

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



BURSEVÎ'NİN RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDEKİ USÛLÎ
VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Hazırlayan
Derviş DOKGÖZ

MALATYA / 2020

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum **“Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî Ve Fikhî Görüşleri”** isimli tez çalışmam, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlanmıştır. Tez çalışması sırasında yararlandığım tüm kaynakların, hem çalışmamda hem de kaynakçada görüldüğü gibi yöntemine uygun bir biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Derviş DOKGÖZ



ÖNSÖZ

İslam dininin temel kaynağı konumundaki Kur'an'ın anlaşılması konusunda Tefsir ilmi ile Fıkıh ilmi ortak bir paydada çalışma yapmaktadırlar. Bu konuda Tefsir ilmi ağırlıklı olarak ayetlerin lafızlarındaki ilahî iradenin kastettiği manayı ortaya çıkarma çabasında yoğunlaşırken, Fıkıh ilmi ise daha çok ahkâma dair ayetlerdeki bu manaların şer'î hükme dönüşümünü belli kural ve kaideler çerçevesinde sağlama çabasıdadır. Bu açıdan her iki ilmin de karşılıklı olarak birbirlerinin kaidelerinden ve verilerinden faydalandığı görülür. Tarihî süreçte fakihler tefsirlerden yararlandıkları gibi, bu alana katkı mahiyetinde bazı fakihler de ahkam tefsirleri yazmışlardır. Ahkam ayetlerinin tefsirinde kullanılan yöntemler ise müfessirin uzmanlık alanı ve meşrebî yaklaşımından etkilenmiştir.

Günümüzde, müfessirlerin veya fakihlerin ahkam ayetlerini yorumlama metotları ve fikhî görüşleri, bir çok araştırmaya konu edilmiştir. Ancak kendine has özellikleri ile farklı bir tefsir metodu olarak ortaya çıkan işârî (tasavvufî) tefsirlerin fikhî yönüne dair çalışmaların ise yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Bu nedenle biz bu alanda öne çıkmış eserlerden biri olan İsmail Hakkı Bursevî'nin '*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsiri bağlamında, onun ahkam ayetlerine yaptığı zahiri ve işârî yorumlarını değerlendirmek üzere bir doktora tezi çalışması yapmaya karar verdik. Gerekli görülen bazı durumlarda başka işârî tefsirlerden de örnekler aktardık. Araştırmamızda, Bursevî'nin ahkam ayetlerini yorumlama metodu ortaya konmaya çalışılmış ve buna bağlı olarak fûrû'a dair görüşlerinin de tespiti ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu çalışmamızın özelde Bursevî'nin, genel anlamda da işârî tefsirlerin fikhî konulara yaklaşımının ortaya konması bakımından faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Ayrıca bu çalışmamızın Fıkıh ilmi ile tasavvufî anlayışın etkileşimi hususunda yeni ufuklar açacağı kanaatindeyiz.

Bu tez çalışmasını yürütürken bana büyük desteklerinden dolayı başta danışman hocam Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK olmak üzere, Prof. Dr. Mehmet BİRSİN ve Prof. Dr. Mustafa ARSLAN hocalarıma teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca tez konusunun seçiminde tavsiyelerinden ötürü Prof. Dr. Sabri ERTURHAN hocamıza ve akademik çalışmalarımda fıkha yönelmemde ve bu alanda yetişmemde emeği olan Prof. Dr. Nasi ASLAN'a burada teşekkürü bir borç bilirim. Yine bu tezin hazırlanmasında emeği olan, ismini burada zikredemediğim tüm hocalarım ve arkadaşlarıma da teşekkür ediyorum.

ÖZET

Bu doktora tez çalışması İsmail Hakkı Bursevî'nin '*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsirindeki, usûl-i fıkıh ve fûrû'a dair görüşlerinin ortaya çıkarılması amacıyla yapılmıştır. Çalışmamızı bu tefsiri esas alarak yapmamızın temel sebeplerinden birisi bu eserin işârî/tasavvufî tefsir özelliği taşımasıdır. İşârî (tasavvufî) tefsir, mutasavvıf müfessirin Kur'an ayetlerini okuduğunda kalbine doğan manalar ile oluşturulan tefsir olduğundan kendine has özelliklere sahip bir tefsir türüdür. Ahkam ayetlerinden hüküm çıkarma faaliyeti ise fıkıh usulü kaideleri çerçevesinde objektif kurallara tabi olan bir eylemdir. Bu nedenle işârî bir tefsirin ahkam ayetlerine yaklaşımının ve yorumlama metodunun tespit edilmesinin önemli bir gereklilik olduğunu düşünüyoruz. Tezimiz dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tefsir, te'vil, işârî tefsir kavramları hakkında açıklamalarda bulunulmuştur. İkinci bölümde İsmail Hakkı Bursevî'nin hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulmuş, '*Rûhu'l-Beyân*' tefsiri hakkında bilgiler verilmiştir. Üçüncü ve dördüncü bölümler tezimizin ana bölümlerini teşkil etmektedir. Üçüncü bölümde İsmail Hakkı Bursevî'nin ahkam ayetlerini yorumlama metodu, fıkıh usulü sistematigi ve kuralları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Dördüncü bölümde ise Bursevî'nin fûrû'a dair görüşleri ele alınarak değerlendirilmeleri yapılmıştır. Bursevî'nin ahkam ayetlerini yorumlama ve fûrû'a dair görüşlerinin incelenmesi sonucu elde edilen bulgular 'sonuç' kısmında özetlenerek aktarılmıştır. Çalışmamızda işârî tefsirlerin fikhî yönüne dair önemli tespit ve bulguların ortaya konulduğu kanaatindeyiz. Bu çalışma neticesi gördük ki, tasavvufî tefsir yazan mutasavvıflar genel fıkıh kaynaklarından ayrıca ilham, keşf ve rüya gibi tasavvufî bilgi kaynaklarını da kullanmaktadırlar. Ayrıca müçtehitlerce ortaya konulmuş mevcut fikhî hükümleri tercih konusunda da bir takım tasavvufî ilkeler çerçevesinde hareket etmektedirler. Bu durum fikhî hükümlerin tasavvuf mensuplarının yaşamlarına aktarılması üzerinde tasavvufî anlayışın etkilerinin mevcut olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Ahkam Ayetleri, Usul-ü Fıkıh, Fûrû'ı Fıkıh, Bursevî.

ABSTRACT

This doctoral thesis study was carried out in order to reveal the views of İsmail Hakkı Bursevî on the *usul-i fiqh* and *furu al-fiqh* in his interpretation of "Rûhu'l-Beyân". One of the main reasons for our work based on this commentary is that this work has the feature of an Ishari/Sufi commentary. Ishari (mystical) tafsir is a type of tafsir that has its own unique features since it is a tafsir created with meanings born to the heart of a sufi commentator when he reads the Qur'an. The work of making judgements from the provision verses is an action that is subject to objective rules within the framework of the rules of fiqh. Therefore, we think that it is an important requirement to determine the approach of and method of interpretation the ishari tafsir to the provision verses. Our thesis consists of four section. In the first section, the concepts of tafsir, ta'wil and ishari tafsir are explained. In the second the life and scientific personality of İsmail Hakkı Bursevi has been emphasized and also some information has been given about Tafsir of "Ruhul Beyan". Third and fourth sections constitute the main chapters of our thesis. In the third section, the interpretation method of the provisions verses by İsmail Hakkı Bursevi was evaluated within the scope of the systematics and rules of *usul al-fiqh*. In the fourt section, Bursevi's opinions about *furu al-fiqh* is discussed and interpreted. The findings obtained as a result of the interpretation of the provisions verses and the examination of his view on *furu al-fiqh* were summarized in the section of conclusion. In our study, we believe that impotent determinations and findings regarding the fiqh aspect of ishari tafsir are revealed. We see in the consequence of this work that sufi mufassirs use not only common fiqh resources bu also sufistic konowledge sources such us inspiration, clairvoyance and dream. When they choose and prefer the decrees of fiqh set forth by the scholars of islamic law (mujtahids) they also conduct within the scope of sufi principles. This situation shows that there are effects of sufistic perspective while transfer the provisions of fiqh on the lives of sufi members.

Key Words: Ishari Tafsir, Provision Verses, Usul al-Fiqh, Furu' al-Fiqh, Bursevi.

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin/İbni (oğlu)
bk.	Bakınız
By.	Basım yeri yok
c.	Cilt no
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
Ens.	Enstitüsü
Fak.	Fakültesi
h.	Hicrî tarih
hd. no.	Hadis numarası
Haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
Mv.F.	el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa no
Sav	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
ty.	Basım tarihi yok
Üni.	Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
KISALTMALAR	iv

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI	2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	3
IV. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI	4
V. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİ ÜZERİNE YAPILAN ARAŞTIRMALAR	5

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR, TE'VÎL VE İŞÂRÎ TEFSİR KAVRAMLARI

1.1. TEFSİR VE TE'VÎL	8
1.1.1. Tefsir'in Tanımı	8
1.1.2. Te'vîl'in Tanımı	9
1.1.3. Tefsir Türleri	14
1.1.3.1. Rivayet Tefsiri	14
1.1.3.2. Dirâyet Tefsiri	15
1.1.3.3. Konulu Tefsirler	17
1.2. İŞÂRÎ (TASAVVUFÎ) TEFSİR	19
1.2.1. Tasavvufun Tanımı ve Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi	19
1.2.2. İşârî Tefsirin Tanımı	30
1.2.3. Tefsirde Zâhir ve Bâtın Ayrımı.....	35
1.2.4. İşârî Tefsir Tarihi	54

İKİNCİ BÖLÜM

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI, İLMÎ YÖNÜ VE ESERLERİ

2.1. İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI	64
2.1.1. İsmail Hakkı'nın Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış	64
2.1.2. Doğum Yeri ve Tarihi	67
2.1.3. Tahsil Hayatı	68
2.1.4. Görevleri ve Hizmetleri	70

2.1.5. Vefatı	72
2.1.6. İlmî Şahsiyeti ve Eserleri	72
2.2. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİ	76
2.2.1. Rûhu'l-Beyân Tefsiri'nin Yazılışı	76
2.2.2. Rûhu'l-Beyân Tefsiri'nin Kaynakları	78
2.2.2.1. Tefsir Alanındaki Kaynakları	78
2.2.2.2. Fıkıh Alanındaki Kaynakları	80
2.2.3. Rûhu'l-Beyân Tefsiri'nin Genel Özellikleri	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN FIKİH USULÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

3.1. FIKİH FIKİH USULÜNE DAİR GENEL BİLGİLER	87
3.2. BURSEVÎ'NİN FIKİH USULÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ	88
3.2.1. FIKHİN KAYNAKLARI	88
3.2.1.1. Kitap	88
3.2.1.2. Sünnet	95
3.2.1.3. İcma	112
3.2.1.4. Kıyas	117
3.2.1.4.1. Kıyasın Tanımı ve Şartları	117
3.2.1.4.2. İllet ve Hikmet.....	121
3.2.1.5. Şer'u Men Kablena	131
3.2.1.6. İstihsan	137
3.2.1.7. Sedd-i Zeraî	138
3.2.1.8. Örf ve Adet	141
3.2.1.9. Tasavvufî Anlayışa Dayalı Bilgi Kaynakları	145
3.2.1.9.1. İlhamın Bilgi Değeri ve Kaynaklığı	145
3.2.1.9.2. İlhamın Bilgi Değeri Konusunda Değerlendirme	166
3.2.1.9.3. Rüyanın Bilgi Değeri ve Kaynaklığı	173
3.2.1.9.3.1. Rüya Hakkında Genel Bilgiler	173
3.2.1.9.3.2. Rüya Yoluyla Hadis Rivayeti	180
3.2.1.9.3.3. Rüya Hakkında Genel Değerlendirme	183
3.2.2. KAYNAKLARDAN HÜKÜM ÇIKARMA (İSTİNBAT) METODLARI	185
3.2.2.1. Vaz' Olunduğu Mana Bakımından Lafızlar	185
3.2.2.1.1. Hâss	186

3.2.2.1.1.1. Emir	186
3.2.2.1.1.2. Nehiy	189
3.2.2.1.1.3. Mutlak ve Mukayyed	190
3.2.2.1.2. Âmm	191
3.2.2.1.3. Müşterek	192
3.2.2.2. Kullanıldığı Mana Bakımından Lafızlar	193
3.2.2.3. Manaya Delaleti Bakımından Lafızlar	194
3.2.2.3.1. Manaya Delaleti Açık Olan Lafızlar	194
3.2.2.3.2. Manaya Delâleti Kapalı Olan Lafızlar	195
3.2.2.3.2.1. Hafî	195
3.2.2.3.2.2. Müşkil	196
3.2.2.3.2.3. Mücmel	197
3.2.2.3.2.4. Müteşâbih	198
3.2.2.4. Manaya Delâletinin Şekli Bakımından Lafızlar	200
3.2.2.4.1. İbarenin Delâleti	201
3.2.2.4.2. İşaretin Delâleti	201
3.2.2.4.3. Nassın Delâleti	206
3.2.2.4.4. İktizanın Delâleti	207
3.2.2.4.5. Mefhûmü'l-Muhâlefe	208
3.2.3. DELİLLER ARASINDAKİ TEARUZU GİDERME YOLLARINDAN NESİH HAKKINDA	
GÖRÜŞLERİ	212
3.2.3.1. Neshin Tarifi ve Çeşitleri	212
3.2.3.2. Neshin Kısımları	218
3.2.3.2.1. Ayetin Önceki Şeriat Hükümlerini Neshi	218
3.2.3.2.2. Ayetin Ayet ile Neshi	219
3.2.3.2.3. Ayetin Sünneti Neshi	223
3.2.3.2.4. Sünnetin Kur'an'ı Neshi	224
3.2.4. İCTİHAD, TAKLİD ve TELFİK	231
3.2.4.1. İctihat.....	231
3.2.4.2. Taklid	236
3.2.4.3. Telfik	238
3.2.4.3.1. Telfik'in Tarifi	238
3.2.4.3.2. Hükümleri Tercihle İhtiyat ve Bursevî'nin Telfik Anlayışı	240
3.2.5. ŞER'İ DELİLLERDEN ÇIKARILAN HÜKÜMLER	246
3.2.5.1. Hüsün-Kubuh Meselesi	247
3.2.5.2. Şer'i Hükümün Kısımları	249
3.2.5.2.1. Vacip	249

3.2.5.2.2.Mendub	252
3.2.5.2.3.Haram	255
3.2.5.2.4.Mekruh	256
3.2.5.2.5.Mubah	260
3.2.5.2.6.Tasavvufta Edebler	267
3.2.5.3. Azimet ve Ruhsat	273
3.2.5.4. Fetva-Takva Ayrımı	288
3.2.6. EL-MAHKÛM-U FÎH (Hükme Konu Olan Fiiller)	292
3.2.7. EL-MAHKÛM ALEYH (Hükümün Muhatabı / Mükellef)	293
3.2.7.1. Ehliyet	293
3.2.7.1.1. Vücûb Ehliyeti	294
3.2.7.1.2. Edâ Ehliyeti	295
3.2.7.2. Ehliyet Arızaları (Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Durumlar).	297
3.2.7.2.1. Harcamalarda Tedbirsizlik (Sefeh).....	298
3.2.7.2.2. Sarhoşluk (Sükr)	300
3.2.7.2.3. İkraah	303
3.2.7.2.4. Hata ve Unutma	305
3.2.7.2.4. Cehl	306

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSMAIL HAKKI BURSEVÎ'NİN FÜRÛ-I FIKHA DAİR GÖRÜŞLERİ

4.1. İBADETLER HUKUKUNA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ	309
4.1.1. Teheccüd Namazının Hükümü	310
4.1.2. Kutuplarda Namazın Hükümü	313
4.1.3. Cuma Hutbesi Sırasında Konuşma	317
4.1.4. Namazların İskatı ve Devir	319
4.1.5. Nafile Namazların Cemaatle Kılınması	323
4.1.6. Zekâta Dair Hükümlerle İlgili Görüşleri	325
4.1.7. Oruca Dair Hükümlerle İlgili Görüşleri	327
4.1.8. Hacca Dair Hükümlerle İlgili Görüşleri	329
4.1.9. Kurban Kesme ile İlgili Görüşleri	332
4.1.10. Kur'an Öğretme ve Bazı Dinî Hizmetler Karşılığında Ücret Alınması.....	334
4.2. AİLE HUKUKUNA DAİR GÖRÜŞLERİ	337

4.2.1.	Kadınların Veli İzni Olmadan Evlenmeleri Konusu	337
4.2.2.	Boşamanın Üç Kez Oluşu ve Hülle Nikahı	338
4.2.3.	Zina Edenle Evlenmenin Hükmü	342
4.2.4.	Cinlerle Evlilik	345
4.2.5.	Aile Hukukuna Dair Diğer Bazı Görüşleri	346
4.3.	CEZA HUKUKU KONUSUNDAKİ BAZI GÖRÜŞLERİ	349
4.3.1	Had, Tazir ve Kısas Cezalarının Tanımları ve Özelliklerine Dair Açıklamaları	349
4.3.2.	Ceza Hukuku ile İlgili Görüşlerinden Bazı Örnekler	351
4.4.	FÜRU-I FIKHA DAİR DİĞER BAZI KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ	355
4.4.1.	Yiyeceklerde Helal ve Haramlara Dair Görüşleri	355
4.4.2.	Musiki ve Çalgı Aletleri Hakkındaki Görüşleri	363
4.4.3.	Tavla, Santraç ve Diğer Bazı Oyunlar Hakkındaki Görüşleri	370
4.4.4.	Saç ve Sakal Kesme Hakkındaki Görüşleri	373
4.4.5.	Hiyel (Hile-i Şer'iyeye) Hakkındaki Görüşleri	377
4.4.6.	Felsefe vb. İlimleri Öğrenme Hakkında Görüşleri	381
4.4.7.	Deniz Yolculuğuna Dair Görüşleri	383
4.4.8.	Güvercin Besleme ve Uçurma İle İlgili Görüşleri	387
4.4.9.	Haram Madde İle Tedavi Konusundaki Görüşleri	388
SONUÇ	392
KAYNAKÇA	401

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ

Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılması ve onlardan hüküm istinbâtı konusunda müfessirler tarafından aktarılan bilgilerin çok önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Kur'an tefsirleri genel olarak 'rivayet tefsirleri' ve 'dirayet tefsirleri' olmak üzere iki kısma ayrılır. Rivayet tefsirlerinde ayetler, Hz. Peygamberin hadisleri, sahabe ve tâbiûn sözlerinden yapılan nakillere dayalı olarak tefsir edilmiş olup, tefsir alanında yapılan ilk çalışmalar da bu tefsir türüne aittir. Daha sonraki dönemlerde ise, bu tefsir metoduna reye dayalı tefsir faaliyetleri de eklenmiştir ki, bu metotla yazılan tefsirler de 'dirayet tefsiri' şeklinde isimlendirilmiştir.

Rivayet ve dirayet tefsirleri yanında bunlardan farklı bir özelliğe sahip tefsir türü ise 'işârî tefsir' olup bu tefsir metodu, Kur'an ayetlerinden ilk anda akla gelmeyen ancak ayetin işâretine bağlı olarak ve bulunduğu dereceye göre yalnızca mutasavvıfın kalbine doğan manalarla tefsir yazma yöntemidir. Biz de bu metodla yazılmış işârî tefsirlerden sayılan İsmail Hakkı Bursevî'nin '*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsirini çalışmamıza esas alarak, onun ahkam ayetlerini yorumlama konusunda usûle dair metodu ve fikhî görüşleri üzerine bir çalışma yapmak istedik. Kur'an'ın önemli bir kısmını teşkil eden ahkam ayetlerinin bu tefsirde, bilinen fıkıh usulü kuralları çerçevesinde yorumlanıp yorumlanmadığının ve tasavvufî anlayışın hüküm istinbatına bir etkisinin olup olmadığının ortaya çıkarılmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu tefsirin mutasavvıf bir müfessirce yazılmış olması nedeniyle, tasavvufun temel ilkelerinden olan; şer'atın zahirine hassasiyetle riâyet etme, şüpheli olan şeylerden sakınmak ve bunun yanında helal ve mubah olan şeylerin de zaruret ölçüsünden fazlasının kullanılmaması, her tür davranışta ihyatlı olmayı esas alma vb. ilkelerin, ayetlerden hüküm çıkarmada etkili olup olmadığının belirlenmesi önemli bir husustur. Bunun yanında Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirindeki fûru'a dair görüşlerinin ortaya çıkarılmasının da bu alandaki çalışmalara bir zenginlik katacağı kanaatindeyiz. Ayrıca fikhî-amelî herhangi bir meselede birçok farklı içtihadî görüşlerin bulunduğu durumlarda, içtihadî hükümleri tercih konusunda Bursevî'nin sahip olduğu tasavvufî

anlayışın bir etkisinin olup olmadığının da araştırılmaya değer bir konu olduğunu düşünüyoruz.

Tasavvufa dayalı yaşam biçiminin İslam coğrafyasının her alanında oldukça yaygın bir şekilde yaşanmakta olduğu ve bu düşünceyi taşıyan Müslümanların dinî yaşamlarında tasavvufî yönün yanında fikhî yönün de doğal olarak yer aldığı göz önüne alındığında, bu konunun araştırılıp ortaya konulmasının elbette çok yararlı olacağı kanaatindeyiz. Yine bu çalışmanın, kendisine işârî tefsirleri dini bilgi kaynağı olarak gören tasavvuf ehli için de bu eserlerin fikhî yönünü tanıma noktasında rehberlik edeceğini umuyoruz.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırmamızın amacı, Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde ahkam ayetlerini yorumlama metodunu tespit etmek, onun fıkıh usulü ve fûrû'a dair görüşlerini ortaya çıkarmaktır. Bunun yanında onun tefsirinin işârî tefsir kategorisinde olması dolayısıyla, sadece zahiri yorumlarının değil işârî yorumlarının da incelenerek bu konudaki metodunu da belirlemeyi hedefledik. Bilineceği üzere, ayetlerin zahirî yönden tefsiri yanında, onların batınî bir kısım anlamlarının bulunduğu belirtilip, batınî yönden de yorumlanması işârî tefsirlerin temel özelliğidir. Bu şekildeki bir tefsir ekolünde ahkam ayetlerinin yorumlanma şekli nasıldır? Ahkam ayetlerinin zahirî yönden tefsir edilmesi bilenen bir durum iken, onların batınî yönden yorumlanması ve bu yoruma hüküm bina edilmesi mümkün müdür? Bu konuda belli bir metot takip edilmiş midir? Bursevî'nin tabii olduğu fikhî mezhebe bağlılığı, ahkam ayetlerini yorumlamasında etkili olmuş mudur? Doğrudan veya dolaylı olarak ahkam içeren bütün ayetler hakkında kanaat belirtmiş midir? Ahkam ayetlerini tefsir faaliyetinde farklı mezhep görüşlerinden yararlanmış mıdır? Şeriatın zahirine uymanın esas olması tasavvufu da elbette şekillendiren en temel unsurlardandır. Buna karşın tasavvufî anlayışta yer alan bir takım ilkeler, ahkam ayetlerinden hüküm çıkarmada etkili olmuş mudur? Araştırmamızda bu ve benzeri sorulara cevap aranacaktır.

Tez konusu hakkında yaptığımız ön araştırmalarda, *Rûhu'l-Beyân*'ın fikhî yönü üzerine ve özellikle de işârî tefsirlerin ahkam ayetlerini yorumlama metodu hakkında, dar kapsamlı çalışmalar -örneğin aile hukukuna dair ayetlerin yorumu adıyla bir yüksek lisans tezi gibi- bulunmakla birlikte, geniş çaplı bir çalışmanın yapılmadığını tespit ettik. Bu

durum, bizleri bu konu üzerinde çalışmaya iten sebeplerden birisidir. İşârî tefsir alanında öne çıkmış olan Bursevî'nin '*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsiri asıl kaynağımız olmakla birlikte, bazı durumlarda bu metot ile yazılmış diğer bir kısım tefsirlerin ahkam ayetleri hakkında yaptıkları yorumlara değinerek genel anlamda işârî tefsirlerin fikhî yönüne dair tespitlerde bulunmayı da amaçlamaktayız. Böylece bu çalışma ile İslam Hukuku alanındaki araştırmalara bir zenginlik katmış olacağımızı düşünüyoruz.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmamızda literatür taraması, eserlerde içerik analizi yapılması, bunlarda yer alan görüşlerin belirlenip çıkarılması, karşılaştırma ve değerlendirme yapılması yöntemleri kullanılmıştır. Öncelikle İsmail Hakkı Bursevî'nin '*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsiri baştan sona okunarak taraması yapılmıştır. Tefsirde ahkam ayetlerine getirilen zahiri ve bâtinî tüm yorumlar çıkarılarak, yorumlama metodu ve buna göre ortaya koyduğu hükümler tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca gerekli görülen hallerde Bursevî'den önce yazılmış diğer bir kısım işârî tefsirlerde yer alan görüşlere de yer verilmiştir. Bunun yanında Bursevî'nin tefsirinde yer alan görüşler, zaman zaman farklı müfessirlerin ve müçtehitlerin görüşleri ile de karşılaştırılarak değerlendirmeler yapılmıştır.

Araştırmamız dört bölümden oluşmaktadır:

1. Bölümde öncelikle 'Tefsir' ve 'Te'vil' kavramlarını açıkladık. Daha sonra, Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde işârî/tasavvufî yorumlara yer verilmiş olması ve bizlerin bu yorumları da değerlendirmeye tabi tutacağımız için bu bölümde 'Tasavvufun Tanımı', 'İşârî Tefsir', 'Tefsirde Zahir-Bâtin Ayrımı' ve 'İşârî Tefsir Tarihi' başlıkları altında genel bilgiler vermeyi gerekli gördük.

2. Bölümde önce, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinin yazarı İsmail Hakkı Bursevî'nin yaşadığı dönem, ailesi, hayatı, hocaları, öğrencileri/halifeleri, eserleri hakkında bilgi verdik. Ardından '*Rûhu'l-Beyân Tefsiri*'ni genel özellikleri ile tanıttık.

3. Bölümde *Rûhu'l-Beyân* tefsiri çerçevesinde İsmail Hakkı Bursevî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Bunun için *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde yer alan tüm fikhî hükümleri çıkardık ve bu fikhî hükümlerde yer alan usûl-ü fıkha dair görüşleri genel fıkıh usulü sistematığına göre konu başlıkları altında ayrıştırarak,

konularına göre değerlendirmelerini yaptık. Ayrıca gerekli durumlarda klasik usul kitaplarında yer alan sınıflamaların da dışına çıkmak durumunda kaldık. Örneğin fıkhın kaynakları kısmında klasik usul kitaplarında yer alan kaynaklara ek olarak, tasavvufi anlayışta ilham ve rüyanın da bilgi kaynakları arasında yer aldığını gördüğümüzden bu kısma bu konuları da ekleyerek bunlar hakkında değerlendirmeler yaptık. Usûl-ü fıkhı dair konularda maruf olan bilgilerin yanında, özellikle İsmail Hakkı Bursevî'ye has veya genel tasavvufi düşünce kaynaklı bilgilerin tespit edilerek sunulmasına özen gösterdik.

4. Bölümde İsmail Hakkı Bursevî'nin fûrû'a dair görüşleri önce; İbadetler hukuku, aile hukuku, ceza hukuku ve diğer fûrû alanlarındaki görüşleri adı altında dört ana başlıkta topladık. Bu alanları gerektiği ölçüde alt başlıklara ayırarak, Bursevî'nin görüşlerini ele alarak inceledik. Onun görüşlerini değerlendirirken biraz seçici davranarak, genel fıkıh literatürü içerisinde yaygın olarak bilinen fıkhî görüşlerinden ziyade, daha çok bu genel anlayıştan farklı olan ve Bursevî'ye has olan görüşleri aktararak bunların değerlendirmelerini yapmaya çalıştık.

Son olarak 'Sonuç' kısmında, yukarıda saydığımız başlıklar altında ortaya koyduğumuz Bursevî'nin görüşlerinin genel bir değerlendirmesini yaptık. Bu görüşlerin bir kısmı genel tasavvuf anlayışından kaynaklanan görüşler iken, bir kısmı ise Bursevî'ye has görüşlerdir. Bunların ortaya çıkarılıp değerlendirilmesi ile Bursevî'nin '*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsiri ve genel manada tasavvufî tefsirlerin fıkhî yönüne dair önemli tespitleri ve bulguları ortaya koyduğumuzu düşünüyöruz.

IV. ARAşTIRMANIN SINIRLARI

Bu çalışmamızı İsmail Hakkı Bursevî'nin usûl-ü fıkhı ve fûrû'a dair görüşlerini ortaya çıkarmak amacıyla, onun '*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsiri üzerinden yürüttük. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu çalışma için '*Rûhu'l-Beyân*' tefsirinin seçilmesinde etkili olan hususların başında, onun işâri/tasavvufî tefsir kategorisinde yer alması gelmektedir. İşâri tefsir geleneğinde Tusterî (283/896), Sülemî (412/1021), Kuşeyrî (465/1072), Necmeddîn ed-Dâye (654/1256) gibi birçok önemli şahsiyetlere ait eserler de bulunmakla birlikte, bu eserlerin bazıları sadece tasavvufî yorumlara müsait ayetlerin ele alındığı eserler, bazıları ise zahiri yorumların hiç yer almadığı sadece işâri yorumlardan oluşan eserlerdir. Bursevî'nin '*Rûhu'l-Beyân*'ı ise sadece işâri tefsir olma özelliği ile öne çıkmamakta, aynı zamanda

rivayet ve dirayet tefsiri özelliği de taşımaktadır. Bu eser rivayet ve dirayet metotlarına dayalı yorumlar ile işârî yorumları meczeden ve Kur'an'ın bütün ayetlerinin tefsirini bu çerçevede sunan bir eser olması nedeniyle bu eser üzerinden bu çalışmayı yapmanın daha faydalı olacağını düşündük. Bu nedenle bundan önce yazılmış diğer işârî tefsirlere ancak ihtiyaç duyduğumuz ölçüde başvurduk, araştırmamızın genelini *Rûhu'l-Beyân* tefsiri üzerinden götürdük. *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde fikhî hükümlere konu edilmemiş ayetlerin tefsirleri ise bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Ancak ister doğrudan fikhî bir hükme konu olan, isterse doğrudan fikhî bir hükme delaleti olmamakla birlikte Bursevî'nin ayeti tefsir ederken fikhî hükümler zikrettiği tüm ayetleri araştırmamıza dahil ettik. Bu şekilde ahkama dair yorumların bulunduğu tüm ayetlerin tefsirini ele alıp değerlendirmekle birlikte, bazı durumlarda genel olarak ahkam ayeti olarak görülen ancak Bursevî'nin bu ayetlere dair yorumlarının fikhî alan ile hiçbir şekilde alakasını kuramadığımız işârî yorumlarını ise, şer'î-amelî yönü olmayan yorumlar olarak değerlendirdiğimizden araştırmamız dışında tuttuk. Ayrıca *Rûhu'l-Beyân* tefsirinin oldukça geniş bir hacme sahip olması nedeniyle, çalışmamızın çerçevesinin daha da genişlememesi için Bursevî'ye ait diğer eserlerdeki fikhî görüşleri bu çalışma kapsamına alınmamıştır.

V. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİ ÜZERİNE YAPILAN ARAŞTIRMALAR

İsmail Hakkı Bursevî, ardında yüzden fazla eser bırakmış bir müellif olduğundan, hakkında birçok araştırma ve çalışma yapılmıştır. Akademik olarak Bursevî ve eserleri hakkında ülkemizde 40'a yakın yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmış olup, bunun yanında müstakil eserler de mevcuttur. Bursevî'nin hayatı ve eserlerine dair çalışmalar olarak; Mehmet Ali Aynî, Sakıp Yıldız ve Ali Namlı'nın çalışmaları öne çıkmaktadır. Kendisi ve eserleri hakkında yapılan doktora ve yüksek lisans tezleri genelde İlahiyat/Temel İslam Bilimleri alanı ağırlıklı olmakla birlikte, Türk Dili ve Edebiyatı, Felsefe ve Tarih alanlarında da hakkında akademik çalışmalar bulunmaktadır.

Bursevî üzerine yapılmış çalışmalardan sadece birisi fıkıh alanıyla ilgili olup, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda 1998 yılında Ömer Başkan tarafından Süleyman Ateş danışmanlığında yapılan "*İsmail Hakkı Bursevi'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu*" adıyla hazırlanan

bir yüksek lisans tezidir. Bu tez Bursevî'nin, aile hukukuna dair ayetlerin tefsirini konu edinen dar kapsamlı bir çalışma olup, Bursevî'nin fikhî görüşleri bu çalışmada gerektiği ölçüde değerlendirilme imkânı bulmamıştır. Bununla birlikte çalışmamız sırasında, Bursevî'nin görüşlerine dair gerek bu tezde ve gerekse başka akademik çalışmalarda yer alan değerlendirme ve görüşleri dikkate aldık.

Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* dışındaki eserleri üzerine yapılmış çalışmaları burada aktarmayı gerekli görmüyoruz. Burada sadece Bursevî'nin hayatı ve eserlerine dair olanlar ile *Rûhu'l-Beyân Tefsiri* hakkında yapılanları ve dolaylı da olsa Bursevî'nin tefsir çalışmaları hakkında yapılan akademik tezleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Ali Namlı, *“İsmail Hakkı Bursevî, Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı”*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2001.
- Ziyaeddin Coşan, *“İsmail Hakkı Bursevî ve Fatıha Suresi Tefsiri”*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2001.
- Fatma Çalık, *“Ruhu'l Beyan'da İşârî Tefsir Anlayışı”*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2002.
- Ömer Özbek, *“Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Adlı Tefsirinde 'Usûl-i Aşere'”*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2003.
- Enver Türkmen, *“Osman Bedrüddin Erzurumî'nin Gülzâr-ı Samini'sinde Bulunan Ayetlerin Tasavvufî Yorumları ve Ruhul-Beyan Adlı Tefsirle Karşılaştırılması”*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2007.
- M. Fatih Hasççek, *“İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Nefs Kavramı”*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Seyit Avcı, *“İsmail Hakkı Bursevî'de Hadis Tespit ve Yorumu”*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- İhsan Soysaldı, *“İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitabı'n-Netice Adlı Eserindeki Tasavvufî İstılahlar”*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı, 1998.
- Naim Avan, *“İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbü'l-Envâr Adlı Eseri”*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

- Hikmet Gültekin, *“İsmail Hakkı Bursevî Kırk Hadis Şerhi Transkripsiyonu Ve Hadislerin Tahric ve Tenkid Kritiği (İlk Yirmi Hadis)”*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Ayşe Gültekin, *“İsmail Hakkı Bursevî'nin Kırk Hadis Şerhi Üzerine Tahric Ve Tenkid Çalışması”*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Ali Namı, *“İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmül Feyz Adlı Eseri (İkinci Kısım)”*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Ramazan Muslu, *“İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri”*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 1994.
- Yusuf Çelik, *“İsmail Hakkı Bursevî'de Basîret Anlayışı”*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- İlyas Efendi, *“İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbu's-Silsileti'l-Celvetiyye'si”*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 1994.
- Rafiye Duru, *“Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği Ve İsmail Hakkı Bursevî”*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, 2007.
- İsmail Güleç, *“İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l-Mesnevi'sinin İncelenmesi”*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2003.
- Mehmet Ali Akidil, *“İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri Ve Tuhfe-i Ömeriyye'si (Tenkitli Metin)”*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 1996.
- Merve Tabur, *“İsmail Hakkı Bursevî ve İtidal Siyaseti”*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2011.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR, TE'VİL VE İŞÂRÎ TEFİR KAVRAMLARI

1.1. TEFİR VE TE'VİL

1.1.1. Tefsir'in Tanımı

Tefsir kelimesi, “f-s-r” (ف س ر) kök fiilinin “tef’îl” veznindeki mastarı olup sözlükte; açıklamak, izah etmek, makul manayı ortaya çıkarmak, müşkil lafızdan murad edilen manayı keşf ve beyan etmek, örtülü birşeyi açığa çıkarmak anlamlarına gelir.¹ Buna göre tefsir kelimesi; “Bir lafzın ya da sözün açıklanması, hedeflenen manayı muhataba daha iyi izah eden bir başka sözle açıklamak ve ortaya çıkartmak” anlamına gelmektedir.²

İstılahta ise tefsir, çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin Curcânî (816/1413) tefsiri; “Ayetin manasının, ondaki hususların, kıssaların ve sebab-i nüzûlünün, delâleti açıkça belirten lafızlarla açıklanmasıdır.” şeklinde tarif etmiştir.³ Bir başka tanım ise, “Allah’ın (Kur’ân’daki) muradını beşerin gücü nisbetinde ortaya çıkarmaya çalışan ilim dalıdır.” şeklindedir.⁴ İbn-i Âşur (1394/1973) ise; “Gerek muhtasar gerek detaylı olsun, Kur’an lafızlarının manalarını ve o lafızlardan elde edilenleri beyan eden bir ilmin adıdır.”⁵ şeklinde tarif etmiştir.

Tefsir hakkında yapılan çeşitli tanımları bir araya getirerek şöylece tarif etmek mümkündür: “Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur’an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak, Kur’an’ın manalarının

¹ Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, Beyrut, 1990, c.II, s.781; el-İsfahânî, Râğîb, *el-Müfredât Fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., s.380; İbn-i Manzûr, Ebul Fadl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., c.V, s.3412; Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhîr Tercümesi*, Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, c.III, s.2254. Tefsir kelimesinin taklib yoluyla “sefr” (سفر) kökünden geldiği de belirtilmiştir. Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire, 1984, c.II, s.147-148; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2017, s.19-20. “Sefr” kelimesi de, izhar etme, kapalı birşeyi açmak anlamlarına sahip olup, “fesr” (فسر) in anlamına yakın bir anlamı ifade etmektedir. Bu konuda geniş değerlendirme ve farklı görüşler için bakınız: Sıcak, Ahmet Said, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2013, s.81-84.

² İbn-i Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus, 1984, c.I, s.10.

³ Curcânî, Ali b. Muhammed, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ty., s.57.

⁴ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî'l-Halebî, Kahire, ty., c.II, s.3; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ty., c.I, s.14.

⁵ İbn-i Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c.I, s.11.

açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.”⁶ Tefsir kelimesi ile kastedilen manayı ifade eder şekilde kullanılan bir diğer lafız ise “te’vil” kelimesidir. Özellikle erken dönemlerde te’vile tefsir manası verilmesi ve Kur’an tefsirine dair eserlerin isimlerinde tefsir kelimesi yerine te’vil kelimesinin daha yaygın kullanılması nedeniyle⁷ te’vil kelimesine de kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1.1.2. Te’vil’in Tanımı

Sözlükte, rücû’ etmek, aslına dönmek anlamına gelen “e-v-l” (ل - و - ل) kökünden türeyen te’vil; açıklamak, tefsir etmek, izhar etmek, bir işin akıbeti vb. anlamlara gelmektedir.⁸ Bu kelime Kuran’da; hakikat (Âli İmran 3/7), sebep (Kehf 18/75), sonuç (Nisa 4/59) ve rüya tabiri (Yusuf 12/100) anlamlarında geçmektedir.⁹ Te’vil kelimesinin ıstılahtaki anlamı ise dönemlere göre farklılık göstermiştir. Şöyle ki, selef alimleri te’vil kelimesi ile ayetin manasının açıklanması ve tefsirini ifade ediyorlardı. Buna göre ilk dönemlerde te’vil kelimesi, tefsir ile hemen hemen aynı anlam örgüsü içinde kullanılmıştır.¹⁰ Hz. Peygamberin İbn-i Abbas hakkındaki; “اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل” *Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret*¹¹ ve başka bir rivayette; “اللهم علمه الحكمة” *Allah’ım! Ona hikmeti ve Kitâb’ın te’vîlini öğret*¹² duasında geçen te’vil kelimesi ile ‘Kur’an’ın açıklaması/yorumu’ kastedilmiştir.¹³ Hicrî IV. yüzyılda tefsir ve te’vil kelimelerine farklı anlamlar yüklenmeye başlanmış, bunda da Mâtürîdî (333/944)’nin etkisi büyük olmuştur. O, tefsir işinin sahabeye, te’vilin ise fukahaya ait bir iş olduğunu, tefsirin sahabeye ait olmasının sebebinin de onların Kur’an’ın nüzûlüne dair hususları bilmeleri ve buna şahit olmaları olduğunu belirtir. Buna göre tefsir, ayetin gerçek muradını ortaya çıkarmak demek olup, yalnızca buna ehil olanın bu faaliyete girişmesine müsaade

⁶ Birışık, Abdülhamit, “Tefsir”, *DİA*, TDV, Ankara, 2011, c.XL, s.281.

⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Te’vil”, *DİA*, TDV, Ankara, 2012, c.XLI, s.27.

⁸ Cevherî, *Sihâh*, c.IV, s.1627; İsfahânî, *Müfredât*, s.31; İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.I, s.171; İbn-i Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *Mu’cemü Megâyisü’l-Lüga*, Dâru’l-Fikr, b.y, 1979, c.I, s.162.

⁹ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 2017, s.27-28.

¹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, c.I, s.15; Mecdî Basellum, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne (Mukaddimesi)*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c.I, s.183; Öztürk, Mustafa, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s.133.

¹¹ Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müşned*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, ty., c.IV, s.225, (hd.no: 2397).

¹² İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, Kahire, ty., Fedâilü Ashâb, 11.

¹³ Yavuz, “Te’vil”, *DİA*, c.XLI, s.27.

edilebilir. Te'vil ise konunun varacağı sonucun beyanıdır. O da sözü müveccih olduğu yöne yönelmek demektir. (اما التأويل: هو بيان منتهى الامر. فهو توجيه الكلام الى ما يوجه اليه) Te'vilde, tefsirdeki kadar kesinlik/kat'ilik bulunmaz. Onda Allah'ın muradından haber verme, yani "Allah bununla şunu kastetti" şeklinde bir durum yoktur. Yalnızca, "bu şuna tevcih eder/yönelir" şeklinde manalandırılır ki, bu da beşerin konuşabileceği şeylerdendir.¹⁴ Mâtürîdî'nin bu açıklamaları ile benzerlik gösterir şekilde, tefsir ve te'vil kelimelerinin farklı anlamlar ifade ettiği, tefsir kelimesinin kesinlik ve kat'ilik taşıdığı, onun içerisinde şek ve şüphe barındırmayan beyan olduğu ve ona muhalefetin dalalet/sapıklık olacağı düşüncesi fıkıh usulcülerince de dile getirilmiştir.¹⁵ Bu şekilde bir ayırımında, Kur'an'da 'tefsir' kelimesinin geçtiği ayette,¹⁶ tefsir faaliyetinin Allah'a havale edilmiş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Bu nedenle tefsir, Kur'an hakkında hata ihtimali olmayan yani kat'iyet ifade eden bir lafız olarak görülmüş ve Kur'an hakkında yapılan bireysel yorumlamaların tefsir olarak nitelenmesinden kaçınılmıştır. Buna göre, tefsir işi Allah'a, Peygambere ve Kur'an'ın inişine şahid olan sahabeye atfedilerek onlara has görülmüş, te'vil ise tefsir gibi kat'iyet ifade etmediğinden ve lafzın ifade ettiği muhtemel manalardan birisinin tercihinden ibaret olduğundan tefsire göre daha yaygın bir kullanıma sahip olmuştur.¹⁷ Bu sebeptendir ki, ilk dönemlerde yazılan, Kur'an tefsirine dair eserlerin isimlerinde tefsir karşılığında te'vil kelimesi kullanılmıştır. İbn Kuteybe (276/889)'nin *Te'vil-ü Müşkili'l-Kur'an'ı* ile Taberî (310/923)'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an'ı* ve Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı* burada örnek olarak gösterilebilir.¹⁸

Tefsir ve te'vilin anlam farklılaşması konusunda şu tespit oldukça yerindedir: 'Tefsir' kavramı, vahyin anlaşılmasında bir tür ön hazırlık niteliği taşıyan Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh ve sebep-i nüzûl gibi daha çok rivayete dayalı unsurlar etrafında yoğunlaşan bir anlama çabasını ifade ederken; yorum faaliyetinin bu ilk basamağının bir adım ötesine geçmeyi amaçlayan 'te'vil' ise, anlaşılmasında güçlük çekilen kapalı ve müşkil ifadeleri barındıran ayetler özelinde gerçekleştirilmesi sebebiyle kapsam bakımından daha sınırlı,

¹⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c.I, s.349.

¹⁵ Debûsî, Ubeydullah b. Umer b. İsa, *Takvîmü'l-Edille*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s.169; Serahşî, Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü's-Serahşî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c.I, s.127.

¹⁶ "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا" *Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmalıyım.*" Furkan 25/33.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.21; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.26-27; Yavuz, "Te'vil", *DİA*, c.XLI, s.27.

¹⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.21-25; Yavuz, "Te'vil", *DİA*, c.XLI, s.27.

fakat ele alınan lafızların aklî izahı bakımından daha ileri bir yorum faaliyetine karşılık gelmektedir. Yine tefsir, kelâmın nesnel şartlarının kayıt altına alınarak okuyucuya sunulması açısından “geriye dönük bir anlama” çabası niteliği taşıırken; tefsirin doldurmakta yetersiz kaldığı anlam boşluğunu kapatma iddiasıyla ortaya çıkan te’vîl ise, metnin söylediği şeyden (zâhirden) öte, onun söylemek istediğine yönelir ve bu sebeple te’vîl, yüzü dâima ileriye dönük ve nispeten daha öznel bir yorum faaliyeti olarak karşımıza çıkar. Bu izâh şekli bize, başlangıçta tefsirle eşanlı görülen te’vîlin niçin zamanla ondan ayrılarak nasların husûsî bir tarzda yorumlanmasını ifade eden bir terim hâline geldiği noktasında da açıklayıcılık vazifesi görür. Çünkü söylem anından (nüzüî döneminden) uzaklaştıkça tefsirin yeterliliği azalmakta, buna karşın te’vîle duyulan ihtiyaç giderek artmaktadır.”¹⁹

Tefsirin yapılaş amacı Allah’ın o ayetten muradını ortaya koymak yani O’nun adına yargıda bulunmak olarak görülüp bunun sorumluluğunun ağır ve riskli oluşundan dolayı, te’vîlin ona göre daha masum görülmesi ve bu sebepten dolayı ilk dönem eserlerine te’vil isminin verilmesi tercih edilmiş olsa da tarihsel süreçte kullanım bu yönde gelişmemiştir. Bu durum özellikle Şii’lerin ve bazı mutasavvıfların Kur’an’ın nesnel anlamlarından ve maksatlarından tamamen kopuk şekilde ortaya koydukları yorumlamalarını ‘te’vil’ olarak isimlendirmelerinden dolayı, sünnî alimlerin bu kavram yerine tefsir kavramını daha çok tercih etmelerine sebep olduğu şeklinde açıklanmış ve bu aşamadan sonra artık te’vile, ilahî hitabın kelime ve ifadelerinin anlam ve delâletlerinin kasten tahrifini ifade eden bir kavram gözüyle bakıldığı belirtilmiştir.²⁰ Belirtilen sebeplere dayalı olarak tefsir kavramının te’vil kavramına göre daha yaygın kullanıldığında gerçeklik payı vardır. Ancak sünnî muhitte bu anlamın tamamen olumsuz karşılandığı şeklindeki düşünce vakıa ile pek de uyumlu görünmemektedir. Zira tefsir ve fıkıh usulü literatüründeki kullanımlarından anlaşıldığı kadarıyla, sünnî kesimde te’vil kavramının mecazî yorumlar ile mutasavvıfların işârî yorumlarını ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Bundan dolayı te’vil kavramının tamamen olumsuz bir medlûl kazandığını belirtmek yerine, tefsire nispetle

¹⁹ Mavil, Kılıç Aslan, “Te’vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2012, c.X, sayı:2, s.192-193.

²⁰ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s.136-137.

daha subjektif yorumları yani mecazî ve işârî yorumları ifade eder şekilde daraltılmış anlam örgüsüyle kullanıldığı söylemek daha isabetli olacaktır.²¹

Te'vil kelimesi hakkında VI. yüzyıldan sonra yapılan tanımlarda daha çok mecazî anlamı öne çıkarılarak tanımlamalar yapıldığı görülür. Örneğin Âmidî (631/1233) te'vili şöyle tanımlamaktadır: “Bir lafzın, zahir olan medlûlünün (zahirî manasının) dışında muhtemel bulunan bir manaya, bunu gerektiren bir delil nedeniyle hamledilmesidir.”²² İbn-i Manzûr (711/1311) ise te'vilin istilahî manasını; “Lafzın zahirinin, konulduğu aslî manasından çıkarılarak delile ihtiyaç duyan bir manaya nakledilmesi” şeklinde ifade etmiştir.²³ Bu dönemden itibaren fıkıh, kelam, tasavvuf ve diğer ilim dallarına mensup alimlerce benzer şekilde; “Ona işaret eden bir delil/karine nedeniyle lafzın râcih olan manadan, mercuh manaya döndürülmesi” olarak ifade edilmiştir.²⁴ Buna göre te'vil, lafzın ilk akla gelen belirgin (zahir) veya diğer anlamlara baskın (râcih) olan anlamından bir delil nedeniyle, muhtemel olmakla birlikte akla hemen gelmeyen ve râcih olmayan manaya hamledilmesi olmaktadır.²⁵ Bu tanımlar ve açıklamalara göre te'vilin genel bir tanımı şu şekilde yapılabilir: “Te'vil, meşru bir sebep veya delilden ötürü, herhangi bir ayeti ya da kelimeyi zahirî manasından alıp, bağlamından koparmadan kitap ve sünnete uygun bir şekilde yorumlamaktır.”²⁶

Tefsir ve te'vil kavramlarının konumuzla ilgili anlam durumlarını zikrettik. Bu konuda daha geniş bilgi ve tefsir ile te'vilin arasındaki farklar hakkında teferruata girmeyi konumuz açısından gerekli görmüyoruz.²⁷ Burada sadece tefsirin gerekliliğine dair kısa bir bilgi vereceğiz.

²¹ Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 2016, s.53.

²² Tanım metni; “التأويل فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده” şeklindedir. Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-lhkâm fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru's-Samiî, Riyad, 2003, c.III, s.66.

²³ İfadenin tam şekli; “التأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلی الى ما يحتاج الى دليل” şeklindedir. İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.I, s.172.

²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.I, s.15; Basellum, *Te'vilât-ü Ehli's-Sünne* (Mukaddimesi), c.I, s.183.

²⁵ Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*, Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017, Ankara, s.303; Sağlam, Hadi, “İslam Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtındaki Yeri ve Önemi,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2013, sayı: 21, s.99.

²⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.28.

²⁷ Tefsir ve te'vil kavramları üzerine geniş izahat ve aralarındaki farklılıklar konusunda bakınız: Zürkânî, *Menâhil*, c.II, s.3-10; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.I, s.12-18; Tayyar, Müsaid b. Süleyman, *et-Tefsîr ve't-Te'vil ve'l-İstinbât ve't-Tedebbür ve'l-Müfessir*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 2006, s.53-156; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.19-26; Demirci, Muhsin, “Tefsir Usulünün Temel Kaynakları”, *Kur'ân Mesajı İlmî*

Kur'an, tüm insanlığa gönderilmiş bir kitaptır. Aslında her insan kendi seviyesine göre Kur'an'ı anlayabilir, anlamaya çalışmalıdır da. Ancak insanların Kur'an'dan istifadeleri bilgi, anlayış ve kültür seviyelerine göre farklı olur. Bu bakımdan birçok insan, ilk bakışta fark edemedikleri Kur'anî güzelliklere tefsirlerin yardımıyla vakıf olur.²⁸ Kur'an'ın bir kısım ayetleri herkesin anlayabileceği şekilde (muhkem) iken, bir kısım ayetleri ise herkesin anlayamayacağı şekilde (müteşabih)'dir. Ayetlerin bir kısmı harici bir açıklamaya ihtiyaç duymadan lügat manasının kavranmasıyla anlaşılabilir. Ancak Kur'an'da, lügat manası dışında ıstılâhî manalar kazanmış salat, zekat gibi kavramların da mutlaka açıklanması icab eder. Bunun yanında Kur'an'da mevcut olan hakikat ve mecaz, garip kelimeler, kıssalar, meseller, mücmel, mübhem, nâsih, mensûh vb. birçok hususlar mutlaka açıklamaya ihtiyaç duyan konulardır. Yine Kur'an'da birbirine zıt gibi görünen ayetler arasında aslında mutabakat bulunduğu, bu konuda ilim sahibi kişilerce yapılacak açıklamalar sayesinde öğrenilebilir. Müteşabih olup birçok manaya ihtimali bulunan ayetler ise bu manalardan birini tayin etmek için harici bir delile ihtiyaç duyarlar. İşte yoruma ihtiyaç duyan bu tür ayetlere gelişigüzel anlamlar verilmesi durumunda ortaya çıkacak kötü sonuçlardan Müslümanların korunabilmesi için, bu ayetlerin akla, muhakemeye ve dinin temel esaslarına uygun olarak yorumlanması gereklidir. Özetle sıraladığımız bu hususlar tefsir ilmine mutlak suretle ihtiyaç duyulduğunu açıkça ortaya koymaktadır.²⁹ Haddi zatında yorum, anlam üzerine oturur. Dolayısıyla bir ayeti okuyanın zihninde, metnin lafzının işaret ettiği, doğrudan kavranılan bilgiler oluşur. Ancak ayetlerdeki lafızların işaret ettiği farklı anlamların da kavranılabilmesi için metinlerin yorumlanması gerekir. Bu durumda nassların yalın anlamlarını pek çok kişi bilirken, metinlerdeki detaylı yönlerin ortaya çıkarılması bir takım düşünce yöntemleri ile mümkün olmaktadır. Sonuçta anlamın tek başına yeterli olmadığı yerlerde yorumlamaya ihtiyaç duyulmaktadır.³⁰

Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 1999/2, c. II, s.155-161; Ünal, Mehmet, "Tefsire Giriş", *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.107-100.

²⁸ Çetin, Abdurrahman, "Kur'an'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar," *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa, 2000, sayı:9, c.IX, s.197.

²⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.31-33; Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1990, s.23-25.

³⁰ Karapınar, Fikret, "İlk Dönem Sûflilerin Nassları Yorumlama Tarzı", *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.99; Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, Külliyyât Yayınları, İstanbul, 2018, s.70.

Kur'an'ın tefsir edilmesi aslında Kur'an'ın kendi kendini tefsir etmesiyle başlamıştır. Yani Kur'an'ın ilk müfessiri, bizzat Kur'an'ın kendisidir. Hz. Peygamber de hem sözleriyle hem uygulamalarıyla onun yorumlayıcısı/açıklayıcısı olmuştur. Bu konuda üçüncü unsur da sahabelerdir. Kur'an'ın nüzûlüne şahit olmaları, olayları Hz. Peygamberle beraber yaşamaları, Kur'an'ı ve açıklamasını bizzat Peygamberden almaları ve yaşadıkları zaman itibarıyla Kur'an Arapçasına en iyi onların vakıf olmaları onları bu konuda oldukça etkin kılmıştır.³¹

1.1.3. Tefsir Türleri

Kur'an tefsirleri çeşitli yönleriyle tasnife tabi tutulmuştur. Tefsirler, Kur'an âyetlerini yorumlamadaki kullandıkları kaynaklara, yöneme ve yaklaşım biçimine göre taksim edildiği gibi, işledikleri konulara göre de tasnif edilmiştir. Ayetlerin tefsiri esnasında başvurulan kaynaklara göre yapılan taksimde, ağırlıklı olarak rivayet bilgilerini kullanan yaklaşım ile aklî muhakemeye dayanan şahsî değerlendirmeleri ve re'y ile tefsiri önceleyen yaklaşım belirleyici olmuştur.³² Bu temel özelliklerden hareketle tefsirler konusunda en yaygın sınıflama olan rivayet ve dirayet tefsiri kavramları hakkında genel bir bilgi vereceğiz. Daha sonra özellikle son yüzyılda yangınlaşan 'konulu tefsir' faaliyetine değineceğiz.

1.1.3.1. Rivayet Tefsiri

Tefsir için kaynak olarak sadece Kur'an-ı Kerim'i, Hz. Peygamberin sünnetini, sahabeyi ve sahabeden faydalanan nesli esas alan ve "me'sûr tefsir" veya "menkûl tefsir" diye de adlandırılan rivayet tefsiri yaklaşımına göre müfessir, bu yollarla gelen bilgiyle yetinir ve Kur'an'ı bu kaynaklara dayanarak yorumlar.³³ Tabiûn'un sözlerinin rivayet tefsirine dahil olup olmadığı tartışmalı olup, rivayet tefsirinin tam tanımının şu şekilde olması gerektiği de belirtilmiştir: "Rivayet Tefsiri, Hz. Peygamber'den, Sahabe'den,

³¹ Çetin, "Kur'an'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar", s.193.

³² Birişik, "Tefsir" *DİA*, c.XL, s.285.

³³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.524; Birişik, "Tefsir" *DİA*, c.XL, s.285; Pak, Zekeriya, "Rivayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.159; el-Cermî, İbrâhîm Muhammed, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2001, s.100.

Tabiînden ve tefsir ilmi sahasında meşhur olup, içtihatlarına binaen Kur'an tefsirine dair müstakil görüşleri bulunan etbâu't-tâbiînden nakledilen rivayetlere denir.”³⁴

Rivayet tefsiri alanında yazılmış ilk eser olarak görülen tefsir Taberî (310/923)'nin, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Naklî tefsir türünün en mükemmel örneği sayılan bu eserde, ayetlerle ilgili olarak Hz. Peygamber, sahabe ve tabiînden gelen rivayetler titizlikle derlenip toplanmış ve bu bilgilerin kayda geçirilmesi ile selef dönemi tefsir görüşlerine ulaşmak konusunda vazgeçilmez bir kaynak olarak görülmüştür.³⁵ Rivayet tefsiri, özellikle ilk dönem Kur'an ayetlerini yorumlama ve fetva verme konusunda gösterilen duyarlılık ve hassasiyete dayalı olarak gelişen bir anlayış olup, bu tefsirde ayetlerin tefsirinin rey doğrultusunda yapılmasının ilahî iradeye müdahale teşkil edeceği telakkisi nedeniyle kendi tercihleri doğrultusunda yorumlamaktan imtina edilmiştir.³⁶ Ancak her ayet hakkında yeterli rivayetin ve açıklamanın bulunmadığı durumlarda zorunlu olarak kendi reyleri ile tefsir etmek durumunda kalınmıştır ki, bunun sonucunda rivayetin yanında dirayet yoluyla tefsir doğal olarak ivme kazanmıştır.

1.1.3.2. Dirâyet Tefsiri

'*Et-Tefsîr bi'r-rey*', '*et-tefsîru'l-aklî*' ve '*et-tefsîru'l-ma'kul*' olarak da isimlendirilen bu yönleme göre müfessir, rivayet tefsirinin kaynaklarını ve yöntemini kullanmakla yetinmez; bunun yanında ayetleri Arap dili ve belağatı, edebiyat, mantık, kıyas ve daha pek çok ilimlere dayalı olarak izah eder ve yorumlar.³⁷ Diğer bir deyişle; “Müfessirin yalnızca rivayetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve çeşitli ilimler yanında kendi bilgi birikimi ve reyine dayanarak yaptığı tefsirdir.”³⁸ Bu tefsir tarzında müfessir daha aktif olup, rivayet tefsirinin kaynaklarını ve yöntemini kullanırken yer yer bu kaynakların verilerini eleştiriye tabi tutar, elinde bulunan kaynakları akıl süzgecinden geçirir, bir bakıma içtihat yapar. Dirâyet tefsiri, ulemânın sonradan ihdas ettiği bir yöntem olmayıp kaynağını bizzat

³⁴ Aydın, Muhammed, “Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım” *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sakarya, 2009, sayı:20, s.4.

³⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.537; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.130; Pak, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, s.164.

³⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.130

³⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.230; Polat, Fethi Ahmet, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, (ed. Mehmet Akif Koç), Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.177; Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, s.103.

³⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.148.

Kur'an'ın kendisinden ve Hz. Peygamberin Kur'an'ı yorumlama biçiminden alır. Zira Allah birçok ayette insanı Kur'an üzerinde düşünmeye teşvik etmekte, Hz. Peygamber de lafzın günlük dildeki kullanımını dışında başka anlamlara da gelebileceğini söylemekte, kişinin bu konuda dikkatli olmasını ve aklını kullanmasını öğütlemektedir.³⁹

Tefsirlerin, 'rivayet tefsiri' ve 'dirayet tefsiri' olarak ayrımı kesin çizgilerle yapılmış bir tasnif değildir. Zira 'rivayet tefsiri' olarak nitelenen tefsir türünde, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri yapılırken yahut Hz. Peygamberden gelen rivayetler ile ayetler tefsir edilirken dahi zaman zaman dirayet metoduna başvurulmaktadır. Çünkü bir ayetin tefsiri yapılırken şayet başka bir ayet ile izahat yapılıyorsa, bu ayetin diğerini tefsir ettiğine dair Kur'an'da bir bilgi olmadığından, bu iki ayet arasında ilişkiyi müfessir kendi dirayeti ile kurmakta, böylece ayetleri birbiri ile ilişkilendirme ve sonuç elde etme işi o müfessirin içtihadı olmaktadır. Aynı durum Hz. Peygamberin tefsir amaçlı söz ve davranışları hakkında da geçerlidir. Hz. Peygamberden gelen rivayetlerin ayetlerle ilişkilendirilmesi, yani bir rivayetin herhangi bir ayetin tefsirine dair olduğunun tespiti de yine dirayet yoluyla yapılmaktadır. Çünkü ayetlerin tefsiri esnasında hadislerin seçiminden onların ayetlere göre tasnifine, illetlerinin tespiti ve güçlü yanlarını tayinden uydurma ve zayıf hadislerin ayıklanmasına kadar pek çok hususta aklî muhakemeye ihtiyaç vardır. Böylece müfessirler kullandıkları rivayetleri tercih hususunda kendi reyleri ile hareket etmekte yani rivayet yanında dirâyeti de kullanmaktadırlar. Bundan dolayı haklı olarak, tefsirlerin 'rivayet – dirayet' şeklinde değil de; 'rivayet ağırlıklı tefsirler - dirâyet ağırlıklı tefsirler' şeklinde sınıflandırılmasının daha isabetli olacağı belirtilmiştir.⁴⁰ Bu nedenle yukarıda belirttiğimiz üzere rivayet tefsiri türünde en zirve eser olarak kabul edilen Taberî'nin tefsiri hakkında bile, ayetleri yorumlamada yer verdiği rivayetler hakkında tenkid ve tercihte bulunmasından dolayı, bu eserin dahi dirâyet tefsiri özelliği de taşıdığı belirtilmiştir.⁴¹

Tefsir çeşitleri bu şekilde iki ana bölümde ele alınmakla birlikte, farklı sınıflamalar altında tefsir türleri de dile getirilmiştir. Örneğin, daha çok lafızların ve cümlelerin delaletini, Kur'an'ın üslûbunu, dil inceliklerini, Kur'an metnindeki iç bütünlüğü dikkate

³⁹ Birışık, "Tefsir" *DİA*, c.XL, s.286.

⁴⁰ Pak, "Rivayet Ağırlıklı Tefsirler", s.159-162; Birışık, "Tefsir" *DİA*, c.XL, s.286.

⁴¹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.131.

alan çalışmalar, “lügavî tefsirler” olarak anılmıştır.⁴² Bunlar, Kur’an’ı dil kurallarına dayalı anlama faaliyeti olarak görülmüştür. İslam fütuhatinin genişlemesi ve yabancı millet ve kültürleri ile kaynaşma meydana gelmesi sonucu, Arap dilini korumak ve bu dile dair ilke ve kurallar çerçevesinde yapılan filolojik temelli tefsirler gelişmiştir. Filolojik tefsir sahasında yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak ‘Garîbu’l-Kur’an’, ‘Îrabu’l-Kur’an’ ve ‘Meâni’l-Kur’ân’ isimleriyle kaleme alınmıştır.⁴³ Bunun yanında sadece belli bir mezhep/fırka mensuplarının kendi görüşlerine Kur’an’dan delil getirmek ve kendilerini savunmak amaçlı yazılan tefsirler ‘mezhebî tefsir’; bir kısım ayetlerin, fennî keşif ve nazariyeler esas alınarak tefsir edilmesi ise ‘ilmî tefsir’ olarak adlandırılmıştır.⁴⁴ Burada özellikle son asırda yaygınlaşan bir tefsir türü olan ‘konulu tefsir’e de kısaca değinmek istiyoruz.

1.1.3.3. Konulu Tefsir

Yukarıda genel hatları ile verdiğimiz rivayet ve dirâyet tefsir türlerinde sureler ve ayetler Mushaf sırasına göre ele alınarak açıklanmaktadır. Ancak XIX. yüzyıldan itibaren tefsir çalışmalarında hem şekil hem muhteva açısından önemli değişimler yaşanmış, yeni ihtiyaçların karşılanması ve modern dönüşümlerin ortaya çıkardığı problemlerin cevaplanması gibi gereksinimler yeni tefsir yaklaşımlarını da beraberinde getirmiştir. Bu yeni tefsir telakkilerinden birisi de ‘konulu tefsir’dir. Son asırda yaygınlık kazanan bu tefsir metodu ‘mevziî tefsir’ veya ‘tematik tefsir’ adlarıyla da anılmıştır. Konulu tefsir, Kur’anın farklı surelerinde yer almakla birlikte, lafzen yahut hüküm yönüyle belirli bir konu ile ilgili ayetlerin bir araya toplanarak Kur’an’ın genel maksatları çerçevesinde tefsir edilmesidir.⁴⁵ Buna göre konulu tefsir metoduyla, öncelikle araştırılmak istenen herhangi bir konu veya kavram hakkında Kur’an’da farklı surelerde yer alan ayetler bir araya getirilir. Genellikle nüzûl sırası da gözetilerek bu ayetler incelemeye tabi tutulur ve Allah’ın bu konudaki

⁴² Birışık, “Tefsir” *DİA*, c.XL, s.285.

⁴³ Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, s.199. Bu konuda filolojik tefsiri ortaya çıkaran gerekçeler ve geniş bilgi için bakınız: Aydın, İsmail, “Kur’ân’la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2011, c.XI, sayı:1, s.37-63.

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.233,463,762; *Tefsir Usûlü*, s.295-303; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.197-216; Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, s.203-213.

⁴⁵ Müslim, Mustafa, *Mebâhis Fi’t-Tefsîri’l-Mevdûi’y*, Dâru’l-Kalem, Dımeşk, 2000, s.16; Şen, Ercan, “Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur’an’da Fetih Kavramı,” *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*, 2015, Kütahya, s.164.

muradı etraflıca ortaya konmaya çalışılır.⁴⁶ Konulu tefsir yöntemi, Kur'an ayetlerinin vahye dayalı kendi doğal bağlamından koparılması ve yeni bir kompozisyon içinde ele alınması nedeniyle anlam kaymalarına sebep olunabileceği yönünde eleştirilere konu olsa da, ele alınan mevzudaki bütün ayetlerin bir arada görülmesi ve derinlemesine incelemeye tabi tutulması, Kur'an mesajının anlaşılması ve insanlara ulaştırılmasında en uygun ve kolay yol olması, konu yönüyle bütüncül bir bakış açısı kazandırması vb. açılardan faydalı bulunmuş ve Kur'an araştırmalarının geleceğinin bu yöntem üzerine olacağına dair görüşler paylaşılmıştır.⁴⁷

Bu tefsir metodu sistemli olarak yakın zamanlarda ortaya çıkmış olsa da, aslı itibariyle tefsir tarihinin ilk dönemlerinden beridir bu yaklaşımın örneklerine rastlanır. 'Eşbâh ve Nezâir', 'Garîbü'l-Kur'ân', Müşkilü'l-Kur'ân' gibi tefsir ilmine dair yazılmış eserler, konulu tefsir sistematığıne yakınlık arz eden özellikler taşımaktadır. Buna göre konulu tefsirin potansiyel olarak ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğu ancak disiplin olarak son dönemlerden itibaren yaygınlaştığı söylenebilir.⁴⁸ Bu noktada konulu tefsir metodunun fıkıh ilmi ile yakınlığının da ortaya çıktığı görülmektedir. İlk müfessirlerden sayılan Mukatil b. Süleyman (150/767)'nin, beş yüz kadar ahkam ayetlerini konu edindiği tefsir çalışması ile fakihlerin fikhî meseleleri açıklarken, ele aldıkları konu ile ilgili ahkam ayetlerini bir araya getirerek bunlar hakkında yorumlamada bulunmaları ve hüküm çıkarma faaliyetleri de konulu tefsir kapsamında yapılmış çalışmalar olarak görülmüştür. Zira taharet, namaz, zekat, cihad, miras vb. konular incelenirken konu yönüyle aralarında bağıntı bulunan tüm ayetler hüküm çıkarmada göz önünde bulundurulmuştur.⁴⁹ Ayrıca fakihlerin bu tarz çalışmalarının fikhî düşünce adına önemli sonuçlar sağladığı da görülmüştür. Zira bu şekilde fakihlerce konulu tefsir metodunun kullanılmış olmasının, İslamî hukuksal düşüncenin gelişmesine katkı sağladığı, buna karşın analitik/parçacı tefsir yaklaşımının ise Kur'an düşüncesinin gelişimini engellediği ve bu metodla tefsir

⁴⁶ Güngör, Mevlüt, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 1988, c.II, sayı:7, s.50.

⁴⁷ Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'ın Konulu Tefsiri," *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2009, c.II, sayı: 3, s.117-126; Şen, "Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı," s.169.

⁴⁸ Şen, "Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı," s.165-166.

⁴⁹ Müslim, *Mebâhis Fi't-Tefsîri'l-Mevdûi'y* s.19; Şen, "Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı," s.166.

çalışmalarının tekrarlardan ibaret kaldığı şeklinde dikkat çekici tespitlerin yapıldığı görülmektedir.⁵⁰ Tarihi süreçte ahkam ayetleri veya Kur'an kıssaları çerçevesinde yapılan tefsir çalışmalarının da birer konulu tefsir özelliği taşıdığı görülmekle birlikte, yukarıda da belirttiğimiz gibi günümüzde insanların kendine konu edindiği her şey hakkında konulu tefsir çalışması yapılmakta olup, bu çalışmaların da genel olarak 'Kur'an'da kadın', 'Kur'an'da mülkiyet', 'Kur'an'da tesettür' gibi başlıklar altında yapıldığı görülmektedir.⁵¹

Buraya kadar ele aldığımız tefsir türleri dışında edebî, ictimaî, tarihselci gibi başka bazı tefsir türleri de bulunmakla birlikte, konumuzla doğrudan alakalı olmadığından daha fazla ayrıntıya girmeyerek bu kadar genel bilgi ile yetiniyoruz. Ancak araştırma konumuzun temelinde yer alması nedeniyle 'İşârî Tefsir' konusunu ayrı bir başlık altında ele alacağız.

1.2. İŞÂRÎ (TASAVVUFÎ) TEFSİR

İşârî tefsirin tanımına geçmeden önce tasavvufa dair kısa bir bilgi verilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

1.2.1. Tasavvufun Tanımı ve Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi

'Tasavvuf' ve 'sûfî' kelimesinin kökenine dair çeşitli nazariyeler ileri sürülmüştür. Rasulüllah'ın mescidine bitişik odalarda kalan 'suffe ehli' (اهل الصف)'ne nisbetle bu kökten türediği; sûfîlerin Allah'a yakınlıkta ilk safta bulunmalarından ötürü (الصف الاول) kökünden türediği; 'temiz-duru olmak, kirlerden arınmak' anlamında (صفا- صفو) kökünden türediği yahut 'yün' anlamında 'sûf' (صوف) kelimesinden türediği şeklinde görüşler bulunmakla birlikte, lügat kaideleri yönüyle 'yün' anlamındaki 'sûf' (صوف) kelimesi dışındaki köklerden iştikakı mümkün görülmemiştir.⁵² Bu nedenle 'tasavvuf' ve 'sûfî' kelimelerinin kökü hakkında, hem dil kuralları bakımından hem de anlam olarak en uygun görüş, 'sûf' (صوف)

⁵⁰ Namazi, Mahmood, "Kur'an Tefsirine Konulu Yaklaşım," (çev. Serpil Yaşar), *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2012, c.XIV, sayı: 26, s.208-209.

⁵¹ Gökkır, Bilal, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkan ve Sınırları," *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010, İstanbul, s.461-463.

⁵² Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s.367; Hucvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osman, *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-Mahcûb)*, (Haz; Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s.95; Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *Kitâbu't-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Hânicî, Kahire, 1994, s.5-7; Afîfî, Ebü'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.30-36; Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2004, s.5-10.

kelimesinden türemiş olduğudur. Çoğunluk alimlerin kabul ettiği bu görüşü, dil kuralları yanında örf de tekit etmektedir. Zira yün giyme, o kişinin zühde yöneldiği ve tasavvuf yoluna intisab ettiği anlamına gelmekte ve aynı zamanda bir tevazu göstergesi idi.⁵³ Ayrıca yün elbise giymenin özellikle ilk dönemlerde sûfler için de oldukça önemsenen bir husus olması da⁵⁴ bu durumu desteklemektedir. Kuşeyrî ise, tasavvufun 'sûf' (yün) kelimesinden türemiş olmasına dair bu görüşü, sûflerin sadece yün giymediği ve yünün sadece onlara mahsus olmadığı gerekçesi ile tutarlı bulmamıştır. O, bu ismin Arapça olduğunu gösteren ne bir kıyas ne de türediği bir kökün mevcut olduğunu belirterek, en açık görüşün bu ismin bir lakap olduğu ve bir kelimedenden türetilmediği olduğunu belirtir.⁵⁵

Hicri II. asrın sonuna kadar olan dönemde tasavvuf için yapılmış bir tanıma rastlanmaz. Hasan Basrî (110/728), Davud et-Tâî (165/781) ve Fudayl b. İyaz (187/803) gibi ilk dönem sûflerden aktarılan sözlerde, dünyevî olanı küçümseme, zahidlik ve bütünüyle ibadete yönelme, nefis ve onunla mücadele, günahlar ve onlardan sakınmak gibi tasavvufî düşüncenin temelinde yer alan esaslara değinilirken, tasavvufa dair açık bir tanımlama yapılmamıştır. Tasavvufa dair teknik ve açık tarifler ise sûflerle III. ve IV. asırlarda ortaya konulmuştur. Tasavvuf hayatı, her sûfinin kendi iç dünyasında cereyan eden, ferdî hissiyat ve sübjektif tecrübeye dayandığından, buna bağlı olarak mutasavvıfların buldukları manevî hal ve makama göre yaptıkları tanımlar değişiklik göstermiştir. Yani her sûfinin tarifi, kendi ruhî hayatı için ölçü kabul ettiği bir hususa veya bu hayatın özüne dair önemli gördüğü temel bir özelliğe vurgu yapar niteliktedir.⁵⁶ Tanımların çeşitli oluşu, tanımı yapan sûfinin o anki mânevî hali ve mertebesiyle ilgili olduğundan tasavvufa dair tariflerin sayısının, sûflerin sayısı kadar çok olduğu dahi belirtilmiştir.⁵⁷

⁵³ Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'(İslam Tasavvufu)*, (çev. H. Kamil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, s.21; Kelebâzî, *Taarruf*, 6-7; İbn-i Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), İmaj İç ve Dış Tic., Ankara, 2004, c.II, s.222; Affî, *Tasavvuf*, s.36; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.6; Yılmaz, H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s.26; İz, Mahir, *Tasavvuf*, (Haz: M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012, s.36-38; Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, TDV, Ankara, 2011, c.XL, s.119.

⁵⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.106-107.

⁵⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.367.

⁵⁶ Affî, *Tasavvuf*, s.38; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.10.

⁵⁷ Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, c.XL, s.119.

Tasavvuf hakkında yapılan tanımlardan örnek olarak bazılarını aktaralım: Cüneyd-i Bağdâdî (297/909) tasavvufu bir sözünde; “Hakk’ın seni sen de öldürmesi ve kendisi ile diriltmesidir.”⁵⁸ şeklinde tarif ederken; diğer bir sözünde ise, “Tasavvuf, (kalp huzuru, mürâkabe hali ve) dağınık olmayan zihin ile Allah’ı zikretmek, sema ile vecde gelmek ve sünnete uygun şekilde amel etmektir.” şeklinde tarif etmiştir.⁵⁹ Maruf Kerhî (200/815) ise; “Tasavvuf, hakîkatleri almak ve halkın elinde bulunandan ümit kesmektir.” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁰ Serrâc (378/988) ise tasavvuf hakkında mertebelere göre farklı üç tanım zikretmektedir: 1- İlim mertebesine göre tasavvuf, kalblerin kirlerden temizlenmesi, yaratıklara karşı iyi muamele, şer’î meselelerde Resûlullah’a tabi olmaktır. 2- Hakîkat mertebesine göre tasavvuf, mülkiyet ve varlık iddiasından uzaklaşmak, yaratıcıya bağlanarak beşerî sıfatların esaretinden kurtulmaktır. 3- Hakk lisanıyla tasavvuf ise, Allah’ın insanı beşerî sıfatlardan arındırıp, sûfî adını almasını sağlamasıdır.⁶¹ Diğer bir kısım tanımlar ise şöyledir: “Tasavvuf, güzel ahlak ve iyi huylarla nefsi arındırmaktır.”⁶² “Tasavvuf, nefsin bütün hazlarını terk etmektir.”⁶³ “Tasavvuf, edepten ibarettir.”⁶⁴ “Tasavvuf, Allah’tan başka her şeyden teberrî etme/uzaklaşmaktır”.⁶⁵ “Tasavvuf, her güzel huyu kazanmak ve her çirkin vasıftan da kaçınmaktır.”⁶⁶ “Tasavvuf, Hakk’ın hoşnutluğunu kazanmak ve ebedî saadete ermek için nefisleri temizleme, ahlaki tasfiye, içi ve dışı tenvir, suret ve sîreti tezkiye hallerinden bahseden ilimdir.”⁶⁷ Bursevî (1137/1725) ise

⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.368. Şiblî de sûfînin, halktan münkatî’, Hakk’a muttasıl olan kişi olduğunu, yani halktan ayrılan, Hakk’a vasil olan kişi olduğunu belirterek tasavvufun benzer yönüne vurgu yapmıştır. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.371.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.368.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.369.

⁶¹ Serrâc, *Luma’*, s.26.

⁶² Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.135.

⁶³ Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s.136; Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s.100.

⁶⁴ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s.106.

⁶⁵ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s.189.

⁶⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.136.

⁶⁷ İz, *Tasavvuf*, s.27. Tasavvufa dair tanımlar H. Kamil Yılmaz tarafından on maddede gruplanmıştır. Bunlar: 1- Tasavvuf zühddür. 2- Tasavvuf güzel ahlaktır. 3- Tasavvuf tasfiye; yani kalp temizliğidir. 4- Tasavvuf tezkiye; yani nefis ile mücâhehedir. 5- Tasavvuf istikâmet; yani kitap ve sünnete sarılmaktır. 6- Tasavvuf Allah’a tam teslimiyet ve rabbanîliktir. 7-Tasavvuf Hakk’a vuslattır. 8- Tasavvuf İslam’ın ruh hayatıdır. 9- Tasavvuf bir bâtın ilmidir. 10- Tasavvuf havassa ait ledün ilmidir. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.20-22.

tasavvufun, 'ashab-ı suffa'dan alındığını, dünyayı ve düşmanlığı bırakıp sadece Allah'a tevekkül ile yaşamak, kanaatkâr olmak ve tamahkâr olmamak olduğunu belirtir.⁶⁸

Görüleceği üzere tasavvuf tanımları birbirinden farklı olmakla birlikte, tariflerde işaret edilen hususlar genel olarak şu başlıklarda toplanabilir:

- Kalbi dünyadan ayırıp Allah'a bağlamak.
- Kur'an ve sünnetin gösterdiği yolda çokça ibadet ederek ruhu saflaştırmak.
- İbadet, zikir, tefekkür, riyâzet ve mücadele ile nefsin arzularını kontrol altına almak.
- İlm-i hakîkati elde edip Allah'a vuslatı gerçekleştirmenin arzu ve gayreti içinde olmak.⁶⁹

Yukarıda aktardığımız tanımlar ve ifade edilmek istenenler çerçevesinde genel bir tanım şu şekilde yapılabilir:

"Tasavvuf; zühd ve takva ile ruhu temizlemek, kendi varlığını Allah'ın sevgisinde eritmek, kalbini bütün masivadan boşaltıp hakka tahsis etmek, kendini yok bilip Allah'ın varlığında yaşamak, O'nun bütün emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak ve böylece en büyük mutluluk olan Allah'ın cemalini müşahedeye erip rızasına nail olmaktır."⁷⁰ Öz şekilde yapılmış bir diğer tanımlama ise şöyledir: "Tasavvuf, hasbî kulluk, ruhu yüceltme ve ahlakî güzelleştirme eğitimidir."⁷¹

Yukarıda verdiğimiz tanımlarından anlaşılacağı üzere tasavvuf, her ne kadar İslam'ın ilk dönemlerinde bu adla anılmasa bile, İslam'ın özünde, Hz. Peygamberin sîretinde ve sahabenin hayatında mevcuttur. Zira tasavvufun temelinde yer alan zühd,

⁶⁸ Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Matbaat-ü Osmaniyye, İstanbul, 1330(h), c.VII, s.40.

⁶⁹ Türer, Osman, *Anahatları ile Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2015, s.23. Afifi de, tasavvufa dair yapılan 65 tanım üzerinde yaptığı inceleme sonucunda, bu tanımları içeren genel ve efradını câmi ağıyarını mâni bir tanım elde etmeye çalıştığını ancak bunun mümkün olmadığını belirtir. Tanımlardan çoğunluğunun, tasavvufun esasının "*fakd ve vücûd*" olduğu konusunda ittifak ettiklerini, fakd ile kastedilenin sûfinin benliğinden kurtulması; vücûd'un ise, Allah'da ya da O'nunla var olması olduğunu belirtir. Afifi, *Tasavvuf*, s.37.

⁷⁰ Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.11. Bir diğer toparlayıcı tanım ise şöyle yapılmıştır: "İnsan kalbindeki kötü vasıflarla, onlardan kurtulma çarelerinden; kalpteki iyi vasıflarla, onları kazanma yollarından; manevî mertebeleri kat ederek, en yüksek mertebeye olan 'insan-ı kâmil' mertebesine ulaşabilmenin kural ve kaidelerinden ve nihayet 'tevhid'in sırlarından bahseden bir ilimdir." Türer, *Anahatları ile Tasavvuf Tarihi*, s.23.

⁷¹ Uysal, Muhittin, "İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlara Tarzı Müzakeresi", *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.128.

takva ve ihsan kavramları aynı zamanda İslam'ın da temelini oluşturan kavram ve esaslardandır.⁷² Buna göre tasavvufî esasların hemen hepsi mutasavvıflarca kitap ve sünnetten iktibas edilmiş hükümlerdir.⁷³ Bir kısım ayetlerde⁷⁴ ve hadislerdeki,⁷⁵ müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamaları, âhirete ve mânevî değerlere öncelik vermeleri hususundaki kuvvetli vurgular, sûfîlerin âhîret hayatına dünya hayatından daha fazla önem vermelerine yol açmış; Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takvâ sahibi bir mümin olabilmeyi öğütleyen hadis⁷⁶ ise, ihsanı tasavvufun gayesi haline getirmiştir. Öte yandan kalplerin ancak Allah'ı zikretmekle tatmin bulacağı⁷⁷, müminlerin Allah'ı çokça zikretmesi gerektiği⁷⁸ ve Allah'ın huzuruna kalb-i selimle çıkmamanın uhrevî kurtuluş için gerekli olduğu⁷⁹ vb. hususlara dikkat çekilmesi ise, tasavvufî hayatın temelinde Allah'ı çokça zikretme ve kalp temizliği konularını yerleştirmiştir.⁸⁰

İnsandaki dünya tutkusunu atıp, ibadet ve kulluk şuurunu canlandırmayı sağlayan ve Hz. Peygamberin, hem Hakk'ın hem de insanların sevgisine mazhar olmaya vesile olarak tavsif ettiği zâhidâne hayat tarzı, ilk dönemlerde 'zühd', daha sonraları ise 'tasavvuf' adıyla ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden birisi olmuştur.⁸¹ Buna göre, kökünü Hz. Peygamberin ahlakî ve örnek yaşantısından alan zühd hayatı, ilk dönemlerde cemiyet içinde tabii biçimde yaşanan sade bir hal iken, zaman ilerledikçe belirli bir fitrî özelliğe sahip kişilerin cemiyetten uzaklaşarak ortaya koydukları bir yaşantı biçimi haline almış ve bu kimselere de 'sûfî' adı verilmiştir. Başlangıçta zahitliğe dayalı ve genelde bireysel özellik gösteren bu yaşam tarzı, yelpazesini genişleterek İslam tefekkürünün

⁷² Akpınar, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002, c.III, sayı:9, s.53.

⁷³ İz, *Tasavvuf*, s.30.

⁷⁴ Bakara 2/200; Âl-i İmrân 3/145; Nisa 4/77; Hûd 11/15-16; Kehf 18/45-46; Ankebût 29/64; Şûrâ 42/20.

⁷⁵ Buhârî, Rikak, 3; Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Camiü'l-Kebîr*, I-VI, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyy, Beyrut, 1996, Zühd, 19,25,27; İbn Mâce, Zühd, 1-3.

⁷⁶ Buhârî, "İmân", 37; Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccac, *Sahihu Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyad, 2006, İmân, 1.

⁷⁷ Ra'd 13/28.

⁷⁸ Ahzâb 33/41.

⁷⁹ Şuarâ 26/89.

⁸⁰ Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, c.XL, s.119-120.

⁸¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.17.

temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerinden biri haline gelmiş ve zamanla ‘tasavvuf’ adını almıştır.⁸²

İbn-i Haldun’un da değerlendirmesi bu yöndedir: “Aslında tasavvuf ehlinin tutmuş oldukları yol, sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen ümmetin selefi ve büyükleri tarafından hiçbir zaman terk edilmemişti. Bu yolun temeli ibadetlere kapanıp tamamen Allah'a yönelmek, dünyanın geçici nimetlerinden, süs ve zînetlerinden yüz çevirmek, insanların genelinin yöneldikleri zevklere, lezzetlere, mal ve makama sırt çevirmek, halvet ve ibadete çekilmek için insanlardan uzaklaşmaktır. Evet, sahabe ve onlardan sonraki selef döneminde bu genel bir durumdu. Sonra hicrî ikinci yüzyıldan itibaren dünyaya ve dünya malına meyletmeler yaygınlaşınca ve insanlar dünya işlerine dalınca, eskisi gibi ibadetlere yönelenlere ‘sûfiyye’ ve ‘mutasavvıfa’ isimleri verildi.”⁸³

Tasavvuf yoluna giren kişiler, fikhî şartlara özenle dikkat ederek ve ihlasla ibadetlerini yerine getirme yanında, yaptıkları ibadetlerin eksikliklerden uzak olduğunu anlamak için, bu ibadetlerin neticesinde ortaya çıkan manevî zevkler ve vecd halleri üzerinde durmuşlardır. Mutasavvıflara göre ruh maddi algılardan arınıp, bâtinî idrake yöneldiğinde, bu manevî haller sürekli gelişmeye devam eder ve zikir de ruhun bu yükselişine yardım eder. Ruh böylece şuhûd haline geçer ki, maddi algılar perdesi ortadan kalkar ve rabbânî bağışlara, ledünnî ilimlere ve ilahi sırlara mazhar olur. Mutasavvıflar yaşadıkları bu tecrübelerle ilgili olarak, bunları ifade etmek için kendi aralarında kullandıkları dil ve terimler de geliştirmişlerdir. Böylece tasavvuf ehli, ulaştığı manevî hallere göre elde ettiği bir ilim ve bu ilmi dile getirdiği tasavvufa özgü ıstılahı geliştirmiş oldular. Bunun sonucunda fakihlerin, ibadetler, muamelat ve adetlerle ilgili hükümlerini içeren ilimleri yanında, mutasavvıfların manevî hallerine dayalı ilimleri de şeriat ilimlerine katılmış oldu. İlimler tedvin edilmeye başlanınca, tasavvuf ehlinden bazı kimseler de kendi yolları ile alakalı, daha çok Allah korkusu, takvâ, nefis muhasebesi, yapılması ve terkedilmesi gereken şeyler vb. konularda eserler telif etmeye başladılar. Muhâsibî (243/857), Ebû Nasr Serrâc (378/988), Kelabâzî(380/990), Kuşeyrî, Hucvirî (465/1072) bu

⁸² Karapınar, Fikret, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 2007, c.V, sayı: 2, s.89; Çeker, Orhan, *Tasavvufî Meselelere Fikhî Bakış*, Ravza Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.25.

⁸³ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c.II, s.669.

konuda eser veren önemli mutasavvıflar olmuşlardır. Daha sonra ise İmam Gazâlî (505/1111), kendinden önceki sûfîlerin ortaya koyduğu, şeriat ilmine ters düşmeyen tasavvuf anlayışını benimseyerek, bütün gayretiyle tasavvufî hayatın İslâm'a uygunluğunu ispata çalışmıştır. Başta '*İhyâu Ulûmi'd-Din*' adlı eseri olmak üzere birçok eserinde, tasavvuf ve şeriat ilimlerini bir araya getirmiş; inanç, ibadet ve ahlâkî değerlerin tasavvufî izahlarına yer vermiş, bunların gaye, hikmet ve sırları üzerinde durmuş, devrinin en etkili âlimi kimliğiyle aşırı tasavvufî görüşleri eleştirip zâhir ulemâsının güvenini kazanmıştır. Ulemâ, Gazâlî'den sonra sünî çevrelerde kendisine sağlam bir zemin bularak gelişen tasavvufu daha yakından ilgilenmiş ve bu dönemden sonra tasavvuf ilmi sürekli eserlerde yer verilen bir ilim olarak yaygınlaşmıştır.⁸⁴

Tasavvuf, konusu, gayesi, metodları ve ilgilendiği alan açısından diğer İslamî ilimlerden farklı özelliklere sahiptir. Bu özellikler kısaca şöyle özetlenebilir: 1- Tasavvuf, tatmak ve yaşamakla, yani manevî tecrübe ile anlaşılan bir ilimdir. 2- Tasavvuf bilgisinin konusu 'marifetullah'tır. 3- Tasavvuf tatbikî bir ilim olup, ancak bir üstad (şeyh/mürşid) nezdinde ve terbiyesi altında öğrenilir. Ayrıca tasavvufa tarikat olarak isimlendirilen ve Allah'a götüren özel yollarla girilir. 4- Tasavvufu öğreten şeyhin Hz. Peygambere kesintisiz ulaşan bir silsileye sahip olması gerekir. 5- Tasavvuf, kitabî bir ilim olmayıp, yazılı kitaplardan okunarak bu yolda ilerlenemez. 6- Tasavvuf akılüstü bir ilimdir. 7- Tasavvuf, gözle görülen bu alemden başka, gayb aleminden de bahseder (Ricâlü'l-Gayb gibi).⁸⁵

Tasavvufun tanımına ve genel özelliklerine dair bu açıklamalardan sonra burada, tasavvuf-fıkıh ilişkisine de kısaca değinmek istiyoruz. Öncelikle şunu belirtelim ki, tasavvuf anlayışının odağında yer alan ihlas, vera, takva vb. hasletlerin kazanılması ancak fıkıhın ortaya koyduğu hükümlere sıkı sıkıya bağlılık ve bunların titizlikle yaşantıya aktarılması ile mümkündür.⁸⁶ Bu nedenle tasavvufî yaşamın temel taşlarından birinin fikhî hükümlere titizlikle uymak olduğu görülür. Zira seyr-i sülûkta ilerleme, manevî dereceler elde etme, kalbin tezkiyesi vb. tüm hususlar şer'î amelî hükümlerin tatbiki olmadan mümkün değildir.

⁸⁴ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c.II, s.670-671; Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, c.XL, s.123.

⁸⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.20-22.

⁸⁶ Çift, Salih, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usul-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s.427.

Bu açıdan ele alındığında fıkıh ile tasavvufun aynı amaca götüren ve birbirini tamamlayan unsurlar olduğu söylenebilir. Çünkü amelî olarak yerine getirilen ibadet ve muâmelâta dair hükümler fıkıh ilminin konusu iken, bu hükümlerin uygulanması sırasında kalpte meydana gelen ihlas, huşû, itmi'nan vb. manevî ve kalbî ameller ise tasavvufun konusudur. Bu yüzden tasavvufa 'fıkh-ı batın' adı verilmiştir. Bütün ibadetlerin organlara ait zahirî yönü bulunduğu gibi, bâtinî yani kalbe dönük bir yönünün bulunması, manevî/kalbî bir takım hükümleri yani fıkh-ı bâtinîyi gerekli kılmıştır. Namaz, oruç, zekat ve diğer ibadetler yalnız zahirî hükümlerini yerine getirmekle yani sadece şekilsel olarak yapılması ile değil, hem zahirî hem de bâtinî (kalbe ait) yönünün ifası ile makbul hale gelmektedir. Örneğin namaz için huşû ve ihlas olmadan sadece zahirî hükümlerinden olan kıyam, kıraat, rükû ve secde gibi rükünlerini yerine getirmek, namaz ile amaçlanan gayeyi hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirmez. Buna göre namaz dinen belirlenen kurallar çerçevesinde yerine getirilmesi gereken bir ibadet olmakla beraber, sadece şekilsel yönü olan ve belli hareketlerden oluşan bir ibadet değildir. Aynı şekilde halis bir niyete dayanmayan oruç sadece aç kalmaktan ibaret olacaktır. Bu göstermektedir ki fıkhî hükümler, zahirî olarak uygulanması yanında, 'fıkh-ı bâtinî' olarak isimlendirilen manevî ve kalbî bir takım hükümleri de gerekli kılmaktadır. Bu nedenle 'fıkh-ı zahir' ve 'fıkh-ı bâtinî' birbirinin zıttı veya alternatifini olarak değil, birbirini tamamlayıcı mahiyette ilimler olarak görmek daha isabetlidir.⁸⁷

Fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin bu şekilde uyumlu yönleri yanında, aralarında uyumsuzluk olan durumlar da bulunmaktadır. Fıkıhın genellikle zahirî hükümler çerçevesinde gelişmesi tasavvuf ehline hep eleştirilen yön bir olmuştur. Mutasavvıflar bu durumu, dinin hikmet, heyecan ve aşk dolu hükümlerini ruhsuzlaştırmak, yani maneviyattan mahrum kılarak yalnızca şekil ve kurallardan ibaret hale getirmek olarak görmüşlerdir. Çünkü onlara göre sadece zahirî hükümlerle ilgilenmek, insanın duygu dünyasına hitap etmez ve dinî heyecanı tatmin etmekten uzak kalır. Yine onlara göre fakîhler dinin 'özünü' kaçırarak şekilcilerdir ve sonuçta din, fakîhlerin elinde donuklaşmış

⁸⁷ Yılmaz, *Ana Hatları İle Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.46-48; Çift, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usul-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", s.432-433. Namazda huşû'un gerekliliği ve hükmü konusunda geniş bilgi için bakınız: Çolak, Abdullah, "Allah'a Karşı Derin Sevgi Ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/1, cilt: VII, sayı: 16, s.183-206.

şekil ve katı kurallar manzumesine dönüşmüştür. Sûfilerin fıkıh ilmi ve fakihlere yönelttikleri eleştiriler genelde bu çerçevededir. Buna karşın fâkihlerin de mutasavvıflara yönelttiği eleştiri noktaları mevcuttur. Mutasavvıfların, dinin temel kaynaklarındaki objektif hakikatleri ve bilgileri sübjektif alana çekip bunlar hakkında bâtinî (işârî) tevillerde bulunmaları, keşf ve ilhamı güvenilir bilgi kaynağı olarak görmeleri, zahirî ilimleri ve zahir ulemasını küçümsemeleri, nafile ibadetleri bazı durumlarda farz ibadetlerden daha önemli hale getirmeleri vb. davranışları fukaha tarafından eleştirilen yönler olmuşlardır. Dini anlamada kullandıkları metodlardaki görüş farklılıkları fukahâ ile mutasavvıflar arasında zaman zaman çatışma sebebi haline de gelmiştir.⁸⁸

Aslında zühd döneminde fukaha ile sûfilerin arasında bir gerilim ortamı görülmemiştir. Çünkü zâhidâne bir yaşam, fikhî açıdan bir problem ortaya çıkarmıyordu. Bu nedenle doğuş ve gelişme döneminde fıkıh ve tasavvuf iç içe olma özelliği taşımakta idi. Ancak ilimlerin tedvini ile anlayışlarda ayrışmalar başlamıştır. Zamanla mutasavvıflar, fıkıhçıların dini bir kaideler sistemi olarak algıladıklarını, yani şekilciliğe düştüklerini iddia etmeleri ve buna karşı bâtinî yönü öne çıkarmaları fukaha-sûfî gerilimlerini ortaya çıkarmış, bu durum ise daha sonra zahir ilmi ve bâtin ilmi şeklindeki kutuplaşmayı da beraberinde getirmiştir.⁸⁹ Şunu da belirtmek gerekir ki, fıkıh ilmini yalnız zahirî yönü olan bir ilim olarak görmek doğru bir yaklaşım değildir. İbadetlerde samîmi niyet, ihlas ve huşû gibi kalbî (bâtinî) yönler fikhin da ilgilendiği konulardır. Ayrıca işlenen fiillerde bulunan ve içsel alanda gerçekleşen amaç, kasıt, niyet (iyi-kötü), hile, korkutma gibi manevî unsurlar yine hukukun da ilgi alanına giren konulardır. Bu nedenle ibadet ve muamelat konularına şamil olan İslam hukukunun (fikhin), manevî yönünün bulunmadığını iddia etmek doğru bir tavır değildir. Bu açıdan fikhî, zahirî ve bâtinî yönü ile bir bütün olarak görmek gerekir.⁹⁰ Şu var ki, fıkıh daha çok zahirî yön üzerinde yoğunlaşmışken, tasavvuf ise

⁸⁸ Affî, *Tasavvuf*, s.103-109; Kahraman, Abdullah, "Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî) Örneği", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, İlim Yayıma Vakfı, İstanbul, 2011, s.278; Çift, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usul-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", s.428-429; Yıldırım, Şahban, "Şâtıbî'nin Metodolojisinde Tasavvufun Fikhî Temelleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 2, s.130.

⁸⁹ Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004, s.57-59; Ögke, Ahmet, "İz B. Abdisselam'da Fıkıh Tasavvuf İlişkisi", *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VI, sayı: 18, s.183-200.

⁹⁰ Şen, Yusuf, "Zahirî ve Bâtinî Fıkıh: Gümüşhanevî Örneği", *Gümüşhane Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2014, c.III, sayı: 6, s.52-53.

genelde manevî alan üzerinde yoğunlaşır. Her ikisinin tamamen diğer alandan kopuk olması ise düşünülemez.

Fakîhler ve sûfîler arasındaki zahir-bâtın ayrımı, bâtinî yorumlar ve ilhamın bilgi kaynağı olup olmayacağı vb. konulardaki tartışmalar hakkında geniş açıklama ve değerlendirmeleri, araştırmamızın ileriki kısımlarında yapacağız. Burada, gerçekte bu ilimlerin birbirinden kopuk olmayıp, bilakis birbirini gerektirdiğine dair bir mutasavvıfın aktardığı şu görüşü paylaşmak istiyoruz: “Kim ilimlerden kelam ile yetinip zühd (tasavvuf) ve fıkhi bir kenara bırakırsa zındık olur. Buna karşın kim tasavvufla iktifâ edip fıkhi ve kelamı terk ederse bid’atçı olur. Kim de yalnız fıkıhla yetinip, tasavvufu ve kelamı gözardı ederse ise fâsık olur. Her kim ki, bunların hepsini bir araya getirir ise, işte o kurtuluşa erer.”⁹¹ Bunun yanında Muhasibî (243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (297/909), Ebû Talip Mekkî (386/1005), Şaranî (973/1565) gibi birçok önde gelen mutasavvıfların, tasavvuf yolunun şeriatın hükümleri ile kayıtlı olduğu, zahirî ahkama uymayan bir davranışta bulunmanın kesinlikle mümkün olmadığı, hatta öncelikli olarak şer’î ahkâmın öğrenilmesi, sonra zühd/tasavvufun öğrenilmesi gerektiği vb. sözlerle tasavvufî yaşam için fıkıh ilminin zorunluluğunu vurguladıkları görülür.⁹²

Bu konuda Güngör’ün şu tespitin de oldukça yerinde olduğunu düşünüyoruz: “Tasavvuf, dini sadece bir kaideler bütünü olarak görmeyip, onun derûnî manasına nüfûz etmeye çalışmak ve dolayısıyla manevî hayatı maddi hayata üstün kılmak, Allah ile kul arasındaki münasebeti iyice derûnîleştirmek olarak alınırsa, İslam ile tasavvuf hemen hemen aynı manaya gelir. Nitekim hicretin ilk üç asrında gördüğümüz başlıca mutasavvıfların esas karakteri de bu olmuştur.”⁹³ İlk dönemlerde görüldüğü şekliyle Kur’an ve sünnetin esasları dışına çıkmayan bir tasavvufî anlayışın, fikhî açıdan bir sorun teşkil etmediği ortadadır. Ancak bu ilk dönemin ardından, bazı sûfîlerin serdettikleri görüşlerin İslam inancının sınırlarını zorlaması, onlara karşı halk ve ulema sınıfında büyük tepkilerin doğmasına sebep olmuştur. Fakih-sûfî kutuplaşması ve çekişmeler de bu aşamadan sonra yaşanmıştır. Buna karşılık, sûfî doktrin ile ehl-i sünnet anlayışı arasındaki uyumu sağlama

⁹¹ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s.180.

⁹² Geniş bilgi için bakınız: Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tassavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 1999, cilt: I, sayı: 2, s.88-90.

⁹³ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s.55.

konusunda Hakim et-Tirmizî (320/932), Serrâc, Kuşeyrî ve Gazâlî gibi alimler başarılı çalışmalar ortaya koymuşlar ve bu konuda etkili de olmuşlardır.⁹⁴ Ayrıca, metodları yönüyle birbirinden farklı olan fıkıh ve tasavvuf ekollerinin yaptıkları tartışmaların, birbirlerini tüketmek yerine birbirlerine hareket enerjisi kazandırdığı, bu nedenle bu ekollere mensup kişiler arasında -her ne kadar zaman zaman gerginlikler yaşanmış olsa da- kesin bir ayrışma değil bilakis geçiş ve uzlaşmanın bulunduğu bir vakiadır.⁹⁵

Şunu tekrar vurgulayalım ki, bu iki ilmin Kur'an ve sünnetin çizdiği sınırlar içerisinde kaldığı sürece aralarında çatışma değil, bilakis birbirlerini tamamlama ve destekleme konumunda oldukları ortaya çıkmaktadır. Örneğin ibadetler için gerekli olan ihlas, huşû gibi manevî hasletleri kazandırmak suretiyle tasavvuf, bu ibadetlere dair fikhî ahkâmın daha güzel ifâsını ve terkedilmemesini sağlar.⁹⁶ Böylece insanın kemâle ermesi fikhî ahkâmın uygulanmasını gerektirirken, fikhî-amelî ahkâmın tam olarak ifâsı ise manevî bir takım terbiyeyi gerektirir. Bu durum, fıkıh ve tasavvuf ilimleri arasında asl olan şeyin, uyum ve birbirini tamamlama olması gerektiğinin bir göstergesidir.

Bu konuda Koca'nın şu tespiti de oldukça yerindedir: "Fıkıh ve tasavvufun, Kur'an ve sünnetin objektif kuralları çerçevesinde kaldıkları sürece, bir madalyonun iki yüzünden başka bir şey olmadıkları söylenebilir. Onun bir yüzünü, fukahanın temsil ettiği 'dinin maddi ve zahirî algılanışı ve yaşanışı', diğer yüzünü de sûfiyenin temsil ettiği 'manevî algı ve yaşayış biçimi' teşkil eder. Zira cemiyet hayatının bütün bölümlerini dinin etkileyip yönlendirdiği bir toplumda, huzursuzluklar ancak bu maddi ve manevî algı ve yorumlama biçimleriyle asgariye indirilebilir veya dengelenebilir. Bu nedenle, söz konusu iki disiplin arasında meydana gelen çeşitli tartışma ve gerginlikleri, birbirini yok eden değil, besleyen ve geliştiren tartışmalar olarak değerlendirmek mümkündür."⁹⁷

⁹⁴ Affî, *Tasavvuf*, s.110-111; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s.64-65.

⁹⁵ Koca, Ferhat, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üni. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, 2002, cilt:1, sayı:1, s.73.

⁹⁶ Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", s.87.

⁹⁷ Koca, Ferhat, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s.273; a.mlf, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", s.129.

hakkında tefekkürde bulunanlara görünen gizli bir işaret veya ince bir anlam gereği, Kur'an'ın zahir manasının dışında bir mana ile te'vil edilmesidir."¹⁰⁴ şeklindedir.

İşârî tefsire dair yapılmış tanımlar gözönüne alınarak kapsayıcı tarzda şu şekilde târif edilmesi mümkündür: "İşârî tefsir, yalnızca ilimde derinleşmiş olan ve takvâ ile amel eden sülûk erbabına açılan ve zâhirî mana ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım lafzî ve manevî anlam ve işaretlere göre Kur'an'ın zâhirî manadan farklı olarak tefsir edilmesidir."¹⁰⁵ Bu tefsir, sûfînin öncel fikirlerine dayanmayıp, bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere göre ayetlerin yorumlanmasıdır.¹⁰⁶ Bu şekilde açıklamaya çalıştığımız işârî tefsir, tasavvufun amelî boyutu çerçevesinde yapılan tefsir faaliyetidir. Zira tasavvufun bir amelî bir de nazarî olmak üzere iki yönünün varlığı kabul edilmiştir. Amelî kısımda sözden çok öz yani fiilî yaşayış daha önemli iken; nazarî kısım ise işin felsefî yönüyle daha fazla meşguldür. Bu iki anlayış, kendi görüş ve hareket tarzlarına uygun tefsirler meydana getirmişlerdir.¹⁰⁷ Yukarıda tanımlamaya çalıştığımız ve genel olarak; "Yalnız sülûk erbabına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kuran'ı tefsir etmek" şeklinde ifade ettiğimiz tefsir türü 'İşârî Sûfî Tefsir' olarak isimlendirilmiştir.¹⁰⁸

'Nazarî Sûfî Tefsir' ise, Kur'an'ı bir takım nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek şekilde yorumlamaktır. Nazarî sûfî metodu kullananlar, Kur'an'ı kendi felsefî görüşlerine uyacak şekilde manalandırmışlardır. Bundan amaç, sahip oldukları fikirleri temellendirmek ve keyfî te'vil yoluyla görüşlerini geçerli kılmaktır. Böylece Kur'an ayetleri görüşlerinin meşruluğu için kullanılmış ve fikirleri Kur'an'la teyid edilmiş olmaktadır. Bu

¹⁰⁴ Tanımın aslı şu şekildedir: هو تأويل القرآن على غير ما يظهر منه بمقتضى إشارات خفية ونكات لطيفة تظهر لأهل السلوك والأحوال وللمتدبرين لكتاب الله تعالى. Cermî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, s.98.

¹⁰⁵ Denizer, Nurullah, *Kur'an'ın Sufî Yorumu Bursevî Örneği*, TDV Yayınları, Ankara, 2019, s.18. Benzer bir diğer tanım da şu şekildedir: "İşârî tefsir, Kur'an'ı-Kerim'in esrarını kavramış olan ariflerin ve sülûk erbabının, ilahî ilham ve rabbanî bir fetihle; ayetleri, zahir manalarına ters düşmemek ve onlarla kâbil-i telif olmak kaydı ile, bir takım gizli işaretlerden dolayı zahirî manadan farklı bir şekilde tefsir etmeleridir. Bu tür tefsirler Allah'ın kalbe ilham ettiği işaret ve bilgilerle yazılır." Gördük, Yunus Emre, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2011, cilt: 11, sayı: 2, s.17.

¹⁰⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.261.

¹⁰⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.251; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.434; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19; Okuyan, Mehmet, *Necmüddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Ens., Samsun, 1994, s.17.

¹⁰⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19.

anlayış Kur'an'ı asıl amacından çıkarmış ve onu kendi arzu ve tahayyülüne göre te'vil etme sonucunu doğurmuştur. Bir mü'minin Kur'an'a iman etmesi ve ondaki emirleri esas alması temel prensip iken, bu tefsir anlayışı ile Kur'an kendi görüş ve felsefelerine hizmet ettirilmiştir. Kur'an'ı bu methodla baştan sona tefsir eden sûfî tefsir de bulunmamakta olup; Zehebî, İbnü'l-Arabî (638/1240)'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsûsu'l-Hikem* gibi eserlerindeki bazı ayetler hakkındaki yorumlarını nazarî sûfî tefsir türüne örnek olarak göstermekte ve İbnü'l-Arabî'nin bu tür tefsir ekolünün en önemli temsilcisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bu tür tefsir faaliyeti, -kabul edilebilir bir kısım te'viller bulunsa bile- genel olarak caiz görülmemiş, hatta din hakkında tamamen şer ve ilhadî te'vil olarak nitelenmiştir.¹¹⁰

Nazarî ve işârî tefsirin farkları kısaca şu şekilde özetlenebilir:¹¹¹

- Nazarî sufi tefsirde müfessir sahip olduğu felsefî görüşe uygun ayeti arar, bunu bulamaması halinde ise anlam yönünden en yakın ayeti bu fikre veya bilgiye uygun düşecek şekilde te'vil eder. İşârî sûfî tefsirde ise, uzun süre uğraşılan zühd, riyâzet ve Kur'an tilaveti sonucunda ayetin işaret ettiği manalar müfessirin kalbine inkişaf eder.
- Nazarî sufi tefsirde müfessirin ulaştığı mana, en son ve kesin manadır. Başka mana vermek imkansız gibidir. İşârî tefsirde ise, müfessirin kalbine doğan mana, ayetin taşıdığı çok sayıda manadan biridir, başka bir sûfî müfessirin kalbine değişik manalar inkişaf edebilir.

¹⁰⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.252.

¹¹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.256; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.434-435; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19-20. Her ne kadar tefsir literatüründe Tasavvufun 'nazarî' ve 'amelî' olarak ayrımına tabi tutulması ve bu ayrımın bir yansıması olarak tasavvufî tefsirlerin iki kısma ayrıldığı yaygın bir anlayış ise de, bu görüşün sağlam temellere dayanmadığı da iddia edilmiştir. Bu konudaki gerekçeleri şu şekilde özetleyebiliriz: Tasavvufî tefsirlerin 'nazarî-sûfî' şeklinde ayrımı konusunda bir netlik yoktur. Kimi araştırmacıların nazarî sûfî olarak gördüğü bir tefsir, diğer araştırmacılar tarafından 'işârî sûfî' tefsir olarak nitelenmektedir. Yine nazarî sûfî tefsirin en önemli temsilcisi sayılan İbnü'l-Arabî'nin tüm yorumları nazarî/felsefî türde olmayıp zahire uygun tarzda işârî sûfî özellikte olanları da vardır. Bunun yanında işârî sûfî tarzda görülen tefsirlerde ise nazarî sûfî özellik gösteren yorumlar da bulunmaktadır. Bu nedenle tasavvufî tefsirlerin külliyyen nazarî-sûfî diye ayrıştırılması yerine, ayetlere yapılan yorumların tek tek incelenerek o yorum üzerinde tesbitte bulunulmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı belirtilmiştir. Ay, *Kur'an'ın İşârî Yorumu*, s.70-71; Ağbal, Davut, *İbn-i Arabî'de İşârî Tefsir*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.50-55; Demirli, "Kuşeyrî'den İbn-i Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi," s.123.

¹¹¹ Yüce, Abdülhalim, *Fahrudin Er-Razî'nin Mefâtihi'l-Ğayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Erzurum, 1992, s.40-41.

- Nazarî sūfî tefsirde elde edilen mananın ayetin zahiriyle herhangi bir irtibatı aranmaz iken; işârî tefsirde ise zahirle bağdaştırılabilen manalar olması gereklidir.¹¹²

İki tefsir türü arasındaki bu farklardan anlaşıldığı üzere, işârî tefsirde Kur'an'ın asıl amacı (sevk sebebi), sūfînin verdiği mana ile çatışmaz. Çatışma olduğu takdirde ise Kur'an'ın asıl amacı tercih edilir. Nazarî tefsirde ise, düşünürün amacı Kur'an'ın amacı ile çelişebilir. Bu durumda yorum sahibi, ayeti kendi amacı doğrultusunda yorumlar.¹¹³ Yani Kur'an'ın asıl amacını değil kendi yorumu dâhilindeki amacı esas alır. İşârî tefsir olarak Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ında ise zahir mana ile –özellikle hükümler açısından- işârî yorumların genelde uyumunun gözetildiğini söyleyebiliriz.

Burada işârî tefsirin tanımı konusunda son olarak belirtmek istediğimiz bir husus da; tasavvufî/işârî yorumların tefsir olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği hususudur. Ebu'l-Hasan el-Vahidî (468/1076)'den aktarılan bir söz de onun; “Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *'Hakâiku't-Tefsir'* adlı bir eser yazdı. Eğer bu yazdıklarının (yorumlarının) tefsir olduğuna inanırsa kafir olmuştur.” dediği belirtilmiştir.¹¹⁴ Görüleceği üzere bu sözde vurgulanan husus, işârî yorumların ‘tefsir’ kavramı içerisinde düşünülmemesidir. Zerkeşî, bu yorumları yapanların bunları tefsir olarak isimlendirmemesi ve bunların Kur'an kelimelerini açıklama (tefsir) yöntemine göre hareket etmediklerinin kabul edilmesi gerektiğini, aksi halde bâtınîlerin yoluna girmiş olacaklarını ifade etmiştir. Zerkeşî bu değerlendirmeden sonra mutasavvıfların yaptığının Kur'an'da geçenlerin ‘nazîrini/benzerini söylemekten ibaret olduğunu, çünkü ‘benzer’in, benzeri ile anılacağını (açıklanacağını) belirtir.¹¹⁵ Bu sebeple olsa gerek, Âlûsî (1270/1854) ‘te’vil’in tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Te’vil, ibarelerin üzerindeki örtülerin kalkmasıyla ariflere aşîkar olan ve yine ariflerin kalplerine gaybî bulutlardan yağın kutsî bir işaret ve ilahî kaynaklı

¹¹² Geniş bilgi için bakınız; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.261; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.20; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.435-436.

¹¹³ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, s.58.

¹¹⁴ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Vizârâtü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Medine, 1402(h.), c.VI, s.2309; Zerkeşî, *Burhân*, c.II, s.170-171.

¹¹⁵ Zerkeşî, *Burhân*, c.II, s.171.

ilhamlardır. Tefsir ise bundan başkadır.”¹¹⁶ Bu düşünceye rağmen mutasavvıfların eserlerini ‘te’vil’ yerine ‘tefsir’ kavramı ile ifade etmeyi daha çok tercih ettikleri görülür. Bunun sebebi olarak da, te’vil kelimesinin Şî-Bâtînî firkalarca tefsir kelimesinin alternatifi olarak kullanılması ve bu kelimenin tahrifi ifade eder şekilde olumsuz bir çağrışıma sebep olmasıdır. Bu da tev’il kelimesinin sünnî muhitte daha az kullanılmasına sebep olmuş, mutasavvıflar da dahil müfessirlerin çoğu te’vil yerine tefsir kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.¹¹⁷

Kavramsal açıdan ‘işârî tefsir’ tabiri ile lafzın zahirî manasının ötesinde, derin anlamları ortaya çıkarma faaliyeti kastedildiğinden, bu kavram sûfîlerin tasavvufî tefsirlerini de içine alan geniş kapsamlı bir tefsir faaliyeti olmaktadır. Buna göre tasavvufî tefsirleri aynı zamanda işârî tefsir olarak görmek mümkün iken, her işârî yorumu tasavvufî tefsir saymak mümkün görünmemektedir. Çünkü tasavvuf öncesi dönemde yahut tasavvuf ehli olmayan bir kısım İslam âlimlerinin de işârî yorumları bulunmaktadır.¹¹⁸ Ancak biz bu çalışmamızda kavramsal olarak bir karışıklığa meydan vermemek için, yaygın kullanımı esas alarak işârî tefsir kavramını, dar anlamda sadece mutasavvıfların tasavvufî tefsirlerini ifade eder şekilde kullanacağız.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere işârî tefsirler, rivayet ve dirayet tefsirlerine göre, yöntem, terminoloji ve söylem bakımından daha farklı, daha mahrem ve hususî yönleri sahiptirler. Bu tefsirleri daha özel yapan, onların, lafzî anlamın ötesinde daha başka bir anlamı ortaya çıkarmaları, derûnî ve dakik bir çabanın sonucu olmaları ve gerçeği/örtük nihaî hakîkati ortaya çıkarmayı hedeflemiş olmalarıdır.¹¹⁹ Ancak şu da var ki, işârî tefsirde temel belirleyici unsur, her sûfînin sahip olduğu ruhî istidât, hal ve makama göre mananın inkişaf etmesidir. Bu da sonuç olarak, sûfîlerin aynı ayet hakkındaki yorumlarında farklılık ve ihtilaf yaşamalarına sebebiyet vermiştir.¹²⁰ Bu durum işârî

¹¹⁶ Âlûsî, Şihâbüddin Mahmut, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve Seb’i’l-Mesânî*, İhyâu’t-Türâsî’l-Arabîy, Beyrut, ty., s., c.I, s.5.

¹¹⁷ Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, s.51-52. Şî literatürde ‘te’vil’ kelimesi oldukça yaygın olup buna karşın tefsir kelimesi de o derece geri planda kalmıştır. Dikkat çeken bir tespite göre, ‘Bâtînîler’ olarak bilinen İsmailîlerde ‘tefsir’ adını taşıyan hiçbir eser bulunmamaktadır. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s.219.

¹¹⁸ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer’î Temelleri ve Bâtînî Yorumdan Farkı,” s.42.

¹¹⁹ Yıldırım, Ahmet, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta, 2003, s.157.

¹²⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, s.109.

tefsirde aynı manaya ulaşma gibi bir birlikteliğin olmadığını, her mutasavvıfın kendi manevî yetkinliğine göre bir manaya ulaştığını gösterir.

İşârî tefsirin tanımına dair verdiğimiz bu bilgilerden sonra, konunun anlaşılması için gerekli gördüğümüz tefsirde zahir-bâtın ayrımı konusuna değineceğiz.

1.2.3. Tefsirde Zahir-Bâtın Ayrımı

Zahir kelimesi sözlükte; açık, âşîkar ve görünür olan, ortada olan, gizli olmayan, vakıf olunan, duyu organları ile algılanan vb. anlamlara gelmekte ve bâtın kelimesinin de zıttı olmaktadır.¹²¹ Buna karşın bâtın kelimesi ise, gizli olan, kapalı olan, gözle görülmeyen, içte olan, bilinmeyen, duyu organları ile algılanamayan vb. anlamlara gelmektedir.¹²²

Zahir kavramı nasların sözel ifadelerinden anlaşılman manayı karşılarken, bâtın kavramı ise nasların lafzî/literal anlamının ötesinde ve ancak belli şartları taşıyan kişilerce bilinebileceği kabul edilen gizli anlamı ifade etmektedir. Diğer bir deyişle bir ayetin Arapça lafızları itibariyle anlaşılman manalar o ayetin zahir manası; lafız ve terkiplerin arka planında bulunan derin manalar ise bâtın manasıdır.¹²³ Buna göre nasların herkes tarafından anlaşılman lafzî ve lügavî manaları 'zahir', ancak belli kişilerce anlaşılabilen derûnî/içsel ve gizli manalar ise 'bâtın' olarak nitelenmiştir.¹²⁴ Zahirin, sureti ve yüzeyselliği ifade ettiği; bâtının ise iç dokuyu ve derinliği ifade ettiği de belirtilmiştir.¹²⁵

Kur'an'ın zahirî manasının yanında bir takım bâtınî manaların mevcut olabileceği genel olarak alimlerce kabul edildiği belirtilse de,¹²⁶ zâhirîler ile bazı alimlerin zahir-bâtın ayrımına karşı çıktığı görülür. Zahirîler, bâtınî mananın varlığını reddetmişlerdir. İbn-i Hazm bu konuda, Kur'an'ın zahirî anlamı dışında bâtınî bir anlamının kesinlikle olmayacağını, ondaki her şeyin açık olduğunu, lafzın altında sır bulunmadığını, böyle

¹²¹ Cevherî, *Sıhâh*, c.II, s.730; İsfahânî, *Müfredât*, s.51, 318; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.IV, s.2757; Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Mühît Tercümesi*, c.III, s.2152.

¹²² İsfahânî, *Müfredât*, s.51; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.I, s.304; Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Mühît Tercümesi*, c.VI, s.5291.

¹²³ Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı," s.12.

¹²⁴ Özköse, Kadir, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi," *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.61.

¹²⁵ Uzun, Nihat, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.206.

¹²⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.20; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.437; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.49.

olması durumunda Hz. Peygamberin bunu gizlemiş olacağını, halbuki şeriatte hiçbir şeyin gizlenmemiş olduğunu, bunun aksini iddia etmenin küfür olacağını belirterek bâtınî mananın varlığını kesin olarak reddetmiştir.¹²⁷ Fahrettin er-Razî (606/1210) de, çoğunluk kelimelere göre Kur'an lafızlarının, tenzil edildiği Arap dili kurallarına göre konulmuş manalar üzere anlaşılması gerektiğini, lafızların -bâtınîlerin yaptığı gibi- bunun dışında başka manalara hamledilmesinin kesin olarak bâtıl olduğunu belirtir. Bâtınîlerin, bazen harflere cümmele hesabına¹²⁸ göre mana verirken, bazen de her harfi başka bir manaya hamlettiklerini, sûfîlerin de benzer metodlarının/usullerinin olduğunu ve onların da buna "mükâşefe" ilmi adını verdiğini belirttikten sonra, bütün bunların hepsinin fâsid/yanlış olacağını delilinin ise, ayetteki "قرآنا عربيا" /Arapça bir Kur'ân"¹²⁹ ifadesi olduğunu, Allah'ın Kur'an'ı, Arabin kullanımına ve ıstılahlarına göre manalara delalet ettiği için "Arapça" olarak isimlendirdiğini ve işte bundan dolayı, Kur'an lafızlarının Arap diline mahsus manalara delâlet edeceğini, bunun dışındaki manalar vermenin ise yanlış olduğunu söylemektedir.¹³⁰ Kadî Abdülcebâr (415/1025) ise; "Allah'ın kelamının hüküm ifade etmekten ârî olması imkansızdır. Bu sebeple Allah'ın bize bir hitapta bulunup, bu hitapla hiçbir şey murat etmemesi veya zahir mananın dışında bir manayı (bâtın mana) murat etmesi ve bunu (kastettiği manayı) beyan etmemesi mümkün değildir. Çünkü böyle birşeyin meydana gelmesi çirkinlik açısından zenciye Arapça, Araba da zenci dili ile konuşmak menzilesinde olur ki, bu güzel olmadığı gibi aksine abesle iştigal türü bir eylemdir." demektedir.¹³¹ Ebû Hayyan el-Endelüsî (745/1344) de, Allah'ın kitabında bir takım rumuzların/işâretlerin bulunduğu iddiasının ancak İslam'a bağlı gibi gözükten Bâtıniyye ve bazı gulat (aşırı) sûfiyyeye ait olduğunu, bunların ise Müslüman kisvesi altında gizlenen zındıklar olduğunu, Allah'ın kitabının apaçık Arapça ile indiğini, onda ne remiz, ne gizem, ne bâtın ne de felsefecilerin iddia ettikleri türden îma olmadığını belirtmektedir.¹³²

¹²⁷ İbn-i Hazm, Ebû Muhammed Alî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Mektebetü's-Selâmi'l-Arabiyye, Kahire, ty., c.II, s.91-92.

¹²⁸ Cümmele hesabı, altmış tabanlı sayı sistemini esas alan ve ebced harflerinin sayı değerlerine dayanan bir hesap sistemidir. Geniş bilgi için bk. Süveysî, Mustafa, "Hesap/Hesab- Sittîn" *DİA*, TDV, Ankara, 1998, c.XVII, s.265-267.

¹²⁹ Fussilet 41/3.

¹³⁰ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, c.XXVII, s.96.

¹³¹ Kadî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen Ahmed b., *Şerh-u Usul-ü Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s.531.

¹³² Endelüsî, Ebu Hayyan, *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c.VIII, s.424.

İbn-i Teymiyye (728/1328) de bâtin mana konusuna oldukça temkinli davranmakta, zahire muhalif olan bâtinin kesin olarak bâtil olduğunu, zahire muhalif bir bâtin ilmüne sahip olduğunu iddia edenin mülhid, zındık veya cahil ve sapıtmış olduğunu belirtir. Zahire uygun olan bâtin ise zahir ilmi çerçevesinde görüş beyan etme mesabesindedir. Bu da doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir, demektir.¹³³ İşârî tefsir konusunda menfî görüş serdeden, bunlara karşı oldukça dikkatli davranılmasını hatta bu tür tefsirlerden kaçınılmasının gerektiğini, çünkü bunlarda çoğu zaman hayal ile hakîkatin, hak ile bâtilin birbirine karışmış şekilde bulunabileceğini ifade eden bir kısım başka alimler de bulunmaktadır.¹³⁴

Şunu belirtelim ki, nasslar konusunda genel kabul, onların zahirleri üzere olmalarıdır. (النصوص على ظواهرها).¹³⁵ Taftazânî (792/1390), Neseî (710/1310)'nin; "Nasslar zahirleri üzere hamledilirler. Onlardan Bâtinîlerin iddia ettikleri gibi bir takım manalara yönelmek ilhad ve küfürdür." ifadesini şöyle şerh etmektedir: "Nasslar zahirî manalarına hamledilir. Kesin bir delil, nasslardaki zahirî manâlarının dışına çıkarılmasını icab ettirmediği sürece durum böyledir... Nassların zahirlerinin bırakılarak Ehl-i Bâtin'in iddia ettikleri manalara sapmak ilhaddır ve küfürdür. Buradaki Ehl-i Bâtin sözü ile kasd edilenler mülhidlerdir ki onlar; 'Nasslar zahirî manâlara göre anlaşılabilir, bunların sadece muallim (imam) tarafından anlaşılan manaları vardır' demişlerdir. Bunların bu iddiadan maksatları, şeriatı kökünden reddetmektir... Ancak bazı hakikat ehlinin; 'Nasslarda esas olan, zahirî manaları üzere olmalarıdır. Bununla beraber onlarda, sülûk/tasavvuf erbabına açılan bir takım ince manalar, gizli işaretler vardır ki bunlarla zahirî manaların aralarını rahatlıkla te'lif etmek mümkündür.' demeleri, imanın kâmil ve irfânın hâlis oluşundandır."¹³⁶ Görüldüğü üzere Taftazânî, zahire uygun olmak kaydıyla tasavvuf ehlinin işârî yorumunun kabul edileceği görüşünü serdetmektedir.

¹³³ İbn-i Teymiyye, Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim, "Zahir ve Bâtin İlmüne Dair Bir Risale (Risâle fî İlmî'l-Bâtin ve'z-Zahir)" (çev. Mustafa Öztürk-Ali Bolat), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 2001, c.II, sayı: 6, s.279.

¹³⁴ Zürkânî, *Menâhil*, c.II, s.89-90. Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İhsan, Tahran, 2003, s.172-181.

¹³⁵ Taftazânî, Sa'düddîn, *Şerhü'l-Akîdetü'n-Neseîyye*, Dâru'l-Hüdâ, Cezayir, ty., s.126.

¹³⁶ Taftazânî, *Şerhü'l-Akîdetü'n-Neseîyye*, s.126-127.

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın bu konudaki tespiti de benzer şekilde olup özetle şu şekilde aktarabiliriz: Kuşkusuz Kur'an, apaçık bir Arapça ile nazil olmuştur. Kur'an'ın dili lügaz (bilmece) ve muamma gibi remizden ibaret sembolik bir ifade değildir. Şüphe yok ki bu hususta aslolan hakiki manayı vermeye engel bir karine bulunmadıkça onun zahirî manaya hamledilmesidir. Bununla beraber şu da kesindir ki; Kur'ân'ın, ümmü'l-kitap olan muhkemâtının yanında hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihâtı, hakikatı, mecazı, sarihi, kinayesi, istiâresi, temsili, tensîsi, imâsı, belagat nükteleri, tarizleri, telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en vâzih mana maksud olmakla beraber, müstetbeat-i terakîb (ifade ve cümlelerin yan manaları) denilen ve ikinci derecede matlup ifadeler de vardır. Usûl ilminde bilindiği üzere, zahirin zahir olması onun te'vil, tahsis ve mecaz ihtimallerini ortadan kaldırmaz. Bu nedenle zahir manaya münafî ve münâkız olmadan, bazı durumlarda o mana ile beraber ikinci derecede birçok işaretin anlaşılıp istinbat edilmesi, manaları açık olan ayetlerin açıklık ve beyanına zıt olmayacağı gibi, aksine bu, Kur'an dilinin açık bir Arapça olmasının gereklerindedir. Bundan dolayı 'Kur'an'da hiç bâtinî mana, remiz ve îma yoktur' demek doğru olmaz. Doğrusu bazı rivayetlerde geldiği üzere Kur'an'ın hem zahiri, hem bâtinî, hem haddi ve hem matlup vardır.¹³⁷

Nasların zahirî manasının esas olmasından dolayı, sûfîlerin işârî yorumları prensip olarak ikincil yorum olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan işârî tefsir, zahiri tefsirlerin onayına gerek duyan daha açık ifade ile zahiri yorumları destekleyici bir göreve sahip yorumlama faaliyeti olarak görülmüştür.¹³⁸ Buna göre işârî yorumlar, ancak asıl anlama ilave olarak düşünüldüğünde kabul edilebilir. Gerçek ve asıl anlamın, lâfızların ötesindeki derin anlam ve düşünceler olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu yorumların ayetlerin asıl anlamları olduğu söylenirse; -bunlar herkes tarafından kavranamadığından- o takdirde

¹³⁷ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn Yayınları, İstanbul, ty., c.IX, s.26-27.

