنى في سرد الكنى، تحقيق: محمد صالح عبد العزيز المراد، المدينة المنورة: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، 1408.
- الرشيد العطار، يحيى بن علي بن عبد الله بن علي بن مفرج الأموي النابلسي، نزهة الناظر في ذكر من حدث عن أبي القاسم البغوي من الحفاظ والأكابر، تحقيق: مشعل بن باني الجبرين المطيري، بيروت: دار ابن حزم، 2002/1423.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قَزَّأوغلي بن عبد الله، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013/1434.
- السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم القرشي الجرجاني، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الرياض: مكتبة المعارف، 1984/1404.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، الرياض: دار طيبة، 2006/1427.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1967 /1387.
- الشيبياني، أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.

- الصالحى، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي، طبقات علماء الحديث، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1417.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركبي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 2000 / 1420.
- الظاهري، أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر: دار الكتب، (د.ت.).
- ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد بن مبارك، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت: الكتب العلمية، 1997/1418.
- ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، المعجم المشتمل على ذكر أسماء شيوخ الأئمة النبيل، بيروت: دار الفكر، 1980.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر، 1995 / 1415.
- العسيري، أحمد معمور، موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام إلى عصرنا الحاضر، (د.ن.)، 1996/1417.
- المزي، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400.
- المقريري، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، المقفى الكبير، تحقيق: محمد اليعلاوي، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 2006/1427.
- ابن قُطُوبِغَا، أبو الفداء زين الدين قاسم السُّؤدُؤِي، الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، 2011/1432.
- المنصوري، أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي، إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، الرياض: دار الكيان، (د.ت.).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988/1408.
- كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، إسطنبول: مكتبة إرسياكا، 2010.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، بيروت: مكتبة المثنى، (د.ت.).

- الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب المصري، كتاب الولاية وكتاب القضاة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1984 /1402.
- ابن نقطة، أبو بكر محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع البغدادي، إكمال الإكمال، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1410.
- الوادي آشي، أبو جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي، ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي، تحقيق: عبد الله العمراني، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1403.

### Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdi. *Tarîhu Bağdâd*. thk. Mustafâ Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2010/1431.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd. Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- el-Arnâvut, Şuayb, Beşşar Avvâd Ma'ruf, İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tahriru Takribi't-Tehzib*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1997.
- el-Bâbânî, İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî. *İzahü'l-Meknun fi Zeyl-i ala Keşfi'z-Zünun*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- el-E'sirî, Ahmed Me'mur. *Mucez et-Tarîhi'l-İslâmî Münzu Ahdi Âdem aleyhi's-selâm ila Asrina'l-Hadir*. b.y. ,1996/1417.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, h. 1414 1993.
- el-Kindî, Ebu Ömer Muhammed b. Yusuf b. Yakup el-Mısrî. *Kitabü'l-Velât ve Kitabü'l-Kudât*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail ve Ahmed Feridü'l-Mezidi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- el-Makrizî, Takiyuddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed. *el-Muktefe'l-Kebîr*. thk. Muhammed el-Ye'lavî. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2006/1427.

- el-Mansurî, Ebu't-Tayyib Nayif b. Salah b. Ali. *Îrşadü'l-Kâsî ve'd-Devânî İla Terâcimi Şuyuhu't-Taberânî*. Riyad: Dâru'l-Keyân. t.s.
- el-Mizzî, Cemaluddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*. thk. Beşar İ'vad Maruf. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1980/1400.
- el-Sehmî, Ebu'l Kasim Hamza b. Yusuf b. İbrahim el-Kuraşî el-Cürcânî. *Sualatu Hamza b. Yusuf el-Sehmi*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1984/1404.
- el- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, Celaleddin es-Suyuti. *Husnü'l-Muhadereti Fi Tarihi Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye, 1967/1387.
- el-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tabakâtu'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403.
- el-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Ravi fi Şerhi Tekribi'n-Nevevî*. thk. Ebu Kuteybe Nezir Muhammed el-Feryâbî. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006/1427.
- el-Vâdîâşî, Ebu Cafer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdîâşî. *Sebtu Ebî Cafer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdîâşî*. thk. Abdullah el-İmrani. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1983/1403.
- el-Zerkelî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris el-Dımeşkî. *el-İ'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002.
- es-Sâlihî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdulhadi ed-Dımeşkî. *Tebakatü'l-Ulemai'l-Hadis*. thk. Ekrem el-Buşî, İbrahim el-Zeybek. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1996/1417.
- es-Safedî, Salahaddin Halil b. Eybük b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Ernaufî, Vetreki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyai't-Turas, 2000/1420.
- İbn Adiy el-Cürcânî, Ebu Ahmed Abdullah b. Adiy b. Abdullah b. Muhammed b. Mubarek. *el-Kamil fi'd-Duafai'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Me'vud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasim Ali b. el-Hasan bin Hebetüllah, *Tarihü Dımeşk*. thk. Ömer b. Ğarame el-Umrevî. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1955/1415.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'il-Arabî, 1952/1271.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Muvafakâtül habirül habir fi Tahrîci ehâdisül muhtasar*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Suphi es-Seyyid Casim es-Samirai. Riyad: Rüşd Kitabevi, 1993/1414.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânül mizan*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Beyrut: Dâru'l Beşairul İslamiyye, 2002.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b.Hacer el-Askalânî. *Tehzibü't-Tehzib*. Hind: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1326.
- İbn Hallikan, Ebü'l Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekir el-Bermekî el-Erbilî. *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l Sadr, 1900.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şiri. Beyrut: Dâru İhyai't Tûrasi'l Arabiyye, 1988/1408.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım es-Sûdûnî. *es-Sikât mimmen lem Yaka' fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Şadi b. Muhammed b. Salim Al-i Numan. Sana: al-Numan el-İslami, 2011/1432.
- İbn Şeca' el-Bağdâdî, Muḥammad b. Abdülganî. *İkmâlü'l-İkmâl*. thk. Abdulkayyum Abdullah Rabbî'n-Nebi. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1990/1410.
- İbni Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Mumammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensari. *Muhtasaru Tarihi Dimeşk Liibni Asâkir*. thk. Abdulhamid Merad, Muhammed Muti', Riyad: Ruveyhetu'n-Nas. Dimeşk: Dâru'l-Fikr Li't-Tebaati ve en-Neşr, 1984/1402.
- İbnü'l-Adîm, Ömer b. Ahmed b. Hibetillah b. Ebi Ceradetü'l-Ukayli. *Buğyetu't-Telebi fi Tarihi Halep*. thk. Suheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l-Fikr. t.s.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *ed-Duafa vel Metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdi. Beyrut: Dâru'l Kütübil İlmîyye, 1986/1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el Muntazam fi Tarihi'l Müluk Vel Ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l Kütübil İlmîyye, 1992/1412.
- İbnü'l-Esîr, İzzettin Ebü'l Hasan Ali b. Ebi'l Kerem el-Cezeri. *El-Kamil fi't-Tarih*. Beyrut: Dâru's Sadr, 1965/1385.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Konstantini El-Osmani. *Selmü'l-Vusul ila Tabakati'l-Fuhul*. thk. Muhammed Abdulkadir el-Arnauti. İstanbul: Mektebetü'l-İrsika, 2010.
- Kehale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Muellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna. t.s.
- Reşid el-Attâr, Yahyâ b. Alî b. Abdillâh el-Kureşî el-Ümevî en-Nablusî el-Attâr. *Nüzhetü'n-nâzır fi zikri men ḥaddeşe 'an Ebi'l-Kâsım el-Beğavî*. thk. Müş'îl b. Bani el-Cibrin el-Metiri. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002/1423.
- Sibt İbnü'l Cevzî, Şemseddin Ebu'l Mezfer Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdullah. *Mir'atü'z-Zaman Fi Tevarihi'l- 'Eyan*. Dimeşk: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2013/1434.
- Şeybânî, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l Ğarbi'l İslamiyye, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-İber fi Haberi Men Gaber*. thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said b. Besyuni Zaglul. Beyrut: Dâru'l Kütübil İlmîyye, ts.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Muktena fi Serdi'l-Küna*. thk. Muhammed Salih Abdülaziz Murad. Medine: el-Meclisi'l İlmîye Bil Cami'eti-l İslamiyye, 1988/1408.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru Alamin Nübela*. Kahire: Dâru'l Hadis, 2006/1427.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tezkiretül huffaz*. Beyrut: Dâru'l Kütübil İlmîyye, 1998/1419.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *en-Nucumu'z-Zahire fi Muluki Mısır ve'l-Kahire*. Mısır: Dâru'l-Kutub. t.s.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳâti ve'l-a'sâr*. Beyrut: Dâru'l Kütübil İlmîyye, 1997/1417.





# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 247-254

## Zeydî İmam Kâsım b. Muhammed'in Vasiyeti: El-Vaşıyyetü's-Seniyye

*The Will of Zaydî Imâm Qâsım b. Muḥammad: al-Waşıyyah al-Saniyyah*

### Fatıma Nur Demir

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi  
Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of the History of  
Islamic Sects  
Ankara, Türkiye

[nurfatma67@gmail.com](mailto:nurfatma67@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-5620-9597](https://orcid.org/0000-0002-5620-9597)

[ror.org/01wntqw50](https://ror.org/01wntqw50)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Çeviri Makale / Translation Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Nisan/April 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 20 Haziran/June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran/June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Kâsım b. Muhammed, Mansûr-Billâh. "Zeydi İmam Kâsım b. Muhammed'in Vasiyeti: El-Vaşıyyetü's-Seniyye". Çev. Fatıma Nur Demir. ATEBE 9 (Haziran 2023), 247-254.  
<https://doi.org/10.51575/atebe.1289178>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fatıma Nur DEMİR**).

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## Zeydî İmam Kâsım b. Muhammed'in Vasiyeti: El-Vaşıyyetü's-Seniyye

### Öz

Günümüze kadar süregelen bir mezhep olarak Zeydiliğin Yemen bölgesinde geçirdiği süreçlerden birisi de 16. yy.'da imametini ilan eden Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed ile başlayan ve Cumhuriyetin ilanına kadar iktidarın soyundan gelenlerin devam ettirdiği dönem bulunmaktadır. Ancak Kâsımîler dönemi olarak bilinen bu sürece dair literatürde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed'in akaid, fıkıh, usul gibi alanlarda kıymetli eserlerinin yanı sıra kaleme aldığı ufak bir risalesi de bulunmaktadır. Bu çalışmada ise Kâsımî Hanedanlığının kurucusu olarak bilinen Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed'in oğlu Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kâsım için kaleme aldığı vasiyet metninin literatüre kazandırılması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Zeydilik, Yemen, Kâsımîler, Vasiyet.

## The Will of Zaydî Imâm Qâsım b. Muḥammad: al-Waşıyyah al-Saniyyah

### Abstract

One of the processes that Zaydism, as a sect that has survived to the present day, went through in the Yemen region is the period that began with Mansûr-Billâh Qasim b. Muhammad, who declared his imamate in the 16th century and continued by the descendants of the ruling class until the declaration of the Republic. However, there is not enough information in the literature about this period, which is known as the Kasimi's era. Mansûr-Billâh Qasim b. Muhammad has many works on akaid, tafsir, method, islamic law, and in addition, there is a small pamphlet (risalah) written by him. This study aims to introduce the translation of the will written by Mansûr-Billâh Qasim b. Muhammad, who is known as the founder of the Kasimi dynasty, for his son Muayyad-Billâh Muhammad b. Kasim into the literature.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Zaydism, Yemen, Kasimis, Will.

### el-VAŞİYYETU'S-SENİYYE<sup>1</sup>

Bu Vasiyyetü's Seniyye ed-Dürriyyetü'z-Zekiyye<sup>2</sup>, Müminlerin emiri, Müslümanların efendisi ve alemlerin Rabbi'nin halifesi olan Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed b. Ali (as.)'ın ilim dünyasının parlak ışığı, gizlilikleri ortadan kaldıran hakimiyet ve zühd sahibi oğlu Muhammed<sup>3</sup> b. Kâsım b. Muhammed (a.s.)<sup>4</sup>e vasiyetidir.

Her gün bir ya da iki cüz olsa dahi Kur'ân üzerinde çalışmayı asla bırakma. Namazlarını cemaatle kılın! Çünkü bu, farzlardandır.<sup>5</sup> 'Cemaatle namaz kılmak sünnettir,' sözü seni alıkoymasın. İlimden ve ilim tahsilinden ayrılmayasın! Zira ilim peşinde olmak, en önemli farzlardandır. İlim yolunun zorluklarına karşın takvalı bir şekilde Allah'tan yardım dile. Çünkü Allah, şöyle buyurmuştur: "Ey iman edenler! Allah'a karşı takvalı olursanız o, size bir furkân verir, kötülüklerinizi örter ve sizi bağışlar. Allah, büyük lütuf sahibidir. (el-Enfal, 8/29) Bu furkân: ilimdir, fetanettir, hakkı batıldan ayırt etmeye yarayan bir kalp aydınlanmasıdır. Takva ise bütün haramlardan ve yaz sineği yemek<sup>6</sup> gibi helallikinde tartışma olan bütün şüpheli şeylerden uzak durman, Allah'ın sana vazife kıldığı her şeyi yerine getirmendir.

<sup>1</sup> Metnin tercümesindeki hataları giderme ve tercüme geliştirme noktasında yol gösteren başta Doç. Dr. Oğuzhan Tan'a ve Arş. Gör. Muhammed Şehid Hakçıoğlu'na müteşekkirim. Ayrıca İDE Araştırmacı bursu kapsamında her türlü çalışma imkanını sunan ve maddi yönden desteklerini esirgemeyen İslam Düşünce Enstitüsü'ne teşekkür ediyorum.

<sup>2</sup> Çevirenin notu: el-Vasiyyetü's-seniyye; olarak bilinen bu metin Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed'in oğlu Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kâsım'a vasiyetidir. Tercüme edilen metne, Muhammed Kâsım el-Mütevekkil'in Mecmûu Kutub ve Resaili'l-İmâm Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed adlı eserinden ulaşılmıştır. Detaylı bilgi için bk.; Muhammed Kâsım el-Mütevekkil, *Mecmûu Kutub ve Resaili'l-İmâm Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed*, (San'a: Müessesetu İmam Zeyd Ali es-Sekafiyye, 2003).

<sup>3</sup> Burada bahsedilen kişi İmam Müeyyed-Billâh Muhammed b. İmam Kasım b. Muhammed b. Ali'dir. O, İslam âlimlerinin büyüklerinden, mücahid, fakih, zahid, ve birçok ilimde yetkin olan, dersler ve fetvalar veren, babasının 1029 senesinde vefatından sonra imam olan kişidir. Hakkında çok fazla bilgi bulunan Müeyyed-Billah (öl. 1054/1644), Şehare'de vefat etmiştir. bk. Abdusselam b. Abbas el-Vecihi, *A'lamu'l-Müellifin ez-Zeydiyye*, (San'a: Müessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1999), 981-982.

<sup>4</sup> Çevirenin notu: Sözü geçen Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kâsım, genç yaşlardan itibaren babasıyla Osmanlı kuvvetlerine karşı mücadele etmiş ve babasına vekillik yapmış, babasının vefatından sonra da imam olmuştur. İmam olduğu süreçte Osmanlıyla mücadeleye devam eden Müeyyed-Billâh, Osmanlılar'ı Yemen'den çıkaran Zeydi imam olarak bilinmektedir. Onun hayatı ve imameti hakkında detaylı bilgi için bk.; Emet'ul Mülk İsmail es-Sevr, *Binau'd-Devlet el-Kâsımiyye fi Ahd-i el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kâsım*, (Ammân: Mektebetu el-Câmi' atu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2004).

<sup>5</sup> Tercüme edilen cümle orijinal metinde şu şekilde geçmektedir; والواجبات من الجماعة بصلاة عليك و. İlgili cümlelerin "namazı cemaatle kılmak esastır" şeklinde çevrilmesi de mümkündür.

<sup>6</sup> Çevirenin notu: Metinde şazâ kelimesiyle ifade edilen sinek türü, yaz aylarında ortaya çıkan ve bazıları tarafından yenilmesinde mahzur görülmeyen bir çeşit sinektir.

Dünya sevgisini ve onunla meşgul olmayı bırakman ilim tahsilinde sana yardımcı olur. İlim tahsil ederken, dünya sevgisini ve onunla meşgul olmayı bırakman senin için iyi olacaktır. Çünkü peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah, dünya arzusu çok olan kişinin kalbini o arzusu ölçüsünde kör eder.” İyilikleri çoğalt; Allah, şöyle buyurmaktadır: “Çünkü Allah takva ile hareket edenlerle ve iyilik yapanlarla birlikte dir.” Müminlere karşı alçakgönüllü olasın! Onlara karşı kibirlenmekten uzak durasın! Çünkü peygamber (s.a.v.) “Kim mütevazı olursa Allah onu yüceltir, kim de kibirlenirse Allah onu alçaltır.” buyurmuştur.

Kendini beğenmekten uzak durasın! Kendini beğenmek, kendinin diğer müminlerden daha üstün olduğuna inanmandır. Kendini beğenmek, amelleri zayı eden, sevilmeyen günahların en büyüklerindedir. Çünkü melûn İblis, -şimdi tam emin olamadım fakat sanırım beş bin ya da altı bin sene- Allah’a kulluk etmiş ama sonunda kendisinin Adem’den daha üstün olduğu gibi bir inanca kapılmıştı. Allah da onu kıyamet gününe kadar lanetlemiştir.

İmam Ahmed b. Süleyman’ın<sup>7</sup> *Hakâiku’l-Ma’rife* adlı eserinde rivayet ettiğine göre, bir bedevi peygamber’e, Allah’ı gerçekten sevenlerin nasıl anlaşılacağını sordu. Peygamber, soruyu Hz. Ali’nin cevaplandırmasını istedi. Hz. Ali de şöyle dedi: Sana Allah’ın sevdiği kişilerin özelliklerini söyleyeyim. Allah yolunda ne kadar zillete uğrarsa uğrasın bunu gözünde büyütmez, büyüttüğü sadece günahlarıdır. Ne yerde ne de gökte Allah’tan başka hiç kimsenin kendisini hesaba çekmeyeceği duygusunu içine iyice yerleştirmiştir. Bedevi bu sözle öylesine çarpıldı ki bilincini kaybetti ve ölü gibi yere yığıldı. Kendine geldiğinde Hz. Ali’ye “Ey Ebû Tâlib’in oğlu! Peki sen özelliklerini saydığın bu kuldan daha üstün bir halde misin? diye sordu. Hz. Ali: “Evet, yetmiş derece!” dedi. Yani, yerde ve gökte hesaba çekecek olanın yalnızca Allah olduğuna inanan o kişiden yetmiş derece daha fazla korktuğunu söyledi.

Ey Oğlum, bil ki bu gerçekten doğrudur. Zira Yüce Allah şöyle buyurur: “Allah’ın ansızın gelen azabından emin mi oldular? Fakat ziyana uğrayan topluluktan başkası Allah’ın azabından emin olmaz.” (el-A’râf, 7/99) Hiçbir mümine suizanda bulunma. Yüce Allah yine şöyle buyurur: “Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve mümin kadınların

<sup>7</sup> el-Mütevakkil-Alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî el-Yemenî (H 500-566). İslam alimlerinin büyüklerinden ve Zeydiyye’nin tanınmış imamlarındandır. Alim, müçtehid, mücahid, müceddid, çeşitli ilimlerde derinleşmiş bir şahsiyettir. H. 532 yılında Allah yolunda cihat etmiştir. Onun eserlerinden bazıları şunlardır; *Uşûlu’l-ahkâm fi’l-helâl ve’l-harâm*, *Minhâcu el-Müttakin*. (A’lamu’l-Müellifin ez-Zeydiyye, 114).

birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve “bu apaçık bir iftiradır”demeleri gerekmez miydi?” (Nûr, 24/12). Yine (Yüce Allah), “Bazı zanlar günahtır.” (el-Hucurât, 49/12) diye buyurur.

Haklı çıkmak üzere gereksiz tartışmalara girmekten uzak dur. Çünkü böyle tartışmalar, aynı konu etrafında dönüp durmayı ama hiçbir faydalı iş yapmamayı getirir. Sana bir konu yeniden yeniden arz edilirse ve söylenilenin doğru olduğunu fark edersen kabul eti yoksa sus (tartışmayı uzatma). Çünkü peygamber (s.a.v), “Haklı olduğu halde tartışmayı terk edenin cennetin geniş arazilerinde bir konağı olacağına kefil olurum” demiştir.<sup>8</sup> Hz. Ali de “Cehaletle tartışmayı uzatan kişinin gözü hakikate kör kalır” demiştir. Yine Hz. Ali “Tartışmayı inanç haline getiren kişinin gecesi sabah olmaz. Çünkü kişinin inancı, adet haline getirdiğidir.” demiştir. ‘Gecesi sabah olmaz’ ifadesi; kişinin karanlıkta kalıp, hakikate ulaşamaması demektir.

Hz. Ali, oğlu Hasan’a şöyle vasiyet etmişti: ‘Eğer tartıştığın kişilerin emin olduğu kadar emin olamadan onların söylediklerini kabul etmek nefesine ağır geliyorsa söylenileni daha iyi öğrenmeye ve anlamaya gayret et. Şüphe tuzağına düşme, sadece nizalı konuların bilgisine yönelme’ Hz. Ali’nin bu vasiyeti epeyce uzundur. Nihayet şöyle der: ‘Dini ilim tahsil etmek, karışıklık ve kargaşanın peşine düşmekle olmaz. Böyle şeylerden sakınmak daha iyidir’

Bu konuda bazı şairler de şöyle söyler:

(Haklı olsan da) sakın tartışma

Tartışma şerre çağırır, şer getirir.

İlim öğrenirken hocana hürmet gösteresin! Zira Yüce Allah “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (ez-Zümer, 39/9) buyurur. Yine başka bir âyette “Allah içinizden iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarırsın,” (el-Mücâdele, 58/11) buyurur. Hem ilim elde eden hem de imana sahip olan kişi, imanı olmayıp da sadece ilim öğrenmeye çalışan kimseden daha faziletlidir.

Ey Oğlum! Bil ki: ben sana ilimden ayrılmamanı emrediyorsam bunun sebebi ilim tahsilinin muhtaç olduğumuz büyük farzlardan biri olmasıdır. Çünkü yalnızca ilmi ile amel eden alimler kurtulur. Allah’ın azabından ancak Allah’a karşı haşyet duyanlar selamette olur. Zira Yüce Allah şöyle buyurur: “Ziyana uğramışlardan başkası Allah’ın azabından emin olmaz.” (el-A’ râf, 7/99). Yine O, şöyle buyurur: “Allah’a itaatsizlikten sakınanlar için

<sup>8</sup> Bu hadis, imam Ebu Talib’in Emaliye’sinin güzel ahlak bölümünde -telaffuzunda küçük bir farkla beraber- bulunmaktadır. (s. 449).

de cennet, iyice yakınlarına getirilecek. Ve kendilerine şöyle denecektir: “İşte sizlere; daima Allah’a yönelen, O’nu aklından çıkarmayan, görmediği halde Rahmân’dan çekinip korkan ve samimi bir kalp ile gelen kimseye vaad edilen cennet!” (Kâf, 50/31-33) Allah, alimler dışındakilerin Allah’tan korkmayacağını da şu âyetle bizlere bildirir; “Kulları içinden ancak bilenler, Allah’ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar.” (Fatır,28). Çünkü (ilim sahibi olmayıp sadece) ibadetle meşgul olan kişinin kalbinde her an şüphe kıvılcıkları çakabilir. O, kendisini her an bir kayboluş vadisinde bulabilir.

Zeyd b. Ali’nin Hz. Ali’den rivayet ettiğine göre peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim ilim tahsil etmek amacıyla bir yola girerse Allah onu cennet yollarından bir yola sokmuş olur. Melekler ilim yolunda olana kanatlarını gerer, göklerde ve yerde bulunan her şey hatta sudaki balıklar ve karadaki haşerât bile onun başışlanması için dua eder. Âlimin abide üstünlüğü ayın on dördüncü gecesindeki dolunayın yıldızlara üstünlüğü gibidir.”<sup>9</sup>

(Hz. Ali çocuklarına şunları da vasiyet etmiştir:

Siz Allah’tan korkun ki Allah da sizi aziz kılsın, ömürleriniz uzasın diye sıla-i rahim yapın ki Allah ömürlerinizi uzatsın, mallarınızı bereketlendirsın. Sadaka verin ki rızkınızı artırsın. İyiliği emredin bereket görün, kötülüğü nehyedin muzaffer olun. Karınlarınızı başkalarının mallarını yemekten koruyun, sizin (ilim) talebiniz güzelleşir. İnsanların kanını akıtmaktan uzak durun, iki dünyada da onun sonuçları çok vahimdir. Sığınmak zorunda kalacağınız insanların kabalığında, sabredilmesi zor zamanların belasından sakınmak istiyorsanız mallarınızı temiz tutun. Olur da birinden bir şey istemek zorunda kalırsanız, istemenin ilk basamağında durun. Çünkü istediğiniz verilmemişse bu reddedildiğinizi anlamanız için kafidir.