¹³⁸ Demirli, "Kuşeyrî'den İbn-i Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi," s.123-124. İşârî yorumların bu şekilde ikincil yorum olarak görülmesi iki gerekçe ile açıklanmıştır: 1- Sûfîlerin sınırları belli, kavramları oturmuş, delilleri ortaya konmuş ve herşeyden önce takip edilebilir bir nesnel yorum metodu geliştirmemiş olmaları. 2- İşârî/tasavvufî olan ile Şîî/bâtinî olanın tespitindeki belirsizliktir. Yani tasavvufî yorum ile bâtinîliğin birbirine karışması kolay, ayırt edilmesi ise güçtür. İşârî tefsir ikincil yorum olma halinden çıkamadığı içindir ki; günümüzde dahi Kur'an araştırmaları ve tefsir çalışmalarında tasavvufî yorum geleneğinden istifade edildiğini söylemek oldukça güçtür. Demirli, "Kuşeyrî'den İbn-i Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi," s.124-125.

Kur'an'ın sadece belli bir seviyedeki elit zümreye hitab ettiği de kabul edilmiş olacaktır ki, bu da sonuçta Kur'an'ın her döneme, ortalama her kesimden insana ve seviyeye yönelik bir kitap olduğunu söylemeyi imkânsız kılacaktır. Zahir ve bâtın mana konusu şu şekilde ifade edilebilir: Her halükârda nasların zahirî manaları asıldır. Ancak bunun yanında başka anlamlar da tabii ki düşünülebilir. Bâtın anlam asıl olmamalıdır. Zira naslar, toplumun bütünü anlayıp kulluk etsin diye indirilmiştir. Bâtın anlam asıl olsaydı, bu durum insanlara Kur'an'ın gönderilmesindeki gayeye aykırı olurdu. Bir sūfinin bu düşünce ile ortaya koyduğu ikincil anlamlar ise, ayetlerin tefsirinin zenginleşmesi noktasında faydalı görülebilir.¹³⁹

Zahir ve bâtın ilim konusunda Hucvirî (465/1072)'nin değerlendirmesi ise şöyledir: Zahir ve bâtın amellerle ilgili ilimler de kul üzerine farzdır. Bu ilim 'usul' ve 'furû' şeklinde iki kısım olup, bunların herbirinin bir zahiri, bir de bâtını vardır. Usulün zahiri kelime-i tevhiddir, bâtını ise marifetin tahkiki, gerçekleşmesidir. Furû'un zahiri amel ve muamelelerde temrinler yapmak, bâtını da niyeti tashih etmektir. Bunlardan birinin diğeri olmadan ayakta durması imkansızdır. Bâtınsız zahirin hakîkati ve aslı münafıklık, zahirsiz bâtının hakîkati ve mahiyeti ise zındıklıktan ibarettir. Bâtını olmayan şeriatın zahiri heva, zahiri olmayan şeriatın bâtını hevestir.¹⁴⁰ Bursevî'nin de ilimleri tasnifi bu minval üzeredir. O da dinî ilimler konusunda sadece zahirî ilimlerle yetinilemeyeceğini, zira Allah'ın dinî ilimleri delillerle doğrulanan kesbî ilimler ve müşahede ile elde edilen vehbî ilimler şeklinde iki tür kıldığını ve ancak her iki ilmi birlikte elde etmek suretiyle kurtuluşa erişilebileceğini, bu kesbî ve vehbî ilimlerin birlikte idrak edilememesi halinde ise sırat-ı müstakimden kayılıp cehennem azabına düşünüleceğini belirtir.¹⁴¹ Görüleceği üzere sūfilere göre zahir ve bâtın ayrımı İslam'ın özünde vardır. Görülmediği için kalbin fiillerine bâtınî ameller, bunların hükümlerine de bâtınî hükümler denilmiştir. Tasavvuf ilmi, bâtınî fiilleri ve bunlara ilişkin bâtınî hükümleri konu aldığı için 'ilm-i bâtın' yahut 'fikh-ı bâtınî' denildiği gibi, sūfiler de 'ulemâ-yı bâtın' şeklinde adlandırılmıştır. Ancak şu var ki, Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve etbâ'u't-tâbiîn döneminde, yani ilk üç Müslüman neslin

¹³⁹ Dereli, Muhammet Vehbi, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir, 2011, sayı:34, s.133-134.

¹⁴⁰ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.78.

¹⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VIII, s.437.

yaşadığı çağda zahir-bâtın ayrışması bu derece hissedilir ve fark edilir bir durumda değildi. Ceviz kabuğunun cevizin özünü içinde sakladığı gibi zâhir de bâtını içinde muhafaza ediyordu. Zamanla zâhir-bâtın birbirinden ayrılarak farklı alanlar meydana getirmekle beraber bu iki alanı birbirine bağlayan bağlar ve karşılıklı ilişkiler her zaman varlığını sürdürmüştür.¹⁴²

Burada değinmemiz gereken bir önemli nokta da şudur: İşârî tefsirde zahir manadan bâtın manaya geçiş nasıl sağlanmaktadır? Bu konuda kelimelerin etimolojik yapısı (köken ve biçimsel yapısı), tertibi, sayısal benzerlikler ve bazı durumlarda kavram-şahıs ilişkisi gibi unsurlardan hareketle işârî yorumlamalarda bulunulmakla birlikte, bu konuda en sık kullanılan yöntem "i'tibar" yöntemidir.¹⁴³ Daha önce aktardığımız ifadesinde Zerkeşi bunu (ان النظير يذكر بالنظير) "benzer (nazîr), benzeri (nazîri) ile anılır" şeklinde ifade etmişti.¹⁴⁴ Tasavvufî gelenekte 'i'tibar' kavramı; suretten manaya, zahirden bâtına geçiş aracı olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁵ İ'tibar, bir şeyin emsaline (benzerine) bakarak hakkındaki hükmü belirleme olarak ifade edilebilir.¹⁴⁶ Curcânî (816/1413) i'tibarı; "Bir hükmün hangi sebepten dolayı sabit olduğu hususunda düşünmek ve benzer bir hükmü ona dahil etmektir. Ama bu faaliyet kıyastan farklıdır."¹⁴⁷ şeklinde açıklamıştır. İbn-i Teymiyye ise bu bağlantıyı 'kıyas' olarak nitelendirmekte ve bu faaliyetin fukahanın kullandığı 'kıyas'a benzediğini, kıyasın sahih olması halinde bu manalandırmanın güzel ve makbul olacağını, ancak kıyasın kelimenin konulduğu anlamdan tamamen uzak manaya te'vili veya tahrif etme şeklinde yapılması halinde ise bunun Bâtınî grupların yaptıkları ilhadî faaliyetler kapsamına gireceğini belirtir.¹⁴⁸ Buna göre bilinenden bilinmeyene yahut bilinen aslın veya şahidin hükmünden, meçhul olan fer'in veya gâibin hükmüne intikal

¹⁴² Uludağ, Süleyman, "Keramet II", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, sayı:15, s.14.

¹⁴³ Denizer, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu*, s.165-172.

¹⁴⁴ Zerkeşi, *Burhân*, c.II, s.171.

¹⁴⁵ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.235-236; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.63-65.

¹⁴⁶ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.218. Kur'an'da فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ *Ey basiret sahipleri, ibret alın*(Haşr 59/2) ayetinde i'tibâr, "gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşıp oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek" anlamında kullanılmıştır. Ayrıca fıkıh âlimlerinin, kıyasın hüccet oluşuna delil olarak bu âyetteki "fa'tebirû" emrini delil göstermeleri de dikkat çekicidir. Kutluer, İlhan, "Düşünme", *DİA*, TDV, Ankara, 1994, c.X, s.54.

¹⁴⁷ Curcânî, *Ta'rifât*, s.29.

¹⁴⁸ İbn-i Teymiyye, Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim, *Mecmûu' Fetâvâ*, Mücemmei'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, Medine, 2004, c.VI, s.377.

etmektedir. Beyana ve burhana dayalı bilgi sisteminde, i'tibarın gerçekleşmesi, illet veya delalette ortaklık, benzerlik yönleri, lafzî veya manevî karine gibi vasıtalarla mümkün olurken; -ki bu karine fakihlerin 'illet', kelimcilerin 'delil', mantıkçıların 'orta terim' dedikleri şeydir- sûfîler için i'tibar olarak isimlendirilmekte, ancak bunun gerçekleşmesi diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, ilgili ayet okunurken zahirde mevcut olan hükümden benzerliğe dayalı olarak ârifin kalbine doğrudan vârid olan yani Allah'tan ilham yoluyla alınan mana nassa yüklenmektedir. Yani, beyânî bilgi sisteminde, bilgiyi üreten aklî eylem -veya genel zihnî mekânizma- lafızdan anlama yönelirken; irfânî/tasavvufî bilgi sistemindeki mekânizma, bunun tersine bâtından zâhire, yani manadan lafza yönelmektedir.¹⁴⁹ Bu da, tasavvufî bilgi yönteminde eylemin ve fiilin bilgiyi öncelemesi anlayışının bir sonucudur. Çünkü sufîler, amel ile bilgi arasında bir nedensellik ilişkisi kurarken, bilginin amelin sonucu olduğunu belirtirler.¹⁵⁰ Bu şekilde ortaya konan bir işârî yorum, sonuç olarak zahir ile bağdaşır/uyumlu olsa bile, bu işârî yorumun karîneden bağımsız olarak gerçekleşmesi ve kalbe vârid olan bilgiye dayanması nedeniyle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁵¹

İşârî tefsir, mutasavvıfın kalbine doğan manaya dayalı olması, yani lisan, akıl ve mantık kurallarından ziyade sezgi, ilham ve keşfe dayanması, sûfînin gönül ve his dünyasının bir yansıması olması nedeniyle kontrolü mümkün olmayan subjektif unsurlar ihtiva eder.¹⁵² Yani nesnel kriterlerle değerlendirme imkanı yoktur. Bu durum keyfî yorumlama ve tahrife dönüşme tehlikesi barındırdığından, işârî tefsirlerin kabulüne dair bir takım şartlar konulmuştur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:¹⁵³

1- İşârî yorum, Kur'an lafzından ortaya çıkan (zahirî) mana ile çelişmemelidir.

¹⁴⁹ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.237-238; Ay, Mahmut, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 2012, s.731.

¹⁵⁰ Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtin ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi," s.66.

¹⁵¹ Öztürk bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "İşârî tefsirde, 'benzer benzeri ile anılır' formülünden hareketle, her türlü dilsel karineden bağımsız bir kıyas (i'tibar) dahilinde gerçekleştirilen zahirden bâtına geçiş ameliyesi ile, İsmâîlîlerin (Bâtinîlerin) mesel-memsul analojisine dayanarak nassın sözel formunu zahirden bâtına aktarmaları, aynı yöntemin farklı kelime ve terimlerle ifade edilmesinden başka bir şey değildir." *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.239. Ayrıca mantıkta kıyas yapılırken önermelerde mutlaka bulunması gereken orta terim, irfanî kıyasın i'tibar teorisinde ise çoğu zaman bulunmaz. Öztürk, *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildirileri-Kapanış ve Değerlendirme Konuşması Metni)*, s.298-299.

¹⁵² Yıldırım, "Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu", s.155.

¹⁵³ Zürkânî, *Menâhil*, c.II, s.81; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.436.

- 2- Zahir mana dışlanarak sadece işârî mananın kastedildiği iddia edilmemelidir.
- 3- Uzak ve saçma yorum olmamalıdır.¹⁵⁴
- 4- İşârî yorum, şer’î ve aklî bir delile aykırı olmamalıdır.
- 5- İşârî yorumu destekleyen başka bir şer’î nass olmalıdır.

Burada görüleceği üzere işârî yorumun geçerliliğindeki en önemli şart, zahir anlama aykırı olmamasıdır. Zahir anlamı bir kenara bırakan yahut reddeden bâtînîlik –leri de bâtînîlik hakkında geniş bilgi verilecektir- ile, tasavvufî tefsirlerin ayrıştığı en önemli nokta da bu olmaktadır. Mutasavvıflar, dinin zahirî hükümleri konusunda oldukça hassas davrandıkları gibi, bâtînî yönünün de gözardı edilemeyeceğini belirtirler. Serrâc (378/988) bu konuda şöyle demektedir: “Zahir ilim ile bâtîn ilmi birbirinden soyutlamak caiz olmaz. Ayette; *“Allah’ın nimetlerini zahir/açık ve bâtîn/gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmez misiniz?”*¹⁵⁵ buyurulmuş, buradaki zahirî nimet ile Allah’ın zahir organlardan zuhuruna imkan verdiği taat kastedilirken; bâtînî nimet ile Allah’ın kalbde meydana gelmesini sağladığı manevî hal kastedilmiştir. Buna göre, zahir bâtinsiz, bâtîn da zahirsiz olmaz.”¹⁵⁶ İşârî yorumun zahire uygun olması, yani metinde geçen lafız, terkip ve cümlelerin anlatım özellikleri açısından yapılan işârî yoruma imkan verecek şekilde olmasının gerekliliği,¹⁵⁷ işârî yorumun geçerliliği konusunda oldukça önemli bir husustur. Çünkü bu durum metinle hiçbir bağ kurulamayan ve ilgisi olmayan aşırı yorumlara kaçılmasının önünü kesmektedir.

İşârî tefsirin kabulüne dair bu şartlar tefsir literatüründe yaygın olarak zikredilse bile, işârî tefsirlerde bu şekliyle uygulanmış değildir. Mahmut AY bu konuda, işârî tefsirlerde yer alan yorumlara bakıldığında, bunların önemli bir kısmının bu şartlara uymadığının görüleceğini, bunun sebebinin ise bu şartları koyanların işârî tefsir yazan

¹⁵⁴ Bazı durumlarda ayetin zahirî anlamına uzak olmasının da ötesinde ayetin lafzî yapısı bozularak anlamlar yüklemeye yoluna da gidildiği görülür. Örneğin Ankebut suresi 69. ayetteki; *إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ* lafzında geçen (ل) ve (مع)’dan oluşan ifadeyi, (لمع) şeklinde mazî fiil olarak değerlendirip ayete; *‘Allah muhsinleri nurlandırır’* şeklinde anlam vermek bu kabildendir. Yine Bakara suresi 255. ayetinde geçen; *مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ* ifadesini, (مَنْ ذَلَّ) şeklinde birleştirerek, sonrasındaki (ذِي)’yi ‘nefse’ hamledip, ondan sonraki (يَشْفَعُ) ibaresini de (يَشْفَعُ) ve (غ) olarak ayırıp, (يَشْفَعُ)’yi (مَنْ)’nin cevabı ve (غ)’yu da (الوعى) kökünden emir addedip; *“Kim nefsinin aşağılarsa şifa bulur”* şeklinde anlamlandırmak kabulü mümkün olmayan ilhadî yorumlardır. Suyûtî, *İtkân*, c.VI, s.2310; Zürkânî, *Menâhil*, c.II, s.81; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.438.

¹⁵⁵ Lokman 31/20.

¹⁵⁶ Serrâc, *Luma’*, s.22-23.

¹⁵⁷ Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, s.101.

sûfiler olmaması ve bu şartların özellikle İbn-i Teymiyye ve Şâtıbî (790/1388) gibi alimlerin bâtınî mananın kabulüne dair görüşlerinden esinlenerek oluşturulmasından dolayı olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁸ Zürkânî (1122/1710) de bu şartlarla ilgili şu tesbiti yapmaktadır: “Bu kabul şartları, yalnızca işârî tefsirin reddedilmemesi içindir, yoksa bunların kabul edilerek (işârî tefsir yazılırken) uyulsun diye değildir. Böylece yapılan yorum Kur’an’ın zahiri ile çelişmez ve onu destekleyen şer’î bir delil bulunur.”¹⁵⁹

Bu şartlar birlikte değerlendirildiğinde mantıkî bir tutarsızlığın varlığından da bahsedilmiştir. Zira verilen bâtınî mana, lafzın zahirine ters düşmeyecek ise, bu durumda o mananın pekalâ zahirî mana da sayılabileceği, ayrıca bâtınî mananın başka bir nass tarafından desteklenmesi durumunda da yine bunun zahirî mana kapsamında düşünülebileceği belirtilmiş, bu nedenle pratikte uygulanamayan yahut uygulanıp uygulanmadığı test edilemeyen birtakım şartlar ileri sürmektense, Kur’an bütünlüğü ve sahih sünnet çerçevesinde, çok aşırı te’vil yoluna kaçmadan aklî ve mantıkî bazı bâtınî yorumlara gidilebileceğini söylemenin daha isabetli olacağı söylenmiştir.¹⁶⁰ Ayrıca şunu da belirtelim ki, işârî tefsirin makbul sayılması demek, herkes tarafından mutlaka kabul edilmesinin gerektiği anlamına gelmemektedir. Zira bu yorumlar, tefsiri yapanın vicdanına özgü şeyler ve ilham türünden olup, ne bir dil kuralına ne de bir delile bağlı olma zorunluluğu taşımamaktadır. Bunlar yorum sahibinin gönül dünyasının bir yansıması olması yönüyle tamamen subjektif yorumlar olup, bağlayıcılık vasfına haiz değillerdir.¹⁶¹ Bu durum nedeniyle, işârî yorumda bulunanların bir metodolojiye sahip olmadıkları, ancak bir yaklaşım tarzına sahip oldukları şeklinde değerlendirilmiştir. Zira onlar, belirttiğimiz manevî tecrübeden yola çıkarak dinî metinlere yorumlar getirmektedirler. Bu ise ancak farklı bir yaklaşım tarzı olarak görülebilir.¹⁶²

¹⁵⁸ Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, s.45.

¹⁵⁹ Zürkânî, *Menâhil*, c.II, s.81.

¹⁶⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.210.

¹⁶¹ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer’î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı,” s.42; Yıldırım, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, s.159; Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi,” s.81.

¹⁶² Yıldırım, “Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu”, s.162.

İşârî tefsirin meşrûiyyeti konusunda Kur'an'dan, hadislerden ve aklî yönden çeşitli deliller ileri sürülmüştür. “Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!”¹⁶³ “Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?”¹⁶⁴ “Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”¹⁶⁵ ayetleri, Kur'an'ın zahiri yanında bir de bâtını olduğuna delil getirilmiştir.¹⁶⁶ Bunlar yanında Kur'an'ın tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertil üzere okunmasını öğütleyen ayetlerinin de,¹⁶⁷ zahirî mananın ötesinde içsel ve derûnî manaların varlığını yansıttığı belirtilmiştir.¹⁶⁸ Zira Kur'an'ın nüzûlü sırasında hitap ettiği kavim Arap idi ve onların Kur'an'ın zahirî lafızlarını anlamamaları imkansızdı. Buna göre Arapların anlayamadıkları hususlar zahir ile alakalı olmayıp, bâtını anlayamadıklarına vurgu yapılmıştır ki, bu durumda bu ayetler Kur'an'ın hem zahiri hem de bâtınının varlığına delalet ederler.¹⁶⁹ Ayrıca “Allah size zahir ve bâtın nimetlerini bolca ihsan etti.”¹⁷⁰ ayeti de bu konuda delil olarak ileri sürülmüş, Kur'an'ın nimetlerin en büyüğü olması nedeniyle, demek ki Kur'an'da da insanlar zahir ve bâtın nimetler verildiği şeklinde değerlendirilmiştir. Yine Hz. Musa ile Hızır (bilge kul) kıssası da, zahirî ilmin yanında kalbe ilka edilen bâtınî bir ilmin varlığını ispat eden bir delil olarak görülmüştür.¹⁷¹ Özellikle bu kıssadaki Hızır olduğu rivayet edilen zata verilen ilme işaret eden; “فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ قَوْمِنَا الَّذِي يَتْلُو الْكِتَابَ وَكَانَ عَلِيمًا” *Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*¹⁷² ayeti ile; Hz. Süleyman'ın isteği ile Sebe melikesinin tahtını çok kısa sürede Hz. Süleyman'ın huzuruna getiren zat hakkındaki “الَّذِي يَتْلُو الْكِتَابَ الَّذِي يَتْلُو الْكِتَابَ الَّذِي يَتْلُو الْكِتَابَ” *Kendisinde Kitap'dan ilim bulunan kimse*¹⁷³ ifadesi, bâtın ilmi yahut ledünnî ilim olarak adlandırılan ilmin varlığına, bu ilmin yalnız

¹⁶³ Nisa 4/78.

¹⁶⁴ Nisa 4/82.

¹⁶⁵ Muhammed 47/24.

¹⁶⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.261-262; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.27; Karasakal, Şaban, *Kur'an'ın İşârî Yorumu*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s.109.

¹⁶⁷ Bakara 2/219, 266; En'âm 6/50; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; Müzzemmil 73/4.

¹⁶⁸ Uludağ, Süleyman, “İşârî Tefsir”, *DİA*, TDV, Ankara, 2001, c.XXIII, s.425.

¹⁶⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.262.

¹⁷⁰ Lokman 31/20.

¹⁷¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.28. Bu konuda delil olarak ileri sürülen ayetler ve değerlendirilmeler için bakınız: Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.26-32.

¹⁷² Kehf 18/65.

¹⁷³ Neml 27/40.

peygamberlere has olmadığına ve bu ilmin kesb ve çaba ile elde edilen bir ilim olmayıp, doğrudan Allah tarafından verilen vebî bir ilim olduğuna delil olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁴

İşârî tefsirin temellendirilmesi konusunda en çok başvurulan delillerden birisi de; “Her ayetin bir zahiri bir bâtını vardır. Bir haddi bir de matla’ı/muttala’ı vardır.”¹⁷⁵ rivayetidir. Bu rivayet temel hadis kitaplarında yer almamakta, ikinci-üçüncü derecede sahih kabul edilen hadis kitapları ile tasavvufî kaynaklarda yer almaktadır.¹⁷⁶ Bu rivayet her ne kadar mutasavvıflarca işârî tefsirin mevcudiyeti ve meşruiyeti konusunda oldukça önemli bir argüman olarak görülse de, gerek rivayet şekli ve gerekse delaleti yönüyle oldukça sorunlu olarak nitelenmiştir.¹⁷⁷ Rivayette geçen zahir, bâtın, had ve matla’(veya muttala’) kavramları hakkında birçok görüş ileri sürülmüş, ancak bunların çoğu subjektif değerlendirmeler olarak kalmıştır. Özellikle, rivayetteki zahir ve bâtın konusunda birbiriyle yakınlığı ve bağlantısı olmayan birçok görüş ileri sürülmüştür. Örneğin; zahir Kur’an’ın lafzı, bâtın ise onun te’vilidir. Zahir geçmiş kavimlerin isyanları ve suçları nedeniyle uğradıkları akibetler, bâtın ise bu fiilleri yapmaktan sakındırma ve bu kıssalar ile verilen öğüttür. Zahir Kur’an’ın iman edilmesi gereken tenzili, bâtın ise tenzilin gereğince amel etmektir. Zahir Kur’an’ın tilaveti, bâtın ise fehm/anlaşılması ve tefekkürdür. Ayetin zahiri, zahir ilim ehlince verilen manalar, bâtını ise Allah’ın hakikat erbabını muttali kıldığı gizli sırlardır.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, s.55-56; Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer’î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı,” s.19-20;

¹⁷⁵ Bu rivayeti Taberânî, Tahâvî ve Ebû Ya’lâ şu metin ile aktarmaktadırlar: “ أنزل القرآن على سبعة احرف. لكل حرف ”. Taberânî, Süleyman b. Ahmet, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, Dâru’l-Harameyn, Kahire, 1995, c.I, s.236; Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Müşkilü’l-Âsâr*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1984, c. VIII, s.87; Ebû Ya’lâ, Ahmet b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî, *Müsned-ü Ebû Ya’lâ el Mevsilî*, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Beyrut, 1987, c.IX, s.278. Heysemî ise; “ أنزل القرآن على سبعة احرف. لكل آية ” şeklinde vermektedir. Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mu’cemu’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c.VII, s.229 (hd no: 11579). Beğavî ise şu metinle aktarmaktadır: “ أنزل القرآن على سبعة احرف. لكل آية منها ظهر و بطن ”. Beğavî, Hüseyin b. Mes’ud, *Şerhü’s-Sünne*, el-Kütübi’l-İslamî, Beyrut, 1983, c.I, 262. Suyûtî ise şu metinle aktarmaktadır: “ لكل ”. Suyûtî, *İtkân* c.VI, s.2310.

¹⁷⁶ Sülemî, Hüseyin b. Musa el-Ezdî, *Hakâiku’t-Tefsir*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c.I, s.21; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.289.

¹⁷⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.436-437; Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s.250-254.

¹⁷⁸ Beğavî, *Şerhü’s-Sünne*, c.I, 263-264; Suyûtî, *İtkân*, c.VI, s.2311-2312. Mustafa Öztürk, bu rivayetteki zahir-bâtın kavramlarına verilen anlamların hangi verilere göre tayin edildiğini anlamının mümkün olmadığını, söz konusu kelimelerin delalet yönünden müphem olmalarından dolayı, “Ne olsa gider!” anlayışı ile bunlara anlamlar üretildiğini ve böylece rivayetteki zahir ve bâtın terimlerine birbirinden bağımsız birçok anlam yüklendiğini belirtir. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s.254.

İşârî tefsir alanında ilk müstakil eser sahibi olarak görülen Sehl et-Tusterî, her ayetin dört mana içerdiğini, bunların da; zahir, bâtın, had ve matla' olduğunu belirttiikten sonra bunları şöyle açıklamaktadır: Zahir; tilâveti, bâtın; anlayış/idraki (fehmi), had; onun helal ve haram hükmünü, matla'ı ise; Allah bahşedeceği derin bir kavrayış sayesinde kelimadaki muradın/maksadın anlaşılması için kalbin aydınlanmasını/açılımını ifade eder.¹⁷⁹

Yukarıda zikrettiğimiz rivayetdeki zahir-bâtın konusunda Şâtıbî ise özetle şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Zahir tilavetin zahiri, bâtın da o ayetten Allah'ın muradıdır. Diğer bir deyişle, zahirden maksat Arab dili açısından ondan anlaşılan şey, bâtın ise kelam ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır. 'Kur'an'ın bir zahiri bir de bâtını vardır' diyenin maksadı bunu ifade etmek ise doğrudur ve hakkında bir tartışma olmaz. Yok, bunun dışında başka bir şey kastediyor ise, o zaman sahabe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni bir şey getiriyor demektir ki, bu iddiasını ispat için mutlaka bir delile ihtiyaç vardır.¹⁸⁰

Zahir, bâtın, had ve matla' kavramları hakkında ortaya konulan bir diğer görüş de şu şekildedir: "Maddi konularda bir şey tarif edilirken, çeşitli boyutları ile tarif edilmezse tarif eksik kalır. Maddi olmayan konularda ise, meselenin görülen yüzü, arka planı, derinlik ve genişliği olduğu söylenebilir. Buna göre düşündüğümüz zaman, hadiste geçen 'zahir' dış, 'bâtın' iç, 'had' derinlik ve 'matla'/muttala' ise genişlik anlamını ifade ediyor olabilir. Dolayısıyla bu ifade ayetlerin, bahsettiği bir meseleyi, içi, dışı, derinliği ve genişliği ile beraber ele alarak tasvir ettiği şeklinde anlaşılabilir. Bu nedenle ayetin sadece dış cephesine odaklanmış bir bakış, onun iç yüzünde bulunan işârî mana tabakasının derinliğini ve bu tabakada bulunan ifadelerin genişliğini göremeyecektir."¹⁸¹

İşârî tefsirin meşruiyetine dair delil olarak gösterilen bir diğer hadis ise; "*Muhakkak sizden önce gelip geçen ümmetler içinde 'Muhaddesûn' olan kimseler bulunurdu. Eğer*

¹⁷⁹ Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Haram Li't-Tûras, by., 2004, s.76.

¹⁸⁰ Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, İz Yayıncılık, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1999, c.III, s.369-370.

¹⁸¹ Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı," s.24.

ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunursa, şübhesiz o Ömer'dir."¹⁸² hadisidir. Bu hadiste yer alan 'muhaddes' kelimesinin muhaddislerin çoğunluğunca, 'kendisine ilham olunan kişi' anlamına geldiği şeklinde yorumlandığı, bunun yanında zan ve tahminlerinde isabet eden, görüşlerinde doğruyu yakalayan anlamlarına da geldiği belirtilmiştir.¹⁸³ Bu rivayetler yanında Hz. Peygamberin İbn-i Abbas için söylediği; "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret."¹⁸⁴ duası, "Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz, muhakkak az güler, çok ağlardınız."¹⁸⁵ rivayeti ve Ebû Hureyre'nin; "Rasûlullah'tan iki kab ilim öğrendim. Bunlardan birini yaydım. Diğerine gelince, onu yaysaydım şu boğaz kesilirdi."¹⁸⁶ şeklindeki rivayeti de işârî tefsire dair delil olarak gösterilen hadisler arasındadır. İşârî tefsirin meşruiyetine dair bu rivayetler dışında başka bazı rivayetler de bulunmakta ise de,¹⁸⁷ biz bu kadarını aktarmakla iktifa ediyoruz. Bu konuda rivayet edilen haberlerin bir kısmının daha önce belirttiğimiz üzere zayıf hatta mevzu oluşları ile eleştirilse de sahih olanlarından, Allah'ın bir kısım kullarını seçerek yahut ileri düzeyde bir cehd ve zühd ile hak ederek ledünnî, vehbî ilimlerle mücehhez kıldığı anlaşılabilir ki, işte bu seçkin kimselerin Kur'an'ın inceliklerine vakıf olabileceği ve işârî bir takım tefsirler yapabileceği belirtilmiştir.¹⁸⁸ Ancak bu konuda şu değerlendirmenin de oldukça yerinde olduğu kanaatindeyiz: "Sûfîler, Kur'an'ın zahiri olduğu gibi bâtınının da olduğunu delillendirmek üzere bir takım ayet ve hadislerle istidlal etmektedirler. Ancak ilgili ayet ve hadisler değerlendirildiğinde bunların, sûfîlerin anladığı şekliyle Kur'an'ın bâtınının olduğuna doğrudan delalet etmediği, ancak dolaylı yollarla delalet edebileceği anlaşılmaktadır."¹⁸⁹

¹⁸² Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Dâru İbn-i Kesîr, Dimeşk, 2002, Fedâilü's-Sahâbe, 6. Hadisin Buhârî'deki bir diğer rivayet şekli ise şöyledir: Peygamber şöyle buyurdu: "And olsun İsrâil oğullarından sizden evvel gelip geçen insanlar içinde öyle kimseler vardı ki, onlar peygamberler olmadıkları hâlde kendilerine haber ilham olunurdu. Eğer ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunursa, o da Ömer'dir." Buhârî, Fedâilü's-Sahâbe, 6.

¹⁸³ İbni Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Ğarîbü'l-Hadis*, Matbaatü'l-Ânî, Bağdat, 1997, c.I, s.312-313; İbn-i Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî*, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, ty, c.VII, s.50; Nevevî, *Sahîhi Müslim Bişerhi'n-Nevevî*, c.XV, s.236-237.

¹⁸⁴ Hanbel, *Müsned*, c.IV, s.225, (h.no: 2397).

¹⁸⁵ Buhârî, Küsûf, 2.

¹⁸⁶ Buhârî, İlim, 42.

¹⁸⁷ Bu konuda başka rivayetler ve geniş bilgi için bakınız; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.28-38; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.32-37; Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı," s.23-26; Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", s.62-63.

¹⁸⁸ Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", s.63-64.

¹⁸⁹ Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.37. Mustafa Öztürk ise bu konuda daha net tavır koymakta ve; "Allah'ın kelamını zahir-bâtın diye ayırmanın hiçbir sağlam dayanağı yoktur" demektedir. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı*

İşârî tefsirin meşruiyetine dair Âlûsî'nin de dikkat çeken bir değerlendirmesi vardır. Âlûsî; "Akli ve zerre kadar iman olan kimseye, Kur'an'ın Allah'ın özel kullarından dilediğine ilham ettiği bâtinî manaları bulunduğunu inkar etmesi yakışmaz... Hayret edilecek bir durumdur ki, şair Mütenebbî'nin divanında ve beyitlerinde birçok anlamlar olduğunu söyledikleri halde, Rabbü'l-Âlemînin Hâtemü'l-Enbiyâ'ya indirdiği kitabı Kur'an'ında ve onun ayetlerinde zahirî lafzının altında O'nun dilediği bir takım gizli manalar olabileceğini söyleyemiyorlar. Bu ne büyük bir bühtandır"¹⁹⁰ demektedir. Görüldüğü üzere Âlûsî'nin bu çıkarımı, herhangi bir edebî metnin çokanlamlılık sayesinde zengin bir anlam derinliğine sahip olabileceği kabul edilebiliyorsa, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın da bu şekilde mana zenginliğine sahip olduğunun yadırganmaması gerektiği düşüncesi üzerine kuruludur.¹⁹¹ Şu tespitin konunun izahı açısından toparlayıcı olduğunu düşünülebilir; "İşari tefsir hareketinin en temel dayanak noktası, ayetleri zahirî mana ile sınırlamanın doğru olmayacağı düşüncesidir. Herhangi bir sözle bile değişik anlamlar kastedilebildiği halde; Allah'ın kelamı olan ayetlerin işârî boyutunun olmadığını savunmak ve 'zahir ve sarîh manasının dışında bir anlamı yoktur' diye iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü aşkın olan Allah'ın isim ve sıfatlarına da sınır tayin edilemez. Ayetlerin, O'nun 'Kelam' sıfatı ve 'Mütekellim' isminin tecellisi olarak nüzûl ettiği düşünülürse, onların ihtiva ettiği manalar için de sınır çizmek mümkün olmayacaktır."¹⁹² Aslında, doğrudan nassın metninden istihraç edilemeyen manalarla ayetlerin yorumlanması, metnin kapsamının genişlemesini ve yeni anlam katmanlarının da keşfedilmesini sağlamaktadır.¹⁹³

Koçkuzu'nun bu konudaki tesbiti de şu şekildedir: "Kanaatimizce işârî tefsir bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Nassların mahdut, anlayışların akıllar sayısınca değişik ve çok olduğunu düşünürsek, farklı ruh ve akıl sahiplerinin, kendi iç dünyalarına göre ayet ve hadisleri tefsir edecekleri, açıklayacakları; bu açıklamaların da kişiye göre farklılık arz edeceği muhakkaktır. Bu farklılıklar, muhtevada olduğu kadar, genişlik ve derinlikte de

Yorum, s.153. Bu ayrımın sağlıklı bir yaklaşım olmadığına dair değerlendirme için bakınız: Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtinî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s.229-230.

¹⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c.I, s.7.

¹⁹¹ Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.38.

¹⁹² Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtinî Yorumdan Farkı," s.15.

¹⁹³ Karapınar, Fikret, "İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı", s.120.

olacaktır. İç dünyaları çok zengin, derûnî alemleri alabildiğine engin olan Allah dostlarının, insanlığın yararına olarak, hadislerden alışılanlardan daha farklı anlamlar görmeleri, kendi alemlerinden bize hediyeler sunmaları normaldir.”¹⁹⁴ Burada şu da belirtilmeli ki, sûfîlerin zahir-bâtın ayırımına gitmelerinin temel sebebi, kendi iç alemlerinde hissettikleri bâtinî ve derûnî manaların mahiyetini ancak bu yolla ifade edebilmeleridir.¹⁹⁵ Mutasavvıfları işârî yoruma iten bir diğer sebep, duyu ve şehadet alemiyle irtibatı azaltıp, ilgiyi gayb ve melekût alemine vermek üzere kurulu sûfî düşüncedir. Böylece ayetin sadece zahir anlamında kalınmamış, lafızların ardında saklı derin hakikatler de keşfedilmiş olmaktadır.¹⁹⁶ Ayrıca bâtinî yorumun, okur ile metin arasındaki boşluğu doldurma, metni yavanlıktan kurtararak onu okur için daha anlamlı ve çekici kılma şeklinde bir rolünün de olduğu görülür.¹⁹⁷ Bunun yanında fikhî bir hüküm içeren ayete getirilen ahlakî yorumların da tasavvufî yorumun bir çeşidi olarak görülebileceği, böylece lafzın zahiri ve delaletinden uzak olmayan ve onlarla çelişmeyen yorumların Kur’an’da hukuk-ahlak bütünlüğünün sağlanması açısından önemli olduğu da belirtilmiştir.¹⁹⁸

Bu noktada şunu belirtebiliriz ki, işârî tefsir kapsamındaki yorumları genelleme yaparak toptan kabul veya red yönüne gitmek hatalı sonuca götürebilir. Örneğin; “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ *Ey iman edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın.*”¹⁹⁹ ayetinden “yakınınızda olan düşman” ifadesinden ‘nefsin’ kastedildiğinin söylenmesinin²⁰⁰ yahut da; “ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ *Allah uğrunda hakkıyla cihad edin.*”²⁰¹ ayetinin zahirî düşmanlarla cihad edilmesini emretmesi yanında, bâtinî olarak da nefis, hevâ, şehvet gibi iç düşmanlarla da mücadele etmeyi emrettiğini

¹⁹⁴ Koçkuzu, “Hazreti Peygamber’in Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir,” s.232. İşârî tefsirin bir ihtiyaçtan doğduğu düşüncesi, ilmî olmaktan uzak olduğu, tefsirde keyfiliğin yaygınlaşmasına sebep olduğu ve elde edilen yorumların her zaman müspet ve insanlığın yararına olmadığı gerekçeleri ile eleştirilmiştir. Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”, s.210.

¹⁹⁵ Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi,” s.62.

¹⁹⁶ Maşalı, Mehmet Emin, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri Tebliğinin Müzakeresi”, *Kur’an’ın Bâtînî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.241.

¹⁹⁷ Aydın, Mahmut, “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat’ın Bâtînî Yorumu Tebliğinin Müzakeresi”, *Kur’an’ın Bâtînî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.170.

¹⁹⁸ Kahraman, “Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî) Örneği”, s.265.

¹⁹⁹ Tevbe 9/123.

²⁰⁰ Zerkeşi, *Burhân*, c.II, s.170.

²⁰¹ Hac 22/78.

söylemenin -ki bu şekildeki yorumlama yapılırken nefis ve heva ile mücadeleye dair hadisler de kullanılmıştır²⁰²- sakıncalı yahut tefsir sınırını aşan yorumlar olmadığını düşünüyoruz. Burada bir diğer örnek olarak; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ *Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*²⁰³ ayeti hakkındaki işârî yorumu da makul örnek olarak zikredebiliriz. Buna göre bu ayetteki 'sekr' ile kastedilen mana 'içki nedeniyle ortaya çıkan sarhoşluk' olsa da buna işârî tefsirlerde şu manalar verilmiştir: İçki sarhoşluğu yanında, dünya sevgisinden doğan gaflet sarhoşluğu ve nefsin isteklerinden doğan sarhoşluklar da vardır. Hatta içki sarhoşluğu bunlara göre ayılması en hızlı olanıdır. Aslında kalbi Allah'dan alıkoyan herşey, ayette zikredilen sarhoşluk kapsamındadır. Tıpkı içki sarhoşluğunda olduğu gibi gaflet, dünya, mal, çocuk vb. sarhoşluklar da insanı namazı tam olarak kılmaktan alıkoyar. Bu nedenle tüm bu sarhoşluklardan tamamen uzaklaşmadıkça namazda manevî yakınlık sağlanamaz ve namaz tam olarak kılınmış olmaz.²⁰⁴ Bu şekilde zahirî mananın öncelikle kabul edilerek bu manaya ek olarak yapılan makul düzeydeki yorumlar, Kur'an tefsirleri içinde bir yorum zenginliği olarak görülebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'den aktaracağımız şu örneklerde ise durum tamamen farklıdır: İbnü'l-Arabî, " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ *Küfre saplananlara gelince, onları uyarırsan da, uyarırsan da, onlar için birdir, inanmazlar.*"²⁰⁵ ayetindeki كفروا kelimesinin 'örtmek' anlamından hareketle bu ayet hakkında şu yorumu yapmaktadır: "Ya Muhammed, bana olan muhabbetlerini örtenler/gizleyenler var ya, sen onları seni göndermiş olduğum ceza tehdidin (vaîd) ile uyarırsan da uyarırsan da birdir, onlar senin sözüne inanmazlar. Çünkü onlar benden başkasını düşünmezler... Ben onların kalplerine mühür vurmuşum, benden başkasını almalarına genişlik (imkan) bırakmamışım. Kulaklarını mühürlemişim, âlemde benden başkasının kelamını işitmezler. Gözlerini mühürlemişim, beni müşahedeleri sırasındaki letâiften dolayı masivayı/benden başkasını görmezler. Onlara katımda büyük bir azap vardır o da; beni müşahededenden sonra senin uyarına indirmem (muhatap kılmam) ve

²⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.64-65; Benzer ifadeler diğer işârî tefsirlerde de yer almaktadır. Örnek olarak bakınız: Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, c.I, s.180, 280-281, c.II, s.28.

²⁰³ Nisa 4/43.

²⁰⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, c.I, s.149; Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, (çev. Mehmet Yalar), Harf Yayınları, İstanbul, 2012, c.II, 410-411; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.213.

²⁰⁵ Bakara 2/6.

kendimden perdelememdir. Tıpkı seni 'Kâbe Kavsey'n'deki yakınlıktan sonra tekrar seni yalanlayanlara göndermem gibi... İşte yarattıklarım içinde gizlemiş olduğum emînlerim böyledir. Onlara rızamı vermişimdir ve onlara ebediyyen kızmam."²⁰⁶ Görüldüğü üzere ayetin açık delaleti ile inkarcı konumda olanlar, Allah'ın velî dostları olarak yorumlanmıştır. Yani Allah, dostlarını düşman sıfatı altına gizlemiştir. Öyle ki, Allah'a olan sevgilerini gizliyorlar, Allah'tan başkasını duymuyorlar ve görmüyorlar. Allah'ı müşahededen sonra, tekrar Hz. Peygamberin inzarına ve vaîdine/tehdidine maruz kalmaları ise Allah'ın onlara azabı oluyor. Bu yorumun ne İslam'ın temel esasları ne de akıl ile bağdaşır hiçbir tarafı olmadığı ortadadır.²⁰⁷ Benzer şekilde "*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi emretti.*"²⁰⁸ ayetine, varlığın birliği düşüncesinden hareketle, her neye ma'bud olarak görülüp tapılırsa gerçekte Allah'a tapılmış olacağı, çünkü her ma'budda O'nun vechinin olduğu ve bu veche göre yapılan ibadet taş veya başka bir şeye yapılmış olmayacağı şeklinde yorum yapılması,²⁰⁹ İslamî inanç esaslarına kesin olarak zıt bir durumdur.²¹⁰ Bu şekilde lafızdan tamamen ilgisiz olarak çıkarılan, ne semantik ne gramer ve ne de diğer delillerle bağdaştırılamayan bu yorumları savunmak veya bunları esas almak, insanı mülhidiğe ve tahrife götürür.²¹¹

Buna göre işârî tefsirler, makbul olan ve makbul olmayan şeklinde iki grupta mutalaa edilebilir. Bu grupta bir tefsir kitabının tamamı için değil, her ayet için yapılan yorum bazında ele alınmalıdır. Zira Cerrahoğlu'nun da belirttiği gibi, işârî tefsirin geçerlilik şartlarını taşıyan ve taşımayan yorumlar, aynı tefsirin bir sayfası içerisinde dahi bulunabilmektedir. Ayrıca işârî yorumlar sadece sûfîlerce yazılan tefsirlerde değil, Zemahşerî (538/1144) ve Beydavî (685/1286) gibi zahir uleması olarak görülen

²⁰⁶ İbnü'l-Ârabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., c.I, s.178.

²⁰⁷ İbn-i Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale" s.279; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.188-189.

²⁰⁸ İsra 17/23.

²⁰⁹ İbnü'l-Ârabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Füsûsü'l-Hikem*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiy, Beyrut, ty., s.72.

²¹⁰ İbn-i Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale", s.279.

²¹¹ Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", s.61. İbn-i Abbas'ın; "إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا..." (Fussilet 41/40) ayetindeki "ilhad" kelimesini; "هو ان يوضع الكلام على غير موضعه" Kelamı/sözü konulduğu asıl mananın dışında kullanmaktır" şeklinde açıklaması, yukarıda belirttiğimiz tefsirdeki sapmaları ifade etmesi yönünden oldukça dikkat çekicidir. Suyûtî, *İtkân*, c.VI, s.2310.

müfessirlerin eserlerinde de görülebilmektedir.²¹² Çünkü işârî yorumlar, Kur'anî manaların zenginleştirilmesindeki fonksiyonu nedeniyle, müfessirlerce kendisinden istifade edilen kaynak konumundadır ve bu ekolün müfessirlere etkisi küçümsenemeyecek kadar büyük olmuştur.²¹³ Bu nedenle tefsir ilmi açısından sakıncalı ve kabul edilemeyecek özellikte fikir ve yorumların yer aldığı nazarî tefsirden tamamen uzak olan işârî tefsirin, hem kabulü mümkün ve hem de tefsir ilmi içinde değerlendirilmesi söz konusudur. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere işârî tefsirin, Kur'an'ın zahirine uygun olan ve Kur'an'ı indî bir takım görüşlere uydurmak gibi bozukluğa sahip olmayan bir özellikte olması gerekir.²¹⁴

Burada İbn-i Akîl (597/1201)'den nakledilen şu dikkat çeken sözü de aktarmak istiyoruz: "İslam, şu iki fırka, 'Bâtiniyye' ile 'Zahiriyye' fırkaları arasında helak oldu. Bâtinîler, hiçbir delile dayanmayan yorumlarla şeriatın zahirini ortadan kaldırdılar. Tâki ortada şeriat diye bir şey kalmamış, onun yerine koydukları uzak manalar şeriatın yerini almıştır. Böylece haramların haramlığını, vaciplerin vücûbiyetini ortadan kaldırmışlardır. Zahirîler ise te'vil edilmesi zorunlu nasların dahi zahirini esas almış, esma ve sıfatları dahi kendi akıllarına göre yorumlamışlardır. Halbuki hak bu ikisinin arasındadır. Gerekli olan, aksini gerektiren bir durum olmadıkça zahire tutunmak ve şer'î bir delille desteklenmedikçe her türlü bâtinî tevili reddetmektir."²¹⁵ Kendisi bir Hanbelî âlimi olan ve lafızcı çizgiye yakın olması beklenen İbn-i Akîl, bu görüşleri ile ne lafzın ihmal edilebileceğini ne de anlamın feda edilebileceğini net bir biçimde vurgulamakta, dengeli

²¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.438. Kur'an'ın zahirine uygun olup, kabul edilebilir türden bâtinî yorumlar ile zahirine ters düşen ve makbul olmayan bâtinî yorum örnekleri için bakınız: Candan, *Abdulcelil, Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Seyda Yayınları, İstanbul, ty., s.224-230.

²¹³ Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", s.69.

²¹⁴ Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", s.57.

²¹⁵ "İslam, şu iki fırka, 'Bâtiniyye' ile 'Zahiriyye' fırkaları arasında helak oldu" sözünün aslı şu şekildedir; "هناك الاسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية" İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1403 (h), s.106. Burada zahirîlerin te'vili tamamen reddettikleri gibi bir anlam çıkmakta ise de, gerçek olan zahirîlerin delile dayalı tevili kabul ettikleridir. Zira İbn-i Hazm, *el-İhkâm'da*, te'vili; "Lafzın zahirinin iktizâsından ve lügat olarak vazolunduğu manadan başka bir manaya nakletmektir. Bu nakil, ancak bir delille ve kendisine uyulması vacip (bu konuda ehil) bir kişi tarafından yapılırsa bu te'vil sahih/geçerli olur. Eğer nakil bunun aksine olacak şekilde gerçekleşirse o terkedilir ve iltifat edilmez. Çünkü bu tür nakle batıl hükmü verilir" şeklinde açıklamakta, delile dayalı te'vilin fıkıh usulü açısından geçerliliğini açıkça belirtmektedir. İbn-i Hazm, Ebû Muhammed Alî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1979, c.I, s.42.

bir yaklaşım takınılarak, deliller neyi gerekli kılıyorsa onu tercih etmenin işin doğrusu olacağını söylemektedir.²¹⁶

Burada şu konuyu tekrar vurgulayalım ki; İşârî tefsirin, Arap dilinin imkanlarının dışına çıkılarak yapılması nedeniyle, bunun her çeşit fikir sahibi ve her tür sapkın eğilimin diledikleri fikirleri İslam'a sokma ve Kur'an'a söyletme aracı haline gelmesine ve son derece subjektif ve kontrolsüz fikirlerin dine ithal edilmesine müsait olması, en çok eleştiri aldığı yöndür.²¹⁷ Bu nedenle, tasavvufî te'villerin ilgili buldukları fıkıh veya akaid alanının kurallarına tabi olmaları, böylece adı geçen ilimlerin sahih te'vilde aradıkları şartları taşıması gerektiği belirtilmiştir. Fıkıhî konularda yapılan te'villerin, fıkıh usulü açısından sahih olabilmeleri için, te'vil olarak ileri sürülen anlamın Arapça'nın verilerine uygun bir şekilde zahirî anlam ile örtüşmesi, te'vilin doğruluğunu teyit eden bir nass ya da zahirî bir delaletin bulunması veya te'vil ile ulaşılan mananın aksini ifade eden bir muarız delilin bulunmaması gerekir. Böylece, nasıl ki müçtehidin içtihat ve te'ville ulaştığı hükümler, nasların zahirlerine ve dinin genel ilkelerine arz edildiği gibi; sûfînin keşf, ilham ve şahsî tecrübeleriyle ulaştıkları sonuçların da kelim ve fıkıh usulünün kabul ettiği ontoloji, epistemoloji ve ahlak içerisinde kalması sağlanarak 'ayrı bir din' veya 'din içinde bir din' haline dönüşmesi engellenmelidir.²¹⁸ Şartlarının yerine getirildiği bir te'vilin dikkate alınması gerektiği F. Koca tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Fıkıh usulünde sahih bir te'vilin olabilmesi için lafzın te'vile elverişli olması gerekir; te'vil edilen manaya muhtemel olması gerekir ve bu te'vile gitmeyi gerektiren şer'î bir delilin bulunması gerekir. Bu şartları taşıyorsa, ister müçtehidin içtihadı isterse sûfînin şahsî tecrübesi olsun kabulümüzdür, bu kadar."²¹⁹

²¹⁶ Karapınar, Fikret, "İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı", s.103.

²¹⁷ Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s.212-213.

²¹⁸ Koca, Ferhat, "Fıkıh Usulüne Göre Te'vil", *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.273.

²¹⁹ Koca, "Fıkıh Usulüne Göre Te'vil'in Müzakeresi", s.296.

1.2.4. İşârî Tefsir Tarihi

İşârî ve sembolik karakterli yorumlar yahut bâtinî yorumlar ilk defa İslam dini ve onun yorum geleneği içinde ortaya çıkmış değildir.²²⁰ Herhangi bir kelime ya da söze, ait olduğu dilde karşılığı bulunmayan mana ya da manalar yüklem anlamında bâtinî te'vil, sadece bir dine yahut fırkaya özgü bir husûsiyet olmadığı gibi, salt kutsal metinlerle sınırlı bir olgu da değildir. İnsanlık tarihinde geriye doğru gidildiğinde bu faaliyetlerin kökeninin antik uygarlıklara kadar uzandığı, muhtelif kültür ve havzalarında felsefî metinlerden, şiir ve edebî eserlere kadar geniş bir alanda kullanıldığı görülür.²²¹ Eski Yunan'da Homeros'un şiirlerine bu tür yorumlamalar yapıldığı gibi, Brahmanlar ve Budist bilginlerce Vedalar'a, İskenderiyeli filozof Philo (M.Ö. 25- M.S. 50) tarafından ise Tevrat'a sembolik anlamlar yüklenmek suretiyle, bâtinî yorumlar yapılmıştır. Tevrat'a yapılan bu yorumlar, özellikle kitap metninde yer alan ama aklen tuhaf, anlamsız ve yanlış olarak görülen ifadeler için yapılma gereği duyulmuştur.²²²

İslam tarihinde ise, sistemli olarak nassların bâtinî tarzda yorumlama geleneği Şîi Keysânîyye fırkası tarafından başlatılmıştır.²²³ Daha sonra Şia'ya mensup gruplarca Kur'an ayetleri ve hadislerin, kendi imamet anlayışlarına uygun şekilde yorumlanması amacıyla bâtinî te'vil metodu oldukça yaygın olarak kullanılmıştır. Bu faaliyetler 'Bâtinîlik' kavramı ile

²²⁰ Şelebî, Abdülcelil, "Bâtinî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", (çev. Gıyaseddin Arslan), *Fırat Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Elazığ, 2004, sayı: 9/1, s.105; Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtinî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s.201.

²²¹ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.154.

²²² Şelebî, "Bâtinî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", s.105-106; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.154-164. Yahudiler arasında bâtinî yorum konusunda ilk yorumları Aristobulus'un (M.Ö. II. yüzyıl) yaptığı, Philo'nun ise bu geleneği zirveye taşıdığı belirtilmiştir. Meral, Yasin, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtinî Yorumu", *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.149. Mustafa Öztürk, Philo'nun Tevrat'da geçen kavramları alegorik (sembolik) yorumuna dair örnekler aktarmakta, örneğin Tevrat'da geçen Bahçe'yi 'ruhun melekûtu'; Hayat Ağacını 'Allah Korkusu'; Cennetteki dört ırmağı 'dört temel fazîlet'; Habil' 'mahza takvâ'; Kâbil'i 'ego'; İbrahim'i 'ilim'; İshak'ı 'tabiat-mizaç'; Yakub'u 'zühd' olarak yorumladığını belirtmektedir. Ayrıca Philo'ya göre Tanrı'ya ulaşma basamağını tırmanmanın ancak zühd ile arınma ve bâtinî ibadet ile mümkün olduğunu da dile getirmektedir. Daha sonra Öztürk; "Marifetullah, zühd, ruhsal arınma ve bâtinî ibadet görüşleriyle Philo'nun adeta bir sûfî portresi çizdiği" şeklinde dikkat çekici tespitte bulunmaktadır. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.159-160.

²²³ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.185; Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtinî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s.196. Şelebî, Şia'nın bu tefsir yöntemini eski din ve felsefelerden tevârüs ettiğini, bunu Hz. Ali ve âli beyti dinde merkezi konuma yerleştirmek, böylece imâmet teorisini sağlamlaştırmak amacıyla yaptığını belirtmektedir. Ona göre bâtinî yorumculuğun ve Şia akidesinin en çok etkilendiği felsefe, Eflatun, Yeni Eflatunculuk ve Pisagor felsefeleridir. Şelebî, "Bâtinî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", s.101.

ifade edilmiş olup, Şîî fırkalar içerisinde özellikle ‘İsmailîler’, İslam mezhepler tarihi terminolojisinde ‘Bâtîniyye’ lakabı ile anılmışlardır.²²⁴ Bu lakab ile anılmalarında faaliyetlerini gizlilik içinde yürütmeleri ve gizli imama tabî olmaları gibi gerekçeler gösterilmiş olsa da, nasslara zâhirî anlamları ötesinde bâtinî anlamlar yüklemeleri, her zahirin bir bâtını ve her tenzîlin bir te’vili olduğuna ilişkin görüşleri bu adla anılmalarında en önemli etken olsa gerektir.²²⁵ Bâtînîlikte, bâtin kurtarıcı bilgi olarak, zahir ise bu kurtarıcı bilgiye ulaşmayı sağlayan yegane yol olarak görülmüştür. Bu şekilde zahirî bilgiye görece bir değer verilmiş olsa da, zahirî bilginin fonksiyonu ve değeri, batınî bilgiye ulaştırmakla sınırlı olup, kesinlikle bâtinî bilgiye eşdeğer değildir. Hatta ona kıyasla değersiz ve önemsiz bir konumdadır.²²⁶ Kur’an ayetlerinin zahirî mananın ötesinde bâtinî manalara kapsamlı bir şekilde yorumlama faaliyeti ilk olarak Şîî fırkalarca başlatılmış olmakla birlikte, ayetlerin zahir mananın ötesinde bâtin manalara yorumlanması sûfîlerce de bir metod olarak benimsenmiştir. İlk dönemlerde ‘bâtînî tefsir’ ifadesi olumlu anlamda kullanılırken, sonradan bu kavram Şîî fırkaların kasıtlı ve yanlış te’villerini ifade eder şekilde yaygınlık kazandığından,²²⁷ sünnî gelenekte tamamen olumsuz bir çağrışıma sahip bir terime dönüşmüştür. Bu nedenle sûfîler yaptıkları yorumları ‘bâtînî’ tabiri yerine, ‘işârî’ kavramı ile ifade etmişlerdir. Bu da göstermektedir ki, ‘işârî’ tabiri, ayrışmadan önce ‘bâtîn’ kavramı içinde uzun süre mündemiç olarak kullanılmıştır.²²⁸

Bazı araştırmacılar Şîî-Bâtînî yorumlama yöntemi ile işârî tefsir yöntemini aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Onlara göre, Şîîlikteki Kur’an ayetlerindeki derin manaların yalnızca imam ve onun yakınındakiler tarafından bilinebileceği düşüncesi, tasavvufî anlayışta da benzer şekilde imam yerine Allah’ın velî kullarına has kılınmıştır. Bu iki ekolün yorumlama metotlarında ortak yönler bulunmakta ve ileri sürdükleri meşrûiyet delilleri de örtüşmektedir. Bundan dolayı sûfîler tarafından yapılan “işârî” yorumlar da

²²⁴ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s.41,45. Bâtînîlik hakkında bir diğer tanım ise şu şekildedir: “Kutsal metni zahir ve bâtin şeklinde ikiye ayırarak, kurtuluşu zahirin arkasına gizlenmiş olan bâtinî bilgiye ulaşmakta gören grupların genel adıdır.” Avcu, Ali, “Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri,” *Kur’an’ın Bâtînî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.20.

²²⁵ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s.47.

²²⁶ Avcu, “Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri,” s.25,34.

²²⁷ Koçkuzu, Ali Osman, “Hazreti Peygamber’in Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir” *Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta, 2001, s.229.

²²⁸ Karapınar, “*Rivayetlerde İşârî Yorum*”, s.93.

bâtinî yorum kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Sonuç olarak Bâtinîlik mensuplarının tefsir faaliyeti ile mutasavvıfların işârî tefsir faaliyetinin aynı statüdedir.²²⁹

Bu konuda öncelikle şu hususu belirtmekte yarar vardır: İşârî/tasavvufî tefsir faaliyeti de Kur'an ayetlerinden zahirî manaların ötesinde bâtinî manalar arama teşebbüsünden doğmuştur. Ancak işârî tefsirler, -her ne kadar ayetlerin zahirî olmayan anlam boyutunu esas aldığı için- bir açıdan bâtinî tefsir mesabesinde bulunsa da, burada kullanılan 'bâtinî' tabiri, zahirî manası yanında ayetlerin zahirî olmayan yönlerini de gözeten manasınadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, 'bâtinî tefsir' tabiri, zamanla sadece Bâtinîlik Mezhebine mensup insanların yaptığı bâtinî yorumları ifade eder tarzda ıstılahî anlama bürünmüştür.²³⁰ Koçkuzu'nun bu konudaki tespiti oldukça yerindedir: Bâtinî tefsir ile işârî tefsir, kendi değerleri ve kuralları içerisinde ele alınmalıdır. Bâtinî tefsirde, daha çok örgütlü bir tefsir ve te'vil hareketinin örnekleri görülür. Yine onlarda, taraftarların militanca hareketlerini sezmek mümkündür. Bunların bir hedefi mevcuttur: O da, Kur'an-ı Azîm'in hükümlerini, istenilen istikamete zorla çekmek suretiyle hükümsüz kılmaktır. Yani bâtinî tefsirde sözü tahrif etme vardır, konusundan başka bir konuya, hedefe saptırma vardır. Bunlardan daha da önemlisi ise ayetleri, Kur'an-ı Mecîd'in istemediği istikametlere sevk vardır. İşârî tefsirde ise durum böyle değildir. Niyet halistir. Hata yapılsa bile, bu hata temiz niyetle yapılmıştır. Bu tefsir, iyi niyetli ve fakat bâtinî/iç anlama dayalı bir tefsir tarzıdır.²³¹ İşârî tefsir ile bâtinî tefsirin farkına işaret eden bir diğer durum da, tasavvufî tefsir yazan mutasavvıfların genelinin şahsiyetleri, hayat serüvenleri, telif ettikleri eserler ve yetiştirdikleri öğrenciler göz önüne alındığında, şeriata karşı art niyetli oldukları veya tahrif niyeti ile hareket ettikleri kesinlikle söylenemez.²³² Tasavvufî hayat tarzında ortada olan vâkıa, sûfîlerin şeriatın hükümlerini askıya alması veya bunlardan kurtulmaya çalışması bir yana, tam tersine şer'î hükümler ve ibadetler konusunda şeriatın zahirine

²²⁹ Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtinî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s.198-202,206,228. Şîi gruplarca batınîliğin temellendirilmesi konusunda ileri sürülen argümanların genel olarak sûfîlerce de kullanıldığı, bazı farklılıklar olsa da Şiilerin bâtinî yorumlama metodları ile mutasavvıfların işârî yorum metodlarının benzerliği konusunda geniş bilgi için bakınız: Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.150, 243-270; *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildirileri Kapanış ve Değerlendirme Konuşması Metni)*, s.298-299.

²³⁰ Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtinî Yorumdan Farkı," s.39-40.

²³¹ Koçkuzu, "Hazreti Peygamber'in Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir," s.231-232.

²³² Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtinî Yorumdan Farkı," s.41.

aşırı bir bağlılıkları söz konusudur.²³³ Sûfiler, kelam ve fıkıh alimlerinin ortaya koydukları, itikadî ve fikhî hükümleri kendileri için bağlayıcı saymışlar, akide ve inanç alanında Ehl-i Sünnet'in itikadî çizgisine, pratik konularda ise şer'î hukuku uygulama konusunda büyük bir hassasiyet göstermişlerdir.²³⁴ Bu nedenle, işârî tefsirin bâtinî yorumdan ziyade, zahirî yoruma daha yakın olduğu; işârî yorumun daha soyut ve manevî iken, zahirî yorumun ise daha somut ve lafzî olduğu da belirtilmiştir.²³⁵

Elmalılı M. Hamdi Yazır da, ayetlerin zahirî mana ve hükümlerini beyan ve tesbit ettikten sonra nassların zahirini iptal etmeyecek şekilde, bir takım işarât ve te'villerden bahseden kişilerin kalplerine doğan fikirlerden yararlanması gerektiğini belirterek, Kur'an'ın ruhî ve vicdanî zevklere doğabilen işarât ve te'vilâtından bahseden sufi tefsirlerin hepsinin Karamita ve Hurûfiyye bâtinîyyesi gibi zındıkların tefsirlerinden sayılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.²³⁶

Sonuç olarak Bâtinîlerin, kendi mezhebî fikirlerine dayanak bulmak, Kur'an'ın zahirî anlamını nefyetmek ve Kur'an ahkâmının gerektirdiği yükümlülüklerden kurtulmak amaçlı yaptıkları,²³⁷ şer'î esaslar ve lügat kaidelerine tamamen muhalif, nassın ne lafzını ne anlamını ne de işaretini dikkate alan, hiçbir kurala bağlı kalmayan, aynı zamanda Kur'an'ın üslûbuna/tarzına en uzak²³⁸ ve yalnızca mezhep taassubuna dayalı bâtinî te'villeri ile,

²³³ Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", s.90.

²³⁴ Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtin ve Bâtinî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi," s.81.

²³⁵ Karapınar, Fikret, "İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı", s.119.

²³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.IX, s.27-28.

²³⁷ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.152. Bâtinîlikte namaz, zekat, oruç ve hac gibi temel şer'î hükümler, lügat ve temel dinî kaidelerden tamamen uzak ve bağlantısız yorumlara tabî tutulmuştur. Örneğin abdest, bâtinî davete katılanların imamlardan aldıkları gerçek bilgi ile iç dünyalarını arındırmaları olarak tarif edilirken, oruç ise zahir ehli arasında susmak, sırları onlardan saklamak ve bu sırları yalnız hakikat ehline açmak olarak görülmüştür. Namazın gerçekte imamla birleşmek olduğunu, zamanın imamından şüphesi olanın zahirî olarak kıldığı namazın da olamayacağını, Hac konusunda ise tavaf edilen Kabe'nin, zamanın imamı olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır. Geniş bilgi için bakınız: Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.404-417. Bunun da ötesinde Bâtinî bazı gruplarda, çeşitli yorumlamalarla şer'î yükümlülüklerin sakıt olduğu, artık amele gerek olmadığı düşüncesi de yaygın olarak görülmüştür. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.364-365.

²³⁸ Subhi es-Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlim li'l-Melâ'în, Beyrut, 1997, s.297; Karapınar, "İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı", s.110. Bâtinîlerin zahir bâtin ayırımında, zahir ile bâtinin uyumu diye bir zorunluluk gerekmemektedir. Buna gerekçe olarak da, zahirin görevi, bâtinî bilgiyi şeytan taraftarlarından gizlemek olduğu belirtilmiştir. Zira bu bilgi ilahî alemde gelmiş olup, ona sahip olanlar birtakım olağanüstü güçler kazanırlar. Bu nedenle bâtinî bilgi zulmet taraftarlarının eline geçmeyecek şekilde zahirî bilginin içine gizlenmiştir. Bâtin yegane kurtarıcı bilgi olsa da, zahirin bâtinî gizlemek gibi hayatî bir fonksiyonu vardır. Bu durum da bâtinî anlamın zahirle uyumlu ve zahirden kolayca çıkarılabilecek bir anlam olmasını gerekli kılmamaktadır. Avcu, "Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri," s.27,41.

mutasavvıfların ayetin zahirî manasını kabul eden, nassın zahirî hükümlerine titizlikle uymayı esas alan, ama yalnız zahir anlam ile yetinmeyip bunun yanında içsel anlamlar bulunduğu esasına dayalı yorumlarının aynı statüde görülmemesi gerektiği düşüncesindeyiz. Zira tasavvufî düşünce, dinin zahirî hükümlerini öteleyen ve ihmal eden değil -ki şeriatın zahirini gözardı etmek ve ondan ayrılmak şer'î ahkâmın çoğunluğunu atıl duruma düşürmek, hükümsüz bırakmak demektir²³⁹- dinin, sadece formal boyuttan ve hukuktan ibaret sayılmasına reddiyede bulunan bir gelenek olup, dinî hükümlerin ruhunun unutulmamasının gerekliliği esassından hareket etmektedir.²⁴⁰ Zahirî mana yanında, bâtinî mananın da önemli olduğu fikrinin bu açıdan değerlendirilmesi daha doğru olsa gerektir. Şu da bir gerçektir ki, ayetlerin zahir manasının ötesinde bir takım dakik manalar ortaya çıkaran işârî/tasavvufî yorum faaliyetinde bulunanların, zaman zaman dozu kaçırıp aşırı te'vil yoluna girerek, bu konudaki şartlara uymadıkları da bir gerçektir. Bu tür faaliyetlerin de gerçekte ilhâdî tefsir faaliyetlerinden hiçbir farkı yoktur.²⁴¹ Ancak, sûfîlerin eserlerinde zaman zaman bâtinî yorumlara rastlanması nedeniyle onların bâtinî yorumu tamamen benimsedikleri söylenemeyeceği gibi, onların Şîî-İsmailî Bâtînî gruplarla aynı kefeye konulması da doğru değildir.²⁴² Bu konuda İbn-i Teymiyye'nin de belirtmiş olduğu şu ilke her zaman gözetilmelidir: "Tıpkı zahir yorumlarda olduğu gibi, Kitap ve Sünnet'e uygun olan bâtin hak, bu iki temel kaynağa aykırı olan ise batıldır."²⁴³

Burada değinmemiz gereken bir grup da İbâhiyye fırkalarıdır. Ayet ve hadislerin genellikle bâtinî manalarına yönelerek nasların zahirini hiçbir kurala bağlı kalmadan te'vil

²³⁹ Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru's-Safve, Gardaka, 1992, c.III, s.436.

²⁴⁰ Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtînî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi," s.63.

²⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.452. Daha önce nazârî sufi tefsir hakkında verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, daha serbest ve kuralsız olarak yapılan ve işârî yorumu bir derece ileriye taşıyan bu sûfîler, "*Ehl-i Sünnet Bâtînî Yorumcular*" olarak da nitelenmiş, ancak yine de bunların yorumları, Şîî-İsmailî bâtinî yorumculara göre daha ehven görülmüştür. Karapınar, "İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı", s.115.

²⁴² Karapınar, "İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı", s.115.

²⁴³ İbn-i Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale", s.272. Şâtıbî'nin de bu konudaki ifadesi benzer şekildedir: "Şeriat bütün mükellefler hakkında genel ve onların her türlü durumlarını kapsadığı gibi, keza her mükellefe nisbetle hem gayb hem de şühud alemleri için de geneldir. Dolayısıyla zahirde bulunan herşeyi ona vurduğumuz gibi, batınla ilgili olan herşeyi de ona vurmak durumundayız. Şeriat hakim konumdadır, mahkum durumda değildir. Meydana gelen harikulâdelikler ve gaybla ilgili durumlar, şeriatın umumunu tahsis, mutlakını takyid, zahirini te'vil vb. edecek olursa, o zaman şeriat hakim konumda değil, mahkum konumda olacaktır. Böyle bir netice ise ittifakla sakattır. Dolayısıyla böyle bir neticeyi getirecek olan şey de sakattır. Harikulâdeliklerin şeriata ters düşmesi, onların haddizatında batıl olduklarını gösterir." Şâtıbî, *Muvafakat*, c.II, s.275-276.

eden ve bu şekilde dinî hükümleri geçersiz kılan ve artık haramlardan sakınmanın da gerekmediğini söyleyerek her türlü davranışı mubah sayan bir kısım Şîî ve sufî ibâhiyye fırkaları bulunmaktadır.²⁴⁴ Bu ibahiyye anlayışının zaman zaman sûfîlerde de ortaya çıktığı görülmüş olup, bunlar temelsiz ve mantık dışı izahlarla İslamî hükümlerin tamamen içinin boşaltmışlardır. Zahirî hiçbir ibadetin gerekli olmadığı, zina ve livatanın dahi gerçekte haram olmadığı şeklinde görüşler ileri sürebilecek derecede dalâlet ve sapık görüşler ortaya çıkmıştır.²⁴⁵ Bursevî, bu şekilde İbahiyye düşüncesinde olanları şiddetle reddetmektedir. Bunların muhabbetin sonuna ulaştığı, kalben saflığı sağladığı ve bir nifak olmaksızın imanı küfür üzerine tercih ettiği zaman, kendisinden zahirî olan amellerin mükellefiyetini düşeceği ve onun ibadetinin artık sadece tefekkür olacağını iddiasında olduklarını, ancak bunun açık bir şekilde küfür ve dalâlet olduğunu belirtir. Zira muhabbet ve iman konusunda insanların en mükemmeli peygamberlerdir, buna rağmen onlar salih ameller ve ibadetlerle mükellefiyet olma konusunda tam ve en mükemmel olan kişilerdir, demektedir.²⁴⁶

Kur'an'ın zahirî manası yanında, bâtinî anlamının da bulunduğu esasına dayalı işârî tefsir anlayışı, mutasavvıfların zuhûrundan sonra ortaya çıkmış değildir. Bu tür yorumlar - sistemli bir şekilde olmasa bile- sahabe döneminde de rastlanan bir durumdu.²⁴⁷ Hatta nasslar hakkında ilk işârî yorum yapanın, bizzat Hz. Peygamber olduğu dahi belirtilmiştir.²⁴⁸ İşârî tefsire işaret eden bu konuda vârid olmuş birçok hadis, sahabe ve tabiîn kavli bulunmaktadır.²⁴⁹ Sahabeden özellikle İbn-i Abbas ve Hz. Ömer'in ayetlerin zahirî manasının ötesinde bâtinî manayı anlama konusunda yetkin oldukları ifade edilmiştir.²⁵⁰ Sahabenin işârî yorumu sayılabilecek bir örnek şu şekildedir: Hz. Ömer, “ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde.”²⁵¹ ayeti hakkında sahabeden

²⁴⁴ İbâhiyye'nin tanımı ve İbâhiyye fırkaları hakkında geniş bilgi için bakınız: Onat, Hasan, “İbahiyye”, *DİA*, TDV, Ankara, 1999, c.XIX, s.252-254.

²⁴⁵ Koca, Ferhat, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, s.101-102.

²⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* c.VI, s.87-88. Bu konuda açıklama tezimizin ibadet kısmındadır. Bakınız: s.309-310.

²⁴⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.261-263; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.436.

²⁴⁸ Koçkuzu, “Hazreti Peygamber'in Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir”, s.229; Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c.XXIII, s.425.

²⁴⁹ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, s.61.

²⁵⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.263.

²⁵¹ Nasr 110/1.

açıklama istemiş, onlar da; “Allah bize yardım ettiğinde ve fetih verdiği zaman Allah'a hamd etmemiz ve istiğfarda bulunmamız emrolundu” demişlerdi. Hz. Ömer aynı şekilde İbn-i Abbas'a sorduğunda ise İbn-i Abbas; “O Rasulü Allah'ın ecelidir. Allah; “ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ ” وَ الْفَتْحُ ” buyurarak, bu senin ecelindir. Öyleyse artık Rabbine hamd ile tesbîh et ve O'ndan istiğfar dile. Şübhesiz ki O, tevbeleri çok kabul edendir,” demiştir.”²⁵² Bu yorum, sahabenin yaptığı işârî yorumlara örnek olarak gösterilmiştir.²⁵³

Benzer şekilde, “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde...”²⁵⁴ ayeti için de, Übey b. Ka'b'ın şu şekilde tefsir yaptığı nakledilmiştir: ‘مِشْكَاةٌ kandil’, mü'minin göğsü; ‘مِصْبَاحٌ orada yanan lamba/ışık’, Kur'an-ı Kerim ve mü'minin imanı; kandilin içinde bulunduğu ‘رُجَاةٌ cam'dan maksat ise mü'minin kalbidir. Mü'minin kalbi, inci misali ışık saçan bir yıldız benzer. Bu kalb, aydınlığını, mübarek bir ağaç durumunda olan Allah'a ihlasla kulluk yapmaktan, tevhidden ve ona ortak koşmamaktan alır.”²⁵⁵ Benzer şekilde, “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.”²⁵⁶ ayetinden sonra Hz. Ömer'in ağlaması ve ‘bir şey kemale erdikten sonra eksilmeye başlar’ diyerek Hz. Peygamberin vefatını hissetmesi –ki Hz. Peygamber bu ayetin nüzûlünden 81 gün sonra vefat etmiştir-²⁵⁷ işârî tefsir kapsamında değerlendirilebilir. Zira ayetin zahirinde böyle bir anlam yokken, ayetteki ‘kemâle erme’ işaretinden Hz. Peygamberin vefat edeceği fehmedilmiştir.²⁵⁸ Bu tür anlamlandırmalar ayetin zahirî manasına ters düşmediği gibi, nasların ortaya koyduğu genel üslûba, akıl ve mantığa da zıt değildir.²⁵⁹ Ayrıca bu tür yorum dilin anlam çerçevesi içerisinde de izah edilebileceğinden bunların kabulü noktasında bir mahzur olmasa gerektir.

Tabiinden Hasan el-Basrî (110/728) ve Cafer es-Sâdik (148/765) da işârî yorumlarda bulunmuşlar, ancak bunların yorumları kendi yazdıkları eserlerle değil

²⁵² Buhârî, Kitâbu's-Sure, 110/4.

²⁵³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.263-264; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.36-38.

²⁵⁴ Nur 24/35.

²⁵⁵ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Kahire, 2001, c.XVII, s.302.

²⁵⁶ Maide 5/3.

²⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s.81.

²⁵⁸ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtinî Yorumdan Farkı,” s.27.

²⁵⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.210.

öğrencileri aracılığıyla başka müfessirler tarafından nakledilmiştir.²⁶⁰ Etbau't-tâbiînden ise Süfyan es-Sevrî (161/777) ve Abdullah İbnü'l-Mübarek (181/797), Kur'an'ın tamamı olmasa da belli sure ve ayetleri hakkında işârî yorumlar içeren tefsirler yazmışlardır.²⁶¹ İlk dönemde bu şekilde işârî yoruma müsait belli ayetler hakkında yapılan tefsir faaliyeti, daha sonraki dönemlerde her ayetten birçok anlam çıkarma şeklinde gelişmiştir. Sehl et-Tusterî (283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (297/909) ve Ebû Bekr Muhammed el-Vâsıtî (320/932), tasavvufî tefsirin sistemleşmesinde en büyük rolü oynayan mutasavvıflar olarak görülmüşlerdir.²⁶²

Hicri IV. asrın sonuna doğru işârî tefsir yazımında büyük gelişme görülmüş ve o zamana dek genelde şifâhen nakledilen yorumlar yerine, artık müstakil tefsir kitapları yazılmaya başlanmıştır. İşârî tefsir tarihinde bu önemli çıkışı açan sûfî müfessir ise Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'dir. Onun kaleme aldığı '*Hakâiku't-Tefsîr*' adlı eseri, işârî tefsir tarihindeki ilk kapsamlı eser olup, bu alandaki en önemli kaynaklardandır. Sülemî bu eseri yazarken, ayetlerle ilgili şahsî yorumları az tutmuş, daha ziyade o zamana kadar sûfîlerce yapılmış olan yorumları bir araya toplamıştır. Bu nedenle eseri bir tür derleme niteliğinde olsa da, mutasavvıfların yorumlarını bir araya toplamak suretiyle onların kaybolmasını önlemiş ve bu ilme büyük katkı sağlamıştır.²⁶³

Sülemî'den sonraki dönemde Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî (427/1035) tarafından '*el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*' adlı eser ve Abdülkerim b. Hevâzin el Kuşeyrî (465/1072) tarafından ise '*Letâifu'l-İşârât*' adlı eser yazılmıştır. Kuşeyrî bu eserinde Sülemî'nin '*Hakâiku't-Tefsîr*'ini örnek almıştır. Ancak kitap Sülemî'nin tefsirinden daha düzenli ve kapsamlı olup, sonraki dönemlerde işârî tefsir yazan müellifler tarafından yararlanılan önemli bir eser konumundadır.²⁶⁴ Gazâlî (505/1111)'nin de, '*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*' ve '*Cevâhiru'l-Kur'ân*' adlı eserlerinde Kur'an ayetlerine getirdiği tasavvufî yorumlarından hareketle, işârî tefsirin sistemleşmesinde önemli bir rolü olduğu

²⁶⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.39-50.

²⁶¹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.55-62; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.211; Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı," s.18.

²⁶² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.63-64; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.212.

²⁶³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.92; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.446; Uludağ, Süleyman, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin" *DİA*, TDV, Ankara, 2010, c.XXXVIII, s.53-54.

²⁶⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.95-100; Mertoğlu, Mehmet Suat, "Sa'lebî", *DİA*, TDV, Ankara, 2009, c.XXXVI, s.29; Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA*, TDV, Ankara, 2002, c.XXVI, s.473.

belirtilmiştir.²⁶⁵ Bu alanda yazılmış önemli bir diğer eser de Necmüddin ed-Dâye (654/1256) tarafından yazılan '*Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî fî Tefsiri's-sebi'l-Mesânî*' adlı eserdir.²⁶⁶

Tasavvufî tefsir faaliyeti Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240) ile birlikte vahdet-i vücûd felsefesi tesiri altına girmiştir. İbnü'l-Arabî'ye, '*Tefsîr-u İbni'l-Arabî*' veya '*Tefsîr-ü'l-Kur'âni'l-Kerîm*' adı ile bir tefsir nisbet edilip onun adı ile baskısı dahi yapılmış olsa da, bu tefsir gerçekte Abdürrezzâk Muhammed el-Kâşânî (736/1335)'ye ait olup, eserin gerçek adı ise '*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dır.²⁶⁷ İbnü'l-Arabî'ye ait başka bazı tefsir eserlerinin bulunduğu belirtilse de bunlar elde mevcut olmayıp, onun işârî tefsir niteliğindeki ayet yorumları daha çok '*Fütûhâtü'l-Mekkiyye*' ve '*İşârâtü'l-Kur'ân fî Âlemi'l-İnsan*' adlı eserlerinden öğrenilmektedir.²⁶⁸ İşârî tefsir faaliyetleri İbnü'l-Arabî ile onun etkisinde olan Sadreddin Konevî (673/1274) ve Abdürrezzak Kâşânî döneminde en çoşkun dönemini yaşamış, daha sonraki dönemlerde ise bu alanda gerileme görülmüştür. Bu dönemden sonra müstakil ve orijinal işârî tefsir yazma yerine, ayetler ağırlıklı olarak zahirî manalar üzerine tefsir edilmiş, bunun yanında işârî yorumlara da yer verilmiştir.²⁶⁹

Osmanlı dönemi müfessirlerinden İsmail Hakkı Bursevî'nin yazdığı ve araştırma konumuz olan '*Rûhu'l-Beyân Tefsiri*' hakkında bundan sonraki bölümde gerekli tanıtıcı bilgileri geniş bir şekilde vereceğiz. Burada kendisinden bahsetmeden geçmeyi uygun bulmadığımız son eser ise Bursevî'den sonra yazılan, Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî'ye ait '*Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*' adlı eserdir. Bu eser kıymetli bir tefsir ansiklopedisi ve aynı zamanda zahir ile bâtının uyum halinde birleştiği bir deniz olarak nitelenmiştir.²⁷⁰ Bu eserde Kur'an'ın Kur'an ve Sünnet'le yorumu esas alınmış, nüzûl sebepleri zikredilmiş, ayetler ve sûreler arasındaki irtibat gösterilmiş, kıraatlerden doğan anlam farklılıkları belirtilmiş ve kıraatler arasında tercih yapılmış, dil ve belâgat kaideleriyle eski Arap şiiirini dikkate alarak çok ince tahlillerle kelimelerin ihtiva ettiği

²⁶⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.111-113; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s.212.

²⁶⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.144-145; Okuyan, *Necmüddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*, s.73.

²⁶⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.204-205; Uludağ, Süleyman, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA*, TDV, Ankara, 2002, c.XXV. s.5.

²⁶⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.179.

²⁶⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.211.

²⁷⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.250.

mecaz, istiare gibi sanatları ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Ayrıca eski ve yeni mezheplerin rivayetlerini bir arada sunmasından dolayı *Rûhu'l-Meânî*, tefsir sahasındaki en kapsamlı eserlerden biri sayılmıştır.²⁷¹ Bu tefsirde selefe ve önceki müfessirlere ait görüşler en güvenilir tarzda nakledilirken, aynı zamanda âdil bir hakem ve titiz bir eleştirmen olarak değerlendirmeye tabi tutulmuş ve müfessirin kendi görüşü de aktarılmıştır. Âlûsî, zahir mana ve yorumların yanında tefsirinde, işârî manalara da yer vererek, bir anlamda ibare yolu ile anlaşılabilir anlamlar ile işaret yolu ile anlaşılabilir anlamları uzlaştırmıştır.²⁷²

Buraya kadar işârî tefsir tarihine dair genel bilgileri ve temel eserleri zikrettik. Bunlar dışında da yazılmış birçok işârî tefsir bulunmakla birlikte²⁷³ burada bu kadar bilginin konunun genel olarak anlaşılması açısından yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bundan sonraki bölümde İsmail Hakkı Bursevî'nin hayatı hakkında bilgi vereceğiz ve "*Rûhu'l-Beyân*" adlı eserinin tanıtımını yapacağız.

²⁷¹ Çelik, Ahmet, "Ruhu'l-Meânî", *DİA*, TDV, Ankara, 2008, c.XXXV, s.213-214.

²⁷² Zürkânî, *Menâhil*, c.II, s.84; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.251-252.

²⁷³ İşârî tefsirler ve yazarları hakkında geniş bilgi için bakınız: Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.38-257.

İKİNCİ BÖLÜM

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI, İLMÎ YÖNÜ VE ESERLERİ

2.1. İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI

2.1.1. İsmail Hakkı'nın Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

İsmail Hakkı Bursevî'nin yaşam sürdüğü dönem, 17. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönem olup (1653-1725), bu zaman dilimi, Osmanlı Devleti'nin duraklama devrinin sonu ile gerileme döneminin başlangıç yıllarına denk gelmektedir. 17. yüzyıl Osmanlı Devleti için gücün zirvesine ulaştıktan sonra gerek askerî açıdan, gerekse de devlet yönetimi ve malî açıdan sıkıntıların baş gösterdiği bir dönemdir. Merkezî yönetim açısından bakıldığında, devlet teşkilatında artık şeyhzadelerin sancaklara çıkması uygulamasından vazgeçilmesi onların tecrübesiz olarak, hatta çocuk yaşta tahta çıkmalarına sebep olmuş, bunun sonucunda sultanlar yönetimde ya ocak ağaları ve diğer devlet yetkilileri ya da saray kadınlarının etkisinde kalarak yönetimde büyük zaâfiyet göstermişlerdir. Bu durum merkezî otoritede gitgide güç kaybına sebep olmuştur. Askerî açıdan ise yeniçeri ve kapıkulu ocakları, gaza ve fetih misyonundan tamamen uzaklaşmış, disiplinsiz ve şımarık hale gelen askerler sık sık başkaldırılarda bulunmuş, onların istekleri doğrultusunda kısa aralıklarla sadrazam değişiklikleri yaşanmış, bu isyanlar Sultan II. Osman'ın tahttan indirilip öldürülmesi noktasına kadar varmıştır. Malî açıdan da durum hiç iç açıcı değildi. Özellikle devletin ana gelir kaynaklarından olan tımar sisteminin bozulmuş olması, Osmanlı'yı siyasî, ekonomik ve askerî açıdan oldukça sarsmıştır. Tımar sistemindeki bozulma, yeterli ürün yetiştiremeyen köylülerde huzursuzluğa ve boşta kalan bir kısım insanların eşkıyalığa yönelmelerine sebep olmuş, kırsal kesimde güvenliğin kaybolmasıyla köyler boşalmış ve tarım arazileri ekilememiştir. Bunun sonucunda halkta geçim sıkıntısı baş gösterirken, devlet için de büyük oranda vergi kaybı ortaya çıkmıştır. Hazine açığının artması ile halka yeni vergiler konulmuş, avâriz türü vergiler ise sürekli hale getirilmiştir. Bu durum Anadolu'da uzun yıllar sürecektir ve Osmanlı Devleti'ni derinden sarsacak olan iç isyanları (Celâlî) körüklemiştir, buna merkezî otoritedeki zayıflama nedeniyle eyalet yöneticilerinin isyanları da eklenince Anadolu'da can ve mal güvenliği kalmadığı gibi birçok şehir de iç çatışmalar nedeniyle harap olmuştur. İsyânların bir kısmı zor kullanılarak

bastırılırken, bir kısım ise ancak isyancı liderlere ise çeşitli valilikler verilmek suretiyle sulh yoluna gidilmek zorunda kalınmıştır. Kısaca özetlediğimiz bu gelişmeler Osmanlı'nın askerî alandaki başarılarının da sonunu getirmiş, önce askerî seferlerden istenen sonuçlar alınamaz olmuş, ardından da ağır yenilgiler ve toprak kayıpları yaşanmaya başlamıştır. Buna karşın XVII. yüzyılın ikinci yarısında Köprülüler döneminde devlet otoritesi güçlendirilip, malî durumda da iyileştirmeler kaydedildiği bir ihya dönemi yaşanmıştır. Bu dönemde önce Erdel ve Uyvar'ın (1662-1663), daha sonra kuzeyde (Lehistan) Podolya ve Kamanıçe'nin (1672-1676) fethi ile, Osmanlı toprağı en geniş hudutlara ulaşmıştı. Girit de yine bu dönemde (1666) fethedilmiş, Venediklilerin tehdidi büyük oranda ortadan kaldırılmıştır. Ancak bu toparlanma dönemi de uzun sürmemiştir. 1683 yılındaki Viyana kuşatmasının Osmanlılar açısından tam bir bozgun ile sonuçlanması ve daha sonrasında yaşanan savaşlarda da birçok toprak kaybının yaşanması, 1699'da Osmanlı'yı barış istemek zorunda bırakmış, imzalanan Karlofça antlaşması ile ilk defa büyük çapta toprak kaybı yaşanmıştı. Karlofça antlaşmasında kaybedilen toprakların tekrar kazanılması amacıyla düzenlenen seferlerin de mağlubiyetle sonuçlanması sonucu, 1718'de Pasarofça antlaşması imzalanmak zorunda kalınmıştı ki, bu antlaşmayla Belgrad da dahil tüm Macaristan kaybedilmiştir. Osmanlı artık fetih siyasetini tamamen terk edip, Avrupa'daki bilim ve teknik alanında meydana gelen gelişmeleri yakından takibe koyulmuştur. Bu barış siyaseti sonucunda, 'Lale Devri' diye adlandırılan; bilim, teknik, sanat ve edebiyat alanında batı tesiriyle yeni gelişmelerin yaşandığı bir döneme girilmiştir. Ancak bu dönemde de saray ve çevresinde israf, lüks ve eğlencenin ön plana çıkmış olması, bu durumdan hoşnut olmayan halk kesimlerinde hizipleşmelere ve yeni isyan hareketlerine sebebiyet vermiştir. Osmanlı Devleti'nin bir yandan Avusturya, Rusya, Venedik ve İran ile yapılan savaşlarla, diğer yandan İstanbul ve Anadolu'da yaşanan isyanlarla uğraşmak zorunda kaldığı, büyük mâlî darboğaza düştüğü bu dönemde, Avrupa devletlerinde ise merkezî krallıklar güçlenmiş, Reform ve Rönesans hareketleri ile bilim ve düşünce alanında önemli gelişmeler kaydedilmiş, yeni ticaret yollarının keşfi ve sömürgeciliğin başlamasıyla da büyük ekonomik kazanımlar sağlanmıştı. Osmanlı Devleti ise özellikle kendi iç sorunları ile uğraşmaktan dolayı, Batı'daki bu gelişmelere ayak uyduramamış, bu durum yukarıda aktardığımız gibi savaşlarda ağır mağlubiyetler alınmasına ve büyük toprak kayıplarına

sebepler olmuş, artık Avrupa Devletlerinin üstünlüğünü kabul etmek ve bir kısım ülkelere imtiyazlar tanımak zorunda kalmıştır.¹

Osmanlı'da XVII. yüzyılda yaşanan bu siyasî, askerî ve ekonomik alandaki gerilemeler, eğitim alanında da bozulmaları beraberinde getirmiştir. İlmî yeterliliğe haiz alimler yetiştirilemediğinden, medrese eğitimi gitgide ilmî seviyesi düşük, bilgisiz ve ehliyetsiz kişilerin ellerine kalmıştır. Ayrıca bu döneme etkisi olan bir diğer önemli vakıa da Kadızâdeliler ile Sivâsîler mücadelesidir. Kadızâdeliler hareketi ismini, IV. Murad döneminin vaizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635)'den almıştır. Mehmed Efendi, Kur'an ve Sünnette yer almayan ve sonradan ortaya çıkmış olan tüm adet ve uygulamaların bid'at olduğu, bunların şiddetle reddedilerek İslam'ın bunlardan arındırılması gerektiği düşüncesi ile özellikle tasavvuf erbabını hedef almıştır. Halvetî şeyhi olan ve yine İstanbul'da vaazlarda bulunan Abdülmecid Sivâsî (1049/1639) ile aralarında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, bir süre sonra toplumu da etkileyecek şekilde çatışma derecesine ulaşmıştır. Kadızâdelilerin aşırı tutumlarından halk da nasibini almış, sadece tekkelerdeki dervişlerin değil, buralara sohbet ve zikre giden halkın da küfre düştüğünü iddia etmişlerdir. Arkalarına bir kısım saray yetkililerinin desteğini de alan Kadızâdeliler, bir dönem işi şiddet boyutuna vardırılmışlar, hatta İstanbul'daki tüm tekke ve zaviyeleri basıp tasavvufa tabi olanları öldürmeye dahi kalkışmışlardır. Artık devlet ve toplum için büyük bir güvenlik tehdidi haline gelen kadızâdeliler için Köprülü Mehmet Paşa (1072/1661) döneminde, idamları yönünde fetva alınsa da daha sonra bu karar sürgün olarak değiştirilmiş ve hareketin liderleri Kıbrıs'a sürülerek sükûnet sağlanmıştır. Bu hareket fikrî boyutta varlığını bir süre daha devam ettirmiş olup, bu çekişmelerin etkisi İsmail Hakkı'nın eserlerine de yansımıştır. Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki başlıca tartışma konuları maddeler halinde şu şekilde aktarılabilir: 1- Hızır'ın hayatta olup olmadığı, 2-Ezan, na't-ı nebevî, mevlid ve Kur'an'ın makamla okumanın caiz olup olmadığı, 3- Tarikat erbabının deveran ve sema yapmalarının meşru olup olmadığı, 4- Cuma hutbesi okunurken ve vaaz esnasında ismi geçtiğinde ta'zim için Hz. Peygamber'e salavat

¹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, c.III, s.187-316; İnalçık, Halil, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, c.I, s.107-111; Emecen, Feridun, "Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1999, c.I, s.45-65.

getirmenin icap edip etmediği, 5- Sigara, kahve ve keyif verici şeylerin haram olup olmadığı, 6- Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanla ölüp ölmedikleri, 7- Firavun'un mü'min olarak öldüğünü söyleyen İbnü'l-Arabî'nin haklı olup olmadığı, 8- İbnü'l-Arabî'nin kâfir sayılıp sayılamayacağı, 9- Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine sebep olan Yezid'e lânet edilip edilemeyeceği, 10- Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan bid'atlerin, örf, âdet ve geleneklerin terkinin şart olup olmadığı, 11- Kabir ve türbe ziyaretinin câiz olup olmadığı, 12- Regâib, Berat ve Kadir gecelerinde cemaatle nafile namazlarının kılınıp kılınamayacağı, 13- Büyüklere ayağa kalkmanın, el ve eteğini öpmenin, selam alırken eğilmenin câiz olup olmadığı, 14- Emr bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in her konuda mutlak manada vacip olup olmadığı, 15- Rüşvetle iş gördürülüp gördürülemeyeceği, 16- Din, şariat ve millet kelimeleri aynı manalara gelmekle birlikte, bazen müteradif olarak da kullanıldığına göre Muhammed ümmetinden birinin, 'İbrahim ümmetindenim' demesinin caiz olup olmayacağı, 17- Eşyanın tesbihinin hâl ile mi, kâl ile mi olduğu, 18- Denizde avlanan her hayvanın yenilip yenilemeyeceği, 19- Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in, dedesinin kılıcı ile öldürülüp öldürülmediği, 20- Namazlardan özellikle cuma ve bayram namazlarından sonra musâfaha yapmanın bid'at olup olmadığı, 21- Aklî ilimleri (matematik, felsefe gibi) okumanın câiz olup olmadığı.² Görüleceği üzere dönemin başlıca tartışma konuları, bu dönemin ilmî tartışmaların ne derece yüzeysel çerçevede kaldığının da bir göstergesi konumundadır.

2.1.2. Doğum Yeri ve Tarihi

İsmail Hakkı Bursevî, 1653 yılı Eylül ayında (h. 1063 Zilkâde) bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Burgaz şehrine bağlı Aydos kasabasında dünyaya gelmiştir.³ Ailesi tarafından kendisine İsmail ismi verilmiş, kendisinin şiirlerinde 'Hakkî' mahlasını tercih etmesi ve bir kısım eserlerinde bu mahlası 'İsmail' ismiyle birlikte kullanması nedeniyle

² Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızedeliler", *DİA*, TDV, Ankara, 2001, c.XXIV, s.101-103; Namli, Ali, *İsmail Hakkı Bursevî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s.24-26; Koca, Ferhat, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", 106.

³ Bursevî, İsmail Hakkı, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, (çev: Rahmi Serin; Haz:Arif Pamuk), Pamuk Yayınları, İstanbul, ty., s.172,178; Vassâf, Hüseyin, *Kemalnâme-i İsmail Hakkı*, (Haz:Murat Yurtsever), Arasta Yayınları, Bursa, 2000, s.8; Aynî, Mehmet Ali, *İsmail Hakkı Bursevî*, (Haz. İsmail Dervişoğlu), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013, s.37; Yıldız, Sakıb, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", *Atatürk Üni. İslamî İlimler Fak. Dergisi*, Erzurum, 1975, sayı: 1, s.104; Namli, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.33-34; Yurtsever, M. Murat, *İsmail Hakkı Bursevî*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018, s.13.

'İsmail Hakkı' ismiyle tanınmıştır.⁴ Ayrıca Bursa'da uzun süre yaşaması ve İsmail adlı diğer müelliflerle karışmaması için 'Bursevî' lakabı da kendisi için kullanılmıştır.⁵

İsmail Hakkı'nın babası Mustafa Efendi aslen İstanbullu olup, 1652 yılında İstanbul'da çıkan büyük bir yangında evini eşyaları ile birlikte kaybedince buradan ayrılarak Aydos'a yerleşmiştir. Aydos'a yerleşmeyi tercih etmesinde, orada bir çiftliğe sahip olması ve Aydos halkı ile arasında var olan akrabalık ve yakınlıkların etkili olduğu belirtilmiştir. Mustafa Efendi, Aydos'ta bulunan Osman Fazlî Efendi ile sıkı bir yakınlık ve ülfet kurmuştur. Oğlu İsmail'i de üç yaşından itibaren zaman zaman Osman Fazlî Efendi (1102/1691)'nin yanına götürerek beraber sohbetlerini dinlemişlerdir. Henüz yedi yaşında iken annesini kaybeden İsmail Hakkı, eğitim hayatına başlayıncaya kadar büyükannesinin himayesinde kalmıştır.⁶

2.1.3. Tahsil Hayatı

İsmail Hakkı yedi yaşında iken, o sıralar Aydos'tan ayrılmış bulunan Osman Fazlî Efendi'nin yerine buraya gelen Şeyh Ahmet'ten ilk okuma yazma eğitimi almaya başlamıştır.⁷ Daha sonra Osman Fazlî Efendi'nin Edirne halifesi ve akrabası olan Şeyh Seyyid Abdülbâki, Aydos'a bir ziyareti sırasında İsmail Hakkı'nın annesinin vefat ettiğini öğrenmiş, bunun üzerine onu okutmak için babası ve babaannesinden istemiştir. Onların muvafakatı ile onbir yaşında iken Şeyh Abdülbâki ile Edirne'ye gelerek onun derslerine başlamıştır.⁸

⁴ Namı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.33.

⁵ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.37; Namı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, TDV, Ankara, 2001, c.XXIII, s.102. Muhammed Ali Aynî, İsmail Hakkı'ya 'Bursevî' namının, onu Mesnevî Şarihi İsmail Ankaravî'den ayırmak için verildiğini belirtmektedir. Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.37. Karıştırıldığı bir diğer isim ise Manastırlı İsmail Hakkı olup (1846-1912), ona ait '*Tefsir-i Sure-i Yasin*' adlı eser yanlışlıkla İsmail Hakkı Bursevî'ye nisbet edilmiştir. Namı, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, c.XXIII, s.106. İsmail Hakkı'nın kendisinin 'Bursevî' nisbesini kullandığına dair hiçbir bilgi bulunmadığı gibi, Bursa Şer'iyye Sicilleri'nde de İsmail Hakkı için 'İsmail Hakkı', 'Şeyh İsmail Hakkı', 'el-Hac İsmail Efendi', 'es-Seyyid eş-Şeyh İsmail Efendi' gibi birçok isimler kullanılırken; "Bursevî" nisbesinin kullanıldığını gösterir bir kayıt bulunmamaktadır. Bu nedenle bu şekildeki isimlendirmenin sonradan, muhtemelen de başka İsmail Hakkı isimli şahsiyetlerden ayrılmasını sağlamak amacıyla konulduğu anlaşılmaktadır. Hızlı, Mefail, "Bursa Mahkeme Sicillerine Göre Bursevî'nin Ailesi, Tekkesi ve Vakıfları", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa, 2004, c.XIII, sayı: 2, s.2-3.

⁶ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.37-38. Yıldız, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", s.104-105; Namı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.35.

⁷ Yıldız, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", s.106.

⁸ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.38; Yıldız, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", s.106; Namı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.36-37.

Edirne’de Abdülbâki Efendi’den yedi yıl süre ile eğitim almıştır. Bu müddet içerisinde Abdülbâki Efendi’den sarf ve nahiv okumuş, İbn-i Hacib (646/1249)’in sarf ilmine dair ‘Şâfiye’ ve nahive dair ‘Kâfiye’ adlı eserlerini baştan sona ezberlemiştir. Burada akaid, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve kelam alanından önemli eserleri ve çeşitli risaleleri okumuştur.⁹ Bu dönem gayretini daha çok yabancı dil öğrenme yönünde sarfetmiş, Arapça ve Farsçayı kolayca okuyup yazacak derecede öğrenmiştir. Bu şekilde Arapça ve Farsça eserleri okuma güçlüğünden genç yaşta kurtulmuştur. Bu dönemdeki gayret ve azmini tasavvuf ilminden ziyade, zahirî ilimlerle uğraşmaya sarfetmiş, temel İslamî ilimler ve genel kültür yönünden kendini yetiştirmiştir.¹⁰ Ayrıca bu dönem okuduğu kitapların çoğunu bizzat kendisi istinsah etmiş olması da, yazı alanında istidâdının yüksek oluşunu göstermektedir.¹¹

İsmail Hakkı’ya yedi yıllık eğitimin ardından icazet veren Şeyh Abdülbâki bundan sonraki eğitimi için, onu İstanbul’da bulunan Osman Fazlî Efendi’ye göndermiştir. Osman Fazlî’nin İstanbul Atpazarı’nda bulunan hankâhı bir külliye gibi eğitim vermekte idi. Muridlerin manevî terbiyesi yanında zahirî ilimlerle ilgili eğitimleri de tamamlanıyordu. İsmail Hakkı, burada hocasından Celvetiyye tarîkatının adab ve talimatlarını öğrendi. Bu konuda Celvetiyye tarîkatının kurucusu Şeyh Üftade (988/1580) ve tarikatın diğer önemli ismi Aziz Mahmud Hüdaî’nin kitap ve risalelerini okudu ve Osman Fazlî’nin kontrolünde seyr-i sülûkunu tamamladı. Bunun yanında Ubeydullah b. Mes’ûd (747/1346)’a ait *Tenkîhu’l-Usûl* adlı eseri Osman Fazlî’den okumuş, aynı zamanda Kelam ve Belâğat dersleri de almıştır. İsmail Hakkı, şeyhi tarafından okutulmayan ilimler konusunda da, dergah dışında İstanbul’da bulunan devrin ulemalarından istifade etmiş, tecvid, Farsça, hüsn-i hat, musiki vb. alanlarda kendini yetiştirmiştir. Osmanlı döneminin ünlü hattatı Hafız Osman (1110/1698)’dan hat dersi almış olup, şeyhi Osman Fazlî gibi kendisi de ihtiyaç duyduğu zamanlarda geçim için hattatlık yapmıştır. Eğitiminin üçüncü safhasını burada tamamlayan İsmail Hakkı, zahirî ilimlerde ve manevî sahada olgunluğu elde etmiş, ondaki istidâdın

⁹ Yıldız, “Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî’nin Hayatı”, s.106; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.37.

¹⁰ Yıldız, “Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî’nin Hayatı”, s.106-107.

¹¹ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.37.

tamam olduğunu gören Osman Fazlî Efendi kendisini Üsküp'e halife olarak tayin etmiştir.¹²

2.1.4. Görevleri ve Hizmetleri

Osman Fazlî Efendi, gerek zahirî ilimler ve gerekse mâneviyat yönünden kemale erdiğini düşündüğü İsmail Hakkı'yı, daha önce kendisinin de hizmette bulunduğu Balkanlara göndermeyi uygun görmüş ve onu daha 23 yaşında iken Üsküp'e halife tayin etmiştir. Üsküp o gün için, Osmanlı Devleti'nin Edirne'den sonra Balkanlardaki ikinci büyük merkezî şehri idi. 1675 yılı Haziran ayında Üsküp'e ulaşan İsmail Hakkı, ilk olarak Meddah Camî'nin avlusundaki bir hücreye yerleşmiş, daha sonraki dönemde ise kendisi için inşa edilen bir zaviyede tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. Şehrin muhtelif camilerinde vaazlar vermeye başlayan İsmail Hakkı'nın vaaz meclislerinde toplanan kalabalık günden güne artmıştır. İsmail Hakkı, İstanbul'dan gelerek Üsküp'e yerleşen Şeyh Mustafa Uşşâkî'nin kızı Ayşe Hanım ile 1676 yılında evlenmiştir.¹³

Üsküp'te 6 yıl kadar tedris ve vaaz faaliyetlerini sürdüren İsmail Hakkı'nın, yanlış hareketlerini gördüğü Üsküp'ün ileri gelenlerini sert üsluplarla eleştirmesi, inandığı şeyleri tavizsiz savunması ve cedelci yapısı çeşitli sorunlara sebep olmuş, şeyhi Osman Fazlî Efendi'nin tarafları yumuşatmak için çabaları da sonuç vermeyince, şeyhi onu Üsküp'ten alarak buraya bir günlük mesafedeki Köprülü kasabasına tayin etmiştir.¹⁴

Köprülü'de kendisi için yapılan zaviyeye yerleşen İsmail Hakkı, burada kaldığı ondört aylık sürede Köprülü halkı ile arasında herhangi bir sıkıntı yaşamamış, Üsküp'e göre daha huzurlu ve sakin bir dönem geçirmiştir. Kendisine bu dönemde çevre bir çok yerin müftülüğü için halktan teklif getirilmiş ise de, şeyhi Osman Fazlî Efendi ona bu konuda müsaade etmemiştir. Ustrumca halkının Osman Fazlî Efendi'den ricası üzerine, şeyhi İsmail Hakkı'ya Ustrumca'ya geçmesini emreden bir mektup gönderir. Ustrumca'daki

¹² Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.52-53; Yıldız, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", s.107-108; Namalı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.37-40; a.mlf, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, c.XXIII, s.102.

¹³ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.41; Yıldız, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", s.109-110; Namalı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.41-42.

¹⁴ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.44. İsmail Hakkı'nın Üsküp'te, aralarında müftü, bazı kadılar, imamlar ve halkın ileri gelenlerinden bazıları ile yaşadığı sorunlar hakkında geniş bilgi için bakınız: Namalı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.43-45.

görevi de yaklaşık otuz ay süren İsmail Hakkı, şeyhinin gönderdiği mektupla Edirne'ye çağrılmış, daha sonra da Bursa'ya halife olarak tayin edilmiştir. Böylece İsmail Hakkı'nın on yıllık Balkanlar görevi sona ermiştir.¹⁵

1685 yılı Mayıs ayında Bursa'ya ulaşan İsmail Hakkı, bir süre barınma ve geçim sıkıntısı içinde yaşamış, bunun sonucunda ev eşyalarından, kitaplarına ve tesbihine kadar sahip olduğu birçok şeyi satmak zorunda kalmıştır. Bu dönemde yeme içmeyi iyice azaltarak, günlerini oruçla gecelerini ise Allah'ı zikirle meşgul olmuştur. Bu dönemlerde zahirî ilimleri okutmaktan da uzak durmuştur. Bu arada 1688 yılında kızı Hatice'nin, vebadan dolayı hastalanıp vefat etmesi kendisini oldukça sarsmıştır.¹⁶ Çeşitli gerekçelerle 1690 yılında Kıbrıs'a sürgün edilmiş olan şeyhi Osman Fazlî Efendi'yi, Magosa'da ziyaret eden İsmail Hakkı'ya, Celvetiye tarikatı manevî emaneti (şeyhliği) tevdi edilmiş, şeyhi Osman Fazlî Efendi de bundan kısa bir süre sonra Kıbrıs'ta vefat etmiştir. (1691)¹⁷

Bursa'ya gelişinin ardından, burada yaptığı en önemli faaliyet vaaz ve nasihatlere başlamasıdır. Kendisine yapılan manevî işaret sonucu Bursa Ulu Camii'nde vaaza başlamış, buradaki vaazlarında Kur'an-ı Kerim'in başından başlayarak tefsir etmiştir. Bu vaazlarını, tefsir ettiği ayetlere tasavvufî/işarî yorumlar ve uygun yerlerinde Farsça şiirler de ekleyerek yazıya geçirmiş ve bu şekilde te'lif ettiği eserine de "*Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*" adını vermiştir.¹⁸

İsmail Hakkı, II. Mustafa döneminde düzenlenen ve çeşitli başarılar elde edilen I. ve II. Avusturya seferlerine (1695-1696), ordunun manevî gücünü artırmak amacıyla bizzat iştirak etmiş, bu sefer sırasında orduya vaaz ve nasihatlerde bulunmuş, hatta Sultan II. Mustafa da onun vaazlarında hazır bulunmuştur.¹⁹

İsmail Hakkı, biri 1700 yılında, diğeri 1710 yılında olmak üzere iki kez hac görevini ifa etmiştir. İkinci hac yolculuğunda deniz yolunu tercih etmiş, bu yolculuk sırasında

¹⁵ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.47.

¹⁶ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.47-48; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.52-53; Yurtsever, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.13.

¹⁷ Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, s.173; Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.87-88; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.69-70.

¹⁸ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.53-54.

¹⁹ Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, s.175; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.72-73 Yurtsever, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.14.

Mısır'a uğramış, burada iki ay kalarak tasavvuf erbabı ve ulemadan birçok kişi ile ilmî münasebetlerde bulunmuştur.²⁰ İsmail Hakkı, 1714-1715 tarihlerinde Tekirdağ'da; 1717-1720 yılları arasında, İbnü'l-Arabî'ye karşı olan sevgisi, bağlılığı ve hayranlığı nedeniyle, ayrıca kendisine gelen manevî işarete binaen Şam'da ikamet etmiştir. Şam'ın ardından Celvetî tarikatının merkezi konumundaki İstanbul-Üsküdar'da ikamet etmeye başlayan İsmail Hakkı, burada birçok eser kaleme almış, ancak bazı konuşmalarında dile getirdiği vahdet-i vücûd düşüncesine dair görüşleri nedeniyle şikayete ve takibe maruz kalmıştır. Burada aleyhine oluşan menfî hava nedeniyle, 1723 yılında tekrar Bursa'ya dönüş yapmıştır.²¹

2.1.5. Vefatı

Oldukça hareketli ve göçlerle geçen yılların ardından tekrar Bursa'ya dönen İsmail Hakkı, ileri yaşına rağmen Bursa'da vaaz, irşad ve eser te'lifi faaliyetlerine devam etmiştir. Ayrıca o zaman kadar muhtelif sebeplerle elinde toplanan tüm parasıyla tekkesinin yanına bir cami inşa ettirmiş, cami'ye de aldığı manevî işaret doğrultusunda 'Câmi'-i Muhammedî' ismini vermiştir.²² Kitaplarını zaviyesine vakfetmiş ve ev eşyalarını da varislerine dağıtmıştır. İsmail Hakkı Bursevî, 20 Temmuz 1725 tarihinde vefat etmiş olup, kabri Bursa-Tuzpazarı semtinde daha önceden inşa ettirmiş olduğu camiin, medresesinin, dergâhının ve çilehanesinin bulunduğu "İsmail Hakkı Tekkesi" adı verilen külliyenin kible tarafındadır.²³

2.1.6. İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

İsmail Hakkı'nın öncelikli vasfı olarak mutasavvıflığı öne çıksa da o, dil ve edebiyat, tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi farklı ilimlerle ilgili çok sayıda eser sahibi velûd bir müelliftir. Bu nedenle tekke ve medreseyi kendinde birleştirmiş çok yönlü bir mutasavvıf olarak görülmüştür.²⁴ Onun bu yönüne vurgu yapan Ömer Nasûhi Bilmen, İsmail Hakkı Bursevî'yi

²⁰ Yıldız, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", s.118- 123; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.73-88.

²¹ Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, s.175; Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.94-105; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.89-108; "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, c.XXIII, s.103.

²² Hızlı, Bursa Mahkeme Sicillerine Göre Bursevî'nin Ailesi, Tekkesi ve Vakıfları", s.6.

²³ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.112-113; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.111-112; Yurtsever, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.14. İsmail Hakkı Tekkesi hakkında bilgi ve bugünkü durumu hakkında bk: Yurtsever, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.81-84.

²⁴ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.370.

şöyle tanıtmaktadır: “İsmail Hakkı merhum, gerçekten büyük bir âlim, bir müfessir, yüksek bir mutasavvıf, pek faziletli bir kalem sahibidir. Aynı zamanda ahlâkını yüceltmeye, vicdanını arındırmaya çalışmış, tarikatten feyz almış, takdire değer bir mürşiddir.”²⁵

Hayat hikâyesinden de anlaşılacağı üzere Bursevî, oldukça hareketli, mücadele dolu, her günü öncekine denk olmayan ve gitgide tekamül eden feyizli bir ömür sürmüştür. O, toplumsal hayatın her alanında öne çıkarak etkisini hissettirmiştir. Bursevî, Balkan kentlerinde başladığı irşad ve tedris faaliyetlerini, İstanbul, Bursa, Şam gibi önemli ilim merkezlerinde sürdürmüş, çeşitli sebeplerle Mısır, Mekke, Medine, Kıbrıs, Konya gibi önemli şehirlerin maddi-manevî ilim havasından istifade etmiştir. Tasavvuflî hayatı, bir atâlet, dünyadan ve toplumdan uzaklaşarak münzevî bir hayat yaşama, yahut sadece kendi içine dönük bir yaşayış olarak görmemiş; bilakis insanlığa hizmet eden ve toplumsal olaylara karşı hep duyarlı olan birisi olmuş, gerektiğinde İslam ordularının zaferi için sefere katılıp yaralanan bir asker, gerektiğinde de sultanların dahi hazır bulunduğu ortamlarda vaaz ve nasihatta bulunan bir mürşid, aynı zamanda da İslamî ilimlerde ve edebiyat alanında bıraktığı yüzün üzerinde eser ile Osmanlı'nın en mümtaz müelliflerinden birisi olmuştur.²⁶

İsmail Hakkı, mutasavvıflık yanında yüksek seviyede zahirî ilimlere de sahip bir alimdir. Bu nedenle kendisine hayatının çeşitli dönemlerinde resmî görev teklifleri yapılmış, ancak kendisi hiçbir devlet görevini kabul etmemiştir. Özellikle kendisine birkaç kez yapılan müftülük tekliflerini, şeyhi Osman Fazlî Efendi'nin bu konudaki öğütleri nedeniyle kabul etmemiştir.²⁷

Osmanlı alimleri içerisinde eserlerinin çokluğu ile öne çıkan İsmail Hakkı Bursevî'nin, geride bıraktığı eser sayısı araştırmacılar arasında tartışmalı olup, 120-130 arası eserinin bulunduğu ağırlıkta olan görüştür. Eser sayısındaki ihtilaf, müellif tarafından bazı eserlere birden fazla isim verilmesi, bu nedenle kütüphane kayıtlarında farklı isimlerle

²⁵ Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2014, c.II, s.334.

²⁶ Yıldız, “Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı”, s.125.

²⁷ Bu konuda Osman Fazlî Efendi'nin şu sözleri nakledilmiştir; “Müftü takva ehli olur, fakat takva ehli müftü olmaz”, “Şeyhler müftü olmazlar”, “Ehl-i takvâ ehl-i iftâ olamaz. Tasavvuf tariki, tarik-i ruhsat değil tarik-i azimettir.” Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.45,107; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.47.

kayıt altına alınmış olması, yine müellife ait bir kısım mecmua ve küçük risalelerin müstakil eser sayılıp sayılmaması konusundaki karışıklık, başka müelliflere ait bir kısım eserin ona nisbet edilmesi ve bir kısım eserin kayıp durumda olması nedeniyledir.²⁸

Eserlerini genel olarak Türkçe ve Arapça olarak yazan İsmail Hakkı, zaman zaman Farsça'yı da kullanmıştır. Eserlerinin çoğu Türkçe iken, kırk kadarı Arapça olup, bunun yanında Türkçe ve Arapça'yı karışık olarak kullandığı eserleri de mevcuttur. Türkçenin dışında ana unsur olarak Arapça'yı kullanırken, tâlî derecede de olsa Farsça'yı maharetle kullandığı görülür.²⁹

Bursevî'nin bir diğer özelliği ise şairliğidir. Şiirlerinde yaşadığı döneme göre oldukça sade bir dil ve üslub kullanan İsmail Hakkı, konu olarak ise, tevhid, aşk, ma'rifet, Hz. Peygamber aşkı vb. temalara ağırlık vermiştir.³⁰ Arapça ve Farsça birkaç şiiri dışında 10.000 kadar şiirini Türkçe olarak genellikle de aruz ve hece vezniyle kaleme almış olup, bu manzumeleri ilâhi ve gazel tarzında şiirlerdir. Bu durum onun müfessir ve mutasavvıflık yanında şairlik yönünün de oldukça güçlü olduğunu göstermektedir.³¹ Ayrıca Bursevî, şiirlerini didaktik amaçlı yazdığından edebî sanat gayesi gütmemiştir.

Bursevî'nin eserlerinin çoğunluğu tasavvufa dair yazdığı eserlerdir. Aslında onun diğer ilimlere dair yazdığı eserlerde de mutasavvıf kimliği hep etkin olduğundan, eserlerinin tamamına yakınının tasavvufa dair olduğu gayet rahat söylenebilir. Tasavvufî konuların ağırlıkta olduğu eserlerinden bazıları şunlardır: *'Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl'*, *'Kitâbu'-Silsiletî'l-Celvetiyye'*, *'Kitabü's-Sülûk'*, *'Şerh-u Usûli'l-Aşere'*, *'Kitabü'l-Hitab'*, *'Kitâbu'n-Necât'*, *'Kitabu'l-Envar'*, *'Vâridât-ı Hakkiyye'*, *'Kitâbu'n-Netice'*, *'Rûhu'l-Mesnevî'*, *'Şerh-i Pend-i Attar'*. Tasavvufa dair eserlerinin önemli bir bölümünü, kendisine olan ilahî hitapları yazıya geçirdiği vâridât ve şerhleri teşkil etmektedir.³²

Bursevî'nin en kapsamlı ve meşhur eseri ise *"Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân"* adlı tefsiri olup, tezimizin de temel konusu olan bu eseri bir sonraki başlıkta geniş olarak tanıtacağız. Bunun yanında tefsir alanında; *'Ta'lika alâ Evâili Tefsiri'l-Beydâvî (Şerh-i Tefsir-*

²⁸ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.162.

²⁹ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.162.

³⁰ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.164.

³¹ Yurtsever, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.9-10, 86.

³² Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.216.

i Fatiha), *‘Şerh alâ Tefsir-i Cüz’i’l-Âhiri’l-Kâdi’l-Beydâvi’*, *‘Tefsir-i Sureti’l-Fatiha’*, *‘Tefsir-i Amene’r-Rasûlü’* vb. eserleri bulunmakta, ayrıca bir kısım ‘Mecmua’ ve ‘Vâridât’ türü eserlerinde de ayetlere yaptığı pek çok tasavvufî tefsir örnekleri bulunmaktadır.³³ Ayrıca harflerin esrarı ve tasavvufî yorumuna dair *‘Risâletü’t-Tehaccî fî Hurûfi’t-Teheccî’*, tecvid ilmine dair olarak da *‘Şerh-u Mukaddimetü’l-Cezerî’* adlı eserleri bulunmaktadır.³⁴

Hadis alanında *‘Şerhu’l-Hadîsi’l-Erbaîn*, *‘Mecmûatü’l-Müteferrika’*, *‘Kenz-i Mahfî’* gibi eserleri örnek olarak gösterilebilir. *‘Şerh-u Şuabi’l-Îmân’* ve *‘Şerhu’l-Kebâir’* adlı eserleri ise Akâid ilmine dair müstakil eserleridir. Fikhî konularda ise özellikle ibadet ve ilmihal bilgilerinin yer aldığı eserler olarak; *‘Şerh-u Fikhi’l-Keydânî’*, *‘Risâle-i Mesâili’l-Fikhiyye’*, *‘Kitâbü’l-Hitab’* adlı eserleri burada zikredilebilir.³⁵ Bunlardan *‘Şerh-u Fikhi’l-Keydânî’*, Lütfullah en- Nesefî el-Keydânî (900/1494)’nin namazla ilgili risalesine yaptığı Arapça şerh niteliğindedir. *‘Risâle-i Mesâili’l-Fikhiyye’* adlı eserinde de, muhtelif fikhî konulara dair meseleler ele alınmıştır.³⁶ *‘Kitâbü’l-Hitâb’* adlı eserinde ise, i’tikâd, ibâdet, tasavvuf ve tarikatlara dair bilgiler aktarılmış, bir nevi müritler için kaleme alınmış ihmihal türü bir eserdir.³⁷

Arap dili ve gramerine dair *‘Kitâbü’l-Fürûk’* adlı eseri kaleme alan Bursevî’nin, edebî türde eserleri olarak ise *‘Dîvân-ı İsmail Hakkî’* ve *‘Risâletü’l-Mî’râciyye’* isimli eserleri öne çıkmıştır. Şu da var ki o, diğer mensur eserlerini de oldukça bol miktarda manzûmeleri ile süslemiştir.³⁸

Buraya kadar zikrettiğimiz eserler, alanlarında öne çıkan eserler olup, bunlar dışında daha birçok eserleri bulunmaktadır.³⁹ Ayrıca devlet ricalinden muhtelif kimselere ithafen yazdığı tuhfe türü eserleri ile vaaz ve hutbeye dair bir kısım eser ve mecmuaları da bulunmaktadır.

³³ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.214.

³⁴ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.214.165-169.

³⁵ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.214-216.

³⁶ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.207.

³⁷ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.105; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.190.

³⁸ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.166, 218-219; Yurtsever, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.10.

³⁹ Bursevî’nin eserleri konusunda geniş bilgi için bk: Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.161-219.

Görüldüğü üzere Bursevî, Tasavvuf, Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Kur'an Kıraatı, Tecvid ve edebî türde manzum eserler olmak üzere birçok alanda oldukça fazla sayıda ve önemli eserler bırakan, aynı zamanda kendisinden sonra gelen alimlere kaynaklık teşkil eden ve onlar üzerinde etkili olan ender Osmanlı ulemalarından birisidir. Onun eserleri konusunda verdiğimiz bu özet bilgiden sonra, kendisinin tüm İslam aleminde tanınmasını sağlayan eseri olan *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinin tanıtımına geçiyoruz.

2.2. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİ

2.2.1. Rûhu'l-Beyân Tefsiri'nin Yazılışı

İsmâil Hakkı Bursevî, şeyhi Osman Fazlı Efendi tarafından Bursa'ya halife olarak gönderildiğinde (1685), Bursa Ulucamii'nde Kur'an'ı tefsir ederek vaaz etmeye başlamıştı. Vaazlarında yaptığı bu tefsirleri bir kitap halinde telif etmeye karar verdi. Aslında Bursevî'nin, Balkanlar'da bulunduğu sırada çeşitli tefsirlerden derlemeler yaparak oluşturduğu Nisâ sûresinin 78. âyetine kadar gelen bir çalışması mevcut idi. Bu çalışmasının Bakara suresinin 267. ayetine kadar olan bölümünü yeniden gözden geçirip tefsirin başına koymuş ve kaldığı yerden yazmaya devam etmiştir. Bu sebeple eserde Bakara suresinin 267. ayetinden önce de bir mukaddime yer almaktadır.⁴⁰

İsmail Hakkı Bursevî, eserinin mukaddimesinde tefsirini yazma sebebi konusunda şu açıklamayı yapmaktadır:

İmam ve allâme, vaktinin sultanı, zamanının nadir bulunanı, ilmi ve irfanıyla Allah'ın halk üzerindeki hucceti... Şeyhim (Osman Fazlı Efendi) bana, evliyanın burcu Bursa şehrine taşınmam konusunda hicri 1096 (1685) yılında işarette bulunmuştu. Orada kendimi, meşhur nurlu ma'bed, Ulu Cami'de vaaz ve öğüt verir buldum. Bu arada Anadolu'nun çeşitli yerlerini gezmem esnasında tefsir sahifelerinden ve ilim kitaplarından sahifeler derledim. Bunlar, Kur'an'ın Âl-i İmrân suresinden daha sonrasına kadar olan kısımlarını ihtiva ediyordu. Fakat onlardaki bilgiler, uzun açıklamalar ve dağınık ifadeler halindeydi. Onların bir kısmı sanki batı rüzgarı gibi, bir kısmı ise sabâ rüzgarı gibiydi. (Üslup olarak bir kısmı sertlik, bir kısmı ise yumuşaklık içeriyordu). Bunları ifrat ve tefritten ayıklayarak özet olarak sunmak istedim. Lafızlar, harfler ve noktaların dağınıklığını toparlayıp hülâsa etmek istedim. Onlara, *içime doğan ma'rifelerden de ekleyerek* bütün bunları, düzgün bir şekilde sıralamayı ve edebî bir kalıba dökmeyi istedim. Her ne kadar benim sermayem (bilgim) az ve gücüm yetersiz ise de - eğer Yüce Allah bana fırsat verirse- bunu

⁴⁰ Namli, Ali, "Rûhu'l-Beyân", *DİA*, Ankara, 2008, c.XXXV, s.211.

Kur'an-ı Kerim'in sonuna kadar götürmeyi (tefsir etmeyi) istiyorum. Haftalar ve aylarca yazdıklarımı, satırlar arasında karaladıklarımı insanların istifadesi için temize çekeyim. Böylece arzu ettim ki; âhirette ne malın ne evladın fayda vermediği gün için azık olsun. Sad ve Nun'dan başkasının fayda vermediği vakit bana şefaathçi olsun. Allah Teâlâ'dan dilerim ki, bunu salih amellerden ve hâlis eserlerden kılsın. Ömürlerin sonuna kadar kalıcı hasenattan eylesin. Muhakkak ki O, bir kul için hayır murat ettiği zaman, onun amelini insanlara iyi gösterir ve onu hayırlar işlemeye ehil kılar ki bu, başta gözün değeri gibidir. Allah, Feyyâz olandır, ihsanı bol olandır.⁴¹

Bursevî, benzer bir mukaddime açıklaması ve duayı Bakara suresi 267. ayetinin tefsirine başlarken de yapmakta, her ayete uygun düşen terğib ve terhib (hayra yönlendirme ve kötülükten sakındırma) bilgileri ile tüm akıl sahiplerine gizli kalmayan te'villeri (işârî yorumaları) eklediğini belirterek bu şekilde Kur'an'ın tamamını tefsir etmek konusunda Allah'tan müsaade etmesini niyaz etmektedir. Yine Allah'ın bu çalışmayı faydalanılan bir eser kılmasını, eserinin dünya ve ahiret için bir azık olması dileğinde bulunmaktadır.⁴²

İsmail Hakkı'nın, 1685 yılında Bursa'da başladığı ve vaaza dayalı olarak yürüttüğü tefsir yazımı, 3 Eylül 1705'te Ulucamii'de yapılan ve oldukça kalabalık bir cemaatin hazır bulunduğu bir hatim duası ile tamamlanmıştır. Tefsir yazımının yaklaşık yirmi bir yılda tamamlanmış olmasının, takriben vahyin nüzûl süresi kadar olması nedeniyle anlamlı bulmuştur.⁴³ Tefsirine de 'روح البيان في تفسير القرآن' 'Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân' ismini vermiştir.⁴⁴

Bursevî, tefsirinde bütün tefsir vecihlerini toplamayı gaye edindiğini, diğer tefsirlerden topladığı değerli bilgileri özetleyerek dizdiğini, tezkîr ve vaaz (tasavvuf) ehlinin göğüslerine doğan bilgileri eklediğini, ayrıca yeri geldikçe ibret ve mev'ize babından Farsça beyitlerle süslediğini belirtmektedir.⁴⁵

Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* tefsirini üç cilt olarak telif etmiştir. Eserin müellif tarafından yazılmış nüshası, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde on altı defter

⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.2-3.

⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.429.

⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.552.

⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.3; c.VI, 499; c.X, s.552.

⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.3.

halinde bulunmaktadır. (Numara:12-27). Rûhu'l-Beyân tefsiri çeşitli tarihlerde, üç, dört, altı ve on cilt halinde baskıları yapılmış olup, hicri 1330'da İstanbul'da on cilt olarak yapılan baskısı ise İslam dünyasında yaygın olarak çoğaltılmıştır.⁴⁶ Biz de bu çalışmamızda on ciltlik bu İstanbul baskısını esas aldık.

2.2.2. Rûhu'l-Beyân Tefsiri'nin Kaynakları

Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*'nde kendisinden önce yazılmış tefsir, hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf vb. eserlerden oldukça fazla miktarda yararlanmışır. Tefsirlerden yaptığı bu alıntılar, ya yazarının ismine binaen "..... der ki;" şeklinde vermekte, ya da kitap ismini vererek ("Keşşaf'ta şöyle denmiştir:" gibi) aktarımda bulunmaktadır. Burada en çok alıntıda bulunduğu kaynakları konularına göre zikretmeye çalışacağız.

2.2.2.1. Tefsir Alanındaki Kaynakları

Bursevî tefsir alanında daha önce yazılmış eserlerden, Vâhidî (468/1076)'in *'el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*,⁴⁷ *el-Basît fî Tefsiri'l-Kur'an*⁴⁸ ve *Esbâbü'n-Nüzûl*⁴⁹ adlı eserleri ile Zemahşerî (538/1144)'nin *'el-Keşşaf* ve diğer bir kısım eserlerini,⁵⁰ ağırlıklı olarak dil, belâgat, Arap şiirleri çerçevesinde anlam ve kelime tahlilleri konusunda kaynak olarak kullanmıştır. Fahrettin Râzî'nin *'Mefâtihü'l-Gayb*⁵¹ adlı tefsiri ile Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983)'nin *'Tefsîrü Ebi'l-Leys*⁵² adlı eseri, *Rûhu'l-Beyân*'ın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Kâdî Beydâvî (685/1286)⁵³ ve onun eserine hâşiye yazan Şeyhzâde ismiyle meşhur Muhyiddin Mehmed Kocevî (950/1543), Bursevî'nin en çok alıntı yaptığı müfessirlerdendir.⁵⁴ Kurtubî'nin *'el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*' adlı eseri,⁵⁵ Nesevî (537/1142)'nin *'et-Teyşîr fî (İlmi)'t-Tefsîr*' adlı eseri,⁵⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-

⁴⁶ Namlı, "Rûhu'l-Beyân", *DîA*, c.XXXV, s.213.

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.340; c.VI, s.181; c.X, s.102.

⁴⁸ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.340; c.I, s.364, 377; c.II, 275.

⁴⁹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.455, 486; c.V, s.82, 202.

⁵⁰ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.124, 142, 249; c.IV, s.157, 405; c.V, s.226, 428; c.X, s.241.

⁵¹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.409; c.II, s.142, 318; c.III, s.481; c.IV, s.167,383.

⁵² Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.41, 135, 182; c.III, s.465; c.IV, s.169, 360; c.V, s.13.

⁵³ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.44; c.III, s.251, 500; c.IV, s.104, 227, 336; c.V, s.30, 173.

⁵⁴ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.224, 225, 264, 267, 287; c.II, s.33, 252, 330, c.III, s.42, 163.

⁵⁵ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.106, 111, 122, 147, 168; c.III, s.485; c.V, s.81; c.VII, s.274.

⁵⁶ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.272, 520; c.VI, s.261; c.VIII, s.490; c.IX, s.34.

Endelüsî (745/1344)'nin '*el-Bahru'l-Muhît*' adlı eseri,⁵⁷ Alâaddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî (860/1456)'nin '*Bahru'l-Ulûm*',⁵⁸ Ebu's-Suud Efendi (982/1574)'nin '*İrşâdü'l-Akli's-Selîm*' adlı eseri⁵⁹ ve Molla Fenârî (834/1431)'nin '*Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*' adlı eseri⁶⁰ Bursevî'nin tefsir kaynakları arasında öne çıkan eserlerdir. Ayrıca Ebu'l-Yümn El-Uleymî (928/1512)'nin '*Fethurrahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*' adlı eseri de en çok aktarımda bulunduğu tefsirlerdendir.⁶¹ Bunların yanında Mukâtil b. Süleymân (150/767),⁶² Haddâdî (400/1010),⁶³ Beğâvî (516/1122),⁶⁴ Baklî (606/1209),⁶⁵ ve Kevâşî (680/1281)⁶⁶ de Bursevî'nin ismini veya eserinin adını belirterek istifade ettiği müfessirler olarak zikredilebilir. Bu tefsirler *Rûhu'l-Beyân*'ın genel kaynakları olmakla birlikte, ahkam ayetlerinin tefsirinde de bu kaynaklardan oldukça fazla görüşler aktarmıştır.

Tasavvufî tefsirlerden Necmeddin ed-Dâye'nin '*Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî fî Tefsîri's-Sebi'l-Mesânî*' adlı tefsiri, Bursevî'nin tasavvufî yorumları konusunda temel kaynağı durumundadır.⁶⁷ Bursevî, ayetlerin tasavvufî (işârî) yorumlarını genelde *Te'vilâtü'n-Necmiyye* adıyla meşhur olan bu eserden iktibas etmiştir. Bunun yanında Reşîdüddîn Meybüdü'nin (520/1126)'nin '*Keşfü'l-Esrâr*'⁶⁸ ve Abdürrezzak Kâşânî (736/1335)'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*⁶⁹ adlı tasavvufî tefsirleri de Bursevî'nin fazlaca alıntı yaptığı eserler konumundadır. Ayrıca Sülemî, Kuşeyrî ve 'Şeyh-i Ekber' lakabı ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den de tasavvufî yorumlar aktarmıştır. Bunların yanında Celvetiyye'nin önemli isimleri Şeyh Üftâde (988/1580), Aziz Mahmut Hüdâyî (1038/1628) ve kendi şeyhi Osman Fazlı Efendi'den de tasavvufî yorumlara yer vermiştir.

⁵⁷ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.170, 245; c.VII, s.353; c.X, .426, 520.

⁵⁸ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.197, 228; c.V, s.163, 234, 292; c.VIII, s.58.

⁵⁹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.32; c.II, s.274; c.III, s.313; c.IV, s.110; c.V, s.379; c.VI, s.220.

⁶⁰ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.5, 16, 25, 298; c.III, s.138; c.IV, s.46, 60; c.V, s.313, 346.

⁶¹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, 141, 143, 167, 455; c.VII, s.72, 119, 212; c.VIII, s.44, 147.

⁶² Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.35, 185, 404; c.II, s.381; c.III, s.239; c.IV, s.29, 162.

⁶³ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.257, 262, 270, 273, 279, 281; c.III, s.123,222; c.VIII, s.524.

⁶⁴ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.45, 149; c.II, s.195, 346, 351; c.III, s.505; c.V, s.268.

⁶⁵ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.442, 448, 506, 517; c.VI, s.7, 136, 142; c.VII, s.194.

⁶⁶ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.48, 125, 345, 234; c.IV, s.207, 346; c.V, s.189, 196.

⁶⁷ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.11, 16, 19, 23, 368,393; c.II, s.242, 243, 256; c.III, s.84, 100.

⁶⁸ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.108, 232; c.V, s.19; c.VI, 230, 237, 253, 262, 279.

⁶⁹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.57, 65, 249; c.II, s.106, 153, 199; c.IX, s.532; c.X, s.152.

2.2.2.2. Fıkıh Alanındaki Kaynakları

Özellikle ahkam ayetlerinin tefsirinde başvurduğu kaynaklara bakıldığında, Bursevî'nin mezhep sınırı gözetmeksizin oldukça geniş bir fikhî literatürden yararlandığı görülmektedir. Bursevî'nin nakilde bulunduğu tüm fıkıh kitaplarını burada zikretmek sayının fazlalığından dolayı mümkün değildir. Bu konuda ancak özet bilgi mahiyetinde temel eserleri zikretmekle yetineceğiz.

Bursevî'nin, Hanefî fıkının temel kaynaklarından aktarımda bulunduğu eserlerin başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805)'nin '*ez-Ziyadât*' adlı eseri.⁷⁰
- 2- Muhammed el-Mervezî (334/945)'nin '*el-Kâfî'si*'.⁷¹
- 3- Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (340/952)'nin '*Muhtasar*'.⁷²
- 4- Ali b. Hüseyin es-Suğdî (461/1068)'nin '*en-Nütef fi'l-Fetâvâ'si*'.⁷³
- 5- Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî (483/1090)'nin '*Mebsut*' ve '*Usul*' adlı eserleri.⁷⁴
- 6- Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî (658/1260)'nin, '*el-Kunye*' ve '*Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*' adlı eserleri.⁷⁵
- 7- Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (586/1190)'nin '*Fetâva'l-Attâbiyye*' adlı eseri.⁷⁶
- 8- Kâsânî (587/1191)'nin '*Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*' adlı eseri.⁷⁷
- 9- Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Fergânî (593/1196)'nin '*el-Fetâva'l-Hâniye/Fetâvâ Kâdîhân*' adlı eseri.⁷⁸
- 10- Burhâneddin Merginânî (593/1197)'nin '*el-Hidâye'si*'.⁷⁹

⁷⁰ Örnek için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.199.

⁷¹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.275; c.III, s.305, 453, 496; c.V, s.15.

⁷² Örnek için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.26.

⁷³ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.67; c.IX, s.90.

⁷⁴ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.236; c.IX, s.525.

⁷⁵ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.209, 374; c.III, s.304, 397, 496; c.V, s.137; c.VI, s.236.

⁷⁶ Örnek için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.427.

⁷⁷ Örnek için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.352.

⁷⁸ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.278; c.II, s.93, 173, 182; c.III, s.427, 500; c.V, s.91, 434.

⁷⁹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.219; c.VI, s.33; c.X, s.50.

- 11- Burhâneddîn el-Buhârî (616/1219)'nin '*el-Muhît (el-Muhîtü'l-Burhânî)*' adlı eseri.⁸⁰
- 12- Mevsilî (683/1284)'nin '*el-Ihtiyar*'.⁸¹
- 13- Alim b. Âlâ (786/1384)'nin '*el-Fetevâ't-Tatarhaniyye*'si.⁸²
- 14- Hafizüddîn Muhammed b. Muh. el-Bezzâzî (827/1424)'nin '*Feteva'l-Bezzâziye*' adlı eseri.⁸³
- 15- Zeynüddîn İbnü Nüceym (970/1573)'in '*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*' adlı eseri.⁸⁴
- 16- '*el-Hidâye*'nin şerhlerinden Habbâzî (691/1292)'nin,⁸⁵ Ta'cüşşerîa (709/1309)'nin⁸⁶ ve Sıgnâkî (714/1314)'nin⁸⁷ şerhlerine de atıflarda bulunmaktadır.
- 17- Bunlar yanında Ebû Bekir el-Hassaf (261/875)'nin '*Edebü'l-Kâdî*',⁸⁸ Kıvâmüddîn Muhammed el-Kâkî (749/1348)'nin '*Uyûnü'l-Mezâhib*',⁸⁹ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî (829/1426)'nin '*Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*',⁹⁰ Molla Hüsrev (885/1480)'in '*ed-Dürer*'⁹¹ adlı eserleri de Bursevî'nin alıntı yaptığı kaynaklar konumundadır.

Yukarıda aktardığımız Hanefî kaynaklardan özellikle İbnü Nüceym'in '*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*' adlı eserinin Bursevî'nin fikhî konularda en fazla atıf yaptığı (yaklaşık 60 atıf) eser konumunda olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında Fergânî'nin '*Fetâvâ Kâdîhân*', Burhâneddîn el-Buhârî'nin '*el-Muhîtü'l-Burhânî*' ve Bezzâzî'nin '*Fetâvâ*' adlı eserleri de fikhî konularda diğer eserlere göre daha çok atıf yaptığı kaynaklar olarak öne çıkmaktadır.

Bursevî'nin kaynakları konumundaki diğer fikhî mezheplerine mensup fakihler ve eserleri hakkında da şu bilgileri verebiliriz:

⁸⁰ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.406; c.III, s.218, 496, 499; c.VI, s.33; c.VII, s.201; c.X, s.353.

⁸¹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.354; c.III, s.305, 496; c.X, s.25.

⁸² Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.304, 355; c.VI, s.33, 69, 295.

⁸³ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.351; c.II, s.347; c.III, s.66; c.V, s.158; c.VI, s.450.

⁸⁴ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.142, 217, 263, 278; c.II, s.190; c.V, s.158; c.IX, s.526.

⁸⁵ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.112; c.III, s.309; c.VII, s.227; c.IX, s.446.

⁸⁶ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.410; c.III, s.66.

⁸⁷ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.410; c.IX, s.427.

⁸⁸ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.395; c.VI, s.298.

⁸⁹ Örnek için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.295.

⁹⁰ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.403; c.VI, s.295; c.VIII, s.456.

⁹¹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.243; c.VIII, s.80, 499.

Şafîî fakihlerden en fazla alıntıda bulunduğu alimlerin Nevevî ve Gazâlî olduğu görülmektedir. Nevevî'den yaptığı alıntılar, hem hadis şerhleri hem de fikhî fetvalar şeklindedir.⁹² Gazâlî'nin *'İhyâu Ulûmi'd-Dîn'*,⁹³ *'Hulâsatü'l-Muhtasar ve Nükâvetü'l-Mu'tasar'*⁹⁴ ile *'el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ'*⁹⁵ adlı eserleri fıkıh, tasavvuf, kelam, tefsir gibi birçok alanlarla ilgili çok miktarda atıfta bulunduğu eserler konumundadır. Yine Şafîî fakih Ebu Abdillah Şemsuddîn el-Gazzî (918/1512)'nin *'Fethü'l-Karîb'*⁹⁶ adlı eseri de Bursevî'nin fazlaca başvurduğu kaynaklar arasındadır. Bunun yanında Nûreddîn el-Halebî (1044/1635)'nin *'İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn (es-Sîretü'l-Halebiyye)'*⁹⁷ adlı eserinden de hem İslam tarihine dair bilgileri hem de çeşitli fetvaları aktarma konusunda yararlanmıştı. Ayrıca Kemâlüddîn Muhammed ed-Demîrî (808/1405)'nin *'Hayâtü'l-Hayevâni'l-Kübra'*⁹⁸ adlı eseri de çeşitli fetvalar konusunda *Rûhu'l-Beyân*'ın kaynakları arasındadır. Yine Şafîî âlim Salahaddin Safedî (764/1362) tarafından yazıldığını belirttiği *'İhtilâfü'l-Eimme'* adlı eser de atıfta bulunduğu eserler arasındadır.⁹⁹ İbn-i Teymiyye'nin *'Mecmuu'l-Fetâvâ'sı'*¹⁰⁰ da alıntı yaptığı bir diğer eserdir. Buraya kadar aktardığımız eserler Bursevî'nin eser adı belirterek aktarımda bulunduğu fıkıh kitaplarının bir kısmıdır. Bu eserler yanında, Bursevî'nin bazı durumlarda eser adı vermeksizin sadece yazar adını belirterek aktarımda bulunduğu da görülmektedir. Bunlara örnek olarak da; Kaffal (417/1026)¹⁰¹ ve Kirmânî (786/1384)'yi¹⁰² zikredebiliriz. Ayrıca, Bursevî'nin özellikle fıkıh usulüne dair kavram tanımlarında eser ve yazar ismi belirtmeden bazı fıkıh usulü eserlerinden faydalandığı görülmektedir. Bu şekilde alıntılacağı tanımların hangi kaynaktan ihtibas edildiğini belirleyebildiğimiz kadarıyla ilgili konularda belirttik.

⁹² Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.142, 222, 223; c.III, s.304, 306, 353, 365; c.IV, s.364-479.

⁹³ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.113, 252; c.III, s.45; c.IV, 40, 143; c.VI, 88, 450; c.VIII, 328.

⁹⁴ Örnek için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.491.

⁹⁵ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.210, 234, 279, 372, 380; c.II, 250, 298; c.IV, s.25, 88.

⁹⁶ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.499, 500, 508; c.III, s.109; c.IV, s.447, 456; c.VI, s.114.

⁹⁷ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, 400, 431, 523, 532; c.IV, s.26,104; c.V, s.9, 91, 280, 348, 509.

⁹⁸ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, 196; c.III, s.243, 266, 328, 434; c.IV, s.127; c.V, s.19, 50, 66.

⁹⁹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.447; c.V, s.404. Tabakat kitaplarında Salahaddin Safedî (Halîl bin Aybek)'ye ait böyle bir esere rastlayamadık. Bilgi için bakınız: Subkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1964, c.X, s.5-30.

¹⁰⁰ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.455; c.V, s.100, 223; c.VI, s.54, 143; c.VII, s.375; c.VIII, s.277.

¹⁰¹ Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.339; c.II, s.151; c.VI, 253; c.VII, s.279; c.X, s.286.

¹⁰² Örnekler için bk: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.233, 307; c.X, s.60.

Yukarıda zikrettiğimiz kaynaklar yanında daha birçok fetâvâ, hâşiye, tefsir, hadis şerhleri, siyer ve menâkıb türü kitaplar da ahkam ayetlerini yorumlama konusunda *Rûhu'l-Beyân* tefsirine kaynaklık etmektedir. Genel olarak belirtirsek, tespit edebildiğimiz kadarıyla *Rûhu'l-Beyân*'da ahkam ayetlerinin tefsirine dair yüz elliden fazla eser adı zikredilmektedir. Bursevî'nin kullandığı fıkha dair kaynakların zenginliği göz önüne alındığında, onun tasavvuf ve tefsir alanında olduğu kadar fikhî sahada da oldukça yüksek seviyede ilmi yetkinliğe sahip olduğu görülmektedir.

2.2.3. Rûhu'l-Beyân Tefsiri'nin Genel Özellikleri

Rûhu'l-Beyân tefsirinin yazılışı ve kaynakları konusunda genel bilgileri verdikten sonra, tefsirin genel özelliklerine dair bilgiler ve değerlendirmeleri aktaracağız. Buna göre;

- 1- *Rûhu'l-Beyân* tefsiri, hem rivayet hem dirâyet tefsiri özelliği taşımakla birlikte, işârî yorumları da bünyesinde barındıran ve bu nedenle tasavvufî tefsir vasfını da üzerinde taşıyan bir tefsirdir. Bu şekilde zahir ve bâtın manayı gayet uygun bir şekilde kendinde toplayan, ayetlerin tefsiri konusunda oldukça geniş bilgi aktarımında bulunan, ünü bütün İslam alemine yayılan ve genel anlamda hüsn-ü kabul gören ender eserlerdendir.
- 2- *Rûhu'l-Beyân* tefsiri Arapça olarak yazılmış olsa da, oldukça fazla miktarda Farsça ifadeler, açıklamalar ve beyitler de bulunmaktadır. Şiirler genelde öğüt verme ve metni süsleme amacıyla yazılmış olsa bile zaman zaman fikhî hükümleri ifade etme amacıyla da kullanıldığı görülür.¹⁰³
- 3- Bursevî, önceki tefsirlerden ve diğer ilim dallarına ait kaynaklardan yaptığı nakillerde ya yazar veya eser adı zikrederek aktarımlarda bulunmuş, yer yer kendi görüşlerini de; "Bu fakîr der ki;" şeklinde açıklamıştır.
- 4- Bursevî, ayetleri tefsir ederken öncelikle ayetteki kelimeleri ele alarak türeme ve dilbilgisi yönünden tahlillerine yer vermiş, bu konuda İsfahânî (502/1108) ve

¹⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.284; c.V, s.506. Fikhî hükme işaret eden örnek bir şiir ifadesi (İmam Şafii'nin söylediği ifade edilerek aktarılmıştır):

خذوا بدمي هذا الغزال فانه * رمانى بسهمى مقتليه عمد
ولا تقتلوه انني انا عبده * وفي مذهبي لا يقتل الحر بالعبد

Benim kanın için şu ceylanı yakalayın. Çünkü o benim okumla beni vurdu. Öldürmesi de kastîdir. Ancak onu öldürmeyin, çünkü ben onun kölesiyim. Mezhebimce hür köle yerine öldürülmez.

Curcânî (816/1413) gibi Arap dil alimlerinden ve önceki kısımda belirtilen lügavî yönü ile öne çıkan tefsirlerden aktarımlarda bulunmuştur. Ayet lafızlarının gerek anlam yönüne ve gerekse istiâre, mecaz, benzetme gibi sanat yönlerine dair oldukça derin ve dakik açıklamalara yer vermiştir. Ayetler hakkında rivayetlere ve ilk dönemlerde yapılan yorumlara yer vermekte, gerek gördüğü yerlerde kendisi değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kendisinden önce yazılan tefsirlerde yer alan görüşleri lüzumlu gördüğü noktalarda eleştirmekten de geri durmamıştır.

- 5- Ayetlere getirilen işârî yorumları, zahir mananın açıklanıp bu meyanda yorumlamanın bitmesinden sonra, genelde önceki mutasavvıfların işârî yorumlarını aktarma şeklinde yapmış, bazan da kendi kalbine varid olduğunu belirttiği manaları da eklemiştir.
- 6- *Rûhu'l-Beyân*, her ne kadar işârî tefsir kategorisinde yer alsada, ahkam ayetlerinin tefsirinde öncelikli olarak bir fakih gibi davranarak, ayetten çıkarılabilecek zahirî hükümleri zikretmiş, daha sonra zahir hüküm ile bağdaşır şekilde işârî yorumları ekleyerek mutasavvıflıktaki maharetini ortaya koymuştur. Yani tefsirde öncelikle fikhî ahkam zikredilip, sonra ikincil yorumlar olarak işârî yorumlamada bulunulmuştur ki, bu metodu nedeni ile fıkıh ile tasavvufu bütünleştiren en önemli tefsir örneklerinden birisi olarak görülmüştür.¹⁰⁴ Fikhî hüküm ifade eden ayetlere getirdiği tasavvufî yorumlar ise genelde zahir hükümden i'tibâr/kıyas metoduna dayalı işârî yorumlar veya hükmün hikmetlerini açıklar nitelikteki işârî yorumlar olarak belirtebiliriz.
- 7- *Rûhu'l-Beyân* tefsirinin eleştirildiği noktalar da vardır. Özellikle zayıf veya mevzû görülen hadisler ile uydurma olduğu apaçık belli olan hikayelerin tefsirde dile getirilmiş olması en çok eleştirildiği noktalardır. Biz de fıkıh usulüne dair görüşlerini ele aldığımız bölümde bu konu ile ilgili örnekleri aktardık ve değerlendirmelerimizi yaptık. Burada sadece Bursevî'nin bu şekilde hareket etmesinin sebebinin anlaşılması için konuya dair Süleyman Ateş'in değerlendirmesini aktarmakla yetineceğiz: *Rûhu'l-Beyân*, bir tefsir kitabı

¹⁰⁴ Kahraman, "Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî) Örneği", s.267, 279.

olduğu kadar bir mev'ize kitabıdır da. Zaten müfessir yaptığı vaazları tefsir halinde yazmış olduğundan, en çok bu gayeyi gütmüştür. Bu nedenle tefsirle alakası olmayan, hatta aslı astarı olmadığı besbelli olan birçok hikâyeyi, öğüt verici ve ibretli oluşu nedeniyle tefsirine almıştır. Gaye, hikâyenin gerçekliği değil, temsil yoluyla ders vermektir. Hikâye yoluyla öğüt, insan ruhunu etkilemesi ve vaazların dinlenmesinde daha çekici olması nedeniyle bu yöntem kullanılmıştır ki, öğüt tarzında yazılan bütün eserlerde bu metod kullanılmıştır. Bu nedenle bu tefsir, vaizlerin vaazlarında her zaman için temel kaynak eser konumunda olmuştur. Ancak şu da var ki, şayet bu tefsir, içerisindeki zayıf hadisler ve asılsız hikâyelerden arındırılmış olsaydı gerçekten kendi tarzında eşsiz bir tefsir olurdu.¹⁰⁵

- 8- Bursevî'nin tefsirinde zaman zaman işârî yorumların eleştirildiğini de belirtmemiz gerekir. Örneğin, Hz. Peygamberin; *"Zamanın imamını tanımadığı halde ölen kişi, cahiliyye ölümü ile ölmüştür."*¹⁰⁶ şeklindeki hadisinde geçen 'zamanın imamı' kavramını bazılarının 'zamanın kutbu' şeklinde yorumladıklarını, buna göre 'kutub' saydıkları şeyhlerine tabi olmayanın cahiliyye ölümü ile ölmüş olacağını iddia ettiklerini belirtir. Bursevî, böyle bir yorumun tamamen yanlış olduğunu, zira hadiste halife ve devlet başkanının kastedildiğinin net olduğunu belirterek, bu yorumu yapan tasavvufçuların bid'at ehli olmalarından endişe ettiğini dile getirir.¹⁰⁷ Bu durum onun işârî yorum konusunda dinin temel esasları bağlamında hareket ettiğinin ve kontrolsüz olmayıp tutarlı davranmaya çalıştığının bir göstergesidir.

¹⁰⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.243-244.

¹⁰⁶ Bursevî'nin verdiği metin, "من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية" şeklindedir. Bu metin, temel hadis kitaplarında yer almamaktadır. Ancak Şia kaynaklarında aynı metin ile geçmekte, müslümanın yaşadığı zamanın imamını bilmesine ve ona yardımcı olma sorumluluğuna oldukça önem verilmektedir. Küleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Ka'fî*, Menşûratü'l-Fecr, Beyrut, 2007, c.I, s.105-108; Tusterî, Nurullah, *Es-Savârimü'l-Mührika fi Cevabi's-Savâika'l-Muharrika*, Tahran, Ty., s.90; Tavus, Radiyyüddin Ali b. Musa, *İkbalü'l-A'mal*, Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûat, Beyrut, 1996, s.772; Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Fevâid ve'l-Burhân fî Şerhi İrşâdi'l-Ezhân*, Kum, ty, c.II, s.215. Ehli sünnet eserlerinde ise Taftazanî'nin şerhinde aynı metinle yer almaktadır. Taftazanî, *Şerhu Akaidi Nese'fiyye*, s.328. Yakın anlamdaki rivayetler için bakınız: Müslim, İmare, 12; Hanbel, *Müsned*, c. XXVIII, s.88-90 (hd. no: 16876); Razî, Fahrüddîn, *Mesâilü'l-Hamsûn fî Usulü'd-Dîn*, Dâru'l-Celîl, Beyrut, 1990, s.71.

¹⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.483.

- 9- Bursevî'nin tefsirinden fikhî hükümlere konu olan ayetlerin sayısını da oldukça geniş tuttuğu görülür. Doğrudan amelî konularda ahkâma dair olmayan ayetlerden de fikhî hükümlere işarette bulunduğu görülmektedir. Örneğin ذَٰلِكَ لَا رَيْبَ فِيهِ *Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.*¹⁰⁸ ayetindeki لَا رَيْبَ فِيهِ ifadesinin, “فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ” *Artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur.*¹⁰⁹ ayetinde olduğu gibi, emir manasında haber cümlesi olmasının da caiz olduğunu, buna göre anlamın “لَا تَرْتَابُوا” *Şüphe etmeyin*” şeklinde olacağını belirtir.¹¹⁰ Hatta evrenin yaratılışına dair ayetlerden dahi emir babından işaretler çıkarmaktadır. Örneğin “*Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (altı evrede) yarattık.*”¹¹¹ ayetinden şu çıkarımı yapmaktadır: Şayet Allah dileseydi bütün bunları göz açıp kapamaktan daha kısa bir sürede de yaratabilirdi. Ancak O, bu şekilde belli bir süreçte yaratmakla bize işlerimizde acele etmemeyi ve teenni ile hareket etmeyi kural olarak koymuştur. Zira acelecilik şeytandandır. Bunun istisnaları ise; vakit girince namazın kılması, hazır olunca cenazenin defni, bekâr kızların uygun yaşa ulaşınca ve uygun aday bulununca evlendirilmesi, borcun zamanı gelince ödenmesi, misafir geldiğinde yemek yedirilmesi ve günah işlendiğinde tevbe edilmesidir, demektir.¹¹²
- 10- Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'da kıraat farklılıklarına ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan anlam değişikliklerine pek yer vermediği bazı araştırmacılar tarafında dile getirilmiş olsa da,¹¹³ araştırmamızda birçok ayette kıraat farklılıklarının ele alındığı ve bunlar hakkında değerlendirmeler yapıldığını tesbit ettik.¹¹⁴
- 11- Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsiri, kendinden sonra yazılan Âlûsî'den Ömer Nasûhi Bilmen'e kadar birçok müfessire etkisi olan ve onların tefsirlerine kaynaklık eden bir eserdir.

¹⁰⁸ Bakara 2/2.

¹⁰⁹ Bakara 2/197.

¹¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.30.

¹¹¹ Kaf 50/38.

¹¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.138.

¹¹³ Namlı, “*Rûhu'l-Beyân*”, *DîA*, TDV, c.XXXV, s.212.

¹¹⁴ Örnekler için bakınız: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.5-6,351; c.III, 196,210,502, c.VII, 56,81,169,207; c.VIII, 17,56,187,399; c.X, 198,209,226,285,353,397,490.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN FIKIH USÛLÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

3.1. FIKIH USÛLÜ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Fıkıh Usûlünü İbn-i Hacib, “Şer’î-fer’î hükümleri tafsîlî delillerden istinbât etmeye yarayan kaideler ilmi” şeklinde tanımlarken,¹ Hanefîlerden İbnü’l-Hümâm da benzer şekilde; “Fıkıhî hükümleri istinbât etmeyi sağlayan kaideleri bilmektir.” şeklinde tanımlamıştır.² Açık bir ifade ile belirtilirse, müçtehidin belirli bir mesele hakkındaki şer’î hükmü, ona dair delillerden istinbat ederken kullandığı kaideler bütününe usul-ü fıkıh denmektedir.³

Fıkıh usulü, fakihin şer’î amelî hükümleri ortaya çıkarmak için kendisine başvurduğu kaynak ve yöntem bilgisi bilimidir.⁴ Fıkıh usulü, teşekkül döneminde bir fıkıh mezhebi çerçevesinde mezhebi birikimin temel kaynaklarla irtibatını açıklayan, hükümlerle delillerin bir anlamda sağlamasını yapan bir ilim olarak ortaya çıkıp gelişmiştir.⁵ Yani başlangıç döneminde hükümlerin delillerden elde edilmiş keyfiyetini bilmek amacına yönelik olarak ortaya çıkmıştır.⁶ Ancak fıkıh usulü, temelde İslam hukuk düşüncesini teorik açıdan temellendirirken, aynı zamanda fer’î içtihatlar bakımından ucu sürekli açık bir faaliyet olarak tefakkuhun ileriye yönelik, yeni hadiseler karşısındaki üreticiliğini sağlama ve bu faaliyetler üzerinde kontrol ve denetleme işlevi de görmektedir.⁷ Buna göre Kitap ve sünnette doğrudan öngörülen hükümlerin anlaşılıp uygulama alanlarının tespiti fıkıh usulünün kuralları ile mümkün olduğu gibi, şer’î amelî hükümlerin

¹ Tanım metni şu şekildedir: “العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية”. Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn, *Ref’u’l-Hâcib an Muhtasarı İbn-i Hâcib*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1999, c.I, s.242-243.

² Tanım metni şu şekildedir: “إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه”. İbnü’l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fî Usulî’l-Fıkh*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî’l-Halebî, Mısır, 1351(h.), s.5.

³ Usul-ü Fıkıh hakkında tanımlar için bakınız: Subkî, *Ref’u’l-Hâcib*, c.I, s.96-98; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mir’âtü’l-Usûl fi Şerh-i Mirkâtî’l-Vüsûl*, (çev. Haydar Sadıkoğlu), Özgü Yayınevi, İstanbul, 2014 s.61; Sihâlevî, Abdülâlî Muhammed b. Nizâmeddin, *Fevâtihi’r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi’s-Sübût*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.13-14; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s.28.

⁴ Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İsam Yayınları, Ankara, 2018, s.19; Türcan, Talip, “Fıkıh Usulü: Tanım, Tarihçe ve Tedvin”, *Fıkıh Usulü El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Isparta, 2019, s.28.

⁵ Köksal, Asım Cüneyt, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yayınları, Ankara, 2017, s.244.

⁶ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.27-28.

⁷ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s.244.

baştan nasıl çıkarılacağı tespiti gibi henüz bilinmeyen meseleler için yeni hüküm ortaya konması da fıkıh usulü sayesinde olmaktadır.⁸

Usul-ü fikhın temel mevzuu genel olarak hükümler ve deliller olarak belirtilmekle birlikte,⁹ ayrıntılı olarak belirtmek gerekirse amelî hükümlerin delilleri, bunlardan çıkarılan hükümler, isitinbât/hüküm çıkarma metodları, bu hükümlerin bağlayıcılık dereceleri, mükellef olma şartları, hükümlerin gayeleri (makâsıd), delâlet şekilleri, içtihat ve taklid şeklinde usul-ü fikh kitaplarında yer almıştır.¹⁰ Fıkıh usulünün temel işlevi ise, henüz bilinmeyen şer'î amelî hükümlerin açığa çıkarılmasını sağlayacak kuralları tespit etmek, yani şer'î amelî hükümlerin ilk baştan nasıl çıkarılacağını göstermektir.¹¹

Biz de *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde Bursevî'nin ahkam ayetlerini yorumlamada kullandığı esasları, günümüzde yazılan usul-ü fıkıh eserlerinde yer alan konu dizini çerçevesinde ele alarak inceleyeceğiz. Ancak usul kitaplarında yer alan konu başlıklarına ek olarak, tasavvuf anlayışına dayalı olarak eklememiz gereken konuları da ilgili kısımlara - örneğin ilham ve rüyayı deliller kısmına- ekleyerek bu konuları da ayrıntılı olarak incelemeye çalışacağız. Bu bölümde ele aldığımız başlıklarda, öncelikle usul-ü fıkhıta o konuya dair var olan bilgilere kısaca değindik. Daha sonra Bursevî'nin bu konuyla ilgili görüşlerini ve tefsirinde buna dair verdiği örnekleri aktararak değerlendirmelerde bulduk. Böylece hem Bursevî'nin ahkam ayetlerini yorumlamada kullandığı metodları hem de bu metodların fıkıh usulü açısından değerlendirmesini ortaya koymuş olduk.

3.2. BURSEVÎ'NİN FIKIH USULÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

3.2.1. FIKHİN KAYNAKLARI

3.2.1.1. Kitap

Şer'î delillerin ilki ve diğer delillerin de dayanağı ve kaynağı olan Kur'an, çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Örneğin Pezdevî şöyle tarif etmektedir; “ القرآن المنزل علي رسول الله

⁸ Türcan, *Fıkıh Usulü El Kitabı*, s.17, 29.

⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s.63; Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s.83; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s.134.

¹⁰ Geniş bilgi için bakınız: Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.34; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.24-25; Ebu Zehre, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1994, s.19-20; Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017, s.36; Türcan, “Fıkıh Usulü: Tanım, Tarihçe ve Tedvin”, s.32-33.

¹¹ Türcan, “Fıkıh Usulü: Tanım, Tarihçe ve Tedvin”, s.29.

Kur'an, Allah Rasulüne المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة indirilmiş, mushaflarda yazılı, Hz. Peygamber'den üzerinde şüphe bulunmaksızın tevatür yoluyla nakledilmiş olan kitaptır".¹²

Kur'an için yapılan bir diğer tanım ise; "Allah tarafından Hz. Muhammed'e Arapça olarak indirilmiş, bize kadar tevatür yoluyla nakledilmiş, mushaflarda yazılı, Fatiha Suresi ile başlayıp Nas Suresi ile sona eren kelimdir."¹³ şeklindeki tariftir. Bursevî, Kur'an için bu şekilde bir tanımlama yapmamakla birlikte, Kur'an'ı tanıtıcı birçok tafsilatlı bilgiler vermektedir. Tefsirinin bir yerinde 'Kur'an' kelimesinin 'el-Kur'u/القرء' kökünden geldiğini, bunun toplamak anlamında olduğunu, Kur'an'ın da geçmiş ve geleceğin ilmini kendinde topladığını belirtmektedir.¹⁴

Bursevî'nin Kur'an ile ilgili verdiği tanıtıcı yöndeki bilgilerden ilk olarak 'vahiy' kavramına dair açıklamalarını ele alacağız. Vahiy, Allah'ın kulları arasından seçtiği kimselere, kullarına bildirmeyi murad ettiği hidayet veya bilgiyi, insanlar tarafından keyfiyeti bilinemeyecek (mutad olmayan) gizli bir yolla bildirmesidir.¹⁵ Tefsir literatüründe vahyin geliş şekilleri şu şekilde sıralanmıştır: Sâdik rüyalar, Allah'ın doğrudan konuşması, Allah'ın perde arkasından peygamberlere hitap etmesi, Hz. Peygamber uyanırken kalbine ilka edilmesi, vahiy meleği Cebrail'in kendi aslî suretinde veya insan suretinde vahiy getirmesi, çingirak sesine benzer şekilde vahyin gelmesi.¹⁶

Bursevî, "...Ben sadece, bana gönderilen vahye uyarım..."¹⁷ ayetinin tefsirinde vahyin Hz. Peygambere ulaştırılmasının üç türü olduğunu belirtmektedir. Bunlar;

- 1- Meleğin sözü olarak sabit olan vahiy. Kur'an bu vahiy türüdür.
- 2- Meleğin söz ile beyân etmeksizin işareti ile sabit olan vahiy. Şu hadis vahyin bu türüne işaret eder; "*Rûhu'l-Kudüs kalbime, 'Hiç bir nefis rızkını tüketmeden ölmeyecektir' diye üfledi.*"¹⁸

¹² Pezdevî, Fahu'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vüsûl ila Ma'rifeti'l-Usûl*, Mî Muhammed Kütüphane, Karaçi, ty., s.5.

¹³ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.51.

¹⁴ İfade, "القرآن من القرء وهو الجمع لانه مجمع علم الاولين والآخرين" şeklindedir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.292.

¹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, c.I, s.63.

¹⁶ Zürkânî, *Menâhil*, c.I, s.64; Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s.48-50; Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahiy" *DİA*, TDV, Ankara, 2012, c.XLII, s.441.

¹⁷ En'am 6/50.

3- Allah tarafından Peygamberin kalbine şek/şüphe karışmaksızın ilham yoluyla doğrudan ilka edilen yani izhar edilen vahiy ki, bu şekilde Allah kendi katından kendi nuruyla göstermiş olur. Allah'ın; "*Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma!*"¹⁹ buyruğunda olduğu gibi.²⁰

Vahyin açıklanıp açıklanmama yönünden de üç türü olduğunu belirten Bursevî, bunları da şöyle sıralamaktadır;

1- Peygambere gizlenmesi emredilen vahiy ki, ondan başkası onu taşımaya güç yetiremezdi. Burada bâtinî (ledünnî) ilim kapsamında Allah'tan aldığı, ama insanların onu anlamaya güç yetiremeyeceği için Hz. Peygamberin açıklamadığını düşündüğü vahiy kastetmektedir.

2- Peygamberin açıklayıp-açıklamamakta muhayyer bırakıldığı vahiy. Bu vahiy türü ise, kutsî hadis kapsamında peygambere ulaştırılan haberlerdir.

3- İnsanların ve cinlerin avam ve havâssına tebliği emredilen vahiy ki, bu insanların dünya ve ahiret maslahatlarına taalluk eden vahiydir, yani Kur'an'dır. Bu vahyin insanlara tebliği terk edilemez. Risaletin tebliğ yolu dil olup, onun tebliği kimi zararlara ve darlıklara sebebiyet verse bile tebliğinden geri durulamaz.²¹

Bursevî, Kur'an'ın özellikleri konusunda da şu tesbitlerde bulunmaktadır;

1- Kur'an nazarî ve amelî ilimleri ihtiva eder. Bunlardan nazarî ilimlerin en şerefli, Allah'ın zatını, sıfatlarını, fiillerini ve ahkâmını bilmektir ki, bu konuyu Kur'an'ın ifade ettiği/ortaya koyduğu gibi ortaya koyan bir kitap bulunamaz. Amelî ilimler ise, ister uzuvlarla yapılan ister ahlak ilmi ve nefsi temizleme olan kalbî fiiler olsun bu ilimler Kur'an'da bulunduğu kadar hiçbir yerde bulunmaz.²²

2- Kur'an hem manası hem de Arapça lafzı ile nazil olmuştur. "*...Apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.*"²³ ayetinde belirtildiği üzere apaçık Arapça lisan üzere indirilmiştir. Bu

¹⁸ Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, c.XIV, s.204, (Hadis No: 4112).

¹⁹ Nisâ 4/105.

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.34.

²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.106.

²² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.64.

²³ Şuara 26/105.

ayetin manası gayet açık ve zahirdir. Kur'an'ın açık, fasih ve belîğ bir şekilde Arapça olarak indirilmesi, ona inanmayanların özürlerini ortadan kaldırmak içindir. Aynı şekilde bu ayet, Bâtînîlerin; "Allah, Kur'an'ı, herhangi bir lûgat ve dil vasfı olmaksızın Hz. Muhammed'in kalbi üzerine indirdi. Daha sonra Hz. Peygamber onu, kendisine bu şekilde (arapça olarak) indirilmediği halde, apaçık Arabî lisan ile tebliğ etti..." iddialarının tamamen yanlış ve fasit olduğunu ortaya koyar. Bu inanç, nassa ve icmâya muhaliftir. Eğer dedikleri gibi olmuş olsa idi, Kur'an ile Kutsî hadislerin arasında hiçbir fark kalmazdı.²⁴

3- Kur'an evrenseldir. *"Bu (Kur'an), Ümmü'l-kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz ve kendinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır. Âhirete inananlar buna da inanırlar ve onlar namazlarını hakkıyla kılmaya devam ederler."*²⁵ ayeti doğuda olsun batıda bulunsun tüm insanlara Kur'an'ın hitab ettiğini vurgular.²⁶

4- Kur'an, içerisinde hak ile bâtılın, helal ile haramın ve bunlardan başka hükümlerin beyân edildiği kitaptır. Onun açıklamasıyla din işlerinde karışık ve kapalı hiçbir şey kalmamıştır. Kur'an, dine dair işleri açıklamakta kâfidir, bu konuda başkasının beyanına/açıklamasına muhtaç değildir. *"Rabbinin kelimesi (Kur'an) doğruluk ve adalet bakımından tamdır."*²⁷ ayetinde 'kelime' tabiri ile Kur'an kastedilmiş olup, onun tam oluşu ise mükelleflerin kıyamete kadar ilim ve amel yönüyle ihtiyaç duydukları şeyleri beyân etmede kâfi/yeterli olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Kur'an "Umuru'd-Dîn/Dinî İşler" konusunda herşeyi beyan edici bir kitaptır. Dini hükümlerin hepsinin Kur'an'da bulunmamasına karşın *"...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ"*²⁹ buyurulması, Kur'an'da bazı konularda nassın bulunması bazı konularda ise Hz. Peygambere tabi olmayı ve ona itaati emretmekle sünnete havale edilmesi itibariyledir. Peygamberimiz de 'icma-ı ümmeti' teşvik etmiş, ümmeti için sahabeye tabi olmaya razı

²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.306-307.

²⁵ Enam 6/92.

²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.64.

²⁷ En'am 6/115.

²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.90.

²⁹ Nahl 16/89.

olmuştur. Sahabeler ise içtihat ettiler ve kıyas yaptılar. İctihadın yollarını açtılar. Böylece sünnet, icma ve kıyas, Kur'an'ın beyanına müstenid/dayanmış oldu.³⁰

5- Kur'an'ın, zahirî ve bâtinî yönü vardır. Kur'an, zahir ehline indiği gibi bâtin ehline de inmiştir. Bunun delili de Hz. Peygamberin şu hadisidir; "*Muhakkak ki Kur'an'ın zahiri ve bâtinî vardır.*"³¹ Onun zahirini âlimler tefsir ettiler. Bâtinî ise, tahkik ehli tarafından beyan edilen hakikatlerdir.³² Kur'an'ın zahirî ahkamı neshedilmeye muhtemeldir. Örneğin vasiyet ayetinin nesh olduğu gibi. Kur'an'ın bâtinî ise, hüküm ve hakikatlerdir. Kur'an'ın bâtinînin ebediyen neshe ihtimali yoktur. Bundan dolayı mânâ ehli: "Kur'an'da mensuh hiçbir şey yoktur" dediler. Yani her ne kadar Kur'an'ın zahiri hükümlerine nesh girmiş ise de, bâtinî hükümlerinde asla nesh girmez ve ebediyen mevâizi, esrarları ve hakikatleri amel edilmek üzere müttekîler üzerine bir haktır. Bu nedenle vasiyet hükmü, bâtin ehli hakkında asla mensûh değildir.³³ Bursevî, bu açıklamaları ile aynı ayetin zahirî hükmü nesh edilirken, bâtinî hükümlerinin bakî olarak kaldığını ifade etmek suretiyle, Kur'an hükümleri hakkında net bir biçimde zahir-bâtin ayrımını ve farklılığını ifade etmektedir.

6- "*Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir.*"³⁴ hadisi Kur'an'ın, araplarca fesahati ile meşhur yedi lügat üzere indiğini belirtir. Bunlar; Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen, Tayy, Sakîf lügatleridir.³⁵ Bu şekilde yedi lügat üzere inmesi Kur'an'ın rahatlıkla okunabilmesi ve her taifenin kendi lügatlerine uygun olanı kolayca okuyabilmesi içindir. Bunun şartı ise Hz. Peygamberden bu şekilde işitilmiş olmasıdır. Eğer tek bir lügat üzere okumakla mükellef tutulsalardı bu durum onlara çok meşakkatli gelirdi. Yahut da 'yedi harf' ile kastedilen 'yedi kıraat'tır. Bunlar, Hz. Peygamberden feyz alınarak ümmetin zaptettiği kıraatlerdir. Bu harflerden her biri, kendisini o şekilde okuyan sahabeye, sonrasında ise o okuyuşu tercih eden "Kurrâ-i Seb'a"ya nisbet edilmiştir ki bunlar; Nâfi, İbn-i Kesîr, Ebû Amr, İbn-i Âmir, Âsım, Hamza ve İmam Kisâ'dir.³⁶ Görüldüğü üzere Bursevî, hadisteki 'yedi harf'ten

³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.70.

³¹ Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, c.VIII, s.87; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.777. Bu ve benzer rivayetler hakkında daha önce geniş açıklama yapıldı. Bakınız: s.45-46.

³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.121.

³³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.289.

³⁴ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhi Buhârî*, Dimeşk, 2002, Fedâilü'l-Kur'an, 5.

³⁵ Bursevî, yedi harften muradın "yedi lügat" olduğu belirttikten sonra, bunların hangi lügatler olduğu açıklamakta, ancak bu kısımda 6 lügat ismi vermektedir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.122.

³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.122.

maksadın hem ‘yedi lügat’ hem de ‘yedi kıraat’ anlamına muhtemel olabileceğini belirtmektedir. Ancak bunlar birbirinden oldukça farklı kavramlar olup, ortaya çıktıkları ve tartışma konusu oldukları zamanlar da farklıdır.³⁷ Hz. Peygamberin lehçe farkına dayalı okuyuş farklılıklarına müsamaha göstermiş olması, Arapça yazının henüz tam gelişmemiş ve farklı okumalara müsait halde olması, vahiy katipleri arasında tam bir yazı birlikteliğinin olmaması, çeşitli beldelere Kur’an öğretmek üzere giden sahabilerin orada kendi öğrendikleri şekilde Kur’an eğitimi vermeleri vb. sebepler kıraat farklılıklarının nedenleri olarak zikredilebilir.³⁸ Sahabe ve tabiin dönemlerinde fazlaca sorun olmayan okuyuş şeklindeki farklılıklar, daha sonraki dönemde okuma yönüyle karışıklıklara ve özellikle bid’at ehli ve bir kısım sapık fırkalar tarafından kendi düşünceleri doğrultusunda kıraat edilmeye başlanması sonucu Müslümanlar, kıraatı sadece kendi bölgelerinde güvenilirliği, nakilde eminliği, dirayeti ve ilmi yetkinliği ile öne çıkan insanlardan almaya başlamışlar, böylece kıraat şekillerinde bir kısıtlamaya doğru gidilmiştir.³⁹ Genel olarak kıraatler, Arapça dil yapısına ve Hz. Osman mushafına uygun olması, güvenilir rivayet senedine sahip olması şartları ile kabule şayan görülmüş olup, bunların reddi caiz görülmemiş ve inkarı helal sayılmamıştır.⁴⁰ Bu konuda eser veren alimlerinin kıraat imamı olarak zikrettikleri sayılar farklılık göstermektedir. İlk dönem yazılan eserlerde beş, yedi, on, onbir, yirmi hatta yirmibeş kıraat imamı zikredildiği görülmekle birlikte,⁴¹ Ahmed b. Mücâhid (324/936)’in bu konuda yazdığı ‘*Kitâbü’s-Seb’a fi’l-Kırâ’ât*’ adlı eseri ile halkın kendilerine teveccüh gösterdiği yedi kıraat imamını öne çıkarması genel kabul görmüş ve burada sayılan yedi kıraat⁴² dışındakiler artık güvenilir olmayan kıraatler konumunda algılanmaya başlanmıştır. Buna karşın bu yedi kıraat dışında yer alan, Ebû Ca’fer (130/747), Ya’kub (205/821) ve Halef (229/844)’in kıraatlerinin da mütevatir olup

³⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.95-114.

³⁸ Albayrak, Halis, “Kıraat Sorunu”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2001, c.IV, sayı:11, s.26-32.

³⁹ Rumî, “Fehd b. Abdurrahman, Kıraatler ve Kurrâ,” (çev. Ali Öge), *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2010, c.X, sayı:2, s.220-221.

⁴⁰ İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi’l-Kırâ’âti’l-Aşr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty, c.I, s.9.

⁴¹ Bazmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi’t-Tefsiri ve’l-Ahkâm*, Ümmü’l-Kura Üniversitesi, Mekke, 1413-1416(h.), s.97-99.

⁴² Bu yedi kıraat, kıraat imamları Nâfi’ (169/785), İbni Kesîr (120/738), Ebû Amr (154/771), İbni Âmir (118/736), Âsım (127/745), Hamza (156/773) ve Kisâî (189/805)’nin kıraatleridir.

olmadığı tartışması yapılmışsa da,⁴³ bunların mütevatir değil meşhur olarak; bu sayılan on kıraat dışındaki kıraatlerin ise şâz olarak nitelenmesi yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca İbni Mücahid'in 'yedi kıraat' olarak yaptığı seçim, hadisteki 'yedi harf' ile benzerlikten dolayı aynı şeylermiş gibi bir yanlış anlaşılmayı da beraberinde getirmiştir.⁴⁴

Mütevâtir kabul edilen yukarıda aktardığımız yedi kıraatin dışındaki kıraatler, namazda okunabilir mi, fikhî hükümler için kaynaklık teşkil edebilirler mi? Bu konuda ulemanın çoğunluğu, şâz rivayet ile Kur'an'ın sabit olamayacağını belirterek mütevâtir olmayan kıraatın namazlarda okunmasına cevaz vermemişlerdir.⁴⁵ Ancak mütevatir olmayan kıraatın, fikhî açıdan kaynak sayılıp sayılmayacağı konusu ise ihtilafıdır. Şâz rivayetlerin âhad tarikle gelenleri ile amel olunamayacağı konusunda mezhepler görüş birliği içerisinde iken, meşhur yolla gelenler ise Hanefî ve Hanbelîlerce amel edilebilir bulunurken, Malikî ve Şafîîler ise bunlarla amel edilemeyeceği görüşündedirler.⁴⁶ Hanefîlerin şâz kıraati hüküm istinbatında kullanmasına örnek olarak yemin ayetindeki yemin kefareti dair hükmü verebiliriz. Ayetteki, “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun keffareti üç gün oruç tutmaktır.”⁴⁷ ifadesi, 'üç gün oruç tutulması' hükmünü getirirken, İbn-i Mes'ud mushafında bu kısım فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ şeklinde yer almaktadır. Hanefîler bu fazlalığı esas alarak oruç keffaretinde tutulacak üç orucun peşpeşe tutulmasına hükmetmişlerdir. Çünkü İbn-i Mes'ûd'un yaptığı bu ekleme, Hz. Peygamberden haber nakli hükmündedir.⁴⁸

İsmail Hakkı Bursevî de şâz bir rivayetin hüküm istinbatında göz önüne alınabileceğine dair şu örneği vermektedir: Talak Suresi 6. ayette, bain talak ile boşanan kadının nafaka ve mesken hakkı konusunda, Hanefîlere göre bu durumdaki kadın için hem nafaka ve hem de mesken hakkı varken, buna karşın İmam Şâfiî ise bu durumdaki kadının bu ayete göre mesken hakkı olmakla birlikte hamile olmadıkça nafaka hakkı olmadığını

⁴³ İbnü'l-Cezerî, Neşr, c.I, s.44-47.

⁴⁴ Geniş bilgi için bakınız: Suyûtî, İtkân, c.I, s.525-528.

⁴⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, Kitâbü'l-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ty., c.VIII, s.243; İbnü'l-Cezerî, Neşr, c.I, s.14.

⁴⁶ Molla Hüsrev, Mir'âtü'l-Usûl, s.65; Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, s.54-55; Erturhan, Fıkıh Usulüne Giriş, s.15-16.

⁴⁷ Maide 5/89.

⁴⁸ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Füsûl fi'l-Usûl, Vizâratü'l Evkâf ve Ş-Şüûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994, c.I, s.198-199; Debûsî, Takvîmü'l-Edille, s.21.

savunur.⁴⁹ Bu durumdaki kadının nafaka ve mesken hakkı olması gerektiğini, çünkü ayetin manasının; “iddet bekleyen kadınları oturduğunuz yerin belli bir yerinde oturtun ve imkanlarınız ölçüsünde iddet süresince onlara infakta bulunun” demek olduğunu, bunun delilinin ise İbn-i Mesud kıraatinde ayetin “أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ” şeklinde olduğunu, yani ‘onlara infak edin’ fazlalığının bulunduğunu,⁵⁰ bunun da onların nafakaya hak sahibi olduklarını gösteren bir delil olduğunu belirtmektedir.⁵¹

Şâz kıraatlerin hüküm istinbâtında kullanılmasının daha çok başka delillerin yardımıyla verilen hükümleri desteklemek için olduğunu, sadece bunların üzerine hüküm bina edilmediği de belirtilmesi gereken bir durumdur.⁵²

3.2.1.2. Sünnet

Sünnet kelimesi sözlükte; yol, hal, tavır, iyi olsun kötü olsun davranış, bir işi ilk defa başlatıp insanların onu yapmaya devam etmesi vb. anlamlara gelir.⁵³ Bu anlamlardan hareketle sünnetin kelime olarak anlamı; orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş (iyi-kötü) davranış biçimi şeklinde formüle edilebilir.⁵⁴ Fıkıh usulcülerinin ıstılahında ise sünnet; “Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁵ Bu tanıma göre sünnet, yapısı bakımında üçe ayrılır; kavli sünnet, fiilî sünnet ve takrirî sünnet.

1- Kavli Sünnet, Hz. Peygamberin çeşitli münasebetlerle söylemiş olduğu sözlerdir ki, sünnetin çoğu bu şekilde kavlidir.⁵⁶ Örneğin; “Ramazan hilalini görünce oruç tutun, Şevval hilalini görünce orucu yiyin.”⁵⁷ hadisi gibi.

⁴⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 2001, c.VI, s.279-280; Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., c.VI, s.34; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.VI, s.286-287.

⁵⁰ Mâtürîdî de tefsirinde bu yönde bir bilgiye değinmektedir. Bakınız: Mâtürîdî, *Te'vilât*, c.X, s.65-66.

⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.37. Kur'an'daki farklı okuyuşa sahip tüm ayetlerin ele alınarak farklı kıraatlere göre değerlendirilmeleri ve ortaya çıkan hükümler hakkında geniş bilgi için, Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmûl'un, *'el-Kirâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîri ve'l-Ahkâm'* adlı eserine bakılabilir.

⁵² Birışık, Abdulhamit, “Kıraat”, *DİA*, TDV, Ankara, 2002, c.XXV, s.431.

⁵³ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.III, s.2124.

⁵⁴ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s.43.

⁵⁵ Sibaî, Mustafa, *İslam Hukukunda Sünnet*, (çev. Kamil TUNÇ), Birim Yayınları, İstanbul, 1996, s.49; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.71.

⁵⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.71; Ebu Zehre, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, Ankara, 1994, s.95.

⁵⁷ Buhârî, Savm, 11.

2- Fiilî Sünnet, Hz. Peygamberin fiilen yapmış olduğu uygulamalar olup, Onun; “*Namazı benden gördüğünüz şekilde kılın!*”⁵⁸ hadisi fiilî sünnete işaret eder.

Hz. Peygamberin fiilleri bağlayıcılık bakımından farklı sınıflandırmalara tabî tutulmuştur. Onun fiilleri üç başlık altında özetlenebilir:

Birincisi, Hz. Peygamberin İslam şeriatını açıklamak için yaptığı işler olup, onun namaz kılışı, oruç tutuşu, hacetmesi, borç alışverişleri vb. fiilleri bu kapsamdadır. Bunlar hem Hz. Peygamber hem de ümmet için bağlayıcı olan uygulamalardır.

İkincisi, Hz. Peygambere mahsus olduğuna dair bulunan bir delilden dolayı, sadece ona özgü olan ve “*Hasâisü’n-Nebî*” olarak tanımlanan uygulamalardır ki, bunlar ümmet için uyulması gereken uygulamalar değildir. Hz. Peygamberin nikahının altında dörtten fazla kadın bulunması, iftar etmeden (visal) oruç tutması gibi.

Üçüncüsü ise, Hz. Peygamberin beşerî yönü icabı ve Arabistan’da yaşamış olması nedeniyle yaptığı işlerdir. O, vahiy alma açısından bir peygamber ise de, beşerî yönden diğer insanlardan farklı bir tabiata sahip değildir. Yani peygamber olarak seçilmesi onu insanî özelliklerinden soyutlamamıştır. Onun yiyip içme, giyinme şekli, sevip tercih ettiği veya hoşlanmadığı yiyecekler gibi beşerî fitratı kapsamındaki davranışları ile içinde yaşadığı toplumun âdetleri gereği yaptığı şeylerdir ki, şer’î kapsama dahil olmadıklarından bunlara uyulma gerekliliği bulunmaz. Bu tür fiillerde Hz. Peygamberin yapması uyulmayı gerektirmediği gibi, onun yapmamış olması da nehyedilmeyi gerektirmez. Yani mubah oluşu dışında dini bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Hz. Peygamberin ordunun tanzimi, savaş için yapılması gereken şeyler ve sadece dünyevî tecrübesine göre yaptığı işler de bu kapsamda değerlendirilir.⁵⁹

Yukarıda kısa özetle verdiğimiz Hz. Peygamberin fiillerinden birincilerin ümmet için uyulması gereken fiiller olduğu, ikinci kısımda yer alanların ise sadece Hz. Peygambere özgü olup, ondan başka kimsenin bunlara tabî olmayacağı açık iken, üçüncü grupta yer

⁵⁸ Buhârî, Ezan, 18.

⁵⁹ Geniş bilgi için bk: Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef’âlü’r-Rasûl ve Delâletühâ ale’l-Akkâmi’s-Şer’iyye*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2003, c.I, s.219-223; Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.103; Erturhan, *Fıkıh Usulüne Giriş*, s.20-21. Ancak peygamberin yaşamında bir maksada binaen bilinçli olarak yaptığı şeyler onun önderlik etme vasfından dolayı şer’î bir özellik kazanabilir. Örneğin onun abdeste, ayakkabı giymeye ve yürümeye sağdan başlayarak yapması, bilinçli tercih ve örnek davranış olması nedeniyle şer’î bir hüviyet kazanmış olup, bu konuda ona tabî olmak şer’an istenen bir durum olmaktadır. Aşkar, *Ef’âlü’r-Rasûl*, c.II, s.221-222.

alan Hz. Peygamberin fiilleri konusunda ise tasavvufî anlayış farklılık gösterir. Hz. Peygamberin beşerî yönü itibariyle yaptıkları uygulamaları, aynen kendi hayatlarında yaşama düşüncesi daha sahabe döneminde de mevcut idi. Sahabîler, Hz. Peygambere duydukları aşırı sevgi ve bağlılıklarından dolayı onun bu tür davranışlarını da uygulama konusunda gayet titizlik göstermişlerdi.⁶⁰ Tasavvufî yaşam da aslında, Hz. Peygamberin sünnetini en ince ayrıntısına varıncaya kadar yaşamaya gayret eden bir anlayıştır.⁶¹ Bursevî de, Hz. Peygamberin bu tür fiillerinin bağlayıcılığı bulunmasa bile, bunlara uymanın önemini tefsirinde vurgulamakta, hatta bunlara uymamayı bir kınanma sebebi olarak görmektedir. Ona göre, Hz. Peygamberin sünnetlerinden bir sünneti terk eden - velev ki bu sünnet yeme, içme, temas gibi âdetler çerçevesinde olsun- mezmumdur, kınanmıştır. Kişi bütün çabasını, ibadetlerde ve adetlerde “Muhammedî Fiilleri” asla kaçırmamaya harcamalı, onun ahlakıyla ahlaklanmalı ve sünnetine sarılmalıdır.⁶² Bu şekilde Hz. Peygamberin adab, güzel ahlak, fiil ve davranışlarına sınıksız bağlılık, ona tam olarak ittiba ve onu her yönüyle örnek almaya çalışmak mutasavvıflar arasında seçkinlik ve üstünlük göstergesi olarak görülmüştür.⁶³

Bursevî, Hz. Peygambere her yönüyle ittiba konusunda Ahmed b. Hanbel’den uç bir örnek de vermektedir: Ahmed b. Hanbel’in hiç karpuz yemediğini, bunun sebebini kendisine soranlara ise; Hz. Peygamberin karpuzu nasıl yediğini bilmediği için bu işi terkettiğini söylediğini aktarmakta ve onun Rasûlullah’ın karpuz yemesinin şekliyle ilgili bir bilgi eline ulaşmadığı için karpuz yemeyi terkettiğini belirtmektedir. Bu sayede onun, ümmet içinde birçok ulemadan daha faziletli bir konuma geçtiğini vurgulamakta ve Ahmed b. Hanbel’in; “*Bana uyun ki, Allah da sizi sevsin...*”⁶⁴ ve “*Andolsun Allah’ın elçisi’nde sizin için Allah’a ve âhîret gününe kavuşmaya inanan ve Allah’ı çok anan kimseler için, uyulacak en güzel bir örnek vardır.*”⁶⁵ gibi ayetlerin manasını tam kavradığını ifade etmektedir. Bu şekilde fiil, söz ve halden müteşekkil sünnetle amel etmenin, onu bilmek ve saymaktan daha faziletli olduğunun ortaya çıktığını vurgulamaktadır.⁶⁶

⁶⁰ Erturhan, *Fıkıh Usulüne Giriş*, s.20-21.

⁶¹ Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fikhî Bakış*, s.13.

⁶² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.III, s.257-258.

⁶³ Serrâc, *Lumâ’*, s.103.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/31.

⁶⁵ Ahzâb 33/21.

⁶⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.182.

3- Takrirî Sünnet, Hz. Peygamber'in, huzurunda söylenen bir sözü veya yapılan bir davranışı veya gıyabında söylenen ve yapılan söz ve hareketleri işittikten sonra, onları reddetmeksizin sükût etmesidir. Hz. Peygamberin böyle bir durumdaki sükûtu, söylenen söz veya yapılan işin mubah ve caiz olduğunu gösterir. Çünkü Hz. Peygamberin bâtil ve İslam'ın kabul etmediği şey karşısında sessiz kalması düşünülemez.⁶⁷

Bursevî, Hz. Peygamberin sünnetinin delil oluşunu ve ona ittiba konusunu Kur'an'dan şu ayetlerle temellendirmektedir; *"Peygamber size ne verirse onu alın ve size neyi yasakladıysa onu almaktan sakının."*⁶⁸ Bu ayet umuma hamledilmelidir (sebebi nüzûlü özel bir konu olsa bile). Bu durumda mana şöyle olmaktadır; Rasûlullah size verdiği emir mutlak olarak ister fey konusunda olsun, ister bunun dışında temel itikâdî konularda veya fûrû'a dahil amelî konularda olsun onu alın; yani ona sımsıkı tutunup yerine getirin. Bu sizin üzerinize vaciptir. Bu ayette, Rasûlullah'ın yapılmasını emrettiği her şeyin aynı zamanda Allah'tan bir emir olduğuna delil vardır. Ulema şöyle demiştir; farz-ı aylar konusunda Rasulullah'a uymak farz-ı ayın, farz-ı kifâye olanlar da uymak ise farz-ı kifayedir. Vâciblerde ona uymak vâcib, sünnetlerde de sünnettir. Rasûlullah'ın fiillerinden hükümlerini bildiklerimize o hükümle uyarız. Hangi hüküm ifâde ettiğini bilmediğimiz fiillerini ise en alt mertebeye göre yani mubah oluşuna göre değerlendiririz.⁶⁹

Yine Kur'an'daki; *"Andolsun, Allah'ın Rasûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır."*⁷⁰ ayetinin, her mü'min için Rasulullaha uymanın vacipliğini vurguladığını belirtir.⁷¹ *"Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur..."*⁷² ayeti de, Hz. Peygambere itaatin dinde temel esaslardan olduğunu belirterek bunu şu benzetme ile açıklar; "Nasıl ki namaz kıldığı halde zekâtını vermeyen kişinin namazı da kabul olunmuyorsa, Allah'a verdiği nimetler için şükrettiği halde, anne ve babasına teşekkür etmeyen kişinin şükrü nasıl ki makbul değilse; aynı bu şekilde, kim Allah'a itaat eder ama onun Rasulüne itaat etmezse o kişinin Allah'a

⁶⁷ Zeydan Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûlü'l-Fıkh*, Müessesetü Kurtuba, Bağdat, 1976, s.176; Erturhan, *Fıkh Usulüne Giriş*, s.21.

⁶⁸ Haşr 59/7.

⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.429.

⁷⁰ Ahzab 38/21.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.157.

⁷² Nisa 4/81.

itaati de asla makbul değildir.”⁷³ Bu konuda Bursevî'nin delil getirdiği bir diğer ayet; “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁷⁴ ayetidir. Bu ayetin, Allah'ın veya Peygamberin emirlerinden bir şeyi reddeden kişinin, İslâm dininin hâricine çıktığına delil olduğunu, bu reddetmenin ister şek ve şüpheden dolayı olsun veya isterse isyan/başkaldırma cihetinden olsun farketmediğini belirtir.⁷⁵

Rivayet Açısından Sünnet'in Nevileri;

1- Mütevatir Sünnet, yalan üzere birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak sayıda bir topluluğunun, senedin başından sonuna kadar yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettiği haberlerdir.⁷⁶ Mütevatir haber, ‘lafzî mütevatir’ ve ‘manevi mütevatir’ şeklinde iki türe ayrılmakta, bütün ravilerin gerek lafız ve gerekse de manada birlik olarak naklettikleri ‘lafzî mütevatir’; hadisin rivayetinde lafız bakımından farklılıklar bulunsa bile bütün ravilerin rivayetinin ortak bir manada birleşmesi halindeki tevatüre ise ‘manevî mütevatir’ denilmiştir.⁷⁷

Mütevatir sünnetin hükmü, Hz. Peygambere nisbetinin kesin olarak sabit olmasıdır. Bu nedenle mütevatir sünnetle amel etmek farzdır ve onu inkar eden kafir olur. Mütevatir hadisler delil olma yönünden hemen hemen Kur'an kuvvetindedirler (Kur'an'a yakın kuvvettedirler).⁷⁸

2- Meşhur Sünnet, ilk rivayet edildiği dönemde aslı ahad olmakla birlikte, sonradan yaygınlaşmış ve sahabeden sonraki Tabiûn ve Etbau't-Tâbiîn dönemlerinde tevatür düzeyinde, yani yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir topluluk tarafından

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.301.

⁷⁴ Nisa 4/65.

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.231.

⁷⁶ Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Alî Ahmed, *Usûlü's-Şâşî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s.171; Serahsî, *Usûl*, c.I, s.282; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.II, 567-568; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (çev. M. Yaşar Kandemir), Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s.121.

⁷⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.71.

⁷⁸ Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, s.272; Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûlü's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, c.II, s.309; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.71; Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.98; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Fıkr, Şam, 1986, c.I, s.453; Erturhan, *Fıkh Usulüne Giriş*, s.25.

nakledilen haberlerdir.⁷⁹ Bu rivayetlerin Sahabe, Tabiûn veya Etbau't-Tâbiîn dönemlerinden sonra yaygın hale gelmesi onun meşhur olmasını sağlamaz, çünkü tedvin edildikten sonra bütün hadisler meşhur derecesine ulaşmışlardır.⁸⁰

Meşhur sünnet, hüküm olarak kesine yakın bir bilgi sağlar ki, bu Hanefilerce “İlm-i tuma'nîne” olarak ifade edilmiş,⁸¹ buna binaen meşhur sünnet mütevatir sünnet gibi değerlendirilmiş ve onunla nesih, nassa ziyade, âmm lafzın tahsisi ve mutlak lafzın takyidi mümkün görülmüştür.⁸² Başlangıçta ahad iken haberin ikinci ve üçüncü nesilde ulema nezdinde yaygın kabul görmesi ilk tabakadaki ahad haber olma özelliğinden kaynaklanan zaafı –yani Hz. Peygambere ulaşmadaki şüpheyi- kaldırmakta veya en aza indirmektedir.⁸³ İkinci ve üçüncü asırda ulemanın bir haber üzerine ittifak etmeleri, onun kabulü üzerine ulemanın icmaı olarak da görülmüştür ki, bu durum kat'î ilmi gerektirdiği şekilde değerlendirilmiştir.⁸⁴ Zira ikinci ve üçüncü nesil ulemâsının bir haberle amel etmiş olmasını onun doğruluğuna dair bir karine, bir haberle amel edilmemiş olmasını da o haberin yalan oluşuna dair bir karine olarak görülmüştür.⁸⁵ Hanefiler dışındaki usulcülerin çoğunluğuna göre ise bir haber ya mütevatir veya ahad haber olarak iki kısımda mütalaa edilmiş, meşhur konumundaki haber de başlangıçtaki durumu esas alınarak haber-i vâhid kapsamında değerlendirilmiş, ancak mütevatir dışındaki tüm rivayetlerin ahâd haber kabul

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.211; Pezdevî, *Kenzu'l-Vüsûl*, s.152; Serahsî, *Usûl*, c.I, s.292-293; Semerkandî, *Alâüddin, Mîzanü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Katar, 1984, s.428.

⁸⁰ Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.98.

⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.212; Pezdevî, *Kenzu'l-Vüsûl*, s.152. Büyük Haydar Efendi, “Tuma'ninet” vasfını şöyle açıklamaktadır: “Meşhurun hükmü, te'sirde tuma'ninet zann-ı mucip olmaktır. Demek ki haber-i meşhur, meratib-i ilimden merteb-i zannî ifade ederse de, bu zanda bir itmi'nan ve kalbi teskin edecek derecede bir kuvvet vardır. Zaten itmi'nan-i kalbî dediğimiz şeyde budur. Tuma'ninet nefiste müdrikat hakkında husule gelen ziyade-i tavnîn(yerleşme) ve teskindir. Eğer müdreğ olunan şey zaten umur-i zanniyeden ise itmi'nan ve tuma'nine o zannı kuvvetlendirir. Eğer müdreğ olunan yakîniyattan ise, hakkında itmi'nan tezayüd(ziyadeleşme) eder. Demek ki, yakîniyatta tuma'ninet ziyade-i yakînî ve kemâl-i yakînî ifade ederken, zanniyatta ise zannı kuvvetlendirir ve zan ciheti tereccüh eder. Hemen hemen o ilim hadd-i yakîne vasil olur ki, haber-i meşhurun tuma'ninet ifade etmesinden maksat budur.” Büyük Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, (Sadeleştiren İbrahim Subaşı), İstanbul, ty., s.299.

⁸² Serahsî, *Usûl*, c.I, s.292-293; Semerkandî, *Mîzanü'l-Usûl*, s.429-430; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.77.

⁸³ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.II, s.548; Apaydın, Yunus, “Meşhur”, *DİA*, TDV, Ankara, 2004, c.XXIX, s.369.

⁸⁴ Semerkandî, *Mîzanü'l-Usûl*, s.429.

⁸⁵ Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, c.XXIX, s.369.

edildiği durumlarda da, bu kapsamda olanların tümü aynı derecede görülmemiş, yine garîb, aziz ve müstefîz/meşhur şeklinde ayırımlara gidilmiştir.⁸⁶

3- Âhad Sünnet, mütevâtir sünnetin dışında kalan ve Resûlullah'tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahabenin, daha sonra tâbiînin ve Etbau't-Tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı galib ile sabit olan habere denir.⁸⁷ Bursevî, haber-i vahidi şöyle tanımlamaktadır; “Bir, iki veya daha fazla sayıda ravi tarafından rivayet edilen, meşhur veya tevatür derecesine ulaşmayan hadislerdir.”⁸⁸

Âhad Sünnet, kesin bilgi ifade etmez, zan ifade eder. Çünkü bunların Hz. Peygambere ittisalinde şüphe vardır. Bu yüzden âhad haber, itikâdî hükümlerde delil teşkil edemez. Ancak amelî konularda belli şartları taşıyan âhad heberlerin şer'î delil sayılacağı kabul edilmiştir.⁸⁹ Bursevî de genel olarak Hz. Peygamberden gelen bütün rivayetleri kabul etme eğiliminde olmasına rağmen, âhad haberin kesin bilgi ifade etmeyip zan ifade etmesi ve bu yüzden itikâdî konularda delil teşkil etmemesi kuralını kabul etmektedir. Bu konuda; “Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık.”⁹⁰ ayetinin tefsirinde, dünyaya gönderilen peygamber sayının 124 bin, rasul sayısının ise 313 olduğu, bir başka rivayette ise peygamber sayısının 224 bin olduğuna dair rivayetleri⁹¹ zikrettikten sonra şöyle demektedir; “Evlâ olan bu ayetten dolayı peygamberlerin

⁸⁶ Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980, s.23; Güler, Zekeriya, “Müstefîz”, *DİA*, TDV, Ankara, 2006, c.XXXII, s.135. Ertürk, Mustafa “Haber-i Vahid”, *DİA*, TDV, Ankara, 1996, c.XIV, s.350.

⁸⁷ Tanımlar için bakınız: Şâsî, *Usûlü'ş-Şâsî*, s.272; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.II, 538; Ertürk, “Haber-i Vahid”, *DİA*, c. XIV, s.349.

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.340.

⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.145, 321; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.II, 538-539; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.78; Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.99.

⁹⁰ Nisa 4/164.

⁹¹ Hadis kaynaklarında peygamber sayısının 120 bin veya 124 bin olduğu yönünde rivayetler mevcut iken (Hanbel, *Müsned*, c. XXXVI, s.619; İbn-i Balaban, Alâüddin, *el-İhsân fî Takrîbi Sahih-i İbn-i Hibbân*, Dâru't-Te'sîl, Kahire, 2014, c.I, s.453), 224 bin şeklinde bir rivayete rastlayamadık. Gönderilen peygamber sayısı hakkındaki rivayetlerin güvenilirlik açısından zayıf olduğu, bu nedenle bu rivayetlere dayanılarak peygamber sayısının sınırlanmasının yanlış olduğu alimlerce belirtilmiştir. Örneğin Taftazânî, bu rivayetler esas alınarak peygamber sayısının belli bir sayı ile takdirinin doğru olmadığını, zira böylesi bir sayısal belirlemede şayet gerçek peygamber sayısı bu rakamın üzerinde ise bir kısım peygamberin peygamberliğinin reddedilmiş olacağını, eğer gönderilen peygamber sayısının bu belirlenen sayıdan az olması durumunda ise gerçekte peygamber olmayanların peygamber konumuna sokulmuş olacağını belirterek peygamberlerin sayısı konusunda bir belirlemeden kaçınılması gerektiğini belirtmektedir. Taftazânî, Sa'düddin, *Şerhü'l-Mekâsîd*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998, c.V, s.61-62.

sayılarını kasretmemek/sınırlamamaktır. Çünkü haber-i vâhid zan ifade eder, îtikâdî konularda ise zanna itibar edilmez” demektedir.⁹² Buna göre Bursevî, ahad haberin bilgi yönünden zan düzeyinde kalması nedeniyle kesin inancı gerektiren îtikadî meselelerde kendisinin delil kabul edilemeyeceğini, usûl-i fıkhnın meseleleri gibi dînin pratiğe yönelik uygulamaları ve buna götüren sebeplerde ise âhad haberin delil olarak kabul edileceği düşüncesindedir.⁹³

Âhad haberin kabulü konusunda daha sahabe döneminde bir takım kıstasların uygulandığı görülür. Muğire b. Şube'nin Hz. Peygamberin nineye altıda bir hisse verilmesi gerektiğine dair haberi karşısında Hz. Ebu Bekir'in Muğire'den şahit istemesi ve ancak bu konuda şahit getirildiğinde bu haberle amel etmesi,⁹⁴ yine Hz. Peygamberden; “*sizden biri üç kez izin istediği halde kendisine izin verilmezse geri dönsün*” şeklinde rivayette bulunan Ebu Musa el-Eş'ari'den Hz. Ömer'in buna dair bir şahit istemesi⁹⁵ bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Bu ve benzer uygulamalar sahabe döneminde de ahad haberlerin doğrudan kabul edilmeyip ihtiyatla yaklaşıldığını göstermektedir. Ancak şu da belirtilmeli ki, sahabelerin bazı ahad haberlerle amel etmediklerine veya bunlar karşısında destekleyici bir delil bulununcaya kadar tevakkuf ettiklerine dair bilgiler, onların ahad haberlerin hepsi için böyle düşündükleri anlamına gelmez. Bu tutumlarının sebebi, ravinin hata etmiş olabileceğine dair endişeleri veya kendi nazarlarında bu habere aykırı daha güçlü bir delilin bulunması nedeniyle ihtiyatlı davranmak ve hadisin sıhhatinden emin olmak için gösterilen özendi. Sahabelerin gerek yargı ve gerekse fetva faaliyetlerinde ahad haberlerle amel ettikleri, onu bağlayıcı ve kendisine aykırı uygulama yapılması caiz olmayan bir hüccet saydıkları şüpheye mahal bırakmayacak nitelikte kesin olarak bilinmektedir.⁹⁶

Genel olarak âhad haberlerle amel etmenin gerekliliği konusunda fikir birliği olmakla beraber, İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri, haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel edilmesi konusunda buldukları çevreye, sahip oldukları hukukî anlayışa veya hukuk mantığına göre çeşitli şartlar ileri sürmüş ve bu yönde birtakım prensipler ortaya

⁹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.323.

⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.238.

⁹⁴ Tirmizî, *Ferâiz*, 10-11; İbni Mâce, *Ferâiz*, 4.

⁹⁵ Buhârî, *İsti'zan*, 13; Müslim, *Âdâb*, 33,34; Tirmizî, *İsti'zan*, 3; İbn Mâce, *Edep*, 17.

⁹⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.85-86; Apaydın, Yunus, “*Haber-i Vahid*”, *DİA*, TDV, Ankara, 1996, c.XIV, s.359.

koymuşlardır.⁹⁷ Ravi de bulunması gereken şartlar konusunda; 1- Ravinin akıl bâliğ olması, 2- Müslüman olması, 3- Adil olması, 4- Zabta (metni hifzeta) ehil olması hususlarında fıkıh mezhepleri ittifak etmişlerdir.⁹⁸

Âhad haberin kabulü konusunda Hanefîler onun, Kur'an'ın temel hükümlerine aykırı olmaması, rivayet eden ravinin fakih olması ve rivayet ettiği hadisin aksine bir davranış göstermemesi, hadisin yaygın olarak gerçekleşen ve her mükellefin hükmünü bilmeye ihtiyacı olduğu bir konuda (umumü'l-belva) hakkında olmaması halinde kabule şayan görmüşlerdir.⁹⁹ İmam Mâlik'e göre ise, âhad haberin kesin şer'i esaslara ve Medine ehlinin ameline aykırı olmaması gerekir. Zira Medine halkı tatbikatı, Hz. Peygamberden rivayet sayılır ve topluluğun topluluktan rivayeti hükmündedir. Bu durumda Hz. Peygamberden itibaren süregelen tatbikat, tek kişinin rivayetinden daha üstündür.¹⁰⁰ İmam Şafî ise, hadisin senedinin sahih ve muttasıl olmasını şart koşmuş, bu nedenle ravilerinin biri veya birkaçı düşmüş olan mürsel hadislerle amel etmemiştir.¹⁰¹ Âhad haberlerle amel konusunda en geniş çerçeveyi Hanbelîler tutmuş, senedi sahih olan bütün ahad hadislerle amel edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁰²

⁹⁷ Apaydın, "Haber-i Vahid", *DİA*, c.XIV, s.359.

⁹⁸ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.87.

⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.338-342, 364-369, c.II, s.3-7; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.II, s.535-565; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.88-99. Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlminde Haberi Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s.179-180.

¹⁰⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.92-93. Koçkuzu, *Haberi Vahitlerin itikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s.184-185.

¹⁰¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.93-94. İmam Şafî, mürsel hadisleri de bir kısım şartlar dahilinde kabul etmiştir. Örneğin, Said İbnü'l-Müseyyeb gibi birçok sahabi ile görüşen ve mürselleri başka muttasıl hadislerle desteklenen tabînin mürselini kabul etmiştir. Yine mürsel hadisleri, aynı manadaki başka bir muttasıl hadisle desteklenmesi, sahabi sözü veya uygulaması ile uygun olması, ilim ehline kabul görüp fetvalarına esas almış olmaları durumlarında da kabul etmiştir. Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1934, s.462-463.

¹⁰² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.94. Haber-i vahidin kabul şartları mezheplere göre genel olarak bu şekilde olmakla birlikte, hukuk ekolleri şu durumlarda haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiği görüşünde birleşirler: 1. Aklın muktezâsına aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez; çünkü şer' aklın mümkün gördüğü şeyleri getirir. 2. Kitap ve mütevâtir sünnetin muktezâsına, birinin ispat ettiğini diğeri nefyedecek biçimde aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez; zira bu durum onun ya mensuh ya da asılsız olduğunu gösterir. 3. İcmâya aykırı olan haber-i vâhid de böyledir. Çünkü böyle bir haber mensuh olmayıp sahih iken, aksi yönde ümmetin icmâ etmesi câiz değildir. 4. Herkes tarafından bilinmesi gereken bir şeyi sadece bir kişinin rivayet etmesi veya tevâtür ehline rivayet edilecek türden bir olayı bir kişinin rivayet etmesi makbul değildir. Apaydın, "Haber-i Vahid", *DİA*, c.XIV, s.359.

Usûl-ü fıkıh'ta amelî konularda âhad haberin delil oluşu hakkında bu genel bilgilerden sonra İsmail Hakkı Bursevî'nin âhad haberlerin delilliği konusundaki görüşlerine değinelim.

Bursevî, âhad haberin hükme kaynak oluşuna Kur'an'da anlatılan Hz. Süleyman kıssasından delil getirmektedir. Neml suresi 27. ayette yer alan Hz. Süleyman'ın Hüdhd küşuna; "Doğru mu söyledin, yoksa yalancılardan mısın, bakacağız." sözünde haber-i vahid üzerine bir delalet olduğunu, bu ayetin haber-i vahid ile kesin ilmin mümkün olmamakla beraber, haber-i vahid üzerinde durmanın vacip olduğuna delil teşkil ettiğini ve haber-i vahidlerin asla atılmamasına dair bir huccet olduğunu belirtmektedir. Doğrusu, haber-i vahidlerin doğru mu yahut yalan mı olduklarını iyice araştırmak gereklidir. Eğer onda doğruluk emareleri ortaya çıkarsa o zaman kabul edilir, aksi takdirde kabul edilmezler.¹⁰³

Âhad haberin geçerliliğine dair delil niteliğindeki bir diğer ayet ise, Hucurât suresindeki, "Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın."¹⁰⁴ ayetidir. Bursevî bu ayetin tefsirinde, ayette câhil kimsenin yapmış olduğu şeyden dolayı bir zaman sonra pişman olacağına, ayrıca haberin doğruluğunu araştırma emrinin, muhbirin fâsıklığına bağlanmış olmasının, âdil kimsenin getirdiği haber-i vahidin bazı hususlarda kabul edileceğine işaret olduğu görüşünü paylaşmaktadır.¹⁰⁵

Haber-i vâhid, her ne kadar zan ifade etse de kabul edilmesinin sebebi, zannın kimi durumlarda ilim ifade etmesidir. Kur'an'da zannın bu anlamına işaret eden birçok ayet vardır. Bursevî, "إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum der."¹⁰⁶ ayetinin tefsirinde, ayette geçen ظَنَنْتُ ifadesinin "kesin olarak biliyordum, bundan kesinlikle emindim." anlamında olduğunu, zannetmek/sanmak anlamında olan zann kelimesinin, nasıl kesin bilgi ifade ettiğini ise Rağıb İsfahânî'den nakille¹⁰⁷ aktarmakta ve 'zann' kelimesinin Arapçada 'herhangi bir emâre yardımıyla elde edilen bilgi' demek olduğunu, bunun güçlendiği zaman insanda bilgiye yol açtığını, çok

¹⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.340-341.

¹⁰⁴ Hucurat 49/6.

¹⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.71.

¹⁰⁶ Hakka 69/20.

¹⁰⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s.317.

zayıf olduğunda ise ‘tevehhüm’ sınırında kaldığını, böylece bazı durumlarda ‘yakîn’ yani kesin bilgiye de zan denildiğini belirtmektedir. Ayrıca قَالَ الَّذِينَ يَبْطُلُونَ أَنَّهُمْ مُلَافُوا اللَّهَ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ ...Kendilerinin Allah'a kavuşacağını bilenler ise şu cevabı vermişlerdir: "Nice az topluluk çok topluluğa Allah'ın izniyle üstün gelmiştir..."¹⁰⁸ ayetinde ve وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ "Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi."¹⁰⁹ ayetlerinde “zann” kelimesi ile ifade edilen şeyin, istidlâlî yâni ‘delil üzerinden giderek elde edilen bilgi’ anlamında olmak üzere istiâre yoluyla kullanıldığını belirtmektedir.¹¹⁰

Zannın bilgi ifade ettiğinin bir delili de; “Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin.”¹¹¹ ayetidir. Yâni imtihandan sonra elde etmeniz mümkün olan bilgi ile, o kadınların mü’min olduklarını öğrenirseniz onları geri göndermeyin. Bu bilgi de onlara yemin ettirmekle kazanılacak kuvvetli zan ve îman etmiş olduklarını gösteren belirtilerin görülmesiyle elde edilir. Bu zanna ilim denmesinin sebebi, kendisiyle amel etmenin vâcib olması bakımından ilmin yerine geçtiğini bildirmek içindir.¹¹² Yine; “Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçınınız...”¹¹³ ayetinde de, ‘Zannın çoğundan’ ifadesindeki ‘çoğu’ kelimesi ihtiyatlı davranmak gerektiğini belirtmek ve her zannın hangi kabilden zan olduğunun bilinmesi için düşünmek içindir. Kaçınılması emir olunan, zannın bazısıdır. Bu şekilde bir haram kılma, mükellefi ihtiyata sevk etmekte ve aklına gelen zannın hangi tür bir zan olduğunu düşünmesine vesile olmaktadır. Zaten zannın bazısına tâbi olmak icab eder. Bunun bir misali Allah hakkında hüsnü zan beslemektir. Hadiste buyrulur: “Hüsnü zan îmandandır.”¹¹⁴ Amelî meselelerde; hakkında kesin delil olmayan ‘vitir namazı’ gibi şeylerle alâkalı zan da yine bu gruptandır. Vitrin hükmü haber-i vâhid ile sabit olduğundan kat’î olmamış oldu. Bu şekilde

¹⁰⁸ Bakara 2/249.

¹⁰⁹ Sad 38/24.

¹¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.141-142.

¹¹¹ Mümtehine 60/10.

¹¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.482.

¹¹³ Hucurat 4/12.

¹¹⁴ Bursevî bu rivayeti, “ان حسن الظن من الايمان” şeklinde aktarmaktadır. Hadis kaynaklarında bu metinle bir rivayete rastlayamadık. Anlam olarak aralarında farklılık olmakla birlikte benzer şu rivayetler bulunmaktadır: “ان حسن الظن بالله من حسن العبادة” (Hanbel, Müsned, c.XIII, s.338,406). “ان حسن الظن بالله من حسن عبادة” (Hâkim en-Nisâbûrî, Ebu Abdullah Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c.IV, s.269; Tirmizî, Da'avât 136).

Hanefîlerin vacip kriterini de ortaya koyan Bursevî, bu nedenle vitir namazının vacip olduğunu belirtir. Onu inkâr edenin kâfir olmayacağını; ancak haber-i vâhidi reddettiği için sapık ve bidatçi olacağını dile getirerek, vitir namazının amelî farz olduğuna hükmedildiğini belirtir. Tüm bunlara karşın yine de *el-Eşbâh*'ta “vitir ve kurbanın aslını inkâr eden kâfir olur.”¹¹⁵ ifâdesinin yer almakta olduğunu da aktarır.¹¹⁶

Bursevî'nin çeşitli kaynaklardan gelen rivayetleri, zayıf ve hatta uydurma olduklarına dair muhaddislerin görüşlerine rağmen, yine de genel olarak kabul ettiğini ve tefsirinde kullandığını, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinin özellikleri kısmında belirtmiştik. Burada hadis olarak zikredilen rivayetleri kabul konusunda ne denli geniş davrandığını ve muhaddislerin kesinlikle uydurma olarak niteledikleri -aynı zamanda akîl olarak da kabul edilemeyecek durumda olan- rivayetleri onların görüşlerini gözardı ederek sahih kabul ettiğini gösterir birkaç örnek zikretmek istiyoruz. Bursevî İnsan Suresi 12. ayetin tefsirinde İbn-i Abbas'tan şöyle bir rivayet aktarmaktadır (Kıssa çok uzun olduğu için özetliyoruz):

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bir gün hastalanırlar. Hz. Peygamber beraberinde bir grup insanla bu iki torununu ziyarete gider. Orada bulunanlar Hz. Ali'ye; “çocukların için bir adakta bulunsan belki de şifaya kavuşurlar” derler. Bu tavsiye üzerine Hz. Ali, Hz. Fatıma ve cariyeleri, çocuklar hastalıklarından şifaya kavuşurlarsa Allah'a yaklaşmak, rızasını kazanmak ve kendisine şükretmek için üç gün oruç tutacaklarına dair adakta bulunurlar. Çocuklar sağlıklarına kavuşunca, oruç tutarlar ancak evlerinde iftar edecek hiç bir şey yoktur. Bunun üzerine Hz. Ali, Hayberli bir Yahudi'den üç sâ' miktarı arpa borç alır. Borç alınan bu arpadan bir sâ' miktarını Hz. Fatıma öğütüp un yapar. Bu undan ev halkının sayısı kadar yani beş adet ekmek pişirir. Pişen bu ekmekleri iftar etmek üzere önlerine sofraya koyduklarında kapıda bir dilenci belirir. “Esselamu aleykum ey Muhammed ailesinin fertleri! Karşınızda Müslümanların fakirlerinden bir yoksul duruyor. Beni yediriniz, doyurunuz ki Allah da sizi cennet sofrasından yedirip doyursun” der. Bu söz üzerine Hz. Ali, o fakiri kendilerine tercih eder. Böylece Hz. Ali ailesi o akşamki iftarda sudan başka hiçbir şey tadamazlar ve oruçlu olarak ikinci güne başlarlar. Ertesi günü akşam olup da yiyeceklerini sofraya getirdiklerinde bu sefer kapıda bir yetim belirir ve

¹¹⁵ İbni Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahîm, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s.160.

¹¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.84.

önceki günkü dilencinin sözüne benzer bir söz söyler ve yemeklerini alır. Ertesi gün akşam olup da yiyeceklerini önlerine koyduklarında bu kez de kapıda bir esir belirir ve yine benzer bir söz ile onlardan yiyecek ister. Dördüncü günü sabahladıklarında Hz. Ali, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’i ellerinden tutar ve hep birlikte Hz. Peygamberin yanına varırlar. Efendimiz onları açlıktan tir tir titrerken görünce onlara, “Bu ne hâl! Bu ne felâket!” der ve kalkıp onlarla birlikte yola koyulur. Eve ulaştıklarında kızı Fatıma’yı evin bir köşesinde açlıktan karnı sırtına yapışmış, gözleri içine çökmüş olarak bulur ve bu gördüklerine çok üzülür. İşte bu olay üzerine Cebrail gelir ve; “Ey Muhammed! Allah Teâlâ seni ehl-i beytinin bu fazîleti sebebiyle kutluyor, tebrik ediyor.” der ve ona bu sûreyi (İnsan Suresini) okutur.¹¹⁷

Bursevî, bu kıssayı anlattıktan sonra, bu rivayetin ravileri nedeniyle muhaddislerce zayıf olduğunun ileri sürüldüğünü, Tirmîzî’nin bu kıssanın, hadis diye uydurulmuş bir söz olduğunu, bunun ancak ahmak ve cahil kimseler nezdinde bir değer ifade edeceğini söylediğini; İbnü’l-Cevzî’nin ise bu kıssayı uydurma hadisleri toplandığı ‘el-Mevzûât’ arasında zikredip; “Bu olayın uydurulmuş olduğunda hiç kuşku yoktur.” dediğini¹¹⁸ aktarır. Yine bu ayetin Mekki olduğu yönündeki cumhur ulemanın görüşünü aktarıp, Hz. Peygamberin kızı Fatıma’yı Hz. Ali ile Medine döneminde Uhud savaşından sonra nikahlamış olduğunu da belirttiği halde, bu surenin Medine de inen sure olduğu yönünde de bazı görüşler bulunduğunu zikrederek, bu kıssa hakkındaki görüşünü şu şekilde belirtmektedir; ‘Biz bu kıssanın doğruluğundan hiçbir şüphe duymamaktayız.’¹¹⁹

Bursevî benzer bir görüşünü de; “*Sûra üflendiği gün, bölük bölük Allah’a gelirsiniz.*”¹²⁰ ayetinin tefsirinde zikreder. Muaz kanalıyla gelen bir rivayet zikrederek, ümmetinden on sınıf insanın ayrılarak bunların işlemiş oldukları günahlara göre bir kısmının domuz, bir kısmının maymun, bir kısmının kör, bir kısmının sağır ve dilsiz vb.

¹¹⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.268-269.

¹¹⁸ İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman, *Kitâbü’l-Mevdûât*, el-Mektebetü’s-Selefiyye, Medine, 1996, c.I, s.390-391.

¹¹⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.269.

¹²⁰ Nebe 78/18.

hallerle mahşere getirilerek haşredileceği dair uzun bir rivayeti¹²¹ aktarmaktadır. Bursevî, bu rivayeti nakledip geniş bir şekilde açıkladıktan sonra, bazı muhaddislerin bu rivayetin uydurma olduğuna dair görüşleri bulunduğunu ancak bu görüşlere itibar olunmayacağını, çünkü onların bu kanaatlerinin meselenin içyüzünü bilmemekten kaynaklandığı belirtir. Zira kıyamet gününün, Allah'ın *"Gizlenenlerin ortaya döküldüğü gün."*¹²² ayetinde haber verdiği üzere bütün sıfatların ortaya serileceği ve döküleceği gün olduğunu, kuşkusuz her sıfatın kendisine uygun güzel veya çirkin bir biçimi olacağını, gerçeğin bu olduğunu ve akli başında hiçbir kimsenin bunu inkâr etmeyeceğini belirtir. Ayrıca Sa'lebî (427/1035) gibi bazı müfessirlerin tefsir kitaplarında bu rivayeti zikretmiş olmalarının,¹²³ onun sıhhatine delil getirdikten sonra şöyle demektedir; *"Diyelim ki bu hadisin lafzı uydurmadır, buna rağmen manası sahihtir ve bu mana başka sahih haberlerin manasıyla desteklenmektedir."*¹²⁴ Görüldüğü üzere Bursevî, rivayetin lafzî olarak uydurma olduğu ihtimali bulursa bile yine de mana yönüyle sahih olduğunu belirterek rivayetleri kabulde çok geniş bir tutum sergilemektedir.

Bursevî'nin, bazı amelî konularla ilgili zayıf kabul edilen hadisler hakkında da bu tavrı gösterdiğini görmekteyiz. Örneğin ezan okunurken, ezanda Hz. Peygamberin ismini duyanların başparmak tırnaklarını öperek iki gözü üstüne meshetmesine dair rivayet konusunda şöyle demektedir; *"Kim, ezanda benim ismimi işitir de, başparmaklarının tırnaklarını öper ve iki gözüne meshederse o kişi ebediyyen kör olmaz."*¹²⁵ hadisi hakkında İmam Sehâvî'nin Mekâsîdü'l-Hasene kitabında bu yöndeki rivayetlerin sahih olmadığını söylediğini,¹²⁶ bazılarının da tırnakları öpmeyi mekruh saydığını, çünkü böyle bir hadisin vârid olmadığını belirttiklerini söylemektedir. Ben ise derim ki; alimler amelî konulara dair olan zayıf hadisle amel etmeyi caiz gördüler. Bu zikredilen rivayetin merfû olmaması, onun gereği ile amel etmeyi terk etmeyi gerektirmez. Kûhistânî (962/1555) bununla amel

¹²¹ Böyle bir rivayeti hadis kitaplarında bulmadık. Bazı tefsir eserlerinde geçmektedir. Bilgi için bakınız: Kurtubî, *Câmiu'l-Beyân*, c.XXII, s.13; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensür fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2011, c.VIII, s.393.

¹²² Tarık 86/9.

¹²³ Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân An Tefsîri'l-Kur'ân* (Tefsiru Sa'lebi), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiy, Beyrut, 2002, c.X, s.115.

¹²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.299-300.

¹²⁵ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Amme'stehere Mine'l-Ehâdis Alâ Elsineti'n-Nâs*, Mektebetü Kudis, Kahire, 1351(h), c.II, s.206-207. (hd. no:2296).

¹²⁶ Sehâvî, *Mekâsîdü'l-Hasene*, s.605-606.

etmeyi müstehap görmekle isabet etmiş, aynı zamanda İmam Ebû Talip el-Mekkî (386/996)'nin de kitabında zikretmiş olması bize kafîdir."¹²⁷ Buradan da anlaşılmaktadır ki Bursevî, hadis olarak zikredilen rivayetleri Hadis ilmi kapsamında güvenilirlik açısından sorgulamak yerine, bir kısım itibar görmüş alimlerin onu kullanmış olduklarından hareketle, doğrudan o rivayetin geçerliliğine hükmetmektedir. Buna benzer şekilde, telkin hakkında da sahih bir hadisin varid olmadığını, bu konudaki hadislerin zayıf olduğunu ancak muhaddislerin çoğuna göre amellerin faziletlerine dair konularda zayıf hadislerle amel edilebileceğini aktarmaktadır ki,¹²⁸ bu kabulün mutasavvıflar arasında da genel bir ilke haline geldiğini söyleyebiliriz.

Bundan daha ileri bir tutumu ise, mevzû/uydurma hadislerle amel edilebileceği ve bu amel ile sevaba nail olunacağını belirtmesidir. Tevbe suresi sonunda, surelerin faziletine dair Zemahşerî'nin, Kadı Beyzâvî'nin ve Ebu's-Suud Efendi'nin tefsirlerinde birçok rivayetlerin yer aldığını, kimi insanların bu konuda müspet, kimi insanların da menfî sözler sarfettiklerini ve bu hadislerin mevzu olduğu düşüncesine kapıldıklarını söyledikten sonra kendi değerlendirmesi şöyle yapmaktadır:

"Allah kendisine hoşgörü ile muamele etsin, bu fakire(Bursevî'ye) şu malumat doğdu/göründü: (Surelerin fazileti konusunda) bu rivayetler; ya sahih, ya illetli ve zayıf, ya da yalan ve uydurma olmaktan hâlî değildir. Eğer sahih ve kuvvetli iseler bu konuda söylenecek söz yoktur. Eğer senet yönünden zayıf iseler, terğib ve terhib konularında zayıf hadisle amel etmenin caiz olduğu konusunda bütün hadis âlimleri ittifak etmişlerdir. İmam Nevevî (676/1277)'nin "el-Ezkâr"da, el-Halebî (1044/1635)'nin "el-İnsanü'l-Uyun"da, Fahrüddin er-Rûmî (864/1460)'nin "el-Esrârü'l-Muhammediyye" adlı eserlerinde ve diğer bazı eserlerde bu şekilde yer almıştır. (...) Yok eğer mevzu'/uydurma ise, kişi bu konuda muhayyerdir. Dilerse bu hadisleri kitaplarında kayda geçiren ve özellikle de çok değerli tefsir kitaplarında yazan din büyükleri hakkında -ki onlar, iyice

¹²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.229. Ebu Talip el-Mekkî'nin 'Kûtü'l-Kulûb' adlı eserinde böyle bir bilgiye rastlayamadık.

¹²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.416.

araştırmadan bir harfi bile eserlerine koymazlar- hüsnü zanda bulunarak bu hadislerle amel eder. Dilerse de bunlarla amel etmeyi terk eder, ama böyle yaptığında kendisini büyük bir menfaatten mahrum etmiş olur.”¹²⁹

Görüldüğü üzere Bursevî, hakkında muhaddislerce mevzu’/uydurma olduğu belirtilen rivayetleri bile, ya terğib ve terhîb konularında olmasından hareketle veya bazı meşhur âlimlerin bunları eserlerinde zikretmiş olmasını bu rivayetlerin sıhhatine delil saymak şeklinde bir temellendirme ile bunlarla amel edilebileceğini, bu yapmayanların ise büyük bir sevaptan kendisini yoksun bırakacağını söylemektedir. Bu değerlendirmesinin hemen ardından muhaddisler hakkında; *“ve bazen de muhaddisler bir hadisin sıhhati konusunda ittifak ederler ama aslında o hadisin sıhhati yoktur. Çünkü insanoğlu yanılma ve unutmakla mâlüldür. İmin hakikatı ise Melîk ve Mennân olan Allah’ın katındadır”¹³⁰* diyerek, muhaddislerin hadislerin sıhhatini tespit konusundaki titiz tutumlarını çok da kayda değer görmediğini ortaya koymaktadır. Bu açıklamalarına konu olan, surelerin faziletine dair tefsirlerde yer alan birçok rivayetin uydurma olduğu da bir gerçektir. Bu tür faaliyetler insanları Kur’an’a teşvik ve yönlendirme, okuyucunun dikkatini celbetme gibi amaçlarla yapılmış olsalar bile, bunların tefsirlerde sahih hadis gibi zikredilmesi kabul edilmesi mümkün olmayan hatalı ve yanlış davranışlardır. Bu tür rivayetlerin dinî açıdan hiçbir değeri ve faydası olmadığı gibi, dinî ve sosyal hayat açısından birçok zarar ve tahribata sebep olmaktadır. Ayrıca hiçbir hadisçi bu tür uydurma hadislerle amel edilmesine kesinlikle müsamaha ile bakmamıştır.¹³¹

Bu konuda dikkat çeken bir husus da, Bursevî’nin âhad haberlerinin geçerliliğine dair fukahanın görüş ve kıstaslarına değinmeyerek, sadece kendi görüşüne uygun noktalarda muhaddislerin görüşlerine yer vermiş olmasıdır. Ancak daha önce de geçtiği üzere, kendi görüşü paralelinde olmayan muhaddislerin görüşlerini de eleştirmekte, böylece hadisleri değerlendirme konusunda genel tavrının ne fukahanın ne de muhaddislerin belirlediği kıstaslar değil, kendi tasavvufî anlayışı doğrultusunda var olan ön kabullerinin olduğu görülmektedir.

¹²⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.III, s.547-548.

¹³⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.III, s.548.

¹³¹ Sancaklı, Saffet, “Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2002, cilt: XXXVIII, sayı: 3, s.150-165.

Rûhu'l-Beyân tefsirinin özellikleri kısmında da belirttiğimiz üzere, Bursevî'nin bu tavrının, tefsirinin vaaz olarak sunulmak üzere yazılmış olması ve insanlara öğüt verici olması yönüyle faydalı bulduğu tüm rivayetleri kullanmaktan geri durmamasından kaynaklandığı düşüncesindeyiz. Ancak ne var ki içerik olarak oldukça zengin ve çok değerli bir tefsir olan *Rûhu'l-Beyân*, bu sebepten dolayı birçok haklı eleştiriye maruz kalmıştır.

Sûfîlerin, hadis kaynaklarında geçmeyen yahut zayıf veya uydurma olduğu yönünde genel kanaat bulunan rivayetleri kabul etmelerinin temelinde tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden Hâkim et-Tirmizî (320/932)'nin, 'nurlanmış kalp' teorisinin yattığı belirtilmiştir. Hâkim et-Tirmizî bu teorisini; *"Benden size münker değil ma'ruf (akıl ve şeriatın güzel gördüğü) olarak bildiğiniz bir hadis nakledildiğinde, onu ben demiş olsam da olmasam da tasdik ediniz. Şüphesiz ben münker olanı değil ma'ruf olanı söylerim. Benden size ma'ruf olarak değil de, münker olarak bildiğiniz bir hadis nakledildiğinde onu tekzip ediniz. Zira ben ma'ruf olmayanı, münker olanı asla söylemem."*¹³² rivayetine dayandırmış, hadislerin kabul edilip edilmemesi konusunda irfanî bilgiye dayalı bir teori geliştirmiştir. Buna göre kalbin nuru bâtil olan bir şeyle karşılaştığında, kalpte ızdırap ve zorlanma meydana gelir. Buna karşın kalbin nuru, hak olan bir şey ile karşılaştığında ise, kalp ferahlık duyar ve mutmaîn olarak onu kabul eder.¹³³ Hakim et-Tirmizî, bu teorisini desteklemek için hiçbir sahih senedi bulunmayan ve oldukça zayıf görülen bir rivayeti esas almakta, Hz. Peygambere isnad edilen ve anlam bakımından münker olmayan her sözü Hz. Peygamberce söylenmemiş olsa bile onun hadisi olarak görüleceğini ifade etmektedir. Buna göre rivayetlerin 'nurlanmış kalp' sayesinde hadis olduğunun anlaşılabilirliği ve metnin anlam bakımından doğruluğunun ve münker olmamasının hadisin kabulü konusunda temel esas olduğu dile getirilmiştir. Bu tavrın, isnad ve isnada yönelik hadis ilimlerini tamamen gözardı ettiği ortadadır. Sonraki dönem sûfîlerde görülen, hadis kaynaklarında geçmeyen ve isnadı bulunmayan bazı rivayetler hakkındaki, "her ne kadar hadisçiler sahih bulmuyorlarsa da, bizim keşfimize göre bu hadis sahihtir" şeklindeki

¹³² Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Rasûl*, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk (Suriye), 2010, c.II, s.29. Benzer lafızlarla; Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001, c.III, s.450-451, hd. no: 4394-4395; Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali el Hatîb, *el-Kifâye fî İlmi'l-Rivâye*, Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, 2010, s.430; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, c.IX, s.524.

¹³³ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, c.II, s.38.

değerlendirmeler, Hâkim et-Tirmizî'nin açtığı bu kapıdan girilerek yapılmış değerlendirmeler olduğu, ayrıca Muhyiddin Arabî'nin, hadislerin zayıf ve sahih olanlarının keşf ve rüya yoluyla öğrenilebileceği düşüncesinin de bu teorinin en uç noktası olduğu belirtilmiştir.¹³⁴ Muhyiddin Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de rüya yoluyla, ibadet konularında 9, itikadî konularda 4, tasavvufî konularda 4 olmak üzere toplam 17 hadis rivayetinde bulunduğu dair tespit yapılmıştır.¹³⁵ Bu tespitlerin, zayıf ve uydurma hadislerin tasavvufî literatürde oldukça yaygın olarak kullanılmasının nedenleri hakkında oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Daha önce geçtiği üzere Bursevî'nin de bu konudaki yaklaşımı aynı paraleldedir.¹³⁶

3.2.1.3. İcma

Sözlükte ittifak etmek, dağınık şeyleri toplamak ve azmetmek anlamlarına gelen icma,¹³⁷ istilahta ise; Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir asırda İslam ümmetinden olan müçtehidlerin, amelî bir meselenin şer'î hükmü hakkında ittifak etmeleridir, şeklinde tanımlanmıştır.¹³⁸

¹³⁴ Uysal, "İlk Dönem Sûfîlerin Nasları Yorumlama Tarzı'nın Müzakeresi", s.124-125; Gökçe, Ferhat, "Sûfîlerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti", *Oş Devlet Üni. İlahiyat Fak. İlmî Dergisi*, Oş (Kırgızistan), 2008, sayı; 24, s.15.

¹³⁵ Bu hadis rivayetleri ve bunlar hakkında geniş değerlendirmeler için bakınız: Ayhan, Mehmet, "Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye'de Rüya İle Hadis Rivayeti", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2011, cilt: XI, sayı: 2, s.57-71.

¹³⁶ Rüya yoluyla hadis rivayeti veya tashihi konusunda geniş açıklama ve örnekleri ileride "Rüyanın Bilgi Değeri ve Kaynaklığı" konusunda yapacağız. Bakınız: 180-183.

¹³⁷ Curcânî, *Ta'rîfât*, s.11-12; Âsım Efendi, *Kâmusu'l-Muhîr*, c.VI, s.2299.

¹³⁸ Tanımlar için bakınız: Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa Min İlmî'l-Usûl*, Medine, ty., c.II, s.294; Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.266; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s.337-338; Fenari, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c.II, s.309; Hallâf, Abdulvahhab, *İlmî Usûlü'l-Fıkh*, Mektebetü't-Da'veti'l-İslamiyye, Kahire, 1945, s.45; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.389-391; Zeydan, *el-Vecîz*, s.179; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.105; *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, Vizaratü'l Evkâf ve's-Şûnü'l-İslamiyye, Kuveyt, 1983, c.II, s.48. Yunus Apaydın icmanın tanımını; "Hz. Peygamber'den sonraki herhangi bir dönemde, müçtehitlerin şer'î bir hüküm hakkındaki kanaatlerinin aynı noktada toplanmasıdır" şeklinde yapmakta ve "görüş birliği etmek" yerine "kanaatlerinin ortak bir noktada toplanması" tabirini kullanmaktadır. Bu farklılığın ise, icmanın esas itibarıyla alimlerin bir araya gelerek yaptıkları bir iş olmadığını, tam tersine icmanın oluşum sürecinin adeta kendiliğinden geliştiğini gösterdiğini, bu kendiliğindenlik durumunun tevatürdeki "yalan üzere birleşmeleri tasavvur olunamayan topluluk" kaydıyla da benzerlik gösterdiğini ve icmanın da gücünü buradan aldığını belirtir. Mütevatir haberdeki söz konusu kayıt, nasıl bu rivayeti yapanların bir araya gelip birbirlerini etkileme ihtimalini ortadan kaldırarak haberin kesinliğini sağlıyorsa, icmadaki kendiliğindenlik sonucunu veren kayıt da müçtehitlerin birbirlerini etkileme ihtimalinin azaltılmasının önemine vergü yaptığını belirtmektedir. Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.67.

Bu tarifte sınırlandırıcı nitelikte altı kayıt yer almaktadır; 1- Müçtehitler. 2- Müçtehitlerin Ümmet-i Muhammed'den olması. 3- Müçtehitlerin ittifak etmeleri. 4- Üzerinde ittifak ettikleri şeyin amelî bir meselenin şer'î hükmü olması. 5- İttifakın Hz. Peygamberin vefatından sonra olması. 6- İttifakın belli bir dönemde gerçekleşmesi. Tarifte yer alan bu kısıtlamalar, cumhur ulemanın çoğunluğu tarafından benimsenmiş bulunan icma anlayışının şartlarını oluşturmaktadır.¹³⁹

İcmanın delillliği konusunda, “Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir”¹⁴⁰ ayeti ile “Ümmetim delalet üzere birleşmez”¹⁴¹ hadisi onun dinde hüccet olduğuna delil getirilmiştir.¹⁴²

İcmanın dayandığı bir senedinin olması gereklidir. İslam fıkında hüküm vazetme hakkı, temelde Allah'a ve O'nun Rasûlüne aittir. Bu nedenle icmanın da bu temel kaynaklardan birisine dayanması, yani bir senedinin olması icab eder. Bu sened Allah'ın kitabı ve Rasûlünün sünnetinden olabileceği gibi, kıyas da nassa hamlolunarak yapıldığından ve şer'î delillerden biri olduğundan icmanın senedi olabilir.¹⁴³ Sahabenin Hz. Ebu Bekir döneminde, Kur'an'ın mushaf haline getirilmesine dair icmanın senedi ise maslahat düşüncesi olduğundan ve buna benzer başka uygulamalar da bulunduğundan maslahatın da icma için sened olabileceği kabul edilir.¹⁴⁴

Bir meslenin hükmü üzerinde icma sabit olursa, bu hüküm artık kat'îlik kazanır. Bazen icmanın senedi zannî olabilir. Mesela fakihler, birbirine mahrem olan iki kadının bir erkeğin nikahı altında birleştirilemeyeceği hakkında icma etmişlerdir. Bu hüküm kat'îdir ve bundan başka bir ihtimale yer yoktur. Fakat bu icmanın senedi zannîdir. O da; “bir kadın

¹³⁹ Keleş, Ekrem, *İslam Hukuku Kaynağı Olarak İcma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sosyal Bilimler Ens.), Ankara, 1994, s.7.

¹⁴⁰ Nisa 4/115.

¹⁴¹ İbn-i Mace, Fiten, 8.

¹⁴² İcmanın delil oluşuna dair ayet ve hadisler hakkında geniş bilgi için bakınız: Cessâs, *Fusûl*, c.III, s.271-274; Şirâzî, *el-Lüma' Fi Usulî'l-Fıkh*, Dâru İbn-i Kesir, Beyrut, 1995, s.179-181; Gazâlî, *Mustasfâ*, c.II, s.298-300; Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.266-297.

¹⁴³ Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.342; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s.337-338; Taftazânî, *Sa'düddîn, Şerhü't-Telvîh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., c.I, s.51; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.120-121; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.558-559; Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.178-179.

¹⁴⁴ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.122; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.567; Erturhan, *Fıkh Usulüne Giriş*, s.33.

halası ve teyzesi üzerine nikahlanamaz."¹⁴⁵ hadisidir. Bu hadis her ne kadar âhad haber olup zannî olsa bile, bunun hakkında icma olduğu zaman, âhad hadis zannîlikten kat'îlik mertebesine yükselmektedir. Çünkü bu konudaki icmadan, aynı konuya muhalif başka bir hadis bulunmadığı anlaşılır. Böylece zannî olan bir sened, üzerinde icma oluşması ile kat'îlik mertebesine yükselir.¹⁴⁶

Bursevî, icmanın tanımı, şartları ve hüccet oluşuna dair, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde ayrıntılı bilgiler vermemektedir. Ancak icmanın şeriatta hüccet olduğunu, delil ve ispat yönüne gitmeksizin zikretmektedir. Örneğin; dinin vacip, haram, mendup, mekruh ve mubah hükümlerinin öğrenilmesinin vacip olduğunu belirttikten sonra bu hükümlerin asıl kaynaklarının üç olduğunu bunların da Kitap, Sünnet ve İcma olduğunu dile getirmektedir.¹⁴⁷ Ayrıca bir konu hakkındaki ihtilaf durumunda başvurulacak kaynakların Allah'ın Kitabı, Hz. Peygamberin sünneti, ümmetin icma ve kıyas olduğunu beyan etmektedir.¹⁴⁸

Bursevî, Kur'an'da bazı konularda hüküm bulunurken bazı konularda ise Hz. Peygambere tabi olmayı ve ona itaati emretmekle işin sünnete havale edilmesi, Peygamberimizin ise 'icma-ı ümmet'i teşvik etmiş olması nedeniyle, icmanın da Kur'an'ın beyanına istinad edilmiş olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁹

Bursevî aşağıda örneklerini verdiğimiz konularda icma bulunduğunu belirtir:

- 1- Sarhoşun alışverişinin caiz olmadığı hususunda.¹⁵⁰
- 2- Gerekli güvenlik vb. şartları yerine getirmek şartıyla gemi ile seyahatin caiz olduğu.¹⁵¹

¹⁴⁵ Buhârî, *Savm*, 27.

¹⁴⁶ Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.175.

¹⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.21. Burada kıyası temel deliller arasında zikretmemesini, kıyasın Kur'an ve Sünnet'ten bir asla dayanması nedeniyle Kur'an ve Sünnet içerisinde mütalaa etmesinden dolayı olduğu düşüncesindeyiz. Kıyas konusunda açıklayacağımız gibi Bursevî, kıyası dinin temel delilleri arasında saymakta ve birçok ayetin, kıyasın dinin kaynaklarından biri olduğuna dair delil teşkil ettiğini belirtmektedir.

¹⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.292.

¹⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.70.

¹⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.212.

¹⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.77.

- 3- Kölenin -üç avret vaktinin dışında- her defasında izin almaya gerek duymaksızın hanımefendisinin yanına girebileceği hususunda.¹⁵²
- 4- Domuzun bizzat kendisinin (liaynihî) bütün eczaları ile haram olduğu konusunda.¹⁵³
- 5- Ölmüş bir insan için yapılan tasadduk ve köle âzâdının başkasının ameli olsa bile ölüye menfaatinin tahakkuk edeceği konusunda.¹⁵⁴
- 6- Bir menfaati sıra ile peşpeşe ve nöbetleşe/dönüşümlü olarak paylaşma şeklindeki ‘mühâyee akdi’nin caiz olması hususunda.¹⁵⁵

Bursevî'nin icma konusunda zikrettiği dikkat çeken bir husus da, icmanın Kur'an nassı ile sabit bir hükmü iptal etmesi/ortadan kaldırması durumudur. Tevbe suresi 60. ayette sayılan zekat verme yerlerinden olan “Müellefe-i Kulûb” a zekat verilmesinin, Hz. Ömer döneminde durdurulması hakkında şöyle demektedir:

واعلم ان سهم المؤلفه قلوبهم ساقط باجماع الصحابة لما ان ذلك كان لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله واعلى كلمته استغني عن ذلك.

“Bilki müellefe-i kulûbün zekat payı sahabenin icması ile sakıt oldu/düştü. Bu İslam dininin kuvvet bulması nedeniyle oldu. Allah dinini aziz kıldı ve kelimesini yüceltti. Böylece Müslümanlar müellefe-i kulûba zekat vermekten müstağnî oldular... Böylece zekat verilecek yerler yedi olarak kaldı.”¹⁵⁶ Görüldüğü üzere Bursevi, Kur'an nassı ile sabit olan bir hükmün sahabe icması ile düşürüldüğünü beyan etmekte, bunun gerekçesi olarak da Müslümanların güçlenmesi ve çoğalması sonucu İslam'ın kuvvet bulmasını göstermektedir. Hükmün konuluş sebebinin ortadan kalması ile hükmün de ortadan kalkacağı kuralı bu şekilde işletilmiş olmakla birlikte, sonuçta icmanın Kur'an ile sabit bir hükmün uygulanışını durdurabileceğine dair görüşünü dile getirmektedir.¹⁵⁷

¹⁵² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.177.

¹⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.277.

¹⁵⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.249.

¹⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.299.

¹⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.454.

¹⁵⁷ ‘Müellefe-i Kulûb’un zekat payı hakkında tezimizin ‘Nesih’ kısmında geniş açıklama yapılacaktır. Bakınız: s.229-230.

İcmanın başka bir icma ile neshedilebileceği konusunda görüşler bulunmakla birlikte,¹⁵⁸ icmanın Kitap ve sünneti neshetmesini cumhur ulema caiz görmemiştir.¹⁵⁹ Buna karşın İsâ b. Eban gibi bazı Hanefîler ile Mutezilîlerden bazılarının, icmanın kitap ve sünnetin hükümlerini neshedebileceğini görüşünde oldukları nakledilmiştir.¹⁶⁰ Onların görüşlerini temellendirmesinde delil olarak ileri sürdükleri şeylerden birisi de, müellefe-i kulûba zekat verilmesinin düşürülmesine dair gerçekleşen sahabe icmasını delil göstermektedirler. Diğer gerekçeler ise; icmanın da Kitap ve sünnet gibi kendisiyle amel edilmesi gereken bir şer'î hüccet olması nedeniyle onunla da neshin sabit olacağı, ayrıca meşhur haber ile nesih caiz görülmekte iken ve onunla nassa ziyade kılınması –ki bu da bir tür nesihtir- da caiz iken, icmanın bu konuda ondan daha evlâ olması gerektiği düşüncesidir.¹⁶¹ Bursevî'nin verdiği örneğin de aynı olmasından hareketle, cumhurun aksine bu görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Benzer bir görüş de, “ *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ* ” *Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir.*¹⁶² ayetindeki ganimetten Rasûlüllah'ın akrabalarına ait olan pay hakkında da dile getirilmiş, onların paylarının Rasûlüllah'ın vefatından sonra sahabe icması ile düşürüldüğü belirtilmiştir.¹⁶³

¹⁵⁸ Örneğin Pezdevî, kat'îlik ve zannîlik yönüyle birbirinin dengi olması halinde bir icmanın diğer bir icmayı neshedebileceği görüşünü dile getirmiştir. Buhârî, Abdülaziz b. Ahmet, *Keşfü'l-Esrâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.III, s.263. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bakınız: Taş, Aydın “Ebû'l-Usr Fahrû'l-İslâm Alî El-Pezdevî'nin İcma Anlayışı, *Şarkiyat ICSS'17 International Congress of Social Science (Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı)*, Diyarbakır, 2017, s.410-411; Keleş, *İslam Hukuku Kaynağı Olarak İcma*, s.265-266.

¹⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.66; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s.262. Bu konuda görüşler ve değerlendirmeler için bakınız: Apaydın, Yunus, “Mâturîdî'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi”, *Uluğ Bir Çınar Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir, 2014, s.539; Macit, Yüksel, “Hz. Muhammed'den Sonra Nesh Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 13, s.299-300.

¹⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.66-67; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s.262.

¹⁶¹ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.66; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s.262.

¹⁶² Enfal 8/41.

¹⁶³ Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ, *Te'sîsü'n-Nazar*, Dâru İbn-i Zeydün, Beyrut, ty., s.169.

3.2.1.4. Kıyas

3.2.1.4.1. Kıyas'ın Tanımı ve Şartları

Sözlükte ölçmek, bir şeyi başka bir şey ile ölçmek, eşitleme anlamlarına¹⁶⁴ gelen kıyas fıkıh usulünde, hakkında nassta hükmü bulunmayan bir olayı ortak bir illete sahip olmalarından dolayı hakkında nassta hükmü olan olaya ilhak etmektir,¹⁶⁵ diğer bir deyişle 'hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemektir.'¹⁶⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre, hakkında nass bulunan bir meselenin hükmü, aralarındaki ortak illetten dolayı hakkında nass bulunmayan bir meseleye aynen verilmektedir."¹⁶⁷ Nazzam, Zahirîler ve bazı Şîf gruplar kıyası dinde hüccet olarak kabul etmezlerken, cumhur kıyasın şer'i bir delil olduğu konusunda hemfikirdir.¹⁶⁸

Kıyasın hüccet oluşuna dair ayetlerden birisi; *"O, kitap ehlinden inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın emri onlara ummadıkları yerden geldi. O, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki, evlerini hem kendi elleriyle, hem de mü'minlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey akıl sahipleri, ibret alın"* ayetidir.¹⁶⁹ Bu ayet kıyasın hüccet oluşu konusunda en fazla başvurulan ayet olarak addedilmiştir.¹⁷⁰ Bursevî de bu ayetin kıyasın hüccet oluşuna delalet ettiğini şu şekilde belirtmektedir: Bu ayet kıyasın hüccet olduğuna delil gösterilmiştir. Çünkü bu ayette, bir halden başka bir hale geçmeye ve aralarında aynı hükmü gerektiren ortak sebepten dolayı bir hâlin diğer hale hamledilmesi emredilmiştir. Aynı şekilde, usul kitaplarında da bu konu böyle açıklanır.¹⁷¹

¹⁶⁴ İbn-i Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c.V, s.3774.

¹⁶⁵ Şafiî, *Risâle*, s.40; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s.396; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fühûl İlâ Tahkîki'l-Hakkı Min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2000, c.II, s.839-842; Hallâf, *İlmi Usûli'l-Fıkh*, s.52; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.603; Zeydan, *Vecîz*, s.194.

¹⁶⁶ Apaydın, Yunus, "Kıyas", *DİA*, TDV, Ankara, 2002, c.XXV, s.529.

¹⁶⁷ Erturhan, *Fıkıh Usulüne Giriş*, s.34.

¹⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.118-119, Hallâf, *İlmi Usûli'l-Fıkh*, s.54; İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, (Haz: Sırrı Fuat Ateş), Hüner Yayınevi, Konya, 2010, s.57; Apaydın, "Kıyas", *DİA*, c.XXV, s.529-230; Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.191-193; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.130.

¹⁶⁹ Haşr 59/2.

¹⁷⁰ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, c.XXV, s.538.

¹⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.421.

Ayrıca; “Andolsun, ilk yaratılışı bildiniz. Düşünüp ibret almanız gerekmez mi?”¹⁷² ayetinde de, kıyasın sıhhatine delil olduğunu, çünkü ahiretteki yaratılışı birinci yaratılışa kıyaslamadıkları için cahillikle nitelendiklerini belirtip, kıyası terk edip kullanmamak cahillik sayıldığına göre, kıyası kullanmanın ilmin gereği olduğu ve ilim gereği olan her şeyin ise doğru olduğunu söylemektedir.¹⁷³

Bursevî, tefsirinin önemli bir özelliği olan sık sık şiirlere başvurmasını kıyas konusunda da sürdürür ve Mesnevi’den kıyas ile ilgili şu beyitleri aktarır:

“Müçtehit bir konuda nassı bilirse, artık bu sebepten kıyası düşünmez.

Bir konuda nass gelmediğinde, işte o zaman kıyasla hükme varır.

Bu kıyaslar, bu araştırmalar bulutlu günde yahut geceleyin kibleyi bulmak içindir.

Fakat güneş doğmuş ve Kâbe karşıdayken, bu araştırmayı bırak, arama.”¹⁷⁴

Bursevî kıyasın delil oluşuna karşı ileri sürülen görüşleri de ele alıp tartışır. Kıyasın dinde huccet olmadığını savunanların delil getirdikleri ayetlerden birisi şudur: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*”¹⁷⁵ Bu ayetin zahirine göre, ayette sadece Allah’ın kitabına ve Rasulünün sünnetine müracatın emredilmiş olmasından hareketle Zahirîlerin bu ayete dayanarak kıyas ve içtihadın caiz olmadığı konusunda delil getirdiklerini belirten Bursevî, her hadise için bunlarda bir nass/hüküm bulunmasının imkânsız oluşundan hareketle bu ayetin hakikatte kıyasın hucciyetine delil teşkil ettiğini belirtir.¹⁷⁶ Çünkü ihtilaf olunan şeyler üzerine nass ile hükmedilme varid oldu ki, bu ise temsil yoluyla ve üzerine bina etmek şekliyle olur. Kıyas ile kastolunan mana da budur. Bu havale emri Allah ve Rasulünden sonra kıyası gerektirir. Muhakkak ki bu ayetteki durum hükümlerin üç tür olduğuna

¹⁷² Vakıa 56/62.

¹⁷³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.336.

¹⁷⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.336. (Şiir Tercümesi: Halil Baltacı, *Rûhu’l-Beyân Tefsiri Tercümesi*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2015, c.XX, s.496).

¹⁷⁵ Nisa 4/59.

¹⁷⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.228.

delelet eder; 1- Kitap ile sabit olan. 2- Sünnet ile sabit olan. 3- Kitap ve sünnete havale edilmek suretiyle kıyas ile sabit olan.¹⁷⁷

Kıyasın hüccet olamayacağına dair delil olarak ileri sürülen; “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.*”¹⁷⁸ ayetinde de, Zahirîlerin dediği gibi, kible tayininde içtihad etme vb. konularda zanna tabi olmanın yahut kıyas ile amel etmenin yasak olduğuna dair delil olmadığını belirtir. Çünkü Zemahşerî'nin dediği gibi¹⁷⁹ şeriat, zann-ı galibi ilim makamına koymuş ve ona tabi olmayı emretmiştir, demektedir.¹⁸⁰

Kıyasın 4 rüknü vardır:

- 1- Asıl: Kendisine kıyas yapılan ayet, hadis veya icmadır. Makîsun aleyh olarak isimlendirilir.
- 2- Fer': Hükmü naslarda veya icmada açıkça yer almayan mesele demektir. Hükmü, asla kıyas edilerek belirleneceği için buna makîs de denir.
- 3- Hüküm: Ayet, hadis veya icma ile sabit olan hükümdür.
- 4- İlet: Asıldaki hükmün konuluş gerekçesi olan ve fer'de de var olması durumunda asıldaki hükmü fer'e de vermeye temel teşkil eden ortak vasıftır.¹⁸¹

Kıyasın rükünlerinin ayrı ayrı şartları bulunmaktadır. **Asıl'da bulunması gereken şartlar;** 1- Hüküm sadece asla özgü olmamalıdır. 2- Asıl'ın hükmünün akıl tarafından idrak edilebilecek bir illetinin bulunması gerekir. **Fer'de bulunması gereken şartlar ise;** 1- Fer' hakkında özel bir nass bulunmamalıdır. 2- Fer'in illeti asılın illetine denk olmalıdır. **Hükümün şartları ise;** 1- Şer'i ve ameli bir hüküm olmalı. 2- Hükmün akıl ile kavranabilir bir illetinin olması gerekir.¹⁸² Kıyasın bu üç rükününün şartlarını bu şekilde özetledik. İletin rükününü ve şartlarını ise ayrı bir başlık altında ele alacağız.

¹⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.228.

¹⁷⁸ İsra 17/36.

¹⁷⁹ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşaf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2009, s.597.

¹⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.157.

¹⁸¹ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.98.

¹⁸² Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.36-44.

Bursevî ayete dayalı bir kıyas örneğini şöyle zikreder: “...(Cariyeler)Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı (uygulanır)”¹⁸³ ayetinde cariyeler için öngörülen zina haddi, hür kadınların cezası olan yüz celdenin yarısı yani elli celdedir. Cariyelere (evli olsalar da) recm cezası uygulanmaz. Erkek kölenin zina etmesi halinde alacağı had cezası ise ayetteki cariyenin had cezasına kıyas edilir, çünkü ikisinin de bu şekilde yarım had cezası almasının ortak yönü/illeti köleliktir.¹⁸⁴

Bursevî'nin hadiste yer alan bir hükme bağlı kıyas örneği ise şu şekildedir; Hz. Peygamber, “Kim sarımsak, soğan ve pırasa yerse, kesinlikle mescidimize yaklaşmasın. Çünkü insanoğlunun rahatsız olduğu şeyden melekler de rahatsız olur.”¹⁸⁵ buyurdu. Meleklerin eziyet görmelerinin manâsı, bu kokulardan rahatsız olmaları demektir. Rahatsızlık veren kokular bu yiyeceklere mahsus olan kokular veya pis olup çevreye yayılarak rahatsızlık veren bütün kokulardır. Bu kokuların rahatsızlık verişinden dolayı alimler, insanların diğer toplandıkları yerleri de mescitlere kıyas etmişler ve sarımsak yeme veya kötü koku sürünme gibi durumlarda buralara da yaklaşılmasının mekruh olduğu sonucunu çıkarmışlardır.¹⁸⁶

Bursevî'nin zikrettiği ilginç bir kıyas örneği de “Kadınlar yürüyüşlerinde... gizledikleri bilinsin diye ayakları yere vurmasınlar...”¹⁸⁷ ayeti ile ilgilidir. O, alimlerin bu ayete dayanarak, kadınların ezan okumalarını mekruh gördüklerini,¹⁸⁸ çünkü ezanın sesi yükseltmeyi gerektirdiğini belirttikten sonra şöyle demektedir; “Bu fakîr (Bursevî) der ki: Bu gizli kıyas ile kadınların bazı memleketlerde toplanıp cehrî zikir çekmelerinin durumu aşikar olmaktadır. Kadınlar, bu amaçla toplanma ve cehri zikir yapmaktan ciddi bir şekilde

¹⁸³ Nisa 4/25.

¹⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.191.

¹⁸⁵ Hadisin tam metni Müslim'de şu şekilde geçmektedir: Câbir b. Abdillâh Hz. Peygamber'den haber verdi ki: “Her kim şu bakladan, sarımsakdan yerse (Bir defasında da, her kim soğan, sarımsak ve pırasayı yerse buyurmuş) kesinlikle mescidimize yaklaşmasın! Çünkü insanoğlunun eziyet duyduğu şeyden melekler de eziyet duyar.” Müslim, Mesâcid, 17. Benzer rivayetler için bakınız: Buhârî, Ezan, 160; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, Mesâcid, 239; Hanbel, *Müsned*, c.XXIII, s.259.

¹⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.152.

¹⁸⁷ Nur 24/31.