İmkânınız ölçüsünde misafire ikramda bulunun. Sizleri ilim talep etmekten alıkoyan, vakitlerinizi kaplayan meşgaleleriniz olmasın. Geçiminizi temin etmek gibi zorunlu durumlar haricindeki vaktinizin çoğunu ve en güzel kısmını ilme ayırın. İlim öğrenmeyi talep ettiğinizde yalnızca faydalı ilmi öğrenin. Faydalı ilim; Âl-i Muhammed’in ilmidir. Fayda vermeyen şeylere dalıp gitmeyi bırakın. Nice ilim talebesi vardır ki cahildir, nice de çaba harcayan vardır çabası ona zarar verir. İlim tahsil ederken dinde istikamete

<sup>9</sup> Bu hadis, imam Zeyd’in el-*Mecmû*’ adlı eserinde alimlerin faziletleri babında 256. sayfada geçmektedir. Ve nüshanın sonunda şunları söylemiştir: mübarek bir vasiyet, Allah vasiyet edenden ve edilenden razı olsun. Alim olan Kâsım b. Abdullah b. Hüseyin b. Muhsin (r.a.)’in naklettiği nüsha için şöyle dedi: bu nüsha, imamın ölümünden yirmi beş bin yıl öncesine aittir. Allah, bizi salihlerden eylesin. Onların yolu üzerine kılsın. Hz. Muhammed ve Ashabının yolu üzerine kılsın. Bizi, üzerimizde hakkı olan ana-babalarımızı ve tüm müminleri affetsin. Âmin, âmin. Bunun nakil tarihi 16 zilhicce 1379dur.

riayet edin ve zalimlere destekçi olmayın. Çünkü dininiz istikametli olmazsa ve -Allah muhafaza- sizi zalimlere destek olmaya sevk ederse Allah'a yönelin, O'na tevekkül edin. O sizi zayi etmez.)<sup>10</sup>

Böylece faydalı vasiyet tamamlandı.

---

<sup>10</sup> Parantez içindeki kısım, San'a da ikamet eden Ahmed Ali ez-Zarihi'nin nüshasından aktarılmıştır.

**Kaynakça**

Mütevekkil, Muhammed Kâsım. *Mecmûu Kutub ve Resaili'l-Îmâm Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed*.  
San'a: Müessesetu İmam Zeyd Ali es-Sekafiyye, 2003.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 255-268

## Erasmus Öğretim Üyesi Değişimi Kapsamında Yaptığımız Ürdün Seyahati

*Jordan Travel within the Scope of Erasmus Staff Mobility*

### İsa Güceyüz

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı  
Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Department of  
Arabic Language and Rhetoric  
Ankara, Türkiye

[isa.guceyuz@asbu.edu.tr](mailto:isa.guceyuz@asbu.edu.tr)

[orcid.org/ 0000-0001-7488-6914](https://orcid.org/0000-0001-7488-6914)

<https://ror.org/025y36b60>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Gezi Notları / Travel Notes

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Nisan / April 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 14 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/ June

**Atıf / Cite as:** Güceyüz, İsa. "Erasmus Öğretim Üyesi Değişimi Kapsamında Yaptığımız Ürdün Seyahati". *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 255-268.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## Erasmus Öğretim Üyesi Değişimi Kapsamında Yaptığımız Ürdün Seyahati

### Öz

Bu çalışma, Erasmus programı kapsamında Ürdün'e yapılan akademik seyahat notlarını konu edinmektedir. Erasmus, yükseköğretim kurumlarının birbirleri ile işbirliği yapmalarını teşvik etmeye yönelik bir programdır. Erasmus+ KA107 projeleri ise yükseköğretim personeline başka bir ülkede ders verme ya da eğitim alma imkânı sunan projelerdir. Bu bağlamda Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ASBÜ) Erasmus Birimi koordinesinde, 24.02.2023-02.03.2023 tarihleri arasında Ürdün Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi'ne bir seyahat gerçekleştirilmiştir. Programa ASBÜ İlahiyat Fakültesi'nden beş öğretim üyesi katılmıştır. Seyahat sonucunda iki üniversite arasında işbirliği imkânları geliştirilmiş, akademik bilgiler iletilmiş ve yapılan kültürel gezilerle bilgi ve görgü açısından önemli kazanımlar elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Erasmus, Personel Hareketliliği, Ürdün, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yermük Üniversitesi, Seyahat Notları.

## Jordan Travel within the Scope of Erasmus Staff Mobility

### Abstract

This study is about the academic travel notes made to Jordan as part of the Erasmus program. Erasmus is a program to encourage higher education institutions to cooperate with each other. Erasmus+ KA107 projects offer higher education personnel the opportunity to teach or receive education in another country. In this context, a trip to Jordan Yarmouk University Faculty of Arts and Faculty of al-Sharee'a and Islamic Studies was carried out between 24.02.2023 and 02.03.2023 under the coordination of Social Sciences University of Ankara (ASBU) Erasmus Unit. Five professors from ASBU Faculty of Theology participated in the program. As a result of the trip, cooperation opportunities between the two universities were developed, academic knowledge was improved, and important gains were obtained in terms of knowledge and observations through cultural trips.

**Keywords:** Erasmus, Staff Mobility, Jordan, Social Sciences University of Ankara, Yarmouk University, Travel Notes.

**ERASMUS+ KA107 PERSONEL HAREKETLİLİĞİ**

**ÜNİVERSİTELER: ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ**

**ÜRDÜN YERMÜK ÜNİVERSİTESİ**

**BİRİMLER** : İlahiyat Fakültesi

Kulliyetu'l-Âdâb (Edebiyat Fakültesi), Kulliyetu'ş-Şerî'a (İlahiyat Fakültesi)

**SÜRE** : 23.02.2023-02.03.2023

**ÜLKE-ŞEHİR** : Ürdün – İrbid

**KATILIMCILAR :**

Prof. Dr. Enver ARPA: ASBÜ İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi

Doç. Dr. Mahmut SAMAR: ASBÜ İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi

Doç. Dr. Şuayip SEVEN: ASBÜ İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi

Doç. Dr. Osman AKTAŞ: ASBÜ İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi

Dr. Öğr. Üyesi İsa GÜCEYÜZ: ASBÜ İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi

Erasmus programı, yükseköğretim kurumlarının birbirleri ile işbirliği yapmalarını teşvik etmeye yönelik bir Avrupa Birliği programıdır. Program kapsamında yükseköğretim kurumlarının birbirleri ile ortak projeler üretip hayata geçirmeleri, kısa süreli öğrenci ve personel değişimi yapabilmeleri için mali destek sağlanmaktadır. Program, öğrencilere ve öğretim elemanlarına yeni ufuklar açma ve taraf ülkelerin birbirlerini doğal ve kültürel bakımdan daha iyi tanıma hedefi taşımaktadır. Bu çerçevede öğrenci ve öğretim elemanlarının diğer katılımcı ülkelerdeki ortak üniversitelerde eğitim/öğretim dönemlerinin bir kısmını geçirmeleri suretiyle akademik alanlarındaki bilgilerini iletmesi, çalışmalara katılması ve farklı kültürleri daha yakından tanınması amaçlanmaktadır.

KA107 projeleri, yükseköğretim öğrencilerine diğer bir ülkede öğrenme ve staj, yükseköğretim ve akademik olmayan kurumların personeline ise diğer bir ülkede ders verme ya da eğitim alma imkânı sunan projelerdir. Yükseköğretim kurumlarının kapasitelerini ve uluslararası boyutunu geliştirmek projenin temel hedefidir. Personel ders verme/alma hareketliliği; Türkiye'de ECHE (Erasmus Charter for Higher Education) sertifikası sahibi bir yükseköğretim kurumunda istihdam edilmiş bir personelin, ortak ülkedeki bir yükseköğretim

kurumunda ders verme/almasına ilişkin olarak karşı kurumla ortaklaşa akademik/eğitsel faaliyetler gerçekleştirilmesine imkân sağlayan faaliyet alanıdır. Personel ders verme/eğitim alma hareketliliği için faaliyet süresi seyahat hariç en az 5 iş günü, en fazla 2 ay olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda Prof. Dr. Enver Arpa, Doç. Dr. Mahmut Samar ve Doç. Dr. Şuayip Seven ders verme; Doç. Dr. Osman Aktaş ve Dr. Öğr. Üyesi İsa Güceyüz eğitim alma kapsamında programdan yararlanmışlardır.

### **Seyahat Özeti**

Seyahat, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Uluslararası Ofis Erasmus Birimi koordinesinde, Erasmus+ KA107 personel hareketliliği programı kapsamında ve 24.02.2023-02.03.2023 tarihleri arasında Ürdün Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi'ne yapılmıştır.

#### **1. Gün (23 Şubat 2023 Perşembe)**

23.02.2023 tarihinde Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece 00:15 uçağıyla Ankara Esenboğa Havaalanı'ndan Doç. Dr. Osman Aktaş ile birlikte hareket ettik. Yaklaşık 1 saat 40 dakikalık bir yolculuğun ardından Amman Kraliçe Aliye Uluslararası Havalimanı'na ulaştık. Ürdün'e yaptığımız bu seyahat hem benim için hem de yol arkadaşım Osman hoca için ilkti. Doğrusu bilmediğimiz bir diyara gitmenin kaygısını taşı mıyorduk, çünkü Ürdün'ün başkenti Amman'da bizi karşılayacak dostlarımız vardı. YLSY bursiyeri olarak Amman'da bulunan ve şimdilerde doktorasını tamamlamış olan Yusuf Mahitapoğlu ve Emrah Uçar bütün sıcaklığıyla bizleri karşıladı. Onların rehberliğinde Türkiye'ye ait olan Amman Maarif Vakfı Yurdu'na ulaştık. Yurt dışında bu tür imkânların olması, en önemli aşamalardan biri olan konaklama ihtiyacının giderilmesi açısından oldukça önemli. Ayrıca imkânları ve içerisindeki güzel insanlarla birlikte kendinizi ülkenizde ve evinizde hissedeceğiniz sıcak bir mekân. Gece 02:30 civarı yurda yerleştik ve istirahate geçtik.

#### **2. Gün (24 Şubat 2023 Cuma)**

24.02.2023 Cuma günü yine Erasmus programı kapsamında Ürdün'e bizden 4 gün önce ulaşan fakültemiz hocaları Prof. Dr. Enver Arpa, Doç. Dr. Mahmut Samar ve Doç. Dr. Şuayip Seven ile buluştuk. Maarif Vakfı Yurdu'nda kahvaltı yaptıktan sonra Doç. Dr. Mahmut Samar'ın da katılımıyla planlanmış Kudüs seyahatini gerçekleştirmek üzere, Ürdün ve Filistin arasında bulunan Melik Hüseyin kara sınırı kapısına doğru harekete geçtik. Amman'dan Melik Hüseyin sınır kapısına kadar taksiyle yolculuk yaptık. Yaklaşık 45 dakikalık bir yolculuğun ardından -hurmali kurabiye diyebileceğimiz mamul eşliğinde- sınır kapısına ulaştık. Yol boyunca hem taksi şoförüyle sohbet ettik hem de geçtiğimiz tepeleri ve vadileri izledik. Melik Hüseyin sınır kapısına ulaştığımızda resmi işlemlerin yapılacağı noktayı oradaki insanlara sorarak bulabildik. Arapça bildiğimiz için çok yabancılık çekmediğimizi ifade edebiliriz. Her iki sınır kapısındaki işlemler

yaklaşık 2 buçuk saat sürdü. Kara ve hava sınırlarının tamamının İsrail güçleri tarafından kontrol edildiğini ve devlet düzeyinde Filistin hükümetinin tamamen etkisiz bırakıldığını gözlemledik. Filistin tarafına geçtikten sonra yaklaşık 1 buçuk saatlik yolculuğun ardından ve çok sayıda arama noktasından geçerek Kudüs'e ulaştık. Yolculuk boyunca etrafı izleyip kırsal yaşamla ilgili bilgi sahibi olmaya çalıştık. Derme çatma barakalardan ibaret evlerin olduğu küçük küçük köyler dikkatimizi çekti. Çorak topraklarda kurulmuş olan bu köylerde yaşayanların daha çok küçükbaş hayvancılıkla geçimini sağlayan Arap bedeviler olduğunu tahmin ediyoruz. Evlerin hali, yaşanan ekonomik sıkıntıları gözler önüne seriyordu. Bu da Filistin'de sıkıntı çekenlerin sadece şehirlerde yaşayan Müslümanlar olmadığını gösteriyordu. İşgal altındaki Batı Şeria'daki 3 milyona yakın Filistinli Müslümanın Doğu Kudüs'e geçmesine engel olmak maksadıyla inşa edilen Utanç Duvarı'na yol boyunca birkaç defa şahit olduk. Cuma günü olması ve hemen öncesinde Nablus'ta şehitler verilmesi nedeniyle genelde Filistinli Müslümanların özelde ise dünya Müslümanlarının Cuma namazını ikame etmek üzere Mescid-i Aksa'ya akın ettiklerini gördük. Filistinli Müslümanların bizlere yoğun teveccühlerine şahit olduk. Örneğin Filistin'e özgü olan kekikli (yerel adıyla za'terli) Kudüs simidi almak istediğimizde oradan geçen Filistinli bir delikanlı Türkiye'den geldiğimizi anlayınca bize ödeme yaptırmadı ve ikram etti.