¹⁸⁸ Kadınlar tarafından ezan okunmasına dair bir rivayet bulunmaması ve ezanın yüksek sesle okunmasının esas olması nedeniyle kadınların seslerini yükseltmesinin kerih görülmesi gibi gerekçelerle kadınların ezan okuması çoğunluk fukahaca mekruh görülmüştür. (Kâsânî, *Bedâi'*, c.I, s.645-646; İbn-i Kudame, *Muğnî*, c.II, s.80). Ancak kadınların ezan okuyup ve kamet getirebileceği görüşünde olanlar da vardır. Bilgi için bakınız: İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.I, s.273.

men edilmelidirler. Çünkü onlar bu şekilde davranmakla büyük günah irtikab etmektedirler.¹⁸⁹ Bursevî'nin bu kıyasında dikkat çeken bir durum ise, fukahanın mekruh gördüğü bir asıldan hareket edip, kadınların cehrî zikir çekmelerinin büyük günah olduğu sonucunu çıkarmasıdır.

3.2.1.4.2. İlet ve Hikmet

Hükmün konuluş gerekçesi anlamına gelen illet, hükmün gerçekleştirmek istediği maslahatı genellikle içeren münasip (uygun), zahir (açık) ve munzabıt (objektif) vasıf demektir.¹⁹⁰

İlet, şer'i bir hükmün konulmasına temel teşkil eden sebep veya gerekçe olması¹⁹¹ nedeniyle, kıyasın en önemli rüknüdür. Çünkü kıyas işlemi illet üzerine kurulur.¹⁹² İletinin şartları ise dörttür:

- 1- İlet varlığına ve yokluğuna kesin olarak hükmedilecek şekilde açık olmalıdır.
- 2- İlet kişiden kişiye değişmeyen, durumdan duruma farklılık göstermeyen belirli, istikrarlı bir vasıf olmalıdır (munzabıt).
- 3- İlet hüküm için münasip bir vasıf olmalıdır. Yani kendisine binaen hükmün konulması ile insanlar için bir menfaat sağlanmış veya onlardan bir mefsedet giderilmiş olmalıdır.
- 4- İlet asla mahsus olmamalı, benzer olaylara geçişlilik sağlayabilmelidir.¹⁹³

Örneğin ramazan ayında yolculuk yapan kimsenin oruç tutmamasına müsaade edilmesinin illeti 'yolculuk'tur. Çünkü yolculuk, illetin tanımında belirtilen; 1- Hükmün konulmasına münasiplik/uygunluk gösteren bir vasıftır, çünkü yolculukta genellikle meşakkat halinin varlığı kabul edilir. 2- Var olup olmadığına kolayca hükmedilebilen açık bir vasıftır. 3- Şahıstan şahısa, durumdan duruma değişkenlik arz etmeyen munzabıt (istikrarlı) bir vasıftır.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.145.

¹⁹⁰ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.105.

¹⁹¹ Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.37.

¹⁹² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.147.

¹⁹³ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.156-157.

¹⁹⁴ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.148.

Kıyas konusu kapsamında illet, sebep ve hikmet kavramları arasındaki farka da değinmemiz gereklidir. Bir şer’i hükmün gerekçesi akıl ile kavranabiliyorsa buna illet denirken, akıl tarafından kavranamıyorsa buna sebep denir. Örneğin vaktin girmesi, namazın farz olması için sebeptir, illet değildir. Çünkü namazın niçin o vakitte farz kılınmış olduğunu akıl kavrayamaz. Bu duruma göre her illet sebep olabilir, ama her sebep illet olamaz. Fıkıh terminolojisinde hikmet ise, hükmün konuluş amacı veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat anlamındadır. Yani Şâri’in hüküm va’z ederken bir menfaatin celbi, bir zarar veya zorluğun def’i şeklinde gözettiği maslahattır.¹⁹⁵ İlet, hükümle eylem arasındaki anlam bağlantısını ve uygunluk ilişkisinin ne olduğu, hikmet ise Şâri’in bir hükmü koymadaki amacının ne olduğunu ifade eder. Ayrıca illetle hikmet arasında şöyle bir farklılık daha bulunmaktadır: İlet büyük ölçüde tek tek hükümler için söz konusudur ve şâriin bir hükümdeki özel amacına ilişkindir. Hikmet ise tek tek hükümler için söz konusu olabileceği gibi daha ziyade hükümler bütünü için söz konusu olur ve şâriin genel amaçlarına ilişkindir.¹⁹⁶

Usulcülerin çoğunluğuna göre, hüküm hikmete değil illete bağlanır. Yani nassların hikmetle ta’lil edilmesi mümkün değildir. Çünkü hikmet, illet gibi açık ve munzabıt/istikrarlı olmayıp, gizli ve değişkendir. Bu nedenle usulcüler hükümleri hikmetlere değil, bunun yerine zâhir, munzabıt, münasip ve müteaddî bir vasıf olan illete dayandırmışlardır. Böylece, “şer’î hükümler, var oluş ve yok oluş bakımından hikmetlerine değil illetlerine göre cereyan eder” veya “illet varsa hüküm de var, hikmete aykırı olsa bile; illet yoksa hüküm de yok, hikmet olsa bile” şeklinde genel bir kural oluşmuştur. Hikmetle illetin birleştiği durumlarda ise hükmün illetle ta’lil edilebileceği konusunda bir tereddüt bulunmamaktadır.¹⁹⁷ Bu konuda çoğunluk usulcülerin bu genel anlayışına karşın, kıyasa esas teşkil eden nassların, sadece illet ekseninde ta’lile tabi tutulmayıp, nasslarda gözetilen gayelerin de dikkate alınarak, hikmet bütünlüğü içerisinde yorumlanmasının daha yararlı olacağı da belirtilmiştir. Bu durumda teknik manada illeti merkeze alan kıyasın yanında, doğabilecek sonuçları dikkate almayı gerektiren hikmet eksenli bir kıyas

¹⁹⁵ Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.37.

¹⁹⁶ Koca, Ferhat, “Hikmet”, *DİA*, TDV, Ankara, 1998, c.XVII, s.516.

¹⁹⁷ Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.38-39.

da mümkün olabilecektir.¹⁹⁸ Bu açıdan ele alındığında hikmetin de hüküm istinbatında gözardı edilmemesi gereken bir husus olduğu ortaya çıkmaktadır.

İsmail Hakkı Bursevî, hükümlerin illetin varlığı ile var olup, illet ortadan kalkınca hükmün de ortadan kalkacağını şu ayet ile delillendirmektedir:

*“Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz bulûğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler. Bu üç vakit sizin soyunup dökündüğünüz vakitlerdir. Bu vakitlerin dışında (izinsiz girme konusunda) ne size, ne onlara bir günah vardır. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz...”*¹⁹⁹ Bu ayette insanların evlerinde genellikle elbiselerini çıkarmış olarak buldukları vakitler olan sabah namazından önce, öğleleyin ve yatsı namazından sonraki vakitlerde, yanlarına girecek köleler ve çocuklarının izin istemesini emrederken, bu vakitler dışındaki zamanlarda ise izin istemeyi terk edebileceklerine ruhsat vermiştir. Çünkü ilk hükmün konmasına sebep teşkil eden sakıncalı durum, diğer vakitlerde genellikle ortaya çıkmadığından, *illet ortadan kalkınca buna bağlı hüküm de ortadan kalkmıştır*. Bursevî bu durumu şöyle ifade etmektedir:

ففيه دليل على ان الحكم اذا ثبت لمعنى فاذا زال المعنى زال الحكم

“Şüphesiz ki hüküm bir mana (illet) için sabit olduğu zaman, bu mana ortadan kalktığı vakit hüküm de ortadan kalkar.”²⁰⁰

¹⁹⁸ Aslan, Nasi, “Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırı”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2019/1, c.XXXVII, sayı:37, s.907. Bu tür ta’lile birçok hükümlerle ilgili örnekler verilmiş olmakla birlikte burada bunlardan birisini şu şekilde aktarabiliriz: Hz. Peygamber, “*Savaş esnasında el kesilmez (hırsızlık suçu işleyene ceza uygulanmaz)*.” buyurmuştur. Sahabe ve tabiûn bu hadisteki yasağın hikmetini cezanın uygulanması durumunda bunun ortaya çıkaracağı zarar ile açıklamış olup bu da suçlunun düşmana sığınma gibi zararlı bir sonucu doğurmasıdır. Sonra onlar bu yasağı aynı hikmetten hareketle kıyas yaparak el kesme dışındaki –zina cezası, şarap içme cezası gibi- şer’an tayin edilmiş diğer cezaları da içine alacak şekilde genişleterek uygulamışlardır. Çünkü bu cezaların savaş esnasında uygulanması da aynı şekilde zikredilen bu olumsuz sonuçlara neden olabilir. Daha sonra bunu “düşman ülkesinde iken hadler uygulanmaz şeklinde” genel bir ilkeye dönüştürmüşlerdir. Bu da düşmana iltica ve düşmanın güçlenmesi gibi bir zararlı sonucu önlemeye dönüktür. Bu konuda başka örnekler ve geniş değerlendirmeler için bakınız: Aslan, “Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırı”, s.901-908.

¹⁹⁹ Nur 24/58.

²⁰⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, s.176.

Bu kurala uyan benzer bir durum da Nur Suresi 60. ayette mevcuttur. Ayette; *“Nikah ümidi kalmayan evlerinde oturan kadınlar ise –bir zinet ve süs ile gösterişle çıkmamaları şartıyla- dış elbiselerini bırakmalarında kendilerine bir günah yoktur...”* buyurulmuştur. Bu ayetteki bahsi geçen kadınlar; yaşlanmış, artık evlilik ümidi kalmamış, bekar olsalar bile artık kendilerine bir talip beklemeyen kadınlardır. Bu kadınların dışarı çıkarlarken üzerlerine dış elbiselerini almaktan muaf tutulmaları hükmünde itibar edilen illet, yaşlılıkları ve acziyetleridir.²⁰¹ Buradaki hüküm Ahzab Suresi 39. ayette yer alan, kadınların cilbablarını/dış elbiselerini üzerlerine almalarına dair hükümden istisna edilmektedir. Hükümün illeti/dayandığı gerekçe ise, artık âcûze oluşları ve kendilerine rağbetin olmaması nedeniyle rahatsız edilme durumlarının ortadan kalkmış olmasıdır.

Bursevî'nin illetin hükümlerde meydana getirdiği değişikliğe dair verdiği dikkat çekici bir örnek ise şöyledir: Sürme çekmenin sahih bir aslı olsa bile, aşura günü göze sürme çekmenin mel'un Yezid ve onun ashabına benzemek olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir:

فإنَّ ترك السنة سنة إذا كانت شعارا لاهل البدعة.

*“Eğer bir sünnet, bid'at ehlinin şiarı haline gelmişse, onun (sünnetin) terkedilmesi de sünnettir.”*²⁰² Tıpkı sağ ele yüzük takmak gibi. Bu aslında sünnettir. Ancak zamanımızda bu, bid'at ve zulüm ehlinin bir şiarı haline geldiğinden, artık yüzüğün sol elin küçük parmağına takılması sünnet olur.²⁰³ Buna göre yüzük takmak için parmak seçiminde belirleyici olan şey bid'at ehli ve gayr-i müslimlere muhalefet etmek olduğundan, yaygın uygulama haline gelen bir davranışın dahi bu sebebe dayalı olarak değiştirileceğini belirtmektedir.

Bursevî, illetlerin belirlenmesine dair de çeşitli örnekler vermektedir; *“رَوَّجْنَاكِ لِكَيْ لَا ... يكون على المؤمنين حرجٌ في أزواجِ أَدْعِيائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْرًا كَسْتِغِيثِهَا (Sonunda Zeyd eşiyle ilgisini kestiğinde onu seninle evlendirdik ki) evlatlıkları eşleriyle ilgilerini kestiklerinde onlarla evlenmek konusunda müminlere bir sıkıntı olmasın...”*²⁰⁴ ayetindeki; لِكَيْ kelimesinde yer

²⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.178.

²⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.142.

²⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.142.

²⁰⁴ Ahzab 33/37.

alan lam harfi, 'sebebiyet lam'ı olup 'key' kelimesine te'kid için gelmiştir ve bu evliliğin ta'lili içindir.²⁰⁵ Bu konuda bir diğer örnek ise şu ayete dair açıklamalarında görülür: *"Evlerinizde oturunuz. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."*²⁰⁶ Bu ayetteki 'الرجس' kelimesi, 'pislik ve kir olan şey' anlamındadır, yani 'günah kirinden' demektir. Buna göre *"Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor"* kısmı, öncesinde onlara yapılan emirlerin ve yasakların tâlilini beyan etmiştir.²⁰⁷

Ayetlerdeki hükümlerde içtihat yolu ile (aklî yönden) ta'lile örnek, şu ayetin tefsirinde geçmektedir: *"...Zinetlerini, kocalarından, yahut babalarından, yahut kocalarının babalarından, yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından... başkalarına göstermesinler"*²⁰⁸ ayetinde, mü'min kadınların zinetlerini göstermenin men'inden yukarıda sayılanların istisna edilmelerinin ta'lili/gerekçesi, kadınların bu sayılan yakınları ile zarurî bir muhalata/beraber bulunma durumunun olmasındandır. Yine bu yakınlar yönüyle fitnenin ortaya çıkma durumu çok azdır. Çünkü her iki tarafın (yakın akraba kadın ve erkek) tabiatları gereği birbirlerine şehevî dokunmaktan nefret duyarlar. Bu nedenle burada sayılanlar, hizmet anında mahremi olan kadınların görünen yerlerine bakabilirler.²⁰⁹

Hadisler de ta'lil tesbitine dair bir örnek de; *"...Birbirinizi karalamayın/ayıplamayın..."*²¹⁰ ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Bursevî, fâsıktan bahsetmenin bu ayetin hükmüne dahil olmadığını, çünkü Hz. Peygamberin; *"Fâcir kimseyi içinde bulunduğu durumla birlikte anın ki, insanlar ondan uzak dursunlar"*²¹¹ buyurduğunu

²⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.181.

²⁰⁶ Ahzab 33/33.

²⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.171.

²⁰⁸ Nur 24/31.

²⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.143.

²¹⁰ Hucurat, 59/11.

²¹¹ Yakın anlamlı rivayetler için bakınız: Taberânî, Süleyman b. Ahmet, *Er-Ravdu'd-Dânî İle'l-Mu'cemi's-Sağîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1985, c.I, s.357; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.X, s.354, (hd. no: 20914); Bağdadî, *Kifâye*, s.42.

belirtir. Buna göre hadisteki ta'lil, fâcirin ayıplarını zikretmek, ancak insanların ondan korunmasını sağlamak amaçlı sahih bir gaye ile olduğu zaman doğru olacaktır. Böyle bir durum yoksa onlar hakkında konuşmak temiz lisanı kirletmek olacağından dili tutmak, onlar hakkında konuşmamak gerekir.²¹²

Bursevî ta'lil/illetin tesbiti konusuna dair şu genel değerlendirmeyi yapmaktadır: Allah'ın her fiilinin bir gaye ile ta'lili gerekmez. Ancak bunda büyük bir maslahat ve güzel bir sonuç vardır... Kaldı ki, kullar ile alakalı olan hükümlerin bir gaye ile ta'lil edilmesinin men edilmesi, nassların birçoğuna aykırılık teşkil ettiğinden doğru görülmemiştir.²¹³ Bu açıklaması ile özellikle kullarla ilgili hükümlerin ta'lilini gerekli olduğuna işaret etmiş olmakla birlikte, bazı yerlerde hükümlerin illetlere dayandırılması konusunda temkinli yaklaşım sergilediği de görülmektedir. Örneğin kıblenin değiştirilmesine dair; *"Birtakım kendini bilmez insanlar, "Onları (müslümanları) yönelmekte oldukları kibleden çeviren nedir?" diyecekler. De ki: "Doğu da, Batı da Allah'ındır. Allah, dilediği kimseyi doğru yola iletir"*²¹⁴ ayetinin tefsirinde özetle şöyle demektedir: Bir yerin kible olması Allah'ın mücerred olarak oraya yönelinmesini emretmesi ile olur. Allah Teâlâ, ulûhiyeti, büyüklüğü, hâkimiyeti, kudretinin geçerliliği ve dilemesi hasebiyle isteseydi, her vakit namazda ayrı bir kibleye dönülmesini de emredebilirdi. O yaptıklarından dolayı sorguya çekilemez, bilakis o dilediğini yapar ve istediği şekilde hükmeder. Buna göre, kula layık olan, yüce yaratıcısına itaat etmesi ve Allah'ın emirlerini, emredilmelerinin hususiyetlerini ve hikmetlerini fazladan araştırmaksızın, sırf Allah'ın emri olduğu için hemen yerine getirmesidir. Muhakkak ki taat, ancak ve ancak Allah'ın emirlerine uyup yerine getirmektir. Allah'ın emir buyurduğu şeylerin illetlerini, sebeplerini ve gayelerini araştırmak taat değildir. Çünkü Allah'ın hükümleri ve fiileri, mutlaka birtakım illetler/sebepler ve amaçlar ile muallel değildir.²¹⁵ Görüldüğü üzere burada ta'lil ve hikmetle uğraşmayı açıkça yermektedir. Bu tavrının söz konusu hükmün ibadete dair yani taabüdî bir konu olması ve tasavvuf anlayışına bağlı olarak şeriatın emirlerinin aynı şekliyle yerine getirilmesinin esas olması ile açıklanabileceğini düşünüyoruz. Bu durumda asl olan,

²¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.81.

²¹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.349.

²¹⁴ Bakara 2/142.

²¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.247.

bir konuda Allah'ın emrinin bulunması halinde onun derhal yerine getirilmesi olmakta, bu emrin hangi illet veya hikmetlere göre bina edildiği ise geri planda kalmaktadır.

Bursevî'nin tefsirinde kıyasın farklı bir açıdan da ele alındığını görürüz. Bu da, kimi ahkam ayetlerinden ancak kıyas yoluyla olduğunu düşündüğümüz –ki buna i'tibâr şeklinde isimlendirme yapıldığını daha önce açıklamıştık²¹⁶ işârî yorumlara bağlı hükümler çıkarmasıdır. Bu konuda birkaç örnek zikrederim:

*“Boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır...”*²¹⁷ ayetinde kadınları, dönüş yapabilecek şekilde boşamanın iki kez olduğu, bundan sonrasının ya iyilikle geçinme veya güzellikle ayrılmak olduğu vurgulanmıştır. Bursevî bu ayetle ilgili şu yorumu yapmaktadır: Bu ayette şu işaret vardır; sohbet ehli olanlar, sadık ve müşfik bir arkadaşlarını ondan meydana gelen tek bir suç ile terketmezler. İkinci bir suçta da terketmezler. Birinci ve ikinci defada hataları affedilir. Ama üçüncüde, “ya iyilikle tutma ya da güzellikle salıverme” hükmünce ya güzellikle sohbette tutulur ya da güzellikle ayrılık kararı verilir. Tıpkı Hızır'ın, Hz. Musa'nın iki hatasını geçip üçüncüsünde; *“burası seninle benim ayrıldığıım yerdir.”*²¹⁸ dediği gibi.²¹⁹

Bu şekilde tasavvufî manalara kıyası, Nisa suresi 35. ayetteki karı kocanın arasının açılmasından korkulduğu zaman kadın ve erkeğin ailelerinden birer hakem görevlendirilmesi hükmünde de belirtmektedir. Necmüddin ed-Dâye'den yaptığı nakle göre,²²⁰ şeyh ile mütekâmil mürid arasında ihtilaf ortaya çıktığı durumlarda bir mürşitler içinden, bir de sâlikler içinden hakem görevlendirilip aralarının bulunması gerektiği hükmünü çıkarmaktadır.²²¹

Benzer bir örnek ise, *“..Sizin Allah'ın Resûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlamanız asla caiz olamaz...”*²²² ayeti ile ilgilidir. Hz. Peygamberin hanımlarının nikahlanmasının haram kılınması, ona hürmet ve saygıdan dolayıdır. Çünkü

²¹⁶ İ'tibâr konusunda daha önce yaptığımız geniş değerlendirme ve açıklama için bakınız: s.40-41.

²¹⁷ Bakara 2/229.

²¹⁸ Kehf 18/75.

²¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.357.

²²⁰ Necmüddin Kübra, Ahmet b. Ömer, *et-Tevîlatü'n-Necmiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, c.II, s.142.

²²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.205.

²²² Ahzab 33/53.

Hız. Peygambere saygı göstermek vacibdir. Bu hükmü zikreden Bursevî, mürşid-i kâmilleri de buna kıyas ederek, müridin şeyhinin hanımını –velev ki şeyhi boşasa veya vefat etse dahi- kesinlikle nikahlayamayacağını belirtmektedir.²²³

Bursevî'nin tefsirinde dikkat çeken bir diğerkonu ise nasslarda yer alan bir kısım fikhî hükümler için zikrettiğı sebep ve hikmetlerdir. Bu konuda öyle örnekler nakletmektedir ki, ne fikhî açıdan ne de aklen izahı mümkündür. Bunlardan bazı örnekleri zikrederim:

- 1- Abdest almanın, dört âzânın yıkanmasına tahsis edilmesinin hikmeti; Hz. Adem'in (yasak) ağaca yüzüyle yönelmesi, eliyle uzanıp alması, ona ayağıyla yürümesi ve sonra elini başına koyması nedeniyledir. Allah Teâlâ, hatasına kefareti olması için ona bu azalarını yıkamasını emretti.²²⁴
- 2- Namazın farz olmasının hikmeti şudur: Allah Rasûlü isra gecesini, semâvât melekûtunun esrarını ve orada bulunan meleklerin ibadetlerini müşahade etti. Bu ibadetler Hz. Peygamberin çok hoşuna gitti ve onların ümmetine de farz olmasını istedi. Allah Teâlâ, bütün meleklerin ibadetini, beş vakit namazın içinde topladı. Zîrâ meleklerin bir kısmı kıyamda, bir kısmı rükûda ve bir kısmı secdede ibadet halinde iken, bir kısmı hamd ediyor, bir kısmı tesbih okuyor ve bunların dışında bir kısmı da başka ibadetler yapıyorlardı. Allah Teâlâ, beş vakit namaz kıldıklarında gök ehlinin bütün bu ibadetlerinin sevablarını Rasûlünün ümmetine verdi.²²⁵
- 3- Namazların rekat sayılarının hikmetini ise şöyle açıklamaktadır: Namazların ikişer, üçer ve dörder rekatlı olmalarının hikmetine gelince, Hz. Peygamber o gece (yani İsra gecesini) melekleri ikişer, üçer ve dörder kanatlı olarak gördü. Ameller üzere olan meleklerin ibadetlerin ruhlarıyla göğre yükselirken, Allah Teâlâ, meleklerin bu suretlerini, namazın nurunda topladı. Zira bütün ibadet, nuranî bir suret ve şekil ile eda edilir. Bu konuda birçok işaretler vardır. Belki

²²³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.139. Hz. Peygamberin eşleri ile evlenilememesine dair hükmün kıyas yapılarak başkaları hakkında da uygulanmaya çalışılması 'kıyas maal farık' olup bu konuda geniş açıklama ve değerlendirme tezimizin 'Fetva-Takva ayırımı' kısmında yapılmıştır. Bakınız: s.290-291.

²²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.352.

²²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.35.

Allah Teâlâ, melekleri salih amellerden yaratır. Bu konuda sahih hadisler vardır. İşte böylece Allah Teâlâ, meleklerin kanatlarını üç merteye üzere yarattı. Senin kendisiyle Allah'a uçağın kanatlarını (namazlarını) da meleklerin kanatlarına uygun olarak, iki rekât, üç rekât ve dört rekât kıldı ki, melekler sana istiğfar etsinler diye.²²⁶

Bursevî'nin bazı helal ve haram hükümlerini de geçmişte yaşanmış bir kısım olaylara dayandırarak temellendirir ki, bunların da genelde gerçeklikten uzak, kabulü mümkün olmayan şeyler olduğu görülür. Bu konuda birkaç örnek de şöyledir:

- 1- *Müfredat*'da “ ن (Nun), büyük balık” demektir.²²⁷ Bu yüzden İkrime der ki; Bu ayette Allah, Nemrud'un okunun, kanını kirlettiği balığa yemin etmiştir. Çünkü Nemrud, okunu göğe doğru fırlattığında oku, gökte asılı bulunan bir denizdeki(!) balığın kanına bulaşmış olarak döner. Allah Teâlâ ise bu balığın üzerine yemin ederek onu şerefleştirmiş ve onun cinsini boğazlanmaksızın (kanı akıtılmaksızın) helal kılmıştır.²²⁸
- 2- Rivayet olundu ki, Allah Teâlâ, Hz. Musa'ya şöyle vahyetti; Firavun'a söyle! Eğer yalnız Allah'a iman edersen mülkünde/saltanatında uzun ömür ve vücuduna gençlik vereceğim. Hâmân ise onu, ben de seni gençleştiririm diyerek vazgeçirdi. Daha sonra siyah boya getirdi ve sakalını onunla boyadı. Dünyada ilk kez sakalını siyah boya ile boyayan Firavun'dur. Bu nedenle (saç ve sakalın) siyaha boyanması haram oldu.²²⁹ Saçların boyanması konusunda Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislerde, siyaha boyamadan sakınılması istenmekle birlikte genel olarak saç boyamaya teşvik yönünde ifadeler bulunmaktadır.²³⁰ Bu konuda aldatma amacı gütmeye olabileceğinden siyaha boyamaktan peygamberin sakındırdığı belirtilmiş olup, siyaha boyamanın hükmüne dair mubah, tenzihen mekruh, tahrimen mekruh veya haram olduğu

²²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.35; c. V. s.130.

²²⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s.510.

²²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.100.

²²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.91-92.

²³⁰ Buharî, *Enbiya*, 50; Müslim, *Libas*, 24-25; Ebû Dâvud, *Tereccül*, 18.

şeklinde görüşler nakledilmiştir.²³¹ Ancak burada dikkat çeken husus, Bursevî'nin sakalı siyaha boyamanın men edilmesini, bu konudaki Hz. Peygamberin uyarılarından ziyade Firavun'un böyle bir âdeti başlatmış olmasına bağlamasıdır.

- 3- Mü'min suresinin 36. ayetinde Firavun'un Hâmân'dan yüksek bir kule yapmasını istemesi, Kasas suresi 38. ayette de bunun ateşle pişirilmiş çamurla yapılmasını emretmesinden hareketle, bu maddeyi ilk kullanan o (Firavun) olduğu için, kabirlerde pişmiş tuğla kullanılmasını mekruh görüldüğünü belirtmektedir.²³²
- 4- Allah Teâlâ; *"Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin""*²³³ buyurduğunda, buna yeryüzünde Harem bölgesi dışında hiçbir yerin toprağı icabet etmemiş, harem toprağı da bu itaat ve icabeti nedeniyle hürmet sahibi olmuş ve avı, ağacı, bitkisi haram edilmiştir.²³⁴
- 5- Hz. İbrahim'in ateşini bütün hayvanlar söndürmeye çalışırken 'Keler' ateşin yanması için üflediğinden Hz. Peygamber tarafından öldürülmesinin emredilmesi;²³⁵ buna karşın kurbağaların Hz. İbrahim'in ateşine su taşıyıp onu ateşe serpmesi nedeniyle öldürülmelerinin haram kılındığını belirtmesi²³⁶ de bu konuda diğer örnekler olarak görülebilir.

Görüleceği üzere bu tür açıklamaların, şer'î hükümler için illet veya hikmet olarak görülmesinin fikhî açıdan izah edilmesi oldukça güçtür. Bazıları ise tamamen akıl dışıdır. Bunların yanında daha mâkul sayılabilecek hikmetler de zikretmektedir. Örneğin, kocaları

²³¹ Geniş bilgi için bakınız: Nevevî, *Sahîhi Müslim Bişerhi'n-Nevevî*, c.XIV, s.112-114; Şevkanî, *Neylü'l-Evtâr*, c.I, s.438-453.

²³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, 183.

²³³ Fussilet 41/11.

²³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.445.

²³⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.499. 'Keler'in öldürülmesine dair hadis kaynaklarında birçok rivayet nakledilmiştir. Örnek olarak bakınız: Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 15, *Ehâdîsü'l-Enbiyâ*, 8; Müslim, *Kitabü's-Selam*, 38; Ebu Davud, *Kitâbü'l-Edeb*, 162-163; İbn-i Mâce, *Sayd*, 12; İbn-i Balaban, *Sahîh-i İbn-i Hibban*, c.XII, s.447; Hanbel, *Müsned*, c.XLI, s.81, c.XLII, s.430. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, XV, s.57-61. Bunlara karşı Hz. Aişe'den Hz. Peygamberin 'keler'in öldürülmesi yönünde bir şey işitmediğine dair bir rivayet de bulunmaktadır. Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 15.

²³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.330. Kurbağanın öldürülmesinin yasaklanmasına dair rivayetler: Hanbel, *Müsned*, XXV, s.36; Ebu Davud, *Kitâbü'l-Edeb*, 164-165; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, XV, s.58-64.

vefat eden kadınların iddet sürelerinin dört ay on gün olarak takdir edilmesinin muhtemel hikmeti ona göre şudur: Cenin eğer erkek ise, genellikle hamileliğin üçüncü ayında hareket eder. Şayet kız ise, dördüncü ayında hareket eder. Burada en uzak olan süreye itibar edilmiş ve ona da on gün ziyade kılınmıştır. Bu on günlük artırım da olayın tam olarak ortaya çıkması içindir. Yani, bu on günün eklenmesiyle rahmin boş olduğu kesin olarak anlaşılmış olur. Zira anne bebeğin başlangıçtaki hareketleri zayıf olduğundan hissetmeyebilir.²³⁷ Hükümlerin bağlı olduğunu belirttiği sebebi açıkladığı bir diğer örnek ise hataen öldürmelerde keffaret olarak konulan ‘mü’min bir kölenin azad edilmesi’ hükmü hakkındadır. Bursevî, burada keffaret olarak mü’min bir kölenin seçilmesi Allah hakkı ile ilgilidir. Zira ölen kişi üzerinde Allah’ın kendisine ibadet edilmesi hakkı vardır. Kölenin ise ibadetleri hakkıyla yerine getirmesi mümkün olmadığından, hataen adam öldüren kişi mü’min bir köle azat eder ki, böylece öldürülen kişinin yerine Allah’ın hakkı olan ibadetleri ifa edilmiş olur (Yani Allah’a ibadet konusunda eksiklik giderilmiş olur).²³⁸

3.2.1.5. Şer’u Men Kablena

Bizden öncekilerin şeriatı anlamına gelen “Şer’u Men Kablenâ” kavramı, Allah’ın bizden önceki milletler için va’z edip, onlara tebliğ edilmek üzere resul ve nebilerine indirdiği hükümlerdir.²³⁹

Bunların bizim şeriatımız ile alakaları ve bize nisbetle hüccet oluşları konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Burada öncelikle tartışmalı olan noktanın ortaya konması gereklidir. Zira bizden öncekilerin şeriatları çeşitli olup, bu hükümlerin bir kısmının bizim şeriatımızda da hüccet olduğu konusunda ittifak varken, aynı şekilde bazılarının bizim açımızdan neshedilmiş/hükümsüz olduğu konusunda da ittifak vardır. Ancak bir kısım hükmün bizim şeriatımız açısından hüccet olup olmadığı ihtilaflıdır. Bunlardan;

²³⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.366. Bursevî, anne karnındaki erkek çocuğun daha erken (3. ayında), kız çocuğun ise daha geç (4. ayında) hareket etmeye başladığı şeklinde bir tespit aktarmakta ve halk arasında da böyle bir inanç bulunmakla birlikte, bu konuda günümüzde yapılan çalışmalarda anne karnındaki çocuğun hareketleri konusunda cinsiyete bağlı farklılığın olmadığı görülmektedir. (Bu bilgi Jinekolog Op. Dr. Çiğdem ASLAN ile 02.06.2020 tarihinde yapılan şifahî görüşmede elde edilmiştir.)

²³⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.259.

²³⁹ Zeydan, *el-Vecîz*, s.263.

-**Birincisi**; Kur'an ve sünnette bulunan, önceki ümmetlere farz kılındığı gibi bizlere de farz kılındığına dair şeriatımızda bir delil bulunan hükümler. Bunların Müslümanlar için de kesin bir şekilde bağlayıcı olduğu konusunda ihtilaf olmadığı belirtilmiştir. *“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.”*²⁴⁰ ayetinde olduğu gibi. Bu hükmün bizim hakkımızda hüccet oluşu kendi şeriatımızdaki nasslar nedeniyle.²⁴¹ Yani bu hükmün sübûtu eski şeriatların bir gereği olarak değil, Kur'an'ın yeni bir teşri'i oluşu sebebiyledir.²⁴²

-**İkincisi**; önceki ümmetlere şeriat kılınmış ancak Kur'an ve hadiste yer almayan hükümler ile, Kur'an ve hadiste yer almakla birlikte Müslümanlar hakkında neshedildiğine/hükümsüz kılındığına dair delil bulunan hükümlerdir. Bu tür hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olmadığı konusunda ittifak da vardır. *“Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki içyağlarını (yine) onlara haram kıldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık.”*²⁴³ ayetindeki yasak hükmünün, bir önceki ayetin²⁴⁴ delaleti ile Müslümanlar hakkında geçerli olmadığı anlaşılmaktadır.²⁴⁵

-**Üçüncüsü**; Kur'an'da ve hadiste zikredilmekle birlikte, Müslümanlar için geçerli olup olmadığı, yani hakkında reddi veya kabulüne dair bir delil bulunmayan hükümler. Fıkıh Usulcülerinin kaynaklık değerini tartışıp ihtilaf ettikleri hükümler bunlardır.²⁴⁶ Hanefîler ve Mâlikîler'in çoğunluğuna, Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen iki görüşten tercih edilenine ve bazı Şâfiî usulcülerine göre şer'u men kablenânın bu türü Müslümanlar hakkında da geçerli ve bağlayıcıdır. Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre, Mu'tezile, Zâhirîler ve Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen diğer görüşe göre ise bu tür hükümler müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı değildir.²⁴⁷ Aslında bu ihtilafın

²⁴⁰ Bakara 2/183.

²⁴¹ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.II, s.842; Zeydan, *el-Vecîz*, s.263.

²⁴² Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.79.

²⁴³ En'am, 6/146.

²⁴⁴ *“De ki: “Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum...”* En'am 6/145.

²⁴⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.79.

²⁴⁶ Zeydan, *el-Vecîz*, s.263-265; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.208-211; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.79-80.

²⁴⁷ Dönmez, İbrahim Kafi, *“Şer'u Men Kablena”*, DİA, TDV, İstanbul, 2010, c.XXXIX, s.16.

lafzî olduğu,²⁴⁸ uygulamada bunun karşılığı olmadığı, örneğin bu konuda genelde örnek olarak sunulan Maide Suresi 45. ayetinde Tevrat'ta yer aldığı birdirilen kısas hükümlerinin Müslümanları da bağladığı konusunda fikir birliği olduğu da belirtilmiştir.²⁴⁹

İsmail Hakkı Bursevî de Bakara 178. ayetin²⁵⁰ tefsirinde bu konuda şöyle demektedir:

فإن شريعة من قبلنا إذا قصت علينا في القرآن من غير دلالة على نسخها فالعمل بها واجب على أنها شريعة لنا.

“Muhakkak ki bizden öncekilerin şeriatı, Kur'an'da neshedildiğine delalet etmeksizin anlatılmış (bildirilmiş) ise, onunla amel etmek artık bizim de şeriatımız olmuş olması nedeniyle vaciptir.”²⁵¹ Görüldüğü üzere Bursevî, önceki ümmetlerin şeriatlarına ait hükümlerin, neshedildiğine dair bir delâlet olmaması halinde Kur'an'da zikredilmiş olmasının bu hükümleri bizim şeriatımız haline getirdiğini ve buna uymanın artık bizler için zorunlu olduğunu açıkça belirtmektedir. Bu anlayışın aslında fıkıh usulünde de karşılık bulunduğunu ifade edebiliriz. Zira geçmiş ümmetlere ait bir kısım hükümlerin neshedilmeksizin bize anlatılmış olmasında, zımnen bu hükümlerin bizler için de geçerli olduğunu anlamına geldiği belirtilmiştir.²⁵²

Bu tür hükümlerin bizler için geçerli olmadığını savunanların, kendi görüşleri için genellikle dayanak olarak ileri sürdükleri ayet olan;²⁵³ “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk...”²⁵⁴ ayeti hakkında Bursevî şöyle demektedir; “Bu ayet dikkatle incelendiğinde şu görülür ki, bizler eski şeriatların bakî kalan hükümlerini uygularken

²⁴⁸ Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.56.

²⁴⁹ Zeydan, *el-Vecîz*, s.265; Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.259. Bu hükümlerin bizim şeriatımızda geçerli olup olmadığına dair bir kârîne veya umum ifade edeceği, öncekilere tahsisi durumunda bizler için geçersiz, umumîlik bulunduğu durumda ise bunun geçerli olacağı yönünde açıklama yapılmıştır. Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.259.

²⁵⁰ “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.”

²⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.1, 284.

²⁵² Hallâf, *İlmi Usûli'l-Fıkıh*, s.94; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.211.

²⁵³ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.80.

²⁵⁴ Maide 5/48.

bunları, eskilerin şeriatlarını uygulama yönüyle değil, onlar artık bizim şeriatımız olması nedeniyle onlarla amel ediyoruz.”²⁵⁵

Bursevî, Şer’u Men Kablena’nın bu ümmet için geçerli olduğunun delilleri arasında gösterilen;²⁵⁶ “İşte o peygamberler, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy.”²⁵⁷ ayeti hakkında düşünüldüğünde, Hz. Peygamberin şeriatının, önceki peygamberlerin şeriatlarını neshettiğini, bu yüzden onları taklit edemeyeceğini belirterek, o zaman buradaki ‘uyma’ fiilinden kasdın ne olabileceğini şöyle açıklamaktadır: Buradaki ‘uyma’dan maksat, her bir peygamberde ona has şekilde temayüz etmiş olan güzel ahlakî meziyetler bulunur. Hz. Peygambere bu emirle sanki şu emredildi; onların herbirinde ayrı ayrı öne çıkan bu ahlakî özelliklerin hepsini kendisinde toplaması. Bu da pek yüce bir derece olup Hz. Peygamber’den başka hiçbir peygambere nasip olmuş değildir.²⁵⁸

Bursevî, Hz. Peygamberin henüz hakkında hüküm inmemiş olan bazı meselelerde, müşriklere muhalefet ederek ehl-i kitab’ın hükümlerini tercih etme yoluna gittiğini, bunu yaparken de onların kitablarında bu şekilde bir emir olabileceği ihtimaline göre hareket ettiğini belirtmektedir. Ancak bu şekilde bir yöntem ile aldığı kararları bazı durumlarda Cebrail’in ikazı ile değiştirmek zorunda kaldığını da aktarmaktadır. Örneğin saç uzunluğu ve şeklini belirleme konusunda da bu şekilde hareket ettiğini, ancak Cebrailin uyarısı ile saç şeklini tekrar değiştirdiğini belirtmektedir.²⁵⁹

Önceki ümmetlerin şeriatlarının Müslümanlar için de hüküm kaynağı olmasına örnek bir hüküm, ortaklığın bulunduğu bir menfaatin nöbetleşe taksim edilmesi demek olan ‘Muhâyee’nin, Hz. Salih’in Kur’an’da aktarılan şu sözüne dayandırılmasıdır: “İşte bir dişi deve! Onun (belli bir gün) su içme hakkı var, sizin de belli bir gün su içme hakkınız vardır.”²⁶⁰ Bursevî bu ayetin “Muhâyee”nin cevazına delil teşkil ettiğini, muhâyeenin

²⁵⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.400.

²⁵⁶ Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.258.

²⁵⁷ Enam 6/90.

²⁵⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.106.

²⁵⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.222.

²⁶⁰ Şuara 26/155.

birbirini takip eden bir düzen ile nöbetleşe bir menfaati paylaşmak olduğunu ve ayetteki *لَهَا شَرِبٌ وَلَكُمْ شَرِبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ* ifadesi ile ‘muhâyee’nin ifade edildiğini belirtmektedir.²⁶¹

Kur’an kıssaları hakkında eğitici yönü, örnek olması ve ibret alınması gibi yönleri öne çıkmakta ise de, Kur’an bir bütün olarak fıkıhın kaynağı konumundadır. Açıkça ahkam ayeti olarak değerlendirilmeyen pek çok ayet, tâlî derecede de olsa huhukî sonuçların elde edildiği birer kaynak konumunda olmuşlardır. Bu nedenle Kur’ân’ın ahkâma dair ayetlerini belli konular veya belli sayılarla sınırlandırmak isabetli değildir. Zira Kur’ân’ın ahkama esas muhkem ayetleri yanında onda zikredilmiş bulunan kıssa ve mesellerinin de birçok fikhî hükme dayanak olduğunu görülmektedir. Bu esastan hareketle fukahanın, kıssalar da dahil olmak üzere, Kur’an’ın her ayetini içtihat kaynağı olarak gördükleri bir vakiadır. Ancak bu kullanım hakkında kesin nass bulunan bir meselede değil, aksine bazı tereddütlü hususlarda kıssaların gözardı edilmeyip maslahat için kullanılması şeklinde olmalıdır. Buna göre kıssalar, İslam’ın genel ilkeleri, muhkem nassları ve kolaylık prensibi çerçevesinde değerlendirilmelidir.²⁶²

Bursevi’nin önceki ümmetlerin kıssalarından hüküm çıkarması konusunda bir örneği de livatanın hükmü konusunda zikrettiğini görürüz. *“Şüphesiz biz de üzerlerine taşlar savuran bir rüzgâr gönderdik.”*²⁶³ ayeti ve *“Onların üzerine bir yağmur (gibi taş) yağdırdık. (Başlarına gelecekler konusunda) uyarılanların yağmuru ne kötüydü.”*²⁶⁴ ayetinde, livata suçu nedeniyle Lut kavminin üzerlerine taş yağdırılarak helak edildiğini, bu durumun livatanın hükmünün recm olması gerektiğini savunan fakihlerin Kur’an’dan dayanakları olduğunu belirtmektedir. Livatanın men’hiyyattan (yasaklardan) olan fuşsun en büyüğü olduğu gibi, recm ile cezalandırılmanın da azabların en kötüsü olduğunu

²⁶¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, s.299. Bu ayetin yanında; *“Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını, bildir... (Kamer 54/28) ayetinin de, muhayeenin caizliğine konusunda İmam-ı Muhammed tarafından delil olarak kabul edildiği belirtilmiştir. Serahsî, Usûl, c.II, s.100.*

²⁶² Erturhan, Sabri, “Hz. Eyyûb Kıssasının Fikhî Yansımaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 32, 2018, s.255; Acar, Abdullah, “Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur’ân Kıssaları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 10, s.99, 150-151. Bu konuda somut bir örnek verilmesi gerekirse, Hz. Eyyûb kıssasının okunduğunda sadece birkaç fikhî mesele ile irtibatlandırılabilceği düşünülse bile, derinlemesine bir incelemeye tabi tutulduğunda şer’u men kablenâ, hîle, hadd cezalarının tahffîfi, yemin, te’dîb, gusûl, ta’lîl, vesvese, dua, tedavi, raks, sabır-şükür gibi birçok fikhî hükme kaynaklık ettiği görülmektedir. Erturhan, “Hz. Eyyûb Kıssasının Fikhî Yansımaları”, s.255-256.

²⁶³ Kamer 54/34.

²⁶⁴ Neml 27/58.

söylemektedir.²⁶⁵ Geçmiş ümmet kıssalarının bizim dinimizdeki bir hükme delil olarak gösterdiği bir diğer konu da yağmur duasına çıkma (istiska) konusudur. O, “*Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de, “Asanı kayaya vur” demiştik, böylece kayadan on iki pınar fışkırmış, her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti.*”²⁶⁶ ayetinin ‘İstiskâ’nın Kur’an’dan delili olduğunu belirtmektedir.²⁶⁷

Kıyas konusunda hükümlerin hikmetlerini açıklarken örneklerini verdiğimiz gibi Bursevi, birçok hükmü geçmiş ümmetlerin davranışlarına dayandırmakta, bu hükümlerin o sebeplerle konduğunu belirtmektedir. Örneğin namazda veya namaz dışında parmak çıtlatmanın mekruh olmasının sebebini, parmak çıtlatmanın Lut kavminin davranışlarından olduğu ve onlara benzememek için bunun mekruh görüldüğü şeklinde belirtmektedir.²⁶⁸

Bursevi, tefsirinde zaman zaman da önceki Peygamberlerin kitaplarından aktarımda bulunmaktadır. “*Yürüyüşünde tabî ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir.*”²⁶⁹ ayetinin tefsirinde ‘sesini alçalt’ın anlamı; sesini kıs/azalt, hitap mahallinde sesini alçalt, özellikle de emr-i bil-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker esnasındaki konuşmada, dua ve münâcât sırasında sesini kıs demek olduğunu söylemekte, daha sonra Allah’ın İncil’de İsa b. Meryem’e şunu buyurduğunu belirtmektedir: “Kullarıma emret, bana dua ettiklerinde seslerini kısınsınlar, çünkü ben onların seslerini işitir ve kalblerinde olanları bilirim.”²⁷⁰

Bu konuda bir başka örnek de; “*Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir*”²⁷¹ ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Bu ayetin tefsirinde, Kuşeyrî’ye göre²⁷² muhibbânın gözlerinin hiyânetinin, münâcât vakitlerinde uykuyu yanına koymaları olduğunu belirtip, nitekim Zebur’da şöyle buyurulduğunu aktarmaktadır: Benim muhabbetim iddiasında bulunup da gece olunca gözü uykuya dalan kimse yalan söyler.²⁷³

²⁶⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, s.359; c.VII, s.280.

²⁶⁶ Bakara 2/60.

²⁶⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.148.

²⁶⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, s.465.

²⁶⁹ Lokman 31/19.

²⁷⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.86. Bugün eldeki İncil metinlerinde böyle bir ifadeye rastlayamadık.

²⁷¹ Mü’min 40/19.

²⁷² Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, c.V, s.124.

²⁷³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.171.

3.2.1.6. İstihsan

Kelime anlamı olarak güzel bulma, güzel olduğuna inanma anlamına gelen istihsan istilahta; insanın (müçtehidin), ondan dönmesini gerektiren daha kuvvetli gördüğü bir delil nedeniyle, benzer meselelerde verdiği bir hükümden başka bir hükme dönmesidir” şeklinde tarif edilmiştir.²⁷⁴ İstihsan’da yerleşik genel kuraldan (küllî kâideden) veya açık bir kıyastan farklı bir hüküm verme durumu vardır. Bu şekilde genel kaidenin terkedilmesi, genel hukuk politikası açısından doğacak bir olumsuzluğun giderilmesi amacıyla.²⁷⁵ İstihsanla verilen hüküm daha kuvvetli bir delil sebebiyle olup, keyfiliğe dayanmaz. Müçtehidin bir meselede benzer meselelerdeki hükümden vazgeçip başka bir hüküm vermesi, ya bu konuda mevcut bir nassa binaen yahut da bir icma, bir zaruret, bir kapalı kıyas, bir örf veya bir maslahat sebebiyle olmaktadır.²⁷⁶

Bursevî, tefsirinde istihsana dair bir tanım veya usûlî yönden bir açıklama yapmamakla birlikte, iki meselede, bunların hükümlerinin istihsana dayalı olduğunu belirtmektedir. Birinci konu ‘muhayee’nin hükmüne dairdir. Birbirini takip eden bir düzen ile nöbetleşe bir menfaati paylaşmak olan muhâyeenin, istihsanen caiz olduğunu belirtmektedir. Bu konuyu ortaklaşa alınan bir evin ve kölenin menfaatlerini paylaşma örnekleri ile açıklamaktadır. Şöyle ki, iki kişi tarafından ortak olarak alınan bir evin, bir kısmını ortaklardan birisinin başka kısmını ise diğer ortağın kullanması üzerine yahut bir süre birisinin daha sonra aynı süre diğer ortağın (mesela bir ay birisi, bir ay diğeri gibi) vb. şekillerde evin kullanımı paylaşmış olsalar, kıyasa göre bu şekilde taksimatın sahih olmaması gerekir. Aynı şekilde, bir kölenin hizmetinin birgün birisi için bir gün diğer ortak için olması konusunda anlaşmış olsalar durum yine aynıdır. Böylesi durumlarda menfaat

²⁷⁴ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.IV, s.3. Kerhî’ye ait bu tanım, istihsanın bütün türlerini kapsamaması ve mahiyetini daha iyi ortaya koyması nedeniyle, farklı mezheplerden de olmak üzere birçok usulcü tarafından hüsnü kabul görmüş ve benimsenmiştir. Geniş bilgi için bakınız: Önder, Muharrem, “*Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (Yayımlanmamış Doktora Tezi)”, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2000, s.74-75.

²⁷⁵ Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2017, s.129.

²⁷⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.182. Yunus Apaydın, genel ve yerleşik kuralın şu dört sebeple; 1- Nass, 2- İcma, 3- Zaruret, 4- Hafî kıyas ile terkedilebileceğini belirterek, bu dört kuşatıcı sebeple yetinmeyip, istihsan sebeplerinin (örfe dayalı veya maslahata dayalı gibi) artırılmasının, lafın çoğaltılması ve istihsanın mahiyet ve işlevinin sulandırılması olacağını görüşündedir. Çünkü istihsan teorisini ortaya atanlar bunu yeterli görmüşlerdir. Buna müdahale edilmesi teoriye zarar verebilir. Kaldı ki, ilave edilen istihsan gerekçeleri, mevcut bu dört gerekçenin altında da yer alabilir. Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.115.

ortaklığı yapmak istihsana göre caiz olur, çünkü bunlardan iki ayrı kişinin aynı anda faydalanmaları mümkün değildir. Kıyasen (genel kurala göre) menfaatin bu şekilde taksiminin sahih olmaması gerekirken, - zira burada menfaatin kendi cinsiyle değiştirilmesi vardır- nassa ve ümmetin icmaina dayalı istihsan ile bu caiz görülmüştür. Bu konudaki naslar kitaptan; “İşte bir dişi deve! Onun (belli bir gün) su içme hakkı var, sizin de belli bir gün su içme hakkınız var”²⁷⁷ ayeti ve sünnetten de, Hz. Peygamberin bedir savaşında her deveyi üç kişinin arasında taksim ederek onların nöbetleşe (sırayla) deveye bindirmesidir. Ayrıca bunun cevazına dair ümmetin icmaı da vardır.²⁷⁸

Bursevî'nin bu konudaki bir başka örneği ise, namaz için fidyenin caiz olması konusundadır. Bir kimsenin başkası yerine oruç tutması ve namaz kılmasının caiz olmayacağını belirtip, kıyasa göre de namazda fidyenin caiz olmaması gerekirken istihsana göre hem namaz hem de oruç için bunun caiz olduğunu söyler. Burada dayanak olarak da, orucun fidyesine dair Kitab'ta hüküm bulunduğunu, namazın fidyesi konusunda ise umumî faziletin bunu gerektirdiğini belirtir.²⁷⁹

3.2.1.7. Sedd-i Zerâi'

Zerâi', zerâ (ذريعة) kelimesinin çoğulu olup, sözlükte bir şeye götüren vesîle, vasita manasına gelmektedir.²⁸⁰ Buna göre 'Sedd-i zerâi' ise 'vasıtalardan engellenmesi' anlamındadır. Şer'î bir terim olarak ise; "Yasaklanmış sonuçlara vasita olan meşru yolların kapatılması" anlamına gelmektedir.²⁸¹ Bizzat kendisinde herhangi bir mefsedet bulunmamakla birlikte, bir mefsedete yol açan ameller için bu kavram kullanılmıştır. Sedd-i zerâi', caiz olmayana yol açmaması için, caiz olanı yasaklamaktır,²⁸² şeklinde de tanımlanmıştır.

²⁷⁷ Şuara 26/155.

²⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.299.

²⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.500. Namazlar için fidye ve devir konusunda geniş bilgi "İbadetlerle İlgili Görüşleri" kısmında verilecektir. Bakınız: s.319-323.

²⁸⁰ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.III, s.1498; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî, *Misbâhu'l-Münir*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1987, s.79.

²⁸¹ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.132.

²⁸² İbn-i Aşur, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. V. Akyüz - M. Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.190.

Bursevî, Bakara suresi 104. ayetin²⁸³ tefsirinde sedd-i zerâi' hakkında bilgi vermektedir. Bu ayette hem farklı anlamlara ihtimali olan ta'rizli kelimeleri kullanmanın caiz olmadığına ve sedd-i zerâi'ye tutunmaya dair bir delil vardır. الذريعة / Zerîa, aslında kendisi yasak olmadığı halde, onun işlenmesiyle şer'an yasak olan şeylere yol açan mübah fiillerin yasaklanmasından ibarettir.²⁸⁴ راقبنا ve إنتظرنا "bizi gözet, bize bak" anlamında kullanıyorlardı. Ancak aynı kelime yahudilerin lügatında sövmek ve hakaret manasına geliyordu. Allah, onların bu kelimeyi bu kötü manâda kullandıklarını bildiği için, bu kelimeyi kullanmayı mü'minlere yasakladı. Böylece sövmeye fırsat verilmesinin önüne geçilmiş oldu. Aynı durum; *"Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler"*²⁸⁵ ayetinde de vardır. Burada da benzer gerekçe gözetilmiş, müşriklerin misliyle mü'minlere mukabele edip Allah'a sövmemeleri için, onların ilâhlarına sövmek Allah tarafından yasaklanmıştır.²⁸⁶ Bu ayet (En'am 6//108), bir taat, eğer olası bir masiyete götürüyorsa o taatin terkinin vacip olduğuna delildir. Zira şerre götüren şey de şerdir. Aslında putlara sövmek ve onları yermek taatin gereklerindedir. Ancak onlara sövülmesi, Allah'a sövülmek gibi büyük bir masiyete yol açtığı için Allah, putlara sövmeyi nehyetti.²⁸⁷

Bursevî, sedd-i zerâi'nin temellendirilmesine dair Aişe'den gelen şu rivayeti de zikretmektedir: "Ümmü Habibe ile Ümmü Seleme, Habeşistan'da gördükleri ve içinde resimler bulunan bir kiliseden bahsettiler. Bu kiliseyi Rasûlullah'a da anlattılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Onlar içlerinden salih bir kimse vefat ettiğinde, kabri üzerine bir mescid yaparlardı. İçine de onların resmini çizerlerdi. İşte onlar, Allah katında insanların en şerlileridirler."* buyurdu.²⁸⁸ Onların başlangıçta böyle şeyler yapmaları, bu resimleri görerek onlarla ünsiyet kurmak, onların güzel hallerini hatırlamak, onların çalıştığı gibi çalışmak ve onların kabirleri yanında ibadet etmek içindi. Onların zamanı geçip ardından gelen nesiller, onların (eskilerin) bu amaçlarını bilemediler. Şeytan da onlara babalarının ve ecdatlarının bu resimlere taptığı vesvesesini verdi ve onlar da bu resimlere taptılar. Hz. Peygamber de

²⁸³ "Ey iman edenler! "Râ'inâ (bizi gözet)" demeyin, "unzurnâ (bize bak)" deyin ve dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır." Bakara 2/104.

²⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.197.

²⁸⁵ En'am 6/108.

²⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.197-198.

²⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.83.

²⁸⁸ Buhârî, Salât 54.

insanları bunlardan sakındırdı ve bunları yapanlara şiddetli ihtar ve cehennem ile korkuttu. İşte bu ‘sedd-i zerâî’dir.²⁸⁹

Bursevî, sedd-i zerâî’yi temellendirme konusunda Hz. Peygamberin; *“kişinin ebeveynine sövmesi büyük günahlardandır, buyurması, buna karşın kendisine; hiç insan ebeveynine söver mi? denilince de; evet bir adamın babasına söver, o da döner onun babasına söver; annesine söver; o da dönüp onun annesine söver.”*²⁹⁰ hadisini de delil olarak kullanır. Çünkü hadiste, insanın kendi anne babasına küfredilmesine yol açmasını, kendi anne babasına sövmek olarak niteler.²⁹¹ Yine *“Helal olan şeyler bellidir, haram olan şeyler de bellidir. Bu ikisinin arasında halkın birçoğunun helal mi haram mı olduğunu bilmediği şüpheli konular vardır. Şüpheli işlerden sakınanlar dinlerini ve ırzlarını korumuş olurlar. Şüpheli şeylerden sakınmayanlar ise zamanla harama dalıp giderler. Aynen sürüsünü başkasına ait bir arazinin etrafında otlatan çoban gibi ki, onların o araziye girme tehlikesi vardır...”*²⁹² hadisini ve bey’u’l-îne’yi yasaklayan hadisi²⁹³ de sedd-i zerâî’nin temellendirilmesi konusunda zikretmektedir.²⁹⁴

Bursevî’nin sedd-i zerâî’ye dayalı olarak zikrettiği dikkat çeken bir örneği şu şekildedir; Hucetü’l-İslam İmam Gazâlî şöyle der: Sahabeler arasında yaşanmış olan Cemel, Sıffin, Hz. Hüseyin’in şehid edilmesi vb. olayların vaizler tarafından halka anlatılması haramdır. Zira bunların anlatılması sahabelere buğz etmeye ve onları yermeye/kötülemeye götürür. Ancak sahabeler bu dinin önderleri, seçkinleridir. Onlar arasında yaşanan çekişmelerin, münakaşaların doğru bir mahalle hamledilmesi (doğru şekilde tevil edilip yorumlanması) gerekir. Bu hataların dünyalık istekler veya riyâset/devlet başkanlığını elde etme amacıyla değil, içtihat etmede ortaya çıkan hatalar

²⁸⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.198.

²⁹⁰ Buhârî, Edep 4.

²⁹¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.198.

²⁹² Buhârî, İman 39.

²⁹³ *“İyne yoluyla alışveriş yaptığınız, öküzlerin kuyruğuna yapıştığınız, tarımı seçtiğiniz(ziraat ile yetindiğiniz) ve cihadı terkettiğiniz zaman Allah size öyle bir zillet musallat eder ki dininize dönünceye kadar onu üzerinizden atamazsınız.”* (Ebu Dâvud, Büyü’, 54) Bey’u’l-îne, veresiye satılan bir malın, daha düşük bir fiyata peşin olarak geri alınmasıdır. Burada şekil olarak değerlendirildiğinde iki alışveriş vardır. Birincisi veresiye satış, ikincisi de satılardan daha ucuza peşin olarak geriye alıştır. Bu konuda sedd-i zerâî’yi esas alanlara göre, bu faiz almak için alışverişin kullanıldığı başka bir ifadeyle faizin alışverişin arkasına gizlendiği bir durumdur. Böylece meşru bir yol ile, gayr-ı meşru bir sonuca ulaşılır. Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.133.

²⁹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.198.

olarak değerlendirilmesi gereklidir. Sahabelerin hepsi adalet sahibi, nesillerin en hayırlıları ve müctehitleridir. Havassın masiyetleri başkalarının isyanları gibi değildir. Onlar hataya hevaları nedeniyle değil, tevilde/içtihatla hata nedeniyle düşmüşlerdir.²⁹⁵

Bursevî'nin sedd-i zerâi'ye örnek olarak gösterdiği bir kısım hükümler olarak; fitne gününde, müşterinin fitne ehlinden olduğu biliniyorsa masiyete/günaha sebep olmamak için ona silah satılmamasını,²⁹⁶ Mantık ilminin haramlığına dair bir hüküm olmamakla beraber, Felsefe ilmine meylettirmesi yönüyle sedd-i zerâi' gereği yasaklanmasını²⁹⁷ ve iğdiş edilmiş kölelerin satın alınmamasını, çünkü bunlara rağbet olması halinde bunun insanların iğdiş edilmesine sebep olacağını²⁹⁸ burada örnek olarak zikredebiliriz.

3.2.1.8. Örf ve Adet

Örf, insanların çoğunluğunun benimsediği, uzun zamanlar boyunca tekrarlanarak alışkanlık haline getirdiği işler veya duyulduğu zaman hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı adet edindikleri lafızlardır, şeklinde tanımlanmıştır.²⁹⁹ Kelime anlamı yönüyle farklılıklar olsa da, adet kelimesi de fıkhîta örf ile aynı anlamda kullanılır.³⁰⁰

Örf, sıhhat bakımından sahih ve fasit olmak üzere iki kısma ayrılır. Şer'î bir nassa aykırı olmayan, muteber bir maslahata mani teşkil etmeyen, mefsetet tarafı galip bir durumu celbetmeyen örfler sahih örf iken; şer'î bir nassa muhalif olan, bir zararı celbeden veya bir maslahata mani olan örf ise fasit örfür.³⁰¹ Örfün bir diğer ayrımı da amelî ve kavli şeklindedir. Muayyen bir davranış veya tatbikat şeklinin toplumda adet haline gelmesi amelî örf iken; bir kelime veya cümlenin lügat anlamı dışında yahut lügat anlamlarından

²⁹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.143; c.VIII, s.20; c.IX, s.437.

²⁹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.152.

²⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.537.

²⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.288; Merginânî, Burhânüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye*, (çev: Ahmed Meylânî), Kahraman Yayınları, İstanbul, 2015, c.IV, s.159.

²⁹⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul, 1330, c.I, s.92-94; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.195. Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.211.

³⁰⁰ İbn-i Nüceym, *el-Eşbâh*, s.79; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hukkâm*, c.I, s.92; Hallâf, *İlmi Usûli'l-Fıkıh*, s.89. Örf ve adet kavramlarının müteradif kullanımı ve arasındaki farklılıklar konusunda geniş bilgi için bakınız. Şener, Mehmet, "Örf, Adet ve Göreneğin Hukukî Değeri", *Din ve Gelenek: Tartışmalı İlmi Toplantı (Bildiriler)*, İstanbul, 2011, s.222; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.212-213.

³⁰¹ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.213.

sadece birini ifade etmek üzere kullanımının toplumda alışkanlık haline gelmesine ise kavfî örf denilir.³⁰²

Örfün, İslam hukuku açısından geçerli olabilmesi için, bir nassa muhalif olmaması, uzun zamandan beri devamlı yahut çoğunlukla uygulanarak istikrar kazanmış olması, tasarruf anında var olması ve yapılan işte örfün aksini gerektiren bir söz veya anlaşmanın bulunmaması gerekir.³⁰³ Örfün, müstakil şer'î bir delil olmaktan ziyade, nass veya icma gibi aslî bir delile dayanarak hükmü ortaya çıkaran tâli delil olarak görülmesi daha isabetli bulunmuştur.³⁰⁴ Temel fıkıh kitaplarında yer alan; 'Örf ile sabit olan nass ile sabit olmuş gibidir.'³⁰⁵ şeklindeki prensip ise, açık nassın bulunmadığı durumlarda örf ile sabit olan şeyin, itimada layık bir delil ile sabit olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.³⁰⁶ Bu konudaki bir diğer tespit şu şekildedir: Şeriatta mutlak olarak ifade edilen, ancak ne onda ve ne de arap lügatında onu sınırlayan (belirli hale getiren) birşey olmayan her meselede örfe müracaat edilir.³⁰⁷

İslam'ın temel prensipleri ile çatışmayan ve insanlık için çeşitli faydalar içeren örf ve adetler, yeni içtihadî hükümlerin oluşmasına katkı sağlayabileceği gibi, aynı zamanda insanların tarihi tecrübeleri ve medenî birikimleri de bu şekilde daha müreffeh bir hayat sağlama konusunda değerlendirilmiş olmaktadır.³⁰⁸

³⁰² Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.II, s.829; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.214.

³⁰³ Şener, Mehmet, "Örf, Adet ve Göreneğin Hukukî Değeri", s.239. Günümüz hukuk sistemlerinde de örfün hukuken nazarı itibara alınabilmesi için benzer şartları taşıması gerektiği belirtilmiştir. Buna göre, uzun zamandan beridir uygulanıyor olması, devamlı ve istikrarlı olarak tekerrür ediyor olması, toplumda uyulması gerekli bir kaide olduğuna dair umumî bir inancın var olması şeklinde şartlar taşıması halinde örf hukukî olarak dikkate alınabilir. Özyörük, Mukbil, *Hukuka Giriş*, Ege Matbaaları, Ankara, 1959, s.187-188.

³⁰⁴ Şenocak, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuzmayıs Üni. Sosyal Bilimler Ens., Samsun, 2011, s.228. Bu konuda Yunus Apaydın'ın değerlendirmesi şu şekildedir: Örf, toplumda yaygın kabul görmüş uygulama demektir. Fıkhın müstakil bir kaynağı olmaktan ziyade, fetva ve karar süreçlerinde dikkate alınmak durumunda olan bir prensip görünümündedir. Nitekim ilk dönem usul kitaplarında örfe doğrudan atıf yapılmaz. Örf için yapılan belki ilk teknik tanımın, Neseffî'nin *el-Mustesfa* adlı fûru kitabında yapılmış olması da, örfün sosyal bir realite olarak dikkate alınması gerektiği ile ilgilidir. Örf kimi zaman teamül olarak ifade edilip icma kavramına yakınlaştırıldığı gibi, kimi zaman istihsanla bağlantılı olarak, kimi zaman siyaset-i şeriyye ve ıstıslah kapsamında değerlendirilmiştir. Siyaset-i şeriyye ile ilgili boyutu Osmanlı hukuk uygulamasında örfî hukuk biçiminde somutlaşmıştır. Bu anlamda örf veya örfî hukuk, daha çok kanun boşluğu diyebileceğimiz cevaz alanında dikkate alınmıştır. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s.39 (4 nolu dipnot).

³⁰⁵ Serahsî, *Mebûsât*, c.XXII, s.23; İbn-i Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr*, c.VI, 556; Mecelle, Madde: 45.

³⁰⁶ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.230.

³⁰⁷ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.II, s.831.

³⁰⁸ Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 228-229.

Bursevî'nin, kavli örf konusunda 'et' kelimesine yüklenen anlamla ilgili açıklama yaptığı görülmektedir. “ وهو الذي سَخَّرَ البحرَ لِتَأْكُلُوا منه لَحْمًا طَرِيًّا O, *taze et yemeniz için denizi sizin hizmetinize verendir...*”³⁰⁹ ayetinde, taze et (لحم طري) kelimesi ile kastedilenin 'balık' olduğunu, balıktan faydalanmanın genelde etinin yenmesi şeklinde olmasından dolayı ondan 'et' diye söz edildiğini belirtir. Bu ayette balık etinden 'لحم' diye söz edilmesinden dolayı İmam-ı Mâlik ve Süfyân-ı Servî'nin, et yemeyeceğine dair yemin eden bir kişinin, balık eti yemesi halinde yemininin bozulacağına dair fetva verdiğini, bu fetvaya karşı ise şöyle cevap verileceğini belirtir: *Yeminlerin dayanağı örftür. Şunda şüphe yoktur ki, mutlak olarak et kelimesinden balık eti anlaşılmaz* (Bu nedenle bu şekilde yemin eden birinin balık eti yemesiyle yemini bozulmaz).³¹⁰ Bursevî, bu tesbitini şu ayet ile delillendirir: *أَنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا* Şüphesiz Allah katında, yeryüzünde deprenen canlıların en kötüsü, inkâr edenlerdir”³¹¹ ayetinde inkarcıları دَابَّةً olarak isimlendirilmiştir. Buna karşın, 'dabbe'ye binmeyeceğine dair yemin eden birisinin bir inkarcıya binmesi ile yemini bozulmuş olmaz.³¹² Görüldüğü üzere Bursevî, لحم/et kelimesinin insanların genel kullanımında kırmızı eti ifade ettiğinden -her ne kadar ayette balık eti لحم olarak geçse de- fûru'a dair meselelerde bu kelimenin örfî anlamının esas alınmasının ve fetvaların da buna göre verilmesinin gerektiği dile getirmektedir.

Bursevî, “ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ... ” *Onlar, Allah'ın riâyet edilmesini emrettiği haklara riâyet ederler...*”³¹³ ayetinin birçok işleri/emirleri kapsamakla birlikte bunların birincisinin, sıla-i rahim olduğunu belirtir. Rahim sahiplerinin kimler olduğunun ihtilafı olduğunu, bunların mahremler –birbiri ile evlenmeleri haram olan akrabaları- olduğunun söylendiğini, ancak ister mahrem yahut varis olsun veya olmasın bunun umumî manada ele alınmasının daha doğru olduğunu belirttikten sonra, sıla-i rahmin hangi zaman aralığı ile yapılacağı konusunda şeriatta bir hüküm bulunmadığını, bu konuda uyulacak şeyin örf ve adet olduğunu belirtir.³¹⁴

³⁰⁹ Nahl 16/14.

³¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.19.

³¹¹ Enfal 8/55.

³¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.19.

³¹³ Rad 13/21.

³¹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.363-364.

Kavlî örfe bir diğerk örnek de; “...وليضربن بِخُمْرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ... *Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar.*” ayetindeki خُمْرُ kelimesidir. Bu kelimenin aslı ‘bir şeyi örtmek, bir şeyin üzerine örtülen şey’ iken, daha sonra örfte kadınların başlarını örttüğü şeyin adı olmuştur.³¹⁵

Bursevî'nin örfün belirleyici olduğunu ifade ettiği diğerk bazı hükümleri, şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- “... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... *Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak (maruf şekliyle) babaya aittir*”³¹⁶ ayeti babalara, çocuğunun ve annesinin hakkına riayet etmelerini, annenin yeme ve giyim ihtiyaçlarının örfe uygun olarak karşılamalarını emretmektedir. Bu konuda herhangi bir şart veya akit olsun yahut olmasın örfen bilinen miktar tahakkuk eder. Çünkü maruf/örf dışında bir sınırlama yapılmamıştır. Baba, annenin yeme ve giyim ihtiyaçlarını örfe göre kâfi/yeterli derecede karşıladığı zaman belirli bir ücret takdir edilmesinden müstağni olur.³¹⁷
- 2- “... وَالْمُطَلَّقاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ... *Boşanan kadınların, maruf bir surette faydalanma hakları vardır...*”³¹⁸ ayetinde boşanan kadınların şer'an ve âdeten ma'ruf olan bir mut'a ile faydalandırılmaları istenmiştir.³¹⁹
- 3- “... فَكَفَّارَتُهُ اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة... *Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir köle azat etmektir.*”³²⁰ ayetinde كسوتهم ifadesi ile kastedilen on miskinden herbirinin bütün bedenini örtecek bir elbisedir. Onlara sadece pantolon almış olsa, bununla giydirme şartı gerçekleşmiş olmaz. Çünkü örfe göre sadece pantolon giyen tam olarak giyinik sayılmaz (çıplak sayılır).³²¹

³¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.142.

³¹⁶ Bakara 2/233.

³¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.364.

³¹⁸ Bakar 2/241.

³¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.375.

³²⁰ Maide 5/89.

³²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.443.

- 4- Yemin konusunda da örfün belirleyici olduğunu belirten Bursevî, insanların örfünde yemin olarak bilinen şeye yemin edilebileceğini, insanların örfünde yemin olarak bilinmeyen şeye ise yemin edilemeyeceğini söylemektedir.³²²

3.2.1.9. Tasavvufî Anlayışa Dayalı Bilgi Kaynakları

3.2.1.9.1. İlhamın Bilgi Değeri ve Kaynaklığı

Sözlük anlamı “yutmak, bir defada yutmak” olan ve (ل - ه - م) kökünden türeyen ‘ilham’ kelimesi;³²³ ‘kalbe atılan şey’ anlamına gelmektedir.³²⁴ İlham’ın ıstilahî anlamı ise çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan bazılarını verelim:

- 1- Hanefî usulcü Debûsi (430/1039)ilhamı; “الالهام: ماحرك القلب بعلم يدعوك إلي العمل به من غير استدلال بأية ولا نظر في حجة dayanmaksızın, seni kendisiyle amel etmeye sevk etme yönünde kalbi harekete geçiren şeydir” şeklinde tarif etmektedir.³²⁵
- 2- *Lisanü’l-Arab*’da ise: الالهام أن يلقي الله في النفس أمرًا يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي، يَخُصُّ الله به من يشاء من عباده terketmeye sevkeden şeyi kulun nefsine/kalbine atmasıdır. Bu vahyin bir türüdür ve Allah onu kullarından dilediğine mahsus kılar.”³²⁶ şeklinde tanımlanmıştır.
- 3- Şihâbüddîn es-Sühreverdî (632/1234)’nin ise ilhamı, “هو علوم حدث في النفوس” olarak tanımladığı nakledilmiştir.³²⁷
- 4- İlham, fitratı selim, ruhu temiz insanların kalbine Allah’ın attığı havâtırdır (duygular-düşüncelerdir). Tıpkı Hz. Musa’nın annesine olan vahiy gibi.³²⁸

³²² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IV, s.467-468.

³²³ İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.VI, s.4088; Firuzabâdî, Muhammed b. Yakup, *el-Kâmusü’l-Muhît*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2005, s.1160.

³²⁴ Cevherî, *Sihâh*, c.V, s.2037; İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.VI, s.4089. *es-Sihâh ve Lisânü’l-Arab*’da: الالهام : إلقاء الشيء في الروح : şeklinde geçerken, *el-Müfredât*’ta da benzer şekilde : إلقاء الشيء في الروح : şeklinde ifade etmektedir. Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.III, s.304.

³²⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.392.

³²⁶ İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.VI, s.4089.

³²⁷ Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, *Teşnîfu’l-Mesâmi’ bi Cem’i’l-Cevâmi’ li Tâcuddîn es-Sübkî*, Mektebetü’l-Kurtuba, Kahire, 1998, c.III, s.459.

- 5- İlham, evliyanın seçkinlerine mahsus olup, Hak Teâlâ'nın, seçkin velilerin kalplerine indirdiği doğru ve sabit bir ilimdir.³²⁹
- 6- İlham, feyz yoluyla kalbe atılan ma'nadır. (إلقاء معنى فى القلب بطريق الفيض)³³⁰
- 7- Diyanet İslam Ansiklopedisinde ise; "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması" şeklinde tanımlanmıştır.³³¹

Görüleceği üzere ilham, genel anlamda bilgi kaynakları olarak kabul edilen duyular, haber ve aklın dışında, sadece muhatap olan kişinin tecrübî olarak vakıf olabileceği bir subjektif bilgi kaynağıdır. Buna rağmen tasavvufta önemli bir bilgi kaynağı olarak yer alır. İlham konusu ele alınırken bazı kavramlarının da üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz. Bunlar; 'Havâtır', 'Keşf' ve 'Varidât' kavramlarıdır. Çünkü bu kavramların hem tasavvuf literatründe hem de *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde kimi zaman ilham kelimesinin yerine, kimi zaman da ona yakın anlamlarda kullanıldığını müşahede etmekteyiz. Bu kavramlar, aralarında anlam farklılıkları olsa bile, genel bilgi kaynakları olan; duyular, haber ve aklın dışında bilgi elde etme yolları olma noktasında ilham ile ortak paydaya sahiptirler.

Bunlardan, 'havâtır' kelimesi 'hâtır' kelimesinin çoğulu olup, 'kalbe doğan hitap'³³² yahut 'insanın iç âleminde duyulan ses'³³³ anlamındadır. Havâtır, insanın iradesi dışında, zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler olup, bunlar iyi veya kötü olabilir.³³⁴ Akla ve hatıra gelen fikir ve düşüncelerin tamamı bu şekilde isimlendirildiğinden, havâtır Allah'tan, melekten, şeytandan ve nefisten kaynaklanabilir. Kuşeyrî, havâtır geldiği kaynağa göre şu şekilde adlandırır; kalbe gelen düşünce eğer melek tarafından atılmış ise ilham, nefisten gelmiş ise hevâcis, şeytan tarafından gelmiş

³²⁸ Rıza, Muhammed Reşid, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Müessesetü İz'zi'd-Dîn, Beyrut, 1406(h.), s.81. Reşid Rıza, ilhamın içteki bir his olduğunu, insanın onun nereden geldiğine bakmaksızın istenilenin ona inanıp yöneldiğini, bunun tıpkı açlık, susuzluk, hüzün veya sevinç gibi bir his olduğunu belirtir. Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s.82.

³²⁹ Kâşânî, İzzeddin, *Tasavvufun Ana Esasları*, (çev. Hakkı Uygur), Kurtuba Kitap, İstanbul, 2012, s.77.

³³⁰ Taftazânî, *Şerhü'l-Akîdetü'n-Nesefiyye*, s.25.

³³¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, TDV, Ankara, 2000, c.XXII, s.98.

³³² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 177; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.531.

³³³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s.225.

³³⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Havâtır", *DİA*, TDV, Ankara, 1997, c. XVI, s.523.

ise vesvâs, eğer doğrudan Allah tarafından kalbe atılmış ise buna da hâtır denilir.³³⁵ Havâtır bu anlamda ele alındığında, ilham onun alt bir türü olmakla birlikte, nefis ve şeytandan gelen düşünceler dışında Allah'tan ve melekten kalbe doğan bilgiler anlamında ilham, literatürde daha yaygın kullanıma sahip olmuştur.

'Keşf' ise kelime olarak; perdeyi kaldırma, ortaya çıkarma, bir şeyi örten veya gizleyen şeyi kaldırma anlamındadır.³³⁶ İstilahta ise; "insanlar için gizli bulunan anlamlara ve hakikat işlerine vücûden ve şühûden vâkıf olmaktır" şeklinde tarif edilmiştir.³³⁷ Keşif, akıl ve duyularla ulaşılamayan bazı bilgileri kalb gözüyle görmeyi, sezgi aracılığıyla kavramayı ifade eder.³³⁸ Tasavvufî düşünceye göre maddi duygular âleminin tesir ve kiri, kalbin gayb âlemini görmesine engel bir perde oluşturur. Riyâzat, mücâhede ve tasfiye ile bu perdeyi ortadan kaldırıncaya gayb âlemi o kimse için görülmeye başlar ki buna keşf denilir. Mükâşefe ise, bu beden ve his perdesinin kalkması ile ruh âleminin seyredilmesidir. Keşf ve mükâşefe, sûfinin akıl veya duyu organları ile elde edemediği gayb ve ulûhiyet âlemine dair gizli bilgileri sağlar.³³⁹

Bu konuda değinebileceğimiz bir diğer kavram ise 'Vâridât'tır. 'Suya varan, ulaşan' anlamındaki 'vârid'in çoğulu olup, vird ve mevrîd kelimeleriyle aynı kökten gelir.³⁴⁰ Vârid, kulun kasd ve iradesi olmaksızın, Haktan gelen mânâ, ilham ve feyz hakkında kullanılan bir kavramdır.³⁴¹ Kuşeyrî 'vârid'i, kulun kastı olmaksızın kalbe gelen şey olarak tanımlamaktadır. Ona göre havâtır cinsinden olmayan mana ve bilgi gibi şeyler de vârid olabilir. Bazı vâridler Haktan, bazıları ilimden gelir. Bu nedenle vâridat, havâtırdan daha umumi bir ıstılahıtır. Zira havâtır bir hitab türü olarak vasıflanmışken, vâridat ise bunun

³³⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.177; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.531. Burada zikredilen Allah tarafından olan hâtır, gayb batınından vasıtasız olarak yakınlık ve huzur ehlinin kalbine konan ilimdir. Melekî hâtır ise, hayırlara ve itaatlara râğbetli kılar, günah ve hilelerden sakındırır. Nefsanî hatırın özelliği ise, acele zevkler isteme ve batıl davalar izhar ettirir. Şeytânî hâtır ise nehyedilmiş ve mekruh kılınmış şeylere sevkeder. Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, s.103-104.

³³⁶ Curcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, s.154, Firuzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, s.849.

³³⁷ Curcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, s.155. Tanım metni: الكشف: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والامور الحقيقية وجودا وشهودا

³³⁸ Avcı, Seyit, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Arş. Dergisi*, Samsun, 2004, sayı:4, s.163.

³³⁹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s.222.

³⁴⁰ Ceyhan, Semih, "Vârid", *DİA*, TDV, Ankara, 2012, c.XLII, s.519.

³⁴¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.179; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s.225.

aksine sevinç vâridi, hüzn vâridi, kabz vâridi, bast vâridi gibi manalara da şamil olabilir.³⁴² Serrâc da, vâridin tecelliden sonra kalbe gelen ve onu kaplayan bir hal olduğunu belirtir.³⁴³ Sûfîlerin vâridâtlarının anlatıldığı eserler tasavvuf edebiyatında oldukça yaygın olup bunlar bir edebî tür oluşturmuştur. Bunların en meşhuru Şeyh Bedreddin Simâvî (823/1420)'nin 'Vâridât' adlı eseri olup, bunun yanında İsmail Hakkı Bursevî de dâhil olmak üzere bu adla birçok sûfiye ait eserler mevcuttur.³⁴⁴

Tasavvuf literatüründe ilham kelimesinin yerine veya yakın anlamlı olmak üzere bu sayılanlara ek olarak, hevâcis, firâset, fütûhat, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyat vb. daha birçok kavramların da kullanıldığı belirtilmiştir.³⁴⁵

Daha önce belirttiğimiz gibi ilham, havâtır, vârid, keşf vb. diğer kavramlar, bilinen bilgi kaynakları dışında bilgi elde etme yolları olma noktasında ortak özelliğe sahip olarak tasavvuf literatüründe yer almakta ve zaman zaman birbiri yerine bazan da yakın anlamlarla kullanılmaktadır. Bununla birlikte kimi zaman da bunların anlam farklılıkları vurgulanır. Örneğin, keşf ve ilham diğer bilgi kaynaklarında farklılık arzetmeleri yönüyle anlam yakınlığı içerisinde görülebilir. Ama gerek sözlük anlamları ve gerekse terim anlamlarından anlaşılacağı üzere, keşfte aktif rol oynayan perdeleri kaldırarak duyular ötesine geçen insanın kendisidir. İlhamda ise tam aksi bir durum söz konusu olup, kulun herhangi bir gayretine bağlı değildir, yani Allah'ın veya meleğin ilkasına bağlı olarak gerçekleşir.³⁴⁶ Bursevî de şu sözünde ilham ile hitâbı (varidâtı) farklı anlamlarda kullandığını göstermektedir: '(Şura suresi 51. ayetten anlaşıldığına göre) Allah bazan kullarla vasıtalı bazan ise vasıtasız konuşur. Bu ilham da olabilir hitab da olabilir.'³⁴⁷

Bu anlam farklılıklarına rağmen, konunun çok ayrıntıya boğulmaması için biz de, duyular, akıl ve haberin dışında kalan insanın manevî tecrübesine dayanan bilgilerin –rüya dışında- hepsini, ilham başlığı altında ele alacağız.

³⁴² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.179.

³⁴³ Serrâc, *el-Luma'*, s.402.

³⁴⁴ Ceyhan, "Vârid", *DİA*, c.XLII, s.520.

³⁴⁵ Yavuz, "İlham" *DİA*, c.XXII, s.98; Ceyhan, "Vârid", *DİA*, c.XLII, s.519.

³⁴⁶ Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (Yayımlanmamış Yük. Lisans Tezi), Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 1993, s.26.

³⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.345.

Bursevî, ilhamı Şems suresi 8. ayetin³⁴⁸ tefsirin de şöyle tanımlamaktadır:

الإلهام إلقاء الشيء في الروح اما من جهة الله أو من جهة الملاء الاعلى واصل لهام الشيء إبتلاعه.

“İlham ya Allah tarafından veya Mele-i Âlâ tarafından bir şeyin kalbe atılmasıdır. Kelimenin aslı ise bir şeyin yutulmasıdır.”³⁴⁹

Nisa suresi 114. ayetin³⁵⁰ tefsirinde ise ilhama dair şöyle açıklamada bulunmaktadır: “Allah hayırları, ya vahiy yoluyla umumî olarak emreder veya Rahmanî ‘Hâtır (havâtır)’ ile yahut da ‘İlham-ı Rabbanî’ ile havas kullarına emreder. Hâtır (havâtır), melek vasıtasıyla yahut vasıtasız olur. İlham ise, Allah Teâlâ’dan vasıtasız olarak gelen şeydir. (الإلهام ما يكون من الله تعالى بغير الوسطة) Bu da iki kısımdır: 1- Kulun kendisine gelenin Allah’tan olduğunun farkında olmadığı türde ilham. 2- Kulun kendine gelen şeyin Allah’tan olduğunu bilmesini sağlayan sarıh bir işaretle gelen ilham. İlhamın tarifi, başka bir bilgiye ihtiyaç duymaz. Bu tür ilham velî olan veya olmayan kişiler için gerçekleşebilir. Tıpkı bir kısım meşâyihin; “Kalbim bana rabbimden şöyle haber verdi (حدثني قلبي عن ربي)” demeleri gibi.”³⁵¹ Görüleceği üzere Bursevî’nin ilhama dair verdiği tanımlardan birincisi daha geniş anlamlı iken, ikinci tanım da havâtır ve ilhamı ayırmakta, ilhamı Allah’tan vasıtasız olarak alınan bilgi şeklinde ifade etmektedir.

³⁴⁸ “Ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki” (Şems 91/8). Bu ayette nefse iyilik ve kötülüğü ilham edene buyrularak, iyilik yanında kötülüğün de ilhamına değinilmiş bulunmaktadır. Bursevî bu durumu şöyle açıklamaktadır: Ayetin mânâsı şöyledir; “Nefse kötülüğü ve iyiliği anlatana, bunların güzel veya çirkin olma durumlarını bildirene, her ikisinin insanı ulaştıracağı akibeti bildirene, insan nefsinin kötülük ve iyilikten dilediğini seçecek şekilde yaratana yemin ederim” demektir. Büyüklere bazıları şöyle demiştir: الإلهام لا يكون إلا بالخير “İlham ancak hayırda olur.” Bir şer hakkında “Allah bana bunu (şerri) ilham etti” denilmez. Bu ayetteki “fücûra/kötülüğe” gelince, burada maksat nefse yapması için değil sakınması için kötülüğün ilham edilmesidir. Takvanın ilham edilmesi ise onu yapması içindir. Yoksa Allah’ın kelamında asla çelişki olmaz. Bazıları ise şöyle demiştir: İlham mahallinin, nefis olduğu gizli değildir. Çünkü Allah; “Ona kötülüğünü ve takvasını ilham edene yemin ederim” buyurmuştur. Böylece bize ilhamda asıl failin başkası değil Allah olduğunu bildirmiştir. Fakat nefse kötülüğü onu yapması için değil bilmesi için ilham eder. Takvasını ise hem bilmesi hem de uygulaması için ilham eder. Şu halde kötülükler hakkında ilhamı, bildirme ilhamıdır yoksa amel etmesi için ilham değildir. Ayette بِالْفَحْشَاءِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez.” (el-A’râf, 7/28) buyurulmuştur. O kötülükleri emretmediği gibi ilham da etmez. Çünkü Allah çirkin işleri ilham ederse o zaman Allah’ın kullarına söyleyecek bir hücceti kalmaz. Bu âyet “وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ” Ona iki yolu göstermedik mi?” (el-Beled, 90/10) âyetine benzer. Yani biz ona iki yolu beyân ettik, demektir.” Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.443.

³⁴⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.443.

³⁵⁰ “Onların fısıldaşmalarının birçoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka yahut bir iyilik yahut da insanların arasını düzeltmeyi isteyen (in fısıldaşması) müstesna!” (Nisa 4/114)

³⁵¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.285.

İlham, kulun aktif bir durumu olmaksızın doğrudan kendisine yapılan bir ilka olarak görülsede, bu şekilde ilham alacak kişinin çeşitli yönlerden belli bir mertebeye ulaşmış olması gerektiği vurgulanmıştır. Bursevî, bu şartları şöyle açıklamaktadır: Bütün ilimlerin en faydalısı, ilahî tecelliyât, feyzü'r-rahmanî, Kitap ve nebevî hadis ile teyid olunan rabbanî ilhamlar ile hasıl olan ilahî ilimdir.

Bu tecelliyat ilmi, feyiz ve ilhamlar da ancak şu şekilde gerçekleşir:

- Tabiatının şeriat ile ıslah edilmesi,
- Nefsin tarikat ile tezkiye edilmesi,
- Kalbin marifet ile masivadan tahliye edilmesi,
- Ruhun tecelli etmesi ve sırrın hakikat ile tasfiye edilmesi,
- En mükemmel tevhid, en şâmil tecrid ve en faziletli tefrid ile Allah'tan gayrisinden sıyrılmak,

- Talep, kasd, niyet, teveccüh ve muhabbette Allah'tan başka, fani süfliyata dair hiçbir şeyin kalbte bulunmaması halinde kişi için rahmanî feyz ve rahmanî ilhamlar hasıl olabilir.³⁵² Yine bir başka yerde de, kişinin zahirini şeriat, batınını da tarikat ile ıslah ettiği zaman, peygamberlere ve evliyaya verilen ilmi almaya müsait olacağını ve bu ilim ile de kendi zamanındaki mü'minlerden daha faziletli olacağını belirtir.³⁵³

Bursevî'nin ilham kavramını temellendirmesinde dikkat çeken yön, onun ilhamı genellikle 'vahiy' çerçevesinde ele almasıdır. Şûra suresi 51. ayetin³⁵⁴ tefsirinde, beşerin fertlerinden hiç birinin, hiçbir şekilde Allah ile konuşmasının doğru ve mümkün olamayacağını, bunun ancak vahiy ile mümkün olacağını belirtir. 'Vahy'in aslının ise hızlıca işaret anlamına geldiğini, vahye bu şekilde süratle gerçekleştiği için bu isim verildiğini söylemektedir. Vahyin, anlamanın, anlatmanın ve anlaşılacak şeyin bizatihi kendisi olduğunu belirttikten sonra, Allah dostlarından ilham ehli olanların onu zevken tattıklarını söylemekte, onlardan bazılarının ise vahyi şöyle tarif ettiğini aktarmaktadır; 'Vahiy; ibarenin (söz ve yazının), olmadığı yerde ibare makamında bulunan işarettir.'³⁵⁵ Daha

³⁵² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.470.

³⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.327.

³⁵⁴ "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir." Şûra 42/51.

³⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.344.

sonra Bursevî, Râğıb İsfahânî'den; vahyin peygamberlere ve velilere atılan ilahî kelime olduğuna dair tanımını³⁵⁶ aktarmakta ve kendi yorumunu şöyle yapmaktadır: Ben derim ki; bundan vahiyle ilhâmın gerçekte aynı şey olduğu anlaşılır. Ancak peygamberlere atılan ilâhî kelimeye 'vahiy', velîlere atılan ilâhî kelimeye ise edeben 'ilhâm' denilir. Tıpkı gerçekte aynı iş olmasına rağmen peygamberlerin görevi için 'dâvet', evliyâninkine ise 'irşâd' denmesi gibi. Vahiy, ya kalbe bir atıştır, bu hususta Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: *"Muhakkak ki Rûhu'l-kudüs benim kalbime üfledi."*³⁵⁷ Yahut ilhamdır, nitekim Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: *"Musa'nın annesine onu emzir diye vahyettik (ilham ettik)"*.³⁵⁸ Yahut emre amâdeliktir, Allah Teâlâ'nın: *"Rabbin bal arısına şöyle vahyetti."*³⁵⁹ buyruğundaki gibi. Yahut uykuda olur, Peygamberimiz'in; *"Vahiy kesildi; artık müminlerin müjdeci rüyaları kaldı"*³⁶⁰ hadisinde olduğu gibi. Ayetteki; *"Ancak vahiyle olur"* ifadesi, bütün bu vahiy çeşitlerinin hepsine delalet etmektedir. Bunun mânâsı şudur: Ancak Allah o insana vahyeder ve ilham eder, onun kalbine atar; tıpkı Hz. Musa'nın annesinin kalbine atıldığı, Hz. İbrahim'in kalbine oğlu İsmail'i kurban etmesinin atıldığı ve Hz. Davud'un göğsüne de Zebur'un atıldığı gibi.³⁶¹

Haber alma yönüyle Peygamber ve velî kulların benzer konumda olduğunu bir başka yerde şöyle açıklamaktadır: Resul, zahirî vahiy ve batınî vahiy ile gelir. Hz. Peygamberin vârisi (evliyâ) ise batınî vahiy ile gelir ki, bu ilham-ı ilâhîdir. Peygamber için mucize olması caiz olan herşeyin benzerinin, evliyâ için de keramet olarak zahir olması caiz olur. Allah, ancak zahirî ve batınî resullerin gelmesinden sonra kulları arasında hükmeder. Eğer onu tasdik ederlerse tasdikleri kaderince saadetlerine, yalanlarsa o takdirde onun kadrince şekavetlerine hükmedilir. Senin üzerine, Peygamber ve evliyâ

³⁵⁶ Râğıb İsfahânî'nin tanımı şu şekildedir: يقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبياءه وأوليائه وحى . *el-Müfredât*, s.515. Bursevî, bu tanımı Ankebut suresi 29/45. ayetin tefsirinde de aynı şekilde zikretmektedir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.473.

³⁵⁷ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, Mektebet-ü Rüşd, Riyad, 2003, c.II, s.406.

³⁵⁸ Kasas 28/7.

³⁵⁹ Nahl 16/68. İbn-i Âşûr, bu ayetteki vahiy 'idrak' olarak ifade etmektedir. Yani arıya bu yönde içgüdüsel bir yönelim/şuur verilmiştir. *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c.XIV, s.204.

³⁶⁰ Buhârî, Ta'bir, 5.

³⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.344.

hakkında sıdk-u samimiyet ve tasdik gerekir. Ve her meramına ermen için, onların getirdiği vahiy ve ilhama tabi olman gerekir.³⁶²

Fetih Suresi 4. ayetin³⁶³ tefsirinde, ayette geçen “السكينة” kavramının anlamlarından birinin de Allah’ın, Peygamberin kalbine ve mü’minlerin kalblerine indirmiş olduğu şeydir ki; nuru, kuvveti ve ruhu kendi bünyesinde toplar ve korkanların sığınağı, üzülenlerin teselli kaynağı olur dedikten sonra, “büyüklerden birisinden” diyerek şu nakilde bulunur: Peygamberler ve Allah’ın velî kulları, meleklerin kendilerine inmesi hususunda müşterektirler. Fakat indirdikleri şeyler farklıdır. Şöyle ki; ilham meleği, kesinlikle evliyaullahı müstakil bir şeriat, hüküm getirmez. Sadece peygambere tabi olmalarını sağlamak, bir de Peygamberin getirdiği ancak Allah dostunun henüz tam öğrenemediği bir buyruğu ona anlatmak için iner. Bütün feyiz, nur ve sekînet, bunların hepsi bir melek vasıtasıyla veya vasıtasız olarak sadece Allah’tan gelir. Peygamberin konumuyla velînin konumu arasında büyük bir fark mevcuttur. Peygamber hem daha faziletlidir, hem de daha ön plandadır.³⁶⁴

Buraya kadar yaptığımız alıntılardan görülecektir ki Bursevî, Allah’tan haber alma yönünden –her ne kadar içerik ve bağlayıcılığı farklı olsa da- Peygamberler ile evliyâyı benzer şekilde konumlandırmakta, Peygamberin Allah ile olan iletişimine vahiy, evliyaninkine ise edeben ilham denilmekte olduğunu vurgulamakta, kaynak ve haber aktarımı yönüyle vahiy ve ilham arasında bir fark görmemektedir. Ancak onların getirdikleri haberlerin mahiyet olarak farklı olduğunu, Peygamberin vahiy ile bir şeriat getirebileceğini, evliyanın ilhamında ise böyle bir durumun kesinlikle mümkün olamayacağını belirtmektedir. Cin suresi 26-27. ayetlerde vurgulanan, gaybı yalnız Allah’ın bildiği ve bunun, ancak Allah’ın (bildirmeyi) dilediği peygamberler dışında kimseye muttali kılınmayacağına dair ayetlerin ifadelerini de özetle şöyle te’vil etmektedir: “Bu ayet, evliyânın keşfe dair kerâmetleri olmayacağına delalet etmez. Çünkü keşif mertebelerinin en son ve üst sınırının peygamberlere ait oluşu, onun altında yer alan mertebelerden herhangi bir mertebede onların dışında hiç kimsenin yer alamayacağını gerektirmez. Hiç

³⁶² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IV, s.51.

³⁶³ “O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir. Göklerin ve yerin orduları Allah’ındır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Fetih 48/4.

³⁶⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.12.

kimse evliyanın, sarîh bir vahiy ile hasıl olan kâmil bir keşfe sahip olan peygamberlerin mertebesinde olabileceğini iddiâ etmez. Çünkü onların gaybe muttalî oluşu, bu bilgiyi vahiy kanalıyla ve Hak'tan bilgi almak suretiyle olur. Şu hâlde ayette yer alan “peygamber” kavramına, onun vârisi olan kimse de dâhildir. Bu konuda İbnü’ş-Şeyh der ki; bu ayetten murad, muğayyebattan (gaybî bilgilerden) olan şeylerin peygamberler dışında kimseye verilmeyeceği değildir. Açıktır ki, Allah gaybe dair bir kısım bilgileri peygamberlerin dışındakilere de vermiştir. Firavun’un kahinleri tarafından Hz. Musa’nın geleceği ve Firavun’un saltanatını sona erdireceği yahut başka bir kısım kahin tarafından Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderileceği –bunlar muğayyebattan olduğu halde- haber verilmişti ve bunlar sözlerinde doğru çıkmış kimselerdi.”³⁶⁵ Bursevî, “ وَأَنْ تَسْتَفْهِمُوا ” ...*Bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fîsk (Allah’a itaatten kopmak)tır.*”³⁶⁶ ayetinin ‘fal’ ile gaybdan haber vermeyi yasakladığı, bu nedenle meşru olmayan bir araçla gaybdan haber veren müneccimlerden ve kahinlerden bilgi almanın da yasaklanmış olduğunu belirtmektedir. Ancak özellikle tasavvufî uygulamalarda da bazı gaybî bilgilerin kullanılıyor olması hakkında ise, Kur’an ile istihare, istihare namazı ve duası, nazar ve riyazet yoluyla gaybdan bilgi alınmasının meşru yollar kullanılması nedeniyle caiz olduğunu ve nehyedilmediğini belirterek, gaybı bilme konusunda burada bir istinaya yer vermektedir.³⁶⁷

Bursevî, Nebe Suresi 18. ayetin³⁶⁸ tefsirinde ise bu konudaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymaktadır: Allah Teâlâ’nın muhlis kulları içinde bir kitap vasıtasıyla olmaksızın ve ona dayanmadan sırf Allah’tan ilim alan kimseler vardır. Bu gerçek kıyamete kadar böyle devam edecektir. Ancak böylesi bir gerçek üzerine ayağını basabilen kimseler çok azdır. Bu nedenle inkâr çoğalmış, insanlar işin hakikatini ve batınını/içyüzünü anlamaksızın şeklî ve zâhirî durumlar üzerine atılmışlardır.³⁶⁹

Bursevî, Allah’tan gelen ilhamın hangi dilde olacağı ve kendisinin de ilham alma tecrübesinden şöyle bahsetmektedir: “Allah’ın nefsî kelamı her türlü kılıftan soyutlanmış

³⁶⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.201-202.

³⁶⁶ Maide 5/3.

³⁶⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.342.

³⁶⁸ Bu, *sûra üfürüleceği gün gerçekleşir ve siz bölük bölük gelirsiniz.*” Nebe 78/18.

³⁶⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.300.

olduğu halde, çeşitli dillerle hitap etmesi nasıl olur? denilirse cevaben derim ki; evet öyledir. Ancak, ilâhî kelâmın mahlûkâta indirilmesi ve gönderilmesi için kılıfa kesin ihtiyaç vardır. Meselâ, ilâhî konuşmaya, anlaşılabilmesi için sonradan arapça bir kılıf giydirilmiştir. Biz de kendi nefsimizde bazan Arapça, bazan Türkçe, bazan de Farsça olarak bize gelen ilham'ın zevkini bir meleğin aracılığı olmadan tatmışızdır. Çünkü Allah'tan alınanlar kıyamet günü hariç hiçbir zaman kesilmez. Bu da çoğunluğu görünmeyen melek aracılığı ile olmak üzere vâsitasızdır. Bunu böyle bil!"³⁷⁰

İlham konusunda dayanak olarak sunulan bir başka delil de Hz. Peygamberin; "*Muhakkak sizden önce gelip geçen ümmetler içinde 'Muhaddesûn' olan kimseler bulunurdu. Eğer ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunursa, şübhesiz o Ömer'dir,*"³⁷¹ hadisidir. Bu hadisteki 'Muhaddesun' kelimesi, Allah tarafından kendilerine hadiseler ve vâkıalar ilham olunan kimseler olarak açıklanmış ve bunun nübüvvetin dûnunda/alt mertebesinde, bir vahiy ve ilham mertebesi olarak izah edilmiştir.³⁷² Bursevî de muhaddesi, kalbine bir şey ilka olunan ve onu firaseti ile haber veren kişi olarak belirtmekte, bu şekilde onun sanki Mele-i Âlâ'dan haber vermiş gibi olacağını söylemektedir.³⁷³

Bursevî'ye göre ilhamın dayanağı olma noktasında zikrettiği ayetleri, hadisleri ve bu konudaki görüşlerini aktardıktan sonra, onun ilhama tabî olmaya dair görüşlerine değineceğiz. Bursevî, Yusuf Suresi 79. ayetinin³⁷⁴ tefsirinde, Allah'ın Hz. Yusuf'a vahiy yoluyla Bünyamin'i yanında tutmasını emrettiğini, bu emrin Allah'ın bildiği bir maslahat üzere olduğunu, Hz. Yusuf'un bunu yapmayı başkasını yanında tutması halinde vahyin hilafına amel etmiş olacağını ve bunun ayetin ifadesine göre zulüm olduğunu belirttiikten sonra şöyle demektedir: Bu ayette şuna işaret vardır; kendisine gelen ilhamın aksine amel etmek zulümdür. Zira gelen herşey Allah katından gelmektedir. Peygamber ve velînin

³⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.289.

³⁷¹ Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 6. Hadisin Buhârî'deki bir diğer rivayet şekli ise şöyledir: "Peygamber şöyle buyurdu: 'And olsun İsrâil oğullarından sizden evvel gelip geçen insanlar içinde öyle kimseler vardı ki, onlar peygamberler olmadıkları hâlde kendilerine haber ilham olunurdu. Eğer ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunursa, o da Ömer'dir.'" Buhârî, *Fedâil's-Sahâbe*, 6.

³⁷² Miras, Kamil, *Sahîhi Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1978, c. IX, s.352.

³⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.480.

³⁷⁴ "Yûsuf, "Malımızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını tutmaktan Allah'a sığınırız. Şübhesiz biz o takdirde zulmetmiş oluruz" dedi." Yusuf 12-79.

mutlaka onunla amel etmesi ve onu Allah'ın tayin ettiği yere koyması gerekir. Onlar her hadisede Allah'ın emrini beklerler ve gözetirler. Onlar kendisiyle emir olunmadıkları sürece ve kendisine haber verilmediği sürece onu tasdik etmezler ve ona tabi olmazlar.³⁷⁵

Bursevî, *“Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır”*³⁷⁶ ayetinin tefsirinde, bu ayetin teslimiyet, kendi ihtiyarını ve itirazı terketme konusunda asıl/temel hüküm olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: Muhakkak ki hayır, Allah'ın, Rasûlünün ve Rasûlün varisi olan mürşid-i kâmillerin seçtikleri şeydedir. Rasulüllah, fark mertebesinde³⁷⁷ haktır. Rasûlüllah'ın varisi olan mürşid-i kâmiller de kâmil hilâfet içinde oldukları gibi. Rasûlüllah ve onun kâmil varisleri, kendi iradelerinde fenâ buldukları için asla kendi nefislerinin hevâ-ü hevesleriyle konuşmazlar. Tıpkı Rasûlüllah'ın kendine gelen vahiyle konuştuğu gibi, mürşid-i kâmiller de kendilerine ilham olunanlar ile konuşurlar. Bundan dolayı mürîde düşen vazife, severek veya sevmeyerek de olsa; mürşid-i kâmil olan şeyhin emrine teslim olmasıdır.³⁷⁸ Ayetin zahirinden de kolayca anlaşılacağı üzere bu ayette, Allah ve Rasûlüne itaat ve onların verdikleri hükümleri, Müslümanların kendi arzu ve isteklerine göre kabul etmeme durumunun olamayacağı açıkça vurgulanmıştır. Bursevî ise, yukarıdaki açıklamasından anlaşıldığı üzere, emirlerine sorgulanmaksızın uyulması gereken Allah ve Rasûlünün konumuna, Rasûlüllahın varisleri olarak gördüğü mürşid-i kâmilleri de dâhil etmekte, Rasûlüllahın konuştuğu şeylerin vahiy olması yönüyle bağlayıcı olduğu gibi, mürşid-i kâmilin konuştuğu şeylerin de ilham olması yönüyle uyulması gereken şeyler olduğunu ifade etmektedir. Bursevî, büyüklere itiraz edilmeyeceğini bir başka yerde de şöyle temellendirmektedir: *“Büyükler itiraz edilmez. Çünkü onların görünen/zahirî hareketleri, kalblerine gelenlerden kaynaklanır. Bu kalbine doğanlar ise*

³⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.302-303.

³⁷⁶ Ahzab 33/36.

³⁷⁷ Fark makamı, artık eşyanın/varlıkların Hak'la kâim olarak görülmesi, yani Hakkı görmenin varlıkları görmeye, varlıkları görmenin de Hakk'ı görmeye engel olmamasıdır. Bu haldeki sâlikin bütün söz ve davranışları şer'î hükümlere uygundur. Uludağ, Süleyman, *“Fark”*, DİA, TDV, Ankara, 1995, c.XII, 171.

³⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.178.

ilhamlardır ve bunlar Allah'tan gelmektedir. Büyüklerin bunda bir sun'u/yapıcılığı yoktur.”³⁷⁹

Bursevî'nin evliyâya ve onların aldıkları ilhama itiraz olamayacağını, onları peygamberlere benzeterek temellendirdiği daha belirgin bir değerlendirmesi de, Enfal Suresi 6. ayetin³⁸⁰ tefsirinde geçmektedir. Onun bu konudaki açıklamasını aynen vermek istiyoruz:

واعلم انه كما لا إعتراض على الانبياء في وحيهم وعباراتهم كذلك لا إعتراض على الاولياء في إلهامهم وإشاراتهم وإنَّ السعادة في العمل والخذ بأياتهم *“Bil ki, Peygamberlere karşı, vahiyleri ve ibarelerinde kendilerine asla itiraz olmadığı gibi; evliyaya da ilhamları ve işaretlerin de kendilerine asla itiraz olmaz. Muhakkak ki saadet, onların ayetlerini (Peygambere inen ayetleri ve evliyaya inen ilhamı) almak ve onlarla amel etmektir.”*³⁸¹

Bursevî, *“Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun...”*³⁸² ayetinin tefsirinde, Hz. Peygambere icabet etme emrinin içine; âlim, edip ve emin olan evliyaya icabetin de gireceğini belirtmekte, zira bunların Peygamberin varisleri olduğunu, onların yollarının Hz. Peygamberin yolu olduğunu söylemektedir.³⁸³ Yine bu konuda bir başka yerde şöyle demektedir: Peygamberlerin getirdiği haberlere iman edip kabul ederken, onların varisleri olan alimlerin (mürşid-i kâmillerin) getirdiklerine iman etmemek büyük insafsızlıktır. Çünkü deniz birdir. Evliyanın getirdiklerine iman etmedikleri zaman, hiç olmazsa onları hikaye yollu kabul etsinler. Peygamberlere gelen akılları hayrete düşürecek şeylere iman ettikleri gibi, **korunmuş (mahfuz) evliyanın** getirdiklerine de iman etmeleri gerekir.³⁸⁴

Buna benzer ifadeleri Fetih suresi 10. ayetinin³⁸⁵ tefsirinde de tekrarlamakta, bey'atın rasule, onun varisi olan şeyhe ve devlet başkanına yapılacağına dair görüşleri

³⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.228.

³⁸⁰ *“Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlardı.”* Enfal 8/6.

³⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.316.

³⁸² Enfal 8/24.

³⁸³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.332.

³⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.407.

³⁸⁵ *“Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar.[496] Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.”* Fetih 48/10.

aktardıktan sonra, bunlardan rasuller ve şeyhlerin asla masiyeti emretmeyeceğini belirtmektedir. Peygamberlerin masiyetten/isyandan masum oldukları gibi şeyhlerin de mahfuz olduklarını belirterek, sultanların ise şayet şeyhliğe ulaşmışlar ise mahfuz/korunmuş olacaklarını söyler. Bu ayete göre bey'atın ve büyük şeyhlerden telkin almanın sünnet olduğunu, zira onları Allah'ın ilm-i tecelliden sonra yakînî tecellîye ulaştırarak irşad kutbu kıldığını dile getirmektedir.³⁸⁶ Bursevî, kulun Allah'a vâsıl olduğunda Allah'ın kendi katında ona ilim öğreteceği, ona ilhamda bulunacağı, ona hak ile bâtilin arasını temyiz edecek gücü vereceği ve bu kişilerin şeriatın dışında (şeriata aykırı) bir şey konuşmayacakları konusu üzerinde ehlüllahın hakikaten ittifak ettiklerini de belirtmektedir.³⁸⁷

Diğer yandan Allah'ın ayetlerini tasdik ve inkar durumunun içine, ilham ayetini tasdik ve inkarını da katmaktadır. *“Sakın Allah'ın âyetlerini yalanlayanlardan da olma! Yoksa zarara uğrayanlardan olursun.”*³⁸⁸ ayetinin tefsirinde, ister bu ayetler Kur'an'ın vahiyleri olsun, ister ilahî marifetler (bilgiler) gibi ilham ayetleri olsun, bunları tasdik etmek ile sağlanacak kârın en karlı kazanç, onları yalanlamanın ise insanî kazançların en zararlısı olduğunu belirtir. Hatta bazı ariflerin şunu söylediklerini belirtir; bu ilimden yani keşfi ve vehbî ilimlerden nasibi olmayanların kötü bir son (sû-i hatime) ile dünyadan ayrılmalarından korkarız.³⁸⁹

Tasavvufî düşüncede, ilhamda hata olmayacağı konusunda genel bir kabul bulunmaktadır. Bu kanaat, peygambere gelen vahyin korunmuş olduğu gibi belli bir mertebeye ulamış mutasavvıfın ilhamının da korunmuş olacağı şeklinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre nasıl ki peygambere gelen vahyi şeytanın değiştirmesinden korkulmaz ise, belli derecenin hakikatine ulaşmış kişiler de kendilerine ilham olunan şeyler konusunda nefsin etkisinden korkmazlar. Onların ilhamı da nefsin kuruntularından korunmuş olup, bu durum ilhamda hata olmayacağını yani doğruluğunun kat'î olduğunu gösterir.³⁹⁰ Bursevî de, ilhamda hata olmasının mümkün olmadığını şöyle bir örnekle

³⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.21-22.

³⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.91-92.

³⁸⁸ Yunus 10/95.

³⁸⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.80.

³⁹⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s.178.

açıklamaktadır: “Bil ki bir kuyu kazan kimse ya suya ulaşır veya ulaşamaz. Şayet ulaşır suyu bulduğu takdirde bu su ya acı veya tatlı olur. Tatlı olması hâlinde bile bu, hiçbir emek sarf etmeden sebepsiz olarak elde edilen yağmur suyu gibi değildir. Yağmur suyu çok güzel, temiz ve saftır. Bu durum hakikat ilminin âlimleri ile zahir ilminin âlimlerine benzer. Şübhesiz ki nebîler ve velîler Allah katından ilhama mazhar olmuşlardır. İlham ile vahiyde asla hata söz konusu değildir. Bu sebeple deriz ki, mutasavvıfların ilmi tamamen doğru bir ilimdir. Onların ilimleri zâhir ehlinin aksine tezekkürîdir, bir takım ön hazırlıklar yapmaya ihtiyaç duymazlar. Zâhir ilminin âlimlerinin ilimleri ise tefekkürî yani düşünceye dayanır ki, bunlar bir takım ön hazırlıklara ihtiyaç vardır.”³⁹¹

Bu konu ile ilgili olarak Bursevî'nin mükâşefe yolu ile ilim konusundaki aktardığı bilgilere de kısaca temas etmek istiyoruz. “ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا ” *Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*³⁹² ayetinin tefsirinde, ayette geçen *مِمَّا لَدُنَّا عَلَّمْنَا* ifadesinden hareketle kavramlaşan “Ledünnî İlim” kavramı üzerinde durmakta, tasavvuf ehlinin mükâşefeler yoluyla elde edilen ilme “Ledünnî İlimler (العلوم اللدنية)” ismini verdiklerini belirtmektedir. Bu ilmin Allah'ın zatının ve sıfatlarının ilmi olduğunu, bu ilmi öğrenmenin ancak ve ancak Allah'ın öğretmesiyle mümkün olduğunu, bunun dışında bir yolla bu ilmi öğrenmenin imkânsız olduğunu vurgular.³⁹³

Bursevî ilimleri; zarûrî ilimler, kesbî ilimler ve keşfe dayalı ilmü'l-hakîkat/ilâhî ilimler olarak üçe ayırır. Bunlardan zarûrî ilimler, herhangi bir çalışma ve çaba olmaksızın, nefis ve akılda hasıl olan ilimdir ki, elem, lezzet, varlık ve yokluğu tasavvur etmemiz gibi. Kesbî ilimler ise, başlangıçta nefis cevherinde bulunmayıp, kendisine çalışma yoluyla ulaşılan ilimlerdir. Eğer bilinmeyen şeyler bedîhî ilimler sayesinde bilinir hale getiriliyorsa bu yol nazarî yoldur. Ama eğer mahallin hazırlanması ve kalbin Allah'tan başkasına meyletmekten tasfiye edilmesi yoluyla ilim elde edilmesi ise keşf yoludur.³⁹⁴ Ehlüllahın ilim öğrenmesinin başlangıcı takva ve salih ameller iken, onlardan başkalarının ilim öğrenmelerinin başlangıcı tahsildir, okumaktır, vazifelerdir, makamlardır ve o devam

³⁹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.334.

³⁹² Kehf 18/65.

³⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.270-271.

³⁹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.271.

etmeyen mal toplama düşünceleridir. Bâtınî ilim, zahirî ilme nisbetle, ruhun cesede, özün kabuğa konumu menzilesindedir. Hiç şüphesiz bâtinî ilim, zahirî ilme göre, nakıs ferde nisbetle kâmil olan fert menzilesindedir... Bâtınî ilmin makamı, zatî yakınlık makamı olduğundan, zat yakınlık makamını ifade etmek için ayette *مِن لَدُنَّا* şeklinde ifade edilmiştir. Yani bizim zatımızın ehadiyet makamından ve mertebesinden demektir. Bundan dolayı tasavvuf büyükleri kendi ıstılahlarında, bu bâtinî ilim yerine ledünnî ilim tabirini kullandılar. Bu ilim sadece ve sadece Allah'ın öğretmesi ve Allah katından hiçbir ibare vasıtası olmaksızın hâsıl olan ilimdir.³⁹⁵

Bursevî, bir diğer sınıflamasında ise dinî ilimlerin iki tür olduğunu, birincisinin muamele ilmi, ikincisinin ise mükâşefe ilmi olduğunu belirtmekte, muamele ilminin kulun kendisiyle Allah'a yaklaştığı, ondan uzaklaşmadığı ilim olduğunu ve bu ilmin mükâşefe ilminden önce geldiğini belirtir. Mükâşefenin de kalpte bir nur olup, kişinin onunla gaybı müşahede ettiğini söylemektedir.³⁹⁶ Mükâşefeyi ayrıca; “*Kim bildiği ile amel ederse, Allah onu bilmediği ilimlere varis kılar.*”³⁹⁷ hadisi ile temellendirmekte, bu hadiste geçen birinci ilmin ders yoluyla elde edilen ilim olduğunu, ikincisinin ise mükâşefe ilmi olduğu yorumunu yapmaktadır. Ona göre bu ilim, veraset yoluyla elde edilen bir ilimdir ve bu ilim diğer ilimlerden daha yüce ve daha üstündür. Çünkü birinci ilim bunun yanında, cevizin kabuğunun, içinin yanındaki değeri gibidir.³⁹⁸ Bu düşüncenin, tasavvuf literatüründe özellikle Ebû Yezid el-Bestâmî (234/848), Hallac ve İbnü'l Arabî çizgisini izleyen sûfîlerdeki hakim kanaat olan; “*Kalbe gelen duyum, ilham ve keşfin yakîn derecesinde güvenilir bir bilgi olduğu, zahir bilgisinin veya teallüm yoluyla elde edilen bilginin ise zannî olduğu*” kanaatinden kaynaklandığı belirtilmiştir.³⁹⁹ Bu anlayışa göre, ilham esas olup, akıl ile nakil ise mekan ölçüsünde onu anlamaya ve anlatmaya yarayan vasıtalarlardır.⁴⁰⁰

Yukarıda görüldüğü gibi, zahirî ve bâtinî ilimler arasındaki fark konusunda, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde zaman zaman zahirî ilimleri küçümser şekilde ifadeler de bulunmaktadır. Bu konuda dikkat çeken bir diğer örnek de tefsirde aktarılan şu rivayettir: Ebu Yezid

³⁹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.271-272.

³⁹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.100.

³⁹⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.II, s.264 (hd. no:2542).

³⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.19.

³⁹⁹ Uysal, “İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı'nın Müzakeresi”, s.126.

⁴⁰⁰ Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999, s.129.

Bestâmî bir gün meclisinde dedi ki; Miskinler ilimleri, ölümlerden aldılar. Biz ise ilmi diri ve asla ölmeyen zattan aldık. O da ledünnî ilimdir. Ledünnî ilim, hiçbir talep ve tekellüf (öğrenme, ders çalışma ve zorluğa katlanmadan) ilham yoluyla hasıl olur.⁴⁰¹ Bestâmî'nin sözü bir başka yerde de; "Siz ilmi ölü olarak ölü kimseden aldınız. Biz ise ilmimizi hiç bir zaman ölmeyecek olandan (Allah'tan) aldık" şeklinde verilmektedir.⁴⁰² Bu sözlerin gerek bütün şer'î ilimleri, gerekse bu ilimleri öğrenmek için büyük çabalar harcamış, hayatını bu ilimlere vakfetmiş ve bu ilimleri nesilden nesile aktararak günümüze ulaştırmış bulunan tüm zâhir uleması için maalesef haksız bir küçümseme ve önemsizleştirme taşıdığı ortadadır. Ne var ki tasavvuf anlayışında, aklî ve naklî ilimler belli ölçülerde dinî bilgilerin kaynağı sayılsa da, en ulvî ve kudsî bilgiler keşf ve ilham ile elde edilen bilgilerdir. Zira keşf ve ilham doğrudan aracısız bilgiler iken, akıl ve nass ile elde edilen bilgi ise vasıtaya dayalıdır. Bu nedenle iç tecrübe ve manevî müşahadeye dayalı bilgiler, rivayete veya kıyas ve istidlâle dayalı bilgilerden daha değerli ve önemli görülmüştür.⁴⁰³ Buna karşın tasavvufun önde gelen şahsiyetlerinin, tasavvufun şer'î hükümlerle mukayyed olduğu hususunu özellikle vurguladıklarını burada belirtmeliyiz. Burada örnek olarak Bursevî'nin de tefsirinde aktardığı Cüneyd-i Bağdadî'nin şu sözü verebiliriz: "مذهبنا هذا مقيد باصول الكتاب والسنة Bizim yolumuz, Kur'an ve sünnetin temel kaideleriyle mukayyettir."⁴⁰⁴ Mutasavvıflık yönü de bulunan İzz b. Abdisselam (660/1262)'in⁴⁰⁵ bu konudaki değerlendirmesi de dikkat çekicidir: "İçerisinde birçok hayırları ve faydaları bulunduran şeriatın dış kabuk, hakikat bilgisinin ise öz şeklinde ifade edilmesi caiz değildir. İman ve taata dair emirler nasıl olur da kabuk olarak ifade edilir? Hakikat ilmi olarak isimlendirilen ilim, şeriat ilminin

⁴⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.339.

⁴⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.304. Zahirî ilimlere ve zahir ulemasına karşı mutasavvıfların takındıkları bu menfi tutum hakkında geniş bilgi için bakınız: Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s.129-136.

⁴⁰³ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s.117.

⁴⁰⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.194. İbnü'l-Arabî'nin de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de dile getirdiği; "Siz ilmi ölü olarak ölü kimseden aldınız. Biz ise ilmimizi hiç bir zaman ölmeyecek olandan (Allah'tan) aldık" sözü hakkında değerlendirme için bakınız: Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, c.II, s.277-279.

⁴⁰⁵ İzz b. Abdisselam, tasavvufî konuları genelde ayet ve hadislerle açıklayan, Kur'an ve sünnet dışında başka alim veya sufînin bu konulardaki görüş ve fikirlerini aktarma ihtiyacı duymayan, gerektiğinde kimi mutasavvıfların görüşlerini şiddetle eleştiren, tasavvufun amelî (zühd) yönünü öne çıkaran, bazı mutasavvıflarda görülen raks, devran gibi uygulamalar ile vahdet-i vücud, ricâlû'l-gayb gibi görüşlerin yer aldığı felsefî tasavvuf anlayışından uzak duran, mutedil bir mutasavvıftır. O, fikh-ı zahir ile fikh-ı bâtin bütünlüğü içerisinde bir tasavvuf anlayışını ortaya koyarken aynı zamanda fakihliği ile de öne çıkan bir alimdir. Geniş bilgi için bk: Ögke, Ahmet, "Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm (660/1262)'in Tasavvuf Yaklaşımı," *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 2003, c.VII, sayı: 17, s.133-150.

cüzlerinden bir cüzdür. Bu tür ifadeler ancak aptal, cahil ve edepten yoksun kötü niyetlilerin ifadesi olabilir. Bu söz sahiplerinde birisine 'senin şeyhinin sözü kabuktur' dense, bunu şiddetle inkar eder. Buna karşın kabuk ifadesini şeriat için kullanırlar. Şeriat ise Allah'ın kitabı ve Rasulüllahın sünnetinden başka bir şey değildir."⁴⁰⁶

Bu konuda Kelebâzî'nin şu tespitinin de oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz: Süfiyyenin ilimleri 'hâl ilimleri'dir. Bu hâl ilimleri ise ancak sahih amellerin sonucudur. Amellerin sahih olması ise ancak şer'î ahkama dair ilimlerin ve fıkıh usulünün bilinmesi ile mümkündür. Namaz, oruç, diğer farzlar ile talak, alışveriş vb. konulara dair Allah'ın hükümleri (farz-nedb gibi) bilinmelidir ki, bunları bilmek de ancak çalışmak ile elde edilebilir.⁴⁰⁷ Ayrıca yukarıda mükâşefe ilmini temellendirmek için delil olarak kullanıldığını belirttiğimiz; "*Kim bildiği ile amel ederse, Allah onu bilmediği ilimlere varis kılar*"⁴⁰⁸ hadisi de, ancak diraset (çalışma) yolu ile öğrenilen kesbî ilimle amel edilmesi halinde manevî ilimlerin elde edilebileceğini açıkça ifade etmektedir. Buna göre ilham ve feraset gibi vehbî ilimlere varis olmanın yolu, kesbî ilimler sayesinde öğrenilenlerle amel etmektir. Bu şekilde çaba ile öğrenilen kesbî ilimlerle amel sayesinde Allah kalbi nurlandırır ve kimin de kalbi nurlanırsa gaybî haller kendisine keşf olunur. Kaldı ki Kur'an, hadis ve dinin ahkamına dair bilgiler mükâşefe ve benzeri yollarla öğrenilen ilimlerden değildir. Mükâşefe yolu gayba dair konulardaki örtünün kalkmasını sağlar.⁴⁰⁹ Görüldüğü üzere bu tespitler oldukça yerinde ve önemlidir. Zira mutasavvıfların öne çıkardıkları ilham yahut keşfe dayalı öğrenilen ilimlerin öğrenme yolunun da ancak şeriatın zahiri ilimlerinin öğrenilmesinden geçtiği yine bir mutasavvıf tarafından açıkça ifade edilmiştir.

Buraya kadar, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde batınî ilim kapsamında olan ilimler hakkında bilgileri aktardık. Bunların, Bursevî'nin bu konuda görüşlerini ortaya koyması yönüyle yeterli olduğunu düşünüyoruz. Şimdi de Bursevî'nin keşf ve ilhama dayalı olarak elde edilen bilgiler olarak sunduğu bir kısım örnekleri sunacağız. Bu örnekler içerisinde bir kısmının fikhî-amelî hükümlerle ilgili olduğunu da görmekteyiz.

⁴⁰⁶ İzz b. Abdisselam, *Kitâbü'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, 1967, s.71-72.

⁴⁰⁷ Kelebâzî, *Taarruf*, 58.

⁴⁰⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.II, s.264 (hd. no:2542).

⁴⁰⁹ Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *Bahru'l-Fevâid*, Dâru's-Selam, Kahire, 208, c.I, s.223-225.

Bursevî'nin itikadî konularda ilhamın rolüne dair verdiği örnek Ashab-ı Kehf'in imanlarına dairdir. Bu konuda şöyle demektedir: “Zâhir olan şudur ki, Ashab-ı Kehf'in iman etmeleri, onları imana davet eden bir delil (davetçi) yahut bir delalet ile değil, melekûtî bir ilham ve lâhûtî bir cezbe ileydi. Nitekim Tevîlat'ta da buna işaret edilir.”⁴¹⁰ Görüldüğü üzere Ashab-ı Kehf'in imanının ilham ile olduğunu belirten Bursevî, ilhamın itikadî konulardaki delil oluşuna da vurgu yapmış olmaktadır.

Bursevî, Tur Suresi 4. ayette geçen “Beyt-i Ma'mur” hakkında kendi keşfî bilgisine göre açıklama yaparak; “Bu konuda bana göre doğru olan, keşf sûretiyle edindiğim kanaate göre Beyt-i Ma'mur'un, yedinci kat semânın sonunda oluşudur” demektedir.⁴¹¹ Keşf ile elde edilen bilgi babından Şeyh Üftade'den de şu bilgiyi aktarmaktadır; “Bazı Ehlüllaha keşif yoluyla zahir oldu ki, her kim Bursa Ulu Camii'nde ibadet ile meşgul olursa, Allah onu gaflet tufanından korur.”⁴¹²

Bursevî, -Muhyiddin Arabî'den naklettiğini belirterek- Hz. Peygamberden sonra halife seçimi meselesinin dahi ilhama havale edildiğini zımnen ifade etmektedir; Şeyhü'l-Ekber (Muhyiddin Arabî)'in; “Efendimiz halife tayini konusunda sükût ettiler. Zira onun ümmetinden, doğrudan Rabbinden emir alanlar vardı. Bu kişiler bâtında Allah'ın halifesi, zâhirî olarak ise Rasûlüllahın halifesi idiler... Onlar Rasûlüllaha vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan ve rasûlün aldığı kaynaktan almaktadırlar.” şeklindeki sözünü aktarmakta ve bu ümmetin kâmil olanlarının istidadına bak. Feyzi, Allah Teâlâ'dan vasıtasız olarak nasıl aldılar, demektedir.⁴¹³

Bursevî'nin, ilhamı esas alma konusunda dile getirdiği ve dikkat çeken bir örnek ise namazlarda okunacak surelerin seçimine dairdir. Bazı namazlarda belirli surelerin okunması konusu fukaha arasında ihtilâfıdır. Bu konuda Hz. Peygamberden sabah ve akşam namazlarının sünnetlerinde Kâfirûn ve İhlas surelerini okuduğu,⁴¹⁴ Cuma namazında A'lâ ile Gâşiye surelerini veya Cuma ve Münafikûn surelerini okuduğu şeklinde

⁴¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.221.

⁴¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.185.

⁴¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.210.

⁴¹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.12.

⁴¹⁴ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 14; Tirmizî, *Salat*, 192; Ebû Dâvud, *Tatavvu'*, 3.

rivayetler mevcuttur.⁴¹⁵ Bu rivayetlere binaen Şâfiî mezhebinde, belli namazlar için bu muayyen surelerin okunmasını müstehap olarak görülmüştür.⁴¹⁶ Ancak Hanefî mezhebinde esas olan, hiçbir namaz için Kur'an'da belirli bir surenin okunmasına dair bir belirleme yoktur ve bu şekilde belirli namazlarda sürekli olarak muayyen sureleri okumak mekruhtur. Çünkü bu şekilde davranmak, sureler arasında üstünlük farkı olduğu zannını ortaya çıkarır. Halbükî hepsi Kur'an'dır. Ayrıca bu şekilde davranmak belli sureler dışındaki surelerin ihmal edilmesine sebep olur.⁴¹⁷ Bursevî, belli namazlarda muayyen bir surenin okunması konusunda mezheplerin bu şekildeki farklı görüşlerini zikrettikten sonra, Ebû Hanife'ye göre Fatihâ'dan başka herhangi bir muayyen surenin namazlarda sürekli okunmasının, diğer surelerin okunmasının terki söz konusu olduğundan mekruh olduğu görüşünü aktarmakta,⁴¹⁸ sonrasında ise bu konuda namazlarda hangi surenin okunacağına aslında kalbe yapılacak ilkaya göre olacağını şöyle açıklamaktadır; Ârifin edeplerinden birisi de, mutlak namazında kıraat ettiği zaman muayyen bir sure veya ayeti kasd etmemesi, yani belli namazlarda sürekli belirli bir sure ve ayeti okumamasıdır. Bu şekilde davranmanın sebebi ise, Rabbinin kendisini münacatına bağlı olarak hangi yola sevkedeceğini bilmediğinden dolayıdır. Doğrusu ârif kişi, Allah'ın kelâmından kendisinin münacatına göre o an için Hakk'ın hatırına ilkâ ettiğine göre okumalıdır.⁴¹⁹

Bursevî, Necm suresi 3-4. ayetlerin⁴²⁰ tefsirinde, 'vahiy' kelimesinin çeşitli anlamlarının bulunduğunu, bunlardan bazılarının; gönderme, ilham, yazı yazmak, konuşmak, işaret etmek ve anlatmak olduğunu aktarır. Ayette de Hz. Peygamberin beşeriyet nutku ile değil, Hak nutku ile konuşan birisi haline geldiğine işaret edildiği ve onun kelamının şeytanî telkinler ve nefsanî hevâcis türünde olduğunun düşünülmemeyeceğinin vurgulandığını belirtir. Bu nedenle âlimler: "Nebî ma'sûm/ günahsız olduğu gibi şer'atla amel edenden südür eden de mahfûzdur" demişlerdir. Büyük

⁴¹⁵ Müslim, Cuma, 16; Ebû Davud, Salat, 234,236; Benzer rivayetler için bakınız: Buhârî, Cuma, 10, Tirmizî, Salat, 112-115.