Kudüs'e ulaştığımızda eski pazar yerinde biraz vakit geçirdikten sonra İsrail askerlerinin kontrolünden geçerek harem bölgesine girebildik. İsrail güçlerinin Mescid-i Aksa bahçesinde de nöbet tuttuklarını gördük. Dar sokaklı tarihi kapalı çarşıdan geçerken geçmiş zamana yolculuk yaptığımız hissine kapıldık. Baharat kokularının ve ürünlerini pazarlayan satıcıların seslerinin "mazi burada her zaman canlı" diye haykırdığı kapalı çarşı, modern alışveriş merkezlerine âdeta meydan okuyordu. 23-25 Mart 2018 tarihinde daha önce yapmış olduğumuz ziyarette işgal güçleri Mescid-i Aksa avlusunda nöbet tutmazken bu ziyaretimizde Aksa'nın bahçesinde nöbet ve güvenlik noktalarına şahit olduk. Gördüğümüz manzaralar içimizi burkmuştu. Bu durum bölgedeki işgalin zamanla derinleşmesi açısından önemli bir değişimdir. Bununla birlikte Kudüs ve Mescid-i Aksa ile birlikte derin bir ruhaniyet bütün benliğimizi kapladı. Öncelikle mescidin bahçesindeki tarihi eser ve şadırvanları ziyaret ettik. Ardından Kubbetu's-Sahra ve onun altında bulunan, Hz. Peygamber'in miraca yükseldiği yer olduğu rivayet edilen Hacer-i Mu'allak'ı (asılı kaya) ziyaret ettik. Kubbetu's-Sahra'dan çıktıktan sonra ikindi namazını eda etmek üzere Mescid-i Aksa'ya geçtik. Müslümanların çoluk çocuk ve aileleriyle birlikte mescide geldiklerine şahit olduk. Bu durum bir nevi Mescid-i Aksa'yı yalnız bırakmama ve ilk kibleye sahip çıkma anlamına geliyordu. İkinci namazını da Mescid-i Aksa'da eda ettik. Mescid-i Aksa'nın tavanında bakım ve onarım çalışmaları yapılmakta idi ancak birkaç kişiye sormuş olmamıza rağmen önceki klasik ahşap tavan işlemlerinin akıbeti hakkında bilgi edinemedik. İkinci namazından sonra kadim Kudüs şehrinin tarihi çarşılarını ziyaret ettik. Magdalalı Meryem Kilisesi denilen bölgeden başlayıp Kıyâmet Kilisesi'ne kadar uzanan, Hristiyan inancına göre Hz. İsa'nın Yahudiler

tarafından zincirlenerek götürüldüğü ve sonrasında çarmıha gerildiği için “Çile Yolu” olarak bilinen bölgeyi ziyaret ettik. Ardından Yahudilerin Beit ha-Mikdaş (Beytülmakdis) dedikleri mâbedden günümüze kalan, kutsal kabul edilen ve Mescid-i Aksa'nın kible yönüne göre sağında kalan Ağlama Duvarı'nı ziyaret ettik. Mescid-i Aksa'nın altında ve çevresinde İsrail tarafından yapılan kazı faaliyetlerine üzülerken şahit olduk. Bölgedeki müzeleri de ziyaret ettikten sonra Kutsal Kabir Kilisesi de denilen Kıyâmet Kilisesi'ne doğru hareket ettik. Hristiyanlar bu kilisenin Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği kilise olduğuna inanmaktadır. Akşam namazını Kıyâmet Kilisesi'nin karşısında bulunan Hz. Ömer Mescidi'nde eda ettikten sonra geceyi nerede geçirebileceğimize dair cemaatten birkaç kişiyle sohbet ettik. Kadim Kudüs'teki tarihi mekânları ziyaret ettikten ve bölgeye mahsus lezzetleri tattıktan sonra istirahat etmek üzere bir hostele yerleştik.

### 3. Gün (25 Şubat 2023 Cumartesi)

Gün, sabah namazının Mescid-i Aksa'da eda edilmesiyle başladı. Namazdan sonra insanların mescidin içerisinde gönüllü olarak çay, kahve ve zencefil gibi içecekler ikram etmeleri dikkatimizi çekti. Bu tür ikramlar, Müslümanların namazdan sonra sohbet etmelerine de vesile oluyordu. Filistinli Müslümanların ve dünyanın dört bir tarafından gelen Müslümanların günün her vakit ve saatinde Mescid-i Aksa'ya akın ettiklerini ve özellikle Filistinli Müslümanların Mescid-i Aksa'yı bir an olsun yalnız bırakmadıklarını gördük. Filistin'e özgü olan za'terli Kudüs simidi ile kısa ve hızlı bir kahvaltı yaptıktan sonra tekrar Amman'a dönmek üzere yola revan olduk. Kudüs'te biraz daha vakit geçirme düşüncemize rağmen Cumartesi gününün Yahudiler için kutsal olan Şabat Günü olması ve oradaki halktan aldığımız bilgi doğrultusunda Melik Hüseyin kara sınırı kapısının erken kapanacak olması nedeniyle erken dönüş kararı aldık. Bölgeden bazı hediyelikler aldıktan sonra yaklaşık 1 buçuk saatlik yolculuğun ardından ve birçok kontrol noktasından geçerek sınır kapısına ulaştık. İsrail güçlerinin turistleri, kendi vatandaşlarını, Filistinlileri ve Filistin asıllı Ürdünlüleri ayrı ayrı kapılardan aldıkları görüldü. Sınırdaki işlemlerin ardından yaklaşık 40 dakikalık bir taksi yolculuğuyla Amman'a ulaştık. Bununla birlikte Filistin'de olduğu gibi Ürdün'de de halkın yakın muhabbeti ve ikramseverliği ile karşılaştık. Neredeyse bindiğimiz bütün taksilerde oldukça lezzetli olan Ürdün kahvesi ikram edildi. İçtiğimiz kahvenin lezzet ve aromasının büyük oranda kakuleden geldiğini öğrendik. Ürdün'e yolu düşenlerin kakuleli kahveden tatmasını tavsiye ederiz.

Amman'daki Maarif Vakfı Yurdu'nda YLSY bursiyeri hocalarımızla bir araya geldik. Aynı zamanda ülkemizi temsilen Ürdün'de Milli Eğitim müşaviri olarak bulunan Hasan Aslan Bey ve Yunus Emre Enstitüsü Amman Müdürü Ensar Fırat Bey'le bir araya geldik. Ülkemizin Ürdün'de gösterdiği faaliyetler hakkında bilgi aldık. Maarif Yurdu'nda kısa bir süre dinlendikten sonra vakti azami değerlendirmek amacıyla, YLSY bursiyeri olarak Amman'da bulunan Yusuf Mahitapoğlu ve Emrah Uçar hocalarımızın rehberliğinde Amman'a yaklaşık 70 km mesafede bulunan ve

Selahattin Eyyûbî tarafından inşa ettirilen Aclûn Kalesi'ne doğru hareket ettik. Mevsimlerden kış, aylardan Şubat olmasına rağmen yol kenarında taze sebze meyve satanlara şahit olduk. Yol kenarında sebze satan biraz yaşlıca bir adamın tezgâhının önünde durduk ve mevsime uygun olması hasebiyle biraz taze havuç satın alarak yolculuğumuzu sürdürdük. Türkiye'den geldiğimizi anladıklarında yapmak istedikleri yoğun ikram ısrarına burada da şahit olduk. Yaklaşık 1 buçuk saatlik yolculuğun ardından 17:30 gibi Aclûn Kalesi'ne ulaştık ancak Ürdün'de Cuma ve Cumartesi gününün hafta sonu tatili olması nedeniyle kaleye girişler henüz kapanmıştı. Görevliler bütün kibarlık ve üzüntüleriyle birlikte bizi içeri alamayacaklarını ifade ettiler. Doğrusu kalenin dibine kadar gelip bu tarihi eseri göremeden dönmek üzmüştü bizi, fakat kaleyi başka bir gün ziyaret edebileceğimiz düşüncesiyle bir nebze olsun teselli bulmuştuk. Dönüşte, doktorasını Türkiye'de yapmış ve Doç. Dr. Mahmut Samar hocamızın tanıdığı olan Ürdünlü Dr. Zahir el-Kudât hoca ile buluştuk. Zahir el-Kudât hoca riyasetinde yine Selahattin Eyyûbî tarafından inşa ettirilen; içerisinde cami, Kur'ân kursu ve han gibi birçok yapıyı barındıran bir külliye niteliğinde olan Aclûn Ulu Camii'ni (Mescidu Aclûn el-Kebîr) ziyaret ettik ve ikindi namazını bu muazzam tarihi yapıda eda ettik. Aclûn şehrinde yapılan kısa bir gezintinin ardından Akşam namazının akabinde Ürdün'ün en meşhur yemeği diyebileceğimiz Mensef yemek üzere Zahir el-Kudât hocanın arkadaşının evine geçtik. Mensef; kuzu eti, defne yaprağı, kakule, pilav, cemid (Anadolu'da keş olarak bilinen kurutulmuş yoğurt) ve fıstık gibi malzemelerle yapılan Ürdün'e özgü bir yemektir. Niyette olan Aclûn Kale'sini ziyaret nasip olmasa da kazanılan yeni dostluklar ve üzerine Mensef yemeği bizler için bu ziyareti oldukça keyifli hale getirmişti. Toplumun genelinin yapısına işlemiş cömertlik hasleti sonucu yapılan fazlaca ikramın ardından Amman'a doğru yol aldık.

#### 4. Gün (26 Şubat 2023 Pazar)

Ürdün'de haftanın ilk mesai gününün Pazar olması nedeniyle Ürdün'e gelişimizin gerçek gayesi olan öğrenim hareketliliğini gerçekleştirmek üzere sabah erkenden Doç. Dr. Osman Aktaş hocayla Yermük Üniversitesi'ne hareket ettik. Bir buçuk saatlik taksitli yolculuğunun -ve tabii ki taksitli şoförünün sunduğu kahve ikramının- ardından Yermük Üniversitesi'ne ulaştık. Öncelikle Yermük Üniversitesi'nin Erasmus Ofisi'nde çalışan ve resmi işlemlerimizin yapılmasında büyük bir özveri gösteren Aryaf al-Rousan Hanımefendi ve Dr. Muvaffaq Otoom'u ziyaret ettik. Ziyaretimiz esnasında Erasmus programı kapsamında Yermük Üniversitesi'ne gelen birçok uluslararası öğrenci gözlemledik. Aryaf al-Rousan Hanımefendi'den Yermük Üniversitesi'nin uluslararası faaliyetleri hakkında bilgi aldık ve ileriye dönük işbirliği yöntemleri üzerine istişare ettik. Üniversitemizin faaliyetleri hakkında bilgi verdik; üniversitemizi tanıtan broşür, bloknot, ajanda ve Türkiye'den yanımızda getirdiğimiz ikramları takdim ettik. Ardından alanımızla ilgili hocalardan bilgi almak ve tecrübe paylaşmak üzere -İlahiyat Fakültesi hocalarından Dr. Muhammed Selcî eşliğinde- Edebiyat Fakültesi'ne geçtik. Dr. Muhammed Selcî Türkiye'de uzun

yıllar kalmış, iyi derecede Türkçe bilen, Türkiye’den gelenleri ağırlamayı kendine gönüllü bir vazife bilmiş ve çevresinde Ebu’l-Etrâk (Türklerin Babası) olarak bilinen çok kıymetli bir hocamız. Dr. Muhammed Selcî’den sonra kendisinin yakın arkadaşı olan -yine bir Türkiye ve Türkçe sevdalısı-, Edebiyat Fakültesi Sami Diller ve Doğu Dilleri Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı kürsüsü öğretim üyesi Dr. Rabbâ’ Rabâba’a hocamız da bizlere katılıp bütün ziyaretlerimize eşlik ve öncülük etti.