⁴¹⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü't-Talibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, Mekteb'ül-İslamî, Beyrut, 1991, c.II, s.45; a.mlf, *Sahîhi Müslim Bişerhi'n-Nevevî*, c.VI, s.238-239.

⁴¹⁷ Merginânî, *Hidâye*, c.I, s.122; Mevsilî, *İhtiyâr*, c.I, s.57. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bakınız: Aynî, *Binâye*, c.II, s.312-313.

⁴¹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.12

⁴¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.320; c.VII, s.131.

⁴²⁰ "O, arzusuna göre de konuşmaz, onun konuşması ancak, bildirilen bir vahy iledir." Necm 53/3-4.

âlimlerden bazıları şöyle demiştir: “Evliyâdan her kim hadislerde vârid olmayan bir vird⁴²¹ vaz’ ederse, Allah’a ve Rasûlüne karşı sû-i edepte bulunmuş olur. Ancak Allah tarafından kendisine ilham yoluyla vird öğretilenler bundan müstesnadır. Zira Allah ona tüm kelimâtın husûsiyetlerini öğretmektedir. O halde böyle kimseler vird îcâd eden kimseler değil, virdine ittibâ edilecek kimseler sayılırlar.”⁴²² Görüleceği üzere Bursevî, tasavvufî hayatın temel öğelerinden birisi olan virdlerin, Kur’an ve hadislerde yer almasalar bile, evliyaullah tarafından Allah’tan alınan ilhama göre düzenleneceğini ve bunun bid’at sayılamayacağını belirtmektedir.

Yusuf Suresi 93. ayetin⁴²³ tefsirinde, hırka giyme ve (müridlerine) hırka giydirme işinin meşâyih-i kiramın sünneti olduğunu, onların teberrüken ve uğurunu umarak hırka giydirdiklerini belirttikten sonra, onların bu hırka giydirme işini, Allah’tan gelen ilham ve işaretle yaptıklarını, bundan dolayı hiç kimsenin hırka giydirmenin fuzûlî iş, bid’at ve çirkin olduğunu iddiaya hakkının olmadığını söylemektedir.⁴²⁴

İlhama dayalı ortaya konan hükümlere bir örnek de, mübarek gecelerde kılınan nâfile namazları verebiliriz. *“وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَجُّدٌ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ”* *Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından da O’nu tespih et* ⁴²⁵ ayetinin tefsirinde Bursevî şöyle der: Reğâib, Berat ve Kadir gecelerinde kılınan namazlar da ayette zikredilen “edbâru’s-sücûd” kapsamındaki nâfilelere dâhildir. Reğâib gecesini namazı, Receb ayının ilk cuma gecesini akşam namazından sonra kılınır. Berat gecesini namazı Şaban ayının on beşinci gecesini yatsı namazından sonra, Kadir gecesini namazı da yine bu gece yatsı namazından sonra kılınır. Bu namazlar, tahkik ehli meşâyihin güzel bulunduğu amellerdendir. Zira bu namazlar da nâfiledir; yani farz ve sünnet namazlara ilâveten kılınan namazlardır. Tabi bunu, şeriatta sahîh bir dayanaklarının olmaması ihtimaline binâen söylüyoruz. Bu konudan bahseden meşâyihin çoğunun görüşü, Hz. Peygamber’in bu namazları kılmış olduğu ve sahîh bir dayanaklarının olduğu ancak ortaya çıkışlarının daha sonra olduğu yönündedir. *Meşâyihin ameli de*

⁴²¹ Vird, çoğulu evrâd olup, günlük dualar, düzenli bir şekilde belli zamanlarda okunmak üzere ayet, hadis ve ermişlerin sözlerinden derlenmiş dualar, ahzab, hizip, ezkar ve zikirlerdir. Her tarikatın kendine özgü bir evradı vardır. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2012, S.381-382

⁴²² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.213.

⁴²³ “Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, (gözleri) görececek duruma gelir. Ve bütün ailenizi bana getirin.” Yusuf 12/93.

⁴²⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IV, s.315.

⁴²⁵ Kaf 50/40.

*dayanak olarak yeterli olduğu için, sonradan ortaya çıkmış olmaları, aslen var olmadıkları anlamına gelmez. Zira meşâyih, zü'l-cenâhayn/iki kanat sahibi kimselerdir.*⁴²⁶

Bu gecelere has cemeatle kılınan namazların olup olmadığı, Bursevî'nin yaşadığı dönemin başlıca tartışma konularından biri olup, hatta Şubat 1703'de Bursa Ulu Camii'nde kadir gecesi namazı kılmak isteyen sufiler ile bu namazın bid'at olduğu ve kılınmasını caiz olmadığını savunan bir kısım medrese talebesi arasında yaşanan büyük bir kavganın çıktığı ve birçok yaralananın olduğu gibi namaz kılmak isteyen sûfilerden bir kişinin de öldürüldüğü bir olay gerçekleşmiştir.⁴²⁷ Sanıyoruz bu tartışma karşısında Bursevî, bu namazlara dair Hz. Peygamber ve Sahabe döneminden sahih dayanakların olmaması⁴²⁸ nedeniyle, bu namazları meşâyihin kılmış olmasının kendileri için yeterli bir dayanak olduğunu, çünkü onların zü'l-cenâhayn, yani hem zahirî hem de batınî ilimlere sahip olduklarından bu namazları kılmış olmalarının bunların sıhhatine delalet ettiğini belirtmektedir. Burada belirtebileceğimiz bir husus da tasavvuf ehlinin, Nisa suresi 54. ayette emredilen ulü'l-emre itaatin kapsamına mürşid-i kâmillerin/şeyhlerin de dahil olduğu görüşünde olmalarıdır. Bu durum ayetin işârî yorumlarında açıkça belirtilmiş olup, bunun sonucunda mürşidin yapılmasını istediği özellikle müridler için mutlaka yerine getirilmesi gereken emirler olmakta ve onun yaptığı da bir anlamda yerine getirilmesi gereken bir sünnet gibi algılanmış olmaktadır.⁴²⁹

Ulemanın geneli ise bu gecelere has bir namaz olmadığını ve bu namazların sonradan ihdas edilmiş bidatler olduğu görüşündedir. Zira ne Hz. Peygamber, ne sahabe, ne tabiîn, ne de müçtehit imamlar döneminde bu namazlar kılınmamıştır. Bu konu ile ilgili rivayetlerin de tamamen uydurma olduğu belirtilmiştir.⁴³⁰ Ayrıca bu gecelere has cemeatle namaz kılma konusunda mutasavvıflar arasında görüş birliği olmadığını da burada belirtmeliyiz. Örneğin İmam-ı Rabbanî, bu gecelerde cemeatle nâfile namazı

⁴²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.142.

⁴²⁷ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.25, 80.

⁴²⁸ Leknevî, Abdülhayy b. Muhammed, *"el-Âsârü'l-Merfûatü fi'l-Âhbâri'l-Mevdûati*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s.76.

⁴²⁹ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, c.I, s.151; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.229-230.

⁴³⁰ İbn-i Teymiyye, *Mecmu'*, c.XXIII, s.132-135; İbn-i Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 1990, c.III, s.109; c.V, s.252; c.XII, s.16; İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münif fi's-Sahih ve'z-Zaîf*; Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, ty., s.83-85.

kılmanın mekruh olduğunu, hatta bunun bir şeytanın aldatması olduğunu açıkça belirtmektedir.⁴³¹

3.2.1.9.2. İlhamın Bilgi Değeri Konusundaki Değerlendirme

İlhamın bilgi değeri hakkında görüşler üç başlık altında toplanabilir: Bunlardan birincisi, ilhamın vahiy gibi hüccet olduğu, ikincisi yalnızca kendisine ilham edilen açısından hüccet sayılacağı, üçüncüsü ise, ilhamın ne ilham edilen ne de diğer kişiler bakımından hüccet olmadığı şeklindedir.⁴³²

Yukarıda görüşlerini ayrıntılı olarak vermeye çalıştığımız Bursevî'yi, bu grupta birinci grupta yer alanların, yani ilhamı vahyin bir türü olarak gören ve uyulması gerekli bir hüccet olduğu görüşünde olanlar arasında sayabileceğimiz kanaatindeyiz. Aktardığımız görüşlerinden de görüleceği üzere, bazı gaybî konulardan fikhî-amelî konulara kadar birçok konuda ilhamı bir bilgi kaynağı olarak hüccet saydığına şahit olduk. Peygamberin gûnahtan masum oluşu gibi, ilhama mazhar olan meşâyihin de mahfuz olduğunu belirtmekle ilhamın güvenilirliği noktasında herhangi bir şüphe duymadığını söyleyebiliriz. Her ne kadar insanın kalbine Allah'tan ve melekten ilkâ olabileceği gibi, nefisten ve şeytandan da ilkâ olabileceğini söylese de, evliyâullahın bunların ilahî bir ilham mı yoksa nefsanî ya da şeytanî bir ilkâ mı olduğunu, sahip olduğu makam gereği anlayabileceği ve ayırt edebileceği kanaatindeyiz. İlham veya keşf yoluyla elde edildiğini söylediği bir kısım gaybî bilgileri aktardığı gibi, bunun yanında bazı zikir formlarının (virdlerin) oluşturulması, mübarek gecelere has namazların kılınması gibi fikhî-amelî yönü bulunan hükümlerin meşruluğunun isbatını da ya doğrudan ilhama yahut ilhama mazhar olan meşâyihin uygulamış olmasına bağlayarak, ilhamın hüccetliğine dair görüşünü açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

İlhamın geçerliliği konusunda şu iki noktada genel kabul olduğu belirtilmiştir: 1- Hz. Peygamber'e gelen ilhamın, vahyin üç türünden biri olması nedeniyle, kendisi ve diğer kişiler bakımından bağlayıcı olduğu. 2- Cevaz alanında, iki mubah fiil arasında ilham ile

⁴³¹ Serhendî, Ahmed el-Fârûkî (İmam Rabbânî), *Mektûbât*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), Dergah Ofset, İstanbul, 1998, c.II, s.339.

⁴³² Birsin, Mehmet, *Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri*, İnönü Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, Malatya, 2015/6, c.VI, sayı:1, s.75.

tercihte bulunmanın caiz olduğu. Yani mükellefin, herhangi bir emri veya nehyi hükümsüz kılmadan iki mubah arasında içine doğan fikre göre tercihte bulunmasının caiz olduğu hususlarında görüş ayrılığı yoktur.⁴³³ Burada kabul edilebilir olarak görülen ilham türüne şu da dahil edilebilir: Zahirî deliller arasında tercihte bulunamayan kişinin, -iyi niyetli ve takvalı tutum takınmak şartı ile- bu iki fiilden birinin tercihinin kendisine ilham olunmasıdır ki, bu durumda ilham kendisi hakkında delil olabilir. Bu bir şer'î tercih olup, zayıf kıyas veya zayıf istishab gibi delillerden daha kuvvetli görülmüştür.⁴³⁴

Bu alanlar dışında ilhamın şer'î bir bilgi kaynağı olarak görülmesi ise mümkün gözükmemektedir. Bunun temel sebeplerinden birisi, Neseî'nin (507/114) de özellikle vurguladığı gibi, ilhamın doğru olma ihtimali olduğu kadar yanlış da ihtimali bulunmasıdır. Bu nedenle doğruluğuna dair delil bulunmadığı ve bu konuda bir tespit imkanı olmadığı için, mutlak olarak hiçbir ilhamın doğruluğuna hükmedilemez.⁴³⁵ Hatta Şems suresi 8. ayette de belirtildiği üzere ilham olunan mananın 'fücûr' yani kötülük ve günah içermesi de muhtemeldir. Bunun belirlenmesi ve ayırt edilmesi ise yine nazar ve istidlale bağlı olmaktadır ki, bu durumda iş artık ilhamdan çıkıp içtihat dairesine girmiş olur.⁴³⁶

İlhamın bir hüccet sayılamayacağını bir diğer göstergesi ise, ilham ile elde edildiği söylenerek ortaya atılan fikirlerin birbiri ile tutarsız oluşudur. Şayet bütün ilhamlar vahiy gibi aynı kaynaktan alınmış olsa idi, ilhama dayalı ortaya konulan görüşlerin de aynı olması gerekirdi. Burada örnek olarak "*Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim de mahlûkâtı yarattım...*"⁴³⁷ rivayeti hakkında değerlendirmeleri zikredebiliriz. İbnü'l-Arabî hadis kitaplarında yer almayan bu rivayet için, keşfen sahih naklen gayr-i sahih derken, ümmî bir velî olarak tanınan Abdülaziz ed-Debbağ (1132/1720) ise, İbnü'l-Arabî'nin keşfen sahih olduğunu söylediği bu rivayetin kendi keşfi bilgisine göre sahih olmadığını, Hz. Peygamberin böyle bir şey söylemediğini belirtmektedir.⁴³⁸ Yine; "*ümmetimin alimleri*

⁴³³ Birsin, *Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri*, s.88, 93.

⁴³⁴ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s.191.

⁴³⁵ Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kahire, 201, s.151.

⁴³⁶ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s.190-191.

⁴³⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.II, s.132. (hd.no: 2016).

⁴³⁸ Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi," s.172,173,179.

Benî İsrailin peygamberleri gibidir."⁴³⁹ şeklindeki rivayeti de Debbâğ kabul etmezken, çağdaşı olan Bursevî'nin, bahsi geçen her iki rivayeti de hadis olarak belirtmesi karşısında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Her ikisi de vehbî ve keşfî ilimlerde söz sahibi olduğu belirtilen kişiler, aynı hadis üzerinde farklı tutumlar sergilemektedir. Bu durum bizi müçtehitlerin içtihatlarındaki farklılıklar gibi velilerin de keşiflerinde ihtilaflar bulunduğu sonucuna götürmekte ve böylesi kapalı manevî bir atmosferde hangi keşfin daha doğru olduğunu tesbit etmek ise hayli müşkil bir durum ortaya çıkarmaktadır.⁴⁴⁰

Bu konuda bir başka örnek olarak, vahdet-i vücûdu kabul edenlerin de inkâr edenlerin de, bunu kendi keşf ve ilhâmına dayanarak söylemeleridir.⁴⁴¹ Görüldüğü üzere tasavvufî düşüncenin en önemli tartışma konularından olan vahdet-i vücud gibi temel bir konuda dahi, birbirine tamamen zıt iki farklı düşünce, taraftarlarınca ilhama veya keşfe dayalı olduğu iddiası ile dile getirilmektedir.

İlhamın bilgi değeri konusunda Nakşibendî'nin Müceddidiyye kolunun kurucusu ve "Müceddid-i elf-i Sâni" olarak tanınan İmam-ı Rabbânî (1034/1624)⁴⁴² görüşlerinin bu konuya ışık tutacağı kanaatindeyiz. İmam-ı Rabbânî, tasavvuf yolunun sonuna varılınca, İslamiyet'in bildirdiği şeylerin, apaçık şekilde tafsîlatıyla bilineceğini, zira aklın dar çerçevesinden kurtularak, keşfin sonsuz alanına açılmanın hasıl olacağını, Peygamberimizin bu bilgileri vahiy ile aldığı gibi, bu büyüklerin de bu bilgileri gerçekte ilham yolu ile aynı asıldan alacağını belirtir.⁴⁴³ İlhamın kaynağına dair bu görüşü genel tasavvufî anlayış ile paraleldir. Ancak onun ilhamın kaynaklık değeri ve ona ittibâ konusundaki görüşü ise, yaygın tasavvufî anlayışın tersine, şer'i hükümlerin (şeriatın zahirî hükümlerinin) her zaman tek esas kabul edilmesi gerektiği şeklindedir. Konuya açıklık

⁴³⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.II, s.64. (hd.no: 1744)

⁴⁴⁰ Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi," s.179-180.

⁴⁴¹ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.121.

⁴⁴² Algar, Hamid, "*İmam-ı Rabbânî*", *DİA*, TDV, Ankara, 2000, c.XXII, s.194. İmam-ı Rabbânî'nin müceddid yönü şu şekilde vurgulanmıştır: "O iki büyük iş başarmıştır: 1- Tasavvufun temiz kaynağını, ruhbanlık ve felsefe sapıklıklarından sızmış olan kir ve pisliklerden temizleyip, sağlam ve kök İslam Tasavvufunu getirmiştir. 2- Halk arasında yayılmış ve revaç bulmuş ne kadar cahiliye adet ve merasimi varsa, bunların hepsine amansız bir muhalefet bayrağı açmış, bey'at ve irşad sistemi yardımıyla, şeriata uyma konusunda canlı bir hareket meydana getirmiştir. Karaman, Hayrettin, *İmam-ı Rabbânî ve İslam Tasavvufu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.51.

⁴⁴³ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.113.

getirmesi için onun “*Mektûbât*” adlı eserinden ilhamın bilgi değeri üzerine yaptığı değerlendirmeleri kısaca maddeler halinde özetlemek istiyoruz:

- 1- Ledünnî ilimler, şer’î ilimlere mutabık oluşu ile ölçülür. Şayet bu bilgiler şer’î ilimleri kıl kadar dahi aşsa o sekr (kendinde olmama hali, gaflet) ile söylenmiş sayılır. Onların vecd ve halleri de, şeriat mizanına vurulmadıkça hiçbir değer ifade etmez. Keşf ve ilhamları, Kur’an ve sünnet mihengine uymazsa yarım arpa kadar değerleri olmaz. Tasavvuf yolunda ilerlemekten maksat, İslam’da inanılması lâzım olan şeylere, yakînin, îmânın artması (hakîkî imana kavuşma) ve fıkıh hükümlerinin kolayca yerine getirilmesinin sağlanmasıdır.⁴⁴⁴
- 2- Bazı meşâyihden zatların, hak ehli alimlerin dediklerine aykırı düşen şeyler söylemeleri, kendilerini hâl ve sekr kaplaması nedeniyle olup bunlar keşfe dayalı bilgilerdir. Bunların mazur görülüp, kıyamette bunlardan dolayı muâheze olunmaması umulur. Bunlar içtihadında yanılan müçtehitler gibi sayılabilirler. *Hakikat (doğru olan), hep Ehl-i Sünnet âlimlerinin bildirdikleridir. Çünkü onların bilgileri, nübüvvet kaynağından alınmıştır. Nübüvvet bilgileri ise, kat’î olarak doğru olan vahy ile bildirilmiştir. Mutasavvıfların marifetleri ise, keşf ve ilhama dayanır. Keşf ve ilhamda ise hata ihtimali vardır. Keşf ve ilhamın doğruluğunun göstergesi, Ehl-i Sünnet âlimlerinin ilimlerine uygun olup olmamasına bağlıdır. Kıl ucu kadar uyumsuzluk bulursa, doğruluk dairesinden çıkmış olur. Gerçek ve hak olan budur. Bunun dışında olan da ancak dalâlet ve sapıklıktır.*⁴⁴⁵
- 3- Bazı vakitlerde ilhama dayalı bilgilerin hatalı olması, ilham sahibinin kalbine gelen önsezilerin ilhama benzetilmesi ve karıştırılması nedeniyledir. O bunları ayırt edemez ve ilhama dayalı doğru bilgi sanır. Ancak tamamen hataya düşer. Bu durum bazan da keşflerinde ve rüyalarında meydana gelir. O görülenleri zahiri yönüyle yorumlar. Ancak onların te’vil ve tabir gerektirdiğini bilmez. *Sonuçta kesin olarak itimad edilecek olan yalnız Kur’an-ı Kerim ve hadislerdir. Çünkü bunlar, kesin doğru olan vahy ile gelmiştir. Âlimlerin icmaı ve müçtehitlerin içtihadı da bu iki asla dayanır. Bu dördü temel esaslar olup,*

⁴⁴⁴ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.112, 465.

⁴⁴⁵ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, 305-306.

bunlar dışında kalan bilgiler, her ne olursa olsun bunlara uygun ise kabul edilir. Aksi halde bunlar mutasavvıfların ilimleri, marifetleri, keşfleri de olsa kabul olunmaz. Şeriat mizanına uymadıkça vecd ve hâllere dayalı bilgiler yarım arpa tanesi kadar bile değer ifade etmez. Kur'an ve sünnet terazisine vurulmadıkça bir değeri olmaz. Seyr-i sülûk yoluna girmekten amaç, Şer'an iman edilmesi gereken şeylerde hakîkî imanın elde edilmesi ve şer'î emirleri kolaylıkla (seve seve) yapmaya alışmaktır. Bu ikisi dışında başka şeyler için değildir.⁴⁴⁶

- 4- *Kıyas (müçtehitlerin içtihadî hükümleri) şer'î kaynaklardandır. Biz bunlara uymaya emir olunduk. Keşf ve ilhamları ise böyle değildir. Onlara uymakla emir olunmadık. İlham, yalnız sahibi için delildir, başkaları için delil değildir. İctihadî hükümler ise, her müslüman için delildir. Bu nedenle müçtehit âlimlere uyulması gerekir. Dinin temel esasları, bu âlimlerin görüşlerine uygun olarak öğrenilmelidir. Mutasavvıfların bu âlimlerin bildirdiklerine muhalif olan sözlerine ve işlerine uymamak gerekir.⁴⁴⁷*
- 5- *Tasavvuf yolcusu, henüz işin hakikatine (iç yüzüne) ulaşmadan önce, kendi keşf ve ilhamına uymasa da, Ehl-i sünnet ulemasına tâbi olması lazımdır. Âlimleri haklı, kendini hatalı bilmelidir. Çünkü ulemanın bilgilerinin dayanağı peygamberlerdir. Onların bilgileri ise, vahiy ile desteklenmiş olup hatadan ve yanlıştan korunmuştur. Bu bilgilere uymayan kendi keşf ve ilhamı ise hatalıdır. Bunun için kendi keşfini, âlimlerin sözünün üstünde tutmak, vahy ile inmiş olan sağlam bilgilerin üstünde tutmak olur. Bu ise, dalâlet ve hüsrandır. Bu nedenle Kitap ve sünnete, uygun itikat lâzım olduğu gibi, müçtehitlerin onlardan çıkardıkları hükümlere de uymak zaruridir. Bu hükümler, helâl, haram, farz, vâcib, sünnet, müstehab, mekruh gibi işlerdir. Bu ahkâmı öğrenmek de zaruridir.⁴⁴⁸*
- 6- *Keşf konusunda hata edilmesi, itâba uğramama ve kınanmama yönünden müçtehitlerin içtihadında yanılması hükmündedir. Ancak müçtehide hatalı da olsa bir sevap derecesi verilir. Ancak şu fark vardır ki müçtehidin hatalı*

⁴⁴⁶ Serhendî, *Mektûbât*, c.II, s.23.

⁴⁴⁷ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.374.

⁴⁴⁸ Serhendî, *Mektûbât*, c.II, s.302-303.

hükmüne uyanlara da sevap varken, hatalı keşflere uyanlara sevap verilmez. Çünkü onlar mazur görülmezler ve sevaptan da mahrumdurlar. Bu ilham ve keşfin, sadece sahibi için delil olması ve başkaları için delil olmamasındandır. Müçtehitlerin görüşü ise, başkaları için de hüccettir. *O halde, yanlış ihtimali üzere olan ilhamlara ve keşiflere uymak câiz değildir. Müçtehitlerin hata ihtimâli olan görüşlerine de uymak ise câiz ve hatta vaciptir.*⁴⁴⁹

Görüldüğü üzere İmam-ı Rabbânî, kitap, sünnet, icma, kıyas veya içtihadı dayalı olsun, İslam'ın şer'î hükümlerinin her hâlükarda temel esas olduğunu, bunlardan en ufak bir sapmanın keşf veya ilham sonucu da olsa dalâlet ve yoldan sapma olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Ayrıca tasavvuf yolunun sonuna, velâyet derecelerinin sonuna varanlara hâsıl olan bilgilerin, ehl-i sünnet âlimlerinin bildirdiğine tam uygun olduğunu, ancak bazı tasavvuf yolcusunda -henüz yolda iken- tasavvuf sarhoşluğu ve hâl kaplaması nedeni ile bu itikatlara uymayan bazı şeyler meydana gelebildiğini belirtmektedir. İlham ve keşfin ise hatalı olabileceğini, bunda hatanın şeytanın karıştırması, yorumlamada/tabirde yanlışlık veya hayaller nedeniyle oluşacağını belirtmekte ve bu nedenle bunların doğru bilgi için bir kaynak oluşturmayacağını, tasavvuf yolcularının keşiflerinin, buluşlarının doğru olup olmadıklarının, Ehl-i sünnet âlimlerinin bildirdikleri doğru bilgilere uygun olup olmamaları ile anlaşılacağını vurgulamaktadır.⁴⁵⁰ Hatta İmam-ı Rabbanî, kendi ilham tecrübesindeki bir hatasından da bahsetmekte, keşf ve ilham ile Ulü'l-Azm Peygamberlerinin birbirlerinden üstünlüklerini belirttiğini, buna karşın keşf ve ilhamın tam bilgi olmadığını, bu yüzden o şekilde yazdığı ve üstünlüklerini ayırdığı için pişman olup istiğfar ettiğini, çünkü açık bir delil bulunmadıkça, o yolda konuşmanın câiz olmadığını söylemektedir.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.118-119.

⁴⁵⁰ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.297-298; c.II, s.298-302. Rabbanî, bâtının, yani tarikat ve hakikatin marifetleri, zahirin, yani İslamiyetin bilgilerine, tam uygun olduğu makamın Siddıklık makamı olduğunu bunun velâyet derecelerinin en üstünü olduğunu belirtir. Bu makamdaki marifetlerin, İslâmiyyet'ten kıl kadar ayrı olmayacağını, Siddıklık makamı üstünde, yalnız nübüvvet, yani Peygamberlik makamı olduğunu, Peygambere vahiy ile yani melek ile gönderilen ilimlerin, Siddıklara ilham ile bildirilmekte olduğunu söyleyerek şöyle der: "Bu iki ilim arasındaki fark, yalnız, vahy ve ilham arasındaki farktır. O hâlde, hiç ayrılık olamaz. Siddıklık makamının altındaki makamların hepsinde az çok, sekr vardır. Sekrsiz olan, tam uyanıklık, yalnız Siddıklık makamındadır. Peygamberlik ile Siddıklık bilgileri arasında, ikinci bir fark da, vahiy elbette doğrudur. İlham ise, zan iledir. Çünkü vahiy, melek ile gelir. Melek, masumdur. Yani öyle yaratılmıştır ki, yanlışlık yapamaz. İlham yeri de, yüksek ise de, yani ilham yeri olan kalp, âlem-i emrden olup, yüksek ise de, akl ve nefis ile birlikte bulunduğu için, yanılabilir." Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.149.

⁴⁵¹ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.477.

İmam-ı Rabbânî’de dikkat çeken bir husus da, tasavvuf literatüründe genellikle dile getirilen *–Rûhu’l-Beyân* tefsirinden de benzer şekilde aktardığımız- tarikatın şeriatın özü, şeriatın bir mertebe ötesi olduğu düşüncesine karşı, doğrusunun tarikatın şeriatın hizmetçisi olduğunu savunmasıdır.⁴⁵² Mutasavvıfların genelinin kâmil velîlerin sözlerinde hata ve yanılma olmayacağı kanaatinde olmalarına karşın,⁴⁵³ İmam Rabbânî’nin bu değerlendirmesinin oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu değerlendirmelere göre, ilham yoluyla elde edilen bilginin kesin doğruluğu ve genel geçerliliği söz konusu olamaz. Çünkü bu bilgi objektiflikten yoksun ve göreceli bir durumu gerekli kılmaktadır. Zira ilham aldığı ileri sürenler arasında aynı konu hakkında aynı şeyi söyleyen iki veya üç kişinin bulunması zordur. Çünkü ilham ferdî bir tavidir veya ferdî bir tecrübedir. Dolayısıyla ilham yoluyla elde edildiği iddia edilen bilgi, çeşitlilik üzerine kaim olduğu gibi, farklı felsefî ve farklı dinlerden devşirme bir durumu da çağrıştırmaktadır.⁴⁵⁴ İlhamın fikhî sahada bir hüküm kaynağı olarak kabulü ise, bid’atlere, İslamî hükümlerde tahrife hatta İslam dışı yeni bir şeriatın ortaya çıkmasına bile yol açacağı ortadadır. Ayrıca müçtehidin içtihadı, Şari’in irade ve hükmünü temsil etmesi açısından, bir fiili helal veya haram kılabilir ve bu müçtehid kendisine fetva makamı olarak gören herkesi bağlar. Bu nedenle İslam toplumu için itibar edilmesi gereken şey, kişisel manevî tecrüye dayalı keşf ve ilham gibi subjektif olgular değildir. Böylesi bir yöntemin fıkıh usulü açısından geçerliliği olamaz. Çünkü fıkıh usûlünde şer’î hükümlerin istinbâtı sırasında sadece şer’î delillerin açık (muhkem) ve objektif manaları ile şeriatın temel amaçları esas alınır.⁴⁵⁵ Burada şu tespiti yapabiliriz: Tasavvufî düşüncede gerek naslara bâtinî anlamlar verilmesi, gerekse de ilhama dayalı bilgilerin delil olarak kullanılması tasavvuf ile fıkıhın ayrıştığı temel noktalardan birisidir. Fikhî açıdan bakıldığında bu faaliyetlerin, nassların zahirî anlamları ve hükümleri çerçevesinde değerlendirilmesi zorunludur. Bâtinî anlamın ancak zahire uygun olması halinde, ilhamın ise mubah alanda bir tercihte bulunulmasının gerektiği durumlarda sadece kişinin kendisini bağlayıcı

⁴⁵² Algar, “İmam-ı Rabbânî”, *DİA*, c.XII, s.196.

⁴⁵³ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s.177.

⁴⁵⁴ Aslan, Abdulgaffar, “Kelamda İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Isparta, 2008/1, sayı:20, s.44.

⁴⁵⁵ Koca, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi”, s.270-271.

olabileceği kabul edilebilir.⁴⁵⁶ Bunun dışındaki durumların fikhî açıdan geçerli görülmesi mümkün değildir.

3.2.1.9.3. Rüyanın Bilgi Değeri ve Kaynaklığı

3.2.1.9.3.1. Rüya Hakkında Genel Bilgiler

Rüya (الرُّؤْيَا) sözlükte “uykuda görülen şey”⁴⁵⁷ veya “uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü”⁴⁵⁸ şeklinde tanımlanmış olup, rüyaya İslâmî literatürde önemli hususiyetler yüklenmiştir. Kur’an’da, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf ve Hz. Peygamberin görmüş olduğu rüyalardan bahsedilmiş, bunların ta’birleri, gereklerinin yerine getirilmesi veya doğru şekilde gerçekleştiğine değinilmiştir. Kur’an’da rüya anlamını ifade etmek üzere, ‘Rü’yâ’, ‘Hulm’ ve ‘Menam’ kavramları kullanılmıştır.⁴⁵⁹ Bunlardan rüya kelimesi genelde, *normal, saf, te’vil edilebilen, temyiz, açıklık ve safiyete delalet ederken*, Hulm kelimesi ise, *karmaşık, girift, te’vil edilemeyen, yalan, batıl rüyalar* için kullanılmıştır. Bu ayırım hem Kur’an ve hem de hadis metinlerinin bağlamından anlaşılır.⁴⁶⁰ Buna Hz. Peygamberin şu hadisi de delalet eder; “*Doğru rüyâ (sadık rüya) Allah’tan, hulm ise şeytandandır.*”⁴⁶¹

Hz. Peygamberin; “*Mü’minin rüyası, nübüvvetin kırk altı cüz’ünden bir cüz’dür.*”⁴⁶² hadisi ile, yirmi üç yıllık vahiy müddetinin sadık rüyalar ile gerçekleşen ilk altı ayı kastedilerek⁴⁶³ rüyanın önemli rolüne işaret edilmiş, bir başka hadiste ise; “*Mübeşşirâtan*

⁴⁵⁶ Bu konuda yapılmış bir diğer tespit şu şekildedir: İlhamın kabulüne dair makbul sayılabilecek tek yön, salih kimselere gelen, akli delillere, Kur’an ve sünnete uygun olan ilham, sadece kendisi için delil olabilir. Yani salih kimselere gelen ilham, *kontrollü kullanılabilir yardımcı bilgidir*. Ak, Ahmet, “Mâturûdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu”, *İnönü Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2014, cilt:V, sayı:2, s.143.

⁴⁵⁷ İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.III, s.1540; İsfahânî, *Müfredât*, s.209.

⁴⁵⁸ Çelebi, İlyas, “Rüya”, *DİA*, TDV, Ankara, 2008, c.XXXV, s.306.

⁴⁵⁹ Örnek olarak, Yusuf 12/5, 43, 100, İsra 17/60, Saffat 37/105, Feth 48/27. ayetlerde “Rü’yâ” şeklinde; Enfal 8/43, Saffat 37/102. ayetlerde “Menam” şeklinde; Yusuf 12/44. ayette, “Hulum” şeklinde rüya anlamları kastedilmiştir.

⁴⁶⁰ Karasakal, Şaban, “Kur’an’da Rüya ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2010, c.X, sayı:3, s.194.

⁴⁶¹ Buhârî, Ta’bir, 3.

⁴⁶² Buhârî, Ta’bir, 4. Bu hadisin değişik riyayetleri de vardır: “*Salih bir kişi tarafından görülen güzel ru’yâ, peygamberliğin kırkaltı cüz’ünden bir cüz’üdür.*” (Buhârî, Ta’bir, 2), “*Sâlih rüyâ, nübüvvetin kırkaltı cüz’ünden bir cüz’dür.*” Buhârî, Ta’bir, 4.

⁴⁶³ Çelebi, “Rüya”, *DİA*, c.XXXV, s.307.

*başka nübüvvetten birşey kalmadığı belirtilmiş”, sahabenin mübeşşirâtın ne olduğuna dair sorusunu ise Hz. Peygamber, “salih rüyalar” şeklinde cevaplamıştır.*⁴⁶⁴

Kur’an’da gerek peygamberler ve gerekse başka kimselerin rüyalarının hayata yansıyış biçimlerinin anlatılması ve Hz. Peygamberin rüyaların önemine işaret eden hadislerinin yanında, vahiy döneminde dînî hayatın belirlenmesinde de rüyaların önemli etkisi olmuştur. Zira İslam dininde büyük öneme haiz bir kısım ibadetler ya doğrudan rüyayla sabit olmuşlar, ya da şekillenmelerinde rüyaların büyük etkisi olmuştur.⁴⁶⁵ Örneğin ezanın, ilk olarak sahabeden Abdullah b. Zeyd’in rüyasında görüp Hz. Peygambere bunu anlatması ve Hz. Peygamberin de bunun hak bir rüya olduğunu belirtip buna göre ezanın okunmaya başlanması burada zikredilebilir. Yine kurban kesmenin Hz. İbrahim’in rüyasına binaen, Hz. İsmail’i kurban etmeye kalkışması ve Allah’ın Hz. İsmail yerine ona bir koç kesmesini emretmesi olayına binaen, Hz. Peygamberin kurbanı Hz. İbrahim’in sünneti olarak değerlendirmesi de kurban ibadetinin temelinde bir rüyanın yansımalarının olduğu görülür. Şayet miraç olayının rüya da gerçekleştiği görüşü kabul edilecek olursa, beş vakit namazın sabit olmasının da rüya yolu ile olduğu sonucu da ortaya çıkacaktır.⁴⁶⁶

Ayrıca kişinin uykusunda gördüğü cinsel içerikli rüyalar nedeniyle boşalması olan ‘ihtilam’, rüyanın fizyolojik sonuçlar doğuran bir örneğidir. Bu durum, İslam dininde gusül abdesti almayı gerekli kılan bir sonucu ortaya çıkarmaktadır.⁴⁶⁷

Tasavvufî hayatta rüya, marifet, hikmet, vaaz, irşad, uyarı vb. hususların kaynağı sayılmış ve pekçok dînî ve ahlakî hakikate rüyada vakıf olunmuştur. Birçok sûfi, zâhid ve velî gördüğü rüyalara göre hayatına ve davranışına yön vermiştir. Ayrıca tarikatlarda rüyalar seyr-i sülûkün bir parçası olarak görülmüştür. Mürşidin öncelikli görevlerinden biri, müridin gördüğü rüyayı tabir etmektir. Rüyalar, sâlikin eğitiminde mürşide yardımcı olmakta, ayrıca sâlik tarafından katedilen manevî mertebeyi göstermektedir.⁴⁶⁸ Bursevî de, seyr-i sülûk erbabının rüyalarının şeyh tarafından yorumlanmasının önemine, “*Ey iman*

⁴⁶⁴ Buhârî, Ta’bir, 5.

⁴⁶⁵ Karasakal, “Kur’an’da Rüya ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları”, s.194.

⁴⁶⁶ Aydar, Hidayet, “Kur’an’da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2005, c.V, sayı.1, s.53-55.

⁴⁶⁷ Aydar, “Kur’an’da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, s.56.

⁴⁶⁸ Uludağ, Süleyman, “Rüya”, *DİA*, TDV, Ankara, 2008, c.XXXV, s.309-310.

edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz.”⁴⁶⁹ ayetinde işaret bulunduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, bu ayetteki gizli konuşma ile kastedilenin bazı tefsirlerde, “gördüğünüz rüya halinin açıklanması için onunla gizli konuştuğunuzda” şeklinde açıklandığını, buna göre bu ayette insanların tabi oldukları büyüklerine rüyalarını nasıl arz edeceklerine dair bir yol gösterildiğini söyler. Bundan da sâliklerin gördükleri rüyâ ve tâbir edilmesinin onlar için ne derece önemli olduğunun anlaşıldığını, öyle ki müridin, -şeyhi rüyayı tâbir etsin veya etmesin- gördüğü rüyâsını şeyhine mutlaka arz etmesi gerektiğinin söylenildiğini belirtir. Çünkü Allah’ın “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ... emrediyor.”⁴⁷⁰ buyurduğunu, rüyanın da müridin nezdinde bir emanet olduğunu, gördüğü rüyayı mutlaka mürşidine anlatması gerektiğini ve bunda onun için çok büyük bir fayda; yol almasında destek ve kuvvet olduğunu belirtmektedir⁴⁷¹.

Bursevî, rüyaya dair tarifini Yusuf Suresi 4. ayetin⁴⁷² tefsirinde sunmaktadır. Ona göre rüya, görülen suretlerin resmedilmesi ve kalp aynasında nakşedilmesi olup, bu yakaza halinde değil uyku halinde iken gerçekleşendir. Rüya ilim babındandır. Her ilmin bir malumu vardır. Her malumunda bir hakikatı vardır. Bu hakikat onun sûretidir. İlim bu suretin kalbe kavuşması, onun içine yerleşmesidir. Bu ister uykuda olsun, ister uyanık halde olsun fark etmez. İlmin kalbten başka yerleşme yeri yoktur.⁴⁷³ Bursevî, bazıları şöyle dediler diyerek rüya hakkında şu bilgiyi aktarır; Allah, rüya için bir melek görevlendirdi. Onu Levh-i Mahfuz’dan âdemoğlunun kissalarına muttalî kıldı. İşte bu melek buradan bilgi alır. Her kıssaya/başta gelecek olaya bir misal getirir. İnsan uyuduğunda bu melek, hikmet yolu üzere ona temsilî olarak bunu gösterir. Bu rüya ona müjde, uyarı veya azarlama şeklinde olur. Ve bu, onlara işlerinde bir basiret üzere olsunlar diye olur.⁴⁷⁴

Bursevî rüyaların üç çeşit olduğunu belirterek bunları şöyle açıklamaktadır:

⁴⁶⁹ Mücadele 58/12.

⁴⁷⁰ Nisa 4/58.

⁴⁷¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.405.

⁴⁷² “Hani Yûsuf, babasına “Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı” demişti.” Yusuf 12/4.

⁴⁷³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IV, s.213.

⁴⁷⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IV, s.214.

1- Nefsin sözleri/telkinleridir. Bir işte veya meslekte çalışan kişinin kendisini o iş üzere görmesidir. Aşkın mâşukunu görmesi ve buna benzer şeyler bu türdendir.

2- Şeytanın insanla oynayarak onu korkutması türünde olanlar. Şeytanın onu üzecek şeyler göstermesi ve kendisiyle oynadığı kişiyi ihtilama düşürerek gusül almak zorunda bırakması gibi. Bu iki tür rüyanın te'vili yoktur.

3- Üçüncüsü ise Allah'tan müjdelere olan rüya. Bu tür rüya, bir meleğin ümmü'l-kitap'ta yani Levhi Mahfûz'da yazılı şeylerden sana bir nüsha/suret getirmesidir. Bu rüya sahih/gerçek olup, bunun dışındaki rüyalar ise, 'adğâs-ü ahlâm'dır.⁴⁷⁵ 'Adğâs-ü ahlâm', şeytanın vesvesesi ve nefsin işlerinden olması nedeniyle, karışık, batıl ve yalan olan rüyadır. Bunlar, karışıklığından dolayı tevili, yorumlanması sahih olmayan rüyalar demektir. Yani bunlar yalan ve hakikati olmayan rüyalar.⁴⁷⁶

Rüyada görülenlerin hayalden ibaret olduğunu iddia eden Mu'tezile alimleri dışında, ulemanın büyük çoğunluğu rüyayı, insanın ruhu ile gördüğü ve akli ile idrak ettiği bir olay olarak değerlendirmişlerdir. Rüya, mana âleminde rü'yet âlemine semboller şeklinde indirilmiş ilham olarak da değerlendirilmiştir. Bunun yanında, sûfilerce de rüya, uykuda misal âlemini seyreden ruhun gördüklerini uyanınca hatırlaması şeklinde açıklanmıştır.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.214-215. Bu üçlü ayırım Buhârî'de geçen; الرؤيا ثلاث: حديث النفس وتخويف الشيطان; وبشرى من الله rivayetindeki sınıflamadır. Buhârî, Ta'bir, 26. Görüldüğü vakit ve uykunun derinliğine göre belirlenmiş bir başka sınıflama ise şöyledir: 1- **Cismânî Rüya**: Genellikle uykuya yatılan ilk saatlerde kendini gösteren, günlük hayatın bir devamı şeklinde ortaya çıkan rüyalar. Tıpkı insanın çalıştığı bir işe rüyasında devam ediyor olarak görmesi gibi. Bu tip rüyalar genelde önemsiz rüya olarak addedilir. 2- **Nefsânî Rüya**: Kişinin ağır bir uykuya daldığı, el ayak ve beş duyu organının devreden çıkarak, kendinden geçtiği anda görülen rüyalar. Bunlar insanın bilincine yığılmış olan duygu ve isteklerin gayri ihtiyari dışı vurularak kendini gösteren rüyalar. Haksızlığa ve eziyete uğrayanın, uykuda bunu alt edecek şeyler görmesi gibi. İnsanda neşe ve rahatlığa sebep olması yönüyle bunlar yararlı rüyalar görülmüştür. 3- **Ruhânî Rüya**: Genelde sabaha karşı görülen rüyalar olup, daha gerçekleşmemiş ve bazen düşünülmesi bile ihtimal dışı olan gelecekte haber veren rüyalar. İlk iki rüya, geçmişte yaşanan duygularla ilgili iken, bunlar sadece gelecekle ilgilidir. İnsan bu tür rüyaları ruhu ile görür. İnsan gücünün ötesinde bir rüya özelliği taşır. Yalnız bu rüyalar vasıtasıyla insan, ruhunun yardımıyla bütün zaman ve mekanları anlamaya, sahih ve doğru haberler getirmeye muktedir olabilir. Evginer, Nilüfer, *Psikolojik ve Dini bir Fenomen Olarak Rüya*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2010, s.120-121.

⁴⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.217.

⁴⁷⁷ Çelebi, "Rüya", *DîA*, c.XXXV, s.307.

Bursevî, tefsirinde gerek kendisinin veya gerekse de birçok tasavvuf ehli insanın rüyalarını naklederek, bunlara çeşitli yorumlar getirmekte, hatta bazı fikhî meselelere dahi rüyalardan işaretler veya dayanaklar göstermektedir.

Rûhu'l-Beyân tefsirinde fikhî hükümlere delaleti bulunan rüyalara dair bir örnek şudur: Aliyyü'l-Belhî'nin kızı kendisine, boğaza kadar gelen kusmuktan sormuş, babası da bu durumda abdestin yenilenmesi gerektiğine dair fetva vermiştir. Daha sonra Aliyyü'l-Belhî, Hz. Peygamberi rüyasında görür. Hz. Peygamber ona; "Hayır Yâ Ali! Ağız dolusu olmadıkça abdest yenilenmesi gerekmez" der. Bunun üzerine Aliyyü'l-Belhî şöyle demiştir: "Anladım ki, fetvalar, Hz. Peygambere arz olunur. Bunun üzerine ben de kendi kendime ebediyen bir daha fetva vermemek üzere yemin ettim."⁴⁷⁸ Görüldüğü üzere bu nakil, verilen bir fetvanın, rüyada Hz. Peygamber tarafından düzeltilmesini içermektedir.

Bursevî'nin gördüğü bir rüyadan bir kısım fikhî çıkarımlarda bulunduğu da şahit olmaktadır. Bursevî, Hicr Suresi 29. ayetin⁴⁷⁹ tefsirinde, Allah'ın kudretinin ve hikmetinin eserlerinin/acâipliklerinin Hz. Adem'in kendisinde zuhur etmesi nedeniyle kible menzilesinde olduğunu, secdenin ise Allah'a yapıldığını belirttiikten sonra, kendisinin bu makamda sadık bir rüyasının olduğunu aktarmaktadır. Buna göre Bursevî, rüyasında daha önce vefat etmiş olan şeyhini (Atpazarlı Osman Fazlı Efendi'yi) görür. Şeyhinin gayet rahat bir halde olduğunu belirterek ona ölümle ilgili bazı meseleleri rüyasında sorduğunu, şeyhinin ise bunu şu şekilde cevapladığını aktarır: "Ben son nefesime kadar, tam bir taharet/temizlik üzere idim. Ruhum kabz olduğunda, içerisinden bir pınarın kaynadığı bir yere girdim. O sudan abdest aldım. Çünkü can verme esnasında abdest bozulması/cünüplük meydana gelmişti. Sonra beni semaya çıkardılar. Sonra tekrar cenazeme döndüm ve cenazemde hazır bulunan cemaatle birlikte kendi üzerime cenaze namazımı kıldım." Ben (Bursevî), ona bu dünyadaki gibi akıl ve idrak durumunun insanda kalıp kalmadığını sordum. O da bana; 'evet' dedi. Daha sonra benim elimi tutarak bana iki kez; "bana itikad et/inan" dedi ve sanki şeyhim ona itikadından dolayı sevincini yüzünde

⁴⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.91; c.IV, s.56. Bu rivayeti Serahsî de *Mebûsût*'da Belh'ten Ali b. Yunus adında birisinden hikaye edildiğini belirterek bu olayı aktarmaktadır. Serahsî, *Mebûsût*, c.I, s.75.

⁴⁷⁹ "Hani Rabbin meleklere, "Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin" demişti." Hicr 15/28-29.

belli etti. Ben de daha sonra uyandım.⁴⁸⁰ Bursevî bu rüyayı anlattıktan sonra bu rüyada bazı işler (umûr) bulunduğunu şu şekilde açıklar:

- Can verme anında gerçekten abdest bozulur. Ölüm sonrası cenazenin yıkanması bu sebepten ötürüdür. Bu konuda sahih olan görüş budur.

- Kâmil mü'min hayatında temiz olduğu gibi, ölümünde de temizdir. Mü'min necis olmaz. Abdest bozulması/cünüplük necasetten gayri bir şeydir. Bu kabul olursa bile, noksan kişilere nisbetledir. Özetle kâmil insan da nakıs kişinin yıkandığı gibi yıkanır. Çünkü zahire göre, abdest üzere değildir. Bu hayatta o da zahirî işlerde hüküm olarak nakıs insanların hükmüne tabidir.

- Akıl ve idrak öldükten sonra da, dünyada olduğu hal üzere kalır. Çünkü akıl, iman, velayet ve benzeri hususlar ruhun sıfatlarıdır. Ruh ise ölümle değişmez.

- Kamil olanın ruhu, kendi cenazesini müşahede eder. Namaz da insanlar için bir örnek olur. Onun kendi üzerine cenaze namazı kılması şuna işarettir ki, o hem secde eden hem de hakikat penceresinde kendisi için secde edilendir. Onun ibadeti de kendisi içindir başkası için değil. Bunu gerçekten iyi anla. İnsanların onun üzerine namaz kılmaları ise, meleklerin Hz. Adem'e olan secdelerine işarettir. İşte bundan dolayı mutlak olarak cenaze namazı teşri kılındı. Bu büyük sırrın tahakkuk etmesi için. Bütün bunlar, cenaze namazının şeriat mertebesinde sena ve dua olmasına aykırı değildir. Çünkü her mertebenin, kendi yanında vukufuna göre bir sınırı vardır."⁴⁸¹

Rüya ile amel konusunda ölmüş bir kişiden, ölümden sonra karşılaştığı haller hakkında haber almaya ve buna göre hüküm vermeye dair Bursevî'nin zikrettiği bir diğer örnek ise, ölmüş bir kimsenin arkasından okunan ve ona bağışlanan Kur'an'ın sevabının o kişiye ulaşip ulaşmayacağı ile ilgilidir. Bursevî, Şeyh Fakîh Kâdî İmam Müftî'l-Enâm İzzüddin b. Abdüsselam (660/1262)'in hayatta iken; "وَإِنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" *İnsan için ancak çalıştığı vardır.*"⁴⁸² ayetini delil göstererek, ölmüş bir kimsenin arkasından kendisi için okunan Kur'an'dan istifâde edemeyeceğine dâir fetva verdiğini belirtir. Bu zat vefat edince

⁴⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.461.

⁴⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.461.

⁴⁸² Necm 53/39.

dünyadaki sohbet arkadaşlarından birisi onu rüyada görüp niçin böyle bir fetva verdiğini sormak için der ki: “Sen okunup da hediye edilen Kur’ân’ın sevabının ölüye ulaşmayacağını söylüyordun. Peki, şimdi kanaatin nedir?” O şöyle cevap verir: “Ben bu sözü, dünyada iken söylüyordum. Ancak şimdi bu fikrimden döndüm. Zira ben anladım ki okunan Kur’ân’ın ölüye ulaşması haktır ve Allah’ın keremiyle tahakkuk etmektedir.”⁴⁸³

Bursevî, buna benzer bir rüyayı da, ‘rivayet edilir ki’ şeklinde kimden olduğu belirsiz şekilde aktarmaktadır. Rivayete göre bir kadın ölür ve kendisini tanıyan bir başka kadın onu rüyasında görür. Ölmüş olan kadının divanının altında nurla kaplanmış kaplar bulunmaktadır. Bu kapların içinde ne olduğunu sorar. O da içindekilerin çocuklarının babasının kendisine dün gece bağışladığı hediye olduğunu söyler. Rümayı gören kadın uyandığında gidip hâdiseyi ölen kadının kocasına anlatır. Kocas, dün gece biraz Kur’an okuduğunu ve sevabını karısına bağışladığını söyler.⁴⁸⁴

Bursevî, “وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى” *İnsan için ancak çalıştığı vardır.*⁴⁸⁵ ayetinin, kişinin başkasının amelinden faydalanmasını menetmediğini, bu konuda ölü için yapılan tasadduk, köle azadı ve haccın menfaatinin ölüye ulaşacağını sünnet ve icma ile sabit olmuş hususlar olduğunu belirtip, konuyla ilgili birçok rivayetler aktarmakta, ölünün ardından Kur’an okumanın da bu kapsamda olduğu söylemekte, daha sonra ise bu konuya delil olarak, ölmüş olup kendisi için Kur’an okunan ve sevabı kendine bağışlanan kişilerin rüyada görülerek onlardan bu konu ile ilgili bilgiler aktarmaktadır.⁴⁸⁶

Bursevî, “فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا” *Nihayet işi çekip çevirenlere.*⁴⁸⁷ ayetinin tefsirinde, işi çekip çevirenlerin genel de melekler olarak anlaşıldığını belirttikten sonra şöyle devam etmektedir: Öte yandan şerefli ruhların tesiriyle bu dünyada bir takım eser ve olayların meydana gelmesi uzak bir ihtimal değildir. Bu ruhlar ister kendi bedenlerinden ayrılmış, isterse ayrılmamış olsun. Şu halde ruhlar her iki halde işleri düzenleyen ruhlar olurlar.

⁴⁸³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.250. Bir başka yerde ise bu rüyaya şöyle değinmektedir: Halkın müftüsü İzzüddin b. Abdusselâm vefatından sonra rüyada görülür. Rümayı gören kendisine sorar: “Dünyada iken okunan Kur’an’ların sevabından bağışlanan şeylerin ölümlere ulaşacağını kabûl etmiyordun. Şimdi ne diyorsun?” Şeyh şöyle cevap verir: “Heyhat! Burada meseleyi dünyada iken zannettiğimden başka türlü buldum.” Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.305.

⁴⁸⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.251.

⁴⁸⁵ Necm 53/39.

⁴⁸⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.247-251

⁴⁸⁷ Naziat 79/5.

Görülmez mi ki insan rüyasında, istediklerini kendisine bildiren bazı ölmüş kişileri görmektedir. Sözelimi insan rüyasında hocasını görmekte ve ona herhangi bir problemini sormakta, hocası da onun bu problemini çözmektedir.” Bursevî, daha sonra da ölmüş kişilerin rüyada görülerek onlardan ölüm ve ötesi hakkında sözler aktarılmasına dair aşağıdaki örnekleri de zikretmektedir:

- 1- Zürâre⁴⁸⁸ öldükten sonra rüyada görülür. Kendisine; ‘amellerin en üstünü size göre hangisidir?’ diye sorulur. O da: “Hakk’ın kazâ ve kaderine rızâ göstermek, dünyevi arzuları kısaltmaktır” diye cevap verir.
- 2- Birisi şöyle rivayet etti: Rüyada Verka b. Bişr’i gördüm. Ona “Allah sana nasıl muâmelede bulundu?” diye sordum. Dedi ki: “Bütün gayret ve meşakkatten sonra kurtuluşa erdim.” Dedim ki: “Hangi ameli daha üstün buldunuz?” “Allah korkusuyla ağlamak” dedi.
- 3- Başka birisi ise şöyle anlattı: Birisinin kızı taun/vebâ hastalığından vefat eder. Adam rüyasında kızını görür. Ona: “Ey kızcağızım bana âhirete dair haber ver” der. Kız: “Ey babacığım bilip de yapmadığımız sizlerin de bilmeyip de yaptığınız büyük bir işe yöneldik. Allah’a yemin ederim ki amel defterimde ki bir veya iki tesbih ya da bir veya iki rekat namaz bana bütün dünyadan ve içindekilerden daha sevimlidir” der. Bursevî bu tür rüyalara dair anlatılan pek çok şeyler olduğunu da belirtmektedir.⁴⁸⁹

3.2.1.9.3.2. Rüya Yoluyla Hadis Rivayeti

Rüya’nın delil getirildiği konulardan birisi de, rüya yoluyla Hz. Peygamberden hadis rivayetinde bulunmaktır. *Rûhu’l-Beyân* tefsirinde bu şekilde rivayetlere de rastlanır. Örneğin, Bursevî’nin döneminin tek şeyhi olarak nitelediği Ebû Abdullah eş-Şirâzî’nin rüyasında Hz. Peygamberi gördüğünü ve Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu

⁴⁸⁸ Muhtemelen Zürâre b. Ebî Evfa’dır. Basra kadılarında olup, kütüb-ü sittenin ortak ravilerindedir. Sikâ bir ravi olarak tanınmıştır. Bilgi için bakınız: İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü’t-Tabâkâtü’l-Kübrâ*, Mektebetü’l-Hanicî, Kahire, 2001, c.IX, s.150-151; Koçinkağ, Mansur, “Hicrî İlk İki Asırda Irak’ta Görev Yapan Kadılar”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2017, sayı:11, s.27-44. s.63.

⁴⁸⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.316. Bu aktarımları Gazâlî’nin İhya’sından aktardığı görülmektedir. Bu konuda daha fazla örnek ve geniş bilgi için bakınız: Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi’d-Dîn*, Dâru İbn-i Hazm, Beyrut, 2005, s.1893-1895.

aktarmaktadır: “من عرف طريقا الى الله فسلكه ثم رجع عنه عذبه الله بعذاب لم يعذب به احدا من العالمين” *Kim Allah'a giden bir yolu tanır ve ona girer; sonra da o yoldan tekrar dönerse Allah, o kişiye âlemlerden hiç kimseye etmediği bir azâb ile azâb eder.*⁴⁹⁰ Görüldüğü üzere bu, rüya yolu ile doğrudan Hz. Peygamberden hadis rivayet etme şeklindedir. Bazı mutasavvıflarda, rüya yoluyla Hz. Peygamberden hadis rivayet etme veya hadisin doğruluğunu rüya yoluyla tespit etme gibi usuller görülmektedir. Örneğin Ebû Talip el-Mekkî (386/996) *Kûtü'l-Kulûb* adlı eserinde bu konuda birçok örnek zikretmekte, hatta namazda teşehhüd ile ilgili bir ihtilafın rüyada Hz. Peygambere sorularak ondan doğrusunun öğrenildiği aktarmaktadır.⁴⁹¹ Rüya ve keşf yoluyla Hz. Peygamberden nakil konusunda oldukça fazla örneğe sahip kişinin ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî olduğunu daha önce belirtmiştik. O, *Fütûhât*'ında da bu konuda fazlaca örneklere yer vermekle birlikte, *'Füsûsu'l-Hikem'* adlı eserini de Hz. Peygamberin kendisine rüyasında kitap olarak verdiğini ve insanların faydalanması için bunu açıklamasını istediğini belirtmektedir.⁴⁹²

Bu konu ile ilgili şunu da belirtelim ki; keşf, ilham veya rüya yoluyla Hz. Peygamberden hadis rivayet etme veya bilinen bir rivayeti Hz. Peygambere tashih ettirme şeklinde bir metodun ilk dönem sûfîlerinde -bazı münferit nakiller dışında- yaygın olarak rastlanan bir durum olmadığı, zira ilk dönem mutasavvıfların temel eserlerinde bu yönde bilgilere rastlanmadığı, bu tür hadis nakletme ve tashih metodunun hicrî VI. asırdan sonra mutasavvıflarca yaygın olarak dile getirilmeye başlandığı belirtilmiştir.⁴⁹³ Ancak hadis kitaplarında da bir kısım ravinin Hz. Peygamberi rüyasında görüp ondan hadisleri tashih ettirdikleri yönünde az da olsa rivayetler bulunmakla birlikte⁴⁹⁴ muhaddisler, rüya yoluyla hadislerin sabit olmasının mümkün olmayacağını kesin bir şekilde belirtmişlerdir. Mevcut olmayan bir sünnetin (şer'î hükmün) rüya ile sabit olamayacağı gibi mevcut bir sünnetin de rüya ile iptal edilemeyeceğini ve ulemanın da bu konuda ittifak halinde olduğuna dair görüşü Kadı İyaz (544/1149)'dan nakleden Nevevî, kendi imamlarının da görüşünün bu yönde olduğunu belirtmektedir. O, şeriatta sabit bir hükmün rüya sebebi ile değişmesinin

⁴⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.353; c.II, s.439; c.IV, s.156.

⁴⁹¹ Mekkî, Ebu Talip, *Kûtü'l-Kulûb*, Mektebetü Dâru't-Türas, Kahire, 2001, c.I, 26-27, 371-373; c.III, s.1539.

⁴⁹² İbnü'l-Arabî, *Füsûs*, s.47.

⁴⁹³ Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2006, s.131,133, 139-140.

⁴⁹⁴ Müslim, Mukaddime, s.15.

mümküm olmadığına dair alimlerin ittifakı bulunduğunu, bu durumun; “ من رآني في المنام فقد ” *Beni rüyada gören, gerçekten beni görmüştür*”⁴⁹⁵ hadisine aykırı olmadığını, zira bu rüyada belirtilenin sadece peygamberi görmesinin gerçekliğine ve rüyanın şeytanın kandırması veya yalancı/karışık rüya olmadığına delalet ettiğini, yoksa rüya yolu ile şer’î bir hükmün sabit olmasının caiz olmadığını belirtmektedir. Çünkü uyku hali, rüyayı gören kişinin duyduğunu zapt/ezberleme ve tahkik durumunu imkansız kılar. Nitekim alimler de rivayet ve şehadetin kabul edilebilmesi için, gaflet halinde değil uyanık olmasını, hıfzının kötü olmamasını, çok hataya düşen biri olmamasını ve hadisi zapt konusunda kusurlu olmamasını ittifakla şart koşmuşlardır. Uyuyan ise bu özelliklerde değildir. Bundan dolayı onun rivayeti kabul edilemez.⁴⁹⁶

Bursevî, Hz. Peygamberden rüya yoluyla nakilde bulunmaya dair bir örneği de, Şeyh Ebu’l-Hasan Şâzelî (656/1258)’den nakletmektedir. O şöyle demektedir: Hz. Peygamberi rüyamda gördüm. Bana: “Ey Ali, elbiseni pislikten temizle ki, her nefeste Allah Teâlâ’nın yardım ve desteğinden faydalanabilesin.” dedi. “Yâ Rasûlallah, elbisem hangisidir?” diye sordum. Buyurdu ki; “Allah sana beş hil’at giydirmiştir. Bunlar muhabbet, mârifet, tevhîd, îman ve İslam hil’atleridir. Allah Teâlâ’yı seven kimseye her şey kolay olur. Allah Teâlâ’yı tanıyıp anlayanın gözüne her şey değersiz görünür. Allah Teâlâ’nın birliğine inanan kimse ona hiçbir şeyi ortak koşmaz. Allah’a îman eden kimse her şeyden emin olur. İslam’la nitelenen kimse Allah’a isyan etmez. Eğer isyan etse istiğfar eder, özür diler. Özür dilerse Allah’ın fazlı ve ihsanıyla özrü kabul edilir. Sonra Şeyh buyurdu ki; bütün bunlardan Allah’ın, “elbiseni temizle” buyruğunun mânâsını anladım.⁴⁹⁷

Rüyalara dayalı bilgi elde etmeye dair bu bilgilerin yanında, uyku ile uyanıklık arasında (yakaza halinde) iken gerçekleştiği beyan edilen bazı olaylardan da fikhî hükümlere varıldığı durumlar olmuştur. Bursevî, böylesi bir duruma örnek olarak Şam’da bulunduğu sırada Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile fizikî olarak görüşüğünü aktarmakta, bu görüşmesinde de onun; ‘Halkın yaprak (tütün) dedikleri dumanın haram olduğunu’

⁴⁹⁵ Buhârî, Ta’bîr, 10.

⁴⁹⁶ Nevevî, *Sahîhi Müslim Bişerhi’n-Nevevî*, c.I, s.166-167.

⁴⁹⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.X, s.226.

söylediğini belirtmektedir.⁴⁹⁸ Buna göre sigara ve tütünün haramlığını, manevî alemde görüştüğü Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den öğrendiğini belirterek, bu görüşmeyi fikhî bir fetvaya esas olarak almaktadır.

3.2.1.9.3.3. Rüya Hakkında Genel Değerlendirme

Buraya kadar hem rüyalar hakkında genel bilgiler verdik hem de *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde yer verilen rüyalar ve onlara biçilen role değindik. Kur'an'da anlatılan rüyalarda bunların belli bir işlevinin bulunduğu görüldüğü gibi, Hz. Peygamberin fiilî ve kavfî sünnetlerinde de rüyalara fazlasıyla ehemmiyet verildiği görülmektedir. Peygamberlerin rüyaları vahiy kapsamında olduğundan onların rüyalarının bilgi ifade etmesi konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Kur'an'da yer alan Peygamber rüyaları, bunların vahiy kapsamında olduğuna işaret etmektedir. Bursevî de, Peygamberlerin rüyalarının vahiy kabilinden olması nedeniyle hak olduğunu, muhakkak ki peygamberlere Allah'tan gelen vahyin genelde onlar uyanık iken geldiğini, zaten peygamberlerin kalplerinin asla uyumadığını, ebediyen uyanık olduğunu vurgular. Peygamberlerin nefislerinin temizliğinden dolayı, asla şeytan onlara vesvese vermeye yol bulamayacağını da belirtir.⁴⁹⁹

Peygamber dışındakilerin rüyaları ise, bu rüyaların şeytanın vesvesesi ve nefsin arzularına binaen gerçekleşmiş olması daima ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle rüya, rüyayı görenden başkasını bağlamadığı gibi, rüyayı göreni de her zaman bağlamaz. Rüya kişiye has ferdî bir bilgi kaynağı olabilirse de, hiçbir zaman genel ve kesin bir hüküm ifade etmez.⁵⁰⁰ Normal bir insanın uyku âlemine sığınıp, herşeyi rüyadan beklemesi ve sadece rüya ile amel etmesi caiz değildir. Görülen rüyaları esas alarak hayat yaşamak, rüyanın sıhhatini tesbit mümkün olmadığından sağlıklı bir yaklaşım değildir. Ayrıca sadık rüya sadece mü'minlere de mahsus değildir. Yusuf Suresinde anlatıldığı üzere, Mısır Melikinin ve zindandaki mahkûmların gördüğü rüyalar da sadık rüya kapsamındadır.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ Bursevî, *Silsilename-i Celvetiyye*, s.176; (Bursevî, *Kitabü'n-Netice*, c.I, s.410'den naklen) Güleç, İsmail, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2002, s.50.

⁴⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.474.

⁵⁰⁰ Uludağ, "Rüya", *DİA*, c.XXXV, s.310; Başaran, Serkan, *Sünnette Rüya*, (Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2003, s.97-98

⁵⁰¹ Malakçı, Ayşenur, *Kelam İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Ens., Sakarya, 2009, s.83-84.

Rüyalar, tasavvuf ehli tarafından bilgi edinme yollarından birisi sayılsa da, tamamen subjektif bir yaşantı olup sunduğu bilginin incelenme imkanı olmaması ve bilgiyi aktaranın tesbit edilememesi gibi nedenlerden dolayı, şer'î bir delil olarak görülemez ve üzerine hüküm bina edilemez. Rüyanın, sadık rüya olması, peygamberliğin bir cüz'ü sayılması ve de görülen rüyada Peygamberin bir hüküm bildirmesi de bu durumu değiştirmez. Çünkü rüya gören kişi uykudadır, yani teklifi ortadan kaldıran bir hali yaşamaktadır. Bu haldeyken Hz. Peygamberi de görse, onu bir şey yapmakla mesul tutsa veya şer'î ahkâmın onu mükellef kıldığı bir durumdan onu muaf tutsa, bu rüya birkaç kez tekrarlanmış olsa veya benzeri rüya birkaç kişi tarafından görülmüş de olsa rüya ile amel edilmesi mümkün değildir. Ancak rüya ile şer'î ahkâma aykırı olmamak kaydıyla sadece gören kişinin kendisi amel edebilir.⁵⁰²

Şu da bir gerçektir ki, rüyaların insanın dini ve sosyal yaşantısı üzerinde etkisi vardır. Bu konuda yapılan bir araştırmada, rüyaların dönüştürücü gücünün bireyler üzerinde oldukça etkili olduğu, bu etkinin sadece duygusal alanla sınırlı kalmayıp, bireyin manevî hayatının sınırlarını aştığı ve dünyevî yaşamını da kapsayan davranış değişikliğine yol açtığı belirtilmiştir. Rüya yoluyla gerçekleşen dini tecrübe olaylarının, bireyin manevî yönünü olumlu yönde etkilemekle kalmayıp, sosyal hayatına da faydalı olduğu, örneğin bireyin öncesinde inanmakla birlikte kendisine âfâkî gelen, cennet, cehennem, hesap günü, kabir halleri gibi gayba ait dini olguların rüyalar vasıtasıyla bizzat tecrübe etme fırsatı sunulduğundan, bireylerde dünya hayatının geçiciliğine dair büyük bir farkındalık yarattığı, bu farkındalığın da bireyin hem sosyal hayatı hem de manevi hayatına olumlu yönde katkısı olduğu tespitleri yapılmıştır.⁵⁰³

⁵⁰² Başaran, *Sünnette Rüya*, s.97-98. "Rüyasında beni gören, gerçekten beni görmüştür. Çünkü şeytan benim suretime giremez." (Buhârî, Ta'bir, 10) hadisi nedeniyle, Hz. Peygamberin görüldüğü rüyaların sadık rüyalar olduğu kabul edilmiştir. Buna karşın İmam Rabbanî, bu tür rüyaların dahi doğru çıkmadığının bir vakia olduğunu şöyle belirtmektedir: *Meselâ, bazan Peygamberimizi rüyâda görüp, bazı şeyler öğrenenler oluyor ki, bu öğrendikleri, kitaplara uymamaktadır. Halbuki bu rüyalara şeytanın karışmadığı meydandadır. Çünkü şeytanın, her ne suretle olursa olsun, Peygamber Efendimizin şekline giremeyeceğini, alimlerimiz bildirmektedir. Yine de böyle rüyalar, hayal ve yanlış şeyleri, doğru gibi gösterebilmektedir.*" Serhendî, *Mektûbât*, c.1, s.297.

⁵⁰³ Sarı, Sümeyra, *Rüya Yoluyla Gerçekleşen Dini Tecrübe Olayları Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Ens., Bursa, 2016, s.107-108.

3.2.2. KAYNAKLARDAN HÜKÜM ÇIKARMA (İSTİNBAT) METODLARI

Fıkıh usulünde, Kur'an ve Sünnet metinlerini doğru anlayabilmek ve onlardan dinin ruhuna uygun hüküm çıkarabilmek için müracat edilen metod ve kaideler "istinbat metodları" olarak adlandırılmıştır.⁵⁰⁴

İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'an ve hadisler Arapça olduğundan, bu dilin kurallarına göre lafızların çeşitlerini ve mana ile ilişkilerini bilmeden, söz konusu metinleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Buna göre bir lafzın hangi mana için vaz' olduğu, geçtiği ibarede gerçek anlamıyla mı yoksa mecaz anlamıyla mı yer aldığı, kullanıldığı manaya delaletinin açıklığı ve şekli bilinmeden, nassların doğru şekilde anlaşılması ve buna dayalı olarak hüküm çıkarılması mümkün olmaz. Bu bakımdan fıkıh usulünün önemli bir kısmını teşkil eden kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbat) metodlarının bilinmesi amacıyla lafızlar mâna ile ilişkilerine göre birtakım ayırımlara tâbi tutulmuştur.⁵⁰⁵

Hanefi usulcüler, lafzın ifade ettiği manayı tesbit için; lafzın hangi mana için vaz' olduğu, vaz' olduğu manada mı yoksa başka manada mı kullanıldığı, kullanılan manaya delaletinin açıklık veya kapalılık derecesi ve kullanıldığı manaya delalet şekli başlıkları altında ayırma tabi tutmuşlardır.⁵⁰⁶ Ayrıca bu dört başlık da kendi içinde alt başlıklara ayrılmıştır.

Biz burada lafızları mana, açıklık ve kapalılık yönüyle ele alırken, Bursevî'nin tefsirinde yer verdiği kadarıyla yetineceğiz. Görebildiğimiz kadarıyla Bursevî, tefsirinde bu konuda yer alan bir kısım başlıklara ya çok az değinmiş veya hiç değinme gereği duymamıştır. Bu nedenle bu konunun alt maddelerinden bazısını geniş, bazısını ise özet olarak ele almak durumunda kaldık. Ayrıca konunun anlaşılması bakımından gerekli olan kısımlarda fıkıh usulü kitaplarından bilgiler de aktardık.

3.2.2.1. Vaz' Olunduğu Mana Bakımından Lafızlar

Vaz' olduğu mana bakımından lafızları üç başlık altında ele alınır.

⁵⁰⁴ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.305.

⁵⁰⁵ Koca, Ferhat, "Has", *DİA*, TDV, Ankara, 1997, c.XVI, s.264; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.305-306.

⁵⁰⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.310.

3.2.2.1.1. Hâss

Hass, “tek bir manayı ifade etmek üzere tek başına konulmuş lafız”⁵⁰⁷ veya “tek bir vaz’ ile bir tek manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmek üzere konulmuş lafızdır.”⁵⁰⁸ şeklinde tanımlanmıştır.

Kendisi ile bir tek fert kastedilen özel isimler, insan, hayvan gibi cins isimler, sayı isimleri, mutlak ve mukayyed lafızlar, emir ve nehiy fiilleri birer hass’tırlar.⁵⁰⁹

3.2.2.1.1.1. Emir

Emir, başkasından bir işin yapılmasını otoriter bir tarzda, cezmen/kesin olarak istenmesi için vaz’ olunmuş bir sözdür.⁵¹⁰ Bir talebin emir olduğu, ya emir sigasında olan fiil ile veya emir lâmı bulunan muzari fiil ile yahut da talep manası ifade eden haber cümlesi ile anlaşılır.⁵¹¹

Emir sigası, vücûb, nedb, irşad, ibaha, ihbâr, tehdid, dua, te’dip, inzar, taaccüb vb. manaları ifade edebilir.⁵¹² Mutlak bir emir sigasının, yani başka manaya hamledilmesini gerektiren bir karine taşımayan emir sigasının, vücub ifade edeceği genel bir prensip olarak kabul görmüştür.⁵¹³ Emrin vücubdan alınıp başka bir manaya hamledilebilmesi için karineyi yeterli görmeyen ve bunun için başka bir nass yahut icma bulunması gerektiğini savunan Zahirîler dışında cumhur ulema, prensib olarak emrin vücuba delalet ettiğini belirtmekle birlikte, nebd veya ibahaya delalet eden bir karinenin bulunması halinde vücuba değil, karinenin delalet ettiği anlam ne ise ona hamledileceği görüşündedirler.⁵¹⁴

Bursevî emirlerin farklı manalar ifade ettiğini çeşitli ayetlerdeki örneklerle açıklamaktadır. Örneğin; *فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ* Yanları üzerlerine düşüp canları çıkınca onlardan siz de yiyin, istemeyen fakire de istemek zorunda kalan

⁵⁰⁷ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.I, s.49.

⁵⁰⁸ Koca, “Has”, *DİA*, c.XVI, s.264.

⁵⁰⁹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.311; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.310.

⁵¹⁰ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Vüsûl*, s.78.

⁵¹¹ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, c.I, s.219.

⁵¹² Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Vüsûl*, s.80-81.

⁵¹³ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Vüsûl*, s.77. Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Ayrıan, Şükrü, *Hanefi Fıkıh Usulcülerinin Hakikat Ve Mecaz Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üni. Sosyal Bilimler Ens., Malatya, 2017, s.140-144.

⁵¹⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.255.

fakire de yedirin."⁵¹⁵ ayetinde "فَكُلُوا مِنْهَا" *ondan yiyin*" emri ibahaya delalet ederken; "وَاطْعُمُوا" *yedirin*" emrinin ise, vüçâba delâlet ettiğini belirtmektedir.⁵¹⁶ Mülk suresi 13. ayette geçen "وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ" *Sözünüzü gizleyin*" ve "أَوْ اجْهَرُوا بِهِ" *veya onu açığa vurun*" emirlerinin ise, teklif için değil tehdit için olduğunu söylemektedir.⁵¹⁷ Bazı durumlarda ise istifham/soru yolu ile emir ortaya çıkabilir: "فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ" *Artık vazgeçtiniz değil mi?*"⁵¹⁸ ayetinde olduğu gibi, lafız olarak soru manası bulunsa da asıl kastedilen emirdir. Yani, "انتهوا" *artık vazgeçin*" demektir. Bu şekilde olması ifadede latiflik/güzellik ve tesir içindir.⁵¹⁹

Bursevî, yasaktan sonra gelen emrin mubahlığa delalet ettiğini belirterek buna "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" *ihramdan çıktığınızda avlanın.*"⁵²⁰ ayetini örnek vermekte, başlangıçta yasaklama gerektiren sebebin ortadan kalması ile yasaklamadan sonra gelen avlanmaya dair bu emrin mubahlığa delâlet ettiğini, yani ihramdan çıktıktan sonra avlanmada bir günah olmadığını ifade ettiğini belirtmektedir.⁵²¹ Cuma suresi 10. ayette yer alan "فَانْتَشِرُوا" *Allah'ın lütfundan isteyin*" emirlerinin, cuma namazından sonra mescitte kalmak caiz ve hatta müstehab iken ne anlama geldiği sorulursa şöyle cevap verileceğini söylemektedir: Bu emir, ruhsat/izin anlamında emirdir, azimet anlamında değil. Yani namazınızı hakkıyla eda ettikten sonra işleriniz için yeryüzüne dağılmanızda bir sakınca yoktur, demektir. "Allah'ın lütfundan isteyin" emrinde Allah'ın lütfu, 'kâr' anlamındadır. Yani size kolay gelen, ticaretten ve meşru kazanç yollarından kendiniz ve çoluk çocuklarınız için helal rızık arayın, demektir. Bir mahzurdan/yasaklamadan sonra gelen mutlak emir ibaha içindir, vüçûb için değildir. "İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz."⁵²² ayetindeki emir gibi.⁵²³ Bursevî bu açıklamadan sonra bu ayetteki emrin vüçûba delâlet ettiğine dair Serahsî'den bir görüş de nakletmektedir. Buna göre Serahsî, Hz. Peygamberden "Farz namazdan sonra kazanç elde

⁵¹⁵ Hac 32/66.

⁵¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.35-36.

⁵¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.86.

⁵¹⁸ Maide 5/91.

⁵¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.436.

⁵²⁰ Maide 5/2.

⁵²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.338-339.

⁵²² Maide 5/2.

⁵²³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.524-525.

etmek, farzdan sonra farzdır.”⁵²⁴ buyurduğunu ve bunun peşinden “ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ ”⁵²⁵ ayetini okuduğunu nakletmektedir.⁵²⁵ Bu ayette kastedilen şey ticaret olup,⁵²⁶ hutbe sırasında insanlar bundan nehyedilmişler, namaz kılınıp sona erdikten sonra ise bununla emredilmişlerdir. Bundan sonraki ayetin de bu görüşü desteklediği belirtilmiştir.⁵²⁷

Cuma namazından sonra dağılmaya dair emrin, en azından nedbe hamledileceği ve cumayı kılan cemaatin mescitte oturmaya devam etmek yerine, çıkıp çarşıda nasibini aramasının daha uygun olacağı görüşü bazı tasavvufî tefsirlerde yer almakta ve bu görüşü desteklemek üzere Hz. Peygamberin ve bazı sahabilerin bu yönde davrandıklarını gösteren rivayetler zikredilmektedir.⁵²⁸ Yine bu konuda Said b. Cübeyr gibi bir kısım ulemanın, Cuma namazından sonra camiden çıkılıp pazarda gezilmesi, bir alışveriş gerçekleştirilmesine bile pazarlık edilmesi veya en azından bir fiyat sorulması gerektiğine dair görüşlerinin bulunduğu da nakledilmektedir.⁵²⁹ Sanıyoruz bu yorumlar, şer’î hükümlere hassasiyetle riayet etmek ve ayetin zahirini gözardı etmeme gayesine matuf, tasavvufî anlayışın bir sonucu olsa gerektir. Bursevî, benzer bir uygulamayı da sufilerin borçlanma konusunda uyguladığını zikreder. Buna göre Hz. Peygamber; “*Kim ödemeyi niyet ederek bir borç alırsa, Allah, o kişi borcunu ödeyene kadar ona bir melek vekil eder. Melek onu muhafaza eder ve onun için dua eder.*” buyurduğundan, selef-i sâlihînden bir cemaat, bu hadise binaen, Allah’ın korumasına ve yardımına erişmek için, ihtiyaçları olmasa da borçlanırlardı, demektedir.⁵³⁰ Bu hadis ile vurgulanan husus, gerçekten ihtiyaç sahibi birisinin, tekrar ödemek niyetiyle borç almak durumunda kaldığında, borcuna sadakat göstermesi halinde Allah’ın ona ödemedede yardım edeceğine ve kolaylık sağlayacağına dair bir haber

⁵²⁴ Serahsî bu rivayeti şu metinle aktarmaktadır: “طلب الكسب بعد الصلاة المكتوبة هي الفريضة بعد الفريضة”. Serahsî, *Mabsût*, c.XXX, s.251. Bu rivayete aynı metinle hadis kitaplarında rastlayamadık. Yakın anlamdaki şu rivayet bazı kaynaklarda geçmektedir: “طلب الكسب الحلال فريضة بعد الفريضة” Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, c.VI, s.211, (hd. no: 11695); Taberânî, Süleyman b. Ahmet, *Mu’cemü’l-Kebîr*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire, ty., c.X, s.74.

⁵²⁵ Serahsî, *Mabsût*, c.XXX, s.251.

⁵²⁶ Serahsî, *Mabsût*, c.XXX, s.248.

⁵²⁷ Serahsî, *Mabsût*, c.XXX, s.251.

⁵²⁸ Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, c.XXVIII, s.104.

⁵²⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.525; Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, c.XXVIII, s.104.

⁵³⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.438. Bursevî’nin verdiği rivayet metni şu şekildedir: “من ادان ديناً وهو ينوى قضاءه ” “وَكُلُّ بِهِ مَلَانِكَةٌ يَحْفَظُونَهُ وَيَدْعُونَ لَهُ حَتَّى يَقْضِيَهُ” Bu metin ile hadis kitaplarında bir rivayete rastlayamadık. Benzer metinler ve Seleften bu tür davranışlar için bakınız: İbn-i Mâce, *Sadakât*, 10; Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, c.V, s.580; Taberânî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, c.XXIII, s.432; c.XXIV, s.XXVIII; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, c.XI, s.71-72.

müjdeleme iken, bu hadisin sadece zahiri esas alınmak suretiyle her türlü borç alıp ödemeye Allah'ın bu yardımına kavuşulacağı şeklinde yorumlanmıştır. Bu durumun tasavvuf erbabı için bir örnek teşkil etmiş olduğunu da görmekteyiz. Bursevî, emrin tekrara delalet edip etmemesi konusunda da, emrin tekrara delalet etmediğini, yani emrin her vakit me'murun bih'e itaat edip yerine getirmeyi gerektirmediğini belirtmektedir.⁵³¹ Ancak sebebin tekrarı ile emrin tekrarının gerekliliğini de dile getirmekte ve nasıl ki, namaz vakitlerinin girmesi ile namaz emrinin yerine getirilmesi gerekliliği gerçekleştiği gibi, Hz. Peygamberin isminin her anıldığında da ona salavat getirilmesi emrinin tekrar ettiğini söylemektedir.⁵³²

3.2.2.1.1.2. Nehiy

Nehiy, bir fiili işlemekten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden/bildiren söz veya otorite sahibinin bir fiilin kesin olarak yapılmamasına dair talebini ifade etmek için vaz' olunmuş lafız, şeklinde tanımlanmıştır.⁵³³

Nehiy, nehy-i hazır sigası ile olursa buna 'sarih nehiy' denilirken, bunun dışındaki siga ve üsluplarla –örneğin isim cümlesi veya fiil cümlesi şeklinde- gelen nehiyler ise 'gayri sarih nehiy' olarak isimlendirilir.⁵³⁴ Buna göre bilinen nehiy sigaları, fiilden el çekme talebi içeren emir kipi veya tahrim mastarından türeyen fiiller yahut yasak ihbarı ve helalliği nefyeden haber sigaları sayesinde talebin nehye delalet ettiği anlaşılır.⁵³⁵

Rûhu'l-Beyân'dan nehiy sigası ve nehyin delaletine dair birer örnek aktaracağız. Bursevî, "فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur."⁵³⁶ ayetinde, hac

⁵³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.360.

⁵³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.227.

⁵³³ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fühûl İlâ Tahkiki'l-Hakkı Min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2000, c.I, s.135; Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrut, ty, s.401; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, c.I, s.243; Zeydan, *Vecîz*, s.301; Apaydın, Yunus "Nehiy", *DİA*, TDV, Ankara, 2006, c.XXXII, s.544; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.322.

⁵³⁴ Çolak, Abdullah, "Naslarda Nehiy Şeklinde Gelen Yasakların Hükme Delaleti", *İslam ve Yorum Sempozyumu (Bildiriler)*, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya, 2017, c.I, s.278; Görgülü, Hasan Ali, "Nehyin Delaleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri", *Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl: 2010/2, sayı:25, s.75-77.

⁵³⁵ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.338; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.260; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.322.

⁵³⁶ Bakara 2/197.

sırasında eşiyle ilişki, günah işleme ve kavga ile ilgili ifadenin 'ihbarî cümle' şeklinde gelmesine rağmen nehye delâlet ettiğini, bu şekilde gelmesinin ise bunların terki konusunda mübalağa için olduğunu belirtmektedir.⁵³⁷ Nehyin delâleti konusunda da şu örneği dikkat çekicidir: “*وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا* Sakın Allah'ın âyetlerini alaya/eğlenceye almayın.”⁵³⁸ ayetindeki nehyiden maksat zıttını emretmektir. Çünkü burada hitâb tüm mü'minlere olup, Allah'ın ayetlerini alaya almanın mü'minlerin şanından bir iş değildir. Buna göre ayetin anlamı; 'Allah'ın ayetlerine ciddiyetle sarılın, gereği ile amel edin ve bunların haklarına riâyet edin', demektir.⁵³⁹

Nehyin mücebi, kesin olarak vazgeçmek ve işlememektir. Bu hüküm “*وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ* وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا Peygamber size neyi yasak ettiyse ondan vazgeçin/kaçın.”⁵⁴⁰ ayeti ile sabittir.⁵⁴¹ Buna göre nehiy, nehyedilen fiilin haram kılındığını gösterir ve hususî bir karine bulunmadıkça 'tahrir' haricinde bir manaya yorumlanamaz.⁵⁴²

Burada dile getirebileceğimiz bir durum da, Kur'an'da geçen ve nehiy içeren ayetlerdeki hükümlerin işârî yorumlarla anlam genişlemesine uğradığıdır. Örneğin; *قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مِنْ أَبْصَارِهِمْ* Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar...⁵⁴³ ayetindeki, gözleri haramdan sakınma emrinin zahirî gözleri bakılması haram olanlara bakmaktan korumayı emrettiği gibi, aynı zamanda heva ve hevesin istekleri gibi Allah'ın dışında insanı celbeden herşeyden gözleri sakınmayı da ifade ettiği şeklinde işârî mana verilmiştir.⁵⁴⁴ Buna göre nehiy kavramı işârî yorumlamada bir kısım kalbî/manevî durumları da kapsar şekilde genişlemektedir.

3.2.2.1.1.3. Mutlak ve Mukayyed

Has lafızlardan olan mutlak, mana ve medlülüşâyî olup herhangi bir kayıtla kapsamı sınırlanmamış, cüzleri tayin edilmemiş lafızdır.⁵⁴⁵

⁵³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.314.

⁵³⁸ Bakara 2/231.

⁵³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.360.

⁵⁴⁰ Haşr 59/7.

⁵⁴¹ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.171.

⁵⁴² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.339.

⁵⁴³ Nur 24/30.

⁵⁴⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsir*, c.II, s.43; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.140.

⁵⁴⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.355.

Mukayyed ise, gayr-i muayyen bir ferde veya fertlere delalet etmekle birlikte, kapsamı herhangi bir vasıf, hal, şart ve gaye gibi bir kayıtla daraltılmış olan lafızdır.⁵⁴⁶

Mutlak ve mukayyedin hükmü ise, mutlak ıtlakı üzere, mukayyed de takyidi üzere câri olur. Yani mutlak lafızla mutlak olarak, mukayyed lafızla da mukayyed olarak amel edilir. Bir gereklilik olmadığı sürece biri diğerine hamledilmez.⁵⁴⁷

Bursevî, zihar keffaretinde azad edilecek köle konusunda ayette herhangi bir kayıt bulunmazken, İmam Şafii'nin bunu adam öldürme keffaretine kıyas ettiğini, bu yüzden azad edilecek kölenin de mü'min olmasını şart koştuğunu belirtir. Çünkü ayette; *"Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir."*⁵⁴⁸ hükmü bulunmaktadır. Bize (Hanefîlere) göre ise, mutlak ayeti mukayyed ayete hamletmek, ancak iki olayın ve hükmün aynı olması halinde mümkündür. Burada ise böyle olmayıp, olaylar farklıdır. Bu yüzden mutlak mukayyede hamledilmemelidir.⁵⁴⁹ Görüldüğü üzere Bursevî mutlakın mukayyede hamli konusunda Hanefî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir.

3.2.2.1.2. Âmm

Âmm, kendisi için uygun olan şeylerin/fertlerin tümünü kapsayan lafızdır.⁵⁵⁰ Diğer bir deyişle âmm lafız; tek bir vaz' ile tek bir mana ifade etmek üzere konulmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır.⁵⁵¹

Âmm lafız, kapsamına giren bütün fertlerin hepsine şamil olur ve hepsi hakkında hüküm ifade eder.⁵⁵²

Bursevî'nin âmm ve hass konusunda açıklamada bulunduğu ayetlerden ikisini örnek olarak aktarabiliriz: *أَلْيَوْمَ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَّكُمْ* Bu gün size temiz ve

⁵⁴⁶ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.148; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.316; Şahin, *Fıkıh Usûlü*, s.264.

⁵⁴⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Vüsûl*, s.141; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.214-215.

⁵⁴⁸ Nisa 4/92.

⁵⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.392.

⁵⁵⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s.217; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.243; Şahin, *Fıkıh Usûlü*, s.286.

⁵⁵¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.345.

⁵⁵² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Vüsûl*, s.144; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.333; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.221.

hoş şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helaldir...”⁵⁵³ ayeti ‘âmm’dır. Aynı konudaki, “وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ... إِنْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ... وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ” ayeti ise ‘hass’tır. Birinci ayette ehl-i kitabın kestikleri hayvanlar genel olarak helalliği belirtilmiş iken, ikinci ayet husûsî olarak Allah’tan başkası adına kesilen hayvanın yenmeyeceği hükmünü getirmiştir. Bu durumda hass olan, âmm olanın üzerine takaddüm etmiştir.⁵⁵⁴

3.2.2.1.3. Müşterek

Müşterek, iki veya daha çok manaya ayrı ayrı vazolunmuş lafızdır.⁵⁵⁵ Müşterek, birden fazla mana için konulmuş olduğundan ve bu manaların hepsi kendisinde bulunduğu eşesli lafızdır. Müşterek lafzın ifade ettiği hüküm ve manayı anlamak için karine ve delillere müracaatla değerlendirilir, bunun sonucunda şâri’in bu kelimedenden maksadının ne olduğu anlaşılırsa ona göre amel edilir. Şayet kastedilen şey anlaşılabilir ise lafız mücmel olur ve onu ifade edenin açıklamasıyla anlaşılabilir.⁵⁵⁶ Yani, müteaddid manalardan hangisinin kast edildiği anlaşılıncaya kadar müşteregin hükmü tevakkuf olup, teemmül ve tetkik sonucu manalardan biri tercih edilince bu mana ile amel edilir ve artık diğer manalar dikkate alınmaz.⁵⁵⁷

Müşterek lafzın konulduğu farklı anlamlardan hepsinin aynı anda kastedilmiş olup olmayacağı tartışmalı olup, Hanefîlere göre bir sözdeki müşterek lafzın anlamlarından sadece birisi kastedilmiş olabilirken; Şafiîlere göre ise müşterek lafzın uygun anlamlarının hepsi aynı anda kastedilmiş olabilir.⁵⁵⁸ Bursevî de bu konuda, bir sözde geçen müşterek lafızla iki ayrı mananın beraber murad edilmesinin caiz olmayacağını, çünkü mutlak olarak müşterek için umûmiyet olmadığını belirtir. Yani ister manalar arasında bir zıtlık olsun ister olmasın durum farketmez, her iki anlam aynı anda kastedilmiş olamaz.⁵⁵⁹

⁵⁵³ Maide 5/5.

⁵⁵⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.277.

⁵⁵⁵ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.333.

⁵⁵⁶ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.193.

⁵⁵⁷ Molla Hüsrev, *Mir’ât’ül-Vüsûl*, s.164.

⁵⁵⁸ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.229.

⁵⁵⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.219.

3.2.2.2. Kullanıldığı Mana Bakımından Lafızlar

Lafızlar, konuldukları lügat manalarında kullanılıp kullanılmama durumlarına göre; hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olmak üzere dört kısımda ele alınır. Lafızlar kullanıldığı mana bakımından önce hakikat ve mecaz olarak ikiye ayrılır, daha sonra bunların herbirisi de sarih ve kinaye olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu durumda hakikat manasında kullanılan bir lafız yerine göre sarih veya kinaye olabilirken, aynı şekilde mecaz manasında kullanılan bir kelime de yerine göre sarih ve kinaye olabilmektedir.⁵⁶⁰

Vaz edildiği/konulduğu mananın kastedildiği her lafız hakikat olarak isimlendirilirken; kendisi ile konulduğu mananın dışında başka anlamların kastedildiği lafızlara ise mecaz denmiştir.⁵⁶¹ Lafızda aslolan hakikat manası olup, hakikat manasına hamletmek mümkün olduğu sürece bu manadan dönmek ve başka manalara hamletmek asla caiz değildir.⁵⁶² Lafzın mecaz anlamına hamledilmesi için, hakiki manasının kastedilmediğini gösteren bir alâka ve karine olmalıdır.⁵⁶³ Alâka; lafzı duyan kişinin zihninde, lafzın hakiki manası ile kullanıldığı mana arasında kurulan ilişki iken; karine ise, lafzın hakiki manasında kullanılmadığı göstermeye elverişli belirti veya delildir.⁵⁶⁴

Bursevî, “ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ...”⁵⁶⁵ içinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler...”⁵⁶⁵ ayetindeki “ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ” ifadesinin mecâz ifade olduğunu, mecâz olmasının karinesinin ise ölümden sonra artık vasiyyet etmenin mümkün olmaması olduğunu, buna göre bu ifade ile “ölüme yaklaşan, artık vefatı beklenen kişilerin” kastedildiğini belirtir.⁵⁶⁶

⁵⁶⁰ Şahin, *Fıkıh Usûlü*, s.311.

⁵⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.I, s.96-97.

⁵⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.313.

⁵⁶³ Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.47-48; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, c.I, s.135.

⁵⁶⁴ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.366; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.340; Şahin, *Fıkıh Usûlü*, s.315-316.

⁵⁶⁵ Bakara 2/240.

⁵⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.374-375.

Mecazın bir türü olan istiâre ise, benzerlik ilişkisine dayalı bir alâka ile mecaz yapılması olup,⁵⁶⁷ “وَأَسْرَحُكُمْ” *Sizi güzellekle salıvereyim*⁵⁶⁸ ifadesi de bu duruma örnektir. Zira التَسْرِيحُ kelimesinin talakta kullanılması “تَسْرِيحُ الْإِبِلِ” devenin saliverilmesi” kelimesinden müsteârdır.⁵⁶⁹ Benzer durum “وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ” *Allah’ın ipine sınımsız tutunun.*” ifadesinde de mevcut olup, حَبْلِ kelimesi Allah’ın kitabı veya İslam dini anlamlarına istiâre yapılmıştır. Bunlar, kötülüklerden kurtuluşa sebep olması yönüyle ipe benzetilmektedirler.⁵⁷⁰

Mecazın hükmü, “Kelamda asıl olan manayı hakikîdir.”⁵⁷¹ kuralı gereği hakiki manaya göre anlama imkânı varken mecaz manaya gidilmemesidir. Ancak hakiki manayı engelleyen bir karine yahut alâka varsa lafız mecâzî manaya göre hükme bağlanır.⁵⁷²

3.2.2.3. Manaya Delaleti Bakımından Lafızlar

3.2.2.3.1. Manaya Delaleti Açık Olan Lafızlar

Manaya delaleti açık olan lafız türü; zâhir, nass, müfesser ve muhkem olmak üzere dördtür.

Zâhir, bir karineye yahut düşünmeye ihtiyaç duymadan, sîgası ile dinleyen tarafından manası doğrudan anlaşılan, kendisiyle çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızdır. Lafız eğer sevk edildiği/hedeflendiği manaya sigasıyla açıkça delalet ediyorsa buna nass denir. Zahir ve nass lafızda tahsis ve tevil ihtimali mevcuttur. Konulduğu manaya sadece nesh ihtimali ile açıkça delalet eden lafız müfesser olurken; konulduğu manaya, başka hiçbir ihtimal olmaksızın delalet eden lafız ise muhkem olmaktadır.⁵⁷³

Delaletin açıklığı ve kuvveti yönünden bakıldığında en açık ve kuvvetle delalet eden muhkem olup, sonra müfesser, sonra nass ve daha sonra da zahir yer alır.⁵⁷⁴ Zahirden

⁵⁶⁷ İstiâre hakkında geniş bilgi için bakınız; İsmail Durmuş-İskender Pala, “İstiâre”, *DİA*, TDV, Ankara, 2001, c.XXIII, s.315-316; Eliaçık, Muhittin, “Belâgat Kitaplarında İstiârenin Tarif Ve Tasnifi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl:3, sayı:21, Aralık 2015, s.7-30.

⁵⁶⁸ Ahzab 33/28.

⁵⁶⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.164.

⁵⁷⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.72.

⁵⁷¹ *Mecelle*, Madde 12.

⁵⁷² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.366.

⁵⁷³ Cessâs, *Fusûl*, c.I, s.373; Serahsî, *Usûl*, 163-166; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, c.I, s.317- 323; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.369-371; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.159; Şahin, *Fıkıh Usûlü*, s.322-331.

⁵⁷⁴ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, c.I, s.324.

muhkeme kadar herbirinin hükme delaleti kat'î olmakla birlikte, bunlardan müfesser ve muhkemin kat'îliği, asla başka anlamın bulunmaması yönüyledir ve bu nedenle de tahsis ve te'vil ihtimalleri yoktur. Zahir ve nassın kat'îliği ise delilden doğan bir ihtimalin bulunmadığı zamanda olup, delil bulunması halinde zahir ve nass lafızlar tahsis ve te'vil kabul ederler.⁵⁷⁵

3.2.2.3.2. Manaya Delâleti Kapalı Olan Lafızlar

Hanefîlere göre kapalılık yönünden lafızlar dörde ayrılır. Bunlar; hafî, müşkil, mücmel, müteşâbihtir.⁵⁷⁶

3.2.2.3.2.1. Hafî

Kendisiyle kastedilen mana, sıyga/lafız dışındaki bir ârız yüzünden kapalı olan lafızdır.⁵⁷⁷ Lafzın manaya delâleti açık olduğu halde, kapsamı konusunda kapalılık bulunan, yani lafzın manasının bazı fertlerine uygulanması açısından kapalılık bulunan ve kapalılığın giderilmesi için düşünme ve araştırmaya ihtiyaç duyulan lafızdır.⁵⁷⁸

Hafî konusunda usul kitaplarında zikredilen meşhur örnek, الطَّرَار/yankesici ve النِّبَاش/kefen soyucunun Maide suresi 38. ayetteki السَّارِق/hişsiz lafzının kapsamına girip girmedir. Ayetteki السَّارِق/hişsiz lafzı, yankesici ve kefen soyucu hakkında kapalılık ifade etmekte, çünkü bunlar için *tarrâr* ve *nebbâş* gibi ayrı isimlendirme durumu bulunmaktadır.⁵⁷⁹ Yankesicinin hişsizliği, evden yapılan hişsizlikten daha üst bir meziyet gerektirmesi, daha tehlikeli oluşu ve suç olarak daha büyük olması nedeniyle el kesme cezasının evleviyetle verilmesi gerektiği görüşü belirtilmiştir.⁵⁸⁰ Ancak nebbâşın durumunda suçun tam gerçekleşmemesinden kaynaklı bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Özellikle 'hiş' şartı, yani malın muhafaza altında bulunması şartı tam gerçekleşmediğinden, sirkat/hişsizlik manası verilmemesi gerektiği belirtilmiştir ki, bu

⁵⁷⁵ Koca, "Fıkıh Usulüne Göre Te'vil", s.250.

⁵⁷⁶ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.1, s.335.

⁵⁷⁷ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.1, s.82; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.236

⁵⁷⁸ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.236; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.349; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.1, s.336.

⁵⁷⁹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.1, s.82; Serahsî, *Usûl*, c.1, s.167; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.236.

⁵⁸⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.383. Yankesicinin eyleminin hişsizlik had cezası gerektirip gerektirmediği konusunda müçtehitlerin görüşleri ve bu konuda geniş değerlendirme için bakınız: Aydın, Ahmet, "Hanefî Doktrininde Hişsizlik Suçunda Şekil Unsuru ve Cezaî Mesuliyete Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s.280-282.

görüş Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e aittir.⁵⁸¹ Nebbaşın, hırsızlık fiilini tam gerçekleştirdiğini savunanlar ise, bu konuda hıız şartını kabrin sağladığını belirtmişlerdir. Ayrıca nebbaşa had cezasının uygulanmasına dair Hz. Peygamberden ve Hz. Ömer, İbn-i Abbas, Hz. Aişe gibi ileri gelen sahabelerden yapılan nakillerle bu görüşlerini temellendirme yönüne gitmişlerdir.⁵⁸²

Bursevî, nebbaşın elinin kesilip kesilmeyeceği konusundaki temellendirmeyi yukarıda usulcülerin zikrettiği şekilde değil de, doğrudan ayetten istidlal edilen bir görüşe göre açıklamaktadır. Naklettiği görüşe göre; “*Biz yeryüzünü dirileri de ölüleri de toplayan (bir yurt) yapmadık mı?*”⁵⁸³ ayeti, mezardan ölünün kefenini çalan hırsızın elinin kesilmesi gerektiğine delil gösterilmektedir. Zira Allah, yeryüzünü ölünün barındığı yer kıldığını ifade etmiştir. Buna göre yeryüzü, ölü açısından “hıız” olmuş olur ve hıız/koruma altında olan malları çalanların ellerinin kesilmesi de vaciptir.⁵⁸⁴ Görüldüğü üzere Bursevî, usulcülerin bu konudaki tartışmalarına değinmeden, sadece bu ayetlerin nebbaşın elinin kesilmesine delil teşkil ettiğine dair bu görüşü zikretmekte, bu konuda Ebu Yusuf ve diğer mezhep imamlarının görüşü yönünde açıklamada bulunmaktadır.

3.2.2.3.2.2. Müşkil

Kendisiyle neyin kastedildiği, manadaki derin kapalılık ve bedîî (ince) istiâre nedeniyle ancak teemmül ile anlaşılabilir düzeyde kapalı olan lafızdır.⁵⁸⁵

Manada kapalılığına örnek olarak; *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا* Eger cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin⁵⁸⁶ ayeti örnek verilebilir. Bu ayete göre bedenın dışının yıkanması vacip iken, ağzın yıkanıp yıkanmayacağı ise müşkildir. Zira ağız, oruç iken içerisinde oluşan tükürüğün yutulmasında orucun bozulmaması yönüyle bedenın içi sayılırken; mazmaza yapmada orucun bozulmaması yönüyle de bedenın dışı sayılmaktadır. Bu iki yön dikkate alınmış ve ağız, gusül abdestinde bedenın dışı olarak, abdeste ise içi olarak sayılmıştır.

⁵⁸¹ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.167.

⁵⁸² Ruyânî, Abdülvâhid b. İsmâil, *Bahrü'l-Mezheb fî Fûrû-i Mezhebi's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2009, c.XIII, s.81.

⁵⁸³ Murselât 77/ 25-26.

⁵⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.286.

⁵⁸⁵ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.I, s.83; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.237.

⁵⁸⁶ Maide 5/6.

Böyle yapılması tersinden daha uygundur. Çünkü gusül konusunda فَاطَّهْرُوا ifadesi şeddeli gelerek tekellüf ve mübalağa ifade ederken, abdestte ise فَاغْسِلُوا ifadesinde durum böyle değildir. Ayrıca abdest sık yapılan iş olduğundan kolaylaştırma (tahfif) prensibinin işletilmesine daha uygundur.⁵⁸⁷

Müşkil lafza bir diğer örnek; “ وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... ” *Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kuru’ (hayız veya temizlik müddeti) beklerler*⁵⁸⁸ ayetindeki قُرُوءٍ kelimesidir. Bu kelime, hem hayız hem de temizlik olmak üzere iki zıt anlamı ifade etmektedir ve Arap dilinde meşhur olan, bu kelimenin her iki manada hakikî olarak kullanılmasıdır.⁵⁸⁹ Bu anlamlardan hangisinin esas alınarak hükme varılacağı konusu müşkil olup, ulema bunda ihtilaf etmiştir. Ebu Hanife ve Ahmet b. Hanbel, kuru’ kelimesinin hayız anlamına geldiği görüşünde iken; İmam Şafiî ve Mâlik ise bunun temizlik anlamına geldiğini savunmuşlardır. Bu konuda ileri sürülen deliller değerlendirildiğinde, kuru’ kelimesinin hayız anlamında alınmasının daha tercihe şayan ve müfessirlerin de genel kabulü olduğu belirtilmiştir.⁵⁹⁰

3.2.2.3.2.3. Mücmel

Kendisiyle kastedilen mananın, ancak sözü söyleyenin yapacağı bir açıklama ile kavranabilecek derecede kapalı olan lafızdır.⁵⁹¹ Mücmelin hükmü, kendisi ile neyin kastedildiğine dair bir açıklama gelmeden onunla amel edilemez. Mücmel ifadeyi kullananın bu konuda bir açıklama yapmasına kadar beklemek gerekir. Bir açıklama gelince bu lafız müfesser hale gelir.⁵⁹²

Bursevî bu konuda “ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ... ” *“Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit ... namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.”*⁵⁹³ ayetinde “ *namazı kısaltmanız* ” ifadesinin mücmel olduğunu,

⁵⁸⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.237.

⁵⁸⁸ Bakara 2/228.

⁵⁸⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.353.

⁵⁹⁰ Karşılıklı deliller ve bunların değerlendirilmesi konusunda geniş bilgi için bakınız: Sabûnî, Muhammed Ali, *Ravâiu’l-Beyân Tefsîru Âyâti’l-Ahkâm*, Müessesetü Menâhilü’l-İrfan, Beyrut, 1980, c.I, s.328-331.

⁵⁹¹ İzmirî, Muhammed, *Hâşiyetü Mir’âti’l-Usûl*, Matbaatü Muhammed Bosnevî, İstanbul 1285(h.), c.I, s.410; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.239; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.387; Şahin, *Fıkıh Usûlü*, s.340.

⁵⁹² Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.353.

⁵⁹³ Nisa 4/101.

zira; kasrın miktarı, keyfiyeti, kasra taalluk eden namazlar ve kasrın uygulanacağı müddet yönünden bilinmezlik durumu olduğunu belirtmektedir. Bu konuda; seferde emniyet anında da namazların kısaltılacağı, kısaltmanın sadece dört rekatlı namazlara tahsis edildiği ve bu namazların da yarı yarıya kısaltılacağı, kısaltma için seferin mesafesi ve müddeti gibi konuların hepsi, bunları açıklayan hadisler ile mücmellikten çıkmıştır.⁵⁹⁴

Bakara suresi 235. ayette “... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ... وَعَشْرًا Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler.” buyurulmuştur. Buradaki “يَتَرَبَّصْنَ beklerler” lafzı mücmel gibidir. Zira ne için bekleyeceği açıklanmamıştır. Ancak bununla kastedilen evlenmemek, evinden dışarıya çıkmamak ve süslenmemektir. Burada nikahtan imtina etme anlamı verildiğinde, diğer manaları da toplamış olur. Zira zaruret hali dışında evden çıkmaması zaten vaciptir. Süslenmeyi terketmesi ise, “Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadının bir ölü için üç günden fazla yas tutması helal değildir. Ancak ölen kocası ise dört ay on gün yas tutar.”⁵⁹⁵ hadisi ile vaciptir. Onun kocası için yas tutması ve süslenmemesi vacip kılındı ki, nikah nimetinden mahrum kalmasından dolayı üzüntüsünü izhar etsin ve yeni bir evlilik arıyormuş gibi bir duruma düşmesin.⁵⁹⁶

3.2.2.3.2.4. Müteşâbih

Müteşâbih, kendisi ile kastedilen mananın bilinme ümidi kalmamış lafız demektir.⁵⁹⁷ Bu nedenle müteşâbih, kendisi ile kastedilen mananın en kapalı olduğu lafız olup, selef alimleri bu lafızları tevil etmeyip manasının yalnız Allah tarafından bilinebileceğini belirtirlerken; müteahhirîn alimlerin çoğu ise ilimde derinleşenlerin bu lafızların tevilini yapabileceklerini kabul etmişlerdir.⁵⁹⁸

Nasslar üzerinde yapılan incelemelerde, amelî hükümlerde müteşâbihin bulunmadığı kabul edilmiştir.⁵⁹⁹ Müteşâbih, sure başlarında yer alan الم - حم gibi huruf-u

⁵⁹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.274. Bursevî bu bilgiyi Ebüssuûd Efendi’den nakletmektedir. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-Aklî’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabîy, Beyrut, ty., c.II, s.226.

⁵⁹⁵ Buhari, Cenâiz, 30; Talak, 46; Müslim, Talak, 9.

⁵⁹⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.367.

⁵⁹⁷ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.I, s.46; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.239.

⁵⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, s.169-170; Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer, *Kavâti’u’l-Edille Fi’l-Usûl*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.I, s.265; Gazâlî, *Mustasfâ*, c.II, s.30; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.I, s.83.

⁵⁹⁹ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhi’l-İslâmî*, c.I, s.343; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.390.

mukattaa türünde olabildiği gibi; “Allah’ın eli veya yüzü” gibi Allah’ın insana benzediği vehmi veren lafızlarla da olabilir.

Bursevî, “ O, sana HÜO الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... ” *Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir...*”⁶⁰⁰ ayetinin tefsirinde, Allah’ın Kur’an’ın bir kısım ayetlerini muhkem olarak indirirken, bir kısmının müteşabih olarak indirmesinin bir imtihan gereği olduğunu, bunda hak üzere sabit duranlar ile hala şüphe üzere bocalayanları ayırmak amaçlı bir hikmetinin bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁰¹

Bursevî, söz konusu ayetteki “ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...” kısmında, Allah lafzından sonra vakıf yapıp yapılmayacağı tartışmasına değinmekte, vakfın “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” den sonra yapılmasının daha uygun olduğunu, zira Allah’ın kullarının faydasına olmayan hiçbir şey indirmediğini söylemektedir. Şayet müteşabih ayetlerin manasının Allah’dan başkası tarafından bilinmeyecek olursa, o zaman İslam’ı tenkit edenlere fırsat verilmiş olacağını belirtmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, sahabenin ileri gelenleri ve ulema; “bu ayetlerin ilmi yalnız Allah katındadır” deseler, onların cahillerden bir üstünlüğü kalmamış olacağını, ayrıca mukattaa harfleri dahil tüm müteşabihâtın müfessirlerce tefsir edildiğini dile getirmektedir.⁶⁰²

Müteşabih olarak kabul edilen “Allah’ın eli” ifadesi, Allah’ın kudreti şeklinde; Allah’ın arş üzerine istiva etmesi ise, hakimiyetine alması şeklinde teviller yapılmıştır.⁶⁰³ Müteşabih ayetlerin genel olarak ahkama taalluk eden yönü olmamasına karşın, Bursevî’nin haruf-u mukattaa hakkındaki görüşüne kısaca temas etmek istiyoruz. Çünkü tasavvufî tefsirlerin önemli bir özelliği olarak, bu ayetler hakkında geniş açıklamalara ve tevillere girişilmiştir. Örneğin Bursevî, Rum suresi 1. ayeti olan الم’min tefsirinde, mukattaa harflerin manalarının/esrarının ve Kur’ânî müteşabihâtın, ancak son mertebelere vasıl olan ehlüllaha keşf olunacağını belirtmektedir. Burada ا (elif) harfinin âlem-i emre, ل (lam) harfinin âlem-i ervâha ve م (mîm) harfinin ise âlem-i mülke işaret olduğunu kendi görüşü olarak nakletmektedir.⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ Ali İmran 3/7.

⁶⁰¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.5.

⁶⁰² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.5-6.

⁶⁰³ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.120.

⁶⁰⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.3-4.

Şûra suresinde geçen حم عسق harfleri hakkında da şöyle açıklama yapmaktadır:

“Hâ” Hacerü'l-Esved, “mîm” Makâm-ı İbrahim, “ayn” zemzem gözü (zemzem pınarı), “sîn” ve “kâf” ise ondan su içmektir. Artık kim Hacerü'l-Esved'i istilâm edip selamlarsa, manevî efendiliğe yol alır. Kim Makâm-ı İbrahim'de namaz kılsa Allah ona dostluğunu ikram eder. Kim Zemzem'in yanında dua ederse Allah onun duasını kabul eder. Kim Zemzem'den içerse Allah ona tertemiz (cennet) şarabından içirir ki; artık o insanda hiçbir ağrı ve hastalık kalmaz.⁶⁰⁵ Görüldüğü üzere mukattaa harflerinin bazı işârî manalara işaret ettiğinin belirtilmesi yanında, bunların amelî bir takım uygulamaları ifade ettiği de dile getirilmektedir.

Kaf suresi başında yer alan, ق “kâf” harfi konusunda da şu açıklamalarda bulunmaktadır: “ق “kâf”, Peygamberlik görevini yerine getirirken, emir ve nehiylerimiz konusunda titiz davran” veya “Kur'an'la amel et ve ona tabi ol” anlamında olduğu söylenmiştir. Bana göre ise Allah'ın buradaki “Kaf” sözü ile, Hz. Peygamberin bütün terkib ve vasıflardan sıyrılarak ilk safta Allah'ın huzurundaki kıyamı ve sonra da o gaybî ve rûhânî âlemden bu şehâdî ve cismânî makâma kudümüne işâret edilmektedir.⁶⁰⁶

Görüleceği üzere Bursevî, mukattaa harfelerinin bir takım işârî anlamları olduğunu belirtmesinin yanında, bunların bir kısım amelî konulara da işaret ettiğini belirtmekle, bunların fikhî sahaya dahil manalarının da olduğunu dile getirmiş olmaktadır. *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde, mukattaa harflerinin ifade ettiği anlamlar hakkında çok geniş açıklamalar mevcut olmakla birlikte, doğrudan konumuzla alakalı olmayan diğer yorumlara değinmeyi burada gerekli görmüyoruz.

3.2.2.4. Manaya Delâletinin Şekli Bakımından Lafızlar

Kitap ve Sünnette yer alan lafızlardan ve ibarelerden hükümlerin çıkarılması, ancak bunlarla anlatılmak istenen mananın anlaşılması ile mümkündür.⁶⁰⁷ Lafızların manalarını ve ondan çıkan hükümleri ancak delâletleri yoluyla anlarız. Delâletlerin de değişik şekilleri vardır. Hanefî fakihler, lafızların delâlet yollarını dörde ayırmışlardır: 1- İbarenin delâleti. 2- İşaretin delâleti. 3- Nassın delâleti. 4- İktizânın delâleti. Buna cumhur beşinci bir delâleti

⁶⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.286.

⁶⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.100.

⁶⁰⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.392.

daha ilave etmiştir. O da mefhum-u muhalefettir.⁶⁰⁸ Şimdi bu delâlet çeşitlerini ve Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde bunlara verdiği örnekleri inceleyelim.

3.2.2.4.1. İbarenin Delaleti

İbarenin delâleti, lafzın nassın gelişindeki aslî maksat olan veya ona tabi olarak kastedilen hükme delâletidir.⁶⁰⁹ Bu delâlet, lafızdan anlaşılan manadır; burada lafzın zâhir, nass, muhkem ve gayr-i muhkem oluşu farketmez. Kendisi için vazedilen lafızdan anlaşılan şey, lafzın buna vuzuhu ne olursa olsun ibarenin delaleti sayılır.⁶¹⁰ Söylenen bir sözün belli bir manayı anlatmak için kullanılması durumunda buna “asıl maksud”, bu sözün lafzından daha başka bir mana ve fikir anlaşılırsa buna da “aslî olmayan maksud” denir. Bu şekilde bir sözün ibare ve ifadesinden –aslî maksud olsun olmasın- anlaşılan mana sözün/ibarenin delâletidir.⁶¹¹ Örneğin “*Namazı kılın, zekatı verin*”⁶¹² ayeti ibaresiyle namazın ve zekatın farziyyetine delâlet etmektedir. Bu aynı zamanda ayetin asıl sevk sebebidir. “*Allah alışverişi helal, faizi ise haram kılmıştır*”⁶¹³ ayeti ise ibaresiyle, hem lafzın asıl sevk sebebi olan “alışveriş ile faizin farklı oluşuna”, hem de bunun yanında “alışverişin helal, faizin ise haram oluşuna” delâlet etmektedir. Bu anlamlara ulaşmak için derin düşünmeye (teemmül) gerek yoktur. Çünkü ayetin lafzından, hem alışverişin helal ve faizin haram oluşu, hem de bunların birbirinden farklı oluşları başka bir delil veya karineye gerek kalmaksızın anlaşılmaktadır.⁶¹⁴

3.2.2.4.2. İşaretin Delaleti

Buna “*إشارة النصّ*” da denir. İşâretin delâleti, sözün ibare ve ifadesi bakımından maksud olmayan bir manaya delâletidir.⁶¹⁵ Yani, lafzın ibaresinden anlaşılan hükme değil de, bu hükümden hareketle dolaylı olarak anlaşılan hükme delâlet etmesine “işaretin delâleti” denir.⁶¹⁶ İbarenin delâleti, sözün doğrudan delâleti; işaretin delâleti ise, dolaylı

⁶⁰⁸ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.122.

⁶⁰⁹ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.355.

⁶¹⁰ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.122.

⁶¹¹ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.157.

⁶¹² Nur 24/56.

⁶¹³ Bakara 2/275.

⁶¹⁴ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.355; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.240, Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.132.

⁶¹⁵ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.157.

⁶¹⁶ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.355-356.

delâleti olarak adlandırılabilir. Gerek nassın ibaresi, gerekse nassın işareti ile sabit olan hükümler, nass ile sabit olmuş hükümlerdir. Ancak aralarında iki temel fark vardır. Birincisi, ibarenin delâletinde hüküm aynı zamanda sözün sevk sebebidir. İkincisi ise, teâruz durumunda ibare ile sabit olan hüküm, işaret ile sabit olandan önceliklidir.⁶¹⁷ Burada önemli olan söylenilen sözün o manayı mantık ve lisan kaidelerine göre gerektirmesidir. Bu ne kadar kuvvetli ve sahih olursa, delâlet o nisbette sağlam olur.⁶¹⁸

“ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ” *Annelerin yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak (çocuk kendisinin olan) babaya aittir.*⁶¹⁹ ayetinin ibaresi nafaka yükümlülüğünün çocuğunun babasına ait olduğunu ifade eder ki, ayetin de sevk sebebi zaten budur. Ayet işareti ile ise, çocuğun nesebinin babaya nisbet edileceği, babanın çocuğun malı üzerinde hak sahibi olduğu ve harcama yapabileceği, çocuğun nafakası ile babanın yükümlü olduğu ve bu hususta kimsenin ona ortak olmadığı gibi hususlar anlaşılır.⁶²⁰ “ أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ”⁶²¹ ayeti de, ibaresi ile oruç gecelerinde fecrin doğuşuna kadar eşlerin cinsi ilişkilerinin caiz oluşunu gösterirken; işaretin delâleti ile ise, fecrin doğuşu esnasında cünüp bulunan kişinin orucunun geçerli oluşuna işaret etmektedir.⁶²²

Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde zikretmiş olduğu fıkıh usulündeki delâlet yollarından nassın işareti kapsamındaki örneklere geçmeden önce, 'işaret' kavramına kısaca değinmek istiyoruz. 'İşaret' tasavvufta; “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme, ibare ile anlatılamayan, yalnız ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana” şeklinde tanımlanmış, buradan hareketle keşf ve ilhamla Kur'an ayetlerinin yorumlanmasına da 'işârî tefsir' denmiştir.⁶²³ Bu nedenle işârî tefsirlerde geçen, “bu ayette şuna işaret vardır” vb. şekildeki ifadelerin, fıkıh usûlündeki işaretin delâleti ile farklılık arzettiği unutulmamalıdır. Zira fukaha, işaretin delâleti yoluyla bir nasstan hüküm istinbat ederken rasyonel/aklî bir faaliyet içerisinde iken, mutasavvıflar

⁶¹⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.241.

⁶¹⁸ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.157.

⁶¹⁹ Bakara 2/233.

⁶²⁰ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.242-243, Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.132.

⁶²¹ Bakara 2/187.

⁶²² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.397.

⁶²³ Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.56.

ise işârî manayı elde ederken kalbî bir faaliyet içerisindeyler.⁶²⁴ Buna göre fıkıh usulü yönünden işaretin delâleti ile kastedilen; lafzın/ibarenin delâletinin ve sözün sevkediş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir mânaya delâletidir.⁶²⁵ Yani fıkıh usulündeki işaret, dil ve mantık kuralları dışında değildir. Buna karşın işârî tefsirde ise, kelimelerin benzerliği ya da kıyastan daha ziyade mutasavvıfın keşf ve ilham yoluyla elde ettiği mana işaret olarak isimlendirilir.

Fıkıh usulündeki bu delâlet türü, işârî tefsirle alakalı olarak eleştirilmiştir. Şöyle ki: Bu delâlet türünde genellikle delilden medlûle değil, medlûlden delile gidildiği görülür. Zaten bu delâlet türü, Kur'an-ı Kerim'de sarîh bir şekilde yer almayan, rivayetlere dayalı ahkamı ve fikhî veya kelâmî görüşleri Kur'an-ı Kerim'le temellendirme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yolla ulaşılan bir hükmün, sözün sevk amacıyla hiçbir ilişkisi olmadığı açıktır ve işaretin delaletinin duracağı bir sınır olmayıp naslar sonsuza kadar genişletilebilir. Şu halde fikhî ve kelâmî pek çok tartışmada karşımıza çıkan ve tasavvufî/işârî tefsire meşruiyet zemini oluşturan bu delâlet türünün ya kesin sınırları çizilerek nerede durulacağı net bir şekilde belirlenmeli ya da bu tür, fasit delâletler kapsamına alınmalıdır.⁶²⁶

Rûhu'l-Beyân tefsirinde fıkıh usulündeki işaretin delâletine dair örnekler ile tasavvufî anlamda işaret olarak nitelenen yorumların ayırımına şöyle bir örnek verebiliriz: *"Fakat kendileri onlara bir şey ölçüp yahut tartıp verdikleri zaman eksik ölçüp tartarlar."*⁶²⁷ ayetinde şu işaretin olduğu Te'vilât-ı Necmiyye'den nakille aktarılmaktadır.⁶²⁸ "Allah bu ayette, itaatında ve ibadetinde eksik davrananlara, rahmete ve merhamete gelince bunu tam olarak talep edenlere işaret ediyor. Bunlar Allah'tan almaya geldiğinde rızık ölçeklerini tam olarak doldurmakta, Allah'a itâat ve ibâdet sunmaya geldiğinde ise ibadet ve itaat ölçüğünü eksik ölçmektedirler. İşte asıl zarar, bu zarardır."⁶²⁹ Bu yorum tasavvufî yorum kapsamındaki işârete bir örnektir. Yine *"Tartıyı adaletle yapın, teraziyi eksik*

⁶²⁴ Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s.57.

⁶²⁵ Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DİA*, TDV, Ankara, 1994, c.IX, s.121.

⁶²⁶ Güman, Osman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, c.XVII, sayı: 33, s.130.

⁶²⁷ Mutaffifin 83/3.

⁶²⁸ Necmüddin Kübra, *Tevîlâtü'n-Necmiyye*, c.VI, s.284.

⁶²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.365.

tutmayın."⁶³⁰ ayetinde de şu işaret olduğu belirtilmiştir: Göğün yükseltilmesi ve yerin yaratılmasına dair ayetlerin arasında terazinin zikredilmesinde, göklerin ve yerin dengede ve ayakta durmasının adalete bağlı bulunduğuna bir işaret vardır. Ayrıca şuna da işaret vardır ki, aklın mizanının/ölçüsünün ruh ile beden arasında olup itidal içinde olmaları ve birbirlerine karşı haksızlık ve taşkınlık yapmamalarını sağlamak olduğu belirtilmiştir.⁶³¹ Bu şekildeki tasavvufî manada 'işaret' olarak nitelenen şeylerin, fıkıh usulündeki nassın işareti ile aynı şeyi ifade etmediğini tekrar belirtelim. Fıkıh usulünde, lafzî mananın doğrudan alınmasa bile yine de lügavî çerçevede izah edilebilecek özelliğe sahip olan nassın işareti, tasavvufî gelenekte ise, lafzın zahirînin okunması ile mutasavvıfın kalbine doğan ve lafzın ibaresinin dışında ortaya çıkan anlamdır.

Şimdi de *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*'nde fıkıh usulü kapsamında nassın işaretine dair zikredilen örnekler göz atalım.

“أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ” *Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı*"⁶³² ayetinde nassın işareti ile oruç gecelerinde cünüp olarak sabahlamanın oruca engel teşkil etmediğini belirtmiştik. Bursevî de bu hükmü belirtmekle birlikte, buna ilaveten ayette, işaretin delâletine dayalı başka hükümlerin de var olduğunu şöyle açıklamaktadır: Fecir vaktine kadar, mübaşeretinin caiz olmasından, guslü o zamana kadar te'hir etmenin caiz olduğuna ve cünüb olarak sabahlayan kişinin orucunun sıhhatine delalet eder. Zira imsak vaktine kadar mübaşeret mubah olduğuna göre, gusletmek de zorunlu olarak fecirden sonrasına kalır. Ayrıca bu ayette, Ramazan orucuna gündüz niyet etmenin caiz olduğuna ve visal orucu, yani iftar etmeden iki günün orucunu birleştirmenin yasaklandığına da delâlet olduğu alimlerce söylenmiştir. Birincisine, yani Ramazan orucuna gündüzleri niyet etmenin caiz olması şundandır: Allah Teâlâ, fecre kadar mübaşeret, yeme ve içmeyi helal kılmasından, orucun başlangıcının fecirden sonra olduğu açıklanmış oldu. Buna göre, " وَأَتَمُّوا " tamamlayın" emri; "sonra oruca başlayın ve orucu geceye kadar tamamlayın" anlamında olup, böylece oruç tutma emri, fecirden sonrasını kapsamış olmaktadır. Buna göre, "sonra orucu tamamlayın" kavli-i şerîfi, fecirden sonra

⁶³⁰ Rahman, 55/9.

⁶³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.291.

⁶³² Bakara 2/187.

oruca niyet etmeyi emretmektedir. İkincisine (yani visal orucuna) gelince, muhakkak ki Allâhü Teâla, geceyi orucun sonu kıldı. Bir şeyin sonu, onu kesen ve sona erdiren demektir. Oruçtan sonra iftar olur. İftar ise visal orucunu (iftar etmeksizin iki günün orucunu birleştirerek tutmayı) sona erdirmiş olur.⁶³³

Bursevî'nin ayetlerde işaretin delâleti kapsamında verdiği bir diğer örnek ise; “ لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ *Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir.*”⁶³⁴ ayetidir. Bu ayetteki “وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ” ifadesi (nassın işareti ile), herhangi bir kadın ile evlenmek isteyen kişinin o kadına bakmasının caiz olduğuna delalet eder. Zira bir kadının güzelliğini görmek ancak ona bakmakla mümkün olur.⁶³⁵

Bursevî'nin ayetten dolayı delâlet yoluyla çıkardığı hükümlere bir diğer örnek ise Hucurat suresi 11. ayetle ilgilidir. Ayette, “*Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler*”⁶³⁶ şeklinde buyurulmuş, kadınların diğer kadınları alaya almaması emredilirken, “bir kadın bir erkeği alaya almasın veya bunun aksi yani bir erkek bir kadını alaya almasın” denilmeyerek kadının şer'an erkekle oturmasının hoş karşılanmadığına işaret edilmiştir. Hatta cemaate katılmaktan, zikir meclislerine iştirak etmekten men olunmuşlardır. Zaten insan da ancak genelde samimi olduğu kimselerle alay eder, demektir.⁶³⁷ Bursevî'nin, ayette erkek ve kadının birbiri ile alay etmesinin zikredilmemiş olmasından hareketle, kadınların cemaate katılmamasına dair bu ayette bir işaret olduğu yönünde yaptığı çıkarımın oldukça zorlama bir yorum olduğunu belirtebiliriz. Burada kadınların cemaate katılmaları konusunda kimi fakihlerce de dile getirilmiş olan bazı menfi görüşler,⁶³⁸ biraz da zorlama bir yorum ile bu ayete dayandırılmaya ve ispata çalışılmıştır. Bu nedenle bu yorumun sağlam bir temele oturduğunu söyleyemeyiz. Zira Hz. Peygamberin kadınların mescitte cemaatle namaza katılması konusundaki teşviki açıkça

⁶³³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.300.

⁶³⁴ Ahzab 33/52.

⁶³⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.212.

⁶³⁶ Hucurat 49/11.

⁶³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.79.

⁶³⁸ Haskefî, Alâüddin Muhammed b. Ali, *Dürrü'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.77; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c.II, s.305-307.

ortada olup,⁶³⁹ şayet ayette böylesi bir hükme işaret olsa idi o zaman bu işareti ve hükmü Hz. Peygamberin anlamadığı gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu muhaldir.

3.2.2.4.3. Nassın Delâleti

Sözün, hükmün sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetinde müşterek olmaları sebebiyle, nassta zikredilen şeyin hükmünün, nassta zikredilmeyen şey hakkında sabit olduğuna delalet etmesidir.⁶⁴⁰ Burada özellik, kıyas gibi rey yoluyla istinbat edilen ve tespiti için özel çabayı gerektiren bir illet ile değil, sadece dili bilmekle anlaşılan bir ortak illetle sabit olan hükme delâlettir.⁶⁴¹

Bu konunun meşhur örneği, İsra Suresinin 23. ayetinde anne babaya “öf” denmesinin yasaklanması ile onlara sövmek ve dövmek gibi, “öf” demekten daha ağır ve eziyet verici şeyler de haram oluşudur. Çünkü “öf” demek hafif bir eziyettir. Bunun yasaklanmış olması ile sövmek ve vurmak gibi bundan daha ağır eza verici şeyler de hayli hayli haram olur ve bu hüküm, istinbat için ayrıca bir çabaya gerek kalmaksızın anlaşılır.⁶⁴² Bursevî de nassın delâletine dair bu örneği zikretmekte, “öf” demenin ötesinde anne babaya sert, haşin ve kaba davranmanın yasaklandığını belirtmektedir.⁶⁴³

Bursevî'nin nassın delâleti kapsamında ortaya koyduğunu düşündüğümüz dikkate değer bir hüküm ve değerlendirmesi ise Nur Suresi 31. ayet ile ilgilidir. Ayette “ وَلَا يَضْرِبْنَ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ (Kadınlar) Gizledikleri zinetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar” buyurulmuştur. Bursevî ayetin bu kısmını şu şekilde açıklar: Yani zînetleri bilinsin diye halhallarını birbirine çarpıp ses vermesi için ayaklarını (kuvvetli ve sert bir şekilde) yere vurmasınlar. Zira bu davranış, erkekleri kendilerine meylettirir ve kadınların da kendilerine meylettikleri düşüncesine kapılırlar. Kadınların halhallarının seslerini yabancı erkeklere işittirmesi haram olduğuna göre, kadının kendi sesini yabancı erkeklere işittirmek için yükseltmesi ise evleviyetle haram olur. Zira kadının kendi sesi, giydiği halhalların seslerinden daha çok fitneye yakındır. Bundan dolayı, kadınların ezan

⁶³⁹ Bu konuda Hz. Peygamberin mescide cemaatle namaza gelen hanımların engellenmemesi konusundaki hadisleri için bakınız: Buhârî, Ezan, 162; Cuma, 13; Müslim, Salât, 30.

⁶⁴⁰ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.358.

⁶⁴¹ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.245.

⁶⁴² Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.124-125.

⁶⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.478.

okumalarını mekruh görülmüştür. Çünkü ezanda, sesi yükseltmeye ihtiyaç vardır.⁶⁴⁴ Bursevî daha sonra bu hükümden kıyas-ı hafî ile başka bir hükme daha vardığını belirtir ki o da, bazı beldelerde kadınların topluca açık zikir(cehrî zikir) yaptıklarını, bunun ise memnu'/yasaklanmış şeylerden olduğunu, bu şekilde cehrî zikir yapmak için bir araya toplanan kadınların bu davranışlarıyla büyük günah irtikâp ettiklerini belirtmektedir. Bu hükmü de; “eğer kadınların cemaat halinde bir araya gelmelerini ve sesli olarak zikir yapmalarını şeriat hoş karşılamış olsaydı; elbette namaz, ezan ve telbiyye getirme konularında da kadınlar için bunu müstahap görürdü” şeklinde temellendirmektedir.⁶⁴⁵

Bursevî'nin nassın delâletine benzer şekilde dile getirdiği ilginç bir örnek de şudur: Bursevî, Hz. Peygamberin soğan ve sarımsak yiyenlerin mescide girmelerini yasakladığı belirtip, “zamanımızda yaygın olarak içilen tütün/sigara da bu hükme dâhildir. Hatta sigaranın kokusu, soğan ve sarımsağın kokusundan çok daha iğrençtir. Melekleri ve insanları rahatsız etmemek için soğan ve sarımsak kokusuyla mescide girmek yasak olursa, sigara kokusuyla girmek daha evleviyetle yasak olur. Üstelik soğan ve sarımsak gıda maddelerindedir, sigara ise böyle değildir.” diyerek, nassın delâletine benzer bir yorumla sigara içip ağzı kokan kişinin de mescide giremeyeceği hükmüne varmaktadır.⁶⁴⁶

3.2.2.4.4. İktizânın Delaleti

Bu delâlet, “kendisi olmadan nassla amel etmek mümkün olmayan ve nassın hüküm ifade edebilmesi için takdir edilmesi şart olan fazlalık” şeklinde ifade edilmiştir.⁶⁴⁷ Burada nassın, zorunlu olarak doğru anlaşılması kendisine bağlı olan ama ibarede yer almayan bir manaya delâlet etmesi durumu vardır.⁶⁴⁸ Yani sözün doğru anlaşılabilmesi ve kabulü, söylenmemiş bir kısma bağlı bulunuyor ve söylenmiş kısım bu kısma delâlet ediyorsa iktizânın delâleti gerçekleşmiş olur.⁶⁴⁹ Örneğin “*Ümmetimden hata, unutma ve üzerine zorlandıkları şey kaldırılmıştır.*”⁶⁵⁰ hadisinin zahiri, bu ümmette hata, unutma ve

⁶⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.145. Bu görüş Cessâs tarafından *Ahkâmu'l-Kuran*'da da dile getirilmiştir. Bakınız: Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c.V, s.177.

⁶⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.145.

⁶⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.39.

⁶⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.248.

⁶⁴⁸ Erturhan, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, s.134.

⁶⁴⁹ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.158.

⁶⁵⁰ İbn-i Mâce, *Talak*, 16.

ikrahtan hiçbirinin bulunmadığı anlamına gelir. Ancak vakia bu manaya ters düşmektedir. Çünkü ümmette bu durumlar çokça mevcuttur. O zaman kaldırılan şeyin hatanın bizzat kendisi değil, günahı veya hükmü olduğu şeklinde bir ziyade ile anlam verilerek hadisin anlaşılması gerekir. Sözün doğruluğu ancak bu şekilde bir takdire bağlıdır.⁶⁵¹

Benzer durum “وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ” *Tartıyı adaletle yapın, teraziyi eksik tutmayın.*⁶⁵² ayetinde de mevcut olup, burada kast edilen mana terazi ve ölçünün kendisi değildir. Bunlardan maksat, bunlarla ölçülen şeyde eksiklik yapılmamasıdır.⁶⁵³

3.2.2.4.5. Mefhûmü’l-Muhâlefe

Lafzın, söylenenin hükmünün aksinin, söylenmeyen için geçerli olduğuna delâlet etmesidir. Diğer bir deyişle, söylenmiş olanın hükmünün, söylenmemiş olanda bulunmamasıdır. Mefhumu’l-Muhalefe, bir şeyin özellikle zikredilmesinden hareketle, söz konusu hükmün zikredilenden başkası için geçerli olmadığına; daha doğrusu zikredilmeyenin hükmünün özellikle zikredilenin hükmünün tersi olduğuna istidlal etmektir. Bu tür istidlalin “mefhum” olarak isimlendirilmesinin sebebi, elde edilen hükmün ‘mantuk’a dayanmayıp sırf ‘mefhum’ olmasıdır.⁶⁵⁴

Mefhumu’l-Muhalefenin; mefhumu’l-lakab, mefhumu’s-sıfa, mefhumu’ş-şart, mefhumu’l-gaye, mefhumu’l-aded gibi değişik türleri vardır. Mefhumu’l-lakab ile istidlal edilemeyeceği konusunda müçtehitler arasında ittifak vardır. Örnek olarak, “Ahmed’i gördüm” demek ile, ondan başkasını görmedim anlamı çıkmaz. “Sıfat, şart, gaye ve sayı” mefhumları ile, yani bunların muhalif mefhumlarıyla, şer’i naslar haricinde (ticari akitler, sözleşmeler gibi) istidlal yapılabileceği hususunda da bütün alimler ittifak halindedir. Örneğin bir insan “vakfımın dörtte birini fakir akrabalarımın ait kılıyorum.” dese, zengin akrabaları bunlar dışında kalır. “Sıfat, şart, gaye ve sayı” mefhumlarının muhalifi ile şer’î naslardan istidlal yapıp yapılmayacağı konusu ise ihtilafıdır. Cumhur ulema, bu kayıtların bulunmasının bir amacı olduğundan hareketle, bu kayıtların bulunmadığı yerlerde hükmün aksinin bulunacağını savunurken; Hanefîler ise, “bu kayıtlar ne için konulmuşsa

⁶⁵¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.403; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.251.

⁶⁵² Rahman 55/9.

⁶⁵³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.291.

⁶⁵⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.247.

ona delâlet eder, fakat bunlar bulunmayınca hükmün zıddının bulunacağına delaleti muteber değildir.” diyerek mefhumu’l-muhalefe ile istinbâtı hüccet olarak görmemişlerdir.⁶⁵⁵

Bursevî de tefsirinde fûru’ meselelerin hükümlerindeki çeşitli şartların, bunların zıddına düşünülerek hükme varılamayacağını birçok defa vurgulamıştır. Örneğin; “ وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا (Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için) iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın.”⁶⁵⁶ ayetindeki yasağın, câriyelerin kendi nefislerini zinadan iffetli kılmak (korumak) istemeleri durumuna tahsis etmek ve bunun dışındakileri bu hükümden çıkarmak için olmadığını, yani ayetteki ifadeden, “cariye iffetli olmayı istemezse zinaya zorlanabilir” hükmü çıkarılamayacağını, bu durumun toplumda yerleşmiş adetlerindeki uygulama nedeniyle böyle bir ifade ile gelmiş olduğunu belirtir. Çünkü cahiliyye dönemi arapları, cariyeleri bunu istemeyip iffetli kalmaya çalışsalar da onları fuhşa zorluyorlardı.⁶⁵⁷

(Size) وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ (evlenilmesi haram olan kadınlar)... ve kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur”⁶⁵⁸ ayetinde, cumhur ulemaya göre üvey kızla evlenmek yasağı için, üvey kızı terbiye eden üvey babanın evinde bulunması şart değildir. Vasfiyet bu ayette galip geldi. Çünkü bu durumdaki kadınlar çoğunlukla büyük çocukları olduğu zaman evlenmezler. Evlendiklerinde de genelde küçük çocukları yanındadır. Böylece eşleri, üvey evlâtlarının terbiyesini üzerine almış olurlar. Bundan dolayı burada " وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ve hücrelerinizde bulunan üvey kızlarınız," kavli-i şerifi kelâmı galibe göre söylenildi, yoksa şart olarak değil. Bu, Allah’ın şu ayetinde olduğu gibidir: وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın.”⁶⁵⁹ Zira mescidin dışında itikâfa giren kişinin de itikaf halinde cinsel ilişkide bulunması haramdır. Yani bu ayetteki ifade, itikaf yerinin genelde mescit olması

⁶⁵⁵ Bu konuda örnekler ve geniş bilgi için bakınız: Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.151-153; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.247-251.

⁶⁵⁶ Nur 24/33.

⁶⁵⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, s.150.

⁶⁵⁸ Nisa 4/23.

⁶⁵⁹ Bakara 2/187.

dolayısıyla bu şekilde gelmiştir. Yoksa evinde itikafa giren bir kadın için de bu hüküm aynı şekliyle geçerlidir.⁶⁶⁰

Benzer bir durum da; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً”⁶⁶¹ *Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin.*”⁶⁶¹ ayetinde meccuttur. اضعافا kelimesi ضعف “kat” kelimesinin çoğuludur. Bu da faizden haldir. Yani katlanılmış demektir. اضعافا kelimesi, cemi killet olduğu halde kendisiyle kastedilen manâ cemi kesrettir. "Katlanılmış" ibaresi çokluğu ifade eder. Bu hal, nehyin kendisiyle takyîdi için değildir. ‘Faiz kat kat olmadığı zaman haramlığı kalkar’ cihetinde bir mana ve sınırlama asla değildir. Bilakis bu ibare o zaman insanların üzerinde oldukları ve yapageldikleri kötü bir âdete uygun olarak böyle gelmiştir, yani bu ifadeler yalnızca durum tespitinden ibarettir.⁶⁶²

Bursevî, “*Ey iman edenler! Eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin.*”⁶⁶³ ayeti hakkında açıklamasında mefhumu’l-muhalefeye şöyle değinmektedir: Eğer dersin ki Müslümanlar, “*Ey îman edenler! Yahûdileri ve hıristiyanları dost edinmeyin.*”⁶⁶⁴ ayeti ile Allah’ın düşmanlarını dost edinmekten mutlak olarak nehyedilmişlerdir. Burada ise bu yasağın hal ile kayıtlanması, bu hal ortadan kalktığında onları dost edinmelerinin caiz olduğu anlamına gelmez mi? Buna cevab olarak derim ki: Şer’î kaidelerden (kavâid-i şer’iyye gereği) onları mutlak manada dost edinmenin câiz olmadığı bilince, buradaki hal’in bu yasağı kaldıracak nitelikte bir anlamı olmadığı elbette anlaşılacaktır.⁶⁶⁵

Mefhumu’l-Muhalefe ile ilgili bir yorum da; فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ”⁶⁶⁶ *(Boşadığınız kadınları) Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin*”⁶⁶⁶ ayetinde belirtilen hüküm hakkındadır. Ayetin zahirinden anlaşılacağı üzere, boşanmış ve iddet bekleyen hamile kadına doğuma kadar nafaka verilecektir. Bunu mefhumu’l-muhalefetine göre ise, hamile olmayan kadın için nafaka yoktur. Bu nedenle İmam Şafiî,

⁶⁶⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.187.

⁶⁶¹ Ali İmran 3/130.

⁶⁶² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.92.

⁶⁶³ Mümtehine 60/1.

⁶⁶⁴ Mâide, 5/51.

⁶⁶⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.IX, s.445.

⁶⁶⁶ Talak 65/6.

iddet bekleyen kadın ric'î talakla boşanmış veya hamile ise nafaka verileceğini, değilse verilmeyeceğini söyler.⁶⁶⁷ Hanefîler ise mefhumu'l-muhalefeyi kabul etmediklerinden, talak nedeniyle iddet bekleyen tüm kadınlara nafaka verileceğini belirtirler.⁶⁶⁸ Bursevî de bu konudaki yorumunda, “madem ki sizin mezhebimize göre her boşanmış kadının nafaka hakkı varsa o zaman “eğer hâmile iseler...” şeklindeki şartın ne faydası vardır? dersin cevaben derim ki: Bu şartın faydası şudur; Hamilelik süresi belki uzun sürebilir ve bazıları hamilelik iddetinin miktarının dolmasıyla nafakanın düşeceğini zannedebilirler. İşte bu ayet Keşşaf'ta da belirtildiği üzere bu yanlış anlamayı ortadan kaldırmaktadır.” diyerek bunun mefhumu'l-muhalefe anlamı çıkaran bir şart olmadığını belirtmektedir.⁶⁶⁹ Bu açıklamaları ile genel olarak Hanefî'lerin bu konudaki görüşlerini savunduğu görülmektedir.

Mefhumu'l-muhalefenin ifade ettiği anlamın geçerli olduğu yerler de vardır. Örneğin; *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ* (Ramazanda) şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. *Sonra gece oluncaya kadar orucu tamamlayın.*⁶⁷⁰ ayeti, mantûku ile ramazan gecelerinde fecre kadar yeyip içmenin mubah olduğuna; mefhumu'l-muhalifi ile de fecrin doğumundan sonra yemenin ve içmenin haram olduğuna delâlet etmektedir. “ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ *Sonra gece oluncaya kadar orucu tamamlayın*” kısmı da mantûku ile fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar oruç yasaklarına uymanın vacip olduğuna; mefhumu'l-muhalifi ile de güneşin batışından sonra bu vücub hükmün kalktığına delâlet etmektedir.⁶⁷¹

Mefhumu'l-muhalefenin geçerli olması için fıkıh usûlü kitaplarında çeşitli şartlar belirlenmiştir.⁶⁷² Ancak biz konuyu daha fazla uzatmamak için bu konuda yapılmış şu değerlendirmeyi nakletmekle yetiniyoruz; Mefhumu'l-muhalefenin hucetliği konusunda karşılıklı görüş sahiplerinin delilleri karşılaştırılıp mukayese edildiği zaman şu sonuca

⁶⁶⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, c.VI, s.279-280; Mâverdi, *Nuket*, c.VI, s.34; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c.VI, s.286-287.

⁶⁶⁸ Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Şâfiî, *Usûlü's-Şâfiî*, s.159-160; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.II, 567-568; Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, c.II, s.112-113; Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.135.

⁶⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.37.

⁶⁷⁰ Bakara 2/187.

⁶⁷¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.409.

⁶⁷² Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.355; Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.135.

varılır: Nass'da bulunan kaydın, iyi incelenip tahkik edildikten sonra, onun başka bir sebepten dolayı olmayıp, yalnız tahsis ve başkasından ayrılmak için geldiği sabit olursa ve bu anlama başka bir sözlük anlamı karşı çıkmazsa şer'î kelamın nitelik, şart, gaye veya sayı bakımından zıt anlama delil olduğu görülür. Ama kaydın tahsis etme ve sakınmak için olmadığına, sadece alışık örf binaen o şekilde geldiğine dair bir işaret varsa -örneğin “*karılarınızın yanınızda bulunan kızları...*”⁶⁷³” ayetinde olduğu gibi- ya da sözün gelişinin veya şer'î hikmetin gösterdiği bir sebepten dolayı ise bu takdirde sözün zıt anlamı delil olmaz.⁶⁷⁴

3.2.3. DELİLLER ARASINDAKİ TEARUZU GİDERME YOLLARINDAN NESİH HAKKINDA GÖRÜŞLERİ

3.2.3.1. Neshin Tarifi ve Çeşitleri

“N-s-h” (ن - س - خ) kökünden türeyen nesh kelimesi sözlükte; iptal etme, değiştirme, izale etmek/gidermek, tahvil, tebdil, nakletmek, birşeyi iptal edip yerine başka bir şey koymak, bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek, birşeyi bir mekandan başka bir mekana taşımak, ref etmek/ kaldırmak gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁷⁵

İstılahta ise neshin ağırlıklı olarak; “sübutundan sonra hükmün kaldırılması” ve “hükmün müddetinin beyanı” şeklinde iki temel açıdan tanımlanmıştır. Bunlardan birinci kısmın hareket yönü ref/hükmün kaldırılması iken, ikinci kısımda yer alan tanımlarda ise neshin beyan olması esas alınmıştır.⁶⁷⁶ Neshin bir ref olduğunu belirten tanımlardan öz ve açık olanı İbn-i Hacib'e ait olan şu tanımdır; “رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر” Şer'î bir hükmün, daha sonra gelen şer'î bir delille ref'i/kaldırılmasıdır.”⁶⁷⁷ Hanefî usulcülerin tanımlarında ise neshin bir beyan olduğuna vurgu vardır. Örneğin Cessâs neshi; “Şeriatta

⁶⁷³ Nisa 4/23.

⁶⁷⁴ Hallâf, *İlmi Usûli'l-Fıkh*, s.89,159-160; Daha kısa şu şekilde de belirtilmiştir: Mantûkun hükmüne konan kaydın, kaydın kalktığına hükmünde sona ereceğini gösterme dışında bir fayda ve gayesi olmamalıdır. Böyle bir maksadın bulunması durumunda mefhumu'l-muhalefe dikkate alınmaz ve ona göre hüküm verilmez. Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.409.

⁶⁷⁵ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.VI, s.4407; Cevherî, *Sihâh*, c.V, s.433; İsfahânî, *Müfredât*, s.490; Curcânî, *Ta'rîfât*, s.74; Firuzabadî, *Kâmusü'l-Muhît*, s.261; Suyûtî, *İtkân*, c.IV, s.1435-1436.

⁶⁷⁶ Has, Şükrü Selim, “Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi*, Kayseri, 2006/2, sayı:21, s.547.

⁶⁷⁷ Subkî, *Ref'u'l-Hâcib*, c.IV, s.26.

nesih, bizim vehim ve takdirimize göre bakî olması mümkün olan bir hükmün müddetinin (bitişinin) beyanıdır ki, bu beyan bize hükmün müddetinin sona erdiğini açıklar ve hükmün ondan sonra uygulanmasının istenmediğini gösterir.”⁶⁷⁸ şeklinde tanımlarken, Serahsî ise neshi, “Şârî/Allah açısından mensuh hükmün müddetinin (bitişinin) beyanı iken, bizim açımızdan ise neshedici hüküm inmediği sürece bize göre geçerli olan hükmün bir başka hüküm ile değiştirilmesi” şeklinde tanımlamış,⁶⁷⁹ neshin Allah için beyan, insanlar arasında ise tebdil/hükümde değişiklik olduğunu vurgulamıştır. Diğer Hanefî usulcülerin de nesh hakkında açıklamaları da küçük farklılıklar olmakla beraber Serahsî'nin bu tanımına oldukça benzerdir.⁶⁸⁰

Genel olarak Mutezile ve Hanefîlerin dahil olduğu fukahanın çoğunluğu neshi *beyan* anlamı doğrultusunda, Eş'arî usulcülerin çoğunluğu ise *ref'* anlamı ekseninde tanımlamışlardır.⁶⁸¹ Neshi beyan olarak yahut *ref'* olarak tanımlayan usulcüler, önceki hükmün artık geçerliliğinin olmadığı konusunda hemfikirdirler. Aralarındaki temel fark ise nâsihin bu hükmün geçerliliğinin sona ermesinde bir etkisinin bulunup bulunmadığı noktasıdır. Neshi beyan olarak kabul edenlere göre, nâsihin fonksiyonu önceki hükmün süresinin bittiğini göstermektir. Zira bu hüküm Allah'ın ilminde belli bir süreye kadar konulmuştur. Buna göre nâsih, mensuhun hükmünün sona erdiğini gösteren bir alamettir. Neshi, *ref'* olarak kabul edenlere göre ise nâsih, hadd-i zatında sürekli olan önceki hükmün sürekliliğini ortadan kaldırmaktadır. Buna göre nâsih, müessirdir.⁶⁸²

Bursevî, neshi konusundaki açıklamalarını “*مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا*” *Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*⁶⁸³ ayetinin tefsirinde yapmaktadır. Neshin lügatte, izale etme/yoketme-giderme ve nakletme anlamlarına geldiğini, ayetin neshinin ise; 1- Onun ibadet sırasında okunmasının sona erdiğinin beyanı (metni mensuh). 2- Ayetten çıkarılan hükmün sona erdiğinin beyanı 3- Yahut her ikisinin (yani hem kıraatının ve hem hükmünün) birlikte sona erdiğinin beyanı şeklinde olduğunu

⁶⁷⁸ Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.199.

⁶⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.54.

⁶⁸⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.229; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, s.218.

⁶⁸¹ Has, “Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti”, s.560.

⁶⁸² Has, *Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti*, s.552-553.

⁶⁸³ Bakara 2/106.

belirtir.⁶⁸⁴ Buna göre Bursevî'nin neshi, Hanefilerin de dahil olduğu fukahanın çoğunluğu gibi beyan olarak açıkladığı görülmektedir.

Bursevî'nin sınıflamasına göre nesh çeşitleri üç tür olmaktadır:

- 1- Hükmü bâkî kalıp sadece kıraatının neshedilmesi. Bunun, yani hükmü bâkî iken sadece kıraatının nesh edildiği ayetin, "recm" ayeti olduğunu belirtir. Recm ayetini ise الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبيته *Yaşlı erkek ve kadın zina ederlerse onları mutlaka recmedin.*⁶⁸⁵ şeklinde zikreder. Bursevî bu ayetin hükmünün değil okunmasının neshedildiğini, bu şekilde tilavetinin neshi ile de kıraat sorumluluğunun sona erdirildiğini belirtir.⁶⁸⁶
- 2- Ayetin lafzı ve kıraatı bâkî iken, ondan çıkarılan hükmün neshedilmesi. Bu şekilde neshin örneğinin ise, "*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.*"⁶⁸⁷ ayetinin hükmünün "*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.*"⁶⁸⁸ ayeti ile neshedilmiştir. Yani birinci ayetin hükmüne göre kadınların bir yıllık bekleme süresi, ikinci ayette yer alan kocası ölen kadının iddet süresinin dört ay on gün olduğuna dair hüküm ile nesh olundu. Benzer durum Enfal suresi 65. ve 66. ayetler arasında da söz konusudur. "*Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et. Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler.*"⁶⁸⁹ ayetinde yer alan, bir Müslümanın on kişiye karşı sabredip savaşmasını emreden hüküm, "*Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip*

⁶⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.200.

⁶⁸⁵ Suyûtî, *İtkân*, c.IV, s.1457-1458; El-Hindî, Müttekî b. Hüsamettin, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, c.II, s.667-668 (hd.no: 4743). Bu konudaki farklı rivayetler ve değerlendirmeleri için bakınız: Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001, s.93-109.

⁶⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.200. İslam alimlerinin geneli, recm ayetinin hükmünün sabit, lafzının mensuh olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü lafzının sabit olduğu kabul edilirse, Kur'an'dan şüphe edilecek; hükmünün mensuh olduğu kabul edilirse, Hz. Peygamberin recm uygulamaları hakkındaki rivayetlerden şüphe edilecektir. Bu durum karşısında, lafzının mensuh, hükmünün ise sabit olduğu kabul edilerek ara bir formül bulunmuştur. Keskin, *Recm Cezası*, s.109.

⁶⁸⁷ Bakara 2/240.

⁶⁸⁸ Bakara 2/234.

⁶⁸⁹ Enfal 8/65.

gelirler.”⁶⁹⁰ şeklinde bir kişinin iki kişiye karşı sabredip savaşmasının beyan edilmesiyle neshedilmiştir. İşte bu şekildeki nesihte, nâsih (nesheden) ve mensûh (nesholunan) tilâvet olarak sabittirler. Ancak, mensûh olan ayetler ile amel edilmez. Bu ve benzeri şekilde gerçekleşen neshin manası, mensuh ayetten istifâde edilip çıkarılan hükmün yükümlülüğünün; kendisinden sonra inen başka bir ayet ile son bulmasıdır. Hükmünün kaldırılmasıyla beraber kıraatinin bâkî kalmasının güzel yanlarından biri de, kendisinin okunmasıyla sevabın kazanılmasıdır.⁶⁹¹

- 3- Neshin 3. türü ise, hem hükmünün hem kıraatinin neshedildiği durumdur. Bunun örneği ise, Hz. Aişe'den yapılan şu rivayettir: “Allah’ın kitabında okunan, süt emmekten haram eden on vardı. Sonra bunlar süt emmekten haram eden beş ile neshedildi.”⁶⁹² Burada hüküm ve tilâvet birlikte mensuktur. Bu tür nesihte, yani hem hükmün ve hem de kıraatinin neshedilmesinde, onları okumak ve onlardan istifâde edilip çıkarılan hükümlerle amel etme mükellefiyetinin son bulduğu beyan edilmiştir.⁶⁹³

Bursevî, nesh alanı ile ilgili görüşünü Kurtubî’den nakille, neshin yalnız emir ve nehiylere has olduğunu, haber verilen şeyler konusunda ise neshin mümkün olmadığını belirtir.⁶⁹⁴ Neshin hangi alanlarda olabileceği fıkıh usulcülerinde ihtilâflı olup, bu konuda cumhurun görüşü, haberler konusunda nesh olmayacağı, neshin ancak emir ve

⁶⁹⁰ Enfal 8/66.

⁶⁹¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.200.

⁶⁹² Benzer anlamda rivayet için bakınız: Ebu Dâvud, Nikâh, 10; Suyûtî, *İtkân*, s.1440.

⁶⁹³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.200-201. Kurtubî de neshin iptal ve izale manasının iki türde olduğunu, birincisinin bir şeyi kaldırıp yerine başka bir şeyi kaim kılma anlamına geldiğini, “ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَبَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ” *Biz bir âyeti nesh eder veya onu unutturursak ya ondan hayırlısını ya da onun benzerini getiririz*” (Bakara 2/106) ayetindeki neshin bu anlamda olduğunu belirtir. Neshin ikinci türü ise, yerine başka bir şeyi koymadan birşeyi izale etmektir. Yüce Allah’ın: “ فَيَسْخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ” *O şeytanın bıraktığını Allah nesheder*” (Hacc 22/52) buyruğundaki nesh kelimesi bu anlamdadır. Yani onu iptal ve izale eder, o artık okunmaz ve onun yerine de mushafta herhangi bir şey kayıt edilmez. Bu konuda gelen bir kısım surelerin okunuşunun unutturalar neshedildiği gibi. Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Müessesetür’r-Risâle, Beyrut, 2006, c.II, s.301-302.

⁶⁹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.201.

yasaklara dair hükümler konusunda olabileceği, zira bunun aksinin Allah'a yalan isnad etmek anlamına geleceği şeklindedir.⁶⁹⁵

Bursevî, neshin hikmeti ve gerçekleşmesine dair, Bakara suresi 106. ayetin sebab-i nüzûlünü zikrederek bu minvalde değerlendirme yapar. Kur'an'daki bir kısım ayetlerin neshi sonucunda, müşriklerin veya Yahudilerin, "Muhammed'i görmüyor musunuz? Ashabına bir şeyi emrediyor; sonra dönüp onu yasaklıyor ve önceki emrinin aksini emrediyor. Söylediklerini hep nefsinden/hevasından söylemektedir. Bugün bir söz söylüyor, yarın da bu söylediklerinden dönüp başka şey söylüyor" dediklerini aktarmakta, Yahudiler ve müşriklerin bu tür konuşmalarıyla, İslam'a dil uzatmak ve İslam'a girmek isteyenlerin azimlerini kırmak istediklerini söylemektedir. İşte bu nedenle Allah'ın, bu ayette neshin ve unutturmanın hükmünü ve hikmetini açıkladığını, zira giderilen (neshedilen) her ayetin bir maslahat ve hikmetin gereği olduğunu belirtir. Bu maslahat ve hikmet gereği, ayetlerin lafzının veya hükmünün yahut da her ikisinin, yerine bir alternatif konularak veya konulmaksızın izale edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁹⁶ Görüldüğü üzere Bursevî, neshe karşı olanlar konusunda sadece, ayetin sebab-i nüzûlüne dair açıklamalarında Yahudi ve müşriklere değinmekte, İslam alimlerinin nesih konusundaki ihtilafları konusunda ise bir değerlendirme yapmamaktadır. Her ne kadar neshin, aklen caiz olduğu ve Kur'an'ın kendinden önceki dinlerin şeriatlarını neshettiği kabul edilse de, Kur'an'ın kendi içinde neshin olmadığına dair görüşler de mevcuttur.⁶⁹⁷ Buna karşın Suyutî, neshin Yahudilerce bedâ sayılarak reddedildiğini, ancak Müslümanların neshin

⁶⁹⁵ Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.II, s.304. Serahsî de haberler konusunda nesih olabileceğini savunanları eleştirerek, haberin geçmiş, mevcut hal (şimdiki zaman) ve gelecek zamana dair olabileceğini, her üç halde de neshin mümkün olmadığını, bunlarda neshi caiz görmenin, haberi verene yalan ve hata isnad etmenin de caiz olduğu anlamına geldiğini belirtir. Konunun anlaşılması için daha sonra şu örneği verir; "Şöyle denilmesinin doğru olmadığını görmüyorsunuz? Şu vakte kadar bu haberin doğru olduğuna inanın, bundan sonrasında ise (aynı haberin) yalan olduğuna inanın". Serahsî, ayrıca haberde nesih olabileceğinin kabul edilmesinin insanı, haberi veren hakkında bedâ ve cehalet anlayışına sevkedeceğini de belirtir. Serahsî, *Usûl*, c.II, s.59. Suyutî ise, haberde neshin gerçekleşmemesini, onda emir ve nehiye olduğu gibi herhangi bir talep olmamasına bağlar. Suyutî, *İtkân*, c.IV, s.1437.

⁶⁹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.201. Ayetteki "نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا" Onda daha hayırlısı getiririz" kısmında vurgulanan husus da, kulların durumuna göre maslahat ve sevap yönüyle daha hayırlı olmasıdır. Yoksa bundan maksad, bir ayetin diğer ayetten daha hayırlı olduğu değildir. Çünkü Allah'ın kelâmının hepsi birdir ve hepsi hayırlıdır. Allah'ın kelâmı, vahyi ve kitabı olması cihetiyle bazı ayetlerin diğer bazı ayetlerden daha faziletli olduğu düşünülemez. Buna göre daha hayırlı oluşu, kullar için elde edilen fayda yönüyledir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.201.

⁶⁹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.125-126.

cevazı üzerine icma ettiklerini söylemektedir.⁶⁹⁸ Kurtubî de bu konudaki değerlendirmesinde, bir kısım müteahhirin âlimin neshin cevazını inkar ettiğini, ancak selef-i salihînin şeriatta neshin varlığı konusundaki icmainın bu hususta onları susuturucu bir delil olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁹

Bursevî, neshedilen ve onun yerine getirilen hükümler konusunda şu üç durumun olabileceğini söyler: 1- Yeni ayet, mensuh olan ayete göre daha kolaylaştırıcı bir hüküm getirebilir. 2- Yeni ayet, mensuh olan ayete göre daha zorlaştırıcı bir hüküm getirebilir. 3- Nasih ve mensuhtaki hükümler, zorluk ve kolaylık yönüyle birbirinin misli (dengi) olabilir. Bunlar, şu şekilde örneklendirilebilir: Kocasını ölen bir kadının bir sene iddet bekleme süresinin neshedilerek dört ay on güne indirilmesi, birinci türden yani hükmün daha kolay bir hüküm ile değiştirilmesi nev'indedir. Bu tür nesh, insanın yükümlü olduğu amelde kolaylık sağlamak içindir. İkinci durumun örneği, İslam'ın ilk dönemlerindeki savaşın terkedilmesine dair hükmün, savaşın emredilmesiyle neshedilmesidir. Bu şekilde zorlaştırma ile de, daha çok sevap elde edilmesi sağlanmıştır. Üçüncü duruma örnek ise, namazlarda Beyt-i Makdis'in yerine Kabe'ye dönülmesinin emredilmesi olup, bu önceki hükme göre ne daha ağır ne de daha hafiftir.⁷⁰⁰

Bursevî neshin hikmetini, bir doktorun hastanın bedeninin durumuna göre alacağı gıdaları ve ilaçları değiştirmesine benzeterek açıklamakta, beden için bir vakit deva olan bir şeyin başka bir vakitte hastalığa sebep olabileceğini, bunun gibi şari'in de değişen maslahat durumuna göre hükmü değiştireceğini belirtir.⁷⁰¹ Burada nâsih ve mensuh hakkında şu tespit de önemlidir: Nesh önceki hükmün yanlışlığı sebebiyle değildir. Önceki ve sonraki her iki hüküm de, konulduğu vakte ve şartlara göre hüsün olarak görülmelidir.⁷⁰²

⁶⁹⁸ Suyûtî, *İtkân*, c.IV, s.1436.

⁶⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.II, s.302.

⁷⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.201.

⁷⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.201. Neshin, hastanın durumuna göre doktorun vereceği ilacı değiştirmesi şeklinde örneklendirilerek açıklanmasına fıkıh usulü kitaplarında da rastlanmaktadır. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.252; Serahsî, *Usûl*, s.62.

⁷⁰² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.260; Serahsî, *Usûl*, s.56.

Bursevî ayrıca, hitabın şer'î nâsih olarak isimlendirilse de hakikî manada nâsihin Allah olduğunu, bizim onu mecazî olarak ayetlere isnad ettiğimizi belirtmektedir. Bunun sebebi de, neshin kendisiyle gerçekleşmiş olmasından dolayıdır.⁷⁰³

3.2.3.2. Neshin Kısımları

Nesih, nasih ve mensuhun durumuna göre de farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Buna göre, 1- Ayetin önceki şeriat hükümlerini neshetmesi. 2- Ayetin ayeti neshetmesi. 3- Ayetin sünneti neshetmesi. 4- Sünnetin Ku'an'ı neshetmesi şeklinde bir sınıflamaya gidilmiştir.

3.2.3.2.1. Ayetin Önceki Şeriat Hükümlerini Neshi

Kur'an'ın, önceki şeriatlerin hükmünü neshettiği konusu alimlerce genel kabul gören bir husustur.⁷⁰⁴ Aynı şekilde önceki şeriatlere dair olduğu düşünülen bir kısım hükümlerin, Kur'an'ın nazil olduğu ortamda var olduğu ve bunların Kur'an ayetleri ile neshedildiğine dair örneklere *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde rastlamaktayız. Örnek olarak Bursevî, zina cezasının ilk şeklinin Tevrat'ta vazedilmiş olan recm olduğunu, daha sonra bunun, eziyet ayetiyle yani; "*Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tövbe edip ıslah olurlarsa, onları incitip kınamaktan vazgeçin.*"⁷⁰⁵ neshedildiğini belirtmektedir. Bursevî'nin bu değerlendirmesine göre, İslam'ın ilk yıllarında yani Nisa suresi 16. ayetinin inişine kadar ki dönemde Müslümanlar için de, Tevrat'taki recm hükmünün asıl olduğu anlamı ortaya çıkmakta, Nisa suresi 16. ayeti ile de bu hüküm mensuh olmaktadır.⁷⁰⁶

⁷⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.201. Aynı değerlendirme Kurtubî tarafından da yapılmıştır. Bk; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.II, s.303.

⁷⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.77; Âmidî, *İhkâm*, c.III, 145; Koca, Ferhat, "Nesih," *DİA*, Ankara, 2006, c.XXXII, s.583. Kur'an'daki "*Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu hâlde faiz almaları ve insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle, önceden kendilerine helâl kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık. İçlerinden inkâr edenlere de acı bir azap hazırladık*" (Nisa 4/160) ayeti, şeriatlerin birbirlerini neshettiği konusuna açıkça delalet etmektedir.

⁷⁰⁵ Nisa 4/16.

⁷⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.177. Bursevî, recm cezasının bu şekilde tamamen kaldırıldığı söylememekte, ayet ve hadislerle gerçekleşen birkaç nesih sonucu daha sonra recm cezasının tekrar fikhî bir hüküm olarak sabit olacağını belirtmektedir. Bursevî'nin, zina hükümleri konusunda gerçekleştiğini söylediği nesih aşamalarına ilerde değineceğiz. Bakınız: s.225-226.

Önceki şeriat hükümlerinin neshi konusunda Bursevî'nin değindiği bir diğer hüküm ise, İslam'ın ilk yıllarında oruç tutulurken ancak uyuyuncaya kadar iftar yapılabileceği, uyuduktan sonra ise ertesi günün iftar vaktine kadar yeme, içme ve cinsel ilişkinin yasak olması şeklindeki uygulamanın, “أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ” ayetiyle nesh edilmesini gösterir. Şayet önceki yasağın, eski şeriatlerden kalan bir hüküm ise bunun eski şeriatlerin neshi olacağını, yok eğer Hz. Peygamberin koymuş olduğu bir yasak ise bunun ayetin sünneti neshine örnek olacağını belirtir.⁷⁰⁷

Bursevî'nin önceki şeriatlarda var olan başka bir kısım hükümlerin de bizim şeriatımızda neshedildiğini belirttiği başka örnekler de mevcuttur. Konunun fazla uzamaması için bir örnekle yetinelim: “Şu'ayb, “Ben, sekiz yıl bana çalışmana karşılık, şu iki kızımdan birisini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer sen bunu on yıla tamamlarsan, o da senden olur. Ben seni zora koşmak da istemiyorum. İnşaallah beni salih kimselerden bulacaksın” dedi.”⁷⁰⁸ ayetine göre Şuayb Peygamberin şeriatında kız çocuklarının nikahı karşılığı, erkeğin kadının velisi için belirli bir süre çalışma şartına bağlı olması caiz idi. Bu ayette belirlenen şey ister şart ister mehir olsun bu Şuayb Peygamberin şeriatına göre idi ve bizim şeriatımızda mehir kadının hakkıdır, velinin hakkı olmayıp ona verilmez.⁷⁰⁹

3.2.3.2.2. Ayetin Ayet ile Neshi

İslam alimlerinin çoğu, Kur'an'da yani Kur'an ayetleri arasında neshin mevcut olduğunu kabul etmişlerdir.⁷¹⁰ Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'daki nesih anlayışında da ayetin ayetle neshine dair oldukça fazla miktarda örneklerin bulunduğunu görüyoruz. Örneğin müşriklere karşı savaşmayı emreden “فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ” *Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılip zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok*

⁷⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.300.

⁷⁰⁸ Kasas 28/27.

⁷⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.398. İslam dininde mehrin kadının hakkı olduğunu belirten hüküm: “وَآتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً Kadınlarla mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin.”(Nisa 4/4) ayetidir.

⁷¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.124; Koca, “Nesih” *DİA*, c.XXXII, s.583.

*merhamet edicidir*⁷¹¹ ayetinin o güne kadar nazil olmuş olan müşriklerden yüz çevirme, onların eza ve cefalarına sabretme hakkında olan bütün ayetlerin hükümlerini neshettiğini ve cumhuru ulemanın bu konuda icma ettiği belirtir.⁷¹² Bursevî'nin, bu ayetin neshettiğini belirttiği ayetler kısaca şunlardır;

- 1- *"Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"* (Yunus 10/99)
- 2- *"İman etmeyenlere de ki: "Elinizden geleni yapın, biz de yapacağız. Bekleyin, biz de bekleyeceğiz."* (Hud 11/121-122)
- 3- *"Bırak onları yesinler (içsinler), yararlansınlar; emelleri onları oyalayadursun. İleride (gerçeği) bilecekler."* (Hicr 15/3)
- 4- *"O hâlde, onların söylediklerine sabret ve güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbin hamd ile tespih et."* (Taha 20/130)
- 5- *"Artık kim doğru yola girerse yalnız kendisi için girer. Kim de doğru yoldan saparsa, de ki: "Ben ancak uyarıcılardanım."* (Neml 27/92)
- 6- *"İnananlara söyle, Allah'ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) bağışlasınlar ki Allah herhangi bir topluma (kendisi) kazandığının karşılığını versin."* (Casiye 45/14).
- 7- *"Sen onları bırak, uyarıldıkları günlerine kavuşuncaya kadar batıl inançlarına dalsınlar ve oynasınlar."* (Meâric 70/42).

Görüldüğü üzere Bursevî, sadece Tevbe suresi 5. ayeti ile birçok ayetin neshedildiğini açıklamaktadır. Bursevî'nin tefsirinde zikrettiği ayetin ayeti neshettiğine dair diğer örnekler şunlardır:

*"Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı"*⁷¹³ ayeti, Nisa suresindeki

⁷¹¹ Tevbe 9/5.

⁷¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.387.

⁷¹³ Bakara 2/180.

miras ayetleri ile neshedildi. Buna göre şu anda uzak veya yakın hiç kimseye bir şey vasiyet etmesi vacip değildir.⁷¹⁴

Bakara 184. ayetteki “...وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ...” ifadesinin, müfessirlerin çoğuna göre, oruç tutmaya gücü yetenler anlamına geldiğini, oruç tutmaya gücü yeten, sağlıklı ve mukim kimselerin İslam’ın ilk dönemlerinde oruç tutma veya fidye vermek arasında muhayyer bırakıldıklarını belirtmekte, buna göre ayetin anlamının, “gücü oruç tutmaya yettiği halde, eğer iftar ederler ve oruç tutmazlarsa bunların bir miskin doyumu fidye vermelerinin gerektiği” şeklinde olacağını söylemektedir. Bunun sebebini ise, yeni Müslümanların henüz oruca hazır olmamaları olarak belirtir. Daha sonra bu muhayyerliğin, “Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onda oruç tutsun.”⁷¹⁵ ayeti ile neshedildiğini söylemektedir.⁷¹⁶

*“İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.”*⁷¹⁷ ayetindeki, İslam’ın ilk yıllarında kocanın vefatı nedeniyle kadının iddet bekleme süresi bir yıldır. Bir yıl geçmeden vârisin bu kadını evden çıkarması haramdır. Kocanın da bunu vasiyet etmesi gerekirdi. Bir yıl doluncaya kadar kadının, nafakasının ve barınmasının -kadın evden çıkmadıkça- kocanın malından karşılanması vaciptir. O kadının mirasta hakkı yoktu. Miras ayetleri nazil oluncaya kadar bu böyle devam etti. Daha sonra Allah, miras ayeti ile ölenin çocukları ve oğlunun çocuğu olmadığı zaman, kadının dörtte bir alması; ikisi olduğu zaman da sekizde bir mirastan pay alması hükmünü getirerek bu ayetin bir yıllık nafaka yükümlülüğü hükmünü neshetti. Ayrıca bu ayetteki iddet süresi de daha sonra gelen ayetle dört ay on güne indirilerek neshedilmiştir.⁷¹⁸

“Ey iman edenler! Allah’ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rab’lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek

⁷¹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.287. Miras ayetleri Nisa suresi 11-12 ve 176. ayetlerdir.

⁷¹⁵ Bakara 2/185.

⁷¹⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.290. Serahsî de başlangıçta oruçta muhayyerliğin bulunduğunu ve bunun daha sonra gelen ayetteki “فَلْيَصُمْهُ” emri ile neshedildiğini belirtmektedir. Serahsî, *Usûl*, c.II, s.80; Bursevî, bu görüşünden sonra, bu ayetteki “...وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ...” ifadesinin, bazılarınca “oruç tutmaya gücü yetmeyenler” şeklinde de anlamlandırıldığını belirtir. Buna manaya göre bunlar, gençliğinde oruç tuttıkları halde yaşlılıklarında oruç tutmaktan aciz olanlar olmaktadır. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.290.

⁷¹⁷ Bakara 2/240.

⁷¹⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.375.

Kâ'be'ye gelenlere sakın saygısızlık etmeyin."⁷¹⁹ ayeti ile, hangi sebeple olursa olsun Kabe'yi ziyaret etmek amacıyla yola çıkan insanların, bu yolculuklarından alıkonması yasaklanmıştır. Daha sonra "*Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün*"⁷²⁰ ve "*Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.*"⁷²¹ ayetleri ile neshedilmiş, hükmü kaldırılmıştır. Artık müşriklerin hacetmeleri caiz değildir, hedy ve gerdanlıkları kurbanlıklarından dolayı kâfirlere emniyet verilmez.⁷²²

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ *Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin*"⁷²³ ayeti ile binekli yaya, genç ihtiyar, fakir zengin, kuvvetli zayıf, sağlıklı hasta vb. her ne durum üzere olursa olsun cihada çıkmak farz kılınmış iken, bu hüküm "*Allah'a ve Resûlüne karşı sadık ve samimi oldukları takdirde, güçsüzlere, hastalara ve (seferde) harcaacakları bir şey bulamayanlara (sefere katılmadıkları için) bir günah yoktur.*"⁷²⁴ ayeti ile neshedilmiştir.

Bursevî'nin neshin gerçekleştiğini belirttiği bir diğer ayet: "*Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin.*"⁷²⁵ ayeti, "*Baş başa konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da, sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin.*"⁷²⁶ ayeti ile neshedilmiştir.⁷²⁷

Ayetin ayeti neshi konusunda Bursevî'nin zikrettiği başka bir kısım ayetler de bulunmaktadır. Ancak bu kadarını zikretmemizin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

⁷¹⁹ Maide 5/2.

⁷²⁰ Tevbe 9/5.

⁷²¹ Tevbe 9/28.

⁷²² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.338.

⁷²³ Tevbe 9/41.

⁷²⁴ Tevbe 9/91.

⁷²⁵ Mücadele 58/12.

⁷²⁶ Mücadele 58/13.

⁷²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.405.

3.2.3.2.3. Âyetin Sünneti Neshi

Ayetin sünneti neshi, cumhur ulema tarafından caiz görülmüştür.⁷²⁸ Cessâs Kur'an ile sünnetin neshi konusunda selef âlimleri arasında ihtilaf bulunmadığını, çünkü gelen rivayetlerde sünnetin Kitap ile neshine dair birçok şeyin olduğunu belirtir.⁷²⁹ Buna karşın İmam Şâfiî, Kur'an ile sünnetin neshini caiz görmemiştir.⁷³⁰

Ayetin sünneti neshine dair usul kitaplarında zikredilen örneklerden birisi, Hz. Peygamberin Medine'de Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılarken, daha sonra "قَوْلٍ وَجْهَكَ" "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" *Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir.*⁷³¹ ayeti ile neshedilmesidir. Bu ayetin neshettiği hüküm olan, Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılmaya dair Kur'an'da herhangi bir hüküm yoktur. Bu durumda bu uygulama Hz. Peygamberin sünneti ile sabittir ki, Mescid-i Haram'a yönelmeye dair gelen ayet, Hz. Peygamberin sünnetini neshetmiştir.⁷³² Bursevî, bu konudaki neshin önce Hz. Peygamber Mekke'de iken Kabe'den Beyt-i Makdis'e döndürülmesi, daha sonra Medine'de iken kiblenin Beyt-i Makdis'ten tekrar Kâbe'ye döndürülmesi şeklinde olduğunu belirtir.⁷³³

İslam'ın ilk yıllarında oruç tutulurken ancak uyuyuncaya kadar iftar yapılabileceği, uyuduktan sonra ise ertesi günün iftar vaktine kadar yeme, içme ve cinsel ilişkinin yasak

⁷²⁸ Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.323; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.239; Serahsî, *Usûl*, c.II, s.74, 77; Âmidî, *İhkâm*, c.III, s.185.

⁷²⁹ Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.323.

⁷³⁰ Şâfiî, *Risâle*, s.110-113. İmam Şâfiî, sünnetin Kur'an'ı açıklayıcı olması nedeniyle Kur'an'ın sünneti neshetmesinin caiz olmayacağını belirtir. Zira Kur'an'ın sünneti neshetmesi caiz görülürse, bu durumda Kur'an'a muhalif görülen bütün sünnetin reddinin mümkün olacağını söyler. Örneğin Peygamberin yasaklamış olduğu alışveriş veriş türlerinin hepsinin "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ayeti ile neshedilmiş olacağını, yine recm hükmünün "الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ" ayeti ile neshedilmiş olacağını, benzer şekilde mest üzerine meshin de abdest ayeti ile neshedilmiş sayılacağını belirtir. Şâfiî, *er-Risâle*, s.111-112. İmam Şâfiî, Kur'an'ın sünneti neshetmeyeceğini savunmuş olmakla birlikte, ondan sonra gelen Şafiî mezhebine bağlı usulcüler bile bunun caiz ve vakî olduğunu kabul etmişlerdir. Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.287. Hayrettin Karaman da sünnetin Kur'an'la neshini İmam Şafiî'den başka bütün müçtehitlerce kabul edildiğini belirtir. Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.232. Bu konuda Cüveynî, Gazâlî ve diğer usulcülerin, İmam Şafiî'nin hilafına olan görüşleri ve bunların geniş değerlendirmeleri için bakınız: Sahip BEROJE, "İmam Şafiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şafiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, Diyarbakır*, 2007, c.IX, sayı:1, s.53-82.

⁷³¹ Bakara 2/149.

⁷³² Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.325-326; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.245; Serahsî, *Usûl*, c.II, s.77.

⁷³³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.251. Serahsî de, Hz. Peygamberin Mekke'de iken Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını, sonra Medine'de Beyt-i Makdis'e döndüğünü belirterek, bunun "Sünnetin Sünneti Neshi" olduğunu, daha sonra Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye döndürülmesinin ise "Kitabın Sünneti Neshi" olduğunu belirtir. Serahsî, *Usûl*, c.II, s.77.

olması şeklindeki uygulamanın, “ اٰجِلًا لَّكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفِثُ اِلٰى نِسَائِكُمْ ” ayetiyle nesh edilmesinin -şayet bu eski şeriatlerin bir hükmü değilse- bunun ayetin sünneti neshine örnek olacağını belirtmiştir.⁷³⁴

3.2.3.2.4. Sünnetin Kur’an’ı Neshi

Neshin türlerinden birisi olan Kur’an’ın sünnet ile neshinin caiz olup olmaması alimler arasında ihtilaflıdır. Hanefî usulcüler, mütevatir veya meşhur sünnet ile Kur’an’ın neshinin caiz olduğunu kabul etmişlerdir.⁷³⁵ Ancak Kur’an’ın, ahad haber ile neshinin mümkün olmadığı, çünkü onun nakil yönünden şüpheli ve zannî olduğu belirtilmiş, aynı zamanda mütevatir sünnetin de ahad haber ile neshinin caiz olmadığı dile getirilmiştir.⁷³⁶

Sünnetin Kur’an’ı neshi konusunda en çok dile getirilen örneklerden birisi vasiyet ayetinin sünnetle neshedilmesidir. Ayette “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı”⁷³⁷ ayetinin, “Muhakkak ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, dolayısıyla

⁷³⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.300. İslamın ilk yıllarındaki iftardan sonra uyuyuncaya kadar yeme, içme ve cimanın serbest olup uyuduktan sonra haram olmasının sünnetle sabit olan bir hüküm olup, “ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ” Artık eşlerinize yaklaşın” ayeti ile neshedildiği ve bu neshin, ayetin sünneti neshine örnek olduğu usulcülerce de belirtilmiştir. Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.326; Serahsî, *Usûl*, c.II, s.77.

⁷³⁵ Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.323; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.239, 259-260; Serahsî, *Usûl*, c.II, s.74, 77. Bu konuda İmam Şafiî, sünnetin Kur’an’ı neshetmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. İmam Şafiî bu görüşünü kısaca şöyle temellendirir: Sünnet, kitap için nâsîh (neshedici) değildir. Çünkü sünnet kitaba tabidir ve onun için açıklayıcıdır. Ayrıca “Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, “Ya (bize) bundan başka bir Kur’an getir veya onu değiştir” dediler. De ki: “Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım.” (Yunus 10/15) ayeti, Hz. Peygamberin Kur’an’a uymak durumunda olduğu belirtmiş, ona kendi isteğine göre Kur’an’ı tebdil etme yetkisi vermemiştir. Yine “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.” (Bakara 2/105) ayeti de, Kur’an’ın neshinin ancak Kur’an ile olduğunu haber vermektedir. Buna göre kitabın neshi ancak kitap ile, sünnet ise sünneti neshedebilir. Şafiî, *Risâle*, s.106-108.

⁷³⁶ Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.324; Serahsî, *Usûl*, c.II, s.77. Hanefî usulcüler her ne kadar Kur’an ve mütevatir haberlerin ahad haberle neshedilemeyeceğini belirtmiş olsalar da, bu konudaki verdikleri örneklerde de görüleceği üzere ayetleri neshettiğini söyledikleri hadislerin bazıları ahad haberlerdir. Ancak usulcüler bu durumu, ümmetin çoğunluğunca kabulle karşılanan ve hükmünün uygulanmasında ittifak ettikleri ahad haberlerin artık mütevatir hükmünde olduğunu söyleyerek açıklamışlardır. Buna göre bu şartları taşıyan haberler ahad bile olsa Kur’an’ı nesheder konumdadırlar. Özdemir, Merve, *Cessas’ın Nesih Aylayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üni, Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 2010, s.123-124.

⁷³⁷ Bakara 2/180.

miras alana vasiyet yoktur."⁷³⁸ hadisi ile neshedildiği belirtilmiştir.⁷³⁹ Daha önce değindiğimiz üzere Bursevî, bu ayetin neshinin miras ayetleri ile gerçekleştiğini söylemiştir.⁷⁴⁰ Cessâs ise bu ayetin neshine dair Kur'an'da bir hüküm bulunmadığını, bir kısım muhalifin bu ayetin yukarıda aktardığımız hadislerle değil miras ayetleri ile nesh edildiğini ileri sürdüklerini, ancak doğrusunun bu ayetin "لا وصية لوارث" hadisi ile neshedilmiş olduğunu söyler. Çünkü vasiyet ile miras birbirini nakzeden şeyler olmayıp, bunlar bir kişide toplanabilir/bir araya gelebilir. Yani bir kişinin mirasçı olması kendisine vasiyet edilmesine engel değildir. Bu nedenle varise vasiyetin neshi miras ayeti ile değil ancak Hz. Peygamberin hadisi ile mümkündür.⁷⁴¹

Bursevî'nin ayetin sünnet ile neshi konusunda verdiği örnek, ise zina cezasının neshine dair açıklamalarıdır. Bursevî zina cezasına dair hükümlerin neshine dair açıklamalarını; "يَأْتِيَانِهَا مِنَكَ فَأَذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا" *İçinizden zina eden iki kimseye eziyet edin, tevbe edip düzeltirlerse onları bırakın...*"⁷⁴² ayetinin tefsirinde şu şekilde sıralar:

- 1- Recm, Tevrâtta da meşru idi. Tevrat'taki recm cezası, daha sonra Kur'an'daki 'eziyet ayeti' (Nisa 2/16. ayet) ile nesh olundu. **(Kur'an ile eski şeriatların neshi).**
- 2- Daha sonra, 'eziyet ayeti' de, 'haps ayeti' (Nisa 2/15. ayet)⁷⁴³ ile nesh olundu. Her ne kadar 'eziyet ayeti' Kur'an'da sıra ve metin bakımından 'haps ayeti'nden sonra ise de nüzûl sırası daha öncedir.⁷⁴⁴ **(Ayet ile ayetin neshi).**

⁷³⁸ Tirmizî, Vesâyâ, 5.

⁷³⁹ Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.360-361; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.240-241; Serahsî, *Usûl*, c.II, s.69-71.

⁷⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.287.

⁷⁴¹ Daha geniş bilgi için bakınız: Cessâs, *Füsûl*, c.II, s.360-362.

⁷⁴² Nisa 4/16.

⁷⁴³ "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye, yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin." Nisa 4/15.

⁷⁴⁴ Burada Bursevî Nisa suresi 16. ayetin önce, 15. ayetin ise daha sonra nazil olduğunu ifade etmektedir ki, bu görüş Hasan Basrî'den nakledilmiştir (Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c.IX, s.243). Ancak bu konuda genel kabul gören görüş bu ayetlerden ilk inenin 15. ayet olduğu şeklindedir. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c.XIII, s.243; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.VI, s.139; Bakkal, Ali, "Zina Cezası ile İlgili Nasların Tedricilik Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Ceza Hukuku (Islamic Criminal Law/el-Kânûnü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî) Tebliğler Kitabı*, Lale Yayıncılık, 2017, c.I, s.384.

- 3- Sonra ‘haps ayeti’ (Nisa 2/15. ayet) de, Ubâde bin Sâmit hadisi ile nesh olundu. Ubâde bin Sâmit rivayeti şudur: Peygamberimiz buyurdular; "*Bekar ile bekara (zina ettiklerinde) yüz değnek ve bir sene sürgün edilmek; evli ile evliye (zina ettiklerinde) ise yüz değnek ve sonra taşla recmedilmek vardır.*"⁷⁴⁵ (**Sünnet ile ayetin neshi**).
- 4- Sonra bunların hepsi ‘celde ayeti’ ile yani; "*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun*"⁷⁴⁶ ayeti ile neshedildi. (**Kur’an’ın sünneti neshi**).
- 5- Sonra bu ceza, zina işleyen her erkek ve kadın hakkında geçerli olan bir had oldu. Daha sonra ise bu ayetin de evliler hakkındaki celde cezası kısmı, Maiz hadisi⁷⁴⁷ ile nesholundu ve bunlar için recm cezası esas oldu. Evli olmayanlar hakkında ise sopa ile dövülme hükmü kaldı. (**Sünnet ile ayetin neshi**)
- 6- Zina ve cezası hakkında nazil olan ayet ve hadislerin tertibi bu olup, bize göre bu konudaki hüküm böylece karar kılmıştır.⁷⁴⁸

Görüleceği üzere Bursevî, zina haddi konusunda hükümlerinin neshine dair farklı nesh türlerini içinde barındıran, peşpeşe silsile halinde neshin gerçekleştiğine dair bir görüş sunmaktadır. Burada dikkat çeken hususlardan ilki gerek Ubâde b. Sâmit, gerekse Mâiz b. Mâlik hadislerinin, ayetleri neshettiğini belirtmesidir. Bursevî, Nur suresi 2. ayetteki celde cezası hakkında, bunun aslında muhsan olsun veya olmasın hepsi için geçerli âmm bir hüküm olduğunu, ancak Hz. Peygamberin Maiz’i ve başka bazı muhsan

⁷⁴⁵ Müslim, Hudûd, 3; Ebû Davud, Hudud, 23; Tirmizi, Hudûd, 8.

⁷⁴⁶ Nur 24/2.

⁷⁴⁷ Mâiz hadisi şudur: Mâiz b. Mâlik el-Eslemî Hz. Peygambere gelerek zina ettiğini söylemişti. Rasulullah kendisinden yüz çevirmiş, Maiz diğer yanından gelerek yine zina ettiğini söylemiş ve Rasulullah yine ondan yüz çevirmişti. Maiz tekrar tekrar gelerek kesinlikle zina ettiğini itiraf etmiş, dördüncü itirafında ise Rasulullah’ın emri ile Medîne dışındaki Hare mevkiine çıkarılarak taşlanmaya başlanmıştı. Maiz, taşların acısını duyunca tüm gücüyle kaçmış, tâki elinde deve çene kemiği bulunan bir adamın yanından geçerken o adam deve çene kemiğiyle ona vurmuş sonra da arkasından diğer yetişen insanlarca ölünceye kadar taşlanmıştı. Bu durumu Rasulullah’a anlatılıp, onun taşların verdiği ıstırap ve ölüm korkusundan dolayı kaçmaya teşebbüs ettiğini söylediğinde Rasûlullah: “Onu bıraksaydınız” buyurmuştu.” Tirmizi, Hudud, 5; Müslim, Hudûd, 5; Buhârî, Talak, 11. Maiz hadisinin farklı rivayetleri ve ravilerine göre geniş değerlendirmeleri için bakınız: Keskin, *Recm Cezası*, s.178-238.

⁷⁴⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.177.

zânîleri recmetmesinin, bu ayetteki celde cezasının muhsan olanlar için neshedildiğinin kat'î bir göstergesi olduğunu ve bunun, meşhur sünnetin kitabı neshi babından olduğunu vurgular.⁷⁴⁹

Râzî, Nisa suresi 15. ve 16. ayetlerdeki hükümlerin neshedildiğine dair görüşün, cumhur müfessirin görüşü olduğu belirtmekle birlikte, Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934)'nin bu ayetlerde neshin bulunmadığı görüşünde olduğunu, 15. ayetin kadınların kendi aralarındaki cinsel ilişkileri (lezbiyenlik) hakkında, 16. ayetin ise erkeklerin kendi aralarındaki ilişkileri (lûtîlik/eşcinsellik) hakkında hüküm koyduğunu ve bu hükümlerin de herhangi bir ayet veya hadis ile neshedilmediği görüşünde olduğunu nakletmektedir.⁷⁵⁰ Ayrıca bu ayetlerin hükümlerinin neshedildiği görüşünde olanlar da, bunun ayet ile mi, yoksa hadis ile mi nesholunduğu konusunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Hatta bu konuda 15. ayetin icma ile nesholunduğuna dair bir görüş dahi bildirilmiştir.⁷⁵¹ Burada ayetleri dilbilgisi ve metin yönünden değerlendirildiğinde bu ayetlerde sözkonusu edilen suçların kadın ve erkek arasındaki zina olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca 15. ve 16. ayetlerde kadın ve erkek için ayrı ayrı cezalar öngörülmüş olması işlenen suçların da birbirinden farklı olduğunun bir göstergesi olarak görülebilir.⁷⁵² Buna göre bu ayetlerin, lezbiyenlik ve livâtâ hakkında hüküm koyduğu kabul edilirse, bu durumda burada Bursevî'nin bahsettiği şekilde bir nesihten söz etmek mümkün olmayacaktır.⁷⁵³

Bursevî'nin, sünnetin kitabı neshetmesi konusunda zikrettiği bir diğer örnek ise, hicretin vübûbiyetinin Mekke'nin fethiyle son bulması hükmüdür. Buna göre; *"Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: "Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)" Onlar da, "Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik" derler. Melekler, "Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret*

⁷⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.114.

⁷⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c.IX, s.240.

⁷⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.VI, s.140.

⁷⁵² Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Ateş, Abdurrahman, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, Beyan yayınları, İstanbul, 2002, s.206-208.

⁷⁵³ Bu görüşe karşı, 15. ayette Allah'ın onlara bir yol göstereceğinin bildirilmiş olmasının bu hükmün geçici bir hüküm olduğunun göstergesi sayılacağı, lezbiyenlik ile ilgili başka bir ayet veya hadislerde bir hüküm bulunmamasının bu ayetin onlar hakkında değil, zina eden kadınlar hakkındaki olduğunun delil olduğu belirtilmiş, ayrıca genel olarak zina cezasına dair ayet inmeden, bu konuda ilk inen ayetin özel bir durum arz eden lezbiyenlik ile ilgili olmasının da oldukça garip bir durum olacağı şeklinde eleştiriler getirilmiştir. Bakkal, "Zina Cezası ile İlgili Nasların Tedrîcîlik Açısından Değerlendirilmesi", s.384.

*etseydiniz ya!” derler.”*⁷⁵⁴ ayetinin herhangi bir sebeple bir yerde dinin emirleri yerine getirilemiyorsa, o mekândan hicret etmenin vücûbiyetine delalet ettiğini, bu şekilde farz kılınmış olmasına rağmen Mekke’de kalıp Hz. Peygamberin hicretinden sonra hicret etmeyenlerin İslamiyetini Allah’ın kabul etmediğini belirttikten sonra, bu hükmün daha sonra “لا هجرة بعد الفتح (Mekke’nin) Fetihten sonra hicret yoktur.”⁷⁵⁵ hadisi ile neshedildiğini belirtmektedir.⁷⁵⁶ Bu hadis ile ifade edilen şey, Mekke’nin fethi ile artık oranın hicreti gerektirici şartlarının ortadan kalkmış olduğunun tespitidir. Genel manada hicret tamamen kaldırılmış veya yasaklanmış değildir. Bundan dolayı şayet burada nesihten söz edilecek ise, yalnızca Mekke’den Medine’ye hicret etmeye dair hükmün neshinden söz edilebilir. Yoksa genel anlamda Mekke’nin fethinden sonra artık kıyamet gününe kadar hiçbir şekilde hicret edilemeyeceği hükmü çıkarılamaz. Zira küffar memleketinde Müslüman olup dinini yaşayamayan Müslümanların Dâru’l-İslam’a hicreti kıyamete kadar devam edecektir.⁷⁵⁷

Bursevî’nin sünnetin kitabı neshi kapsamında değerlendirdiği bir diğer hüküm ise En’am suresi 141. ayetin hükmüdür. Ayette; “O, çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri, çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını verin...” buyurulmuştur. Ayette miktar tayin edilmeksizin hasat günü miskinlere tasadduk emredilmiş olup, bu hükmün -yağmur suyu ile sulanan mahsulde onda bir, kova, dolap ve benzeri şeylerle sulananlar da ise bunun yarısı şeklindeki- öşrün farz kılınması ile neshedildiğini söylemektedir.⁷⁵⁸ Bu ayette fakirlere verilmesi emredilen hakkın ne olduğu ve bunun hükmü konusunda farklı görüşler

⁷⁵⁴ Nisa 4/97.

⁷⁵⁵ Buhârî, Cihad ve’s-Seyr, 194.

⁷⁵⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.268-270. Hicretin; *“iman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velayetleri size ait değildir.”* ayeti gereği İslam’ın ilk yıllarında farz olduğu ve yukarıda geçtiği şekliyle Mekke’nin fethi sonrası Hz. Peygamberin; *“Fetihten sonra hicret yoktur.”* hadisi ile neshedildiği İmam-ı Muhammed tarafından cumhurun görüşü olarak nakledilmektedir. Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed, *Şerh-u Kitâbu’s-Siyeri’l-Kebîr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.I, s.68-69.

⁷⁵⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü’l-Evtâr Esrâru Münteka’l-Ahbâr*, Dâru İbn-i’l-Cevzî, Dammam, 1427(h.), c.XIV, s.318-325; Özel, Ahmet, “Hicret”, *DİA*, TDV, Ankara, 1998, c.XVII, s.464.

⁷⁵⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.III, s.112. Bu konudaki hadis : *فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَالْغُبُورُ أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا الْعُسْرُ ، وَمَا سَقَّى بِاللَّضْحِ ، نَصْفُ الْعُسْرِ* *Semânın ve pınarların suladığı, yâhud sulanmaksızın yetişmiş mahsûllerde öşür (onda bir), kovalarla sulananlarda ise yirmide bir zekât vergisi vardır.”* Buhârî, Zekat, 55.

bulunmakla birlikte, bu hükmün zekatı emreden ayetler veya öşür hadisi ile neshedildiği de yönünde görüşler de bulunmaktadır.⁷⁵⁹ Râzî ise ayetteki 'hak' konusunda en doğru görüşün bununla zekatın kastedilmiş olduğunu belirterek mensuh olduğunu kabul etmemiştir.⁷⁶⁰

Nesih konusunda belirtilmesi gereken bir diğer husus da, icma ve rey ile neshin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı genel bir kabuldür.⁷⁶¹ Buna karşın Bursevî'nin, müellefe-i kulûbün zekat payının sahabenin icma ile sakıt olduğunu/düşüğünü söylediğini daha önce belirtmiştik. Buna gerekçe olarak da Müslümanların güçlenmesi ve çoğalması sonucu İslam'ın kuvvet bulmasını göstermektedir.⁷⁶² Burada her ne kadar Hz. Ömer'in içtihadı öne çıkmış olsa da sahabenin bu görüşü itirazsız kabul edip destek vermesi nedeniyle bunun kişisel içtihattan ziyade fiilen vuku bulmuş bir sahabe icma olarak değerlendirilmesi gerektiği şeklinde yorumlar mevcuttur.⁷⁶³ Buna göre sahabe icma ile müellefe-i kulûbün hissesini düşürülmesi şayet nesih olarak görülecek olursa, bu durumda Bursevî'nin icma ile Kitab'ın hükmünün neshedilebileceği görüşünde olduğu söylenebilir. Benzer şekilde müellef-i kuluba zekat verilmesinin durdurulmasını nesih kapsamında gören başka alimler de vardır. Örneğin Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Tevbe suresi 60. ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “ وفى الآية دلالة جواز النسخ با لاجتهاد لارتفاع المعنى الذي به كان Ayette mevcut mânânın/illetin ortadan kalkması nedeniyle içtihat ile neshin cevazına delâlet vardır.”⁷⁶⁴ Bu ifadelerin, Maturidî'nin illetin değişmesinden dolayı hükmün uygulanmamasını, nesih kapsamında değerlendirdiğini ve bu neshin içtihad aracılığıyla gerçekleştiği düşüncesinde olduğunu sarih bir şekilde ortaya koyduğu şeklinde değerlendirilmiştir.⁷⁶⁵

Müellefe-i kulûba verilen zekat payının Hz. Ömer tarafından durdurulmasının nesih olarak nitelenmesi kanaatimizce isabetli değildir. Zira Hz. Ömer'in daha önceden

⁷⁵⁹ Geniş bilgi için bakınız: Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c.IX, s.53-54.

⁷⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c.XIII, s.225.

⁷⁶¹ Debusî, *Takvîmü'l-Edille*, s.239.

⁷⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.454. Tefsir metnindeki ifadesi şöyledir: “ ان سهم المؤلفه قلوبهم ساقط باجماع الصحابة ” Bir başka yerde ise ifade; *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.140.

⁷⁶³ Ünsal, Ahmet, “Bir Fakih Olarak İmam Mâturîdî”, *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2011, s.212.

⁷⁶⁴ Maturîdî, *Te'vilât*, c.V, s.407.

⁷⁶⁵ Okur, Kâşif Hamdi, “Mâturidiye Nispet Edilen 'İçtihadî Nesh' Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış,” *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir, 2014, s.543.

kendilerine zekattan pay verilen kişilerden bu ödeneği kesmesi, onların artık müellefe-i kulûb özelliğini kaybetmeleri dolayısıyladır. Bu tıpkı daha önceden fakir iken kendisine zekat verilen bir kişinin, zenginleşerek fakirlik durumunun ortadan kalkması ile zekat verilecek kimselerin dışına çıkarılması gibidir. Şayet bu kişi tekrar fakir konumuna düşerse zekattan kendisine pay verilebilir. Bu durumda nasıl ki 'fakirlerin zekat payı iptal edildi' denilemezse, bazı kişilerin artık müellefe-i kulûba dahil olmadığını söylemek de ayetteki hükmün ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Bu bağlamda Hz. Ömer'in kendi hilafeti döneminde bazı Müslüman olmayanlara verdiği paylar vardır ki, bunların müellefe-i kulûb fonundan yapılmış olduğu da kabul edilmektedir. Buna göre hükmün tamamen neshedildiğinden bahsetmek doğru değildir. Zira bir Kur'an hükmünün Hz. Peygamberin vefatından sonra nesh veya lağvedilmesi düşünülemez. Ayrıca cumhur ulemaya göre ayette zekat verilecekler olarak belirtilen sekiz sınıftan, herhangi birinin seçilerek zekatın ona verilmesi mükellefin takdirine bırakılmıştır.⁷⁶⁶ Yani bunlardan herhangi birini tercih etmek mubahtır ve bir kez zekat alanın sürekli zekat almaya hak kazandığı da iddia edilemez. Zaten kimlerin bu fona dahil olacağını belirlenmesi devlet başkanının takdirine bırakılmış durumdadır.⁷⁶⁷ Şu var ki, özellikle Hanefî mezhebi kaynaklarında zekat verilecek sınıflar sayılırken müellefe-i kulûba yer verilmemesi, bu hükmün neshedildiği/sâkit olduğu şeklindeki kanaatlere kapı aralamış olabilir.⁷⁶⁸ Buradan hareketle Bursevî'nin de mezhepteki bu yaygın anlayış nedeniyle neshedildiği görüşünü dile getirmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Nesh hakkında dile getirilen görüşlerden bir diğeri ise, emredilen bir şeyin daha uygulanmadan neshinin imkanı meselesidir. Bursevî bu konuda Hz. İbrahim'e Hz. İsmail'in kurban edilmesine dair emir verildikten sonra, bu emrin daha uygulanmadan bir koç

⁷⁶⁶ Zekatın ayette belirtilen sekiz sınıfa sarfedilmesinin zorunlu olduğu görüşünü savunan alimler de bulunmaktadır. Geniş bilgi için bakınız: Zemahşerî, *Keşşâf*, s.438; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.X, s.244-245.

⁷⁶⁷ Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı:7, s.24-26; Çeker, Orhan, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülâhazalar," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 7, s.53; Çolak, Abdullah, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu*, EKM Matbaacılık, Malatya, 2011, s.153.

⁷⁶⁸ Kahraman, Abdullah, "Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması Ve Hanefî Mezhebine Etkisi," *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2018, c.III, s.144.

kurban etmeye döndürülmesini örnek vermekte, bunun vukuundan önce nesih gerçekleştiğine dair bir hucet olarak görüldüğünü belirtmektedir. Çünkü kesmeye dair emir vardı, ancak bu kesme gerçekleşmeden nesholundu.⁷⁶⁹ Bu konuda bir diğer örnek de, namazın miraç sırasında elli vakit olarak farz kılınıp sonra beş vakte indirilmesidir. Bursevî ilk neshedilen şeyin, namazın elli rekattan hafifletmek için beş vakte indirilmesi olduğunu belirtir.⁷⁷⁰ Serahsî de, namazın bu şekilde elli vakit emredilip sonra beş vakte indirilmesini, emrin yapılmadan neshedilmesi olarak değerlendirmiştir.⁷⁷¹

Bursevî'nin neshe dair yukarıda aktardığımız görüşlerinden anladığımız kadarıyla, onun nesih konusunda çerçeveyi oldukça geniş tuttuğunu söyleyebiliriz. Tefsirinde yaklaşık otuz ayet hakkında doğrudan bunların mensuh olduğunu ve hükmünün kaldırılmış bulunduğunu söylediği görülmektedir. Buna karşın İslam alimlerinden neshin cevazına muhalif olanların görüşlerine pek değinmemekte, bunun yanında bazı ayetler hakkında da mensuhtur şeklinde görüşlerin olduğunu belirtip bunların neshedilmediğini söylemektedir. Onun nesih konusundaki görüşlerinin genel olarak Hanefî usulcülerin görüşlerine paralel olduğu söylenebilir. Bursevî'nin tahsis sayılabilecek durumları da nesh olarak nitelediği görülür. Örneğin, “*وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ*” *Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer.*⁷⁷² ayetinin, Bakara suresinin 234. ayetindeki, kocası ölen kadınların dört ay on gün iddet beklemesine dair genel hükmü neshettiğini belirtir.⁷⁷³ Buna göre Bursevî'nin, tahsisin nesih kapsamında olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

3.2.4. İÇTİHAT, TAKLİD ve TELFİK

3.2.4.1. İctihat

İctihat sözlükte, “güç ve gayret sarfetme, meşakkati yüklenme, takatini harcama, bir şeyi elde etmek için bütün gücünü sarfetmek” anlamlarına gelmektedir.⁷⁷⁴ Fıkıh usulünde ise; “Şer’î ve zannî bir hüküm elde etmek amacıyla fakihin bütün gücünü

⁷⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.476.

⁷⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.251.

⁷⁷¹ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.63-64.

⁷⁷² Talak 65/4.

⁷⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.36.

⁷⁷⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s.101, İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.I, s.709-710.

harcaması”⁷⁷⁵ yahut “bir müçtehidin (içtihat derecesine ulaşmış bir âlimin), şer’î amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarabilmek için elinden gelen bütün gayreti sarfetmesidir.”⁷⁷⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Bunun yanında içtihat, bazı tanımlarda içtihat için nassta hüküm bulunmaması vurgulanarak, ‘kitap ve sünnette bir meselenin açık hükmü bulunmadığı zaman, gerekli hüküm ve bilgiyi elde edebilmek için başvurulan çare ve işlerdir’, şeklinde dar anlamda da tanımlanmıştır.⁷⁷⁷ Toparlayıcı bir tanım olarak ise, ‘bir konuda nassın mevcut olduğu durumlarda onun lafız ve manasından hareketle, nassın olmadığı durumlarda ise çeşitli istinbat metodları kullanılarak şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabası’ şeklinde tanımlanabilir.⁷⁷⁸

Bursevî de içtihadı; “بذل الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي” Fakihin, şer’î bir hüküm hakkında bir zan/kanaat elde edebilmek için bütün gücünü sarfetmesidir,”⁷⁷⁹ şeklinde tanımlamıştır. Bursevî’nin bu tanımı, İbn-i Hâcib’in içtihat tanımına⁷⁸⁰ uymakta olup, aradaki fark İbn-i Hâcib, “İstifrağ” kelimesini kullanırken, Bursevî ise “bezl” kelimesini kullanmıştır.

Dinin temel kaynakları olan kitap ve sünnetin naslarının delaletini tespit yanında, sürekli değişen beşerî hayatın ihtiyaçlarına cevap verilebilmesi için içtihat faaliyeti hem bir dînî vecibe, hem de hayatî bir zarurettir. İçtihat faaliyetinin durması demek, dinin beşerî hayattan çekilmesi anlamına gelir. İçtihat, dinde ve beşer hayatında böylesine önemli bir yer işgal ettiğindendir ki, daha Hz. Peygamber hayatta iken gerek kendileri ve gerekse onun izniyle ashabı bu faaliyeti başlatmış, Hz. Peygamberin vefatından sonra da yeni problem ve hadiselerle karşılaşan sahabe, bütün çeşitleriyle içtihat faaliyetini sürdürmüştür.⁷⁸¹ Bursevî, içtihadın peygamberler hakkında caiz olduğunu ve bunun da iki sebebe dayandığını belirtir. Bu sebeplerden birincisi, peygamberlerin de müçtehit sevabı almaları; ikincisi ise, ümmetinden diğer insanlara (alimlere) örnek olmak için olduğunu

⁷⁷⁵ Cessâs, *Füsûl*, c.IV, s.11; Gazâlî, *Mustasfâ*, c.IV, s.4; Molla Hüsrev; *Mir’ât’ül-Vüsûl*, s.473; İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, s.523; Taftazânî, *Sa’düddîn, Şerhü’t-Telvih*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ty., c.II, s.117.

⁷⁷⁶ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.401-402.

⁷⁷⁷ Cessâs, *Füsûl*, c.IV, s.11; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1996, s.19.

⁷⁷⁸ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, TDV, c.XXI, s.432.

⁷⁷⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.V, s.505.

⁷⁸⁰ İbn-i Hâcib şöyle tanımlamıştır; “استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي” Fakihin, şer’î bir hüküm hakkında bir zan/kanaat elde edebilmek için bütün gücünü harcamasıdır.” *Ref’u’l-Hâcib*, c.IV, s.528.

⁷⁸¹ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s.221.

söylemektedir. “إن العلماء ورثة الأنبياء” *Şüphesiz ki âlimler Peygamberlerin varisleridir.*⁷⁸² hadisinin de buna işaret ettiğini, zira Peygamber için içtihadın sabit olması gerekir ki, alimler de bu konuda ona varis olabilsin, demektir.⁷⁸³ Fıkıh usulünde ise, cumhur ulema Hz. Peygamberin içtihadının mümkün olduğu ve fiilen de gerçekleştiği görüşünde iken, Mutezile ve Zahirî mezhebinden bazı usulcüler ile Şia’ya mensup usulcülerin çoğunun Hz. Peygamberin içtihat edebileceğine çeşitli gerekçelerle karşı çıktıkları belirtilmiş,⁷⁸⁴ özellikle savaş konuları ve dünyevî maslahatlar konusunda ise Hz. Peygamberin içtihat edebileceği konusunda alimlerin ittifak halinde olduğu belirtilmiştir.⁷⁸⁵ Kur’an’daki, “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab’ı (Kur’an’ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin,”⁷⁸⁶ “İş konusunda onlarla müşavere et,”⁷⁸⁷ ayetleri ve ayrıca Kur’an’da Hz. Peygamber için ikaz ve i’tab bulunan ayetlerin, onun re’y ve içtihadına dayanarak hüküm verdiğinin göstergesi olduğu, yine onun kıyasa dayalı olarak verdiği hükümleri onun içtihadına dair deliller olarak gösterilmiştir.⁷⁸⁸ Ayrıca, Hz. Peygamberin tebliğ sürecinde gerek ibadâta dair gerek diğer birçok konuda fiilen içtihadta bulunmuş olması da onun hakkında içtihadın caiz olduğunun en büyük delilidir.⁷⁸⁹ Bu durumda akfî ve naklî deliller göstermektedir ki, Hz. Peygamber Kur’anî esaslar çerçevesinde fiilen içtihadta bulunmuştur. Ayrıca onun içtihadının vahiy tarafından onaylanması, düzeltilmesi veya iptali gibi bir özelliğe sahip olması, doğruluğunun kontrolü açısından diğer müçtehitlerin içtihadından farklılık arzeden bir yön olmuştur.⁷⁹⁰ Hz. Peygamberin risalet görevi gereği olan ve dini tebliğ dairesine giren konularda yanılması söz konusu olmamakla birlikte, özellikle dünyevî işlerle ilgili hususlarda yanılmasının mümkün olabileceği bir gerçektir. Zira onun bütün tasarrufları risalet görevine binaen tebliğ ve fetva vasfı kapsamında

⁷⁸² Tirmizî, İlim, 19.

⁷⁸³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.V, s.505.

⁷⁸⁴ Bilgi için bakınız: Kıyıcı, Selahattin, “Peygamberin İctihadları”, *Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1994, c.I, sayı:1, s.11; Yerinde, Adem, “Hz. Peygamberin İctihadı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı, Ankara, 2003, s.371-373; Şimşek, Murat, “Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber’in İctihadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 14, s.116-129.

⁷⁸⁵ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl*, c.II, s.1045.

⁷⁸⁶ Nisa 4/105.

⁷⁸⁷ Âl-i İmran 3/159.

⁷⁸⁸ Bu konudaki ayet ve hadisler ile bunların değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bakınız: Yerinde, “Hz. Peygamberin İctihadı Meselesi”, s.371-373; Şimşek, “Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber’in İctihadı”, s.129-145.

⁷⁸⁹ Şimşek, “Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber’in İctihadı”, s.154.

⁷⁹⁰ Kıyıcı, “Peygamberin İctihadları”, 37-39; Yerinde, “Hz. Peygamberin İctihadı Meselesi”, s.373.

değildir. Bir kısım fiillerinin dönemin arap örfü veya şahsî tecrübe gibi farklı temellere dayanabildiğinden zaman zaman hataya düştüğü veya evlâ olanı tercih etmediği durumlar yaşanmış olsa da, o hiçbir zaman hatası üzere bırakılmamış, gerektiğinde vahiy ile düzeltilmiştir.⁷⁹¹ Hz. Peygamberin tasarruflarının farklı vasıflarına binaen ayrıma tabi olması ve bağlayıcılık yönünden değişiklik arzemesi konusunda ise, Bursevî’de ve genel tasavvufî anlayışta hakim düşüncenin, ister dinî konularda ister dünyevî işlerde, hatta onun insanî durumları da dahil olmak üzere mümkün olduğunca tüm fiillerinin aynısıyla uygulanmasının esas olduğunu daha önce belirtmiştik.⁷⁹²

Bursevî, içtihadın batıl olduğuna dair görüşleri de ele alarak değerlendirmektedir. Buna göre, İsra suresi 36. ayetin⁷⁹³ bir kısım zahirîler tarafından içtihadın batıl olduğuna dair delil getirildiğini, ancak bu ayetten böyle bir çıkarımın doğru olmadığını belirtir. Zemahşeri’den nakille,⁷⁹⁴ içtihadın ilmin bir nevi olduğunu, şeriatın zann-ı galibi ilim makamına yükselttiğini ve onunla amel etmeyi emrettiğini belirtmektedir.⁷⁹⁵

İçtihat yapabilmesi için müçtehitte bazı şartların bulunması gerekli görülmüştür. Kur’an ve sünneti bilmek, arapça bilmek, üzerine icma edilmiş hükümleri bilmek, İslam hukukunun ana gayelerini ve fıkıh usulünü bilmek vb. şartlar bunlardandır.⁷⁹⁶ Bursevî tefsirinde bu şartlara dair açıklamalarda bulunmamış, ancak içtihadın gerekliliği ve meşruluğu ile içtihat hata konusunda yorumlar yapmıştır.

Bursevî, *“hakim hükmedeceği zaman içtihat eder, bu hükümde isabet ederse, ona iki ecir vardır. Eğer hâkim hükmedeceği zaman içtihat eder, fakat hata ederse, ona da bir ecir vardır”*⁷⁹⁷ hadisinin müçtehidin hata edebileceğini, ancak bununla günahkar olmadığını belirtir. Ayrıca; *“Dâvûd ile Süleyman’ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavrattığımız. Zaten her birine hükümler ve*

⁷⁹¹ Yerinde, “Hz. Peygamberin İçtihadı Meselesi”, s.393-394; Şimşek, “Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber’in İçtihadı”, s.154-155.

⁷⁹² Bakınız: s.96-97.

⁷⁹³ *“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.”* İsra 17/36.

⁷⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, s.597.

⁷⁹⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.V, s.157.

⁷⁹⁶ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.209.

⁷⁹⁷ Buhârî, *İ’tisam*, 21.

ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik."⁷⁹⁸ ayetlerinin de, içtihatı hatanın da isabetin de mümkün olduğuna işaret ettiğini *Bahru'l-Ulum* tefsirinden nakille ifade eder. Ancak içtihadî meselelerde "hak" birdir. Ayette de Hz. Davud'un hilafına Hz. Süleyman'a tahsis vardır. Bu durumda onun dışında olanlara hükmün nefyedildiğine delalet vardır. Eğer müçtehitlerin hepsi isabet edecek olsalardı, bir fiil için (birbirine aykırı görüşler olduğundan) aynı anda, fesad, sıhhat, vücûb, mahzurlu, mubah, yasak gibi birbirine zıt vasıflar lazım gelirdi ki, bu mümkün değildir, demektedir.⁷⁹⁹

Bursevî, içtihat ile ulaşılan farklı hükümlerin her ikisinin de geçerliliği konusunda Hz. Peygamberin Benî Kureyza seferi için söylediği şu hadisi ve sahabenin buna dayanarak farklı uygulamalarını örnek verir: "*Sizden hiçbiriniz, ikinci namazını sakın Kurayza oğulları yurdundan başka yerde kılmasın.*"⁸⁰⁰ buyurdu. Yolda ikinci namazı vaktine girdiklerinde sahabîlerden bir kısmı, Peygamberin emrine uyararak ikinci namazlarını yatsı namazı sonrasına kadar geciktirirken, bir kısmı ise Rasulullahın bu emir ile kendilerinden namazı terketmelerini veya vaktini çıkarmalarını istemediğini, bununla ancak acele etmeleri konusunda teşvik ettiğini belirtip yolda namazlarını kıldılar. Sonra bu şekilde davranışlarından dolayı her iki zümre mükâfatlarını aldılar. Allah Teâlâ onları Kur'an'da

⁷⁹⁸ Enbiya, 21/78-79.

⁷⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.505-506. Ayette Hz. Davud ve Hz. Süleymanın haklarında hüküm verdiği kimselerden bahsedilmekle birlikte, muhakeme konusunun sadece ekinle ilgili olduğu belirtilmiş, münakaşanın ayrıntısı ve hükümlerin neler olduğu belirtilmemiştir. Bursevî, Hz. Davud'a gelen hasımlar ve tartışma konularına dair şu rivayeti zikreder: Rivâyet olundu ki : Hz. Davud'un huzuruna iki adam girer. Onlardan biri: "Bu adamın koyunları geceleyin benim ekinimin içine girdi; ekinimi ifsad ettiler" dedi. Hz. Davud, koyunların kıymeti ile ekinin kıymetinin arasında bir farklılık yoksa, koyunların ekin sahibine verilmesine hükmetti. Bunun üzerine ikisi, oradan çıktılar. Hz. Süleyman'a uğradılar. Olayı ona anlattılar. Hz. Davud'un hükmünü kendisine bildirdiler. Hz. Süleyman:"Bu hükümden başka her iki taraf için de daha acıma (yumuşaklık içeren) bir hüküm var!" dedi. Bunu Hz. Davud işitti ve onu çağırarak: "Peygamberlik ve babalık hakkı için, o iki tarafın beğenecekleri ve iki taraf için daha çok şefkat ve adalet içeren hüküm nedir?" dedi. Hz. Süleyman: "Ben koyunların toprak (ekin) sahibine verilmesini uygun görüyorum. Ekin sahibi o koyunların sütünden, neslinden, yününden faydalansın. Ekinde koyun sahiplerine verilsin. Onlar da o ekine baksınlar. Yani ekin ve ziraata bakıp geliştirsinler. Tâ ki her biri eskiden olduğu halini alıncaya kadar ve hasat yetişinceye kadar baksınlar. Sonra da ekin, ekin sahibine; koyun sürüsü de koyunların sahibine verilsin..."Bunun üzerine Hz. Davud:"Karar senin verdiğin karardır!" dedi ve bununla da hükmü onayladı. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.505-506.

⁸⁰⁰ Buhârî, Meğâzi, 30.

azarlamadı ve Hz. Peygamber de azarlamadı. Bu durum, fûru meselelerinde müçtehitlerin ihtilaf ederek ortaya koydukları farklı hükümlerin geçerliliğine delildir.⁸⁰¹

3.2.4.2. Taklid

Bursevî, “taklid”in lügatta “bir şeyin boynu kaplayacak şekilde boyna konulması” anlamına geldiğini, “قلادة” gerdanlık/kolye” kelimesinin de burdan türediğini belirtmektedir. Daha sonra bir işin başkasına havale edilmesi hususunda kullanılmıştır ve sanki işini onun boynuna bağlamış olmaktadır. Taklidin, ıstılahta başkasının sözünü delilsiz olarak kabul etmek anlamına geldiğini belirten Bursevî,⁸⁰² daha sonra *Ta’rifât*’dan biraz daha geniş olan şu tanımı da aktarmaktadır: Taklid, bir başkasının söylediği bir söz yahut yaptığı şey konusunda, bunların hak olduğu kabul edip üzerinde düşünme veya araştırmada bulunmaksızın onlarla amel etmektir. Bu şekilde, sanki tabi olan kişi, başkasının sözünü veya fiilini boynuna asmış gibi olur.⁸⁰³

Fıkıh usulü ıstılahında ise taklid; bir âlimin içtihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemek ve uygulamaktır.⁸⁰⁴ Buna göre, dayandığı Kitap, sünnet veya icma delillerinden biri bilinmeksizin, bir müçtehidin veya mukallidin sözünü alıp onunla amel etmekle taklid gerçekleşmiş olur. Taklid edene “mukallid” denir. Mukallid delile değil, hükmü çıkararak âlime itimad etmektedir. Delillerini incelemek ve içtihadına iştirak etmek suretiyle bir müçtehidin görüşünü benimsemek taklid değil “ittiba”dır.⁸⁰⁵

Fıkıh sahasında uzmanlaşmış kişilerin görüşlerinin doğru kabul edilerek uygulanması anlamında taklid, toplumdaki iş bölümünün gereği olarak görülmüştür. Çünkü herhangi bir bilgi alanında toplumun her ferдинin eşit derecede kabiliyet, bilgi ve

⁸⁰¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.161-162.

⁸⁰² Bursevî’nin tanımı şu şekildedir: قبول قول الغير بلا حجة. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.91. Başka yerlerde ise قبول قول الغير بلا دليل şeklinde vermektedir: c.IV, s.191; c.V, s.491. Bu tanım muhtemelen Curcânî’nin *Ta’rifât*’ından alınmıştır. Orada tanım şu şekildedir: Herhangi bir delil ve kanıt olmaksızın başkasının sözünü kabulden ibarettir.” Curcânî, *Ta’rifât*, s.58. Cüveynî ve Gazâlî’nin tanımları da buna yakındır. Cüveynî, *İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh, el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh, (Thk Abdülazîm ed-Dib), by., 1399(h.), s.1357; Gazâlî, Mustasfâ, c.IV, s.139. Âmidî ve İbn-i Hâcib ise “amel etme”yi esas alarak tanımlamışlardır: التقلید عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة. Taklid, bağlayıcı bir delil olmaksızın bir başkasının sözü ile amelden ibarettir”. Âmidî, *İhkâm*, c.IV, s.264. التقلید عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة Taklid, delilsiz olarak bir başkasının sözüyle amel etmendir.” İbn-i Hâcib, *Ref’u’l-Hâcib*, c.IV, s.581.*

⁸⁰³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.91; Curcânî, *Ta’rifât*, s.58.

⁸⁰⁴ Kaya, Eyyüp Said, “*Taklid*” *DİA*, TDV, 2010, Ankara, c.XXXIX, s.461.

⁸⁰⁵ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s.195-196.

tecrübeye sahip bulunması mümkün olmadığına göre, İslam'ı anlama ve yaşama çerçevesinde ortaya çıkan meseleler hakkında, bazı Müslümanların uzmanlaşıp diğerlerine yol göstermesi ve bu niteliği taşımayanların da onlara uyması kaçınılmazdır. Bu durumda ilmî yönden yetersizliği olan halk kesime düşen, samimiyetine ve liyakatına güvendiği bir âlimin görüşüne uygun olarak amel etmektir ki; mezhepler de bu işlevi görmektedir.⁸⁰⁶

Fıkıh usulünde taklid konusunda genel anlamda şu tespitler yapılmıştır:

- 1- Müçtehit bir kişinin bir başkasını taklid etmesi caiz değildir.
- 2- Taklid, içtihat derecesine ulaşmamış âlimler ve âvam için söz konusu olup, bu anlamda taklidin caizliği hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte, eğer bu insanlar belli konularda içtihat derecesinde bilgili ise (örneğin alım satım gibi), kendi içtihatları ile amel ederler, ama âvamdaki biri ise bir müçtehidin taklid etmesi gereklidir. Çünkü içtihad herkesin yapabileceği bir iş değildir.⁸⁰⁷

Bursevî de, taklidin fûru' ve amelî konularda caiz olduğunu, ancak usulü'd-din ve itikâdî konularda caiz olmadığını belirtir. Çünkü akaid konularda tetkik ve istidlal gerektiğini söylemektedir.⁸⁰⁸ *“Kendilerine, “Allah'ın indirdiğine uyun” denildiği zaman, “Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız” derler. Şeytan, kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?”*⁸⁰⁹ ayeti ile; *“Sen onların taptıkları şeylerin batıl olduğu konusunda şüpheye düşme. Onlar sadece, daha önce babalarının taptığı gibi*

⁸⁰⁶ Kaya, *“Taklid”*, c.XXXIX, s.462; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.212-213.

⁸⁰⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.448-449; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.416. Hayrettin Karaman, taklid konusundaki görüşleri müfrid ve mutedil gruplar olarak ikiye ayırmakta, müfrid grubunda yer alan bir kesimin, taklide hiç meşruiyet tanımazken, taklid taraftarlarının ise taklidin vacip olduğunu ispata çalıştıklarını belirtmekte ve her iki grubun iddia ve delillerini aktarmaktadır. Buna karşın mutedil olarak nitelediği grupta yer alanlar ise, içtihaddan uzak avam tabakasının taklidinin belli şartlar dahilinde geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Geniş bilgi için bakınız: Karaman, *İctihad*, s.197-207. Bu konuda Gazâlî de; *“Ammî'nin, alimlere fetva sorması ve onlara tabi olması vaciptir”* demektedir. *Mustasfâ*, s.374.

⁸⁰⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.91; c.V s.491. Bursevî, bu genel tesbiti aktarsa da, Hanefi mezhebi ve Zahirîlere göre mukallidin imânının makbul olduğunu, taklidî imanın da; kişinin, âlemin hadis olduğuna (sonradan yaratıldığına), onun yaratıcısının yani Allah'ın varlığına, sıfatlarına, peygamberler göndermesine ve peygamberlerin getirdikleri şeylerin hak olduğuna delilsiz olarak inanması olduğunu belirtir. Taklidî imanın geçerliliğine dair delil olarak da, *“Hz. Peygamberin, herhangi bir delil öğretmeksizin, bedevilerin, çocukların, kadınların, köle ve cariyelerin imânını kabul ettiğini, lâkin kişinin, nazar (tetkik ve düşünmek) ve istidlal (delil getirmeyi) üzerine vacip iken terk ettiği için günahkâr olduğunu”* söyler. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.91; c.V s.491.

⁸⁰⁹ Lokman 31/21.

tapıyorlar. Şüphesiz biz onlara (azaptan) paylarını eksiksiz olarak tastamam vereceğiz."⁸¹⁰
ayetinde itikadî konularda taklidin açık şekilde men edildiğini ve yerildiğini belirtir.⁸¹¹

Bursevî, fûru' ve muamelat alanlarında taklidin caiz olduğunu dile getirirse de, delillere tamamen kapalı, körü körüne bir taklitçiliğin de doğru olmadığını belirtir. Bu konuda Şeyhü'l-Ekber (İbnü'l-Arabî)'den şu nakilde bulunur: "Bazı insanlar, fakihlerden birinin mezhebine bağlanıp daha sonra onun mezhebinden çıkmaktan korkar ve başka bir fakihin mezhebinde hükme esas alınan Hz. Peygamberin bir hadisini işittiğinde o hadis ile amel etmeyi terk eder. Söz konusu şeyin faziletine dair bin tane hadis varid olsa bile onları duymaya karşı kulağını tıkar, hatta belki tabiin ve seleften olanlara bu rivayetleri nedeniyle su-i zanda bulunup, bütün bunları yapmasının sebebi de sadece ittiba ettiği fakihin bunu kitabına almamış olmasıdır. Böyle kişiler, şeriaten zemmedilmiş olanlara mülhaktırlar."⁸¹² Görüldüğü üzere Bursevî bu görüş ile, bir insanın taklid ettiği fakihin görüşünün zayıflığının sahih delillerle ortaya konmasına rağmen hala o fakihi taklitten vazgeçmemeyi ve sahih delillerle amel etmeyi terketmeyi kınamaktadır. Bu konunun ayrıntısına bir sonraki konumuz olan telfik konusunda değineceğiz.

3.2.4.3. Telfik

3.2.4.3.1. Telfik'in Tarifi

Sözlükte, iki parçayı birbirine birleştirmek, elbise parçalarını birbirine dikmek, süslemek vb. anlamlara gelen⁸¹³ 'telfik', fıkıh usulünde ise, 'taklid yoluyla, bir mesele veya amel üzerinde iki veya daha fazla mezhebin farklı hükümlerini birleştirerek tatbik etmek' demektir.⁸¹⁴

Bir fikhî meselede iki veya daha fazla müçtehidin farklı görüşlerini birleştirmek olan telfik, 'içtihatla telfik' ve 'taklitte telfik' olarak iki kısma ayrılır. Bir müçtehidin eski içtihatları değerlendirmesi ve onlardan tercihler yaparak, yeni görüş ortaya koyması şeklindeki telfik 'içtihatla telfik'tir. Eğer avamdan birisi, fikhî bir meselede birbiriyle çelişen farklı içtihatları birleştirip bunlar arasında seçme yaparak aynı anda tatbik ederse buna da

⁸¹⁰ Hud 11/109.

⁸¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IV, s.191; c. V, s.491; c.VII, s.91.

⁸¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.258.

⁸¹³ *Mu'cemü'l-Vasît*, (Haz: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye), Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, Mısır, 2004, s.833.

⁸¹⁴ Karaman, *İctihad*, s.211.

'taklidde telfik' denir. İctihatta telfik, bir müçtehidin görüşünün diğer müçtehidleri bağlamaması, yeni ve farklı içtihatların her zaman yapılabilmesi nedeniyle fazla tartışma konusu olmamıştır. Taklidde telfik ise, mukallid tarafından yapılması nedeniyle böyle bir kimsenin farklı içtihadî görüşler arasında tercih ve birleştirme yapıp yapamayacağı tartışma konusudur.⁸¹⁵

Telfikte, bir meselenin hükmü, birden fazla mezhepten seçilen unsurlardan yararlanılarak oluşturulur.⁸¹⁶ Bu şekildeki bir telfik, şer'i hükümlerin düşürülmesine sebep olma, heva ve hevese uymaya yol açma, İslam'ın özüne uymayan sonuçlara ulaştırma vb. sakıncalı durumlar ortaya çıkarabilir.

Bu duruma şöyle bir örnek verilebilir: Hanefi mezhebinde, bulûğ çağına ermiş bir kadının nikah akdi için veli izni şart değildir. Halbuki diğer mezheplerde veli izni şarttır. Maliki mezhebinde (nikahta aleniyet olması halinde) şahitlerin nikah akdi sırasında hazır bulunmaları şart değilken, diğer mezheplere göre ise şahitlerin hazır bulunmaları şarttır. Yine Şafî ve Hanefî mezheplerinde nikah akdi sırasında mehrin zikredilmesi şart değildir. İşte nikah akdi yapan tarafların, bu üç mezhebin fetvalarından kendi işlerine gelen ve kendilerince kolay olanları seçip alarak, veliden izinsiz, şahitsiz ve mehirsiz nikah akdi yapacak olsalar bu üç mezhebin birbirine zıt olan hükümlerini nikah akdinde toplamış olurlar. Bu nikaha her bir mezhep açısından bakılınca, üç mezhebin üçünde de sahih değildir ve bu şekilde akdedilen bir nikahı başka hiçbir müçtehit de kabul etmemiştir. Bu nedenle böyle bir telfik icmaya aykırı olarak meydana gelmiş sayılır.⁸¹⁷

Şunu belirtmek gerekir ki, selef devrinde tatbikatta telfik görülmüş, yani Müslümanlarca fiilen uygulanmış ve müçtehidler devri sonuna kadar da tartışma konusu olmamıştır. Telfik konusundaki tartışmalar, taklidin iyice yerleştiği hicri IV. asırdan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.⁸¹⁸

⁸¹⁵ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.418-419.

⁸¹⁶ Kaya, Eyyüb Said, "Telfik", *DİA*, TDV, Ankara, 2011, c.XL, s.401.

⁸¹⁷ Karâfî, Şehâbeddîn, *Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl Fi'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2004, s.339; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, c.VI, s.322; Leknevî, Abdülalî b. Nizâmiddîn es-Sihâlevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Sübût*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c.II, s.438; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.419-420.

⁸¹⁸ Karaman, *İctihad*, s.220; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.420.

Konunun sınırları açısından telfikin meşruiyeti konusundaki tartışmaları burada derinlemesine ele almayacağız. Bu konuda özetle şu değerlendirmeyi aktarıyoruz: Mutlaka tek bir müçtehidin görüşüne uyulmasının gerekliliğine dair herhangi bir bağlayıcı delil bulunmamaktadır. Sahabe ve tabiin uygulamalarında da, insanlar meselelerini farklı kimselere danışarak fetva alıyor ve bunları hayatlarına tatbik ediyorlardı. Telfiki meneden şer'î ve muteber bir delil olmadığından, iyi niyetle yapılan, nasların lafız ve ruhuna aykırı olmayan telfikin geçerli olduğu görüşü daha ağır basmaktadır. İnsanların sıkıntıya düştüğü durumlarda diğer mezheplerin kolaylıklarından yararlanma imkanı her zaman vardır. Ancak bu bir yükümlülüğün yerine getirilebilmesi için başvurulacak yoldur. Yoksa şer'î bir hükmü devre dışı bırakmak kastıyla böyle bir çabanın içine girilmesi dinin ruhuna uygun değildir.⁸¹⁹

Farklı mezheplerden görüş alma konusunda çeşitli yaklaşımlar olduğu belirtilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: 1- Kişi görüşlerden dilediğini almada muhayyerdir. 2- En zor ve en katı olan alınmalıdır. 3- En kolay olanı alınır. 4- En yaygın olan görüş alınır ve onunla amel edilir. 5- Aklî olan değil rivayeti esas alan görüşle amel edilmelidir. 6- Bir konuda emir hukukullahı ilgilendiriyorsa en hafif olanı almak; kul hakkı ise en katı olanını almak uygundur.⁸²⁰

Bursevî'nin bu yaklaşımlardan hangisini tercih ettiğine dair tespitlerimizi ve değerlendirmelerimiz bir sonraki başlıkta yapacağız.

3.2.4.3.2. Hükümleri Tercihde İhtiyat ve Bursevî'nin Telfik Anlayışı

Tasavvufî düşüncenin en önemli ilkelerinden birisi 'ihtiyat' ilkesidir. İhtiyat ilkesi, mutasavvıfların fikhî-amelî yaşantılarını belirleyen en temel esaslardandır.⁸²¹ Bu ilkenin, mutasavvıfların farklı içtihadî görüşleri tercih (telfik) konusunda da etkili olduğunu gördüğümüzden, bu kısımda ihtiyata dair biraz açıklama yapmanın gerektiğini düşünüyoruz. İhtiyat; *"İştibaha (şüpheye) konu olan meselelerde mükellefin, farz veya mendubun lehinde, haram veya mekruhun da aleyhinde olmak üzere, hükümlerin*

⁸¹⁹ Karaman, *İctihad*, s.220; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.214; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.420-422.

⁸²⁰ Zuhaylî, Vehbe, "Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar", (çev. M. Nurullah AKTAŞ), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2006, sayı:7, s.405.

⁸²¹ Serrâc, *Luma'*, s.12.

*delillerini kuşatıcı ve sorumluluktan kesin çıkmasını sağlayıcı tarzda yapmak veya yapmamak şeklinde tutum sergilemesi” şeklinde tanımlanmıştır.*⁸²²

Görüldüğü üzere ihtiyatta, şüpheli durumdan korunma ve şüpheyi giderme temel amaç olmaktadır. Bu, her ne kadar haram olma ihtimali olan bir şeyden sakınmayı ilk olarak akla getirirse de, aynı şekilde vacip olma ihtimali olan bir yükümlülüğün de terkedilmesi durumuna düşülmemesini de ifade eder. Buna göre ihtiyatı, ‘yasaklanmış olması muhtemel bir şeyi yapma ve emredilmiş olması muhtemel bir şeyi terk etme durumuna düşmekten sakınmak’ olarak da ifade edebiliriz.⁸²³

Bursevî de tefsirinde ihtiyata dair ayet ve hadisler yoluyla temellendirmelerde bulunur. Bakara suresi 282. ayette borçların yazımına ve şahit tutulmasına dair emirlerin, din ve dünya işlerinde ihtiyatlı davranma gerekliliğine işaret ettiğini belirtir.⁸²⁴ Nisa suresi 4. ayetin de; “Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin.” buyurulduğunu ve bu ayetin kadınların mehirleri eşlerine bağışlamasının gönül hoşluğu ile olması üzerine dayandırıldığını, bu nedenle bu ayetin ihtiyatın vucubuna delil olduğunu belirtir.⁸²⁵ Yine “De ki: “Allah’ın size indirdiği; sizin de, bir kısmını helâl, bir kısmını haram kıldığınız rızıklar hakkında ne dersiniz?” De ki: “Bunun için Allah mı size izin verdi, yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?”⁸²⁶ ayetinin kişiyi fetvada ihtiyatlı olmaya sevkettiğini ve her kim verdiği hükümde ihtiyatlı olmazsa onun müfteri konumuna düşeceğini, Kevâş’den (ö.680/1281) naklederek söyler.⁸²⁷ İhtiyatlı davranmaya işaret eden bir başka ayetin “Ey iman edenler!

⁸²² Pala, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s.24.

⁸²³ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, s.23. Bu tanım aslında Münib Mahmut Şakir’in ihtiyata dair yaptığı tanımın A. İhsan Pala tarafından revize edilmiş şeklidir. Şakir’in tanımı şu şekildedir: İhtiyat: “İştibah durumunda yasaklanmış bir şeyi yapma ve emredilmiş bir şeyi de terk etme durumuna düşmekten sakınmaktır.” Pala ise, bu tanımda hem “İştibah” kaydına yer verildiğini hem de “emredilmiş” ve “yasaklanmış” ifadeleri kullanılarak çelişkiye düğüldüğünü, bu kayıtlarla tanımlanacaksa, “emredilmiş olması muhtemel” ve “yasaklanmış olması muhtemel” kayıtları ile tanımlanarak çelişkinin ortadan kalkacağını söylemiştir. Pala, *İhtiyat İlkesi*, s.23. Ayrıca ihtiyata dair farklı fıkıh âlimlerinin tanımları ve geniş değerlendirilmesi için bakınız: Aynı eser s.18-24.

⁸²⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. I, s.441.

⁸²⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. II, s.164.

⁸²⁶ Yunus 10/59.

⁸²⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. IV, s.56.

Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır...”⁸²⁸ ayeti olduğunu belirtmektedir.⁸²⁹

Bursevî şüpheli şeylerden sakınma konusundaki hadislerin de ihtiyatlı olmaya sevkedici olduğu belirtir. Hadiste; *“Muhakkak ki, haramlar apaçık bellidir, helaller de apaçık bellidir. Bu ikisi arasında (haram veya helal olduğu) şüpheli olanlar vardır. İnsanlardan çoğu bunları bilmez. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinini de, ırzını da tebrîe etmiş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur, tıpkı koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çoban gibi ki, her an koruluğa düşebilecek durumdadır. Haberiniz olsun, her melikin bir koruluğu vardır, Allah'ın koruluğu da haramlarıdır. Haberiniz olsun, cesette bir et parçası var ki, eğer o sağlıklı olursa cesedin tamamı sağlıklı olur, eğer o bozulursa, cesedin tamamı bozulur. Haberiniz olsun bu et parçası kalptir.”*⁸³⁰ buyurulmuştur. Yine hadiste *“Kul sakıncalı (ve haram) şeylerden sakınmak için, sakıncasızları (bazı mubahları) terketmedikçe, müttekîlerden olamaz.”*⁸³¹ buyurulmuş ve ihtiyatın önemine değinilmiştir.⁸³²

İhtiyatın, fıkıh literatüründe ihtilafları asgariye indirecek ve bir anlamda ihtilaflar arası uzlaşmayı temin edecek bir fonksiyonu da ortaya konulmuştur. Fıkıh literatüründe yer alan, *‘el-huruc mine'l-hilaf* şeklinde dile getirilen ve ihtilaftan kurtulmayı amaçlayan prensip, temel olarak ihtiyat ilkesini esas almaktadır. Bu prensip ile herhangi bir meselede, delile dayalı farklı görüşler varsa bu durumda karşı görüşün de dikkate alınıp, daha dikkatli olunması gerektiği veya o görüşle amel etmenin bazen de daha uygun olacağı dile getirilir. Böylece iştiyah ya da ihtilaf vaki olan konularda mükellefin mümkün olan âzamî düzeyde görevini eksiksiz yerine getirmesi ve manevi sorumluluktan kesin olarak kurtulması sağlanmış olur. Örneğin, bir şeyin caiz olduğu kanaatini taşıyan bir kişinin, içtihat ehli başka bir âlimin o şeyin haram olduğu kanaatinde olduğuna vakıf olduğunda, o işi yapmaktan uzak durması bu prensip gereğidir. Cevazına inandığı bir işin başka bir müçtehit nezdinde farz olduğunu öğrendiğinde o işi mutlaka yapması da bu duruma bir

⁸²⁸ Hucûrat, 49/12.

⁸²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IX, s.84-85.

⁸³⁰ Buhârî, İman, 39, Büyü' 2-3.

⁸³¹ İbn-i Mâce, Kitâbü'z-Zühd, 24.

⁸³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.79; c.II, s.341.

örnektir. Böylece ilk söylediğimiz durumda, her ne kadar kendine göre mubah olsa da başka bir içtihatla haram olduğunu anladığı davranışı terk ederek ya da yapmayarak harama düşme riskinden, ikinci durumda ise, farz olma ihtimali olan bir ameli yapmak suretiyle farzı terk etmiş konumuna düşme riskinden kurtulmuş olmaktadır ki, bu da ihtilafli meseleden kurtulmak anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle ihtiyatlı davranılarak, ihtilaflar uzlaştırılmış olmaktadır.⁸³³

İhtilaf söz konusu olduğunda ihtiyata en uygun olanının alınmasına örnek olarak *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde şu fetva zikredilmektedir: Bazı büyükler buyurdular; Mürid mezhebi olmayan kişidir. (المرید من لا مذهب له) Yani o, bir konuda sözlerin/görüşlerin en meşakkatlisi ve bütün mezhepler içinde en zoruyla amel eder. Örneğin o, Şafî mezhebinden ise, burnu kanadığında yahut kan aldığında da (Şafî mezhebine göre bu durumda abdest bozulmadığı halde) hemen abdest alır. Hanefî mezhebinden ise, kadına dokunduğu zaman hemen abdest alır (Her ne kadar Hanefî mezhebinde bu durumda abdestin bozulmaması asıl ise de).⁸³⁴

Bu konuda benzer düşünceler diğer mutasavvıflarca da dile getirilmiştir. Örneğin Kuşeyrî bunu şu şekilde dile getirmektedir: "Mürid, Allah ile arasındaki akidesini sağlamlaştırdıktan sonra şeriatla ilgili ilimleri tahsil etmek ona vacip olur. Kendisi bu bilgileri araştırarak veya yetkili alimlerden sorarak farzları eda etmeye yetecek kadar öğrenir. Eğer zahir ulemasının fetvası muhtelif olursa mürid, ihtiyata en uygun görüşe göre amel eder, ihtilaftan kurtulmayı gaye edinir. Çünkü şeriattaki ruhsatlar (kolaylaştırıcı hükümler) zayıf olanlar ve iş-güç sahipleri içindir. Sufilerin ise Hak Teala'nın hukukuna riayetle başka meşguliyetleri yoktur. Bunun için derviş, hakikat ve azimet derecesinden şeriatın ruhsatları ile amel etme derecesine düştü mü Allah Teâlâ ile akdini fesh etmiş olur."⁸³⁵

İmam Rabbanî de bu konuda şöyle demektedir: Mukallidin, Kitap ve sünnetten müçtehitlerin çıkarmış olduğu hükümlere aykırı hükümler çıkarması ve kendi çıkardığı bu hükümlere göre amel etmesi caiz değildir. Her mukallit, tabii olduğu müçtehidin

⁸³³ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, s.23

⁸³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.334.

⁸³⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.483.

mezhebinde muhtar olan hükümlere uymalı, bidatlerden sakınmalı ve azîmet ile amel etmelidir. İmkanı ölçüsünde müçtehitlerin görüşlerini cem etmeye çalışmalıdır. Böylece müçtehitlerin sözbirliğine uyulmuş olur. Mesela İmâm-ı Şâfiî, abdest alırken niyeti şart koşmuştur. Bundan dolayı niyetsiz abdest alınmamalıdır. Aynı şekilde abdest azalarını yıkarken sırayı gözetmeyi farz olarak görmüştür. Bu nedenle bu tertibe riâyet etmek gerekir. İmâm-ı Mâlik, abdest uzuvlarını ovmayı farz görmüştür. Buna göre azalar yıkanırken mutlaka ovulmalıdır. Ayrıca erkeğin elinin yabancı kadına ve kendi zekerine dokunmasının abdesti bozacağı ifade edilmiştir. O halde bunlardan birine dokununca, abdest yenilenmelidir. Diğer ihtilafı hükümler de buna kıyas edilmelidir.⁸³⁶ Fıkıhta da ihtiyat esasının özellikle gözetilmesinin istendiği yerler vardır. Özellikle arkasında farklı mezheplerden insanların namaz kıldığı cami imamlarının abdest alma ve namazın kılınması konusunda her mezhebin uygulamaları hakkında bilgi sahibi olması ve ihtilafı durumlardan sakınması istenmiştir. Örneğin Şafiî mezhebinden olan bir imamın bir yerinden kan çıkması halinde abdest alması gibi diğer mezheplerin hükümlerini ihtiyaten gözetmesinin gerekliliği dile getirilmiştir.⁸³⁷ Yukarıda mutasavvıflardan aktardığımız örneklerde ise ihtiyatı gözetmenin bundan biraz daha ileri düzeyde olduğu görülmektedir. Zira amelî meselelerdeki ihtilafı durumlarda farklı mezheplerin görüşleri alınarak uygulanırken tamamen ihtiyat esaslı hareket edilmekte, en evla ve en garanti olanı yapmak adına mümkün olan ölçülerde bütün müçtehitlerin görüşlerinden seçimde bulunulabilmektedir. Buna bir alimin yapılmasını gerekli gördüğü bir şey, kişinin tabii olduğu kendi mezhebinde gerekli görülüyor olsa da, ihtiyata binaen uygulanarak yerine getirilmeli, kendi mezhebinde mubah olan bir davranış başka bir mezhepte sakıncalı görülümüşse yine ihtiyaten ondan kaçınılmalıdır. Bu şekilde bir tefik anlayışı, tasavvuf kültüründe yer alan şüpheli şeylerden tamamen kaçınma ve şer'î mükellefiyetleri eksiksiz yerine getirme çabasının bir sonucu olsa gerektir. Böyle davranılmakla haramlığı şüpheli şeylerden kaçınarak, onun haram olma ihtimali karşısında harama düşmekten kurtulunurken; vücubiyete ihtimali olan bir durum da ise, o mutlaka yerine getirilmek suretiyle bir vacibi terketmiş olma durumuna düşmekten kurtulunmuş olmaktadır.

⁸³⁶ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.303.

⁸³⁷ *Fetâva'l-Hindiyye, (Fetâva'l-Alemgiriyye)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c.I, s.93.

Bursevî de bu duruma ayrıca, Maide suresi 3. ayette⁸³⁸ yer alan ve eti haram kılınan hayvalardan olan “ *وَالْمُتْرَبِيَّةُ* Yüksek bir mekandan düşmüş” hayvanları açıklarken değinmektedir. Hz. Peygamberin Adiy b. Hatem’e; “*Senin kendisine ok attığın av, dağdan suyun içine düşüp ölürse onun etini yeme. Çünkü sen onu, senin okundan mı yoksa sudan mı öldüğünü bilmiyorsun*”⁸³⁹ buyurduğunu, bu buyruğun kendisinde sakıncalı ve mubah hükmü toplanan bütün mevzularda asıl olduğunu, buna göre böylesi bir durumda sakıncalı tarafın mubah tarafa galip olduğunu belirtir.⁸⁴⁰

Bursevî, ihtiyat anlayışını bazı konularda genel fikhî açıdan caiz görülmeyen ihtiyat türüne kadar vardırmaktadır. Meşru olmayan ihtiyat, dinî bakımdan bir temeli olmayan, Kur’an ve sünnetin genel prensiplerine aykırılık teşkil eden ve çoğu zaman da dinî bakımdan kınanmayı hak eden ihtiyatî davranıştır. Genelde vesvese, vehim ve boş kuruntulardan kaynaklanan bu şekildeki davranışlar Kur’an ve sünnetin emir ve öğütlerine aykırılık teşkil ettiğinden yasaklanmış ve doğru görülmemiştir. Çünkü bu tür davranışlar insanı israfa veya gereksiz külfete ve sıkıntılara sürükler. Örneğin bir insanın abdest alırken vesvese ederek azaları üçten fazla yıkamayı adet haline getirmesi, yahut namazın kılınışında bir hata veya eksiklik yapmış olabileceği kuruntusuna kapılıp, kıldığı her namazın peşinden sehiv secdesi yapması, ya da kıldığı namazları hatalı kıldığı vesvesesine kapılıp tekrar tekrar kılması veya kaza etmesi bu duruma bir örnektir.⁸⁴¹

⁸³⁸ “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fık (Allah’a itaatten kopmak)tır. Bugün kâfirler dininizden (onu yok etmekten) ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim. Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse, şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” Maide 5/3.

⁸³⁹ Müslim, Sayd, 1.

⁸⁴⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. II, s.341.

⁸⁴¹ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, s.61-62,81-82, 240-241,246. Pala, her ihtilafta “ihtiyat ilkesinin” uygulanmasının mümkün olamayacağını, bunun bazan karmaşa ve istikrarsızlığa yol açabileceğini belirterek ihtiyat ilkesinin uygulanması konusunda da şartlar olduğunu belirtir. Bu şartlar şunlardır: 1- İhtiyat naslarla aykırılık teşkil etmemelidir. (Örneğin açlıktan hayati tehlikeye maruz kalan birisinin ihtiyatlı olmak adına yenilmesi aslen haram kılınmış şeyi yememesi nassa aykırı bir ihtiyat örneğidir. 2- İhtiyatı gerektiren şüphenin kuvvetli olması gerekir. Zira her şüpheye itibar edilecek olursa, ihtiyatın nerede başlayıp nerede biteceği belirsizleşir. 3- İhtiyat mükellefi sıkıntıya sokacak nitelikte olmamalıdır. Buradaki sıkıntı ile kastedilen hiçbir sıkıntının olmaması değildir, kişinin gücünü aşar derecede sıkıntıya sokacak nitelikte olmamalıdır. 4- İhtiyat kendinden beklenen amacı gerçekleştirici olmalıdır. 5- Dini bakımdan olumsuz sonuçlara yol açmamalıdır. İhtiyatta vesvese ve evhama dayalı aşırılığa kaçmak

Bursevî'nin aktardığı şu görüşte de durum, caiz olmayan ihtiyat kapsamındadır: “Fevaidü'l-Fetava' da buyruldu; vefat etmek üzere olan kişinin büluğ çağından sonraki tüm namazlarının iskatını vasiyet etmesi en evlâ olandır. Onları hiç terketmeksizin yapmış olsa bile. Çünkü namazların rükûnlarında noksanlık ve fesat ihtimali vardır.”⁸⁴² Namaz konusunda iskat ve devir⁸⁴³ yapmayı ısrarla savunan Bursevî, görüldüğü üzere bu konuda ihtiyata uyma adına aşırılığa kaçmakta ve hem dinin temel prensiplerine uymayan hem de insanları yaptığı ibadetler konusunda kuruntu, şüphe ve vesveseye sevkedecek bir sonucu tavsiye etmektedir. Bu sebeptendir ki ihtiyat konusunda şu tutum özellikle vurgulanmıştır: İhtiyatın en önemli sebebi olan şüphe, şayet kuvvetli ise ihtiyat yoluna gidilmelidir. Aksi halde insanın aklına takılan her mücerred şüpheye itibar edilerek ihtiyat yapılacak olursa bu, başı sonu belli olmayan ve mükellefi nereye sürükleyeceği kestirilemeyen durumlara yol açar ki, dinî hükümlerde bu tür yollara hiçbir zaman imkan verilmemiştir.⁸⁴⁴

Bursevî'nin farklı mezheplerden görüş almasına dair örneklerin bir kısmında ise, azimet-ruhsat ilişkisi daha ağır basmaktadır. Bu nedenle o tür telfike dair örnekleri ve geniş açıklamaları azimet ve ruhsat konusunda yapacağız.

3.2.5. ŞER'İ DELİLLERDEN ÇIKARILAN HÜKÜMLER

“Hüküm” kelimesi lügatte; islah amacıyla menetmek,⁸⁴⁵ ilim, anlayış ve adaletle karar vermek vb.”⁸⁴⁶ anlamlara gelir. Fıkıh ve fıkıh usulünde ise kısaca; Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın sonucudur, şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁴⁷ Hanefî usulcüler ile kelamcı ekole mensup usulcüler arasında hükmün tanımı konusunda farklılık bulunmaktadır. Hanefîler hükmü; iktiza, tahyir veya vaz' tarikiyle ef'ali mükellefine taallük eden Allah'ın hitabının eserdir,⁸⁴⁸ şeklinde tarif etmişlerdir. Diğer usulcüler ise

butürdendir. Mesela namaza başlama tekbirini alıp almadığından şüpheye düşüp sürekli peşpeşe tekbir almak veya temizlendiğinden şüpheye düşüp aşırı miktarda su kullanmak buna örnektir. 6- Önceliği olanı ihmal etmemelidir. 7- İhtiyat başkalarının hakları konusunda bir ihlal veya ihmale yol açmamalıdır. 8- İhtiyat ihtilaftan çıkış şartlarını taşımalıdır. *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, s.243-257.

⁸⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.500.

⁸⁴³ İskat ve devir hakkında araştırmamızın 4. bölümünde 'Füru'ı Fıkha Dair Görüşleri' kısmında geniş açıklama yapılacaktır. Bakınız sayfa: 319-323.

⁸⁴⁴ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, s.266.

⁸⁴⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s.126.

⁸⁴⁶ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.II, s.952.

⁸⁴⁷ Apaydın, *İslam Hukuku Usûlü*, s.135.

⁸⁴⁸ Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.372.

hükümü; mükellefin fiilleriyle alakalı Şari'in hitabı olarak görmüşlerdir.⁸⁴⁹ Bu tanımlara göre değerlendirildiğinde, “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ” *Namazı dosdoğru kılın*⁸⁵⁰ ayetinin kendisi, Kalam ekolüne mensup usulcülerce hükümdür. Fukaha ekolüne mensup usulcülere göre ise, bu ayetin kendisi hüküm olmayıp, kulların fiilleri üzerindeki eseri hükümdür. Yani ayetten çıkan netice 'vücûb' olduğuna göre burada hüküm vücûbtur.⁸⁵¹

Hanefîler yaptıkları tanımda hitabın sonucunu/eserini hüküm olarak görmekle, hitap ile kulların fiilleri arasındaki bağı vurgulamışlar ve böylece mükellefin fiili ile o fiilin hükmünü merkeze alırken, kalamcı usulcüler ise, hitabın kendisini hüküm saymakla, hitap ile Şari' arasındaki bağı vurgulamışlar ve hükmün kaynağını merkeze almışlardır. Her iki tanıma göre, hükmün varlığı Şari'in hitabının varlığına bağlı olduğu için hitap yoksa hüküm de yoktur. Şer'i hükmün Şari'in hitabı olarak tanımlanması, hüküm koymada aklın rolü olup olmadığı konusunu akla getirmiştir ki, bu da fıkıh usulünde hüsün-kubuh meselesi olarak tartışılmıştır.⁸⁵²

3.2.5.1. Hüsün-Kubuh Meselesi

Hayır-şer, iyi-kötü, güzel-çirkin, hak-batıl gibi bütün tabirlerin gösterdiği manalar hüsün ve kubuh kelimelerinden kastedilen manaya dahildir. Ancak burada daha çok beşeri fiil ve davranışlar bahis konusu olduğundan “iyilik ve kötülük” ile tercüme edilmesi daha uygundur.⁸⁵³ Usul konusu olarak ele alındığında ise hüsün ile, dünyada medhe ve ahirette sevaba vesile olan şey kastedilirken; kubuh ile de bunun zıttına olarak, dünyada yerilme ve ahirette cezaya sebep olan şey kastedilir. Bu manada Şarî tarafından emredilen bütün me'murun bihler hasen iken, nehyedilen bütün menhiyyün anher ise kabîhtir.⁸⁵⁴

⁸⁴⁹ Subkî, *Ref'u'l-Hâcib*, c.I, s.482; Gazâlî, *Mustasfâ*, c.I, s.177. Bu tanımların değerlendirmesi ve farklı tanım önerileri için bakınız; Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.131-133; Râzî, *Mahsûl*, c.I, s.93.

⁸⁵⁰ Bakara 2/43.

⁸⁵¹ Karâfî, *Tenkîh*, s.59; Taftazânî, *Şerhü't-Telvîh*, c.I, s.13-17; *Fusûlü'l-Bedâyi*, c.I, s.201-206; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.250.

⁸⁵² Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.136. Vehbe Zuhaylî, usulcülerin hüküm ile şer'î nassın kendisini kastettiklerini, fakihlerin ise şer'î nassın yani hitabın gerekli kıldığı neticeyi hüküm olarak gördüklerini belirttikten sonra, şer'î hüküm ile nassın kendisini ayırdıkları için fukahanın görüşünü daha tercihe şayan bulduğunu açıklamaktadır. Çünkü bu şekilde sonuç yani şer'î hüküm ile bu hükme delalet eden kitap, sünnet vb. delillerin arası ayrılmış olur. Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.41.

⁸⁵³ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.252.

⁸⁵⁴ Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.372. Geniş bilgi için bakınız: Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.111-121.

Bu konuda tartışma konusu olan durum ise, Şarî tarafından emredilen şeyler haddi zatında iyi oldukları için mi emredilmiştir, yoksa onun tarafından emredildiği için mi hüsün olarak görülmüştür? Yahut daha genel bir ifade ile, fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları kendilerinde bizzat mevcut mudur, yoksa bunlar şer’i emir veya yasaklamaya göre mi bu sıfatı almışlardır?

Bu konudaki görüşler genel olarak üç kısımda toplanmıştır: Eş’arilere göre fiillerin aslında iyilik ve kötülük vasfı bulunmaz. Fiiller iyilik ve kötülük vasıflarını Şari’in emretmesinden yahut yasaklamasından alır. Bu görüşün tam zıttı olan görüş sahipleri ise Mutezile mezhebi mensuplarının görüşüdür ki, onlara göre iyilik ve kötülük, fiillerin özünde vardır. Buna göre bir fiil akıl tarafından iyi görülüyorsa Allah katında da iyidir, aklın kötü gördüğü ise Allah katında da kötüdür. Bunun sonucunda bir şey iyi olduğu için Allah tarafından emredilirken, kötü olduğu için O’nun tarafından yasaklanmıştır. Yoksa Allah emrettiği için iyi olmuş veya yasakladığı için kötü olmuş değildir. Mâturîdîler ise bu konuda, fiillerin büyük çoğunluğunun iyi veya kötü olduğunu aklın kendi başına idrak edebileceğini belirtmişler ve bu açıdan Mutezile ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Ancak bir fiilin aklın idrakine göre iyi olması dinin onu emretmesini gerektirmeyeceği, yine bir fiilin akla göre kötü olmasının din tarafından onun yasaklanmasını gerektirmeyeceği ve bu konuda belirleyici olanın şer’ olduğunu belirterek, sonuç açısından Mutezile ile farklı görüş ortaya koymuşlardır. Çünkü akıl sınırlı bir güç olduğundan kendi başına helal ve haram gibi hükümler koyamaz. Aynı zaman da akıl, kişisel hırs, arzu ve isteklerin etkisinden kurtulamaz. Yine akla dayalı bir kısım düşünceler farklı zamanlarda ve yerlerde farklılaşıp değişebilir.⁸⁵⁵

Bursevî, bu konuya Ankebut suresi 7. ayetin⁸⁵⁶ tefsirinde değinmekte, güzel şeyin Allah’ın emrettiği şeyler olduğu ve bunların güzel oluşunun onun emri ile meydana geldiğini, salah ve fesadın fiillerin haddi zatından olmadığını, bu konuda Mutezile’nin, salah ve fesadın fiillerin aslında var olduğunu ve bunların varlığındaki iyilik ve kötülük

⁸⁵⁵ Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü’t-Telhîs fî Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, c.I, s.157-161; Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.111-121; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.I, 279-281; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.275-277; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.248-249; Dalgın, Nihat, *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s.215-216.