Öncelikle Edebiyat Fakültesi’ndeki Arap Dili ve Edebiyatı hocaları ile bir araya geldik. Bölüm başkanı Prof. Dr. Bessâm Kuttûs başta olmak üzere içerisinde Prof. Dr. Yusuf Bekkâr’ın da bulunduğu ilmi heyeti ziyaret ettik. Hocalardan Nahiv ve Belâgat eğitimleri başta olmak üzere birçok konuda fikir aldık ve tecrübe paylaşımında bulunduk. ASBÜ ile Yermük Üniversitesi arasında gerçekleştirilecek uzun vadeli işbirliği imkânları üzerine konuştuk. Yermük Üniversitesi’nde ikinci akademik yarıyılın başlangıç günü olması nedeniyle hocaların da yoğunluğu göz önüne alınarak ziyaret ve eğitimler kısa tutuldu. Ziyaret edilecek birçok birimin bulunması da bu düşüncemizde etkili oldu. Ziyaret ettiğimiz hocaların neredeyse tamamı Türkiye’nin doğusunda yaşanan Kahramanmaraş merkezli deprem nedeniyle üzüntü ve taziyelerini ilettiler. Üniversitedeki hoca ve öğrencilerin deprem başta olmak üzere Türkiye gündemini yakından takip ettikleri görüldü. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı Prof. Dr. Bessâm Kuttûs başkanlığındaki ilmi heyet ziyaret edildikten sonra bölümdeki hocaların alanımızla yakından ilgili olup müsait olanlarını ayrı ayrı ziyaret ettik. Hocaların bizlere yoğun bir teveccühü ile karşılaştık. Üniversitemizi tanıtmak maksadıyla beraberimizde götürdüğümüz broşür ve hediyeleri takdim ettik. Bölüm hocalarıyla ileriye dönük işbirliği faaliyetleri için görüşmeler gerçekleştirdik. Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü’nün ardından Dr. Muhammed Selcî ve Dr. Rabbâ’ Rabâba’a riyasetinde aynı fakültenin Sami Diller ve Doğu Dilleri Bölümü’nü ziyaret ettik. Bölüm başkanı, Fars dili ve edebiyatı uzmanı ve aynı zamanda Erciyes Üniversitesi’nde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuş Prof. Dr. Bessâm Rabâba’a başkanlığındaki ilmi heyeti ziyaret ettik. Bölüm hakkında bilgi almakla birlikte ileriye dönük işbirliği faaliyetleri üzerine konuştuk.

Günün önemli bir bölümünü Edebiyat Fakültesi’nde geçirmekle birlikte Dr. Muhammed Selcî öncülüğünde İlahiyat Fakültesi’ne ve öğrencilerine kısa bir ziyaret gerçekleştirdik. Bölümler ve eğitim-öğretim yöntemleri hakkında bilgi aldık. Ardından Yermük Üniversitesi Merkez Kütüphanesini ziyaret ettik. İçerisinde birçok farklı dilde yazılmış çeşitli eserlere sahip oldukça geniş bir kütüphane olduğunu gördük. Yine kütüphane içerisinde bulunan ve oldukça dikkatimizi çeken Yermük Üniversitesi Sinema ve Televizyonculuk Araştırma Merkezi’ne kısa bir ziyaret gerçekleştirdik ve faaliyetleri hakkında bilgi aldık. Merkezde öğrencilere staj imkânı bulunmakla birlikte çekim, dublörük, senaristlik, yapımcılık, İslâmi medya ve Ürdün sinemasının



geliştirilmesi gibi konularda eğitim verildiği ifade edildi. Dolu dolu geçen bir programın ardından akşamüzeri İrbid'den Amman'a doğru hareket ettik. Amman'daki Maarif Vakfı Yurdu'nda kısa bir süre dinlendikten sonra YLSY bursiyeri hocalarımız Yusuf Mahitapoğlu, Emrah Uçar ve Rıdvan Yalçın ile birlikte Şeyh Ali Hânî'nin ziyaretine gittik. Tefsir ve dil çalışmalarıyla öne çıkan hocadan Ürdün'deki formal eğitim dışındaki diğer eğitim faaliyetleri, dil ve tefsir öğretim yöntemleri hakkında bilgi aldık. Tekrar yurda döndük ve bizden 4 gün önce Ürdün'e gelmiş olan Prof. Dr. Enver Arpa, Doç. Dr. Mahmut Samar ve Doç. Dr. Şuayip Seven hocalarımızı gece yarısı uçuşuyla Türkiye'ye uğurladık.

### 5. Gün (27 Şubat 2023 Pazartesi)

Bundan sonra gideceğimiz ve göreceğimiz yerlerin uzak olması ve gezi programımızın yoğun olması nedeniyle araba kiraladık. Göremezsek Ürdün ziyaretimiz eksik kalır düşüncesiyle, daha önce önüne kadar gittiğimiz ancak ulaştığımızda kapanmış olması nedeniyle ziyareti nasip olmayan Aclûn Kalesi'ni tekrar görmek üzere, orta şekerli ve kakuleli Ürdün kahvesi eşliğinde yola çıktık. Diğer hocalarımız Türkiye'ye döndüğü için ziyaret ve görüşmelerimizin bundan sonraki kısmı Doç. Dr. Osman Aktaş ile birlikte gerçekleşti. Yaklaşık 1 buçuk saatlik bir yolculuğun ardından kaleye ulaştık. Aclûn Kalesi Ammân'ın 73 km kuzeybatısında ve İrbid şehrinin güneyinde Selahattin Eyyûbî tarafından Haçlı hücumlarına karşı koymak amacıyla inşa ettirilmiş (1184) bir kaledir. Ürdün, Suriye ve Filistin topraklarının önemli bir kısmına hâkim bir tepeye kurulan kale, Kudüs'ün fethinde önemli bir rol oynamıştır. Burada Ürdün vatandaşlarının Türkiye sevgisine dair şu anekdotu paylaşmadan geçemeyeceğim. Normalde kalenin ziyaret ücreti kişi başı 5 Ürdün Dinarı (yaklaşık 125 TL) iken Türkiye'den geldiğimizi öğrendiklerinde bizlerden iki kişi için sadece 1 Ürdün Dinarı (yaklaşık 25 TL) talep ettiler. Kalenin girişindeki görevli bütün kibarlığıyla "size Ürdün vatandaşı muamelesi yapıyorum, hoş geldiniz, buyurun" demeyi de ihmal etmedi. Kale'nin içerisindeki tarihi eserleri gezdik. Kalenin yüksek burçlarından Suriye ve Filistin topraklarının çok rahat bir şekilde görülebildiğini söyleyebiliriz. Daha önce nasip olmayan ziyaret bu sefer nasip olmuştu ve bizlerde oluşan iyi ki gelmişiz düşüncesi ve karmaşık duygularla bu muazzam yapıya veda ettik. Dönüşte, iki gün önce ziyaret ettiğimiz Aclûn Ulu Camii'ni (Mescidu Aclûn el-Kebîr) tekrar ziyaret ettik.

Aclûn Kalesi'ne yaklaşık yarım saatlik bir mesafede bulunması sebebiyle buradan Ceraş Antik Şehri'ne geçtik. Ceraş Antik Şehri, bazı yapıları MS 749 yılındaki depremden zarar görmüş olmakla birlikte hala bütün ihtişamı ile ayakta duran ve Antik Roma döneminde inşa edilmiş bir ticaret şehri. Bu yapı; amfityatro, tapınaklar, sütunlu yollar ve etkileyici bir katedral gibi birçok

tarihi yapıya ev sahipliği yapmakta. Bu antik kentin bölgede ayakta kalan en önemli antik şehirlerden birisi olduğu rivayet edilmektedir. Bu ve benzeri yapılar Ürdün'ün turizm gelirinde önemli bir yere sahiptir. Bölgede yaşayanların ifade ettiğine göre turistik bölgeler ve özellikle yabancı dil öğretimine dayanan öğrenci turizmi, Ürdün'ün ülke gelirlerinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Ceraş Antik Kenti'nin önündeki çarşılarından -Ürdün ve Suriye başta olmak üzere Arap ülkelerinde yaygın olan- içi renkli kum dolu ve üzerine isim yazılan camlardan hediyelik olarak aldık. Ceraş ziyaretimizden sonra tekrar Ammân'a döndük. Yol üstünde yapılan polis çevirmelerinde de Ürdün güvenlik güçleri Türkiye'den geldiğimizi anladıklarında son derece kibar bir şekilde "hoş geldiniz, buyurun, yolunuz açık olsun" diyerek bizleri uğurladılar.

Şubat ayında gündüz 24-28 derece arasındaki bahar havasını fırsat bilerek akşamleyin Amman gezintisine çıktık. Vasatu'l-beled denilen ve kadim Kahire sokaklarını andıran eski Amman bölgesine ulaştık. Burada Amman Kalesi'ni ve Vasatu'l-beled bölgesinde bulunan Roma antik tiyatrosunu ziyaret ettik. Bu tarihi mekân ziyaretlerinin ardından Habîbe (Filistin/Nablus usulü künefe yapan yer) mi yoksa Nefise (Suriye usulü künefe yapan yer) mi tatlı rekabetine konu olan lezzetleri yerinde görmek üzere künefenin ana vatanı kabul edilen Nablus künefesi yapan Habîbe'ye doğru yol aldık. Mekâna yaklaştığımızda yaklaşık 100 metrelik bir künefe kuyruğu bizleri karşıladı. Ürdün'de mekânın içerisine oturmak suretiyle yeme kültürü çok fazla yaygın değil. İnsanlar kaldırıma oturmak, ayaküstü atıştırmak veya arabalarının içinde yemek suretiyle yiyeceklerini tüketiyorlar. Bizler de âdete uyuyor ve künefemizi yemek üzere bir kenara çöküyoruz. Künefenin tadı damağımızda bir şekilde Amman'ın nefis gece meltemini teneffüs ederek istirahate çekileceğimiz mekâna doğru yol alıyoruz.

## 6. Gün (28 Şubat 2023 Salı)

Sabahın erken saatlerinde Ürdün'ün en önemli tarihi yapısı olarak görülen Petra'ya doğru yol alıyoruz. Amman-Petra arası yaklaşık 250 km mesafeye sahip. Takriben 3 saatlik yolculuğun ardından ülkenin neredeyse en kuzeyinden en güneyine ilerlemek suretiyle Akdeniz ve çöl iklimi de dâhil bir coğrafi değişim eşliğinde Petra'ya ulaştık. Petra, Lut Gölü ile Akabe Körfezi arasındaki topraklar üzerinde yer alan bir antik kenttir. Aynı zamanda MÖ 400-MS 106 yılları arasında Nabatîler'e başkentlik yapmıştır. Gezmek için öğleden sonraya kalınması durumunda ziyaretin yetiştirilme olasılığının oldukça düşük olduğu bir yer. Çünkü yaklaşık 7 kilometre uzunluğunda bir gezinti alanına ve tabii ki dönüş yoluna sahip. Toplamda ise yaklaşık 100 kilometre karelik bir alanı kapsamakta. Yaklaşık 1 buçuk kilometre uzunluğundaki kanyondan sonra Petra'nın ve Ürdün'ün simgelerinden biri haline gelmiş Nabatî kaya mezarı olan el-Hazne, antik şehrin başlangıcını temsil etmekte. Antik şehre ulaşmayı sağlayan kanyon aynı zamanda klima görevi üstlenmekte ve ziyaretçilerine yazın serin kışın ise ılıman bir ortam sağlamakta. Petra Antik Kenti'nde kireç taşına oyulmuş tiyatro, tapınak, ev ve mezar gibi yapılar bulunmakta. Şehir aynı

zamanda Roma döneminden kalma bir amfityatroya sahip. 1985 yılında UNESCO tarafından Dünya Kültürel Mirası listesine dâhil edilen antik kent, 7 Temmuz 2007 tarihinde ise Dünyanın Yeni Yedi Harikası'ndan biri olarak seçilmiş. Antik şehrin tamamının gezilebilmesi için sağlam bir bedene ve iyi tırmanabilen kuvvetli dizlere sahip olmak gerek. Çünkü bazı yapılar antik şehrin ana caddelerinden yaklaşık 300 metre yükseklikte bir alana konumlanmakta. Petra'yı öğle vaktinden neredeyse akşama kadar gezmeye çalıştıktan sonra dönüş yoluna geçiyoruz.