⁸⁵⁶ “İman edip salih amel işleyenlerin kötülüklerini elbette örteceğiz. Onları işlediklerinin daha güzeliyle mükâfatlandıracağız.” Ankebut, 29/7.

durumuna göre Allah'ın bunları emrettiğini veya yasakladığını ileri sürdüğünü belirtir. Daha sonra ise; "Bize göre, salah, fesad, hüsün ve kubuh, Allah'ın emir ve yasaklarına göre terettüp eder." diyerek görüşünü ortaya koyar.⁸⁵⁷ Görüldüğü üzere Bursevî'nin bu görüşü, kendisinin genel tutumu olan Maturidî/Hanefî çizgisinden ziyade Eşarî ekolün görüşü çerçevesindedir. Bu konuda fiiller hakkındaki hükmün tamamen akıl ile belirlenip şer'e bir foksiyon vermemekle, bütününde hüsün ve kubuhun şer' ile sabit olduğunu ileri sürüp aklı tamamen safdışı bırakmak ifrat ve tefrit noktaları olmakta, Maturidî/Hanefî usulcülerin görüşü ise daha mütevasıt ve mutedil olarak kabule şayan görülmektedir.⁸⁵⁸ Buna karşın Bursevî'nin Eşarî görüşü benimseyip dile getirmesi, daha ihtiyatlı davranma ve Allah'a karşı daha ittika duygusu ile tercihini bu yönde kullanmakta olduğu izlenimi vermektedir.

3.2.5.2. Şer'i Hükmün Kısımları

Şer'i hükümler 'teklîfi hüküm' ve 'vaz'î hüküm' olmak üzere iki kısma ayrılır. Şâri'in iktizâ veya tahyir biçimindeki hitabının sonucu olan, mükellefe yapma veya kaçınma yükümlülüğü yahut yapıp yapmamada serbestlik getiren hükümler teklîfi hükümdür. Buna karşın Şâri'in bir şeyi teklîfi hüküm için rükün, illet, sebep, şart veya alâmet kılınması ise vaz'î hükümdür.⁸⁵⁹

Teklîfi hükümler genel olarak beş kısımda mütalaa edilmiştir: Şâri'in, bir şeyin yapılmasına dair isteğinin kesin olması durumunda 'îcâb', kesin olmaması durumunda ise 'nedb' olmaktadır. Şâri'in, bir şeyden kaçınmaya dair talebinin kesin olduğunda 'tahrîm' gerçekleşirken, bu talebin kesin olmadığı durumlarda ise 'kerâhet' ortaya çıkmaktadır. Eğer şari'in hitabı tahyir/serbestlik ifade ediyorsa 'ibâha' gerçekleşir.⁸⁶⁰ Şimdi teklîfi hükümleri ve bu konudaki Bursevî'nin değerlendirmelerini sırasıyla ele alalım.

3.2.5.2.1. Vacip

Vacip, Şâri tarafından talep edilen/gerekli kılınan ve terkedenin şer'an kınandığı fiil olarak tarif edilmiştir.⁸⁶¹ Vacip, mükelleften yapılması kesin olarak ve bağlayıcı tarzda

⁸⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.448.

⁸⁵⁸ Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.418; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.276-277.

⁸⁵⁹ Apaydın, *İslam Hukuku Usûlü*, s.135.

⁸⁶⁰ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, c.I, s.44-45.

⁸⁶¹ Cüveynî, *Burhân*, s.310. Tanım metni: أنه الفعل المقتضى من الشارع الذي يلام تاركه شرعاً.

istenen şey olup, bu kesinlik ve bağlayıcılık talep sigasının kendisinden kaynaklanabileceği gibi dış bir karineden de anlaşılabilir.⁸⁶² Bu anlamda vacip, cumhura göre farz ile aynı anlamdadır. Örneğin İmam-ı Şâfiî, *Risâle*'sinde Allah'ın Kur'an'da ve Rasulünün lisanı ile emir buyurdıklarını farz olarak belirtirken,⁸⁶³ günlük beş vakit namazın hükmünü ise vacip ifade ederek,⁸⁶⁴ farz ve vacip kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır.

Hanefîler ise farz ve vacip kavramlarını bu şekilde eş anlamlı görmeyip, bunları farklı şekilde tanımlamışlardır. Farz, kesin bir delille sabit olan ve inkar edenin küfre düştüğü hükümler olarak kabul edilirken, sübut veya delalet yönünden zannî bir delil ile sabit olan ve inkar edenin küfre düştüğü söylenemeyecek olan hükümler ise vacip olarak nitelenmiştir.⁸⁶⁵ Örneğin namazda kıraatın hükmü, hakkındaki kesin delil⁸⁶⁶ nedeniyle farz olurken, Fatihâ'nın okunması ise haber-i vahid ile sabit olduğundan vacip sayılmakta, aynı şekilde rükû ve secde kesin naslarla sabit iken, ta'dil-i erkan ise haber-i vahid ile sabit olduğundan vacip sayılmıştır. Vitir namazı da bu şekildedir.⁸⁶⁷ Kısaca ifade etmek gerekirse, sübût veya delâlet yönüyle zannî bir delil ile sabit olan, kesin ve bağlayıcı talep vacip iken; sübut veya delâlet yönüyle kesinlik bulunan bir delil ile sabit olan, kesin ve bağlayıcı talebe ise farz denir. Hanefîler, farz ve vacibin kesin olarak yapılması gerektiği konusunda cumhurla hem fikir iken; vacibin kesinlik derecesini, delilinin zan ifade etmesinden dolayı farzdan daha aşağıda kabul ederler.⁸⁶⁸

Bursevî de, vitir namazının vacipliği konusunu şöyle açıklamaktadır: Hadiste; *"Allah, namazınıza ziyadede bulundu; dikkat edin bu vitir namazıdır."*⁸⁶⁹ buyrulmuştur. Bu hadise göre ziyade, kendisine ziyadede bulunulan şeyle (yani beş vakit namazla) aynı cinstendir, bunun hükmü ise namazın farzıyettir. Ancak bu haber-i vahidle sabit olduğundan kesin olarak hükmedilemediği için vacip olduğu kabul edilmiştir.⁸⁷⁰

⁸⁶² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.237; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.46..

⁸⁶³ Şâfiî, *Risâle*, s.41.

⁸⁶⁴ Şâfiî, *Risâle*, s.115.

⁸⁶⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.77; Serahsî, *Usûl*, c.I, s.110-112; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.X, s.4.

⁸⁶⁶ *"Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."* Müzzemmil 73/20.

⁸⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.112-113.

⁸⁶⁸ Dalgın, *Fıkıh Usûlü*, s.183.

⁸⁶⁹ Hanbel, *Müsned*, c.XXXIX, s.271, (hd. no:23851).

⁸⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IX, s.133.

Vacip kavramı, Hanefîlerce ‘amelî farz’ olarak da nitelenmiştir.⁸⁷¹ Bu şekilde tanımlanması, amel yönünden bağlayıcı olması ve inkârı küfrü gerektirmemesinin dikkate alınması nedeniyle olduğu belirtilmiştir.⁸⁷² Bursevî de ‘amelî farz’ kavramını vitir namazının hükmü konusunda kullanmakta, haber-i vâhid ile sabit olması nedeniyle onun kat’iyyet taşımadığını, bu yüzden vacibliğine hükmedildiğini, onu inkar edenin kafir olmasa da bid’atçı ve dalâlete düşmüş sayılacağını ve böylece vitrin amelî farz olduğuna hükmedileceğini belirtir. Bursevî, bu konuda *Eşbâh*’da vitir namazını inkar edenin kafir olacağına dair fetva bulunduğunu da nakletmektedir.⁸⁷³

Hanefî fûrû kitaplarında farz ve vacip kavramları ayrı ayrı kullanılmakla birlikte, usul kitaplarında vacip kavramı, yapılması zorunlu olarak istenilen şeyler için, yani farz ve vacibin her ikisini kapsayacak şekilde kullanılmıştır.⁸⁷⁴ Bursevî de; Ali İmran suresi 104. ayetin⁸⁷⁵ tefsirinde, ma’rufun emredilip münkerin nehyinin farz-ı kifaye olduğunu, zîra ayetteki مِنْكُمْ lafzının tebğîz için bulunduğu belirttikten sonra bu konudaki açıklamalarında bu görevin Müslümanlar için vücûbiyet ifade ettiğini ve vacip olduğunu sık sık tekrar etmekte, bu şekilde vacip kavramını umûmî manası ile yani farz ve vacibin her ikisini kapsar şekilde kullanmaktadır.⁸⁷⁶ Ayrıca Bursevî, ef’âli mükellefine dair hükümleri zikrederken bazan Hanefîlere göre değil cumhurun taksimine göre; vacip, haram, mendub, mekruh ve mubah şeklinde beş kısım olarak zikretmekte,⁸⁷⁷ bazan da farz, vacip, sünnet ve müstehap şeklinde Hanefîlerin cumhurdan farklı taksimine uygun olarak vermektedir.⁸⁷⁸

⁸⁷¹ İbn-i Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.1, s.262; s.60; Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.376.

⁸⁷² Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.140.

⁸⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IX, s.84. İbn-i Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'de “ Alimlerin vitir namazı ve kurbanın aslını inkar edenin küfre düşeceğini belirtmektedir,” demektedir. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s.160.

⁸⁷⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.140.

⁸⁷⁵ “ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ” *Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*”

⁸⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.73-74. Şer'î olarak yerine getirilmesi gerekli olan farz ve vaciplerin, genel anlamda vacip olarak ifade edildiği başka örnekler de *Rûhu'l-Beyân*'da mevcuttur. Bk: c.III, s.536.

⁸⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VII, s.21, 136. Bursevî tefsirinde haram yerine, mahzur (محظور/yasak) kavramını kullanmaktadır.

⁸⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IX, s.179-180.

3.2.5.2.2. Mendub

Mendub hakkında tanımlarda genellikle farklı hususlara vurgu yapılmıştır. Usulcüler mendubu; “Şer’an yapılması talep edilen/emredilen, ancak terki durumunda kınanma ve kötöleme bulunmayan fiillerdir,”⁸⁷⁹ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlarda bir fiilin yapılması talep edildiği belirtilirken, terki durumunda zem veya levm bulunmadığı vurgulanmıştır. Ancak bir kısım mendubun yapılmaması durumunda kınanma ve azarlanmaya uğrayacağı belirtilerek şu şekilde tanımlama da yapılmıştır; “Terki cezayı mûcib olmayacak şekilde yapılması şer’an istenmiş fiillerdir.”⁸⁸⁰ Başka bir tanım ise; Şari’in bağlayıcı/mecburî kılmaksızın yapılmasını talep ettiği şeydir,⁸⁸¹ şeklinde yapılmış ve talebin bağlayıcılık içermemesine vurgu yapılmıştır. Diğer bir tanım ise; “Şari’in bir şeyin yapılmasını terkenden üstün tuttuğu eylemlerdir,”⁸⁸² şeklinde ifade edilerek, bir fiilin yapılmasının yapılmamasına göre daha racih olduğu hususu öne çıkarılmıştır. Bilmen ise; “Yapılması râcih, memduh olmakla beraber, terki hakkında men bulunmayan ve dinde daima sülûk edilmiş bir tarik olmayan fiillerdir” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁸³ Bu tanımda yer alan, “dinde daima sülûk edilmiş bir tarîk olmayan” ifadesi ile Hanefîlerdeki sünnet ile mendubun ayrı görülmesine bir vurgu vardır. Pezdevî, Serahsî, Abdülaziz Buhârî gibi Hanefî usulcüler ise hükümleri; farz, vacip, sünnet ve nefl/nafile olarak sıralamakta ve mendubu nafile içerisinde mütâlaa etmektedirler. Bu ayırımı göre sünnet; farz ve vacip olma durumu dışında dinde sülûk edilmiş bir tarîktir. Nefl’in ise, mendup, müstehab ve tatavvu’ olarak da isimlendirildiği belirtilmekte ve hakkında şu tanımlar verilmektedir: “Şeriatta yapılması terkenden daha hayırlı olan şeylerdir.” “Yerine getiren kişinin övüldüğü, terkedenin ise zemmedilmediği fiillerdir.” “Şer’an yapılması talep edilmiş olan ve terki durumunda kınanma ve kötöleme bulunmayan fiillerdir.”⁸⁸⁴ Bu açıklamalara göre, Kelamcı

⁸⁷⁹ Cüveynî, *Burhân*, c.I, s.310; Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.161; Gazâlî, *Mustasfâ*, c.I, s.215.

⁸⁸⁰ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.236.

⁸⁸¹ Hallâf, *İlmi Usûli’l-Fıkıh*, s.111; Zeydan, *Vecîz*, s.38; Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.45; Zuhaylî, *Vecîz*, c.I, s.299.

⁸⁸² Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.85.

⁸⁸³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım Yayın Evi, İstanbul, ty, c.I, s.33.

⁸⁸⁴ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.II, 438-439; Serahsî, *Usûl*, c.I, s.110,113. Molla Hüsrev de, e’al-i mükeleffini sayarken sünnet ile mendubu ayrı olarak ele almakta, sünnetin “sünnet-i hüdü” ve “sünnet-i zevâid” olarak iki tür olduğunu belirttikten sonra, mendubun; yerine getirene sevap kazandıran ancak terkedenin kötülenmediği şeyler olduğunu ve mertebeye sünnet-i zevâidin daha altında yer aldığını belirtmektedir. *Mir’ât’ül-Vüsûl*, s.377

usulcülerin mendub hakkındaki tanımlarının, Hanefîlerin taksimindeki sünnet ve nafileyi genel anlamda içerdiği görülmektedir.⁸⁸⁵

Mendub, Şari' tarafından güzel görülmesi ve sevilmesi nedeniyle müstehab, farz ve vaciplerin üzerine fazlalık olması ve sevabı artırması nedeniyle nafîle, bağlayıcı bir emir olmayıp teberru' olarak yapılması (mükellefin kendiliğinden yapması) yönüyle tatavvu' isimleriyle, bazan da sünnet olarak ifade edilmiştir.⁸⁸⁶

Mendub, hüküm yönüyle farklı derecelere ayrılmış olup, üç kısımda ele alınabilir: 1- Te'kitli bir şekilde yapılması talep edilen mendub. 2- Meşrû/câiz görülen mendub. 3- Zevâid mendup.⁸⁸⁷

1- Te'kitli bir şekilde yapılması talep edilen mendub, terki ceza gerektirmeyen ancak azarlama ve kınamaya sebep olan menduptur. Bu mendubun en üst derecesi olup Hz. Peygamberin hayatı boyunca devamlı yaptığı ve nadiren terkettiği Sünnet-i müekked ile dinî vecibeleri tamamlayıcı nitelikteki Sünnet-i hüdü bu grupta yer alır. Örneğin sabah namazının farzından önceki iki rekat sünnet ile namazın cemaat ile kılınması ve ezan gibi hükümler bu gruptadır. Bunları terkeden cezaya müstehak olmasa da kınanma ve azarlanmaya müstehak olur. Ayrıca ezan ve cemaat gibi dinin şîârı olmuş mendublar, her ne kadar bireysel anlamda terk edilebilse de, bir belde halkı tarafından topluca terkilemezler. Böyle bir durumda onlarla mücadele edilerek bunu ifaya zorlanırlar.⁸⁸⁸ Bu durumda dinin şîârı sayılan menduplar, topluca terk edilmesine müsaade edilmeme yönünden kifâî vacibe benzetilmiştir.⁸⁸⁹ Şatıbî de bunlar hakkında; "cüz itibariyle mendup olan fiil, külliyyen ele alındığında vacip olur" şeklinde benzer ilkeyi dile getirmektedir.⁸⁹⁰

2- Yapanın sevap aldığı, terkedenin ise kınanmadığı mendup türü, gayr-i müekked sünnet veya müstehab adlarıyla da anılırlar. Hz. Peygamberin sürekli devam etmediği,

⁸⁸⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.148.

⁸⁸⁶ İbn-i Âbidîn, Muhamed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, c.I, s.246.

⁸⁸⁷ Hallâf, *İlmi Usûlü'l-Fıkh*, s.112; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.78-79; Zeydan, *Vecîz*, 39.

⁸⁸⁸ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, c.I, s.78; Zeydan, *Vecîz*, 39; Kahraman, *Fıkh Usûlü*, s.260.

⁸⁸⁹ Dalgın, *Fıkh Usûlü*, s.192.

⁸⁹⁰ Şatıbî, *Muvâfakât*, c.I, s.123.

bazen yapıp bazen yapmadığı fiillerdir. Yatsı namazı öncesi kılınan dört rekat namaz ve Pazartesi / Perşembe oruçları gibi.⁸⁹¹

3- Zevâid sünnet, fazîlet veya edeb adlarıyla anılan mendub türünün üçüncüsü, Hz. Peygamberin insan olması yönüyle beşerî davranışları ile yaşadığı toplumun örfünden kaynaklanan dinî yönü bulunmayan davranışlarıdır. Bunlar Hz. Peygamberi örnek alma maksadıyla yapılmışsa sevap kazanılırken, yapmayan kınanma ve itâba maruz kalmaz.⁸⁹² Ancak bu konunun fikhî /fetvâ yönüdür. Sünnet konusunda da belirttiğimiz üzere dinen yapılması istenen şeylerin mutlaka yerine getirilmesinin gerektiği gibi, Hz. Peygamberin tamamen beşerî yönüne ve yaşadığı toplumun örfüne dayalı davranışlarının da aynı şekliyle yerine getirilmesi, tasavvufî anlayışta önemli bir esastır. Bu konuda Bursevî'nin zikrettiği bir örnek de, Hz. Peygamberin yasaklamadığı halde böbrek, dalak ve sarımsak yemediğini, bizler için de evla olanın Hz. Peygamberin izinden gidip bunları yememek olduğunu belirtir.⁸⁹³ Benzer bir örneği de Serrâc zikretmekte, Sehl b. Abdullah, Beyazid ve Cüneyd gibi tasavvuf büyüklerinin ömürlerinde bir kez haccettiklerini, onların buna dair hüccetlerinin ise Hz. Peygamberin hayatında bir defa haccetmiş olması olduğunu belirtmektedir.⁸⁹⁴

İleride mekruh konusunu anlatırken tasavvufî anlayışın ef'âl-i mükellefine dair genel tavrı üzerinde bir değerlendirme yapacağız. Ancak burada şu kadarını belirtelim ki, tasavvufî yaşayışta bir şeyin farz, vacip, mendup hatta edep olmasının, uygulama yönünden aralarında pek fark bulunmamaktadır. Mutasavvıflar şeriatı, farz veya sünnet gibi hükümsel bir ayrıma tabi tutmadan bir bütün olarak ele almışlardır. Hatta kulun Allah'a yaklaşmasına vesile olması nedeniyle bazı durumlarda nafilelerin farzlardan daha önemli görüldüğü de belirtilmiştir.⁸⁹⁵ Yerine getirme imkanı varsa bunların hiçbirinde bir eksiklik bırakılmadan yerine getirilmelidir. Bu konuya ilişkin Bursevî de şu aktarımda bulunur: "Edebi terketmeye mübtelâ olan kişi, sünnetleri de terketmeye mübtelâ olur.

⁸⁹¹ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslamî*, c.1, s.78-79; Zeydan, *Vecîz*, 39; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.260.

⁸⁹² Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslamî*, c.1, s.79; Zeydan, *Vecîz*, s.39-40.

⁸⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. 1, s.278.

⁸⁹⁴ Serrâc, *Luma'*, s.190.

⁸⁹⁵ Afîfî, *Tasavvuf*, s.112.

Sünneti terk eden kişi farzları da terketmeye dıŒar olur. Farzları terkeden kişi Şeriatı hakir görmeye başlar. Buna mübtelâ olan da küfre dıŐer.”⁸⁹⁶

3.2.5.2.3. Haram

Haram, Şâri’in kesin bir Şekilde terkedilmesini istediği fiildir.⁸⁹⁷ Fakihlerin cumhuruna göre, haramlığa delalet eden delilin kat’î veya zannî olması arasında fark yoktur. Yani delil haber-i vâhid de olsa onunla haramlık sabit olur.⁸⁹⁸ Hanefîlerde ise, tıpkı kat’î delile dayalı emrin farz ve zannî delile dayalı emrin vacip hükmü alması gibi, kat’î bir delille sabit olan yasaklama haram iken, zannî bir delil ile sabit olan yasaklama ise tahrîmen mekruh olarak nitelenmiştir.⁸⁹⁹ Ancak bu sınıflamanın Ebu Hanife ve İmam-ı Yusuf’a göre olduğu, İmam-ı Muhammed’in ise zannî bir delille sabit olan yasağı haram saydığı belirtilmiştir.⁹⁰⁰

Haram hükmü, bir Şeyin zatından yani kendinden ayrılmayan bir vasıftan ileri geliyorsa buna li-aynihî haram denirken, hüküm onun kendi zâtî vasfından değil de başka bir sebepten ileri geliyorsa buna da li-ğayrihî haram denilir. Örneğin leş ve domuz etinin haramlığı, kendi necislik vasıflarından dolayı olduğundan bunlar li-aynihî haramdır. Buna karşın çalınarak yenilen bir ekmeğin çalan kişiye haramlığı ise, ekmeğin kendinden değil haricî bir sebep olan hırsızlıktan kaynaklanmaktadır. Böylesi haramlar ise li-ğayrihî haram olarak isimlendirilir.⁹⁰¹ Bursevî de bu konuda örnek olarak Şu hükmü zikretmektedir: Müzik aletleri, hamr ve zina gibi Şeyler li-aynihî haram değil li-ğayrihî haramdır. Bu yüzden alimler savaşta ve hac yolcuğunda davul çalmayı bu hükümden istisna etmişlerdir. Buna göre davul, oyun ve eğlence için kulanıldığında haram olurken, eğlence amacından çıkınca haramlık hükmü kalkmaktadır.⁹⁰²

Bursevî haramlık konusunda tasavvuf dıŐüncesinin verdiği ihtiyatlı davranmayı esas almakta ve bu konuda İmam Mâlik’den nakledilen Şu fetvayı zikretmektedir; İmam

⁸⁹⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. II, s.80.

⁸⁹⁷ Zuhaylî, *Vecîz*, c.I, s.300.

⁸⁹⁸ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.47.

⁸⁹⁹ Taftazânî, *Sa’düddîn, Şerhü’t-Telvîh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty., c.II, s.263-264.

⁹⁰⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadir*, c.X, s.102; Taftazânî, *Şerhü’t-Telvîh*, c.II, s.264.

⁹⁰¹ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.237.

⁹⁰² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. VII, s.67. Müzik ve çalgı aletleri hakkındaki görüşlerini ileride ayrı bir başlık altında ele alacağız. Bakınız: s.363-370.

Mâlik'e, deniz domuzu (خنزير البحر) hakkında helal mi haram mı, diye soruldu. O ise haramdır, dedi. Bunun üzerine onun balık cinsinden olduğu, neden haram dediği sorulduğunda İmam Mâlik'in, "siz ona domuz ismini verdiniz, bu yüzden haram hükmü uygulandı" dediğini aktarmakta ve bu fetvayı "Ümmetimin üzerine bir zaman gelecek, o zamanda bazı kavimler ortaya çıkacaklar ve onlar, şaraba isminden başka isimler verecekler,"⁹⁰³ hadisini iyi anlamış olmasına bağlamaktadır.⁹⁰⁴

3.2.5.2.4. Mekruh

Mekruh kelimesi, meşakkat, zorluk, şer, istenilmeyen ve hoşlanılmayan anlamındaki (ك ر ه) kökünden gelmektedir.⁹⁰⁵ Istilahta ise, terki evlâ olan⁹⁰⁶ veya yapılmaması yapılmasından râcih olan,⁹⁰⁷ Şari'in bağlayıcı olmayan bir tarzda mükelleften bir fiilin yapılmamasını/terkini istemesi,⁹⁰⁸ ondan kaçınanın övüldüğü yapanın ise zemmedilmediği şey⁹⁰⁹ vb. şekillerde tanımlar yapılmıştır. Görüleceği üzere bu tanımlarda mekruh, mendubun zıttı anlamında kullanılmıştır.

Hanefîlerde ise, yasaklamaya dair delilin kat'î veya zannî oluşuna göre ayırımı gidilmiş, yasaklama kat'î bir delil ile olduğunda hüküm haram olurken, delil zannî ise hüküm tahrîmen mekruh, men eden delil bağlayıcılık bildirmiyorsa tenzihen mekruh olarak adlandırılmıştır.⁹¹⁰ Tahrîmen mekruh harama yakın iken tenzihen mekruh helale

⁹⁰³ Hadisin metni, Rûhu'l-Beyân Tefsirinde; *على امتي زمان يظهر فيه اقوام يسمون الخمر بغير اسمها* şeklinde geçiyor. Taradığımız kaynaklarda bu metin ile rivayete rastlamadık. Ancak yakın anlamlı hadisler için bakınız: İbn-i Mâce, Kitâbü'l-Eşribe, 8, (hd. no:3384); Ebu Davud, Kitâbü'l-Eşribe, 6, (hd no: 3688, 3689); Hanbel, *Müsned*, c.XXXVII, s.534, (hd no: 22900).

⁹⁰⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VII, s.136. İmam Malik'in bu konudaki görüşü aktarılırken bazı kaynaklarda bu soruya cevap vermediği, bazı kaynaklarda kerahet olarak gördüğü, bazılarında ise Bursevî'nin belirttiği gibi haram dediği aktarılmaktadır. Geniş bilgi için bakınız: Malik, Enes b., *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Vizârâti's-Şûûni'l-İslâmiyye, Suûdi Arabistan, ty., c,III, s.57; İbn-i Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire, 1415 (h), , c.III, s.23; Karâfi, Şehâbeddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zahîra*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994, c.IV, s.97.

⁹⁰⁵ Cevherî, *Sihâh*, c.VI, s.2247; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.V, s.3865.

⁹⁰⁶ Curcânî, *Ta'rîfât*, s.192.

⁹⁰⁷ Abdülmün'im, Mahmud Abdurrahman, *Mu'cemü'l-Mustalahât ve Elfâzi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ty., c.III, s.343.

⁹⁰⁸ Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.96; Hallâf, *İlmi Usûli'l-Fıkh*, s.114; Zuhaylî, *Vecîz*, s.367.

⁹⁰⁹ Zuhaylî, *Vecîz*, s.368; Abdülmün'im, *Mu'cemü'l-Mustalahât*, c.III, s.344.

⁹¹⁰ Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh*, c.II, s.264; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.252.

yakındır. İmam Muhammed haram ile tahrîmen mekruhu aynı hükme tabî tutmuş, her ikisinin de cezaya çarptırılmayı gerektirdiğini belirtmiştir.⁹¹¹

Burada belirtilmesi gereken bir konu da, mekruh/kerahet kavramlarının ilk dönemlerde haramı da ifade eder şekilde kullanıldığıdır. Mekruh kavramı bazan dinen caiz görülmeyen, yasaklanan ve mahzurlu şeyler için kullanılırken, bazan da uygun görülmeyen (ama haram gibi yasaklığı olmayan) şeyler için kullanılmıştır.⁹¹² Usulcüler de mekruh kavramını açıklarken, mekruhun farklı anlamlara hamledildiğini belirtmişlerdir. Buna göre mekruhun; 1- Haramı ifade eder şekilde, 2- Zorunlu tutulmaksızın nehyedilen şeyler için, 3- Evla olanın yani maslahatı racih olanın terki şeklinde farklı anlamları ifade ettiği belirtilmiş ve bazı durumlarda mekruh/kerahet kavramlarının kullanıldığı kapsama haramın da dahil olduğu vurgulanmıştır.⁹¹³ Ancak Kur'an ve sünnetteki naslar incelendiğinde, bir kısım yasaklamaların kesin ve bağlayıcı tarzda olduğu, bir kısmının ise bu derece kesinliğe sahip olmadığı görülür. Bu ifade farklılıkları sonucunda, kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda yasaklanmış fiiller fakihlerce mekruh kavramı altında ele alınmıştır.⁹¹⁴ Hz. Peygamber döneminde de mekruh kavramı ile kesin olarak yasaklanmış şeyler kastedildiği gibi, hoş görülmeyen ama tamamen yasaklanmış olmayan şeyler için kullanıldığına dair örnekler de mevcuttur.⁹¹⁵

Tasavvufî anlayışın mekruha bakışının ise daha keskin olduğunu belirtebiliriz. Örneğin Bursevî, *كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا* *Bütün bu sayılanlar, Rabbinin katında sevimsiz şeylerdir.*⁹¹⁶ ayetinde belirtilen 'mekruh' kelimesi ile kastedilen şeyler arasında, kebâir/büyük günahlardan bazılarının da bulunduğunu, bunun Allah katında birşeyin mekruh olduğunun bildirilmesi ile, o şeyden uzaklaşma ve onun yasaklanması için yeterli

⁹¹¹ Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.378.

⁹¹² Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, (çev: Haluk Songur), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, s.60-63. İbn-i Kayyim da, Selefin "mekruh/kerahet" kavramlarını haramlar hakkında kullandığını, müteahhirin alimlerinin ise bu kavramı haram anlamından çıkarıp "terki ercah/evla olan fiiller" için kullandıklarını belirtmektedir. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemîn*, Dâru İbni'l-Cevziyye, Dammam, 2002, c.II, s.81.

⁹¹³ Subkî, *Ref'u'l-Hâcib*, c.I, s.562; Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.164.

⁹¹⁴ Solak, Mehmet Yuşa, *İslam Borçlar Hukukunda Mekruh Satım Akitleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmeddin Erbakan Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2015, s.20.

⁹¹⁵ Bu konuda örnek rivayetler ve değerlendirmeler için bakınız: Solak, *İslam Borçlar Hukukunda Mekruh Satım Akitleri*, s.19-22.

⁹¹⁶ İsra 17/38.

olacağıının göstergesi olduğunu belirttiikten sonra şunu söyler: *ولذا كان المكروه عند اهل التقوي كالحرام في لزوم الاحتراز* Bundan dolayıdır ki, takva ehlinin yanında mekruhlar, kendisinden kaçınma yönüyle haram gibi oldu.” Bunu bilmeyenlerin ise onu mubah dairesine soktuklarını dile getirmektedir.⁹¹⁷ Görüleceği üzere Bursevî, hükmü mekruh olan şeyin haram gibi algılanıp ondan mutlaka kaçınılmasını ve kesinlikle mubah çerçevesinde düşünülmemesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır.

Bu konuda Şatıbî'nin değerlendirmesini, konunun izahında önemli gördüğümüzden kısaca burada aktarmak istiyoruz. Şatıbî, amellerin işlenmesi yahut terkine yönelik talebin derecesinin farklı olduğunu, emir ve nehiylerin tekit açısından hep aynı düzeyde olmadığını belirtmekte, bunun da emirlerin yerine getirilmesi ve nehiylerden de uzaklaşılması sonucunda ortaya çıkan maslahatın, aksi durumda da beliren mefsedetin farklılığı yüzünden olduğunu söylemektedir. Bunun sonucunda iktizanın; vaciplik, mendupluk, mekruhluk ve haramlık şeklinde dörde ayrılmasının ortaya çıktığını, buna karşın hükmün sadece iktizaya tabî kılınıp, iktizanın iki kısma indirildiği görüşünün de mevcut olduğunu belirtir. Buna göre ise iktizâ; 1- İşlemeyi gerektirme, 2- Terki gerektirme şeklinde iki kısma ayrılmakta, yapılması istenilen şeyler açısından vacip ile mendup arasında, terki istenilen şeyler açısından da mekruh ile haram arasında fark olmamaktadır. Bu düşüncenin sūfiyyeye ve onlar gibi düşünenlere ait olduğunu, onların sâliklerine mendubun vacip, mekruhun da haram olduğunu söylediklerini aktarır. Bu değerlendirmeye ise, şu temellendirmelerle ulaşıldığını belirtir:

- 1- Konuya emreden yönünden bakılmış, emirlerin bütün kısımlarına (farz, vacip, mendup olmasına bakılmaksızın) muhalefet, emredene karşı muhalefet olarak görülmüştür. Buna göre bütün türleri ile emirlere sarılmalı, yine büyük küçük ayırmaksızın bütün mahzurlulardan sakınılmalıdır.
- 2- Emirlere sarılma ve yasaklardan uzaklaşma, kendisine yönelinene yaklaşmayı, bunlara muhalefet ise O'ndan uzaklaşmayı gerektirir. Bu nedenle O'na yakınlık isteyen için vacip ile mendup arasında fark yoktur, çünkü her ikisi de yaklaştırır. Aynı şekilde haram ve mekruh arasında da fark yoktur. Çünkü her ikisi de yakınlığın zıddını gerektirir, yani yasaklayandan uzaklaştırır. Buna göre

⁹¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. V, s.159.

yaklaşma ve uzaklaşma maksadı ile yapılma yönünden de emirler ve yasaklar aynı düzeyde kabul edilir.

- 3- Emir ve nehiylere uyulması ile elde edilecek maslahat ile bunlara muhalefet edilmesi durumdan ortaya çıkacak mefsedet yönüyle bakıldığında da ne emirler ne de nehiyer arasında bir ayırım yapmaya gerek görülmez. Yine menduplar vacipler için tamamlayıcı olup, onların en mütekâmil şekilde ortaya konması açısından menduba ihtiyaç vardır. Bu yüzden hepsine aynı hüküm verilir. Mekruh ile haram arasındaki ilişki de bu tertip üzeredir. Çünkü küçük şeylere muhalefet büyük şeylere muhalefete alıştıır.
- 4- Nimete karşı şükür yönünden düşünülduğünde de, bütün emirlere uymak ve yasaklardan kaçınmak mutlak olarak nimete şükür anlamına gelirken, bunun aksi ise nimete karşı küfür/nankörlük olur.⁹¹⁸

Şatıbî, bu önemli tespitlerden sonra Sûfilerin bu değerlendirmelerinin tamamen ıstilahî anlamda olup, işin nazarî yönünden hükümlerin derecelerinin farklılığının bu görüş sahiplerince de kabul edildiğini vurgular. Onların bakış açısının, yaratıcıya karşı kulluk görevini bütün gücü ile yerine getirme düşüncesinden kaynaklandığını, emir ve yasakların mertebelere ayırma düşüncesinin, kulun/kölenin efendisine karşı hak iddiası gibi bir mana taşıyacağını ve bunun da uygun bir yol olmadığını belirtir.⁹¹⁹

Bu konuda şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Tasavvuf ehlince mekruhun haram gibi, mendubun da vacip gibi kabul edilmesi, mekruh ve mendub kavramlarının kendi vasıflarından çıkarılması anlamında değildir. Bu şekildeki davranış, Allah'ın emir ve yasaklarına titizlikle uyma çabasından kaynaklanmakta olup O'nun her talebi -bağlayıcı tarzda olsun veya olmasın- yerine getirilirken, bunlar tam bir bağlılık ve teslimiyetle yapılarak Allah'a yakınlığın sağlanması amaçlanmaktadır. Teorik olarak ef'ali mükellefinin kısımları ve mertebelerinin değişik oluşu konusunda ise mutasavvıflarla fıkıhçılar arasında bir farklılık yoktur. Örneğin İmam-ı Rabbanî, hem farzların yanında nafilelerin değersiz görülmesini hem de bazı nafilelerin öne çıkarılıp sanki farzdan daha önemliymiş gibi algılanmasını şiddetle eleştirmektedir. O, farzlarla nafilelerin mükayese edilemeyeceğini,

⁹¹⁸ Şatıbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, (çev: Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, c.III, s.224-227.

⁹¹⁹ Şatıbî, *Muvâfakât*, c.III, s.227.

ne kadar çok nafile yapılırsa yapılsın, bu hangi tür ibadet (namaz, oruç, zikir... vb.) olursa olsun kesinlikle bir farz derecesine ulaşamayacağını belirtir. Sünnet olan şeylerin farzın yanında okyanusa göre bir damla gibi, nafilenin de sünnetin yanında aynı şekilde olduğunu vurgular. Nafilelerin, farzların edası ve mahzurlulardan sakınma ile birlikte olduklarında çok güzel ve çok değerli olacağını söyleyerek, az miktarda bir zekatın fakire verilmesinin, dağlar kadar altını tasadduk etmekten çok daha hayırlı ve önemli olduğunu belirtir. Ancak dinen konulmuş hükümlerin hepsine –bunlar farz, vacip, mendup, müstehab veya edeb olsun- riayet etmeye de çok dikkat edilmesi gerektiğini, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin sırf abdestin bir edebini terk etmiş olmasından dolayı kırk yıllık namazını kaza ettiğini söyler.⁹²⁰

3.2.5.2.5. Mubah

İzhar etmek, ortaya çıkarmak kökünden gelen mubah kelimesi; serbest bırakılmış, yasaklanmamış, izin verilmiş ve iki tarafı eşit olan anlamlarına gelmektedir.⁹²¹ Şer'î olarak ise; işlenmesi ve terkedilmesi arasında muhayyer bırakılan ve bundan dolayı ne işlenmesi ne de terki durumunda bir övgü ya da yergi bulunmayan şeydir.⁹²² Başka bir izaha göre mubah; yapılıp yapılmaması eşit olan, yapılıp yapılmamaya göre ceza veya mükafâta tabî olmayan ve yapılıp yapılmama konusunda insanların muhayyer bırakıldığı şeyler olmaktadır.⁹²³

Buna göre, yapılması ve terkedilmesi istenen fiillerin dışında kalan fiiller, genel olarak mubah kapsamına girmekte ve bu yönüyle mubah dairesi diğerlerine göre daha geniş olmaktadır.⁹²⁴

Fıkıh literatüründe caiz/cevaz, tahyir, helal vb. kavramlar da mubah kavramı yerine kullanılmışlardır. Ancak bu kavramlar, kullanım durumuna göre vacip, mendup ve mekruhu da kapsayabildiğinden mubaha nisbetle daha kapsamlı durumdadırlar.⁹²⁵

⁹²⁰ Serhendî, *Mektûbât*, c.I, s.103-104,321; c.II, s.167-168.

⁹²¹ Cevherî, *Sihâh*, s.357; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.I, s.384; Curcânî, *Ta'rîfât*, s.165.

⁹²² Şâtıbî, *Muvâfakât*, c.I, s.101.

⁹²³ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s.45-45.

⁹²⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.151.

Mubahın başlıca bilinme yolları şunlardır: 1- Nasslarda geçen, “فلائم, لا جناح *günah*, sıkıntı ve zorluk yoktur.”⁹²⁶ gibi ifadelerden mubahlık anlaşılır. 2- İbahaya delalet eden emir sigası ile anlaşılır. Örneğin; “(Cuma) Namazı kılınca artık yeryüzüne dağılın.”⁹²⁷ ayetindeki “dağılın” emri gibi. 3- Helal lafzının kullanılmasıyla. Örneğin “Bu gün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir.”⁹²⁸ ayeti gibi. 4- Beraât-i Asliyye (İstishab) yoluyla mubah olma. Herhangi bir fiil hakkında yapıp-yapmama gibi şer’i bir hüküm varid olmadığı durumlarda o fiilin mubah olduğuna hükmedilir. 5- Hz. Peygamberin dinî niteliği olmayan bir takım söz ve filleri de ibahaya işaret eder. Örneğin yeme, içme, oturma şekli gibi beşeri davranışları bunlardandır.⁹²⁹

Mubahın hükmü, yapılmasında veya yapılmamasında günah ve sevabın bulunmaması, yani yapılıp yapılmamasının eşit olmasıdır.⁹³⁰ Şatıbî, mubahın, kül olarak ayrı cüz olarak ayrı hükümlere tabî olduğu düşüncesindedir. Ona göre, mubahın işlenmesinin veya terkinin matlup olmaması, hususî olarak mubah olma açısındandır.⁹³¹ Buna göre mubah, cüz olarak yani şuna ya da buna nisbetle mubah olmakta iken, kül olarak ele alındığında ya mendub ya vacibe dönüşmekte, bazı durumlar da ise cüz olarak mubah görülen şey, kül açısından ele alındığında ya mekruh ya da haram şeklini alabilmektedir. Şâtıbî bu tespitlerine şu şekilde açıklama getirmektedir:

- 1- Mubah olan yiyecek, içecek, giyilecek, binilecek vb. şeylerin iyi, temiz ve kaliteli olanlardan, haddizatında vacip, mendup, israfa kaçma gibi mekruhluk olmayanlar cüz olarak ele alındığında mubahtırlar. Bunların bazı vakit terkedilmeleri veya işlenmeleri caizdir.
- 2- Yemek, içmek, cinsî münasebet, alışveriş yapma ve diğer geçerli kazanç yolları külliyyen ele alındığında vacip hükmü alan mubahlardır. Yani teker teker ele

⁹²⁵ Dönmez, İbrahim Kâfî, “Mubah,” *DİA*, TDV, Ankara, 2005, c.XXX, s.342; Polat, Murat, “İslam Hukukunda Cevaz ve Mubah Kavramları”, *Erzincan Üni. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi*, Erzincan, c.VIII, sayı:II, 2015, s.55-63.

⁹²⁶ Bakara, 2/173,235; Nur, 24/61.

⁹²⁷ Cuma 62/11.

⁹²⁸ Maide, 5/5.

⁹²⁹ Polat, *İslam Hukukunda Cevaz ve Mubah Kavramları*, s.65-66.

⁹³⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.254.

⁹³¹ Şatıbî, *Muvâfakât*, c.I, s.120.

alındığında, bunlardan şunu değil bunu seçmesi ya da bazı zaman ve durumlarda terketmesi caiz iken, sürekli terketme yahut bütün insanların terketmeleri durumunda zarûriyyâtta olan hususun terki olacağından bu mubahların işlenmesi vacip olmaktadır.

- 3- Mesire yeri gezmek, kuş sesi dinlemek veya caiz olan oyunları oynamak gibi mubahlar ise, cüz'î olarak ele alındığında mubah, küllî olarak ele alındığında yani devamlı yapıldığı durumlarda ise mekruh halini alırlar.
- 4- Son kısım mubahlar ise, devamlı işlenmesi durumunda sahibinin adalet vasfını zedeleyen şeylerdir ki, bunlar önce küçük günah haline sonra da büyük günah haline dönüşebilirler.⁹³²

Özetle ifade edecek olursak; mubahlık genel olmayıp, özel hal ve şartlara bağlıdır. Bir yemeğin vakit ve çeşidini seçmek mubahtır, ancak hayatın devamı için yemek yeme bir zarûrettir. Kişi nezih bir şekilde eğlenebilir ama bütün vaktini eğlence ile geçiremez.⁹³³ Buna göre mubahlık hükmüne tabî şeyler, bazı hal ve şartlar altında mubah iken, toptan terkedilmek yahut başka farzları ihlal veya ihmale götürecektense her zaman sürekli yapılmama durumunda mubahlıktan çıkarlar.

İsmail Hakkı Bursevî'nin ve genel tasavvufî anlayışın mubaha bakışı ise biraz farklılık arz etmektedir. Özellikle zühd ve verâ anlayışı çerçevesinde mubah alanın kısıtlanması, genel tasavvufî düşünce içerisinde önemli esaslardan birisidir.⁹³⁴ Tasavvuf düşüncesinde mubah alanın kısıtlanarak, zaruret haricinde olan kısmın haram kabul edilmesinde, onlara göre eşyada aslî olanın haram olması ve helalin ise şeriatın bu kaideden bir istisnası olarak görülmesi nedeniyle olduğu belirtilmiştir.⁹³⁵ Bursevî, sakıncalı ve günah olanların terki yanında, bazı mubah şeylerin de terkedilmesi gerektiğini ve bunun takvanın kemal derecesi olduğunu belirtir.⁹³⁶ Bunu da şu hadise dayandırır: “*Kul,*

⁹³² Şatıbî, *Muvâfakât*, c.I, s.121-123.

⁹³³ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.51-52.

⁹³⁴ Serrâc, *Luma'*, s.13.

⁹³⁵ Afîfî, *Tasavvuf*, s.112.

⁹³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.198, c. II, s.80.

sakıncalı şeyden korktuğundan dolayı sakıncasız şeyleri de terketmedikçe müttakiler derecesine ulaşamaz.”⁹³⁷

Bursevî, “Hani siz, ey Mûsâ! Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız. O hâlde, bizim için Rabbine yalvar da, o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak, mercimek, soğan versin” demiştiniz. O da size, “İyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz...?”⁹³⁸ ayetinde, güzel, hoş ve lezzetli yiyecekleri yemenin cevazına dair delil bulunduğunu, Hz. Peygamberin de tatlıyı ve balı sevdiğini ve soğuk su şerbeti içtiğini belirtmektedir.⁹³⁹ Yine; “Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah’a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah’a şükredin.”⁹⁴⁰ ayetinin de, meyvelerin her çeşidinden yemekte bir beis olmadığına işaret olduğunu belirtir. Çünkü meyvelerin, طيبات leziz/hoš/temiz olanlardan olduğunu söyler. Buna karşın Bursevî, meyvelerin her türlüünü yemenin terkedilmesinin daha faziletli olduğunu, çünkü Ahkaf suresi 20. ayette; “İnkâr edenler ateşe sunuldukları gün, (onlara şöyle denir:) “Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdünüz. Bugün ise yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan dolayı, alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız.” buyurulduğunu, kişinin bu ayetin hükmüne girmemesi ve maneî derecesinin düşmemesi için her çeşit meyveyi yemeyi terketmesinin daha faziletli olduğunu belirtir.⁹⁴¹ Zira bu ayette dünyanın her türlü haz ve lezzetini almanın cehennem ehlinin sıfatlarından sayıldığını, dünyada nefse ait güzel lezzetlerin bulunduğunu, ahirette de ruha ait güzel şeylerin olduğunu, dünyada nefse ait lezzetleri elde etmekle meşgul olmanın ahiretteki lezzetlerden mahrum olmayı doğuracağını, buna karşın dünyada nefsi lezzetleri terk etmenin de ahirette vaad edilen güzellikleri tam olarak elde etmeyi sağlayacağını belirtir. Ayrıca bu şekilde dünyanın lezzetlerinden sakınmanın her akıllı ve temyiz sahibi Müslüman için gerekli olduğunu vurgular.⁹⁴² Bursevî, bu konuda, Hz.

⁹³⁷ İbn-i Mâce, Zühd/Vera, 24, (hd. no: 4215); Tirmizi, Kıyame, 19. (hd. no: 2451).

⁹³⁸ Bakara 2/61.

⁹³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.152.

⁹⁴⁰ Bakara 2/172.

⁹⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.276.

⁹⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.479-480.

Peygamberin ve sahabenin zühd ile yaşayışından örnekler aktarmakta, Müslümanların da Hz. Peygambere ve ashabına bu konuda tabî olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁴³

Zühdün helallerde olacağını, haram ve şüpheli şeylerin zaten terkinin gerekli olduğunu vurgulayan Serrâc da, tahkik ehlinin zühdünün “dünyanın tamamından nefse ait hazları terketmek” olduğunu belirtmektedir.⁹⁴⁴ Kuşeyrî de Ahmed b. Hanbel’den şu aktarımda bulunmaktadır: “Zühdün üç şekli vardır; 1- Haramı terketmek ki, bu avâmın zühdüdür. 2- Helâlin lüzumlu olmayan kısmını terketmek. Bu da havâssın zühdüdür. 3- Allah ile meşgul olmaya engel olan her şeyi terketmek. Bu ise ariflerin zühdüdür.”⁹⁴⁵ Buna göre tasavvufî anlayışta sadece haramlardan kaçınmak zâhidlik için yeterli olmayıp, nefsin istek ve arzusu dâhilindeki mubahları da bırakmak gereklidir.⁹⁴⁶

Mubah alanda zarûrî olan kısmın (hayatta kalmak için yiyip içme gibi) haricinde kalanları kısıtlamaya giden bu anlayışa Şâtıbî, şiddetle karşı çıkmakta ve bu konuda oldukça geniş açıklamalarda bulunmaktadır. Konunun uzamaması için Şâtıbî’nin görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1- Mubahı işlemekle terketmek şeriat nazarında eşittir. Mubahı terkeden itaat göstermiş sayılırsa, işleyen de itaat göstermiş sayılması gerekir.
- 2- Mubahı işleyen değil de terkedenin tâat içerisinde olduğunun kabulü, terkedenin işleyenden derece itibarıyla daha üstün olduğu sonucunu gerektirir. Bu ise muhaldir ve şeriatın getirdiklerine terstir.
- 3- Eğer mubahın terki itaat olmuş olsa idi, mubahın şer’î hükümlerden çıkarılması gerekirdi. (Çünkü başka bir hükme dönüşmüş olurdu).
- 4- Mubahı terketmek de bir ihtiyarî fiil olduğundan, mubahı terki de yine mubahın işlenmesi olmaktadır.
- 5- Mubah şayet işlenilmesi yasak olan şeye vesîle oluyorsa, bu durumda zaten “sedd-i zerâî” açısından terki istenir. Emredilen şeye vesîle olan kısım ise, emredilen şeyin hükmünü alır. Yani mubah bir başka şeye vesîle oluyorsa, bu

⁹⁴³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VIII, s.480.

⁹⁴⁴ Serrâc, *Luma’*, s.46.

⁹⁴⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.211.

⁹⁴⁶ Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.314.

durumda vesîle olduğu şeyin hükmünü alır. Hem yasaklanan hem de emredilen şeylere vesîle teşkil etmeyenler ise, mutlak mubah olan şeylerdir.

- 6- Mubahı işleyenin hesabının uzun olacağı iddiası doğru olmayıp, mubaha karşı yerine getirilmesi gereken şükürde kusur gösterdiğinde hesaba çekilir.
- 7- Selef-i salihinin mubahlardan sıkıntı duyup onlardan kaçındığı iddiasına ise şu cevabı veririz: Onların terkettikleri şeylerin, sadece mubah olmaları nedeniyle terkedilmiş olduğu kesin değildir, başka amaçlarla da terketmiş olmaları mümkündür. Onların mubahı terki, mubah oluşundan dolayı yani mubah olanı işlemekten kaçınmak için değil, başka haricî sebeplerdendir. Örneğin Hz. Aişe'nin kendisine gelen büyük miktardaki malları, kendisine alıp mubah olarak bolluk içinde yaşamak yerine onları tasadduk etmesi matlup olarak görülen şeye ulaşma çabasıdır. Kimi durumlarda mubahı kullanmama sebepleri ise, helalliğinin kendileri açısından netleşmemesi ve şüpheli olmasındandır. Bazılarının davranışı da israfa düşme korkusundandır. Çünkü israfın kesin ve belli bir sınırı yoktur. İsrâf ile pıntılık arasındaki sınır net olmadığından kişi, israfa düşme korkusuyla bir kısım mubahı terkedebilir. Bu durumda harici sebeplerle mubahın terki zühd değil, mubahtan başka bir hükme nakildir.
- 8- Şeriatta zühd, terki istenen şeyler hakkındadır. Mubah ise bunun hâricindedir. En zâhid olan Hz. Peygamberdir. O ise bulduğu güzel şeyleri terketmemiştir. Bilakis o, helva ve balı sever, et yer, hatta etin budunu seçer, tatlı su, kuru üzüm ve hurmayı severdi. O hanımlarını severdi. Sahabe için de durum aynı idi. Şer'an mubahın terki matlup olsaydı, onlar diğer iyilik ve nafilelere koştıkları gibi, buna da mutlaka koşarlardı. Çünkü ümmetten hiç kimse, onların hayır amellere koştuğu gibi koşmamıştır. Sonuç olarak sahabe ve tabiîn, mubahın terkinin matlup olduğunu öğrenmiş olsalardı, bunu mutlaka istisnasız yerine getirirlerdi. Vâkıa ise bunun tam tersine olup, bazı mubahları kendisine yasaklayan bir kısım sahabî, Hz. Peygamberin sert tepkisiyle karşılaşmıştır.
- 9- Kur'an'da, temiz ve helal yiyeceklerin Allah'ın kullarına bahşettiği nimetler olduğu ve bunlardan faydalanılması sık sık vurgulanır.⁹⁴⁷ Bunun da ötesinde

⁹⁴⁷ Bakara 2/168, 172, Mü'minun 23/51, Rahman 55/10, Nahl 16/14 vb. ayetler.

Allah'ın kullarına lütfettiği temiz ve helal şeylerin haram kılınmasını kabul edilmemiş ve kınanmıştır.⁹⁴⁸ Kulun, yaratıcısının bu şekilde nitelediği nimetlerini kabul etmemesi, ne adâba ne de şeriata uygun değildir. Allah'ın in'amda bulunması karşısında kabul ve şükür gerekir. Bütün bunlar mubahın terkinin değil, işlenmesi tarafının ağır bastığını gösterir.⁹⁴⁹

Şâtıbî'nin bu tesbitleri fikhî açıdan oldukça yerinde ve önemli tesbitlerdir. Buna göre, eğer bir mubah hâricî sebeplerden dolayı farklı bir şeye sebebiyet teşkil ediyorsa, bu durumda mubahlık hükmü sebep olduğu şeyin hükmüne dönüşür. Örneğin yemek yeme konusunda ifrata kaçılırsa bu israfa dönüşür ve yasaklar kapsamına girer. Ancak helal olmak ve israf etmemek kaydıyla, yemeğin türünü seçmek, farklı vakitlerde ve farklı sayıda öğün olarak yemek konusunda kişinin tahyir hakkı vardır, bu alanlarda ibaha esastır. Hz. Peygamber ve sahabe de zühd sahibi idiler. Ama onlar da, sonraki dönemlerde ortaya çıkan derecede mubahın zarurî olanı dışında tamamen kısıtlanması yahut dünya hayatının tüm istek ve lezzetlerinden tamamen vazgeçme düzeyinde hayattan soyutlanma durumu mevcut olmadığı aşikârdır.

Aslında Bursevî de, güzel, hoş, temiz ve helal şeylerden yüz çevirme anlamında ruhbanlığın bâtil olduğuna “ *Ey Peygamberler! يا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ...* ”⁹⁵⁰ ayetini delil getirmektedir.⁹⁵¹ Yine “ *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا* ”⁹⁵² *Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın.* ”⁹⁵³ *Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helâl, iyi ve temiz olarak yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının* ”⁹⁵³ ayetleri ve Hz. Peygamberin dünya nimetlerinden el etek çeken sahabilere karşı; “*Muhakkak ki ben kıyam ederim/namaza da kalkarım, uyurumda; bazan oruç tutarım, bazan da iftar ederim, et ve yağ yerim, kadınlara da yaklaşırım. Kim benim*

⁹⁴⁸ A'raf 7/32.

⁹⁴⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, c.I, s.101-117.

⁹⁵⁰ Mü'minun 23/51.

⁹⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.88.

⁹⁵² Maide 5/87.

⁹⁵³ Maide 5/88.

sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir"⁹⁵⁴ buyurmasının, ruhbanlığın ve dünya nimetlerinden soyutlanmanın yasaklandığını gösterdiğini belirtmekle birlikte, tasavvuftaki bu tür davranışların ise riyâzet/nefsin ıslah ve terbiyesi için olduğunu ve bu nedenle de bu tür uygulamaların i'tidal sınırında kaldığını söylemektedir.⁹⁵⁵ Yani dünyalık nimetlerden sadece hayatta kalacak derece de faydalanıp bunun dışındakilerden yüz çevirmenin, çile çekmenin, toplumdan uzaklaşıp inzivâ hayatı yaşamanın, eğer riyâzet amaçlı yapılıyorsa ruhbanlık kapsamına girmekten kurtulacağı anlayışı görülmektedir. Tefsirinin bir başka yerinde tasavvuf erbabının dünya hayatından soyutlanmasını ruhbanlık olarak görenlere karşı Bursevî'nin verdiği cevapta, onun bu konuyu ayetlerin zahiri ve bâtını olması çerçevesinde açıkladığı görülür. Bu konuda şu savunmayı yapmaktadır: Bizi ruhbanlık yaşadığımız konusunda eleştirenler, gerçekte zahiri ve bâtını olan ayetlerin sadece zahirini ele alarak hüküm verirler. Halbuki bunların bir de bâtını vardır, onlar ise bunu (batınî anlamları) zâyî ederler. Kendi tabiatlarına uygun olanlara iman edip alırlar, düşüncelerine uygun olmayanları ise inkar ederler, demektir.⁹⁵⁶

Ef'âl-i mükellefin konusunda son olarak şu değerlendirmeyi aktarmak istiyoruz: Yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşıldığı üzere farz, vacip, mekruh, mendup gibi şer'î hükümlerin ifade ettiği mana fukaha ile mutasavvıflarda birbirinden farklı olabilmektedir. Mutasavvıflar, şeriatın yükümlü tutmadığı bazı şeyleri kendileri için vacip gibi telakki ederlerken, yasaklamadığı bazı şeyleri ise haram gibi kabul etmişlerdir. Bu davranışları ile adeta kendilerine teşrî salâhiyeti tanımış gibi olmuşlardır. Ancak dikkat çeken bir diğer şey ise, bu şekilde belirledikleri hükümleri herkes için genel geçer hükümler olarak değil, yalnızca kendilerini bağlayıcı hükümler olarak görmeleridir.⁹⁵⁷

3.2.5.2.6. Tasavvufta Edepler

Ef'âli mükellefîn konusunda, genel fıkıh literatüründe yer alan farz, vacip, mendup, haram ve mekruh kısımlarını ve Bursevî'nin bu konudaki görüşlerini genel tasavvuf

⁹⁵⁴ Bursevî'nin aktardığı bu rivayetteki "أكل اللحم والدسم" ifadesine biz hadis kaynaklarında rastlayamadık. Bu kısım dışında bu rivayet birçok hadis kitabında geçmektedir. Örnek olarak bakınız; Buhârî, Nikah, 1; Müslim, Nikah, 1; Nesâî, Nikah, 4; Hanbel, *Müsned*, c.XXI, s.437, (hd. no: 14045).

⁹⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.431-432.

⁹⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.163.

⁹⁵⁷ Afîfî, *Tasavvuf*, s.119.

düşüncesi çerçevesinde aktardık. Bu konu içerisinde ele alınmasını gerekli gördüğümüz bir diğer alt başlık ise ‘Tasavvufta Edepler’dir. Bu başlık altında tasavvufî düşüncede geniş yer tutan âdâb/edepler konusu hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmayı gerekli görüyoruz. Çünkü mutasavvıflarca belirlenmiş olan edeplere, seyr-i sülûk yolunda titizlikle uyulması istenir. Daha öncede belirttiğimiz gibi tasavvuf hayatında bir şeyin hükmünün vacip, mendup yahut edep olması uygulama yönünden çok bir değişiklik göstermemekte, yani hükmünün ne olduğuna çok da bakılmaksızın, talep edilen şeylerin istisnasız yerine getirilmesi istenmektedir. Kuşeyrî, ‘bir şeyhten edep öğrenmek mürit üzerine vaciptir.’⁹⁵⁸ derken; edebe riâyetin önemi konusunda Zünnûn Mısırî (245/859)’den ise şu aktarımda bulunmaktadır: “Mürîd edebe göre hareket etme halinden ayrılırsa, geldiği yere geri gider.”⁹⁵⁹

“Edeb” kelimesi sözlükte; yemeğe davet, toplama, ilim, beğeni, hayranlık, zerafet vb. anlamlara gelmektedir.⁹⁶⁰ Edep kavramı ile genellikle, huy ve ahlak güzelliği, herşeyin sınırına riâyet etme, her tür ayıp ve kusurdan sakınmak için bilinmesi gerekenler, övgüye layık hasletler, nefis eğitimi, söz ve fiil ile insanlara lütufta bulunma, bir toplumda örf, adet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi, hayır ve iyiliğe yönelmesi bakımından insanın övgüye değer vasıfları vb. manalar ifade edilmiştir.⁹⁶¹

Tasavvufta ise edeb, bütün hayır ve iyi meziyetlerin toplamı şeklinde ifade edilmiş, ebeppli insanın her nevi hayır ve meziyetlerin kendinde toplanmış olan kişi olduğu belirtilmiştir.⁹⁶² Bursevî de, edebin hakikatinin, hayır hasletlerin toplanması olduğunu belirtmekte ve “*Yoksa daha önce Mûsâ’nın sorguya çekildiği gibi, siz de peygamberinizi sorguya çekmek mi istiyorsunuz? Her kim imanı küfre değişirse, o artık doğru yoldan sapmış olur.*”⁹⁶³ ayetinde edebin korunmasına dair işaret olduğunu belirtmektedir.⁹⁶⁴

⁹⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.483.

⁹⁵⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.375.

⁹⁶⁰ İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.I, s.43; Cevherî, *Sihâh*, c.I, s.86; Curcânî, *Ta’rîfat*, s.16; İbn-i Faris, *Mu’cemü Megâyisü’l-Lüga*, c.I, s.74; Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istilahâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, c.I, s.127-128.

⁹⁶¹ Curcânî, *Ta’rîfat*, s.16; Tahânevî, *Keşşâf*, c.I, s.127-128; Butrus, Bustânî, *Muhîtü’l-Muhît*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1987, s.5; Çağrıçı, Mustafa, “Edeb” *DİA*, TDV, Ankara, 1994, c.X, s.412; Bayındır, Abdülaziz, “Âdâb”, *DİA*, TDV, Ankara, 1988, c.I, s.334.

⁹⁶² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.372.

⁹⁶³ Bakara 2/108.

Serrâc, edep konusunda insanların üç derecesinin bulunduğunu, ehl-i dünya için edebî, fesahat, beleğat, şiir ve sanatkârlığı ifade ettiğini belirtir. Dindarlar ise edebî, daha çok riyâzât, organları eğitmek, dinin çizdiği sınırlara riayet etmek, şehvetleri ve şüpheli şeyleri terk etmek, taat ve iyilikte yarışmak anlamına alırlarken, havâss ise edebî; kalb temizliği, sırlara riayet etme, hal ve vaktin muhafaza edilmesi, iç ve dış dengeyi korumak vb. şekillerde ele almışlardır.⁹⁶⁵ Sûfîlere göre edep, her ahlâkın başı, gerek kul ile Allah ve gerekse kul ile kul arasındaki her işlemin şartıdır.⁹⁶⁶

Dinin güzel gördüğü ve aklın güzel saydığı bütün söz ve davranışlar⁹⁶⁷ olarak da ifade edebileceğimiz edep ve çoğulu olan “âdab” kavramı, fıkıh literatüründe de yer alan bir kavramdır. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*'de edeb kavramının fukahâ ve usulcülerce şu anlamlarda kullanıldığı belirtilmiştir:

- 1- Övülen, güzel bulunan huy ve davranışlar. Örneğin hâkimlerin yapması ve yapmaması gereken şeylerin “edebü'l-kâdî” başlığında toplanması gibi.
- 2- Bazan mendub, nafîle, müstehab ve tatavvu' anlamlarını karşılar şekilde ki kullanımı. Bunlar hakkındaki hüküm, yapılması terkenden evla olması, yapılması matlup ve terkinde zemm bulunmaması yahut yapanın övülmesi, yapmayanın ise kınanmamasıdır.
- 3- Bazı durumlarda ise fukahâ, edeb kelimesi ile dinen yapılması istenilen herşeyi –ister vacip ister mendub olsun- kastetmişlerdir. Âdâb başlığı altında o konu ile ilgili vacip yada mendub bütün hükümler yer almıştır.

⁹⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.203. Bursevî, ayrıca; “Mü'minler ancak Allah'a ve peygamberine inanan, onunla beraber toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken ondan izin almadan çekip gitmeyen kimselerdir.” (Nur 24/62) ve “Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin (vakitli vakitsiz) Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığınız zaman girin. Yemeği yiyince de hemen dağılın. Sohbet için beklemeyin. Çünkü bu davranışınız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o sizden de çekinmektedir.” (Ahzab 33/53) ayetlerinde de edebe uymaya dair işaretler olduğunu belirtmektedir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.184; c.VII, s.213.

⁹⁶⁵ Serrâc, *Lüma'*, s.164.

⁹⁶⁶ Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.392.

⁹⁶⁷ Bayındır, *Âdâb, DîA*, c.I, s.334.

4- Fukahâ bazı durumlarda da ıslah, disiplin, cezalandırma anlamlarında yani “ta’zîr” anlamında kullanmışlardır.⁹⁶⁸

Görüldüğü üzere edeb kelimesinin fıkihta kullanıldığı anlamlar oldukça geniştir. Buna karşın fıkıh kitaplarında, ele alınan konunun farz, vacip ve sünnetlerinden sonra, ‘âdâbü’l-vudû’, ‘âdâbü’s-salât’, ‘âdâbü’l-istinca’ şeklinde başlıklar altında genellikle hüküm olarak gayr-i müekked sünnet gibi olan, yapıldığında sevap kazanılan, yapılmadığında ise günah ve kınanma olmayan şeyler sıralanmıştır. Bu açıdan âdâb ile, nafîle, müstehap, mendup, tatavvu’ ve fazilet anlamları kastedilmiş olmakta, hüküm yönünden ise derece olarak zevâid sünnetin altında yer almaktadır.⁹⁶⁹ Bursevî’nin, Tusterî’den aktararak naklettiği şu ifadelerde edeb, nafîlelerin de altında yer aldığı görülmektedir: “Kul, farzları kemâle erdirmek için sünnetlere ihtiyaç duyar. Sünnetleri kemâle erdirmek için nâfilelere ihtiyaç duyar. Nâfileleri kemâle erdirmek için edeplere ihtiyaç duyar.”⁹⁷⁰ Edebin terki de tüm hükümlerin terkine götüren yol olarak görülmüştür. Edebin terki sünnetin terkine, sünnetin terki farzların terkine sebep olacağı, bunun da ihlas ve yakînin terki ile sonuçlanacağı belirtilerek bütün iş ve durumlarda edebe riayetin şart olduğu vurgulanır.⁹⁷¹ Kuşeyrî’nin, İbn-i Atâ (ö. 309/922)’dan aktardığı edeple ilgili şu tanımın fıkihtaki edeb/âdâb kavramına anlam olarak yakın bir tanım olduğunu söyleyebiliriz: ‘Edep, ameli güzelleştiren hususlar üzerinde durmaktır’.⁹⁷²

Biz de tasavvufta edeb konusunu ele alırken, edeb kavramı ile bu anlamı, yani dinî bir amelin kemâlini tamamlayıcı konumda olan, yapılması evlâ olup yapılmaması halinde bir kınanma olmayan şeyleri ifade edeceğiz. Bütün dinî vecibelerde, onun farz, vacip ve sünnetlerine riayet yanında âdâbına da uygun olarak yapılması elbette tercihe layık olmalıdır. Gerek İsmail Hakkı Bursevî’nin tefsirinde ve gerekse de genel tasavuffî anlayışta dinî vecibelerin âdâbına dair yer alan, fıkıh kitaplarında da âdâb olarak geçen şeyleri burada zikretmeyi gerekli görmüyoruz. Örneğin Serrâc, ihtiyatlı olan hükme yapışmayı,

⁹⁶⁸ *Mv.F.*, c.II, s.345. Bazı fakihler, ‘ta’zir’ kavramını; ‘هو تأديب دون الحد’ şeklinde tanımlayarak onun ‘terbiye ve ıslah’ yönünün esas olduğuna vurgu yapmışlardır. İbni Nüceym, *Bahru’r-Râik*, c.V, s.67; Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau’l-Enhur fî Şerhi Mülteka’l-Ebhur*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c.II, s.371; İbn-i Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, c.VI, s.103.

⁹⁶⁹ Bayındır, “Âdâb”, *DİA*, c.I, s.334.

⁹⁷⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, s.243.

⁹⁷¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.203; Serrâc, *Luma’*, s.164.

⁹⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.373.

şeriat ilimlerinde en sağlam olana sarılmayı sūfîlerin âdâbından olduğunu belirtmektedir ki, bu genel anlamda da tercihe şayan bir davranıştır.⁹⁷³ Fikhî ve tasavvufî kaynaklarda edeb/âdâb olarak zikredilen şeylerin genelinin, güzel bulunan ve temel ibadetlerin (farzların) en mükemmel şekilde yerine getirilmesini sağlamada önemli bir role sahip olduklarını kabul etmekle birlikte, bizim bu konuda özellikle değinmek istediğimiz nokta, Bursevî'nin tefsirinde veya genel tasavvufî anlayışta edep olarak zikredilen ama genel fıkıh anlayışı ile bağdaşmaması yönüyle dikkat çeken bir kısım uygulamalardır. Bu tür uygulamalara örnek gösterilebilecek bir edebi Bursevî şöyle nakletmektedir:

“ ... (Evlat), babasından daha fakih olsa bile babasına namaz kıldırmak için imam olamaz”. Yani fikhî açıdan babasından daha âlim olsa bile ona imam olmaması gerekir. Bir toplulukta onlara önderlik edemez. Yemek yeme, içme, oturma ve konuşma gibi şeylerde anne babasının önüne geçemez.”⁹⁷⁴

Bursevî'nin kişinin edebine dair zikrettiği bu hususlardan dikkat çeken, evladın babasına namazda imam olamamasıdır. Fıkıh literatüründe namazda imamlıkta öncelik konusunda genellikle; 1- Namaz ahkâmını en iyi bilen. 2- Sonra tilaveti iyi olan. 3- Sonra en takvalı olan. 4- Sonra en yaşlı olan. 5- Sonra ahlakı en iyi olan ... şeklinde bir sıralama esas görülmüş, sonuçta fıkıh bilgisinin en iyi olması ilk tercih sebebi olarak öne çıkmıştır.⁹⁷⁵ Fıkıhtaki imamlık önceliği konusundaki bu genel anlayışa karşın Bursevî, edep gereği evladın babasına imam olamayacağını belirtmekte, ‘fikhî yönden daha bilgili olsa bile’ şeklindeki ifadesi ile de fıkıhta yer alan genel kurala karşın edebe uymayı özellikle öne çıkarmaktadır. Yani edebe uymak amacıyla belirgin bir fikhî esası geriye itmektedir.

⁹⁷³ Serrâc, *Luma'*, s.189.

⁹⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.148.

⁹⁷⁵ Mevsîfî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1951, c.I, s.57; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c.II, s.294; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2005, s.121. Hanbelî fikhında ise kıraatı en iyi olan ve en fakih olanın imamlığa ilk öncelikli oldukları konusunda ihtilaf olmadığı belirtilmekle birlikte, namaz hükümlerini bilmek kaydıyla, kıraatı en iyi olanın ilk öncelikli, sonra en fakih olan, sonra yaşça büyük olan ... şeklinde bir sıralama vardır. Hanbelîler, diğer mezheplerden (Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerden) farklı olarak bu konuda Hz. Peygamberden gelen bazı rivayetleri (Buhârî, Ezan, 54; Müslim, Mesâcid ve Mevâdi's-Salat, 53; İbn-i Mâce, Kitâbü's-Salat, 46; Hanbel, *Müsned*, c.XVII, s.285, h.n: 11190) esas almak suretiyle kıraatı daha iyi olanın imamlıkta ilk önceliğe sahip olduğunu belirtmişlerdir. Hırakî, Ebû'l-Kasım Ömer b. Hüseyin, *Muhtasarü'l-Hırakî Alâ Mezhebi'l- İmam Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü Dâri's-Selam, Dimeşk, 1959, s.31; İbn-i Kudame, Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1997, c.III, s.11-13.

Burada babanın ümmî⁹⁷⁶ olabileceği de düşünüldüğünde Bursevî'nin ortaya koyduğu görüş daha da sıkıntılı bir hal almaktadır. Zira ümmînin ümmîye imameti her ne kadar geçerli sayılsa da, kârî olana imameti caiz görülmemiştir.⁹⁷⁷ Çocuğun babasına imam olamayacağı görüşü, sadece babanın büyüklüğü ve ona saygılı olmaya bağlandığı için, babanın ümmî olduğu bir durumda ya namaz ibadetinin önemli bir ilkesi olan cemaat ile kılınmasından vazgeçilecek yahut ümmînin kıldıracağı namaza uyan oğulun –oğul babadan daha âlim ise- namazı geçerli olmayacaktır.

Bu konuda Bursevî'nin dikkat çeken bir örneği de şudur: Hz. Peygamberin Benî Kureyza seferi sırasında, Benî Kureyza yurduna varmadan kimsenin ikindi namazını kılmamasını istemesinden⁹⁷⁸ hareketle, tasavvuf ehlinin tarikat edeplerinden şu edebi çıkardığını belirtir: “Mürşid/şeyh, müridini herhangi bir hacet için bir yere gönderdiği zaman, mürid yolda bir mescide denk gelir ve o vakitte mescitte cemaatle namaz kılınması hazır olursa; mürid şeyhinin kendisine verdiği görevi yerine getirmeyi öneminden dolayı öncelikle yapmayı tercih etmelidir. Bu, namaza ehemmiyet vermediği için değildir.”⁹⁷⁹

Mutasavvıflarca edep olarak sayılan bu ve benzeri bir kısım şeylerin fıkıh anlayışı ile bağdaştırılması oldukça zor gözükmektedir. Bu konuda şu örnekleri de zikredebiliriz: Harama düşme korkusu yoksa evlenmemek de sufiyyenin âdâbından görülmüştür.⁹⁸⁰ Bu konuda evlilik ve çocuk sahibi olmanın, eş ve çocuklara sevgi beslemenin iyi görülmemiş olması oldukça dikkat çekicidir. Hatta kişinin kendi çocuğunu kucağına alıp öpmesi dahi mâsivaya yönelik olarak görülmüştür. Bu konuda Hz. Peygamberin çocukları öpmesi ve buna hayret eden sahabîye “*Allah senin gönlünden merhamet ve şefkati çekip çıkarmışsa ben ne yapayım? Merhamet etmeyene merhamet olunmaz.*”⁹⁸¹ buyurmasını da, Hz.

⁹⁷⁶ Burada ümmî kavramı ile namazda kıraatı yerine getirmek için ezberinde doğru şekilde okuyacağı bir sure bulunmayan yahut ezberinde sure bulunsun bile kıraatı yerine getirirken manayı bozacak şekilde yanlış okuyan ve harfleri tam olarak söyleyemeyen kişi kastedilmektedir. Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Numânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c.I, s.321-322; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c.II, s.324.

⁹⁷⁷ Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, Dâru İbn-i Hazm, Beyrut, 2016, c.I, s.158-160; Kudûrî, Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed, *et-Tecrîd*, Dâru's-Selam, Kahire, 2004, c.II, s.843-844; Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *en-Nütef fî'l-Fetâvâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, c.I, s.95-97; Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, c.I, s.321; Aynî, Bedreddîn, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c.II, s.371-372.

⁹⁷⁸ Buhârî, Meğâzî, 30.

⁹⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.162.

⁹⁸⁰ Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.396.

⁹⁸¹ Buhârî, Edep, 18.

Peygamber ile diğer insanlar arasında bu konuda kıyasın mümkün olmadığı, onun ismet sıfatı ile nübüvvet gücüne sahip olduğu, ama diğer insanlarda ve sûfîlerde böyle bir kuvvet ve özellik bulunmadığından, onların gönülleriyle mâsivâya yönelmelerinin gayretullahâ dokunacağı şeklinde yorumlamışlardır.⁹⁸² Ancak Hz. Peygamberin bu ümmet için örnekliliği naslarla kesin olarak sabit olduğundan böylesi bir konuda, biraz da zorlama bir yorum ile onun ümmetinden ayrı konumlandırılması fikhî açıdan doğru gözükmemektedir. Belli durumlarda evliliğin mekruh oluşu fıkhîta da bulunmakla birlikte,⁹⁸³ yukarıda aktarılan şekliyle evlilik ve çocuk sahibi olmanın kaçınılacak şeyler olarak görülmesi İslam'ın genel prensiplerine de, Hz. Peygamberin uygulama ve tavsiyelerine de açıkça aykırılık içerdiği ortadadır. Bu konuda Sûfîlerin benzer uygulamalarına, dünya hayatında nimetleri terketmenin de edepten sayılması,⁹⁸⁴ Allah'ın mubah kıldığı halde suffîlerin zekat malı yememeleri, istememeleri ve verildiğinde de almaktan kaçınmaları,⁹⁸⁵ sefer ve hazar halinin sûfîler nazarında müsâvî görülüp örneğin hac için yola çıkanların farz namazlarını kısaltmadan kılmalarının gerektiği⁹⁸⁶ vb. uygulamaları da örnek olarak verilebilir. Bu âdâbların fikhî açıdan temellendirilmesi ve savunulması oldukça zordur.

Bu konuda şu belirtilmelidir ki şayet edepler, ibadet ve diğer konularda tâbî oldukları amelî kemâlâtını tamamlayıcı özellikte iseler, bu durumda bağlı oldukları amellerle hüküm yönüyle de uyuşmalı, zıtlık göstermemelidirler. Eğer edepler bu noktada ilgili konudaki hüküm ile çakışırsa, kendinden daha üst derecedeki hükme aykırılık teşkil edeceğinden, o hükümler için kemâlâtı sağlayıcı konumundan çıkacağı gibi, asıl olan hükmün uygulanmasını da durdurmuş olacaktır. Böylesi bir durum, edepten beklenen yahut amaçlanan şeyin tam tersi bir sonucun ortaya çıkması demektir.

3.2.5.3. Azîmet ve Ruhsat

Azîmet kelimesi sözlükte; kararlılık, gayret, sabır, kesin karar, yemin etmek, kesin olarak bir işi yapmayı istemek, bir şeye kesin olarak kastetmek/karar vermek vb.

⁹⁸² Serrâc, *Luma'*, s.228-229.

⁹⁸³ Bilgi için bakınız: Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c.III, s.126; Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018, s.51.

⁹⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.243.

⁹⁸⁵ Serrâc, *Luma'*, s.179.

⁹⁸⁶ Serrâc, *Luma'*, s.194.

anlamalara gelir.⁹⁸⁷ Fıkıh usulünde ise çeşitli şekillerde tanımlanmıştır: “Ârizî durumlarla ilgili olmayan aslî hüküm,”⁹⁸⁸ “ârizî durumlara bağlı olmaksızın ibtidâen/başlangıçta konulmuş hükümler,”⁹⁸⁹ “baştan konulan küllî hüküm,”⁹⁹⁰ “İbadet, helal ve haram kılma yönünden yapılması üzerimize gerekli kılınan ve aslî olarak konulmuş hükümler,”⁹⁹¹ “Allah’ın vacip kılması ile kulların yapması gereken şeyler,”⁹⁹² “bütün mükellefler için ve her durumda uygulanmak üzere genel bir kanun olması için konulan küllî hükümler”⁹⁹³ şeklinde tanımlar yapılmıştır. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere azîmet olan hüküm, belli durumlara ve belirli kişilere has olmayıp, bütün mükellefleri kapsayan genel geçerliliğe sahip hükümlerdir. Buna göre azîmet, normal şartlarda her birey hakkında ve her zaman için geçerli olmak üzere konulmuş, mazeret bulunmayan hallerde bütün mükellefler için geçerli, temel ve dâimî hükümler olup, İslamî hükümlerin de esasını teşkil etmektedir.⁹⁹⁴

Bursevî de azîmetin tarifini öz bir biçimde, “العزيمة ما شرع اصالة” Azîmet, aslî (kural) olarak konulan hükümlerdir” şeklinde yapmaktadır.⁹⁹⁵

Ruhsat ise sözlükte; yumuşaklık, kolaylık, ucuzluk, işlerde hafifletmeye/kolaylaştırmaya izin verme, kolaylık tanıma anlamlarına gelmektedir.⁹⁹⁶ Fıkıh usulünde ise; “kulların özürlerine binaen konulmuş hüküm,”⁹⁹⁷ “aslî hüküm sebebi devam etmekle birlikte, şer’î hükmün bir özre binaen kolaylaştırma yönünde değiştirilmesi,”⁹⁹⁸ “ârizî bir durum nedeniyle aslî hükmü kolaylaştırma ve hafifletme yönünde değiştiren ve özür sahiplerine bir kolaylık ve genişlik sağlayan durum”⁹⁹⁹ vb. şekilde tanımlamalar yapılmıştır. Molla Hüsrev ruhsatı; “Kulların özürlerine binaen kendilerine bir sühûlet ve müsaade

⁹⁸⁷ İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.IV, s.2932; Curcânî, *Ta’rifât*, s.126; Cevherî, *Sihah*, c.V, s.1985.

⁹⁸⁸ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, s.55. Yakın bir ifade ile bk. Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.II, s.433.

⁹⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.117; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s.151.

⁹⁹⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, c.I, s.301.

⁹⁹¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.430.

⁹⁹² Gazâlî, *Mustasfâ*, c.I, s.329.

⁹⁹³ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s.109; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.255.

⁹⁹⁴ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.265-266; Çalış, Halit, *İslam’da Kolaylaştırma İlkesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018, s.21; Dalgın, *Fıkıh Usûlü*, s.205.

⁹⁹⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.357.

⁹⁹⁶ Cevherî, *Sihâh*, c.III, s.1041; İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.III, s.1616; Curcânî, *Ta’rifât*, s.95; Feyyûmî, *Misbâhu’l-Münîr*, s.85.

⁹⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.117; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.II, s.434; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s.152.

⁹⁹⁸ Zâhidî, Hafız Senâullah, *Telhîsü’l-Usûl*, Merkezü Mahtûtât ve’t-Türâs ve’l-Vesâik, Kuveyt, 1994, s.29.

⁹⁹⁹ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, s.55.

olmak üzere ikinci derecede meşru kılınan şeydir” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰⁰⁰ Görüldüğü üzere, çeşitli özürler nedeniyle zor, ağır ve meşakkatli olan bir hükmün yerini alan ve ona göre daha kolay ve hafif olan hüküm ruhsat olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁰¹

Bursevî ise ruhsat hakkında, “الرخصة ما شرع ببناء علي الاعذار Ruhsat, özürlere binaen konulmuş hükümdür.” şeklinde bir tanım vermektedir.¹⁰⁰² Ruhsat tanımlarında farklı yönler öne çıkarılarak vurgulanmış olsa da, bir özür yahut zaruretten dolayı, fiilde zorluktan kolaylığa doğru meydana gelen değişiklik olduğu konusunda fikir birliği vardır.¹⁰⁰³

Ruhsat, azîmet hükmünün bir mazeret sebebiyle yapılamaması durumunda devreye giren geçici hükümdür. Ruhsat hükümleri olağan dışı veya olağanüstü durumlar için öngörüldüğünden, azimet hükümlerine nispetle ârizî ve istisnaî hükümler olarak nitelenmişlerdir.¹⁰⁰⁴ Ruhsat, ekseri hallerde aslî hükmü, mecburiyet derecesinden mubahlık derecesine, bazan da nedb veya vücûb derecesine nakleder.¹⁰⁰⁵

Fıkıh usulünde ruhsatın çeşitli türleri bulunmaktadır:

1- Haramı işleme ruhsatı: Zaruret veya zaruret derecesine ulaşan ihtiyaç nedeniyle kişinin, bir haram fiil işlemesinin mubah hale dönüşmesidir. Örneğin öldürülme yahut bir uzvun kaybedilmesi tehdidi ile karşı karşıya kalınması halinde, dinen haramlığı kesin olan bir şeyin yenilip içilmesi buna örnektir. Böylesi bir durumda kişi, canını veya bir uzvunu kaybetmekten kesin endişe duyarsa, ruhsata göre amel etmesi vacip olur. Açlıktan ölme tehlikesi karşısında kişinin meyte/leş eti yemesi de bu hükme örnektir. Buna göre amel etmeyip canını veya bir organını kaybeden kişi günahkar olur.¹⁰⁰⁶ Ancak bir Müslümanın küfür sözü söylemekle ikrah altında kaldığı yahut başkasına ait bir malın telefi için zorlanan kişinin, bunları yapmayıp azimeti tercih etmesi daha evla görülmüş, bunun sonucu öldürülmesi halinde de sevap ve ecir kazanacağı ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁷ Ayrıca bu

¹⁰⁰⁰ Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.374.

¹⁰⁰¹ Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, s.92.

¹⁰⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.357.

¹⁰⁰³ Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.172-173.

¹⁰⁰⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.152.

¹⁰⁰⁵ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.266.

¹⁰⁰⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.256; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.266; Dalgın, *Fıkıh Usûlü*, s.205-206.

¹⁰⁰⁷ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.238; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.152.

şekilde ikrahın, başkasını öldürmek veya ırzına tecavüz etmeye ruhsat vermeyeceği de belirtilmiştir.¹⁰⁰⁸

2- Vacibi terketme ruhsatı: Bazı durumlarda bir vacibin edasında, mükellef için normal meşakkatin üzerinde ek meşakkat bulunduğunda, bu duruma maruz kalan mükellef o vacibi terkedebilir. Örneğin hasta ve yolcuların farz olan ramazan orucunu tutmayıp, sonraki bir zamanda kaza etmeleri gibi. Bu tür ruhsatta, azimete göre hareket etmek ciddi bir sıkıntıya sebep olmayacaksa azimete göre amel etmek evlâ görülmüştür. Ancak azimete göre hareket etmek, bir zararın doğmasına sebep olacaksa, bu durumda azimete göre hareket etmek caiz olmayıp, ruhsata göre davranılması vacip olur.¹⁰⁰⁹

Yukarıda açıkladığımız iki tür ruhsat hakikat manasında ruhsat olarak kabul edilmiştir. Bunların dışında, “genel kurala aykırı sözleşme yapma” ve “önceki şeriatlerde bulunan ağır hükümleri kaldırma” şeklinde ruhsatlar da sayılmıştır ki, bunlar mecazî manada ruhsatlardır.¹⁰¹⁰ Şâtıbî, kırâz (mudârabe), müsâkât veya selem gibi akitlerin başlangıçta bir özre binaen meşru kılınmış olsalar da, bu akitlerin özür ve acizyet bulunmayan durumlarda da caiz olduğunu belirtir. Buna göre bu tür akitler, her ne kadar haram olan bir asıldan istisnâ edilmiş tasarruflar olsalar bile, bunların ‘ruhsat’ kapsamında görülemeyeceğini, ancak ‘küllî olan hâciyyat’ kapsamında düşünülebileceğini söylemektedir. Çünkü ruhsatlar ihtiyaç alanlarına has olarak meşru kılınmış olup, örneğin yolculuk bittiğinde oruç tutmama veya namazların kısaltılması hükmünden, oruçların tutulması ve namazların tam kılınması esasına dönülmesi vacip olmaktadır. Oturarak namaz kılma durumunda olanın ayakta namaz kılmaya kadir olduğunda veya teyemmümle namaz kılanın suya ulaştığında da durum aynı şekildedir. Ancak sözü geçen akitlerde ise, durum böyle değildir. Bunlar asıl hükümden istisnâ edilme yönüyle ruhsata benzeseler de ıstılâhî anlamda ruhsat değildirler. Çünkü insan ihtiyacı olmasa da karz/borç alabilir, kendinin bakmaya imkânı olsa da bahçesini ortaklığa verebilir.¹⁰¹¹ Ayrıca ruhsat türleri

¹⁰⁰⁸ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.238.

¹⁰⁰⁹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.258; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.267; Dalgın, *Fıkıh Usûlü*, s.206.

¹⁰¹⁰ Molla Hüsrev, *Mir’ât’ül-Vüsûl*, s.379; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.152.

¹⁰¹¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, c.I, s.303-304. Bu konuda Zekiyyüddin Şaban ise, sadece önceki şeriatlere ait ağır hükümlerin bizler hakkında kaldırılmış olmasının mecazî manada ruhsat olduğunu, zira bu hükümler bizler için teşri kılınıp sonradan kaldırılmış olmadığını belirtmekte, genel kurala aykırı sözleşme yapma ruhsatının da hakikî manada ruhsata dahil olduğunu ifade etmektedir. Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.260. Ayrıca, genel kurala aykırı sözleşme yapma ruhsatı kapsamında örnek olarak verilen

içeriği benzer olmakla birlikte hükme göre; vacip, mendub, mubah ve hilâfî/terki evlâ olarak da gruplamaya gidilmiştir.¹⁰¹²

Azîmet ve ruhsat konusunda fıkıh usulünde yer alan bilgileri genel hatları ile özetledik. Azimet ve ruhsata dair hükümlerin, teklîfî hüküm mü yoksa vaz'î hüküm mü olduğu veya ef'âli mükellefine dair hükümlerden (farz, vacip, tahrim, mekruh, mubah) hangilerinin azimet kapsamına dahil olduğu gibi fıkıh usulcülerince tartışılan konulara burada girmeyi gerekli görmüyoruz.¹⁰¹³

Azîmet ve ruhsat konusunda burada özellikle değinmek istediğimiz esas konu ise, fıkıh usulündeki yaygın olarak kullanıma sahip olan yukarıda değindiğimiz şekliyle mazeretlere ve zaruretlere dayalı azîmet ve ruhsat anlayışından farklı olarak, genellikle tettebbuu'r-ruhas¹⁰¹⁴ başlığı altında tartışılan ve daha çok telifik konuyla alakalı olan azîmet ve ruhsat anlayışıdır. Araştırmamızda şunu gördük ki, tasavvuf kitaplarında ve Bursevî'nin tefsirinde yer alan, azîmet yahut ruhsat olarak nitelenen bir kısım hükümler, kullanıldığı anlam bakımından fıkıh usulündeki azîmet ve ruhsat anlamından farklılık arz etmektedir. Fıkıhta da genelde tettebbuu'r-ruhas başlığı altında fakihler, azimet ve ruhsatın bu anlamına değinmişlerdir. Öğrenğin, İ. Kâfi Dönmez, ruhsat kavramının kullanımı ile ilgili şu manalara işaret etmektedir:

- 1- Kolaylık ve kolaylaştırma prensibi anlamıyla ruhsat. Fıkıhın temel küllî kaidelerinden birisi olan; "*Meşakkat teysiri celbeder.*"¹⁰¹⁵ ilkesi ile ifade edilen bu prensib, fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasında kendisinden faydanılan bütün içtihat yöntemlerinde önemli bir etkiye sahiptir.
- 2- Kulların şer'an muteber sayılan özürlerine binaen, onlara hükümlerde kolaylık sağlanması anlamında ruhsat. Bu anlamda ruhsat, azimetin karşılığı olup, fıkıh usulünde istilâhî kullanımı da bu manayı ifade eder.

selem ve istisna' akidlerinin ruhsat değil azimet hükümleri olduğu da belirtilmiştir. Dalgın, *Fıkıh Usûlü*, s.206.

¹⁰¹² Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, c.I, s.111-112.

¹⁰¹³ Bu konularda geniş bilgi için bk. Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, c.I, s.108-110; *Mv.F.*, c.XXX, 91-92.

¹⁰¹⁴ Tettebbuu'r-ruhas, mezheplerin ve müçtehitlerin ihtilaf halinde oldukları bir konuda mevcut içtihatlardan en kolay, hafif ve ya bağlayıcılığı olmayan içtihadın belirlenerek onun gereği ile amel etmektir. Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 295.

¹⁰¹⁵ Mecelle, md. 17.

3- Kişinin fıkıh mezheplerinin farklı içtihatları arasından kendine en kolay geleni seçmesi anlamıyla ruhsattır ki, bu genel manada telifik kapsamındadır.¹⁰¹⁶

Dönmez'in belirttiği ruhsat anlamlarından üçüncüsünün, biraz sonra açıklamaya çalışacağımız tasavvuf literatüründe yer alan azimet ve ruhsat anlayışına işaret ettiği düşünülebilir. Buna göre, herhangi bir konuda müçtehitlerin içtihatları içinden daha kolay ve hafif olanı ruhsat olarak isimlendirilmektedir. Bu türde ruhsatın, usuldeki özre dayalı ruhsatla bir alakası bulunmamaktadır.¹⁰¹⁷ Bir konudaki içtihatlardan en hafif ve kolay olanı ruhsat olarak görülünce, buna karşın en ağır ve meşakkatli olanı ise azimet konumunda olmaktadır. Bu şekilde kullanımın tasavvufî anlayışta oldukça sıklıkla zikredildiği görülmektedir. Azimet ve ruhsatın tasavvufî literatürde bu şekilde kullanımının en belirgin olarak görüldüğü eser, Abdülvehhab Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) '*Mîzânü'l-Kübra*' adlı eseridir. Şârânî, usulde geçerli olan zarurete ve meşakkate bağlı ruhsat anlayışından ayrı olarak, âlimlerin fikhî meselelerdeki görüşlerinde kuvvetli ve hafif iki mertebe bulunduğunu, görüşlerden kuvvetli ile kastedilenin daha zor/ağır olanın olduğunu ve bunun da azimetle ifade ettiğini; görüşlerden hafif olanın ise yapılması kolay olan olup, bunun da ruhsatı ifade ettiğini belirtir.¹⁰¹⁸ Şa'rânî bu anlayışın, fıkıh usulünde yer alan azimet ve ruhsat ile farkını şöyle açıklamaktadır:

"Bizim nezdimizde azimet ve ruhsat ile kastedilen, teşdîd ve tahfîf anlamlarıdır. Yoksa usul alimlerinin kitaplarında tahdîd ettikleri azimet ve ruhsat değildir. Bizim hafif derecesine ruhsat dememiz, karşısındaki kuvvetliye veya efdale göredir. Yoksa bir işi yapmaktan aciz olan bir mükellef, şer'an zaten takâtinin üstünde olan bir işi yapmakla teklif olunamaz. Takâtinin üstündeki ile teklif olunamayınca, o kişi için ruhsatı işlemek, kuvvetlinin azimetle yapması gibi vacip olur. Âciz olan, yani azimetle yapmaya gücü yetmeyen, ruhsatı da yapmayıp o işi tamamen terketme derecesine inemez. Nitekim mutlak suyu olmayıp, toprağı kullanabilenin teyemmümü terk etmesi caiz olmaz."¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁶ Dönmez, İbrahim Kâfi, "er-Ruhsatü ve Tettebbuu'r-Ruhas fi'l-Fıkhî'l-İslâmî," *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Cidde, 1994, sayı:8, s.247-248; Dönmez, "Ruhsat," *DİA*, TDV, Ankara, 2008, c.XXXV, s.207.

¹⁰¹⁷ Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 295.

¹⁰¹⁸ Şa'rânî, Abdülvehhab, *Mîzânü'l-Kübrâ*, (çev. A. Faruk Meyan), Furkan Yayınevi, İstanbul, 1980, s.30.

¹⁰¹⁹ Şa'rânî, *Mîzân*, s.31.

Görüldüğü üzere Şarânî, müçtehitlerin içtihat yaparak ortaya koydukları hükümlerden; en ağır ve en ihtiyatlı görüleni azimet; en hafif olanını ise ruhsat olarak nitilemekte, yapabilenin bu hükümlerden en üst seviyede olanı yerine getirip, ruhsat derecesinde olana düşmemesinin evlâ olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncede dikkat çeken bir diğer yön ise, bu şekilde müçtehitlerin görüşleri arasında tercihte bulunup, en meşakkatli ve en ihtiyatlı olanı almak şeklindeki uygulamanın, fihın bütün konularına uygulanmış olmasıdır.

Bu düşünce temellendirilirken; “*Ümmetimin ihtilafı rahmettir.*”¹⁰²⁰ hadisinden hareket edilmiş, müçtehitlerin ihtilafının alîm ve hakîm olan Allah’ın tedbirinden meydana geldiği, Allah’ın kulları için en iyi olanın mezheplere ayrılmak olduğunu bildiğinden, ezelden bunu bu şekilde takdir ettiği, aksi halde bütün Müslümanların tek bir görüş üzere olmaya zorlanmış olacağı dile getirilmiştir. Bunun yanında; “*Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!*” diye Nûh’a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya emrettiğini size de din kıldı.”¹⁰²¹ ayetinin dinin asıllarında yani itikadî konularda ihtilafı yasakladığı da belirtilmiştir.¹⁰²² Şeriatın sahibinin ve mezhep imamlarının sözlerinde, görünüşte birbirine uymaz gibi görünen herşeyin, aslında teşdid-tahfif mertebelerine hamledilmesi gerekir. Çünkü şeriatın sahibinin sözlerinin tenakuzdan/birbirine uymamaktan yüce olduğunu; aynı şekilde cahillik ve inat gözüyle değil, ilim ve insaf gözüyle bakıldığında mezhep imamlarının sözlerinin de böyle olduğunun görüleceğini belirtir. Peygamberin kendisine sorulan bazı sorulara, muhataplarına göre farklı cevaplar vermesinin de muhatapların buldukları duruma göre yine bu mertebelere göre değiştiğini söylemektedir.¹⁰²³ Bu anlayışa göre daha garanti ve ağır/meşakkatli görülen fetva azimet; daha hafif olan fetva ise ruhsat olarak nitelenir ve müçtehitlerin bir konu hakkındaki bütün görüşleri bu iki mertebe (azimet-ruhsat) arasında yer alır. Bu görüşler ister aynı mezhebe mensup müçtehitlerin görüşleri olsun, ister farklı mezheplerdeki müçtehitlerin görüşleri olsun durum yine aynıdır. Uygulanacak fetva konusunda evlâ olan

¹⁰²⁰ Aclûnî, *Keşfü’-Hafâ*, c.I, s.64-65. Bu rivayet, hem Kütüb-ü Tis’a’da hem üçüncü yüzyılda yazılmış olan temel hadis kitaplarında yer almaması, yer aldığı bir kısım kaynaklarda ise senedinin bulunmadığı gerekçesiyle eleştirilere uğramıştır. Bu konuda geniş bilgi için bakınız; Toksarı, Ali, “İslam’da İhtilafın Yeri”, *Erciyes Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, 1987, sayı: 4, s.285-320.

¹⁰²¹ Şûra 42/13.

¹⁰²² Şa’rânî, *Mizân*, s.31.

¹⁰²³ Şa’rânî, *Mizân*, s.39-41.

ise çoğunlukla teşdid (azîmet) mertebesi olup; hilâf-ı evlâ ise, ekseriya tahfif (ruhsat) mertebesidir. Ancak yine de bir müçtehidin teşdid (azimet) olarak ortaya koyduğu şeyin bütün insanlara emredilmesi yahut tahfif olarak ortaya koyduğu hükmün herkese emredilmesinden kaçınılması gerekir. Çünkü şeriat, teşdid ve tahfif olmak üzere iki merteye şeklinde olup, şayet şeriat bir mertebeye göre gelmiş olsaydı, yani ya sadece tahfif yahut sadece teşdid üzere bulunsa idi, bu ümmet için büyük bir meşakkat olurdu. Hz. Peygamberin şeriatı îtidal üzere olduğundan, bir kimse için meşakkatin olduğu durumda onun için hafif olan başka bir hüküm de bulunur. Bu ya bir hadis, ya bir başka imamın kavli, ya da aynı mezhep içinden mercuh başka bir kavildir.¹⁰²⁴ Tahfif ve teşdid mertebelerinin her ikisinde yer alan hükümler için bunları yapmaya uygun insanlar vardır. Ancak meşakkatli olan yani azimet sayılan derecesine yükselmek de, belli şartlarla ruhsat mertebesine inmek de caiz olmakla birlikte, ruhsat seviyesine inmek ancak hissene ve şer'an diğerinin yapılamadığı zamandır.¹⁰²⁵

Bu anlayışa göre, müçtehitlerce ortaya konan ilimler, şeriatın ilk menbainin bağlı olup, onların hiçbirisi şeriatın dışında değildir. Bu tıpkı bir balık ağı gibidir. O ağın ilk gözü şeriatın menbai, ona bağlı olarak genişleyen ve çoğalan diğer gözler ise müçtehitlerin sözleridir. Böylece, bütün müçtehitlerin görüşleri birbirinden farklı da olsa, musîb oldukları ortaya çıkar. Bu nedenle; "İsabet eden birdir, diğerleri hatalıdır." diyenlerin nedâmeti ne büyüktür. Âlimlerin bütün kavilleri korunmalı, herbirinin hafif veya kuvvetli iki merteye arasında bulunduğu bilinmelidir. Asla bir müçtehide hata etti denilmemelidir. Zira müçtehitlerce yapılan istinbat/hüküm çıkarma, şeriatın sahibince yapılmış teşrîf gibidir.¹⁰²⁶ "Ümmetimin ihtilafı rahmettir."¹⁰²⁷ ve "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız kurtulursunuz."¹⁰²⁸ hadisleri, hangi imama uyulursa uyulsun onların hepsinin hidayet üzere olduklarını vurgular. Şayet imamlardan birisi musîb diğerleri hatalı olsa idi, onlara uyanlar kesinlikle hidayete ulaşamazlardı. Bu yüzden imamlardan birisi hakikatte hatalı olsa, onların ihtilafı nasıl rahmet olurdu?¹⁰²⁹ Şeriatlarında farklılık olsa da, bütün

¹⁰²⁴ Şa'rânî, *Mizân*, s.50-58.

¹⁰²⁵ Şa'rânî, *Mizân*, s.34-36.

¹⁰²⁶ Şa'rânî, *Mizân*, s.55, 57-58.

¹⁰²⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.I, s.64-65.

¹⁰²⁸ Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, c.I, s.198/199, (hd. no: 1002).

¹⁰²⁹ Şa'rânî, *Mizân*, s.71.

peygamberlerin getirdiklerine iman etmenin gerekliliği konusunda görüş birliği vardır. Çünkü farklılık ve ayrılıklarına rağmen hepsi haktır. Alimlerin ihtilaflarında da durum aynıdır. Bütün alimlerin görüşleri, şeriat kaynağından alınmış olup, hepsi tahfif ve teşdid yönleriyle şeriatın iki mertebesi arasında yer almıştır.¹⁰³⁰

Bir kısım hadislerin de tahfif ve teşdid yönüne hamledilerek değerlendirilmesi gerektiğine dair yorumlar yapılmıştır. Örneğin Hz. Peygamberin bir abdest ile beş vakit namazı eda ettiğini bildiren hadis¹⁰³¹ ile her namaz için ayrı ayrı abdest aldığı bildiren hadisler¹⁰³² ele alındığında, birincisi tahfif mertebesini ifade ederken, ikinci hadis ile amel ise Hz. Peygambere uymada teşdid mertebesini ifade etmektedir.¹⁰³³ Yine yatsı namazının gecenin ilk üçte birinde veya gece yarısından önce kılınmasına dair hadisler ile ikinci fecre kadar kılınabileceğine dair hadisin durumu da aynı olup, birinci durum teşdid yani azimet; ikinci hadisin hükmü ise tahfif yani ruhsat olmaktadır.¹⁰³⁴

Müçtehitlerin görüşleri konusunda daha meşakkatli ve daha ihtiyatlı olanın azimet olarak, daha kolay ve hafif görülenin ise ruhsat olarak görülmesi konusunda şu örnekleri verebiliriz: Beş vakit namazın cemaatle kılınması –cemaati engelleyen bir manî yoksa- Hanbelî mezhebine göre vacip/farz olarak görülmüştür.¹⁰³⁵ Onlar bu konuda; *"Kim müezzinin ezanını duyup da namaza gitmesine mâni bir özü yok iken, -bu arada sahabiler "özür nedir?" diye sorduğunda Hz. Peygamber: "Korku veya hastalıktır" karşılığını vermiştir- kıldığı namaz kabul olunmaz."*¹⁰³⁶ hadisi ile Hz. Peygamberin, cemaate gelmeyenlerin evlerini yakmak istediği yönündeki hadisi¹⁰³⁷ ve Ümm-ü Mektûm'un âmâ oluşu nedeniyle cemaate katılmama konusundaki izin talebi sonrası, Hz. Peygamber'in;

¹⁰³⁰ Şa'rânî, *Mizân*, s.67.

¹⁰³¹ Müslim, Taharet, 25.

¹⁰³² Buhârî, Vudu', 54.

¹⁰³³ Şa'rânî, *Mizân*, s.125.

¹⁰³⁴ Şa'rânî, *Mizân*, s.128. Fıkıh ekolleri arasında yatsı namazının vakti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür: Ebû Hanife, gece yarısına kadar tehir edilebileceğini söylerken, ondan sonrasını hoş görmemekle birlikte caiz görmüş, diğer mezhep imamları ise gecenin üçte birine kadar kılınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak Hanefi ve Şafîî mezheplerinde genel kanaat, yatsı namazının idrak vaktinin fecre kadar sürdüğü; Maliki, Hanbeli, Caferi ve Zahirî mezheplerinde ise gece yarısına kadar sürdüğü şeklindedir. Geniş bilgi için bakınız; Nas, Taha, "Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2014, sayı: 50/3, s.9-30.

¹⁰³⁵ İbn-i Kudâme, *Muğnî*, c.III, s.5.

¹⁰³⁶ Ebu Dâvud, Salat, 46. (hd. no: 551)

¹⁰³⁷ Buhârî, Ezan, 29; Ebu Dâvud, Salat, 46. (hd. no: 548).

“Ezanı duyuyorsan sana ruhsat bulamıyorum.”¹⁰³⁸ buyurmasını esas almışlardır.¹⁰³⁹ Bu fetva bu konudaki en üst fetva olduğundan bu tasavvuf ehline teşdîd yani azîmet kabul edilmiştir.¹⁰⁴⁰ Aynı anlayış Bursevî'nin tefsirinde de dile getirilmekte, Bakara suresi 3. ayetteki; “ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ” *Namazı dosdoğru kılarlar*” ayetinin tefsirinde, Ahmed b. Hanbel'in namazın cemaatle kılınmasının farz olduğu görüşü öne çıkarılmaktadır.¹⁰⁴¹ Bursevî, beş vakit namazın cemaatle kılınması konusunda, bazı alimlerin bunun hükmünü müekked sünnet olarak gördüğünü, ancak ulemanın çoğuna göre cemaatle namazın hükmünün vacip kabul edildiğini aktarmakta,¹⁰⁴² içerisinde doğrudan cemaati belirten bir ifade olmasa da; “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ” *namazı dosdoğru kılan*”¹⁰⁴³ “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ” *ve namazı da dosdoğru kıl*”¹⁰⁴⁴ ayetlerini, namazı cemaatle kılmayı ifade eder şekilde anlamlandırmakta,¹⁰⁴⁵ “ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ” *Her secde yerinde yüzlerinizi (O'na) doğrultun.*”¹⁰⁴⁶ ayetinin de, farz namazların cemaatle kılınmasının vücubuna işaret ettiğini Haddâdî (400/1010)'den nakille ifade etmektedir.¹⁰⁴⁷ Ayrıca, farz namazların cemaatle kılınmasını topluca terkeden belde halkına karşı savaşılabileceğini belirterek, özürsüz olarak cemaati terkeden kişiye de tazir cezası verilmesi ve şehadetinin de kabul edilmemesi gerektiğini, hatta hastalandığında ziyaret edilmeyeceği gibi öldüğünde de cenazesine dahi katılmaması gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁴⁸ Görüldüğü üzere Bursevî, farz namazların cemaatle kılınması konusunda, bu konudaki en üst/ağır hüküm olan vücûbiyetini esas almakta ve özürsüz olarak bunun terk edilemeyeceğini ifade etmektedir. Benzer bir tutumu da, namazda rükû ve secdelerdeki tesbihlerin hükmü konusunda göstermekte, fukahanın

¹⁰³⁸ Ebu Dâvud, Salat, 46 (hd. no: 552)

¹⁰³⁹ İbn-i Kudame, *Muğnî*, c.III, s.5-6.

¹⁰⁴⁰ Şa'rânî, *Mizân*, s.275.

¹⁰⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.35.

¹⁰⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.398; c.VII, s.376.

¹⁰⁴³ Tevbe, 9/18.

¹⁰⁴⁴ Ankebut, 29/45.

¹⁰⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.398; c.VI, s.474.

¹⁰⁴⁶ Araf 7/29.

¹⁰⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.152. Bursevî burada, Haddâdî'nin bu ayeti namazların cemaatle kılınmasının farz olduğuna delil getirdiğini aktarmaktadır. Bu bilginin kaynağına ulaşmak için yaptığımız araştırmada, ne Haddâdî (400/1010)'nin el-Muvaddih fî't-Tefsîr adlı eserinde ne de Ebû Bekr el-Haddâd (800/1398)'in eserlerinde böyle bir bilgiye rastlamadık. Ancak Mâverdî ve İbnü'l-Cevzî, “ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ” *Her secde yerinde yüzlerinizi (O'na) doğrultun.*” (Araf 7/29) ayetinin vakit namazlarının cemaatle kılınması konusunda emir içerdiğine dair görüşler nakletmektedirler. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c.II, s.216-217; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 2002, s.490.

¹⁰⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.35, 122, 373.

çoğunluğunun bunlar hakkında sünnet hükmünü belirtmekle birlikte, Ahmed. b. Hanbel'in bunların vacip olduğu ve bilerek terkinin namazı bozacağı şeklindeki hükmünü öne çıkardığı görülmektedir.¹⁰⁴⁹

Bursevî'nin bu konuda belirttiği bir diğer örnek ise; İmam Şâfiî'nin; “أَوْ لَأَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” veya kadınlara dokunmuşsanız.”¹⁰⁵⁰ ayetine binaen, eliyle bir kadına dokunanın abdestinin bozulacağına dair fetvasının bu konuda azimet olduğu, zira ayetin mutlak olarak zahîrî anlamında dokunmanın yer aldığını belirtmesidir.¹⁰⁵¹ Bu konuda erkeğin, mahremi olmayan kadına dokunması halinde abdestinin bozulmasına dair görüş teşdid, bozulmayacağına dair görüş ise tahfif olarak görülmüş; azimet sayılan fetva olan, bozulmasına dair hükümle amel edilmesi gerektiği vurgulanmış, hatta dokunulanın acûze veya kız çocuğu dahi olsa abdestin bozulacağına dair Davud ez-Zahîrî'den nakledilen fetva ile amelin de evlâ olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵² Burada ihtiyata dayalı yorumun da esas alındığı söylenebilir. Zira ayette kastedilen mutlak dokunma ihtimali olduğundan, abdestsiz namaz kılma vabalından kurtulmak için ihtiyata binaen böylesi bir durumda abdest almak daha garanti bir yol olmaktadır. Bu şekilde davranmak, ayette şayet şehvetle dokunma kastedilmiş olması durumu için de bir sorun ortaya çıkarmamaktadır.¹⁰⁵³

Konunun tam anlaşılması için, burada belirgin birkaç örnek daha zikretmek istiyoruz. Kendilerine hac farz olan kişilere umrenin de farz olduğu görüşü¹⁰⁵⁴ ile umrenin farz olmayıp sünnet olduğu¹⁰⁵⁵ görüşlerinden birincisi teşdid/azimet iken ikincisi ise tahfif/ruhsattır.¹⁰⁵⁶ Oruçlu iken unutarak yiyen ve içenin orucunun bozulmayacağı yönündeki cumhurun görüşüne karşın, İmam Mâlik'in bunların orucunun bozulmuş olacağı ve kazasının gerektiği yönündeki görüşü¹⁰⁵⁷ de aynı şekilde azimet ve ruhsata göre sıralanır. Buna göre birinci görüş tahfif olup, ikinci görüş ise teşdiddir. Bunlardan orucun bozulmayacağı görüşü avam için, bozulacağı hükmü ise havas için daha uygun görülmüş,

¹⁰⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.343.

¹⁰⁵⁰ Nisa 4/43.

¹⁰⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.311.

¹⁰⁵² Şa'rânî, *Mizân*, s.180-181.

¹⁰⁵³ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat*, s.160.

¹⁰⁵⁴ İbn-i Kudâme, *Muğnî*, c.V, s.13.

¹⁰⁵⁵ İbn-i Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, c.III, s.475.

¹⁰⁵⁶ Şa'rânî, *Mizân*, s.378. Umrenin hükmü konusunda, vacip veya sünnet oluşuna dair deliller ve bunların değerlendirilmesine dair bakınız: Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.III, s.267-268.

¹⁰⁵⁷ Mâlik, *Müdevvene*, c.I, s.277.

İmam Mâlik'in dinî düşüncede büyük bir incelik gösterdiği, cumhurun ise ümmete tolerans ve kolaylık sağlama yönünü esas aldığı belirtilmiştir.¹⁰⁵⁸ Bunlara benzer şekilde, keffaretin sadece Ramazan orucuna has bir tecziye olduğu görüşü ile Atâ ve Katâde'den nakledilen Ramazan orucunun kazasında da keffaretin geçerli olduğu görüşü,¹⁰⁵⁹ yine yolculuk nedeniyle namazların takdim ve tehir üzere cem edilebileceği görüşü ile yolculuğun cem sebebi olamayacağı görüşlerinde de aynı durumlar geçerli olup birinci durumlar tahfif (ruhsat), ikinci durumlar ise teşdid (azimet) olarak nitelenmiştir.¹⁰⁶⁰ Bu durumlarda her zaman için teşdid/azimet sayılan durumun yerine getirilmesi evla olup, mümkün olduğunca tahfif/ruhsat yönüne gidilmemelidir. Bu durum ibadet hükümlerinde olduğu gibi, alışveriş, evlilik, talak, kölelik, nezir, kurban, yemin, ukubat ve diğer tüm fıkıh alanlarında da uygulama bu şekildedir.

Belirttiğimiz üzere Şârânî'nin *Mizân* adlı eseri, bütün fıkıh konularında sadece mezhep imamlarının değil, bunun yanında sahabe ve görüşleri bilinen diğer tüm müçtehitlerin görüşlerini toplayıp zor olandan hafif olana doğru sıralaması ve bunları bilenlerin yapabildiği en ağır görüş ile amel etmesinin gerektiğini ifade etmesi, mutasavvıflar açısından azimet olanın en meşakkatli görüş, ruhsat olanın ise en hafif görüş olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bursevî'nin de herhangi bir konuda sözlerin/görüşlerin en meşakkatlisi ve bütün mezheplerin görüşlerinden en zoru ile amel etmeyi tavsiye etmesi ve bunun azimet olduğunu vurgulaması,¹⁰⁶¹ tasavvufî anlayışta dile getirilen, ruhsatlarla değil azimetlerle amel etmenin gerekliliği prensibi ile; dinî yaşantıda en ihtiyatlı olan ve yapılabilen en zor/meşakkatli hüküm ile amel etmeye bir vurgu olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayışın, dinî yaşayışta gösterilen ileri düzeydeki titizliğin ve ihtiyatın bir sonucu olduğu ortadadır.

Serrâc da bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Farzlarda en ihtiyatlı olan hükme yapışmak, şeriat ilminde en sağlam olana sarılmak sûfîlerin âdâbındandır. Çünkü

¹⁰⁵⁸ Şa'rânî, *Mizân*, s.369.

¹⁰⁵⁹ Şa'rânî, *Mizân*, s.368.

¹⁰⁶⁰ Şa'rânî, *Mizân*, s.291.

¹⁰⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.334; c.V, s.311.

ruhsatlara bağlanmak avamın yoludur. Tevil ve müsâmaha yolunu tutmak, zayıfların hâlidir. Bu onlara Allah'tan bir rahmettir.”¹⁰⁶²

Fıkıh literatüründe de bazı konularda ihtiyatlı ve daha faziletli olan ile amelin tavsiye edildiği mevcut olmakla birlikte, fıkıhın bütün alanlarında farklı müçtehitlerce verilmiş tüm fetvaların zor olandan kolay olana doğru sıralanıp, insanların istitaatına göre her konuda en meşakkatli ve en ihtiyatlı olanın seçilip onunla amel edilmesi şeklinde genel bir uygulama öyle sanıyoruz ki, zühd/tasavvuf anlayışına has bir uygulamadır. Bu davranışın dinî yaşantıda gösterilen titizlik nedeniyle, ihtiyata en uygununu ve en faziletli olanı yapma anlayışına dayalı bir telifik olduğu görülmektedir. Ancak bunu yapacak kişilerin, dinî alanda yeterli bilgiye sahip olanlar olduğu, bu alanda yeterli bilgiye sahip olmayan avamın ise bir mezhebi taklit etmesinin gerekli olduğu da vurgulanmıştır.¹⁰⁶³

Görüldüğü üzere tasavvuf anlayışındaki azimet ruhsat uygulaması, fıkihta tartışılan tettebbuu'r-ruhas'ın tam zıddına olan bir uygulamadır. Zira tettebbuu'r-ruhas'ta mevcut içtihatlardan en hafif ve kolay olanı tercih etme söz konusu iken, tasavvufta ise en ağır ve meşakkatli olan tercih edilmektedir. Tettebbuu'r-ruhasta, kişiyi farklı içtihatlardan daha kolay olanlarını seçmeye iten saikin genelde nefsin isteği ve hevaya uyma olması nedeniyle eleştirilmiş, nefsî temayüle bağlı seçiciliğin caiz olmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁶⁴ Buna karşın mutasavvıfların sadece ihtiyat ve takvaya dayalı olarak uyguladıkları mevcut görüşlerden en ağır olanının tercih edilmesi de bazı yönlerden eleştiriye tabi tutulabilir. Dinî-amelî hayatın tamamında ihtiyatın gözetilmesi isabetli olsa da, bu durum her zaman en ağır hükümün esas alınmasını, kolay görüşün ise terkedilmesini gerektirmez. Ayrıca bir konudaki en ağır ve en meşakkatli olan görüş bu konuda en doğru hüküm olmayabilir. Zira içtihatlar arasında en doğru olanının belirlenmesi zorluk-kolaylık durumundan önce usuldeki mevcut metodolojilere bağlı olarak değerlendirilmelidir. Deliller ve delalet yönüyle daha sağlam olma, makâsîd ve maslahata daha uygun olma gibi kriterler çerçevesinde yapılacak bir değerlendirme ile tercihte bulunulması, murad-ı ilahîye daha

¹⁰⁶² Serrâc, *Lumâ'*, s.189.

¹⁰⁶³ Şa'rânî, *Mizân*, s.43.

¹⁰⁶⁴ Bu konudaki görüşler ve geniş değerlendirmeler için bakınız: Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 295-342.

uygun içtihadın seçilmesini sağlama da daha makbul yol olsa gerektir.¹⁰⁶⁵ Bu nedenle salt ağır ve meşakkatli oluşunu esas alarak içtihadî görüşler arasından seçimde bulunmak, fikhî açıdan en isabetli görüşün seçildiğini göstermez. En hafif ve kolay görülen bir içtihad, metodolojik açıdan yapılan değerlendirmede en isabetli ve maslahata en uygun görüş olarak ortaya çıkabileceği gibi, en meşakkatli ve nefse en ağır gelen görüş ise bu değerlendirmede en zayıf görüş konumunda kalabilir. Bu yüzden bu konuda salt kolaylık-zorluk durumu yerine, usul kaideleri (delalet, sıhhat vb.) çerçevesinde yapılacak değerlendirmelerin daha nesnel ve kabule şayan olacağı düşüncesindeyiz. Ayrıca bu meseleye rivayet açısından bakıldığında da durum mutasavvıfların savunduğunun tersinedir. Zira Hz. Aişe'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: *“Hz. Peygamber iki şey arasında muhayyer bırakıldığında –günah olmadığı sürece- kolay olanı tercih ederdi. Şayet günah ise insanların ondan en uzak olanı idi.”*¹⁰⁶⁶

Bunun yanında, fıkıh usulünde yer alan anlamıyla ruhsat hükümlerinden de yani zaruret ve meşakkate binaen vazedilen hafifletici hükümlerin uygulanmasından tasavvuf ehlinin kaçınması gerektiği mutasavvıflarca hep vurgulanmıştır. Örneğin, göze su değmemesi gerektiği (yaralanma vb. durumlar gibi) tabiplerce belirtilmiş olsa bile, yine de her namaz vakti abdest alarak, gözünü su ile yıkamaktan çekinmeyip, kör olmayı göze almak dahi mutasavvıflarca övülen bir davranış olarak zikredilebilmektedir.¹⁰⁶⁷

Serrâc, insanların kitap ve sünnete uymada üç grup olduğunu belirtmektedir. Bunlar; 1- Ruhsat, mubah, tevil ve genişlik yolunu tutanlar. 2- Farz, sünnet, dînî had ve ahkam bilgisine bağlananlar. 3- Farz ve sünnet konusunu sağlamlaştırdıktan sonra, dînî ahkamda hiçbir cehaleti kalmayan, bunlara ilaveten hal, amel, ahlak ve yüce duygulara gönlünü bağlayan, hukukun gerçeklerini araştıran sıdk ve tahkik ehli kimseler.¹⁰⁶⁸ Görüldüğü üzere Serrâc, ruhsat ve dindeki genişliğe uymayı en alt tabaka dindarlık şeklinde açıklamakta, ruhsat ve mubah alanın kullanılmasının imanlardaki zaaf ve nefislerin dünya hazlarına meyletmesinden kaynakladığını, ruhsata uymanın bazan insanların şehvetlerine uyup kötülüğe düşmeleri gibi kötü sonuçlar doğurabileceğini

¹⁰⁶⁵ Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, s.325-328.

¹⁰⁶⁶ Buhârî, Menâkıb, 23; Müslim, Fedâil, 20.

¹⁰⁶⁷ Serrâc, *Luma'*, s.170.

¹⁰⁶⁸ Serrâc, *Luma'*, s.16, 113.

belirtmektedir.¹⁰⁶⁹ Yine o, sûfiler dışındakilerin ruhsatlarla amel etmelerini gerektirecek birtakım engelleri ve meşguliyetleri bulunabileceğini, bu yüzden onların ruhsatlarla amel konusunda mazur görülmesi gerektiğini de belirterek, tasavvufî anlayışta ruhsatlara bakışı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre takvada, ihtiyata sarılmada sufi için gevşeklik söz konusu bile olamaz.¹⁰⁷⁰

Bursevî'nin de bu konudaki tavrı oldukça sert olup, özellikle ruhsatlarla fetva veren alimleri şiddetle kınamaktadır. Ahzab suresi 26-27. ayetlerinin¹⁰⁷¹ tefsirinde, bu ayetlerde şuna işaret bulunduğunu aktarır: Nasıl ki Benî Kureyzalılar, Müslümanlara karşı müşriklere yardım etmekle helak oldularsa, yağcı alimlerin de durumu aynıdır. Çünkü onlar talep ehline ruhsatlarla fetva verip kalblerine karşı nefislerine, şeytana ve dünyaya düşkünlüğe yardım ederler, buna karşın dünyadan soyutlanma, mücahede ve uzlet konusunda gevşekliğe sevk ederler, demektedir.¹⁰⁷² Görüleceği üzere Bursevî, ruhsatlarla fetva vermenin ve onlarla amel etmenin, tasavvufî anlayışla kesinlikle bağdaştırılamayacağını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Burada son olarak şunu da belirtelim: Sadece ruhsatlarla amel etmeye çalışmak da dinde bir samimiyetsizlik ve gevşeklik göstergesi olarak görülebilir. Buna karşın yalnızca azimetle amel etmeye çalışmak ve ruhsatlardan tamamen kaçınmak, nefsin ve şeytanın saptırmalarına imkan vermeme ve ihtiyata göre hareket etme noktasında yerinde ve tavsiyeye şayan bir hassasiyet ise de, bu şekildeki hareket tarzı kişinin nefesine eziyet etmesi, kendini helak etmesi ve bedenini güçsüz düşürmesi gibi şari'in muradı ile örtüşmeyen durumların ortaya çıkmasına yol açmamalıdır. Çünkü azimetler gibi ruhsatların da birer meşru uygulama ve şariat dahilinde birer hal çaresi olduğu unutulmamalıdır.¹⁰⁷³ Zühd veya ihtiyatlı davranma adına Allah'ın ve Hz. Peygamberin verdiği ruhsatları yapmaktan tamamen kaçınmak, hem sünnete aykırılık, hem Rasulüallah'tan daha takvalı olmayı çağrıştırmaktadır ki, böyle bir anlayış kesinlikle yanlıştır.

¹⁰⁶⁹ Serrâc, *Luma'*, s.113.

¹⁰⁷⁰ Serrâc, *Luma'*, s.166.

¹⁰⁷¹ "Allah, kitap ehlinden olup müşriklere yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine büyük bir korku saldı. Siz onların bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir ediyordunuz. Allah, sizi onların topraklarına, yurtlarına, mallarına ve henüz ayak basmadığınız topraklara varis kıldı. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir." Ahzab 33/26-27.

¹⁰⁷² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.163.

¹⁰⁷³ Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, s.108-109.

Hükmü şari tarafından kesin olarak açıklanmış konularda değil, kesinlik bulunmayan şüpheli konularda ihtiyat yolu tutulmalıdır.¹⁰⁷⁴ Sadece azimetlerle amel etmekte ısrarcı olmak, bazen bu azimet hükümlerinin tamamen terkedilmesine veya yapılamamasına sebep olabileceği de unutulmamalıdır. Örneğin sefer ruhsatlarından habersiz birinin, vakit namazlarını sünnetleriyle birlikte tam olarak eda etmelerinin zaman yönünden imkansız olduğu durumlarda o vaktin namazını tümünden terketmeleri karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle azimet ve ruhsatın, olağan ya da olağan dışı şartlara göre dinî-hukukî talebin farklı yansımalarından ibaret oldukları ve birlikte bir bütün teşkil ettikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Kolaylık ve ruhsatın varlığı yanında, bu konuda esas olanın talep ve hükümlerde sebat etme ve normal ölçüyü aşmayan güçlük ve sıkıntılara da göğüs germenin gerekliliği birlikte ifade edilmelidir.¹⁰⁷⁵ Buna göre dinî ve hukukî hayatın düzenlenmesi ve dengede yürütülmesinde azimet hükümleri yanında ruhsat hükümlerinin de önemli fonksiyonlara sahip olduğu bir vakiadır. Ayrıca sebeplerinin mevcut olması koşuluyla şer'î ruhsatlarla amel genel olarak mubah olup, bu konuda fıkıhçılar arasında bir ihtilaf da bulunmamaktadır.¹⁰⁷⁶

3.2.5.4. Fetva-Takva Ayrımı

Tasavvufî anlayışın önemli özelliklerinden birisi de fetva-takva ayrımıdır. Fetva kelimesi; bir hükmü açıklayan veya müşkilin çözümüne dair verilen cevap, bir meselede sorulan şeye verilen cevap, ortaya konan hüküm anlamlarına gelir.¹⁰⁷⁷ Fıkıhî terim olarak ise; sorulan dinî bir meseleye dair, fakih bir zatın verdiği cevap ve ortaya koyduğu hükümden ibarettir.¹⁰⁷⁸

Nasslardaki hükümlerin çok defa genel, mutlak ve sınırlı olması, onlardan hüküm elde edilmesi için 'içtihat' denilen dinî hüküm ve bilgi elde etme metodolojisini gerekli kılmış, fetva da içtihadı yakın bir anlam taşıyarak hem dinî-hukukî bir konu hakkında dinin asıl kaynaklarında mevcut bilgi ve hükmün açıklanması, hem de hakkında hüküm

¹⁰⁷⁴ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat*, s.244-245.

¹⁰⁷⁵ Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 24.

¹⁰⁷⁶ Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 206.

¹⁰⁷⁷ İsfahânî, *Müfredat*, s.373; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.V, 3348; İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mevdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Dâru İbnî'l-Cevzî, Dammam, 1421(h.), s.691.

¹⁰⁷⁸ Bilmen, *İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, c.I, s.246. Fetva kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına dair geniş açıklama ve değerlendirmeler için bakınız; Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Fetva Usulü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Ens., Samsun, 2002, s.15-20.

bulunmayan konularda belli kaynak ve metotlara bağlı kalarak dinî-hukukî hükmün elde edilmesi ameliyesinin genel adı olmuştur. Fetva, Hz. Peygamber döneminden itibaren tarih boyunca müslümanların dinî hayatının düzenlenmesi ve yönlendirilmesi kadar, fıkıh literatürünün oluşmasında da önemli rol oynamıştır. Verilen fetvalar dinin açık ve yerleşik bir hükmünün aktarılması veya açıklanması mahiyetinde olduğunda şâriin hükmünü beyan, Kur'an ve Sünnet'te hakkında hüküm bulunmayan bir konuda dinî hükmün araştırılması mahiyetinde olduğunda ise fikhî yorum, re'y ve içtihat olarak değer hükmü taşımıştır.¹⁰⁷⁹

Takva kelimesi ise; bir şeyi ezadan veya zarar verecek şeyden korumak, himaye etmek, sakınmak anlamındaki "v-k-y" (و ق ي) kökünden gelmektedir.¹⁰⁸⁰ Takva kavramı; günaha sevkedici şeyden nefsi korumak,¹⁰⁸¹ dinin emir ve tavsiyelerine uyma, haram ve günahlardan kaçınma hususunda gösterilen titizlik¹⁰⁸² şeklinde açıklanmıştır. Takva, tasavvuf literatüründe üzerinde önemle durulan kavramlardan birisidir. Kuşeyrî takvayı; bütün iyilikleri ve faziletleri kendinde toplayan bir haslet olarak belirtmekte, takvanın hakikatini; Allah'a itaat ederek azabından sakınmak olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸³ Kuşeyrî amele yansımaları açısından da takvanın aslının; önce şirkten, sonra kötü ve günah olan fiillerden, sonra günah olma ihtimali olan amellerden sakınmak, en son olarak da fuzulî ve lüzumsuz olan şeyleri de terketmek olduğunu belirtir.¹⁰⁸⁴

Tasavvuf ehline takva kavramına dair yapılan açıklamalarda, takvanın tasavvufun temeli olduğu, sadece farzları ifa edip ve yasaklardan sakınmanın takva olarak nitelenemeyeceği, bilakis dinin bütün hükümlerinin eksiksiz ve sürekli olarak titiz bir şekilde yerine getirilmesi gerektiğinin vurgulandığı görülür.¹⁰⁸⁵ Bu şekilde dinî yaşayışta ortaya konan ileri düzeyde titizliğin ifadesi olan takva, fikhî hükümlerin yerine getirilmesini de çeşitli şekillerde etkilemiştir. Bu konuda yapılan şu tespit oldukça dikkat çekicidir: "Müftülerin fetvasına, kadıların hükmüne göre caiz olan bazı hususlar takva

¹⁰⁷⁹ Atar, Fahrettin, "Fetva" *DİA*, TDV, Ankara, 1995, c.XXXIX, s.487.

¹⁰⁸⁰ Cevherî, *Sihâh*, c.VI, s.2527; İsfahânî, *Müfredât*, s.530; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.VI, s.4901.

¹⁰⁸¹ İsfahânî, *Müfredât*, s.530-531.

¹⁰⁸² Uludağ, Süleyman, "Takva" *DİA*, TDV, Ankara, 2010, c.XXXIX, s.484.

¹⁰⁸³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.200.