Petra'dan sonra geceyi geçirmek ve çöl ortamına şahit olmak üzere Wadi Rum'a doğru hareket ettik. Yaklaşık 2 saatlik yolculuğun ardından Wadi Rum'a ulaştık. Aracımızı köy merkezindeki otoparka bıraktıktan sonra rezervasyon yaptığımız kamptan gönderilen bir pikapla geceyi geçireceğimiz çadırların olduğu alana doğru ilerledik. Zaten çöl yollarında ve kumlu ortamda normal araçların ilerlemesi mümkün değil. Suudi Arabistan sınırına yakın bir bölgede konumlanan kampta bizleri karşılayan sınımsız insanlarla karşılaştık. Çöl havasının değişkenliği nedeniyle ortadaki bir varilin içerisine yakılmış kamp ateşi ve yöresel yemeklerle karşılaştık. Gecenin ilerleyen saatlerinde kamp alanında Hicaz Demir Yolu hattından sökülmiş ve yakılmak üzere istiflenmiş traversleri üzümlük müşahede ettik. Kamp yetkilisine durumu aktardığımızda kendisinden, demir yolunun artık atıl vaziyette olması nedeniyle bölge halkının oldukça fazla ve kolay bulunan bu traversleri yaktığı bilgisini aldık. Konunun önemiyle ilgili kamp sahibi Süleyman Bey'i ve Amman'daki Türk yetkililerimizi bilgilendirdik. Gece, kamp ateşi eşliğinde farklı ülkelerden gelen insanlarla çöl havasında biraz sohbet ettikten sonra dinlenmek üzere çadırlarımıza çekildik. Bu çadır kampların çöl şartlarında oldukça konforlu diyebileceğimiz imkânlara ve nezahete sahip olduğu söylenebilir.

### **7. Gün (01 Mart 2023 Çarşamba)**

Geceyi Wadi Rum'daki çadırlarda geçirdikten sonra sabahın ilk ışıklarıyla güne başladık. Henüz kahvaltı başlamadan kampın etrafındaki çölü, çöl ikliminin şekil verdiği yapıları ve kum tepeliklerini dolaştık. Çöl ortamında iyi sayılabilecek bir kahvaltının ardından rehber eşliğinde çöl gezintisi yapmak üzere kamptan ayrıldık. Çölde ilk durağımız bölgeye hâkim bir tepeyi ziyaret etmek oldu. Ardından bölge halkı ve turistler tarafından değeri yeterince anlaşılamayan Hazali Kanyonu'na doğru yol aldık. Bu kanyon hem İslâm öncesi hem de İslâmî döneme ait önemli iz ve yapılar barındırmakta. Kanyonda Arap yazısının kökenini teşkil eden Nabatî yazısının örnekleri bulunmakta. Aynı zamanda kanyonun taş duvarlarına birtakım Kur'ân âyetleri yazılmış vaziyette. Kanyon, alanı Arap dili olan bizler için Arap yazısının geçirdiği bazı aşamaları fiziki olarak görebilme imkânı sunmakta. Bununla birlikte kanyon içerisinde duvarlara işlenmiş birçok yazı, figür ve hiyeroglif bulunmakta. Kanyon, güneşten ve çöl fırtınalarından uzak korunaklı alanlar barındırması nedeniyle uzun bir süre bölge halkının temiz su ihtiyacını gidermiş.

Hazali Kanyonu'ndan sonra Arabistanlı Lawrence olarak da bilinen ve İngilizlerin desteğiyle Arapları Osmanlı'ya karşı kışkırtan Thomas Edward Lawrence'ın yaşadığı bölgeleri ziyaret ettik. Bölgede yaşayan yerel halk ziyaret edildikten sonra bölgeye oldukça yakın bir noktada bulunan Hicaz Demir Yolu'na ulaştık. Burası, demir yolu hattı üzerindeki ayakta kalan nadir duraklardan ve bu durakta üzerinde Türkiye bayrağı bulunan klasik bir tren de bulunuyor. Hicaz Demir Yolu'ndan sonra yaklaşık 1 saat 15 dakikalık yolculuğun ardından Akabe şehrine ve limanına ulaştık. Akabe, Kızıldeniz'e sınır, oldukça turistik bir şehir. Hava sıcaklığı öğle vakitlerinde otuz küsur dereceyi bulabildiği için Şubat ve Mart aylarında dahi denize girilebilmekte. Şehrin ortasında çıplak gözle dahi net bir şekilde seçilebilen yeşil boş bir hat bulunmakta. Akabe şehrinin batı tarafında bulunan hattın bu kısmını İsrail kontrol etmekte. Aynı şekilde Akabe'den Mısır'ın Taba bölgesi de net bir şekilde gözükmemekte. Dolayısıyla Akabe; Mısır, Filistin ve Ürdün topraklarının kesişim noktasında yer almaktadır.

Akabe'den Mute Şehitliği'ne geçtik. Ashâb-ı kirâmdan Mute Savaşı'nda şehit olan Cafer b. Ebî Tâlip, Zeyd b. Hârîse ve Abdullah b. Revâha (r.a.) efendilerimizin kabirlerini ziyaret ettik. Kerak şehri ve Kerak Kalesi'nden sonra Lut Gölü olarak da bilinen Ölüdeniz'e doğru yol aldık. Etrafındaki zengin tarım alanları eşliğinde Ölüdeniz'de gün batımını seyredilebileceğimiz hâkim bir noktaya konumlandık. Ölüdeniz'in doğu kısmını Ürdün hükümeti, Filistin tarafındaki batı kısmını ise İsrail kontrol etmekte. Ölüdeniz; Filistin ve Ürdün topraklarını ayıran 50 km uzunluğunda bir alana sahip. Tuz oranı çok yüksek bir göl olmakla birlikte içeriğinde birçok mineral barındırmakta. Dolayısıyla gölün etrafında İsrail yönetiminde birçok kozmetik şirketi faaliyet göstermekte. Ölüdeniz, Lut kavminin helak edildiği yer olarak bilinmemekte. Dolayısıyla Müslümanlar tarafından -ibret nazarıyla bakıldığı için- gölde yüzülmemekte ve görece turistik faaliyet yapılmamakta. Ancak Hristiyan ve Yahudiler'in Ölüdeniz'de yüzdüğü söylenebilir. Ölüdeniz'den sonra tekrar Amman'a döndük. Amman'da yöresel ve lezzetli yemekleriyle bilinen bir Yemen lokantasına konuk olduk. Ürdün'e özgü Mensef yemeğinin ardından bu kez de Yemen'e özgü Fahse yemeğini dostlarla birlikte tattık. Lokantadaki ekmeğin (Anadolu'daki katmer usulü) kuzu eti ile yapılan Fahse ile yarıştığını da söylemeden geçemeyiz. Yemeğin ardından -daha önce gittiğimiz- Nablus usulü Habîbe mi yoksa Suriye usulü Nefise mi rekabetini yerinde test etmek üzere bu sefer de Nefise'ye uğruyoruz. Oldukça cömert olan bölge halkı tarafından künefe yanında o kadar çok ek ikram yapılıyor ki artık mazeret bildirmek zorunda kalıyoruz. Nablus usulü künefe yapan Habîbe'nin bu işi bir derece daha iyi yaptığı (ki ikisi de harika idi) ortak kanaatine vararak mekândan ayrılıp Ürdün'deki son gecemizi geçirmek üzere Amman Maarif Vakfı Yurdu'na dönüyoruz.

### 8. Gün (02 Mart 2023 Perşembe)

Ürdün'deki son günümüzü de azami değerlendirme düşüncesiyle erken saatlerde Amman'dan -bizler için özel bir öneme sahip olan- Salt Türk Şehitliği'ne doğru yola koyulduk. Bu seyahatimizde bizlere sürekli rehberlik eden benim de samimi dostum Yusuf Mahitapoğlu hocamız da bizlere eşlik etti. Kendisi YLSY kapsamında 5 yıldır Ürdün'de bulunduğu için planlama konusunda oldukça tecrübeli ve bir nevi ev sahibi pozisyonunda. Yaklaşık 30 kilometrelik bir yolculuğun ardından Salt şehrindeki şehitliğe ulaşıyoruz. Şehitliğin bahçesinde tekbir ve ilâhiler eşliğinde oyunlar oynayan okul öncesi öğrencileri ve şehitliğin Mısırlı bekçisi karşılıyor bizleri. Bu şehitlikte 24 saat Kur'ân tilaveti yankılanmakta. Şehitliğin hürmetine layık olan ve bu görevi yapmaktan onur duyduğunu belirten Mısırlı bekçi vakit kaybetmeden bizlere şehitlik hakkında bilgiler veriyor. Osmanlı Devleti'nin bugünkü Ürdün topraklarındaki merkezlerinden biri olan Salt kentindeki şehitlik, Birinci Cihan Harbi'nde İngilizlere karşı vatanlarını savunurken şehit düşen kahraman askerlerimizin aziz hatırasını yaşatıyor. Şehitlikteki mağarada 24-26 Mart 1918'de İngilizlere karşı kahramanca savaşarak şehit olan yaklaşık 300 Osmanlı askerinin toplu mezarı bulunuyor. Şehitlerin naaşları savaştan yıllar sonra 1973'te küçük bir mağarada bulunuyor ve 1989 yılında bu mekân şehitliğe çevriliyor. Anıtta şimdiki kadar kimlikleri tespit edilen 168'i Anadolu, 4'ü Amman doğumlu 172 şehidin ismi yer alıyor. Gönlümüz buruk bir şekilde şehitlikten ayrılıp dönüş yoluna geçiyoruz.

Ürdün halkının Türkiye'den gelenlere karşı güzel muamelesine bir örnek daha zikretmek istiyorum. Ürdün'deki akademik çalışmalarımızı tamamladıktan sonra turistik yerleri daha rahat gezebilmek maksadıyla 3 günlüğüne bir araç kiralamıştık. Şirkete aracı teslim etmek istediğimizde bizlere günlük 300 km sınırının aşıldığı ifade edildi. Nitekim bizler de sınırlı zaman aralığında daha fazla yer görmek maksadıyla aralıksız dolaşmıştık. Aşılan kilometreye oranla 37 dinar (yaklaşık 1000 tl) ek ödeme çıktığını belirttiler. Bizler de böyle bir sınırdan haberdar olmadığımızı belirtince "canınız sağ olsun, sıkıntı yok" diyerek bu meblağı almaktan vazgeçtiler. Ürdün'de başka bir ülkede görülmesi zor olan birçok güzel örnekle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Ziyaretin son günü olunca seyahatlerimizde bize eşlik eden mamul ve hurma almayı ihmal etmemek gerekirdi doğal olarak. Alışverişin ardından Ürdün Üniversitesi'ne gittik. Üniversitedeki YLSY bursiyeri hocalarımızla kampüste tekrar bir araya geldik. Oradaki hocalarımızla birlikte Ürdün Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ve İlahiyat Fakültesi'ni ziyaretle günü tamamladık.

02.03.2023 Perşembe gününü 03.03.2023 Cuma'ya bağlayan gece oldukça verimli/dolu dolu bir programın ve üniversitelerarası ikili işbirliği görüşmelerinin ardından ülkemize dönüş yaptık.

Erasmus+ KA107 projesi personel hareketliliği ders alma/ders verme kapsamında yaptığımız ve toplamda sekiz gün süren programımız; kurumların birbirini yakından tanınması, ortak çalışma yapabilme becerisi, tecrübe paylaşımı ve ileriye dönük işbirliği imkânları açısından

iki tarafa da önemli katkılar sağladı. Erasmus personel veya öğrenci hareketliliği kapsamında Ürdün'e gidecek olan kimselerin karşılaşabilecekleri problemler ve bunların çözümü noktasında önemli bir tecrübe elde ettik. Hareketlilik kapsamında Yermük Üniversitesi'nden ülkemize ve kurumumuza gelmek isteyen hocalara Türkiye ve üniversitemiz hakkında bilgilendirme yaptık. Yabancı dil becerilerini geliştirmek üzere Ürdün'e öğrenci göndermenin yolları konusunda bilgi edindik. Bunlara ek olarak, resmi eğitim ve ziyaretler dışında kalan zamanlarda yaptığımız kültürel geziler; Ürdün halkının yaşam tarzı, ilgi ve tecrübeleri hakkında fikir edinmemizi sağladı. Bu bağlamda gerek bilgi gerekse görgü ve tecrübe bakımından önemli kazanımlar elde ettik.

**ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE**  
**Sayı: 9 (Haziran / June 2023)**

**YAYIN ESASLARI**

ATEBE Dergisi, ilahiyat ve İslami ilimler alanında yayın yapan hakemli akademik bir dergidir.

2019 yılında Kisbu İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) adıyla yayın hayatına başlayan derginin adı 2020 yılı 4. Sayıdan itibaren ATEBE Dergisi (e-ISSN: 2757-5616) olarak değiştirilmiştir.

Dergimiz Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda 2 sayı olarak yayımlanmaktadır. Haziran sayısı için makale kabul tarihleri **01 Ocak-30 Nisan**; Aralık sayısı için **01 Temmuz-31 Ekim** tarihleri arasındadır.

Dergimiz, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler yayımlayarak dinî araştırmalar alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

Dergimizde yayın dili Türkçe'nin yanı sıra İngilizce ve Arapça dillerinde yapılan çalışmalara da yer verilmektedir.

Dergimizde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

**Yazım Kuralları**

ATEBE Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak yayımlanan ulusal hakemli akademik bir dergidir. Dini Araştırmalar/İslam Araştırmaları alanında alanına dair özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

ATEBE, [İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyonu](#) (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır. Bilim dalında, dipnotlu veya metiniçi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Dergiye gönderilen yazıların ilk sayfasında yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Dergiye gönderilen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere kabul edilmiş olmamalıdır. Lisansüstü tezlerden üretilen yazılar ile sempozyum bildirileri ise makale başında etik beyana yer verilerek dergi sistemine yüklenebilir.

Örnek: Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, .... University, Ankara/Turkey, 2021).

Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda etik kurul onayı alınmalı ve bu onay (kurul adı, tarih ve sayı no) çalışmanın ilk sayfası ile yöntem kısmında zikredilmelidir. Etik kurul izni gerektiren araştırmalar için derginin [Etik İlkeler ve Yayın Politikası'nı inceleyiniz](#).

Dergide Türkçe, Arapça ve İngilizce yazılar yayımlanabilmektedir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak kaydıyla aynı yazarın birden çok çalışması yayımlanabilir.

Makalelerin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir.

Öz/Abstract kısmında; araştırmanın konu, kapsam, önem, amaç ve yöntem gibi temel metodolojik çerçevesi belirtilmeli, ulaşılan sonuç ve yararlanılan kaynaklara ise değinilmemelidir. Öz/Abstract tek paragraf hâlinde yazılmalıdır. Öz kısmında yer alan Arapça özel isim (din, mezhep, şahıs, süre vb.), kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) kullanımına uyulmalıdır. İngilizce (abstract ve keywords) metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalıdır.

Metin içinde atıf yapılan eserler, KAYNAKÇA başlığı altında aşağıdaki formatta metnin sonuna eklenmelidir. Arapça makalelerin sonunda latin harfleriyle KAYNAKÇA bulunmak zorundadır.

Dergimiz makale yazımında uluslararası uygunluk açısından Zotero, Mendeley ya da Endnote kullanımını önermektedir.

Hakem süreci tamamlanan birden fazla yazarlı çalışmaların sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.



**Dergiye gönderilen yazılarda şekil özellikleri şöyle olmalıdır:**

Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.

Sayfa Boyutu: A4 ebatlarında olmalıdır.

Yazı Tipi: Metin yazı tipi ISNAD Font ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır. “Tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalede kullanılan atıf sistemi, İsnad Atıf Sistemi 2. edisyona uygun olmalıdır. İsnad Atıf Sistemi için tıklayınız.

Sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

ATEBE Dergisi makale şablonunu indirmek için [tıklayınız](#).

**Başlıklar**

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Metin içi başlıklar ondalık sistemde yazılmalı, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak manuel olarak oluşturulmalıdır. Otomatik başlık kullanılmamalıdır. Birinci derece başlıklarda her kelimenin ilk harfi büyük olmalı ve bold karakterde yazılmalıdır.

Bk. İSNAD: <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-basliklandirma/>

**Etik İlkeler**

ATEBE Dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. ATEBE yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. [COPE Yönerge](#)).

Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. ATEBE Dergisi, editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönütlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

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

**Örnek:** Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, .... University, Ankara/Turkey, 2021).

Bu makale, ... Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "...” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This paper is the final version of an earlier announcement called "...”, not previously printed, but orally presented at a symposium called "...”, the content of which has now been developed and partially changed.

Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, “Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıltma/çoklu yayın suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.

Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi için [tıklayınız.](#)

Tübitak Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği için [tıklayınız.](#)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

**Bilim araştırma ve yayım etiğine aykırı eylemler şunlardır:**

**a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

**b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

**c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

**ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dahil ettirmek.

### **Yazarların Sorumlulukları**

1. Raporlaştırma standartları: Orijinal araştırmanın yazarları, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın öneminin objektif bir şekilde tartışılmasını sağlamalıdır. Makale önerisi yeterli detay ve referans içermelidir.

2. Veri erişimi ve saklama: Yazarların, çalışmalarının ham verilerini saklamaları gerekmektedir. Gerektiğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda editör incelemesi için sunulmalıdırlar.

3. Özgünlük ve intihal: Yazarlar, tamamen orijinal eserler göndermelidirler ve başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle dergiye makale gönderen tüm yazarlardan benzerlik oranı raporu istenmektedir.

4. Birden çok, yinelenen, yedekli veya eşzamanlı gönderim / yayın: Yazarlar başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makaleyi değerlendirilmek için göndermemelidir. Bir makalenin birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

5. Makalenin yazarlığı: Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, yazının içeriğinde yazar olarak listelenmelidir. Bu yazarlık kriterleri şu şekildedir; (i) tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamıştır (ii) yazıyı hazırlamış veya önemli entelektüel katkı sağlamış veya eleştirel olarak revize etmiştir veya (iii) makalenin son halini görmüş, onaylamış ve yayınlanmak üzere teslim edilmesini kabul etmiştir. Sorumlu yazar, tüm yazarların (yukarıdaki tanıma göre) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların makalenin son halini gördüklerini ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir.

6. Beyan ve çıkar çatışmaları: Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle makale gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve makalede bir beyanı dâhil ederek) çıkar çatışmalarını açığa çıkarmalıdır. Çalışma için tüm mali destek kaynakları beyan edilmelidir (varsa hibe/fon numarası veya diğer referans numarası dâhil).

7. Hakem değerlendirme süreci: Yazarlar hakem değerlendirme sürecine katılmakla yükümlüdürler ve editörlerin ham veri taleplerine, açıklamalara ve etik onayının kanıtlarına ve telif hakkı izinlerine derhal yanıt vererek tam olarak iş birliği yapmakla yükümlüdürler. İlk olarak

"gerekli revizyon" kararı verilmesi durumunda, yazarlar hakemlerin yorumlarına sistematik bir şekilde verilen son tarihe kadar yazılarını gözden geçirip yeniden ibraz etmelidir.

8. Yayınlanan eserlerde temel hatalar: Yazarlar kendi yayınladıkları çalışmalarında önemli hatalar veya yanlışlıklar bulduklarında, dergi editörlerini veya yayıncılarını derhal bilgilendirmek ve makale üzerinde bir dizgi hatası (erratum) düzeltmek veya makaleyi yayımdan çıkarmak için dergi editörleriyle veya yayıncılarıyla işbirliği yapmakla yükümlüdür. Editörler veya yayıncı, yayınlanan bir çalışmanın önemli bir hata veya yanlışlık içerdiğini üçüncü bir şahıstan öğrenirse, yazarın makaleyi derhal düzeltme veya geri çekme veya derginin editörlerine kâğıdın doğruluğuna dair kanıt sunma yükümlülüğünü almalıdır.

#### **Hakemlerin Sorumlulukları**

1. Editoryal kararlara katkı: Editör kararlarında editörlere yardımcı olur ve editoryal iletişim yoluyla yazarlara makalelerini iyileştirmede yardımcı olur. Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.

2. Sürat: Makale önerisini incelemek için yeterli nitelikte hissetmeyen veya makale incelemesinin zamanında gerçekleşmeyeceğini bilen herhangi bir hakem, derhal editörleri haberdar etmeli ve gözden geçirme davetini reddetmeli, böylece yeni hakem atamasının yapılması sağlanmalıdır.

3. Gizlilik: Gözden geçirilmek üzere gönderilen tüm makale önerileri gizli belgelerdir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya tartışılmamalıdır. Bu durum inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

4. Tarafsızlık standartları: Makale önerisi ile ilgili yorumlar tarafsız olarak yapılmalı ve yazarların makaleyi geliştirmek için kullanabileceği şekilde öneriler yapılmalıdır. Yazarlara yönelik kişisel eleştiriler uygun değildir.

5. Kaynakların kabulü: Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan ilgili yayınlanmış çalışmaları tanımlamalıdır. Hakem ayrıca, incelenen yazı ile başka herhangi bir makalenin (yayınlanmış veya yayınlanmamış) herhangi bir önemli benzerliğini editörüne bildirmelidir.

6. Çıkar çatışmaları: Çıkar çatışmaları editöre bildirilmelidir. Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.

#### **Yayın Politikası**

##### **Makale Kabul**

ATEBE Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve [ORCID](https://orcid.org/) bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca

yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir. ATEBE Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir. Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir. Araştırma makalelerinin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak şartıyla aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanabilir. Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak – 30 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz – 31 Ekim arasındadır.

### **Makale Değerlendirme Süreci**

Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

Gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Yazılar, önce Editör Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından (Ön Kontrol) incelenir. Daha sonra [iThenticate](#) yazılımı aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Ön kontrol sürecinde yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir.

Ön Kontrol sürecinde üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Ön Kontrol sürecini geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesine uygun olarak en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Editör Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Editör Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

### **Atıf ve Referans Sistemi**

ATEBE Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında [İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonu](#)nun kullanılmasını şart koşmaktadır.

### **İntihal Tespit Politikası**

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

### **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**

ATEBE Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

### **Çıkar Çatışmaları**

ATEBE Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. [Makale Yazım Şablonu](#)) Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

### **Açık Erişim Politikası**

ATEBE Dergisi'nde yayımlanan her bir çalışma Creative Commons Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC 4.0) ile lisanslanmıştır. Açık erişim politikası sayfası için [tıklayınız](#).

### **Telif Hakkı Bildirimi**

Yazarlar, ATEBE Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\)](#) olarak lisanslıdır. Yazarlar, ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi'ne gönderdikleri yazılarda telif hakkı bildirim metnini kabul etmiş sayılır.

### **Ücret Politikası**

ATEBE Dergisinin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

## PUBLICATION POLICY

ATEBE Journal is a peer-reviewed academic journal that publishes in the field of theology and Islamic sciences.

The name of the journal, which started its publication life in 2019 with the name KİSBU İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) has been changed to ATEBE Journal (e-ISSN: 2757-5616) as of the 4th issue in 2020.

Our journal is published by Social Sciences University of Ankara twice a year, on 30 June and 31 December. Article acceptance dates for the June issue are 01 January-30 April; for the December issue, it is between 01 July-31 October.

Our journal aims to contribute to national and international knowledge in the field of religious studies by publishing original articles, critical texts, review articles, translated articles, reviews, scientific meeting studies and biographies with scientific qualifications at national and international level.

The scope of our journal includes scientific studies in the field of Tafsir, Hadith, Kalām, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic, History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music and Religion Culture and Ethics Education. In addition to Turkish, which is the language of publication, English and Arabic studies are also published in our journal.

English and Arabic studies are also published in our journal in addition to Turkish ones.

Articles submitted for publication in our journal are subject to double-blind peer-review evaluation by at least two referees. In addition, it is confirmed that the articles have not been published before and do not contain plagiarism, through a special program used in plagiarism detection.

### Author Guidelines

ATEBE uses the [Isnad Citation System 2nd Edition](#) (ISNAD Author-Title and ISNAD Author-Date). Whichever of the footnote or in-text system is widely used in the relevant science, can be preferred.

The name of the author and the institution information should be written in accordance with the ISNAD Citation System on the first page of the articles sent to the journal. See. <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/3-author-name-and-institution-information/>

Manuscripts submitted to the journal must not have been previously published elsewhere or accepted for publication. Articles produced from graduate theses and symposium papers can be uploaded to the journal system by including the ethical statement at the beginning of the article.

**Sample:** This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, .... University, Ankara/Turkey, 2021). Ethics committee approval should be obtained for studies that require ethics committee approval and this approval (committee name, date, and number) should be mentioned on the first page of the study and in the method section. Please review the Journal's Ethical Principles and Publication Policy for research that requires ethics committee approval.

Turkish, Arabic and English articles can be published in the journal. ATEBE does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are in different categories.

The volume of the articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (except for the abstract, bibliography and appendix). All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 350-400 words and 5-8 keywords.

In the Abstract section; the main methodological framework of the research, such as the subject, scope, importance, purpose and method, should be specified, and the results and sources used should not be mentioned. The abstract should be written in a single paragraph. The use of the Turkish Diyanet Foundation's Encyclopedia of Islam (See. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) should be followed in writing the Arabic proper names (religion, sect, person, surah, etc.), book titles and concepts in the Turkish abstract. The 3rd edition of Encyclopedia of Islam should be taken into account when writing proper names, book titles and concepts in the English (abstract and keywords) text.

The works cited in the text should be added to the end of the text under the REFERENCES title. REFERENCES should be written in Latin letters at the end of Arabic articles. Our journal recommends the use of Zotero, Mendeley or Endnote in terms of international compatibility in article writing.

At the end of the manuscripts with more than one author whose peer-review process has been completed, a statement of contribution rate, a statement of support and acknowledgment, if any, and a conflict statement should be included.

**The format of the manuscripts sent to the journal should be as follows:**

It must be written in Microsoft Office Word. Page Size: It should be in A4 size. Font: Manuscripts should be written with the Cambria font in 10,5 point size and footnotes should be 9 point. The citation system used in the article should be in accordance with the Isnad Citation System 2nd edition. Click for the Isnad Citation System. Details such as page numbers, headers and footers should not be included. [Click](#) to download the ATEBE Journal article template.

**Titles**

There should be a Turkish and English title at the beginning of the article. Titles should be as short as possible and reflect the subject. In-text headings should be written in the decimal system, for example "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." It should be created manually using a number and



then a dot. Automatic captions should not be used. In first-degree titles, the first letter of each word should be capitalized and written in bold.

See ISNAD: <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/2-titles/>

### **Ethical Principles**

Publication processes of ATEBE Journal are based on producing, developing and sharing knowledge objectively within scientific methods. The processes implemented in this direction are directly reflected in the quality of the works of the authors and the institutions that support the authors. Peer-reviewed articles are studies that ensure the application of scientific method and impartiality. In the realization of scientific production, all components of publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) should comply with ethical principles. In this context, the publication ethics and open access policy of ATEBE Journal require that all components of publication process comply with the ethical principles below:

The ethical duties and responsibilities listed below have been prepared as open access, taking into account the guidelines and policies published by the [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) ([See](#) COPE Flowcharts).

If situations such as manipulating and distorting the data used in the articles and using fabricated data are detected, this situation will be officially reported to the institution where the author of the article works and the article will be rejected. ATEBE Journal has the right to request the output files related to the analysis results from the authors according to the feedback given by editors and/or reviewers.

When the study prepared for publishing is produced from a book chapter, an unpublished report, and master thesis or doctorate dissertation, it should certainly be stated in Turkish and English on the first page of the study.

**Example:** This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/Ph.D. Dissertation, .... University, Ankara/Turkey, 2021).

This paper is the final version of an earlier announcement called "...", not previously printed, but orally presented at a symposium called "...", the content of which has now been developed and partially changed.

In order for the articles produced from reports to be evaluated, the author should send his/her articles together with a contract with a wet signature stating that "My study has not been published previously and will not be published". The reason is that duplication/ republishing/ scientific deception/multicast is a crime. According to the TUBITAK Committee on Publication Ethics, republishing is to publish or send the results of the same research to more than one journal for publishing. If an article has been evaluated or published previously, the publications apart from this are regarded as republishing.

[Click](#) here for the Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive.

[Click](#) here for TUBITAK Committee on Research and Publication Ethics Regulation.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected knowledge network. This is a direct reflection of the quality of the work of the authors and their supporting institutions. Peer-reviewed articles support and shape scientific methods. Therefore, it is important for all parties involved in publishing, authors, journal editors, referees and publishing organizations to agree on the standards of expected ethical behaviour:

#### **General Actions Against Scientific Research and Broadcasting Ethics**

a) Plagiarism: To show others' original ideas, methods, data or works as their own work, partially or completely, without reference to scientific rules,

b) Fraud: To produce data that is not based on research, to edit or change the presented or published work on the basis of untrue data, to report or publish these, to present an unstudied research as if it has been done,

c) Distortion: Falsifying the research records or the data obtained, showing the devices or materials not used in the research as being used, not evaluating the data that is not suitable for the research hypothesis, manipulating the data and/or results in order to fit the relevant theory or assumptions, falsifying or shaping the research results in line with the interests of the people and organizations,

ç) Republishing: Presenting more than one work containing the same results of a research as separate works in academic appointments and academic promotions,

d) Slicing: Dividing the results of a research into pieces in a way that disrupts the integrity of the research and is inappropriate, and publishing in more than one issue, and presenting these publications as separate publications in academic appointments and promotions,

e) Unfair authorship: Including persons without active contribution among the authors or not including those who have active contribution, changing the author's order in an unjustified and inappropriate manner, removing the names of those who have active contribution from the work in subsequent editions, having their names included among the authors by using their influence even though they have no active contribution,

#### **Authors' Responsibilities**

1. Reporting standards: The authors of the original research should ensure that the work done and the results are presented accurately, followed by an objective discussion of the significance of the work. The article proposal should contain sufficient details and references.

2. Data access and retention: Authors are required to keep the raw data of their studies. When necessary, they should submit it for editorial review if requested by the journal.

3. Originality and plagiarism: Authors must submit entirely original works and if they have used the work or words of others, this must be appropriately cited. Plagiarism constitutes

unethical publishing behaviour in all its forms and is unacceptable. For this reason, a similarity rate report is requested from all authors who submit an article to the journal.

4. Multiple, duplicate, backup or simultaneous submission / publication: Authors should not submit an article previously published in another journal for consideration. Submitting an article to more than one journal simultaneously is unethical publishing behavior and is unacceptable.

5. Authorship of the manuscript: Only those who fulfil the authorship criteria should be listed as authors in the content of the manuscript. These authorship criteria are as follows; (i) contributed to the design, implementation, data collection or analysis phases (ii) prepared the manuscript or made significant intellectual contribution or critically revised it; or (iii) saw the final version of the manuscript, approved it and agreed to be submitted for publication. Corresponding author should ensure that all authors (according to the definition above) are included in the list of authors and declare that they have seen the final version of the article and agree to be submitted for publication.

6. Statement and conflicts of interest: Authors should reveal conflicts of interest at the earliest possible stage (usually by submitting a disclosure form at the time of submission and including a statement in the article). All sources of financial support for the study must be declared (including the grant / fund number or other reference number, if applicable).

7. Peer review process: Authors are responsible for participating in the peer review process and are obliged to fully cooperate by responding promptly to editors' requests for raw data, explanations and evidence of ethical approval, and copyright permissions. If a "required revision" decision is made first, the authors should review and re-submit their manuscript until the deadline given to the reviewers' comments in a systematic manner.

8. Fundamental errors in published works: When authors find material errors or inaccuracies in their own published work, they are obliged to inform the journal editors or publishers immediately and to cooperate with the journal editors or publishers to correct a typo in the article (erratum) or remove the article from publication. If editors or publisher learn from a third party that a published work contains a material error or inaccuracy, the author must take the responsibility of correcting or withdrawing the article immediately or providing the journal's editors with evidence of the paper's accuracy.

#### **Responsibilities of Referees**

1. Contribution to editorial decisions: Assists editors in their editorial decisions and assists authors in improving their articles through editorial communication. Indicates the completion of other articles, works, sources, citations, rules and similar deficiencies related to the article.

2. Speed: Any referee who does not feel qualified to review the proposal of the article or knows that the article review cannot take place on time should immediately notify the editors and reject the invitation to review, thus ensuring the appointment of a new referee

3. Confidentiality: All article suggestions submitted for review are confidential documents and should be handled as such. It should not be shown or discussed to others unless authorized by the editor. This also applies to referees who decline the invitation to review.

4. Impartiality standards: Comments on the proposal of the article should be made impartially and recommendations should be made in a way that the authors can use to improve the article. Personal criticism of the authors is not appropriate.

5. Acceptance of references: Referees should describe relevant published works that are not cited by the authors. The referee should also inform the editor of any significant similarities between the manuscript reviewed and any other manuscript (published or unpublished)

6. Conflicts of interest: Conflicts of interest should be reported to the editor. There should be no conflict of interest between the referees and the stakeholders of the article that is the subject of evaluation.

### **Publication Policy**

#### **Article Acceptance**

The articles to be sent to ATEBE Journal should be original articles filling a gap in the related field or analyses evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and [ORCID](#) information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of the ATEBE Journal is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, manuscripts written in English and Arabic may also be included in each issue. English and Arabic manuscripts should include Turkish titles, Turkish and English abstracts, and Arabic manuscripts are also required to include bibliography written using the Latin Alphabet.

The article should be prepared in accordance with the writing rules of the journal and uploaded to the system. The volume of research articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (excluding abstract, bibliography and appendix). Articles exceeding 10,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. At the beginning of the article, 350-400 words of Turkish Abstract and English Abstract, 5-8 words of Turkish keywords and English keywords, and Turkish and English titles should be included.

At most one work of the same genre by the same author can be published in any issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are of different

genres. Article acceptance dates for the journal published in June and December are January 1 – April 30 for the June issue; 1 July - 31 October for the December issue.

#### **Article Evaluation Process**

The articles sent to be published are gone through the Pre-Control and Peer-Review Processes.

In the evaluation of the submitted articles, academic objectivity and scientific quality are the most important criteria.

The articles are first examined with respect to compliance with the principles of the journal (Pre-control) by the Editorial Board. Then, articles are passed through the plagiarism control process through iThenticate software. The similarity rate in the plagiarism detection policy for our journal is 20%. The studies that are considered as inadequate in the pre-control process are returned to the author by the Editorial Board before the peer-review process. For the studies that are considered as adequate in the pre-control process, the peer-review process is initiated or these studies are sent to the authors to correct the deficiencies.

A study that cannot pass through this process even though it is examined three times during the pre-control process is returned to the author and does not put into the process again in the same publication period.

Studies that pass the Pre-Control process are evaluated by at least two referees in accordance with the principle of double-blind refereeing. The names of the reviewers are kept confidential. If one of the reviewer reports is positive and the other is negative, the article may be sent to a third reviewer/ referee or the Editorial Board may make a final decision by examining the reviewer reports. The authors consider the criticism and suggestions made by the reviewer and Editorial Board. If there are issues that they do not agree with, they have the right to object together with their reasons.

#### **Citation and Reference System**

ATEBE Journal requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

#### **Plagiarism Detection Policy**

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The similarity rate for our journal in the plagiarism detection policy is 20%.

#### **Publication and Evaluation Fee**

ATEBE Journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process.

### **Conflict of Interest**

ATEBE Journal ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. In studies with more than one author, the contribution rate statement, if any, support and acknowledgment statements, and conflict statements should be included at the end of the review process. ([See](#). Article Writing Template) Also, it is demanded from the authors to fill out the form for [declaration of conflict of interest](#) and upload to the system when the process of peer-review is ended.

### **Open Access Policy**

Every single study published in ATEBE Journal has been licenced by Creative Commons International Licence (CC-BY-NC 4.0). [See](#) open access policy.

### **Copyright**

Authors publishing with ATEBE Journal retain the copyright to their work, licensing it under the [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License \(CC BY-NC\)](#). Authors are deemed to have accepted the text [Copyright & Author Rights](#) they sent to ATEBE Journal for Religious Studies.

### **Price Policy**

All expenses of ATEBE Journal are covered by the Social Sciences University of Ankara. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.