¹⁰⁸⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.200.

¹⁰⁸⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.342.

esasına göre caiz değildir.”¹⁰⁸⁶ Buna göre tasavvufî anlayışta, dinin genel hükümleri çerçevesinde mubah/helal olan şeylerin dahi, ancak zaruret olan miktarı dışındakilerinin kullanımından uzak durulması, şüpheli şeylerin kesinlikle terkedilmesi, ruhsatlarla amel etmekten kaçınılması takva gereği olmaktadır.

Bursevî de fetva-takva ayırımına tefsirinde sık sık temas etmekte, her zaman takva yönünün fetva yönünün üzerinde olduğunu vurgulamaktadır. Kur’an’da; *“Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır.”*¹⁰⁸⁷ ayetinin tefsirinde, yaşlı ve acuze kadınların, şehvî arzuları uyandırmayacak bir hale geldikleri zaman; şehvetten emin olduğundan dolayı artık onların dış elbiselerini çıkarmalarına ruhsat verildiğini, onlara bakmanın da artık caiz hale geldiğini belirtir. Buna göre ayette; eğer işler fitne alanından çıktığı ve âfetleri yayan (şehvî duygular) sakinleştiği zaman; işin kolaylaşacağına, zorlukların kalkacağına ve ruhsatların mubah olacağına işaret olduğunu söyledikten sonra şu tespitte bulunmaktadır: *“Lâkin takva, fetvanın üzerindedir. Zira ayetteki, “Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır.” kavli takvâ tarafına işaret etmektedir, demektedir.”*¹⁰⁸⁸

Bursevî benzer bir durumu da Hz. Peygamberin hanımları ile evlenilememesi hükmünden hareketle şöyle belirtmektedir: Onun eşlerini nikahlamanın haram olmasının sebebi, Hz. Peygambere hürmet ve saygıdan dolayıdır. Peygamberin kâmil vârislerinin (mürşid-i kâmillerin) durumu da böyledir. İşte bu sebeple büyüklerden bazıları buyurdular: *“Mürid, şeyhinin hanımını nikahlayamaz. Şeyhi boşasa veya vefat etse de (hanımını nikahlamak olmaz).”* Her muallimin (hocanın) talebesiyle olan durumunu buna kıyas et. Zira bu nikâhta ne dünyada ne de âhirette kesinlikle bir bereket ve hayır yoktur. Her ne kadar fetva yönüyle buna ruhsat olsa da (fikhî yönden caiz olsa da) takva, fetvânın çok üzerindedir.”¹⁰⁸⁹ Bu görüş tasavvufta edep çerçevesinde, yani, ‘şeyhine saygısından dolayı müridin onun eşi ile evlenmesi uygun olmaz’ şeklinde bir edep olarak görülebilir. Ancak yine de hükmün temellendirilmesinde esas alınan Hz. Peygamberin hanımları ile

¹⁰⁸⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.342.

¹⁰⁸⁷ Nur 24/60.

¹⁰⁸⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, s.184.

¹⁰⁸⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.139.

evlenmenin yasaklığına dair hüküm ile arasında kıyasta bulunulması uygun değildir. Zira Hz. Peygamberin konumu ve ona has hükümler (Hasâisü'n-nebî) üzerinden kıyas ile hükme varmak 'kıyas-maal fârik' olacağından yanlış sonuçlara ulaştıracaktır.

Bursevî'nin bu konuda zikrettiği bir diğer örnek ise faiz konusuyla alakalıdır. Faizin kat'î şekilde haram olduğu ve takva gereği faiz şüphesi olan herşeyden mutlaka uzak durulması gerektiğini vurguladıktan sonra, ancak kişinin zarûrî ihtiyacı olup, buna şer'î bir yol araması durumunda bazı alimlerin fetvasına göre caiz görülebilecek hile-i şer'iyye kapsamında çözümün mevcut olduğunu aktarır. Buna göre; "Bir adamın başka bir adam üzerinde on dirhemi olsa, o da bunu on üç dirheme çıkarmayı dilesse, o zaman dediler ki, bu borçlu kişiden on dirheme bir şey satın alır, sonra o malı alıp kabzeder. Daha sonra borçluya onu bir senelik borç ile on üç dirheme satar. Böylece haram olan faizden korunmuş olur..." Fetvanın zarûret halinde bu şekilde olması ile beraber takvanın, fetva işinin üzerinde olduğunu yani bundan da kaçınılması gerektiğini vurgular.¹⁰⁹⁰

Bu konu ile ilgili olarak onun hamama gitmeye dair görüşünü de zikredebiliriz. Bursevî, hamama gidip yıkanma konusunda her ne kadar caiz olduğuna dair fetvalar verilmiş olsa da,¹⁰⁹¹ yaşadığı dönemde ailelerin evlatlarına, küçüklerine ve eli altındakilere mahrem yerlerini açmaktan menetmedikleri için artık takva ehli insanların bir zorunluluk olmadığı sürece hamama gitmekten sakınması gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁹²

Fetva-takva ayrımı konusunda tasavvufî anlayış genel hatları ile bu şekilde olmakla birlikte onların bu konudaki görüşleri, eleştiriye de tabi tutulmuştur. Hayrettin Karaman bu konuda şöyle demektedir: "Fetva-takva ayrımı yanlıştır; bunun kitap ve sünnette dayanağı yoktur. Fetva soran, takvasından (Allah'tan korktuğu, harama girmek istemediği için) sorar. Fetva ile amel eden takva ile amel etmiş olur. Fetvada azimet ve ruhsat ikilisi varsa bunların ikisi de dinin hükmüdür; kimi zaman ruhsatla amel etmek, azimetle amel etmeye tercih edilir. Amelde ihtiyat güzel bir şey olmakla beraber, bu meşakkate, ileride

¹⁰⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.93.

¹⁰⁹¹ Kâdîhân, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Özkendî, *Fetâvâ Kâdîhân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, c.I, s.20.

¹⁰⁹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.182.

hayat mücadelesinde ve ibadette zayıf kalmaya sebep olacak ölçülerde olmamalıdır ve vehim/vesvese boyutuna varmamalıdır.¹⁰⁹³

3.2.6. MAHKÛM-U FÎH (Hükme Konu Olan Fiiller)

Mahkum-u fih; iktizâ veya tahyîr yahut vaz'î olarak şâriin hükmü ile ilgili olan mükellefin fiilidir.¹⁰⁹⁴ Buna göre mahkum-u fih, hükmün konusu olup, şâriin talebinin ilişkin olduğu fiil veya durum anlamına gelir.¹⁰⁹⁵ Teklîfî hüküm söz konusu olduğu durumlarda mahkum-u fih, işin başından itibaren mutlaka mükellefin fiilidir. Fakat vaz'î hükümler söz konusu olduğunda mahkum-u fih, mükellefin fiili olabileceği gibi, mükellefin fiili olmamakla beraber onun fiili ile bağlantısı olan bir durum da olabilir.¹⁰⁹⁶

Kişinin mükellef olması için mahkum-u fih hakkında şu şartların gerçekleşmesi gerekir: 1- Fiilin meydana gelmesinin mümkün olması. 2- Fiilin güç yetirilebilir olması. 3- Fiilin mükellef tarafından biliniyor olması.¹⁰⁹⁷

Kur'an'da yer alan; *"Biz herkesi ancak gücünün yettiği kadarıyla sorumlu tutarız."*¹⁰⁹⁸ ve *"O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi."*¹⁰⁹⁹ ayetleri insanlara ancak gücünün yeteceği şeylerin yüklendiğini, kullar tarafından yerine getirilmesi mümkün olmayan ağır/meşakkatli şeylerle mükellef kılınarak sıkıntı ve güçlüğü maruz bırakılmadığı belirtilmiştir.¹¹⁰⁰ En'am suresindeki ayette, insana ancak gücü dahilinde olanın teklif edileceğinin, ölçü ve tartının adaletle yapılmasının emredilmesinden sonra gelmiş olmasının, adalete riayetın zorluğunu belirtmek için olduğu, bu şekilde insanlar için gücü dahilinde olanla amelin gerekli olduğu ve gücünün ötesinde olan şeylerin ise affedilip bağışlandığı Bursevî tarafından dile getirilmiştir.¹¹⁰¹

¹⁰⁹³ Karaman, Hayrettin, <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00392.htm>. (in. tr:10/05/2018).

¹⁰⁹⁴ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslamî*, c.I, s.132.

¹⁰⁹⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.196.

¹⁰⁹⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.279;

¹⁰⁹⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.196-198.

¹⁰⁹⁸ Enam 6/152.

¹⁰⁹⁹ Hac 22/78.

¹¹⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.119; c. VI, s.65.

¹¹⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.119.

3.2.7. EL-MAHKÛM ALEYH (Hükmün Muhatabı / Mükellef)

Mahkum-u aleyh, fiiline şâriin hitabı taalluk eden mükellef¹¹⁰² veya şâriin hitabının fiiline taalluk ettiği şahıs¹¹⁰³ şeklinde tanımlanmıştır. Hükmün muhatabı olan mahkum-u aleyh, usul terminolojisinde ‘mükellef’ terimiyle karşılanır. Mükellef, dinî-hukûkî sorumluluk altına girmeye elverişli kişi demektir.¹¹⁰⁴

Mükellef olacak şahsın, teklife ehliyetinin ve selahiyetinin olması lazımdır.¹¹⁰⁵ Bu ise akla dayanır. Mükellef olmanın, teklife muhatab olmanın şartının ise akla ve idrake/temyiz gücüne sahip olmak gerektiği hususunda ittifak olduğu belirtilmiştir.¹¹⁰⁶ Çünkü teklif, taat ve imtisali yani itaat etmeyi ve emrin gereğini yerine getirmeyi gerektirdiğinden, mükellefiyet için, kişinin kendisine yapılan hitabı anlayacak derecede akla sahip olması gereklidir.¹¹⁰⁷

Burada mükellefiyetin üzerine kurulduğu ehliyet ile ehliyete etki eden arızalara kısaca değineceğiz.

3.2.7.1. Ehliyet

Sözlükte, bir şeyi yapma, talep etme ve kabule selahiyetli olma anlamına gelen¹¹⁰⁸ ehliyet ıstılahta; kişinin hak ve sorumluluklarına dair meşru haklarının vücûbiyeti için selahiyetli olması şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁰⁹ Bir başka tanım ise şöyledir: Şahsın ilzam ve iltizama selahiyetli olmasıdır. Yani kişinin başkasına ait bir kısım hakları kabul ve ikrara, başkasına karşı da kendisi için bir kısım hakların sübutuna elverişli bulunmasıdır.¹¹¹⁰

Ehliyet genel olarak, kişinin dinî-hukukî sorumluluğa, başka bir ifade ile haklardan yararlanmaya, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişliğini ifade etmektedir.¹¹¹¹ Bu elverişlilik durumu, cenin safhasından bülûğ ve rüşd aşamasına gelinceye kadar insanın akî ve bedenî gelişimine paralel olarak değişiklik gösterir. Kişide gerçekleşen bu biyolojik

¹¹⁰² Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.423; Büyük Haydar Efendi, *Usul-ü Fıkıh Dersleri*, s.465.

¹¹⁰³ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslamî*, c.I, s.158.

¹¹⁰⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.177.

¹¹⁰⁵ Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-Vüsûl*, s.423.

¹¹⁰⁶ Âmidî, *İhkâm*, c.I, s.201.

¹¹⁰⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.177; Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.279.

¹¹⁰⁸ Curcânî, *Ta'rîfât*, s.36; Tahânevî, *Keşşâf*, c.I, s.287.

¹¹⁰⁹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s.335. Arapça metni المشروعة له وعليه عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وعليه
şeklidir.

¹¹¹⁰ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.281.

¹¹¹¹ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.177; Bardakoğlu, Ali, “Ehliyet”, *DİA*, TDV, Ankara, 1994, c.X, s.534.

ve akli gelişmelere bağı olarak ehliyet vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti olarak iki kısma ayrılır.¹¹¹²

3.2.7.1.1. Vücûb Ehliyeti

Haklara sahip olma ve borç altına girebilmeyi ifade eden bu ehliyetin sübûtunu 'hayatta olmak' sağlar. Bu nedenle anne karnında cenin olarak başladığından itibaren ölünceye kadar her insan vücûb ehliyetine sahiptir.¹¹¹³ Kişide yaş, akli melekeler ve benzeri özelliklerin bulunup bulunmamasına bakılmaksızın vücûb ehliyetinin varlığı kabul edilir. Fakihler bunu 'zimmet' şeklinde isimlendirmişlerdir.¹¹¹⁴ Zimmet, insanın leh ve aleyhinde bir takım hak ve vazifelerin vücûbunu gerektiren şer'î vasıftır.¹¹¹⁵ Vücûb ehliyeti, sağ olarak doğan insanda tam, cenin de ise nakıstır.¹¹¹⁶

Eğer şahıs yalnızca lehine olan hakların sabit olmasına ehil, fakat aleyhine olan hakların sabit olmasına, yani borçlanmaya ehil değilse o şahsın vücûb ehliyeti noksan demektir. Bu durum 'nakıs vücûb ehliyeti' şeklinde isimlendirilir. Bu şekilde nakıs vücûb ehliyetine sahip olan anne karnındaki çocuk için; 'nesep', 'kendisine yapılan vasiyet', 'miras', 'adına yapılan vakfın gelirine sahip olma' ve ayrıca annesi cariye ise onun azat edilmesi ile 'azat olma' gibi şahsın kendi kabulüne ihtiyaç duyulmadan lehine doğan haklar sabit olur. O, bunların lehine sabit ve gerekli olmasına ehildir. Ancak aleyhine herhangi bir hakkın/borcun sabit ve vacip olmasına ehil değildir.¹¹¹⁷

İnsanın doğumu ile gerçekleşen, ister küçük, ister bâliğ, ister hür, ister köle yahut akılı veya deli olsun herkes için vücûb ehliyeti tam olarak vardır. Çünkü bu ehliyet için insan olmak yeterlidir. Kişinin haklar elde edip sorumluluk yüklenmeye ehil olmasına, yani

¹¹¹² Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.177.

¹¹¹³ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslamî*, c.I, s.158; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.296.

¹¹¹⁴ Hallâf, *İlmi Usûlü'l-Fıkh*, s.136; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.296. Vücûb ehliyetinin "zimmet" olarak isimlendirilmesinin yanlış olduğu, çünkü aralarında farklar bulunduğu dair görüş ve geniş açıklama için bakınız; Uzunpostalcı, Mustafa, "İslam Hukuku Açısından Ehliyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, 2006, s.158-160.

¹¹¹⁵ Karaman, *Fıkh Usûlü*, s.269.

¹¹¹⁶ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.282; Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Çocuk*, Tekin Kitabevi, Konya, 2015, s.52.

¹¹¹⁷ Uzunpostalcı, "İslam Hukuku Açısından Ehliyet", s.161; Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.51-52.

lehine olan hakların yanında, aleyhine olan mali borçlanmaların da sübutuna ehil olmaya sebep olan ehliyete ‘tam vücûb ehliyeti’ denir.¹¹¹⁸

3.2.7.1.2. Edâ Ehliyeti

Edâ ehliyeti ile kişinin şer’an muteber olacak şekilde tasarrufta bulunmaya elverişli olması ifade edilir.¹¹¹⁹ Edâ ehliyeti, akıl ve temyiz gücüne dayanır. Bu nedenle akıl kemâle ermişse, edâ ehliyeti tam olur. Akıl noksan olursa edâ ehliyeti nakıs olur. Akıl bulunmadığı zaman ise edâ ehliyeti sabit olmaz.¹¹²⁰

Doğumdan itibaren yedi yaşına kadar olan dönemdeki çocuğa ‘gayr-i mümeyyiz çocuk’ denir ve bu dönemde yeterli aklî seviyeye ulaşılmamış olduğundan edâ ehliyeti bulunmaz.¹¹²¹ Ancak kul hakkı, telef ettiğini tazmin, malî vergiler ve benzeri bir kısım borçlar zimmetinde sabit olur.¹¹²²

Yedi yaşından başlayıp bülûğ çağına kadar olan çocukluk dönemi ise temyiz çağıdır. Bu dönemdeki çocuk, ‘mümeyyiz çocuk’ olarak nitelenir ve bunların eksik eda ehliyeti bulunur. Temyiz ile kastedilen; bütün neticelere derinliğine şâmil olmasa da iyi ile kötüyü, hayır ile şerri, faydalı ile zararlıyı birbirinden ayırabilecek idrâk gücüne ulaşmasıdır.¹¹²³ Mâli yükümlülük getiren tasarruflar konusunda ise, sırf yararına olanlar velisinin iznine tabi olmaksızın geçerli sayılırken; mutlak zararına olan tasarrufları ise veli onayı olsa dahi geçersiz sayılmıştır. Hem yarar hem zarar ihtimali olan tasarrufları ise, veli iznine bağlı olup, velisinin izin, icazet ve onay vermiş olması durumunda geçerli, velinin reddi durumunda ise bâtıldır.¹¹²⁴ İmam-ı Şafii’nin ise temyiz dönemindeki çocuğun malî tasarruflarının tümünü batıl saydığı belirtilmiştir.¹¹²⁵ Mümeyyiz çocukların iman ve

¹¹¹⁸ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.281; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslamî*, c.I, s.166; Uzunpostalcı, “İslam Hukuku Açısından Ehliyet”, s.162; Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.48-49.

¹¹¹⁹ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslamî*, c.I, s.164; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.180.

¹¹²⁰ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.284.

¹¹²¹ Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991, c.I, s.183; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.285.

¹¹²² Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.283; Hallâf, *İlmi Usûli’l-Fıkh*, s.137; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.184.

¹¹²³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.185.

¹¹²⁴ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslamî*, c.I, s.167-168; Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.285; Hallâf, *İlmi Usûli’l-Fıkh*, s.137-138; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.271; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.286; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.181; Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.55-60.

¹¹²⁵ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslamî*, c.I, s.167.

ibadetlerle mükellef olma durumu bulunmamakla birlikte, yaptıkları takdirde ibadetleri sahih olup, geçerliliği konusunda tam ehliyete sahiptirler. Zira ibadetlerde ehliyetin nakısı olamayacağı gibi, velî onayı ile de geçerli olma gibi bir durum olamaz. Temyiz kudretine sahip olduğundan, niyeti de buna bağlı ameli de sahih olur. Ayrıca ibadetinin sahih olması, ibadetle mükellef olmasını gerektirmez. Bunlar birbirinde ayrıdır.¹¹²⁶

Bursevî, temyiz çağındaki çocukların bir kısım hükümlere muhatap olmaları konusunda Nur suresinin 58. ayetini delil getirmektedir. Ayetin ilgili kısmı şu şekildedir; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ *“Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz bulûğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler...”* Bursevî bu ayette, bulûğ çağına ulaşmamış ancak akıllı eren çocuklara, şeriatın gereklerini emretmenin ve kabahatları işlemekten nehyetmenin gerekliliğine işaret olduğunu belirtir. Zira Allah, onlara (akıllı ama henüz bulûğa ermemiş olan çocuklara), zikredilen vakitlerde odalara girerken izin istemelerini emretmiştir. Benzer durum Hz. Peygamberin *“Çocuklarınızı yedi yaşına gelince namazla emredin. Ve on yaşında iken (namaz kılmazsalar) namazdan dolayı onları dövün. (On yaşına girdiklerinde) yatakta onların arasını ayırın.”*¹¹²⁷ hadisinde de mevcuttur. Bu şekilde emredilmeleri onların alışmaları içindir. Böylece ileriki dönemlerinde namaz kılmak onlara kolay gelecektir. Yine benzer sebeple, erkek çocuklara altın takmak ve ipekli elbise giydirmek mekruh görülmüştür ki, bunlara alışkanlık meydana gelmesin diye.¹¹²⁸

Tam eda ehliyeti ise bulûğ ve rüşd ile başlar ki, bâliğ ve reşîd olan kişi dinin hitabına muhatap olur, gerek iman gerek ibadet ve gerekse ictimaî ve hukukî nizamın

¹¹²⁶ Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.61. Mümeyyiz küçüğün iman ve ibadetlerinin sahih görülmesi bunların sırf yarar teşkil etmesi ve bu mahiyetteki hukukî işlemler gibi bunların da izin ve icâzeti gerektirmediği gerekçesine dayanır. Mümeyyiz küçüğün inkâr ve irtidadı ise sırf aleyhte sonuçlar doğuracağı için çoğunluk ulema tarafından geçersiz sayılmıştır. Bardakoğlu, *“Ehliyet”*, *DİA*, c.X, s.537.

¹¹²⁷ Ebu Davud, *Salât*, 26.

¹¹²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s.177.

bütün vecîbelerini yüklenir.¹¹²⁹ Bülûğ çağı, biyolojik olarak ergen olmakla başlar. Ergenlik, biyolojik gelişmenin objektif ve açık bir belirtisidir. Fakat bu gelişim, insanların bünyesine ve yaşadıkları iklim ve bölgelere göre değişkenlik gösterdiğinden, alt sınır olarak kızlarda 9, erkeklerde ise 12 yaş belirlenmiştir. Bu nedenle bu yaştan önce bâliğ olma iddiası kabul edilmez.¹¹³⁰ Buna karşın, bâliğ olmanın üst yaş sınırı konusu ihtilafli olup, Ebu Hanife'ye göre erkeklerde 18, kızlarda ise 17 yaş iken; İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un da dahil olduğu cumhura göre ise, hem kız hem erkekler için bu yaş 15'tir.¹¹³¹ Bursevî de, erkek çocuğun inzal ve ihtilam olması ile; kızların ise hayız olması ve hamile olabilecek duruma gelmesi ile bülûğa ereceğini, şayet bu alametlerin ortaya çıkmaması durumunda ise, hem erkek ve hem kız için bülûğ yaşının 15 yaş olması gerektiğini belirtmektedir. Bursevî, 15 yaşın esas alınmasına dair fetvanın meşhur olduğunu, '*zamanımızda ömrün kısalığı nedeniyle bununla fetva verilmesi gerekir*' diyerek İmâmeynin görüşünü tercih etmektedir.¹¹³² Ayrıca iskât-ı salâtı kabul eden Bursevî, bülûğa erme yaşının en alt sınırı olan kızlarda dokuz, erkekler de oniki yaşının, ölümün ardından ödenecek namaz fidyesinin hesaplanması konusunda önemli olduğunu, zira kadın ve erkek için vefatı sonrası ödenmesi gereken namaz fidyesi hesaplanırken bu müddetlerin çıkarılacağını, böylece bülûğa kadar olan dönem için fidye ödenmemiş olacağını, aynı zamanda en alt yaş esas alınmakla ihtiyata da uygun davranılmış olacağını belirtir.¹¹³³

3.2.7.2. Ehliyet Arızaları (Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Durumlar)

Vücûb ehliyeti insanlık vasfına ve zimmetine dayandığı için, her insan hayatta olduğu sürece kural olarak tam vücûb ehliyetine sahiptir. Bu nedenle ehliyetin daralması yahut ortadan kalkması gibi durumlar vücûb ehliyeti ile değil, eda ehliyeti ile ilgilidir. Eda ehliyeti akıl ve temyize dayandığından bunları etkileyen her durum eda ehliyetini de

¹¹²⁹ Serahsî, *Usûl*, c.II, s.340; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.187; Çeker, *İslam hukukunda Çocuk*, s.49.

¹¹³⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.186; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.182.

¹¹³¹ Merginânî, *Hidâye*, c.III, s.448; Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.287; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.186.

¹¹³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s.177.

¹¹³³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s.177. Namaz fidyesi konusundaki görüşleri hakkında geniş açıklama ileride müstakil bir başlık altında yapılacaktır. Bakınız: s.319-323.

etkiler. Eda ehliyetini tamamen veya kısmen ortadan kaldıran ve hükümlerde değişiklik meydana getiren durumlar ehliyet arızaları olarak adlandırılmıştır.¹¹³⁴

Ehliyet arızalarından, meydana gelmesinde şahsın iradesinin tesiri bulunanlar müktesebe; gerçekleşmesi insan iradesi dışında olanlar ise semavî arızalar olarak isimlendirilir.¹¹³⁵ Ehliyet arızalarının sonuçları bakımından şöyle bir umûmî kaide zikredilmiştir: Eda ehliyetini ortadan kaldıran arıza kişiyi çocukluk çağına (gayr-i mümeyyiz çocukluk hükmüne) iade etmiş sayılırken, ehliyeti daraltan arıza ise temyiz çağına iade eder.¹¹³⁶

Bu konuda daha fazla tafsilata girmeden, Bursevî'nin tefsirinde üzerinde durduğu ehliyet arızalarını ele alıp görüşlerine değineceğiz.

3.2.7.2.1. Harcamalarda Tedbirsizlik (Sefeh)

Sefeh, gerçekte aklî melekeleri yerinde olmakla beraber, kişiyi aklın ve şer'î esasların gereğine aykırı tarzda davranmaya yönelten tedbirsizlik halidir. Bu şekilde davranarak, malını beyhûde ve faydasız yere harcıyıp, masraflarında israf ve savurganlık ile malvarlığını tüketen kimselere de sefih denir. Yine saflığı sebebiyle kar ve zararını bilmeyen ve bu sebeple alışverişlerde aldanan kimseler de sefih sayılır. Sefeh, ehliyeti ortadan kaldırmaz.¹¹³⁷ Bu yüzden sefih, bütün şer'î tekliflere muhataptır, lehine ve aleyhine olan bütün şer'î hükümlerden sorumludur.¹¹³⁸ Ancak malının korunması amacıyla, mâlî tasarruflarında kısıtlamaya gidilip hacr konabileceği cumhur fukaha tarafından kabul edilmiştir. Hacr konması durumunda sefih mâlî tasarrufları, mümeyyiz çocuğu gibi değerlendirilir.¹¹³⁹

Bursevî, Bakara suresi 282. ayette geçen “سفيه” sefih kelimesini; akli noksan, harcamalarında savurgan (mübezzir) ve ölçsüz harcayan kimse (mücâzif) şeklinde açıklamaktadır.¹¹⁴⁰ “ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ... ”¹¹⁴¹ *Mallarınızı sefihlere vermeyin...* ayetindeki

¹¹³⁴ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.182.

¹¹³⁵ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.189.

¹¹³⁶ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.191.

¹¹³⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.300; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.192; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.400.

¹¹³⁸ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.291; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.195.

¹¹³⁹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.300-301.

¹¹⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.440.

“süfehâ” kavramını ise; erkeklerden, kadınlardan, çocuklardan ve yetimlerden mallarını saçıp savuranlar (mübezzirîn) olarak açıklamakta, malın insanın ayakta kalmasının ve istiklalinin sebebi olduğunu ve bu yüzden ayette malların her türlü tehlike ve zarardan korunması konusunda mübalağa derecesinde istekte bulunulduğunu belirtmektedir.¹¹⁴² Ayrıca bu ayette bülüğa eren yetim çocukların kendilerinde rüşd¹¹⁴³ görülmesi halinde mallarının tesliminin emredildiğini, rüşd ile kastedilenin; dinlerinde düzgünlük (salah) ve mallarında tasarruf etmede acizyet ve savurganlık göstermemeleri olduğunu dile getirmektedir. Bu ayetin zahirine göre, rüşde ermeden bâliğ olan kişide savurganlık ve malların idaresi konusunda acizyet görülmesi durumunda, onlara malların ebediyen verilmemesinin gerektiğini, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’in bu görüşte olduklarını, ancak Ebu Hanife’nin kendilerinde rüşd hali görülsün veya görülmesin bu kimselerin yirmi beş yaşına geldiklerinde mallarının kendilerine verilmesi gerektiği görüşünde¹¹⁴⁴ olduğunu aktarmaktadır. Ebu Hanife’nin bu görüşünün gerekçesi olarak da, bülüğa erme yaşının üst sınırının on sekiz olduğunu, buna yedi yıl daha eklendiğini, bu şekilde yedi yıllık süre eklenmesinin sebebinin ise, bu sürenin insanın hallerinin değişikliğe uğrayacağına itibar edilecek süre olduğunu, zira Hz. Peygamberin; “*Çocuklarınızı yedi yaşına gelince onlara namazı emredin...*”¹¹⁴⁵ buyurduğunu belirtmektedir.¹¹⁴⁶

Ebû Hanife’nin, bâliğ olduktan sonra rüşde ermemiş olanın kısıtlılığının yirmibeş yaşına kadar devam edeceği, bu yaşa ulaşınca malının kendisine tesliminin gerektiği görüşüne, “ *وَإِنَّمَا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِذَارًا أَنْ يَكْبُرُوا* *Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin.*”¹¹⁴⁷ ayetini delil getirdiği belirtilmiş, ayetteki; *وَإِنَّمَا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِذَارًا أَنْ يَكْبُرُوا* *Büyüyecekler (ve mallarını geri*

¹¹⁴¹ Nisa 4/5.

¹¹⁴² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. II, s.165.

¹¹⁴³ Rüşd, kişinin mallarını din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluğa sahip olmasıdır. Köse, Saffet, “Rüşd”, *DİA*, TDV, Ankara, 2008, c.XXXV, s.298. Buna göre rüşde ulaşan kişi, kanunî temsilcinin dahli olmaksızın müstakillen tasarrufta bulunabilme için yeterli aklı olgunluğa ve tecrübeye sahip demektir. Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.43-44.

¹¹⁴⁴ Serahsî, *Mebûsât*, c.XXIV, s.162-164.

¹¹⁴⁵ Ebu Dâvud, *Salat*, 26. (hd no: 495).

¹¹⁴⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. II, s.166.

¹¹⁴⁷ Nisa 4/6.

alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin” ifadesinin anlam yönüyle büyüdüklerinde mallarını kendilerine teslim etmeyi emrettiği belirtilmiştir.¹¹⁴⁸ Bu konuda yirmibeş yaşına ulaşanın, artık dede olma yaşına gelmiş olacağı, bu yaşa gelmiş kişinin hala hacr altında tutmanın doğru olmayacağı şeklinde açıklamalar da dile getirilmiş, bu durumda olanların mallarına hacr konmasının bir sebebinin de te’*dib* (eğitim) olduğu ve artık yirmi beş yaşına gelen kişinin malına terbiye için el konulamayacağı, ayrıca yukarıda Bursevî’nin de aktardığı şekliyle, baliğ olma yaşının üst sınırı olan on sekiz yaşından sonra bir süre daha çocukluk izlerinin devam edebileceğinden hareketle, yeni doğan bebek yedi yıllık süre sonunda mümeyyiz vasfı kazandığından, bu yedi yıllık süre hal değişikliği meydana getiren süre olarak kabul edilerek on sekiz yaşına eklenmiş ve yirmi beş yaş sınır olarak belirlenmiştir.¹¹⁴⁹ Bu konuda Ebû Hanife’nin görüşüne karşı cumhurun görüşü tercihe şayan görülmüş, rüşde ermenin aklî olgunluğu ifade etmesinden dolayı bu şekilde sadece yaşa bağlı olamayacağı, hatta kişinin yaşı bundan daha büyük de olsa rüşd için yeterli aklî olgunluğa ulaşmadıktan sonra reşîd sayılamayacağı belirtilmiştir.¹¹⁵⁰

3.2.7.2.2. Sarhoşluk (Sükr)

Sarhoşluk, kişinin içki veya uyuşturucu madde alması neticesinde, ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilemeyecek derecede aklî melekelerinin zaafa uğramasını ifade etmekte olup, Arapça’da sarhoşluk hali “sükr” kelimesiyle karşılanır.¹¹⁵¹ Bursevî, “sükr” kelimesini şöyle tanımlamaktadır: “Sükr/sarhoşluk, kişi ile aklı arasına giren/âriz olan bir haldir ve çoğunlukla şarap hakkında kullanılır.”¹¹⁵²

Fıkıhta sarhoşluğun hükümlere etkisi, onun mubah yolla mı yoksa haram yolla mı gerçekleştiğine bağlı olarak değişmektedir. Örneğin, tedavi amaçlı alınan bir ilaç sonrası ortaya çıkan sarhoşluk mubah yolla gerçekleşen sarhoşluğa örnek olup, bu sarhoşluk bayılma hükmünde tutulur. Talak, köle azadı ve diğer bütün hukukî tasarrufların sıhhatine

¹¹⁴⁸ Serahsî, *Mebûsât*, c.XXIV, s.162.

¹¹⁴⁹ Serahsî, *Mebûsât*, c.XXIV, s.162; Haddâd, Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed, *el-Cevheratü’n-Neyyira Şerhu Muhtasarı’l-Kudûrî*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, c.I, s.543-544; Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.106.

¹¹⁵⁰ Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.43-46,106-108. Bu konuda farklı görüş ve değerlendirmeler için bakınız: Köse, “Rüşd”, *DİA*, c.XXXV, s.298.

¹¹⁵¹ Dönmez, İbrahim Kafî, “Sarhoşluk”, *DİA*, TDV, Ankara, 2009, c.XXXVI, s.141.

¹¹⁵² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.II, s.212; c.VI, s.3. Bu tanımlama, İsfahânî’nin *el-Müfredat*’ında yer almaktadır. İsfahânî, *Müfredât*, s.236.

manî olur. Ayrıca bu durumda olana şarap içme haddi uygulanmaz. Çünkü bu durum hastalık hali sayılır.¹¹⁵³

Haram yolla gerçekleşen sarhoşluk ise genel olarak mükellefiyeti ortadan kaldırmamaktır. Bu durumda iken işlediği suçlardan dolayı sorumludur ve verdiği zararlar tazmin ettirilir. Bununla birlikte, sarhoşun akidlerinin geçerliliği konusunda müçtehitler arasında ihtilaf vardır. Bir kısım fakih, sarhoşluğun hangi sebeple gerçekleştiğine değil, bizzat kendisine bakarak, akıl ve iradeye verdiği halden dolayı eda ehliyetinin ortadan kalktığını savunmuşlar, bu nedenle sarhoşun evlilik, boşama, alışveriş, hibe gibi tasarruflarını muteber saymamışlardır. Buna karşın bir kısım fukaha ise, sarhoşluk haram yolla meydana gelmişse, sarhoşu tecziye maksadıyla onun tasarruflarını muteber saymışlardır.¹¹⁵⁴

Bursevî bu konuda, sarhoşun alışverişinin caiz olmadığı konusunda icma edildiğini söylemektedir. Buna karşın, malı helak etme, öldürme ve had cezası gerektiren suçları işleme durumunda muaheze edilir. Sarhoşun boşaması ve köle azadı ise bize (Hanefilere) göre, ona bir ceza olması düşüncesi ile sahihtir, İmam Şafiî ise buna muhalafet etmiştir.¹¹⁵⁵

Bursevî'nin, sarhoşun alışverişinin caiz olmadığı konusunda icma bulunduğundan bahsetmesi pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu konu ihtilafli olup birçok fukaha, bunun geçerli olduğunu savunmuştur. Örneğin, Hanefî usulcülerden Pezdevî, Serahsî ve Abdülaziz Buhârî, haram yolla gerçekleşmiş sarhoşluğun ehliyeti ortadan kaldırmayacağını, şer'î hükümlerin hepsine muhatap oluşun devam edeceğini, haram yolla sarhoş olanın, talak, köle azadı, alışveriş ve ikrar içeren tüm sözlü ve fiilî tasarruflarının geçerli olacağını açıkça belirtmişlerdir.¹¹⁵⁶

Haram yolla meydana gelen sarhoşluğun ehliyete etkisi ve tasarrufların geçerliliği konusundaki görüşler, Muhsin Koçak tarafından dört grup altında toparlanmıştır. Bu dört maddeyi ayrıntıya girmeden şöyle aktarabiliriz:

¹¹⁵³ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.IV, s.488-489; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.301; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.190; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.280.

¹¹⁵⁴ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.IV, s.490; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.301; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.192.

¹¹⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.212.

¹¹⁵⁶ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.IV, s.491-492; Serahsî, *Mebûât*, c.XXIV, s.34.

- 1- Yasak yolla meydana gelmiş olan sarhoşluk mükellefiyete manidir. Eda ehliyetini ortadan kaldıran bir arızadır. Buna göre sarhoş deli gibidir ve onun hiçbir sözlü ve fiilî tasarrufu geçerli değildir. Kendisine sadece içki haddi uygulanır.¹¹⁵⁷
- 2- Gayr-i meşru yolla meydana gelen sarhoşluk mükellefiyete engel değildir. Buna binaen sarhoşun sözlü tasarrufları geçerli olduğu gibi, işlemiş olduğu tüm fiillerinden de, hem bedenî hem de malî açıdan sorumludur. Hanefiler ile diğer mezheplerden büyük bir kısım bu görüştedir.
- 3- Mubah olmayan yolla sarhoş olan kimsenin hiçbir sözlü tasarrufu muteber değilken; buna karşın yapmış olduğu tüm fiillerden, işlemiş olduğu bütün suç ve cinayetlerden hem malî ve hem de bedenî olarak sorumludur.
- 4- Bu görüşlerin yanında, sarhoşun tasarrufları, lehinde ve aleyhinde olması yahut tek başına yapıp yapamaması açısından da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Örneğin, nikah, müslüman olmak gibi lehinde olanları geçersiz; talak, ikrarlar, tazminatlar gibi aleyhinde olanlarla, alışveriş, kira gibi hem lehinde ve hem de aleyhinde olabilecekleri bir ceza olarak geçerli sayılmıştır. Yine boşama, azad etme gibi tek başına yapabileceği tasarruflarla, cinayetlerini geçerli; alışveriş, kira, nikah gibi tek başına yapamayacaklarını ise hükümsüz sayılması şeklinde gruplamalar da mevcuttur.¹¹⁵⁸

Görüldüğü üzere, sarhoşluk haram yol ile meydana gelmişse, o kimsenin mükellef olmaktan çıkmayacağı, bütün şer'î hükümlerin kendisine lâzım geldiği ve ağzından çıkan; talâk, köle âzâdı, satış, ikrar, küçükleri dengiyle evlendirmek, ödünç vermek ve ödünç almak gibi bütün ibarelerinin sahih olduğu hususunda yaygın bir kanaat bulunmaktadır.¹¹⁵⁹ Bu nedenle sarhoşun bu tür muamelelerinin geçersiz olduğu konusunda icma olduğu söylemek mümkün değildir.

¹¹⁵⁷ Kendinden nakledilen bir görüşe göre Şafiî ile Hanefilerden Tahâvî ve Kerhî bu görüştedirler. Serahsî, *Mebûât*, c.VI, s.176.

¹¹⁵⁸ Koçak, Muhsin, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk," *Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun, 1991, sayı: 5, s.105-106.

¹¹⁵⁹ İbn-i Abidîn, *Reddül-Muhtâr*, c.IV, s.444.

Sarhoşun boşaması çoğunluk fukahaya göre, onu cezalandırma amacına matuf olarak geçerli sayılsa da, bu durumda hiçbir kusuru olmayan kadınların mağdur edilmesi, evlilik bağını sürdürmenin güçleşmesi ve benzeri sebeplerle boşamanın geçerli sayılmaması hikmet ve maslahata daha uygun bulunmuş, Hukuk-u Aile Kararnamesi'nde de bu yönde düzenlemeye gidilerek, sarhoşun boşaması muteber sayılmamıştır.¹¹⁶⁰ Aynı şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da sarhoşun talakının geçersiz olduğu görüşünü benimsemiştir.¹¹⁶¹

3.2.7.2.3. İkra

İkra sözlükte, “kişiyi istemediği/kerih gördüğü bir şeye zorlamak”¹¹⁶² veya “bir başkasını tehdit ile hoşlanmadığı şeyi yapmaya zorlamak”¹¹⁶³ şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamlar, onun ıstılâhî anlamı ile de aşağı yukarı aynıdır. Terim olarak, bir şahsı istemediği halde bir fiil ya da söze mübaşeret için zorlamaktır.¹¹⁶⁴ Mecelle’de ikra; bir kimseyi korkutarak rızâsı olmaksızın bir şeyi işlemek üzere, haksız yere icbar etmektir,¹¹⁶⁵ şeklinde tanımlanırken; Ömer Nasuhi Bilmen ise, bir kimseyi tehdit ve korkutma ile rızâsı olmaksızın bir sözü söylemeye ve bir işi işlemeye haksız yere sevk etmektir, şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁶⁶ Hanefîler, ikra-ı mülcînin tehdit ve zorlamanın ağırlığı nedeniyle rızâyı ortadan kaldırıp ihtiyarı bozduğunu belirtirken; insan tahammülünü aşmayan bir zorlama olan ikra-ı gayri mülcînin ise rızâyı ortadan kaldırdığı ancak ihtiyarı bozmadığını dile getirmişlerdir.¹¹⁶⁷ Ehliyetin temeli olan akıl ve bülûğün tam olarak bulunmaya devam etmesi nedeniyle ikraın ehliyeti tamamen ortadan kaldırmadığı, buna karşın böyle bir ortamda ortaya konan söz ve fiillere bağlanacak hükümlere etkisinin bulunduğu kabul edilmiştir.¹¹⁶⁸ Murdar et yeme veya şarap içme gibi haram hükmü olan şeylere zorlanıp bunları yemeye direnen kişi bunun karşılığında öldürülürse günahkar olurken; buna karşın

¹¹⁶⁰ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, s.191-194.

¹¹⁶¹ “<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/854/sarhos-iken-yapilan-bosama-gecerli-midir->”(in.tr: 01-06-2018)

¹¹⁶² İsfahânî, *Müfredât*, s.429.

¹¹⁶³ Curcânî, *Ta’rîfât*, s.31.

¹¹⁶⁴ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.301.

¹¹⁶⁵ *Mecelle*, md. 948.

¹¹⁶⁶ Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, c.VII, s.270.

¹¹⁶⁷ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, c.IV, s.538-539; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.284.

¹¹⁶⁸ Zuhaylî, *Usulü’l-Fıkhi’l-İslamî*, c.I, s.187; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.303; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.193.

başkasını öldürmeye veya yaralamaya zorlanan kişi ağır tehdit altında da olsa bunları yapamaz, bunları yaptığı takdirde sorumlu ve günahkar olur. Bu konularda genel olarak ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Hanefiler mükrehin, talak, köle azadı, nikah, ric'at, yemin, nezir, îlâ gibi feshine imkan olmayan türden kavli tasarruflarının -rıza olmasa da ihtiyarın varlığı nedeniyle- muteber sayılıp hüküm ifade edeceğini belirtmişler, ancak feshe ihtimali bulunan mükâtebe ve alışveriş gibi akitlerin ikrah altında yapılanlarını ise fasit olarak kurulmuş akitler şeklinde kabul etmişlerdir.¹¹⁶⁹ Cumhur ise rıza bulunmadığı gibi, sahîh ihtiyarın da olmaması nedeniyle bu işlemlerin hepsinin geçersizliği görüşünü savunmuşlardır.¹¹⁷⁰

İkrah konusunda bu özet bilgidan sonra Bursevî'nin konuya bakışına değinelim. Bursevî, ikrah altında yapılan bir kısım muamelelerin geçerliliği hakkında Hanefî görüşünü savunmak amaçlı olarak bir kısım ayetleri delil olarak sunmaktadır. Örneğin;

“(Ey Muhammed!) Müşriklerin; *'Ona bir hazine indirilmeli veya yanında bir melek gelmeli değil miydi?'* demelerinden *senin kalbin daralır ve belki de sana vahyolunanın bir kısmını terkedecek olursun. Sen ancak bir uyarıcısın, Allah her şeye vekildir.*”¹¹⁷¹ ayetinde, vahyin tebliğ edilmesi vazifesinin terkedilmesinin asla caiz olmadığına, bu konuda darlık ve zarar meydana gelse bile tebliğin terkine asla cevaz verilmediğinin vurgulandığını belirtir. Buna göre tebliğin yolu lisan/dil ile duyurmaktır ve korku hasıl olsa da bu görevin terkine ruhsat yoktur. İşte bu durum, konuştuğu zaman mükrehin talak ve itakının geçerli olduğunun bir delilidir. Çünkü bunlar kavli/söz ile ilgili olup, kalbî bir durum değildir. İkrah ise dilin fiiline mani değildir. Geçerli olmasına da engel olmaz.¹¹⁷²

Benzer şekilde; *“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur.*”¹¹⁷³ ayetinde de risaleti tebliğ etmenin dil ile söylenmesi dışında başka tebliğ yolu bulunmadığını, korkulsa bile tebliği terke ruhsat verilmediğini belirtir. Bu bizim

¹¹⁶⁹ Serahsî, *Mebûsât*, c.XXIV. s.55-58; c.VI, s.177/178; Kâsânî, Alaüddin Ebi Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sanâî'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.IV, s.136; Zuhaylî, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslamî*, c.I, s.190.

¹¹⁷⁰ Zuhaylî, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslamî*, c.I, s.190.

¹¹⁷¹ Hud 12/12.

¹¹⁷² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.106-107.

¹¹⁷³ Maide 5/67.

(Hanefî mezhebinin); "Zorlanan kişinin konuşup verdiği talak ve itakının geçerli olduğu, talak ve itakın vaki olduğu" fetvamız için bir delildir. Çünkü bunlar (talak ve köle azadı), dil ile ilgilidir, kalb ile değil. İkraha (zorlama) ise dilin fiiline (işine) mâni değildir ve dil ile yapılan işin nefâzına engel değildir.¹¹⁷⁴

Bu ayetlerden, ikraha'nın fikhî konulardaki sonuçlarına dair doğrudan hüküm çıkarmanın oldukça zor olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Peygamberin tebliğ görevini zorluk ve tehdit altında olsa da yerine getirmesi ile, ikraha altında bulunan birinin yapmak zorunda kaldığı fiillerin yahut söylediği sözlerin aynı şekilde değerlendirilmesinde benzerlik/ortak yön bulmak mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki mükrehin bir kısım tasarruflarını geçerli kabul eden Hanefîler bu konuda başka delillere dayanmaktadır. Örneğin; "Küçük çocuğun ve bunağın dışında her boşama geçerlidir"¹¹⁷⁵ ve "Üç şeyin şakası da ciddi, ciddisi de ciddidir. Bunlar: nikah, talak ve ric'at"¹¹⁷⁶ hadisleri ile ikraha altında rızanın ortadan kalkmış olsa da ihtiyarın ortadan kalkmaması ve kişinin karşı karşıya kaldığı iki şerden, ehven-i şerri kendinin tercih etmiş olmasından hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır.¹¹⁷⁷

3.2.7.2.4. Hata ve Unutma

Hata (خطأ), kasda bağlı olmaksızın insanda sadır olan yanlışlıktır,¹¹⁷⁸ yahut bir işin irade edilene aykırı bir şekilde gerçekleşmesidir.¹¹⁷⁹ Hata, beyanda (sözde), zanda, fiilde olabilir. Hata, Allah hakları ile ilgili olarak vuku bulmuşsa o hakkın düşmesi konusunda geçerli olur ve bunun sonucu olarak ceza alanında haddin düşürülmesini gerektirir. İctihat kaynaklı hatalarda yine Allah hakkı düşer. Örneğin, kibleyi belirleme konusunda icthad edip kibleyi tutturamayan kişinin namazının sahih olması bu türdendir. Allah hakkı konusunda belli ölçüde mazeret kabul edilen hata, kul hakları ile alakalı durumlarda bir mazeret sayılmaz, dolayısıyla hata yolu ile de olsa verilen zararların tazmini gerekir.

¹¹⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.417.

¹¹⁷⁵ Bu rivayet Hanefî fıkıh kitaplarında; "Küçük çocuk ve ma'tuhun talakı dışında bütün talaklar geçerlidir" şeklinde geçmektedir. Serahsî, *Mebûât*, c.VI, s.53; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, c.III, s.94,99; Mevsilî, *İhtiyâr*, c.II, s.94-95; Benzer metinle ile Beyhakî de nakletmektedir: *Sünen-i Kübrâ*, c.VII, s.588. Tirmizî ise sadece matuhun talakı şeklinde rivayet etmektedir: Tirmizî, *Talak*, 15.

¹¹⁷⁶ Tirmizî, *Talak*, 9.

¹¹⁷⁷ Serahsî, *Mebûât*, c.VI, s.177; c.XXIV, s.43,59.

¹¹⁷⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.144.

¹¹⁷⁹ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.192.

Başkasının malına hataen verilen zararın tazmin edilmesi gerekliliği gibi.¹¹⁸⁰ Unutma da aynı şekilde Allah haklarında geçerli, kul haklarında ise geçersiz bir ehliyet engeli olarak görülmüştür.¹¹⁸¹

Bursevî, رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا “*Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma*”¹¹⁸² ayetinin tefsirinde bu konuya değinmekte ve şu görüşleri beyan etmektedir: Bu dua ile unutmaya dayalı yahut titiz davranmama ya da dikkatsizlik sonucu meydana gelen hatalardan dolayı hesaba çekilmeme talep edilmektedir. Bu ayet, unutma ve hatadan/yanılmadan dolayı muâhaza edilmenin (hesaba çekilmenin) caiz olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü bu iki şeyden (unutma ve hatadan) kaçınmak mümkün olan şeylerin cümlesindedir. Eğer unutma ve hatadan hesaba çekilme mümkün olmasaydı, unutma ve hatadan dolayı meydana gelen şey için, hesaba çekilmemek konusunda dua etmenin bir manası olmazdı. Buna karşın Allah, bu ümmette hafifletmede bulunmuş, onlardan bu konuda hesaba çekilmeyi kaldırmıştır. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Ümmetimden hata, unutma ve ve zorlandıkları şeyler kaldırıldı.*”¹¹⁸³ Buna göre bu, sadece bu ümmete mahsus bir durum olduğuna delalet eder. Geçmiş ümmetler, hata ve unutmadan dolayı hesaba çekiliyorlardı.¹¹⁸⁴

Görüldüğü üzere Bursevî, genel anlamda unutma ve hatadan dolayı muâheze edilmenin caiz olmasıyla beraber, Allah’ın bu ümmete bir kolaylığı olarak bu durumlarını affettiğini belirtmektedir. Burada kastedilenin Allah hakkı olan konularda unutma ve hataya dayalı şeylerin affedildiği olsa gerektir. Zira biraz evvelde belirttiğimiz üzere, unutma ve hata kul hakları konusunda zararın tazminine engel olarak görülmemiştir.¹¹⁸⁵

3.2.7.2.5. Cehl

Cehl, bilinmesi gereken bir durum hakkındaki bilgisizliktir.¹¹⁸⁶ Normalde bilgisizliğin kişinin ehliyetini ve yeteneklerini zayıflatan bir yönü bulunmamaktadır. Bu nedenle bilgisiz

¹¹⁸⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.144; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.192.

¹¹⁸¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.371.

¹¹⁸² Bakara 2/286.

¹¹⁸³ İbn-i Mâce, Talak, 16.

¹¹⁸⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.448.

¹¹⁸⁵ Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Hukukçuluğu*, s.153.

¹¹⁸⁶ İbn-i Nüceym, *el-Eşbâh*, s.261.

kimsenin vücûb ve eda ehliyeti tamdır. İslam hukukunda prensip olarak kanunu bilmemek mazeret olarak kabul edilmemekle birlikte, bazı (istisnâî) durumlarda hukuku bilmemek mazeret olabilmektedir. Mazeret olmaya elverişli olan cehl, genellikle şüpheye dayalı olarak gerçekleşen durumlardır. Örneğin, unutarak birşeyin yiyip içilmesininin orucu bozduğu zannı ile o günde yiyip içmeye devam eden kişinin durumu burada örnek olarak görülebilir. Aynı şekilde İslam'a yeni giren bir kişinin haram olduğunu bilmeden içki içmesi halinde, burada ortaya çıkan şüpheden dolayı ona had uygulanmaz.¹¹⁸⁷ Bu konuda Dâru'l-Harp'de İslam'a giren birinin şer'î hükümleri bilmemesi de geçerli türden mazeretlerden sayılmıştır. Çünkü ibadetlerin vücûb şartlarından birisi de, bunların farz olduğunu hakikaten veya hükmen bilmektir. Ancak Müslümanlarla birlikte bulunma durumunda bilmenin gerçekleştiği kabul edilir ve artık cehl durumu ortadan kalkar.¹¹⁸⁸ Bursevî de bu konuda şu görüşü aktarmaktadır: Harbî olan birisi Dâru'l-Harb'de Müslüman olur da namaz, oruç vb. şeriatın ahkâmını bilmez ve daha sonra da Dâru'l-İslam'a dahil olursa, önceki zamanda yapamadığı ibadetler için kaza gerekmez. Şayet bu durumda ölürse de bundan dolayı cezaya çarptırılmaz. Ancak Dâru'l-İslam'da iken Müslüman olur da henüz şer'î hükümleri bilmediği gerekçesi ile yapmadığı ibadetler varsa bunların kazası gerekir. *"Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir."*¹¹⁸⁹ ayeti de buradaki mazerete işaret eder, demektedir.¹¹⁹⁰

Cehl konusunda hırsızlık ve zina gibi suçlar ise ayrı değerlendirilmiştir. Bu tür suçların tüm toplumlarda ve dinlerde yasaklanmış davranışlar olduğu gerekçesiyle bunlarda mazeret kabul edilmemiştir.¹¹⁹¹ Bu minvalde Bursevî de, cehaletin hırsızlık haddini düşürmeyeceğine dair Hz. Ömer'den şöyle bir rivayet aktarmaktadır: 'Hz. Ömer'e bir hırsız getirdiler. O, elinin kesilmesini emretti. Hırsız ise, hırsızlık yapmanın hükmünün el kesme olduğundan habersiz (cahil) olarak: 'Niçin elimi kesiyorsunuz?' diye sordu. Hz. Ömer: 'Allah'ın kitabındaki emri gereği' dedi. 'Bana o emri (ayeti) oku' dedi. Hz. Ömer:

¹¹⁸⁷ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, s.293-294; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.189-190.

¹¹⁸⁸ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s.190.

¹¹⁸⁹ Tevbe 9/6.

¹¹⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.389.

¹¹⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c.IV, s.446; Serahsî, *Mebûsât*, c.XXIV, s.32.

“ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ... (Maide 5/38)” ayetini okudu. Hırsız: ‘Vallahi ben daha önce bu ayeti işitmemiştim. Eğer işitmiş olsaydım; asla hırsızlık yapmazdım.’ dedi. Hz. Ömer, onun bu mazeretini kabul etmedi ve elinin kesilmesini emretti.¹¹⁹²

Genel prensip olarak İslam ülkesinde yaşayan kişilerin, kanunu bilmemesi mazeret olarak kabul edilmemiştir. Bu nedenle bunlar için farzları bilmemek yahut hırsızlık, zina, kazf gibi davranışların suç olduğunu bilmemeleri mazeret olarak kabul edilmez. Bundan dolayı da had cezaları da düşmez. Zaten bunun aksi, bu durumu günahattan aklanma gerekçesi haline getirebilir.¹¹⁹³ Burada ‘bilinir olmak’ ile kastedilen bizzat bilmek değil, ‘bilebilir’ olmak olup, bu da İslam ülkesinde bulunması ve araştırma imkânına sahip olması ile gerçekleşmiş sayılır.¹¹⁹⁴

¹¹⁹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.473-474. Bursevî'nin Hz. Ömer'in uygulamasına dair aktardığı bu olaya araştırabildiğimiz kadarıyla kaynaklarda rastlayamadık.

¹¹⁹³ Önder, Muharrem, “İslam Hukukunda Bilgisizlik (Cehl) ve Hukukî Etkileri”, *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2010, c.XIV, sayı: 2, s.290.

¹¹⁹⁴ Koca, Ferhat, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi”, s.208.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSMAIL HAKKI BURSEVÎ'NİN FÜRÛ-I FIKHA DAİR GÖRÜŞLERİ

4.1. İBADETLER HUKUKUNA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

Sözlükte “itaat etmek, boyun eğmek, alçakgönüllülük, tazim gösterme” anlamlarına gelen ibadet,¹ istılahta ise mükellefin Allah’a karşı duyduğu saygı ve sevginin sonucu olarak O’nun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışları ifade etmektedir.² Fıkıh literatüründe ibadet kavramı ile genelde mükellefin yaratana karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve resulü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleri kastedilmiştir.³ İbadetler genel olarak, bedenî, mâlî ve hem bedenî hem malî olanlar şeklinde üç grupta mütalaa edilir. Bursevî ibadetleri Gazâlî’den aktarımla⁴ on tür olarak zikretmektedir: 1 -Namaz 2-Zekat 3-Oruç 4-Hac 5-Kur’an okumak 6-Her halükarda Allah’ı zikretmek 7-Helal (rızık) talep etmek (bu amaçla çalışmak) 8-Müslümanların ve beraber yaşanan kimselerin haklarına riâyet etmek 9-Emr-i bil’ma’ruf ve nehyi anil münker (iyiliği emretmek ve kötülüğü menetmektir) 10- Saadete ermenin anahtarı ve muhabbetullahın göstergesi olan Sünnet’e ittibâ etmek. Ayrıca bunlara ek olarak cihad, köle azadı ve bıkınlık olmadan yapılan zikri de ibadetten sayılan ameller olarak belirtmektedir.⁵

Bursevî, bazı mutasavvıflarca da dile getirilmiş olan, belirli bir manevi mertebeye ulaşan kişilerden ibadet yükümlülüğünün kalkacağı düşüncesini şiddetle reddetmektedir. Bu konudaki açıklamalarında, bir kısım cahil mutasavvıfın, “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا” *O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratandır.*⁶ ayetini delil getirerek mutlak manada mubahlığın esas olduğunu, bu nedenle marifete ulaşmış kişiler için emir, yasak, ibadet vb. yükümlülüklerin ortadan kalktığını iddia ettiklerini belirterek, bunun zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Zira Kur’an’da emirlerin, yasakların, itaat edenlere

¹ İsfahânî, *Müfredât*, s.319; İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c.IV, s.2778; Curcânî, *Ta’rifât*, s.123; Tahânevî, *Keşşâf*, c.II, s.1161.

² Koca, Ferhat, “İbadet,” *DİA*, Ankara, 2006, c.XIX, s.240. Diğer bir tanım ise, “İbadet, imanın gereği olarak Allah’a saygı, sevgi ve itaati göstermek ve O’nun rızasını kazanabilmek niyetiyle Allah tarafından belirlenen davranışları yerine getirmektir.” şeklindedir. Gözübenli, Beşir, “İbadetlerle İlgili Fikhî Problemler”, *İslam Hukuku El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.636.

³ Koca, “İbadet,” *DİA*, c.XIX, s.240.

⁴ Gazâlî, Ebû Hâmid, *Kitâbü’l-Erbaîn fî Usûlü’l-Dîn*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 2003, s.43-104.

⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.I, s.18; c.IX, 179.

⁶ Bakara 2/29.

mükâfatın, isyan edenlere cezanın mevcut olduğunu bu konudaki ayetlerin zahirinin bu hükümlere apaçık delalet ettiğini belirtmektedir.⁷ Ayrıca Allah'ın nimetleri yaratma işi devam etmektedir ve bu nimetlere bir teşekkür olan ibadetler de devam etmelidir. Kur'an'da ki, “وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ” *Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.*⁸ ve “وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا” *Bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti.*⁹ ayetlerinin de kul hayatta olduğu sürece, kendisinden ibadet yükümlülüğünün asla düşmeyeceğine delil olduğunu belirtmektedir.¹⁰

Çalışmamızın bu kısmında Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'da, ibadetlere dair ayetleri tefsir ederken onlardan çıkardığı hükümlerden bazılarını ele alıp inceleyeceğiz. Bursevî'nin tefsirinde yer verdiği hükümlerden Hanefî mezhebinde esas olan ve yaygın olarak bilinen fetvaların hepsini burada zikretmeyi gerekli görmüyoruz. Özellikle ilgili konularda, farklı mezhep yahut müçtehitlerin görüşlerinden tercihte bulunduğu veya kendi istinbatına dayalı olarak ortaya koyduğu görüş, açıklama ve eleştirilerini aktararak bunlar hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

4.1.1. Teheccüd Namazı'nın Hükümü

Teheccüd namazı, yatsı namazı kılındıktan sonra imsak vaktine kadar olan sürede kılınan bir namaz olup, tehecüdün bir miktar uyunduktan sonra uykudan kalkılarak kılınması özellikle vurgulunan bir husus olmuştur.¹¹ Kur'an'da gece namaz kılınmasına dair bazı ayetler bulunmaktadır. Örneğin; “*Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Gecenin birazı hariç olmak üzere geceleyin kalk (namaz kıl). Gecenin yarısında kalk, yahut yarısından biraz eksilt. Yahut bunu biraz artır. Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku.*”¹² “*Gecenin bir bölümünde O'na secde et ve geceleyin uzun zaman O'nu tesbih et.*”¹³ ayetleri gece namazına/teheccüde dair ayetler olarak zikredilebilir.

Teheccüd namazının hükmü konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Hz. Aişe'den ve İbn-i Abbas'tan gelen rivayetlerde, Müzzemmil suresi ilk ayetleri ile Hz.

⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.90; c.II, s.452;

⁸ Hicr 15/99.

⁹ Meryem 19/31.

¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.331.

¹¹ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996, c.V, s.32; Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-Muhtâc İlâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.II, s.131; Köse, Saffet, “Teheccüd”, *DİA*, TDV, Ankara, 2011, c.XL, s.323.

¹² Müzzemmil 73/1-4.

¹³ İnsan 76/26.

Peygambere ve ümmetine gece namazının farz kılındığı, ancak daha sonra Müzzemmil suresi son ayeti (73/20) ile bunun neshedildiği belirtilmiştir.¹⁴ İmam Şâfiî de, gecenin belli bir süresinde kalkılıp namaz kılınmasının yukarıdaki ayetlerle kesin bir şekilde emredilmiş olduğunu, ancak daha sonra gelen; “Sizden bir kısmınızın hasta olacağını, diğerlerinin yeryüzünde, Allah’ın fazlından (rızk) isteyerek dolaşacaklarını ve diğer bir kısmının da Allah’ın yolunda savaşacaklarını bildi. Artık O’ndan (Kur’ân’dan) size kolay geleni okuyun.”¹⁵ ve “Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud’a ulaştırsın.”¹⁶ ayetleri ile neshedildiğini, ayrıca günlük ve gecelik namazların beş vakit olarak farz kılındığını belirten hadislerin¹⁷ de teheccüdün vücûbiyetinden bahsetmediğini belirtir.¹⁸ Bunun yanında teheccüd namazının ümmet için nafil olduğuna dair icma bulunduğu da ifade edilmiş olmakla birlikte,¹⁹ tasavvufta oldukça büyük ağırlığı olan Hasan-ı Basrî (110/428) ve İbn-i Sîrîn (110/729)’in bu konuda teheccüdün hem Hz. Peygamber ve hem de ümmet için vacip olduğu görüşünde oldukları nakledilmiştir.²⁰ Bu görüşe göre Müzzemmil suresi son ayetinde belirtilen hüküm nesih değil hafifletme olup, teheccüd namazının vacibliği devam etmektedir.²¹ Bu konuda üçüncü görüş ise tabiîn alimlerinden Mücâhid (103/721), Katâde (117/735) ve Süddî (127/745) tarafından dile getirilen, teheccüdün hem ümmet hem de Hz. Peygamber için tatavvu’ bir namaz olduğu görüşüdür.²² Bu görüş Nevevî, Aynî, İbn-i Kudâme, İbn-i Âbidin gibi birçok muhaddis ve fakih tarafından da en sahih görüş olarak ifade edilmiştir.²³ Teheccüd namazının hükmü konusunda, İsrâ suresi 79. ayeti ile

¹⁴ Müslim, *Salâtü'l-Müsafirîn*, 18; Ebu Dâvud, *Tatavvu'*, 17.

¹⁵ Müzzemmil 73/20.

¹⁶ İsrâ 17/79.

¹⁷ Buhârî, *İman*, 34; Ebu Dâvud, *Salat*, 1; Vitri, 2; Nesâî, *Salât*, 6.

¹⁸ Şâfiî, *Risâle*, s.113-117.

¹⁹ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, c.II, s.131.

²⁰ İbn-i Cüreyc, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c.II, s.501; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.XXI, s.347; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, s.1545.

²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s.395.

²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c.V, s.32. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.XV, s.41-42; Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, c.V, s.323-324; İbn-i Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c.V, s.103; Sa'lebî, *Tefsîru Sa'lebî*, c.VI, s.123.

²³ Nevevî, *Şerhü'n-Nevevî*, c.VI, s.39; Aynî, *Ümdetü'l-Kârî*, c.I, s.419; İbn Kudâme, *Muğnî*, c.II, s.555; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c.II, s.467-468. Teheccüd namazının Hz. Peygamber ve ümmet hakkındaki hükmüne dair geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk: Dokgöz, Derviş, “Tâhiru'l-Mevlevî'nin 'Gece Namazı' Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *Bitlis İslâmiyat Dergisi*, (Haziran/2020), c.II, sayı:1 s.43-55.

Hız. Peygambere farz namazlardan ayrı olarak, fazladan bir ibadet ve sadece ona mahsus olmak üzere farz kılınmış olduğu, bu nedenle bu namazın Hz. Peygambere farz; ümmetine ise mendup veya tatavvu' olduğu görüşü ümmet arasında yaygınlık kazanmıştır.²⁴ Bu görüşün de İbn-i Abbas'ın görüşü üzere olan alimlerce dile getirildiği görölmektedir.

Teheccüd namazının hükmüne dair görüşleri kısaca aktardık. Hasan Basrî, teheccüd namazını hem Hz. Peygamber hem de ümmet için vacip görenlerden iken; Kuşeyrî ise beş vakit namaz farz kılınmazdan önce teheccüdün genel bir farz niteliğinde olduğunu, beş vakit namazın farz kılınmasından sonra ise, Hz. Peygamber hakkında vücûbiyeti devam ederken, ümmet üzerinden bu hükmün kaldırıldığını belirtmektedir.²⁵ Şu var ki, tasavvufî yaşamda teheccüd namazının oldukça önemli bir yeri olup, uygulama açısından zarurî olarak yapılması gereken ibadetler kapsamında görölmektedir.²⁶ Buna karşın Bursevî, tefsirinin birçok yerinde teheccüd namazının hükmü konusunda farklı ve birbiriyle çelişen açıklamalar yapmakta, ağırlıkta olan görüşünün ise; başlangıçta teheccüd namazının hem ümmet hem de Hz. Peygamber hakkında vacip iken, daha sonra bu vücûbiyetin hem ümmet hem de Hz. Peygamber için neshedildiği şeklinde olduğu görölmektedir.²⁷ Ancak Bursevî, tefsirinin bazı yerlerinde bu namazın Hz. Peygamber hakkında farz bir namaz olduğunu da belirtmekte, bu görüşüne dayanak olarak da Hz. Peygamberin; “Üç şey benim üzerime farz iken, size nafiledir. Bunlar; vitir namazı, misvak, gece namazı.”²⁸ hadisini esas almaktadır.²⁹ Teheccüdün Hz. Peygambere vacip olduğuna dair bu ifadelerine rağmen, İsrâ suresi 79. ayetin ve Müzzemmil suresindeki ilgili ayetlerin tefsirindeki açıklamaları onun, teheccüd namazının hem ümmet hem de Hz. Peygamber hakkında vacibliğinin neshedildiği görüşünde olduğunu göstermektedir. Bunu destekleyen bir durum da, teheccüdün kazasına dair yaptığı açıklama dır. Zira Hz. Aişe'den rivayet edilen, Hz. Peygamberin hastalık veya uyuya kalma gibi nedenlerle kılamadığı teheccüd

²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, c.XXI, s.347; Zuhaylî, Vehbe, *Tefsirü'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Şam, 2009, c.XV, s.158; *Mv.F.*, c.XIV, s.87.

²⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c.VI, s.182.

²⁶ Serhendî, *Mektûbât*, c.III, s.163.

²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.191; c.VI, s.313; c.X, s.203, 218-220.

²⁸ “ثلاثة علي فريضة وهي سنة لكم: الوتر والسواك وقيام الليل”. Beyhakî, *Sünen*, c.VII, s.62; Taberânî, *Mu'cemü'l-Vasît*, c.III, 315. Benzer rivayetler için bakınız: Hanbel, *Müsned*, c.III, s.485; Beyhakî, *Sünen*, c.II, s.658.

²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.191; c.IX, s.208; c.X, s.278.

namazlarını gündüz on iki rekat olarak kaza ettiğine dair rivayeti³⁰ yorumlarken, bu namazın onun hakkında vacip olmadığı halde onun bu namazı kaza ettiğini, bunu ihtiyata binaen yaptığını, zira nafilerin kazasının olmadığını da belirtmektedir.³¹

Bursevî'ye göre teheccüd namazı hakkında hükmün konuluşu ve nesih durumu da şu şekildedir: Müzzemmil suresinin ilk ayetleri indiğinde gece namazı Hz. Peygambere ve tüm Müslümanlara farz kılınmış, bu ayetlerdeki namaz kılma miktarı sahabeler tarafından tam belirlenemediğinden, farz olan namazı eksik kılmamak için tüm geceyi ibadetle geçirenler dahi olmuştu. Daha sonra Müzzemmil suresi 20. ayet nazil olarak namaz kılma süreleri hafifletilmiş ancak vücûbiyet hükmü devam etmiştir. Vücûbiyeti, Hz. Peygamber ve diğer Müslümanlar hakkında nesheden ise beş vakit namazın emredilmiş olması olup, bundan sonra bu namaz ihtiyarî bir namaz haline gelmiştir.³²

Bursevî'nin, teheccüd namazının Müslümanların geneli için nafile olduğu gibi, Hz. Peygamber için de nafile bir ibadet olduğu görüşü, fıkhîta da birçok alimin tercih ettiği görüştür.³³ Bu konuda elbette anormal karşılanacak bir durum yoktur. Ancak kendisinin de önemli bir temsilcisi konumunda olduğu tasavvufî düşüncede, teheccüd namazına atfedilen yüksek öneme karşılık, Bursevî'nin teheccüd namazının hükmüne dair görüşlerden en hafif olanını tercih etmiş olmasının dikkat çekici bir durum olduğu kanaatindeyiz. Zira kendisi, özellikle ibadetler konusunda en efdal olanın en meşakkatli/zor olan olduğunu sık sık tekrar etmekte ve bu yüzden gece namazının da bu şekilde nefse çok ağır gelen bir namaz olduğundan mutlaka kılınması gerektiğini söylemektedir.³⁴ Ancak buna karşılık teheccüdün hükmü konusunda ise aynı tavrı göstermemektedir.

4.1.2. Kutuplarda Namazın Hükmü

Bursevî'nin tefsirinde dile getirdiği konulardan birisi de kutuplara yakın bölgelerde, namaz vakitlerinin tam oluşmadığı zamanlarda bu namazların kılınıp kılınmayacağı veya nasıl kılınacağı konusudur. İslam'ın ortaya çıktığı coğrafyada ve ilk yayılma dönemlerinde

³⁰ Müslim, *Salâtü'l-Müsafirîn*, 18.

³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.312-313; c.VIII, s.78.

³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.218-220.

³³ Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Köse, "Teheccüd", *DİA*, c.XL, c.323-324; Dokgöz, "Tâhiru'l-Mevlevî'nin "Gece Namazı" Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi", s.43-55.

³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.209, 278.

böyle bir problemle karşılaşılmamış iken, Müslümanların kuzey bölgelere seyahatleri ve yerleşmeleri ile bu problemle karşı karşıya kalınmış, bu nedenle konuyla ilgili değerlendirmeler de ancak geç dönemlerde yazılan eserlerde yer almıştır. Kaynaklarda bu bölgeler, Bulgar ülkesi (بلاد بلغار) şeklinde isimlendirilmiş,³⁵ Bursevî de eserinde bu bölgeleri 'Bulgar' adıyla anmış, kuzeyde ve çok soğuk bir bölge olarak tanıtmıştır.³⁶

Bu konuda ortaya konulan fetvalar ağırlıklı olarak iki ekseninde gelişmiştir. Bunlardan birisi, namazın vücûb sebebinin vakit olmasından³⁷ hareketle, namaz vaktinin oluşmadığı durumda o namaz yükümlülüğünün ortadan kalkmasıdır. Buna göre akşam şafağının kaybolmadan güneşin tekrar doğmaya başladığı bölgelerde yatsı namazı vakti oluşmadığından bu bölgelerde bulunanlara yatsı ve vitir namazlarını kılmak vacip olmamaktadır. Bu görüş genel olarak bazı Hanefî alimlerce dile getirilmiştir.³⁸ Buna karşın Şâfiîler ile Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm ve İbn-i Âbidîn gibi fakihlere göre ise namaz konusunda asıl olanın kulluk görevini ifa, yani Allah'ın emrini yerine getirmek olmasından hareketle, bazı sebepler oluşmasa bile yine de namaz görevinin yerine getirilmesi gerektiği belirtilmiş, bu bölgelerde bulunanların normal namaz vakti oluşan en yakın bölgeye göre vakitleri takdir ederek namazlarını kılmaları gerektiği yönünde görüş ortaya konulmuştur.³⁹

Bursevî, özetle belirttiğimiz bu her iki görüşü de tefsirinde aktarmaktadır. Şafiîlerin görüşünü, Bulgar beldelerinde namazın nasıl kılınacağına Ebû Hamid'e (Gazzâlî'ye)

³⁵ Dadaş, Mustafa Bülent, "Tarihi ve Güncel Boyutlarıyla Yukarı Enlemlerde Oruç Problemi," *Diyanet İlmî Dergi*, 2015, c.II, sayı:4, s.14.

³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.427.

³⁷ Mevsilî, *İhtiyâr*, c.I, s.38.

³⁸ Buhârî, Tâhir b. Abdürreşid, *Hulâsatü'l-Fetâvâ*, Mektebetü Raşîdiyye, b.y., 1990, c.I, s.67; Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmet, *Kenzü'd-Dekâik*, Dâru's-Sirac, Medine, 2011, s.154; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Düerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureru'l-Ahkâm*, (çev: Arif Erkan), Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, c.I, s.101; Halebî, İbrahim b. Muhammed, *Mülteka'l-Ebhur*, (çev: Mustafa Uysal), İstanbul, 1989, s.83-84.

³⁹ Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c.I, s.302; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, c.I, s.369-370. Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm, vakit oluşmaması halinde namazın düşeceği görüşünü eleştirmekte ve vaktin namazın tek sebebi olmaması nedeniyle, sadece vaktin oluşmaması nedeniyle namazın vücûbunun ortadan kalkmayacağını, vaktin takdir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. *Fethü'l-Kadîr*, c.I, s.224. İbn-i Abidin ise; Neseî'nin '*Kenz*'de, Molla Hüsrev'in '*Düer*'de, Halebî'nin '*Mültekâ*'da vakit oluşmaması halinde namazın düşeceği görüşünü doğrudan (cezmen) dile getirdiklerini, Bakkâlî'nin de bu yönde fetva verdiğini, Hulvanî ile Merginânî'nin de ona uyduklarını, İbn-i Kemal'in ise öncükilerin bu konudaki görüşünü reddettiğini belirtmektedir. Daha sonra bu konuyu geniş bir şekilde ele alarak görüşleri değerlendiren İbn-i Abidîn de, vaktin oluşmadığı bölgelerde yatsı ile vitir namazlarının kılınması gerektiği görüşünü belirtmektedir. *Reddü'l-Muhtâr*, c.II, s.18-23.

sorulduğunu, onun da bu bölgede yaşayanların oruçlarını ve namazlarını, (vakitlerin tam olarak oluştuğu) kendilerine en yakın beldelere itibar ederek yerine getireceklerini söylediğini aktarmakta ve fıkıh alimlerinin çoğunun bu görüşte olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Ayrıca bu görüşe temel delil olarak görülen şu rivayete de değinmektedir: Ashab, Hz. Peygambere Deccal'in yeryüzünde ne kadar kalacağını sormuş, o da kırk gün kalacağını belirterek bu kırk günün bir gününün bir yıl, bir gününün bir ay, bir gününün de bir hafta gibi süreceğini, diğer günlerinin ise normal günler gibi olacağını belirtmiştir. Kendisine bu uzun günlerde namazların nasıl kılınacağı sorulunca, namaz vakitleri takdir edilerek belirlenmesini istemiştir.⁴¹

Bursevî namaz vaktinin takdir edilmesine dair çoğunluğun görüşünü ve buna kaynaklık eden delili aktarmasına rağmen, fıkıh usulüne göre namazın vücûb sebebinin vakit olduğunu, vakit girmeden bir namazın o bölge ehlinin üzerine vacip olmayacağını belirterek, bunu da şu şekilde temellendirmektedir: Bu durum iki eli de dirseklerinden veya iki ayağı topuklardan kesilmiş bir kişinin durumuna benzer. Nasıl ki bu kişi için abdestin farzları üç ise -çünkü dördüncü abdest uzvu kendisinde bulunmamaktadır-, bu bölgelerde yaşayanlar için de oluşmayan vaktin namazı yoktur. Bu fıkıh kitaplarında bu böyledir.⁴²

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, daha çok bazı Hanefîlerce dile getirilen yatsı ve vitir namazlarının vakitlerin oluşmadığı durumlarda sakıt olacağına dair görüşün, o dönemde bu konuda yeterli bilgiye sahip olunmaması nedeniyle olduğu kanaatindeyiz. Zira kuzey kutup bölgesine yakın (66°'den sonra) olan bölgelerde, yazın güneşin batmadığı, kışın ise güneşin doğmadığı zamanlar bulunduğundan, namazların vakit oluşmaması nedeniyle düşürülmesi gerektiği esas alınır, sâkit olan namaz sadece yatsı ve vitir olarak kalmayacak bazı günlerde beş vakit namazın çoğunun da sâkit olması gerekecektir.⁴³ Bunun ise İslam'ın ibadet mantığı ile bağdaştırılması mümkün değildir. Ayrıca bu konuda, Bursevî'nin de zikretmiş olduğu bazı uzuvların olmamasının abdestin farzlarının eksilmesine sebep olması hükmünün, bu konuya kıyaslanmasının da kıyas mantığı

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.427; c.VII, s.398.

⁴¹ Müslim, *Fiten*, 20.

⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.427; c.VIII, s.331.

⁴³ Dadaş, "Tarihi ve Güncel Boyutlarıyla Yukarı Enlemlerde Oruç Problemi", c.LI, sayı:4, s.23.

açısından uyumsuzluk olduğu belirtilmiştir. Zira abdestte yıkanması farz olan bir uzvun yokluğu ile, sabit bir vacib için alâmet kılınmış ca'lî bir şart, hatalı bir şekilde birbiri ile kıyaslanmıştır.⁴⁴ Diğer taraftan namazın vücûb sebebinin yalnızca güneşin hareketine bağlı olmadığı da ortadadır.

Bu konudaki fikhî görüşlerin hepsi değerli görüşler olarak görülmekle beraber, Bursevî'nin bu konuda bazı Hanefî alimlerin, 'vakit gerçekleşmiyorsa yatsı namazının vücûbiyeti de ortadan kalkar' görüşüne meyletmesi, tasavvufî düşüncede var olan; 'ibadetler hakkında en meşakkatli ve ihtiyatlı olan görüşün tercih edilmesi' ilkesine aykırılık teşkil etmektedir. Zira İslam'ın temel ibadeti konumundaki beş vakit namazın kılınmasına dair kat'î hükümlerin, dünyanın her yerinde ve bütün zamanlar için yerine getirilmesinin esas alınması ve her koşulda uygulanmaya çalışılması Müslümanlar için temel bir görevdir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi vaktin oluşmaması nedeniyle yatsı namazının düşürülmesi sadece bu namaz ile kalmamakta, hem beş vakit namazın tümünün düşürülmesi gibi bir duruma da yol açmakta, bunun yanında oruç ibadeti için de aynı durum ile karşı karşıya kalınmaktadır.⁴⁵ Bu konuda Erdoğan'ın şu tespiti oldukça yerindedir: Vakitler, asıl maksat olan namaz için birer vesiledir. Vakitlerin oluşmadığı yerlerde 'vesîle' oluşmuyor diye asıl maksat olan namazı düşürmek yanlış bir tutumdur. Zira güneşin belli hareketlerine bağlı vakit vesilesi yerine, asıl maksada ulaştırabilecek 'takkîr' gibi bir başka vesilenin ihdası mümkündür. Hele de "kol ve ayakları kesik olan kimseden abdestte bunları yıkama farzı nasıl düşüyorsa, vakit oluşmayan bölgelerde de o vaktin namazı düşer" şeklinde bir kıyasa gitmek, maksat ile vesileyi aynı eşdeğer olarak görmek gafletinden olsa gerektir.⁴⁶

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. I, s.224.

⁴⁵ Bu konuda günümüzde çeşitli çalışmalar yapılmış olup, yukarıda belirttiğimiz sonuçlar dışında da bazı öneriler sunulmuştur. Geniş bilgi için bakınız: Karaman, Hayrettin, "Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz", <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0073.htm>, (İn.tr.: 03.01.2019); Bayındır, Abdülaziz, "Ekvator'dan Kutuplara Namaz Vakitleri", Süleymaniye Vakfı Din ve Fıtrat Araştırmaları Merkezi, <http://www.suleymaniyevakfi.org/wp-content/uploads/2012/07/18-temmuz-imsakiye-basin-bildirisi.pdf>. (İn. tr.: 03.01.2019).

⁴⁶ Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1994, s.103-104.

4.1.3. Cuma Hutbesi Sırasında Konuşma

Hutbe, belli zaman ve yerlerde yetkililer tarafından cemaate karşı irâd edilen, mukaddime ve mev'iza bölümlerinden oluşan dinî nutuktur.⁴⁷ Bu hitabet, cuma ve bayram namazları başta olmak üzere bir kısım ibadetlerin yerine getirilmesi sırasında, cemaati dini konularda bilgilendirmek, bilinçlendirmek ve dinin ilkelerini yaşamayı özendirmek için genelde minber adı verilen basamakla yükseltilen bir yerden cemaate karşı irâd edilen etkileyici konuşmadır.⁴⁸ Hutbe, cuma namazı için sıhhat şartı olarak kaynaklarda zikredilmiştir.⁴⁹ Ayrıca, hutbenin farz olduğu konusunda ulemâ arasında ittifak bulunduğu belirtilmekle birlikte,⁵⁰ hutbenin sünnet olduğuna dair görüşler de nakledilmiştir.⁵¹

Burada sadece Cuma namazında irat edilen hutbe sırasında, cemaatte bulunanların, yani hutbe dinleyenlerin kendi aralarında konuşmasının, namaz kılmasının, selam alıp alamayacağını veya aksırana teşmîtte bulunup bulunamayacağını hükmüne değineceğiz. Öncelikle şunu belirtelim ki, hutbeyi dinlemenin vucûbiyeti konusunda Ebû Hanife, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel ittifak etmişlerdir.⁵² Hz. Peygamberin bu konudaki; “Cuma günü imam hutbe okurken arkadaşına ‘sus’ desen, yine lâğv yapmış olursun.”⁵³ hadisi, hutbe sırasında her tür konuşma ve hareketi nehyetmiştir. Ayrıca; “Kur’an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.”⁵⁴ ayetindeki “ فَاسْتَمِعُوا ” ve “ وَأَنْصِتُوا ” emirlerinin, hutbe sırasında konuşmayı tamamen yasakladığına delil gösterilmiştir.⁵⁵ Bursevî de, bu ayetteki konuşmanın nehyedilmesine dair hükmün kapsamına hutbenin de gireceğini, zira onun da Kur’an okuma gibi olduğunu, ayetin zahirine göre Kur’an’ı anlayıp amel etsek bile, ihtiyaten hutbe hakkında da bu

⁴⁷ Çakan, İsmail Lütfi, *Dinî Hitâbet*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 2018, s.17.

⁴⁸ Yılmaz, Hüseyin, *Dinî Hitâbet ve Meslekî Uygulama*, Asitan Kitap, İstanbul, 2018, s.44; Baktır, Mustafa, “Hutbe”, *DİA*, TDV, Ankara, 1998, c.XVIII, s.425.

⁴⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru’l-Vefâ, Mansûra, 2001, c.I, s.229-230; Kâsânî, *Bedâi’*, c.II, s.179; İbn-i Kudame, *Muğnî*, c.II, s.150-152.

⁵⁰ Baktır, “Hutbe”, *DİA*, c.XVIII, s.425.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c.XX, s.454. Kurtubî, hutbenin alışverişi haram kılmasının onun vucûbiyetine delil olduğunu, zira müstehab olanın mubahı haram kılmayacağını belirtmektedir. Hutbenin hükmü hakkında görüşler ve değerlendirmeleri için bakınız: Yavuz, Yunus Vehbi, *Başlangıçtan Günümüze Cuma Namazı*, Emin Yayınları, Bursa, 2005, s.66-68.

⁵² İbn-i Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, c.I, s.388.

⁵³ Buhârî, Cuma, 36; Müslim, Cuma, 3.

⁵⁴ Araf 7/204.

⁵⁵ Serahsî, *Mebûsât*, c.II, s.28; Kâsânî, *Bedâi’*, c.II, s.199; Mevsilî, *İhtiyâr*, c.I, s.84.

hükümle amel etmemiz gerektiğini, çünkü delilin hutbeyi de kapsadığına dair olan şüpheden dolayı buradaki konuşmanın da haramlığına göre hareket edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁶ Hutbe sırasında konuşmanın mekruh olduğuna dair fetvalara⁵⁷ rağmen o, bunun haramlığına dair hükmü⁵⁸ tercih etmekte, böylece hem ayet ve hadislerde yer alan hükmün zahirî manada tam olarak uygulanması sağlanmış olmakta, hem de en ihtiyatlı ve ağır hükmü tercih etmiş olmaktadır. Bu konuşma yasağının başlangıcı konusundaki ihtilafa da değinen Bursevî, imam hutbe okusun veya okumasın onun minbere çıkması ile bu yasağın başlaması gerektiğini, hatta ülkemizde susma ve namaz kılma yasağının imamın hutbe için ayağa kalkmasıyla başlamasının daha uygun olacağını belirterek, bu konuda ihtiyatı da gözetmektedir.⁵⁹

Bir kısım alimlerce dile getirilen hutbe sırasında tahiyetü'l-mescit namazı kılınabileceği, Hz. Peygamberin ismi anıldığında salavat getirilebileceği yahut selam verene veya hapşırın insanlara karşılık verilebileceğine dair görüşleri⁶⁰ de doğru bulmayan Bursevî, hutbe esnasında nafîle namaz kılmanın da konuşmak gibi haram olduğunu, Hz. Peygamberin ismi geçse bile dil ile salavat getirilemeyeceğini, şayet hatip tarafından; “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.”⁶¹ ayeti okunsa bile iki emrin (salavat getirme-konuşmama) çakışması bulunduğundan, dil ile söylenmeksizin yalnızca içten/kalben salavat getirilebileceğini belirtmektedir. İmamın sesini duymayanların, ses duyulmadığından dinleme vücûbunun ortadan kalkacağına dair fetvalar⁶² bulunsa bile, bunların da ‘susun’ emri gereği ve farzın ifası için ihtiyaten susmaları gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca hatibin dua yapması durumunda, cemaatin ellerini kaldırarak buna katılamayacağı ve sözlü olarak

⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.304.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, c.II, s.198; Merginânî, *Hidâye*, c.I, s.190.

⁵⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, c.I, s.247.

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.304-305.

⁶⁰ Hutbe sırasında tahiyetü'l-mescit namazı kılınabileceği, Hz. Peygamberin ismi anıldığında ona salavat getirilebileceği yahut selam verene veya hapşırın insanlara karşılık verileceğine dair görüşler, bunlara dair mevcut delillere binaen, bazı alimlerce hutbe sırasında konuşmama ve başka bir şey ile meşgul olmama hükmünden istisna edilmişlerdir. Geniş bilgi için bakını. Şâfiî, *Ümm*, c.I, s.400, 419; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.I, s.388; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, c.II, s.320-321. Ayrıca Ebu Hanife'nin hutbe sırasında salavat getirilemeyeceği görüşünde iken, Ebû Yusuf'un ise, salavat getirmenin hutbe dinlemeye engel olmayacağı ve hutbeye aykırı bir davranış olmayacağı gerekçesi ile caiz olduğu görüşünü savunduğu belirtilmiştir. Serahsî, *Mebûsât*, c.II, s.29; Kâsânî, *Bedâi'*, c.II, s.201.

⁶¹ Ahzap 33/56.

⁶² Kâsânî, *Bedâi'*, c.II, s.198.

'âmin' diyemeyeceğine dair görüşleri de aktarmaktadır.⁶³ Sonuç olarak hutbe esnasında hutbenin dinlenmesi dışında, ibadet de olsa başka hiçbir şeyle meşgul olunmaması konusunda net bir tavır göstermektedir. Bu durum Bursevî'nin, hutbe esnasında konuşulmamasına dair emirlerin uygulanması noktasında oldukça ileri düzeyde titizlik gösterdiğinin ve Hanefî mezhebi içinde dahi en ihtiyatlı hükümleri tercih ettiğinin bir göstergesidir ki; bu noktada onun, tasavvufî anlayışa uygun tarzda hareket ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bursevî, ezan konusunda da, "Siz namaza çağırdığınız vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar."⁶⁴ ayetinin, ezanın sübûtuna dair Kur'an'dan delil olduğunu, bu nedenle ezanın sadece rüya ile sabit olmadığını da belirtmektedir.⁶⁵

4.1.4. Namazların İskatı ve Devir

Bursevî'nin tefsirinde üzerinde durduğu konulardan birisi de namazların iskatıdır. Namazların iskatı ile kastedilen; vefat eden bir kişinin hayatta iken îma ile dahi olsa kılmaya gücü olduğu halde kılmadığı veya kılamadığı namazlarının bulunması durumunda, bu kişiyi üzerindeki namaz borçlarından kurtarmak amacıyla varislerince fakirlere fidye ödenmesidir.⁶⁶ Bu fidye, eksik ibadetin yerine geçmesi maksadıyla ihtiyaç sahiplerine verilen nakdî veya aynî ödemedir.⁶⁷

İslam dininde malî yönü bulunan bir kısım ibadetlerin sorumlu kişi adına başkalarınca yerine getirilmesi (niyâbet) caiz görülürken, namaz ve oruç gibi bedenî ibadetlerde ise asl olan, ibadetin yükümlü olan kişi tarafından bizzat yerine getirilmesidir. Bu konuda ne hayatta iken ne de öldükten sonra o kişi yerine bir başkası tarafından bu ibadetlerin yerine getirilmesi caiz görülmemiş, bu görüş " *ان ليس للانسان الا ما سعى* " *İnsan*

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.304-305. Hanefîler hutbe sırasında konuşmak yasaklanmış olduğundan selam verilemeyeceğini, bundan dolayı da almanında artık farz olmayacağını, bu durumun tıpkı namazdaki durum gibi olduğunu; aksırana teşmitin ise zaten sünnet olduğunu, sünnetin yerine getirilmesi için farzın terkinin caiz olmayacağını belirtmekte, ayrıca Hz. Peygamberin hutbe sırasında mescide giren bir sahabeden iki rekat namaz kılmasını istemesinin, hutbe sırasında konuşmanın yasaklanmasından önce olduğunu, bu nedenle hutbe sırasında camiye girenin tahiyetü'l-mescit kılması hükmünün nesh edildiğini belirtmişlerdir. Serahsî, *Mebûsât*, c.II, s.29; Kâsânî, *Bedâi'*, c.II, s.199-200.

⁶⁴ Maide 5/58.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.409.

⁶⁶ Bardakoğlu, Ali, "İskat", *DİA*, TDV, Ankara, 1999, c. XIX, 140-141;

⁶⁷ Apaydın, Yunus, "Namaz", *İlmihal*, TDV Yayınları, Ankara, 2003, c.I, s.370.

için ancak çalıştığı vardır.”⁶⁸ ayeti ve “لا يصوم أحدكم عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد” Bir kimse başkası yerine oruç tutamaz, yine bir kimse başkası yerine namaz kılamaz.”⁶⁹ hadisi ile delillendirilmiştir.⁷⁰ Buna göre bedenî ibadetlerin bizzat mükellefler tarafından fîlen yerine getirilmesi esas olmakla birlikte, Bakara suresi 184. ayeti,⁷¹ ihtiyarlık veya iyileşme ümidi kalmamış hastalara, sonradan durumlarının düzelip oruçlarını kaza etme imkanı kalmadığından, bu mazeretlerine binaen oruç tutma yerine her oruç için bir fidye verme şeklinde mâlî bir telafi imkanı tanımıştır.⁷² Bu durumda olanların genel olarak tekrar oruç tutabilir hale gelmeleri umulmadığından, bunlar için tutamadığı her bir oruç yerine bir fakirin bir günlük doyumlğunun fidye olarak verilmesi şeklinde belirttiğimiz ayete dayalı ve sınırlı olarak getirilen, aynı zamanda sosyal bir maslahatı da sağlama mahiyetine sahip olan bu istisnâî hüküm, önce mazeretsiz olarak oruç tutmamış ve kaza da etmemiş olarak ölen kimseler hakkında uygulamaya konulmuş, daha sonra zorlama yorum ve temennilerle İslâm ümmeti içinde ‘iskat-ı salât’ uygulamasına da temel teşkil ettirilmiştir.⁷³

Bursevî'nin bu konudaki açıklamaları özetle şu şekildedir: Müslümanlar, ölen bir insanın gerideki borcunun ödenmesi halinde, bu borcun ölünün zimmetinden düştüğü konusunda icma etmişlerdir. Ehli sünnet nazarında bir amelin sevabı başkasına bağışlanabilir. Zekat gibi malî ibadetlerde niyabet caizdir, çünkü bu ibadetlerle amaçlanan fakire malî destek sağlama (zengin kılma)dır. Namaz gibi bedenî ibadetlerin ise başkası tarafından yerine getirilmesi caiz değildir. Hem bedenî hem malî özellikte olan hac ibadet için ise, sahibinin yapabilme imkanı varsa bedenî yön öncelikli olduğundan vekalet caiz olmazken; eda etmekten aciz durumda ise malî yönü esas alınır ve vekaleten yapılması caiz olur. Namazların iskati konusunda, kişinin buluş çağından sonraki bütün namazlarının

⁶⁸ Necm 53/59.

⁶⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, İhyâü't-Türâsi'l-Arabîy, Beyrut, 1985, s.303; Nesâî, *Sünen-i Kübrâ*, c.III, s.257; Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s.175.

⁷⁰ Serahsî, *Mebûsât*, c.III, 89; Kâsânî, *Bedâi*, c.III, s.270; c.VI, s.368; Merjinânî, *Hidâye*, c.I, s.274-275; Molla Hüsrev, *Dürrer*, c.I, s.361; İbn-i Nüceym, *Bahru'r-Râik*, c.II, s.160. Bu konuda bazı rivayetlere (Buhârî, Savm, 42; Müslim, Sıyâm, 27; Ebu Davud, Savm, 42.) dayanılarak, ölenin oruç borcunun velileri tarafından tutulabileceği yönünde görüş belirtenler de olmuştur. Farklı görüş ve değerlendirmeler için bk: Serahsî, *Mebûsât*, c.III, 89; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.II, s.175.

⁷¹ “...Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir...” Bakara 2/184.

⁷² Öğüt, Salim, “Fidye”, *DİA*, TDV, Ankara, 1996, c.XIII, s.55.

⁷³ Bardakoğlu, “İskat”, *DİA*, c. XIX, 140; Apaydın, “Namaz”, c.I, s.371-372.

iskatını vasiyet etmesi –velev ki bu namazları hiç terketmeksizin kılmış olsa bile- en evlâ olandır. Çünkü namazlarında noksanlık ve fesat ihtimali vardır. Bir kişi namazın iskatını vasiyet ettiğinde, onun ölümünden sonra velisi kılamadığı her bir namaz için yemek yedirir. Bu şekilde vasiyet caiz olup, yerine getirilmesi de vaciptir. Bu vasiyetin gereği terikedeki malının üçte birinden yerine getirilir. Her bir farz için yarım sa' buğday verilir. Velinin onun yerine oruç tutması ve namaz kılması caiz olmaz. Aslında namazda fidyenin olmaması esas iken, bu *istihsanen* caiz görülmüştür. Orucun fidyesi konusunda nass bulunmakta, buna karşın namazın fidyesi ise umumî bir fazilete haizdir. Bu yüzden namazların fidyesinin de kaçırılan namazların yerine geçeceği umulur. Fidyenin ölünün defninden önce verilmesi gerekmele birlikte, sonrasında da vermek caizdir. Ölen insanın fidyesi için belirlenen miktar fakire verilir, sonra bu bedel hibe yoluyla tekrar alınarak, borcun tamamı bitinceye kadar bu devam ettirilir. Bu devir işlemi erkek için on iki yaşından sonraki ömrüne denk gelen kısımdaki namazların sayısınca, kadın için ise dokuz yaşından itibaren yaşadığı ömür müddetine göre hesaplanan namaz sayısınca sürdürülür. Namazların iskatı ve fidye miktarının belirlenmesi konusunda ihtiyat tarafı esas alınarak hesaplama şemsî seneye göre yapılmalıdır. İskatta beş vakit namaza vitir namazı da dahil edilir ve verilecek olan yarım sa' buğdayın parasal kıymeti yaşanan dönemdeki insanların arasında cereyan eden değere göre hesap edilir.⁷⁴

Bursevî'nin namazların iskatı ve devir konusundaki aktardığımız görüşleri, genel olarak Hanefî fıkıh alimlerinin görüşleri⁷⁵ çerçevesinde olduğu söylenebilir. Bursevî bu görüşleri kabul etme yanında, -daha önce ihtiyat anlayışı kısmında da dile getirdiğimiz gibi- kişi namazlarını kılmış olsa bile yine de eksiklik ya da fesat olma ihtimaline binaen, namazlar için fidye ödenerek iskat yapılmasını, borçlu bulunulan miktar belirlenirken yine ihtiyata binaen -gün sayısı fazla olan- şemsî takvim üzerinden hesaplanılmasını, ayrıca kadın ve erkek için buluğa erme yaşının en alt sınırının (kadın için 9, erkek için 12) esas alınmasını isteyerek bu konuya ne denli önem verdiğini ortaya koymaktadır.⁷⁶ Bu şekilde ihtiyatlı olmak adına kişinin çocukluk çağı hariç bütün namazlarının iskatının yapılmak

⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.499-500; c.V, s.139; c.VI, s.177.

⁷⁵ Serahsî, *Mebûât*, c.III, 89; Kâsânî, *Bedâi'*, c.III, s.270; İbn-i Nüceym, *Bahru'r-Râik*, c.II, 160; Şürünbülâli, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr, *Nûru'l-İzâh*, (*el-Miftah Şerh-i Nûru'l-İzâh* içinde), İstanbul, 1968, s.85-86; Haskefî, Alâüddin Muhammed b. Ali, *Dürrü'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.98.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.499-500; c.V, s.139; c.VI, s.177.

istenmesi, yüksek meblağların ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğiinden bu durum 'devir' uygulamasının ortaya çıkmasına neden olmuştur ki,⁷⁷ bu konuya aşağıda değineceğiz.

Namazların iskatı konusuna olumlu bakan fakihler, bu konuda Kur'an, sünnet ve sahabe uygulamalarında bir temel bulunmadığından, bunu ya oruca dair fidyeye kıyaslayarak yahut oruç fidyesinde olduğu gibi bunun ile tasadduk sağlanıp ölü için borçtan kurtulmasına bir vesile olması ümidi ile istihsana binaen böyle bir yorumlamada bulunmuşlardır.⁷⁸ Örneğin Serahsî, oruç ile namazın kıyaslanarak fide verilmesinin, bu ibadetler arasında makul mana (illet) bulunması ihtimaline binaen olduğunu, zira namaz ile orucun benzerlikler taşıdığını, hatta namazın daha ehemmiyetli bir ibadet konumunda olduğunu, buna rağmen bu şekilde bir kıyaslamanın hem caizlik hem de caiz olmama ihtimallerini barındırdığını, kendilerinin de bunu ihtiyata binaen caiz gördüklerini, namaz için fidyenin kesin olarak caiz olduğunun söylenemeyeceğini, İmam Muhammed'in de bunu 'Allah dilerse ona karşılık gelir' kaydı ile temenni şartıyla ifade ettiğini belirtmektedir.⁷⁹ Merginânî ise oruç ve namazın her ikisinin farz ibadet oluşundan (benzerlikten) dolayı namaz fidyasının oruç fidyesi kadar olduğunun istihsan edildiğini belirtir.⁸⁰ İlet ortaklığı ileri sürülüp oruca kıyas edilerek namaz için de fidyenin verilebileceği belirtildiği durumda bile bu kanaatin kıyas yönünden sıhhati şüpheli olmaktadır. Bu şüpheye rağmen şüpheli durumlardaki ihtiyat kuralı işletilmiş ve verilmesi yönünde görüş belirtilmiştir. Zira eğer Allah katında bu fide geçerli ise görev yerine getirilmiş olur, geçerli değilse en azından tasadduk olmuş olur ki, bu da zararlı değil yararlıdır.⁸¹

Namaz borçlarının bu şekilde fide ile düşürülmesi konusunda açılan bu yol, bu fidyelerin ödenmesi sırasında zengin fakir ayırımına sebep olmuş, bu fidyenin yüksek miktar tuttuğu durumlarda ortaya çıkan ödeme güçlüğü de 'devir' işlemi ile aşılmaya

⁷⁷ Bardakoğlu, "Iskat", *DİA*, c. XIX, 142.

⁷⁸ Karabulut, Ali Rıza, *İslam'da Vasiyyet ve Iskat Meselesi Ölüm ve Ruhlar Alemi*, Tuba Matbaacılık, Kayseri, 1980, s.140.

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, c.I, s.51. Serahsî'nin bu konuyu temellendirirken Hz. Peygamberin; "*Bir kötülüğün ardından hemen bir iyilik yap ki onu silsin*" (Tirmizî, Bir, 55) hadisini zikretmesi, fidyenin namazın yerine geçmesinden ziyade, bir sadaka olarak kılınmayan namaz nedeniyle kazanılan günahın affına bir vesile olması ümidini ifade ettiği söylenebilir. Serahsî, *Usûl*, c.I, s.51.

⁸⁰ Merginânî, *Hidâye*, c.I, s.275.

⁸¹ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat*, s.139-140.

çalışılmıştır. Devir, ölenin eksik ibadetlerinden doğan borçlarının iskatı için verilmesi gereken tutarın yüksek olması durumunda, fakirlere bu nakdî bedelin tamamını vermek yerine belli bir miktarının verilip, tekrar hibe yoluyla ondan geri alınması ve toplam borç miktarına ulaşıncaya kadar tasadduk ve tekrar hibe işleminin devam ettirilmesi usulüdür.⁸² Özellikle maddi durumu bu yüksek meblağı ödemeye yetmeyenler için, devir yapılması kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak zekat ödeme gibi diğer mali yükümlülükler konusunda böyle bir îfanın caiz olmadığı da açıktır. Görüleceği üzere devir işlemi, fakirlerin yüksek meblağlı fidye borçlarını ödeyebilmeleri için bir çare olarak ortaya konulmuş ve devir işleminin sonunda arada devredilen miktarın fakirlere verilmesinden dolayı tasadduk yönüyle müsamaha gösterilmiş olsa bile, ne kadar iyimser düşünülürse düşünülün bu usul, şekil yönüyle hukuka aykırılık barındırdığı gibi, mahiyeti yönüyle de bir aldatmacadan ibaret olup, dinî yükümlülüklerde hileyi sembolize eden bir gelenek halini almış, İslam'ın ruhuna ve ibadet anlayışına da tamamen aykırı bir uygulamadır.⁸³ Buna rağmen iskat ve devir işlemi, sonraki dönem kaynaklarında da yapılması tavsiye edilen ve toplumda yaygınlık kazanan bir uygulama olarak kalmıştır. Ani ölümler nedeniyle vasiyet edilemese dahi, bu iskat ve devir işlemini yapmak mirasçılar için bir vazife olarak görülmüştür.⁸⁴

4.1.5. Nafile Namazların Cemaatle Kılınması

Bursevî'nin namazlarla ilgili dikkat çeken görüşlerinden birisi de, nafile namazların cemaatle kılınıp kılınamayacağı konusundadır. Bursevî, nafile namazların cemaatle kılınması konusunda Hanefî mezhebinde yerleşik kural olan; 'nafile namazlarda asl olan

⁸² Bardakoğlu, "Iskat", *DİA*, c. XIX, 142.

⁸³ Bardakoğlu, "Iskat", *DİA*, c. XIX, 142-143; Apaydın, "Namaz", c.I, s.375-376.

⁸⁴ İbn-i Abidin, *Reddül-Muhtâr*, c.II, s.532-534. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Akçağ Yayınları, Ankara, ty., s.227-230; Karabulut, *İslam'da Vasiyyet ve Iskat Meselesi*, s.133-148. Bu konuda Ömer Nasuhi Bilmen de, dinimizde namaz için fidye vermeye dair açık bir delil ve icma bulunmadığını, bu usulün, delil ile sabit olan oruç fidyesine kıyas yolu ile de kabul edilmiş olmadığını, bunun kazaya kalmış namazlar yerine geçeceğinin kesin olarak ileri sürülemeyeceğini, Hanefî müçtehitlerce güzel görülmüş bir uygulama olduğunu belirtmektedir. En azından böylesi bir fidye vasiyetinin, bir pişmanlık eserinin ve bir af dilemeninin göstergesi olduğunu, geçmişi düzeltmeye gücü kalmamış olan müslümanın manevî sorumluluğunu azaltmak gibi, çok hayırlı bir maksada yönelik bulunduğunu belirtmekte, bu nedenle iskat ve devir işleminin yapılması gerektiğini söylemektedir. Sonuç olarak bu namaz borcunun, kaza edilmesine imkan kalmadığından bu fidyenin kabulünün Yüce Allah'ın rahmetinden umulacağını belirtmektedir. Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s.228-229.

münferid kılınmasıdır, nafilelerin cemaatle kılınması mekruhtur⁸⁵ ilkesine karşı, nafile namazların cemaatle mekruh olmaksızın kılınabileceğini, bunun ezan okunmadan ve kamet getirilmeksizin yapılacağını belirtmektedir. Bursevî, Müslümanların güzel gördüğünün Allah katında da güzel olduğunu söyleyerek, nafile namazların cemaatle kılınmasına karşı çıkanları da ağır şekilde eleştirmektedir.⁸⁶ Fıkıh kitaplarında zikredilen farz namazların aşkar ve cemaatle kılınması, nafilelerin ise bireysel ve gizli olarak kılınmasının esas olduğu ve bunun nafilelerin topluca cemaatle kılınamayacağını bir göstergesi olduğu görüşünü⁸⁷ Bursevî de, tefsirinde birkaç kez dile getirmesine⁸⁸ rağmen yine de nafilelerin cemaatle topluca kılınmasında herhangi bir mahzur olmadığı şeklindeki fetvaları⁸⁹ esas almaktadır. Sanıyoruz Bursevî, yaşadığı dönemdeki tasavvuf ehlinin Reğâib ve Beraat gibi mübarek gecelerde camilerde cemaatle kılınan nafile namazların meşruluğunu savunmak adına bu konuda cemaatle kılmaya daha hoşgörülü yaklaşımları tercih etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu konu Bursevî'nin yaşadığı dönemde tasavvuf ehli ile karşıtları arasında en hararetli tartışma konularından biri olup, bu mübarek gecelerin birinde Bursa Ulu Camii'nde cemaatle nafile namaz kılmak isteyen sûfîler ile buna karşı çıkan medrese talebeleri arasında çıkan kavgada bir sufi hayatını kaybetmiştir.⁹⁰ Bursevî'nin bu görüşüne karşın, önde gelen mutasavvıflardan İmam Rabbanî ise, nafilelerin cemaatle kılınması konusunda ulemanın çoğunluğuna göre bunun mekruh olduğunu, nafileleri cemaatle kılmanın kötü ve çirkin bid'at özelliği taşıdığını, çirkin olanı güzel karşılamanın en büyük çirkinlik olduğunu, bu nedenle özellikle Reğâib, Beraat vb. gecelerde cemaatle nafile kılınmasından kaçınılmasını, hatta bunun Müslüman yöneticilerce engellenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁹¹ Bu konuda görüş belirten alimlerden İbn-i Teymiyye, cemaatle kılınma yönünden nafile namazların iki tür olduğunu, terâvih, kûsûf ve istiskâ namazı gibi nafile namazların sünnet gereği cemaatle kılındığını belirtmekte; buna karşın revatib sünnetler, duha, tahiyetü'l-mescit gibi nafile namazların

⁸⁵ Serahsî, *Mebûsût*, c.II, s.144; Kâsânî, *Bedâi*, c.II, s.278; el-Ûşî, Sirâcüddîn Alî b. Osmân et-Teymî, *Feteva's-Sirâciyye*, Dâru'l-Ulumi Zekeriyya, Güney Afrika, 2011, s.97; Mevsilî, *İhtiyâr*, c.I, s.70; Molla Hüsrev, *Gurer*, c.I, s.208. Bu konuda terâvih ve kûsûf namazları istisna edilmiştir.

⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.483.

⁸⁷ Serahsî, *Mebûsût*, c.II, s.144.

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.433; c.IV, s.420.

⁸⁹ İbn-i Kudâme, *Muğnî*, c.II, s.567; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, c.II, s.107.

⁹⁰ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.25, 80.

⁹¹ Serhendî, *Mektûbât*, c.II, s.339.

ise bazan birkaç kişilik cemaatle kılınması caiz olmakla birlikte, sürekli veya duyurularak kalabalık cemaatle kılınmasının meşru olmadığını, çirkin bir bid'at olduğunu dile getirmektedir. İbn-i Teymiyye, Reğâib ve Beraat gibi muayyen gecelerde camilerde, belli rekât sayısı ve belirli kıraatlar ile cemaatle kılınan nafilâ namazların ise, İslâm alimlerin ittifakı ile caiz olmadığını, bunu yapanların cahil bid'atçılar olduğunu ve Allah'ın şeriatını değiştirmek isteyen kişiler olduğunu söylemektedir.⁹²

4.1.6. Zekâta Dair Hükümlerle İlgili Görüşleri

Zekat, belli bir malın şer'an belirlenmiş bir miktarını, Şâri'in belirlediği kişilere temlik edilmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁹³ Daha geniş ifade ile zekat, Tevbe suresi 60. ayette belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan müslümanların malından alınan pay olup, sadaka kelimesi de zaman zaman zekatla eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁹⁴ Bursevî de bu kavramlar hakkında 'sadaka' kelimesinin aslında vacip ve nafilâ bütün verilenleri ifade ettiğini, ancak örfte/halkın dilinde, hayvanların vacip olan zekatlarına sadaka; ekinlerin zekatına öşür; nakitlerden vacip olana ise zekat dendiğini belirtmektedir.⁹⁵ Bursevî ayrıca, "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" *Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.*⁹⁶ ayetindeki 'infak' kelimesinin de vacip olan zekatı ifade ettiğini, çünkü namaz ile yanyana zikredildiğini ve onun da namaz gibi (farz) olduğunu söylemektedir.⁹⁷

Bursevî, zekat hükümleri konusunda özetle şu görüşleri dile getirmektedir: Zekat, ikiyüz dirhemden beş dirhemi Allah rızası için fakir Müslümana temlik etmektir. Zekat malî ibadetlerin anası olup, zekatın farz olmasının sebebi (illeti) ise, mü'minleri mal sevgisi ve nefislerinin cimriliği necasetinden tezkiye etmek içindir.⁹⁸

Tevbe suresi 60. ayette belirtilen zekat verme yerlerinden 'müellefe-i kulûb'un zekat payı, sahabe icmâi ile düşürülmüş olup, bunun sonucunda Müslümanlar için zekat

⁹² İbn-i Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, c.XXIII, s.413-414.

⁹³ Mevsilî, *İhtiyâr*, c.I, s.99; Karadavî, Yusuf, *Fikhü'z-Zekat*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1973, c.I, s.37-38.

⁹⁴ Erkal, Mehmet, "Zekat", *DİA*, TDV, Ankara, 2013, c.XLIV, s.197.

⁹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.500.

⁹⁶ Bakara 2/3.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.38.

⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.219; c.VII, s.64; c.IX, s.407.

verme yerleri yedi sınıf olarak kalmıştır.⁹⁹ Vacip olan zekat bu ayette sayılanlar dışındakilere verilemezken, nafile sadaka ise bu ayette sayılanlar yanında; zimmîye, mescit ve köprü yapımı gibi sosyal hizmetlere yahut ölenin tekfin ve teşhizi gibi yerlere verilebilir. Eğer farz olan zekatı bu gibi yerlerden birine vermek istenirse, zekat önce fakire verilir, sonra onu bu yerlere vermesi emredilir. Bu durum, hem zekatı veren için hem de fakir için sevap kazandırır.¹⁰⁰

Nisab miktarı kadar olan bir zekatı topluca, tek bir fakire vermek mekruh olmakla birlikte caiz olur. Caiz olması eda edilen zekatın fakire ulaşması yönüyledir. Zira zekatta asl olan temlik olup, mal kendisine verildiğinde o fakir idi. Ancak temlik ile zengin duruma geçmiş oldu. Zenginlik halinin temlikten sonra olmasından dolayı zaruraten caiz olur. Mekruh olması ise, verilen zekatla faydalanmanın zenginlik haline tesadüf etmesi nedeniyledir.¹⁰¹

Yetime bakan kişi, ona kendi zekatından yedirse bu geçerli olmakla birlikte, İmam Muhammed'e göre yetime yedirmede yemeğin tamamının ona teslim edilmesi gerekir ki, ona yemeğin tamamı teslim edilmez de beraber yemek şeklinde olursa caiz değildir. Hizmetçisine zekat veren kişinin, verdiği zekatı bir bedel karşılığı vermiş olacağı şüphesinden dolayı bu verme, Allah rızası için olmaz ve zekat verilmiş sayılmaz. Akrabaya zekat verme ise, hakim tarafından bakımı/nafakası kendisine tevdi edilen hariç caizdir. Zekatın sarf yerleri, faziletli oluşuna göre şu şekildedir: 1- Kardeşlerine 2- Amcalara 3- Halalara 4- Dayılara 5- Teyzelere 6- Sonra diğer yakın akrabaya 7- Sonra komşulara 8- Sonra mahalle ve köy sakinlerine 9- Sonra şehirdekilere. Zekat zimmîye verilemez. Zekatın muayyen bir vakti yoktur. Zekatın farzıyetinde fevrî oluşu esas olup, geciktiren günahkardır ve vermeyenin şahitliği reddolunur. Zekatta kıymetinin/değerinin verilmesi caizdir. Vasiyet etmeksizin ölenin malından zekat zorla alınamaz. Vasiyet edenin ise malının 1/3'ünden ödenir. Ölüm hastalığında olan kişi, eğer varislerinden korkarsa zekatını gizli olarak vermesi gerekir.¹⁰²

⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.453. Bu konuda geniş açıklama daha önce geçti. Bakınız: s.229-230.

¹⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.455. Bursevî'nin zekat konusunda zikrettiği bu hile-i şer'iyeye dair geniş açıklama ileride 'hiyel' konusunda yapılacaktır. Bakınız: s.378-379.

¹⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.454-455.

¹⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.219-220.

Bursevî, zekat görevinin yerine getirilmesi konusunda tasavvufî anlayışa göre de açıklamalarda bulunmaktadır. O, zekatın şeriatın emrettiği oranda ve emrettiği yerlere verilmesinin, ancak avamı cehennem ateşinden kurtaracağını, havâsın zekatının ise, malın hepsini vermek olduğunu, onların kalblerinin dünya muhabbetinin pasından ancak bu şekilde kurtulabileceğini, ehassü'l-havâsın zekatının ise bütün varlığını Allah Teâlâ'nın yoluna vermek olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Bursevî, sahip olduğu malının hepsini infak etmenin Ebu Bekir Sıddık'ın yolu olduğunu, kiminin de malının bir kısmını infak edip bir kısmını ise ihtiyaç duyulan başka zamanlarda infak etmek üzere elinde tuttuğunu, kiminin ise sadece farz veya vacip olanı infak etmekle yetindiğini belirtir. Bu şekilde sadece farz ve vacip olanı infak etmenin, cimrilerin hududu (cimriliğin sınırı) olduğunu ve az da olsa bu miktarın üzerinde infakın gerektiğine dair görüşünü aktarmaktadır.¹⁰⁴ *"Sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "İhtiyaçtan arta kalanı."*¹⁰⁵ ayetinin de işaret ettiği gibi, malının kendisi ve bakmakla yükümlü olduklarının ihtiyaç duyduğundan fazlasını çıkarıp vermenin, Allah'ın has kullarının yolu olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶

4.1.7. Oruca Dair Hükümlerle İlgili Görüşleri

Bursevî orucu şöyle tanımlamaktadır: Sıyâm, yani oruç kelimesi şeriat dilinde; niyet edilmek suretiyle, gündüz alışılmış olan ve nefsin en çok arzuladığı (yemek, içmek, ailesine yaklaşmak gibi) şeylerden imsak yani kendini tutmaktır. Ancak bu avamın orucudur. Havâsın orucu ise, bununla beraber tüm menhiyattan uzak durmaktır. Havâsü'l-havâsın orucu ise, mâsivadan yani Allah'tan başka her şeyden kendini uzaklaştırmaktır.¹⁰⁷

Ayette; *"Üzerlerinize oruç yazıldı."*¹⁰⁸ buyurulmasından hareketle şu işaretlere ulaşılabileceğini belirtir: Hem zahirde her uzvun ve hem de bâtında her sıfatın üzerine oruc farz kılınmıştır. Buna göre dilin orucu; yalan, fuhuş ve gıybet sözlerinden uzaklaşmaktır. Gözün orucu; şüpheli şeylere bakmak ve gaflet içinde olmaktan korunma; kulağın orucu ise, nehyedilenleri ve çalgı aletlerini dinlemekten kendisini alıkoymaktır. Diğer azalar da

¹⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.64.

¹⁰⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.302.

¹⁰⁵ Bakara 2/219.

¹⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.342.

¹⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.289.

¹⁰⁸ Bakara 2/183.

bunlara kıyaslanır. Nefsin orucu, arzulardan, hırs ve şehvetlerden alıkonması; kalbin orucu ise, dünya ve onun süslerinin sevgisinden vazgeçmektir. Ruhun orucu da, ahiret nimetlerinden ve onların lezzetlerinden kopulması iken; sırrın orucu ise, Allah Teâlâ'nın dışında hiçbir şeyi görmekten kendisini alıkoymaktır.¹⁰⁹

Bursevî, 'imsak'tan (yiyip içmekten) uzak durmanın, alışkanlık, hastalık, iştahsızlık ve riyâzet/nefsi terbiye gibi başka amaçlarla da yapıldığını, bu nedenle yeme içmeden ne amaçla uzak durulduğunun niyet ile belli olacağını, bundan dolayı özellikle oruçta niyetin şart olduğunu belirtir. Ayrıca Ramazan ayında niyetin, Ramazanın her günü için ayrı ayrı yapılmasının şart olduğunu, zira her günün orucunun kendi başına (müstakil) bir ibadet özelliği taşıdığını, bunun göstergesinin de, bir günün orucunun ifsat edilip bozulmasının diğer günlerdeki oruçların sıhhatine engel teşkil etmemesi olduğunu söylemektedir. Teravih namazında tümü için yapılan niyetin ise böyle olmadığını, çünkü teravih namazının tek bir namaz mertebesinde olduğunu, o nedenle her ara verilmesinde ayrı niyet etmenin gerekmediğini belirtir. Oruç için niyetin, zorluğunu ortadan kaldırmak için, gündüzün ortasına kadar yapılabileceğini, hadislerde oruca niyetin ancak geceden olabileceğine dair gelen rivayetlerin¹¹⁰ ise, faziletinin azalacağına hamledilerek yorumlanacağını, yoksa geceden niyet edilmezse orucun sahih olmayacağı anlamına gelmediğini söylemektedir. Ancak kaza oruçları, keffâret oruçları ve mutlak manâdaki nezir (adak) oruçları böyle olmadığını, çünkü bunlar için belirlenmiş bir zaman olmayıp, bu yüzden karışıklığı gidermek için bunlara geceden niyet etmenin vacib olduğunu belirtmektedir. Ramazan orucu için niyetin son vakti olan gün ortası (نصف النهار) tabiri ile, ikinci fecrin doğmasından kaba kuşluk vaktine kadar olan vakit tabir edilir. Niyetin bu zaman diliminde yapılması ile, günün çoğunun niyetli olarak geçirilmiş olacağından ve çoğunluk hüküm olarak küll sayıldığından (itibar çokluğa göre olduğundan), o günün orucu niyetli olarak tutulmuş olur. Eğer bu vakitten sonra karar verilir ve oruca niyet edilirse bu niyet geçersiz olur.¹¹¹

Oruç ibadetine dair Bursevî'nin zikretmiş olduğu bu hükümler, genel olarak Hanefî kaynaklarında yer alan hükümler çerçevesindedir.¹¹²

¹⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.292.

¹¹⁰ Ebu Dâvud, *Sıyâm*, 71; Tirmizi, *Savm*, 33.

¹¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.294-295.

¹¹² Serahsî, *Mebûât*, c.III, s.61-63; Merginânî, *Hidâye*, c.I, s.254-255; Mevsilî, *İhtiyâr*, c.I, s.126-127.

4.1.8. Hacca Dair Hükümlerle İlgili Görüşleri

Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'da dile getirdiği hac ibadetine dair öne çıkan görüşlerinden bir kısmını burada ele alarak değerlendireceğiz. Bursevî, *وَبِهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ* "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."¹¹³ ayeti gereği haccetmenin insanların zimmetinde olan bir vacib olduğunu belirtmekte, ayetteki *وَمَنْ كَفَرَ* "Kim inkâr ederse (bu hakkı tanımazsa)," ifadesinin ise, "ve kim haccetmezse" manasına olduğunu, haccın vucûbiyetini te'kid için geldiğini ve haccı terketmenin cezasının şiddetini beyan için bu şekilde buyrulduğunu belirtmekte, sonuç olarak da gücü yettiği halde hac yapmayan kişinin küfre yaklaştığını söylemektedir. Çünkü o kişinin bu davranışı ile haccı inkar edenlerin amelini yapmış olacağını belirtmektedir. Bu görüşünü de; *"Kim kendisini hac yapmaktan alıkoyan açık bir ihtiyaç veya zalim bir hükümdar yahut bir hastalık yok iken hac yapmamış olarak ölürse, ister yahudi olarak, isterse hıristiyan olarak ölsün."*¹¹⁴ hadisi ile temellendirmektedir. Bunun yanında, bu ayette, hac yapma istidadını elde etmek için çabalamayanların durumuna bir azarlama olduğuna dair işaretin bulunduğunu da belirtmektedir.¹¹⁵

Bursevî'nin hac konusunda dikkat çeken diğer bir görüşü, haccın rukünleri hakkındaki açıklamalarıdır. Bursevî hac ibadetinin rükünlerinin beş tane olduğunu belirtmekte ve bunları; ihram, Arafat'ta vakfe, tavaf, Safa ile Merve arasında sa'y, başı tıraş etmek veya saçını kısaltmak şeklinde açıklamaktadır.¹¹⁶ Bilindiği üzere Hanefî mezhebinde haccın rükünleri olarak Arafat'ta vakfe ve Kabe'yi tavaf zikredilmekte, ihram ise daha çok haccın şartı olarak görülmektedir.¹¹⁷ Müçtehitlerin çoğunluğuna göre ise haccın rükünü dört olup bunlar; ihram, vakfe, tavaf ve say'dır.¹¹⁸ Bursevî'nin bu konudaki

¹¹³ Ali İmran 3/97.

¹¹⁴ Darimî, Abdullah b. Abdurrahman, *el-Müsnedü'l-Câmi'*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2013, Kitabü'l-Menâsik, 2 (hd. no: 1937).

¹¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.68.

¹¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.310.

¹¹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, c.IV, s.61; Kâsânî, *Bedâi'*, c.III, s.58; Semerkandî, Alaüddin, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, c.I, s.381; Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, c.II, s.420; Şürübülâlî, *Nûru'l-İzâh*, s.166.

¹¹⁸ Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, c.IV, s.92; Şirâzî, Ebu İshak, *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmâmi's-Şafiî*, Dâru's-Şamiyye, Beyrut, 1996, c.II, s.807; İbn-i Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm, *el-Muharrer fi'l-Fıkh alâ Mezheb'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Vizaratü's-Şüûni'l-İslamiyye, Suûdî Arabistan, ty., c.I, s.242-243; Hattâb, Ebu Abdillâh

görüşünü Rafîî (623/1226), Nevevî gibi Şafîî mezhebine mensup alimlerden aldığı görülmektedir.¹¹⁹ Nevevî, Şirâzi'nin el-Mühezzeb'de dile getirdiği, haccın rükünlerinin dört olduğuna dair görüşünü şerh ederken, rükünlerin beş olması gerektiğini zira tıraş olmanın da haccın tamam olması ve ihramdan çıkış için mutlaka yapılması gerektiğini belirtmektedir.¹²⁰ Nevevî, Minhac'da da bu şekilde haccın rükünleri beş olarak saymakla birlikte, daha sonra ona yapılan şerhlerde ise bu rükünlerin 'sıra ile yapılması' (tertîb) de rükünlere dahil edilmiş, sonuçta Şafîî fikhında haccın rükünleri altı olarak yaygınlık kazanmıştır.¹²¹ Bursevî, Nevevî'nin haccın rükünlerinin beş olduğuna dair görüşünü aktardıktan sonra, konuyu aynı şekilde temellendirmekte, haccın rükünlerinin, ihramdan çıkmanın ancak kendilerinin tam olarak yapılmasından sonra mümkün olduğu şeyler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca yapılmadıkları zaman kurbanla telâfi edilen şeyleri haccın vacipleri olduğunu, terkedildikleri zaman bir şey gerekmeyen vazifelerin ise haccın sünnetleri olduğunu söylemektedir. Bursevî, umrenin rükünlerini sayarken de yine Şafîî mezhebindeki hükme göre, Arafat'ta vakfe dışında haccın diğer dört rükünü ile aynı olduğunu söylemektedir.¹²² Bursevî'nin genelde Hanefî mezhebi görüşlerini tercih ederken, haccın rükünleri konusunda hem Hanefîlerin hem de cumhur ulemanın görüşlerinden ayrılmasını, tasavvufî anlayışın ihtiyata binaen en ağır/teşdid olan görüşün tercih edilmesi şeklindeki ilke gereği olduğunu düşünüyoruz.

Haccın yapılış şekillerinden ifrad, kıran ve temettü' türlerinin hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ise Bursevî, "bize göre en faziletlisi kıran haccıdır" diyerek Hanefî mezhebinin görüşünü¹²³ kabul etmektedir.¹²⁴ Zira bu konuda Şafîî ve Malikî

Muhammed, *Mevâhibü'l-Celîl fi-Şerhi Muhtasarı Şeyhi'l-Halîl*, Dâru'r-Rıdvân, Nuakşot (Moritanya), ty., c.III, s.385; *Mv.F.*, c.XVII, s.49.

¹¹⁹ Râfiî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Muharrer fî Fikhi'l-İmâmi's-Şafîî*, Dâru's-Selâm, Kahire, 2013, c.I, s.441. Nevevî, *Minhac*, s.204.

¹²⁰ Nevevî, *Mecmu'*, c.VIII, s.243.

¹²¹ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtac*, c.III, s.321; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac*, c.II, s.420; Ğamrâvî, Muhammed ez-Zuhrî, *es-Sirâcü'l-Vehhac*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s.321.

¹²² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.310.

¹²³ Serahsî, *Mebûsât*, c.IV, s.25.

¹²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.311.

mezheplerinde ifrad haccı, Hanbelî mezhebinde ise temettü haccı en faziletli hac çeşididir.¹²⁵

Bursevî, “يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ” *Ey İnananlar! İhramlı iken avı öldürmeyin.*¹²⁶ ayetinde av hayvanı öldürmek (القتل) zikredilip, (الذبح) kesmenin zikredilmemesi ile, ihramlı kişinin öldürdüğü avın meyte (leş) hükmünde olduğunun ifade edildiğini, bu nedenle ihramlı kişinin avlanarak öldürmüş olduğu hayvanların tezkiye edilemeyeceğini, tezkiye edilemeyen hayvanın ise helal olmayıp yenilemeyeceğini belirtmektedir.¹²⁷ Ayrıca “وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دَمْتُمْ حَرَمًا” *Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı.*¹²⁸ ayeti gereği, kara avını avlamanın ihramlı kişiye haram olduğunda hiçbir ihtilaf olmadığını, bunun yanında bu ayetin zahirinin, avın bizzat kendisini de haram kıldığını, bu nedenle ihramda olmayan bir kişinin ihramlı için avlamış olduğu avın da haram olmasını icabettirdiğini söylemektedir. Bu konuda her ne kadar ihramlı kişinin, o avın avlanmasında herhangi bir etkisi olmasa da hükmün böyle olması gerektiği görüşündedir. Buna karşın Hanefî mezhebindeki, ihramlı olmayan kişilerin ihramlı kişi için avlamış olsalar bile avladıkları avı -ihramlının ava işaret etmemesi ve göstermemesi şartı ile- ihramlı kişinin yemesinin helal olduğuna dair görüşü de¹²⁹ aktarmaktadır.¹³⁰ Bursevî'nin Hanefîlerin bu görüşünü aktarmasına rağmen, ihramlı olmayanın ihramlı için avladığı avın muhrim tarafından yenemeyeceğine dair cumhurun görüşüne¹³¹ meyletmesini, özellikle helal ve haram konusunda tasavvufî anlayışı gereği gösterdiği titizlik açısından olsa gerektir. Çünkü haram veya şüpheli şeylerden tamamen kaçınılması temel ilke olduğundan, hakkında yenilemeyeceğine dair fetvaların çoğunlukta olduğu bir durumda, Bursevî'nin genelde Hanefî mezhebi çizgisinde yer alsa bile, bu konuda daha ihtiyatlı olan cumhurun görüşünü esas almasının normal olduğu kanaatindeyiz.

¹²⁵ Nevevî, *Minhâc*, s.205. Bu konuda görüşler ve dayandıkları deliller hakkında geniş bilgi için bakınız: Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Matbaatü'l-İlmiyye, Halep, 1932, c.II, s.160-165; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.II, s.248-252.

¹²⁶ Maide 5/95

¹²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.440. Benzer yorumu Serahsî de (*Mebûsât*, c.IV, s.86.) yapmaktadır.

¹²⁸ Maide 5/96.

¹²⁹ Serahsî, *Mebûsât*, c.IV, s.88.

¹³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.443.

¹³¹ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c.II, s.302-303. Bu konuda geniş bilgi için bakınız: İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.II, s.239-240; Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, c.IV, s.113-115.

Bursevî'nin hac konusunda değindiği bir diğer konu ise hac emrinin fevrî mi ömrî mi olduğu konusudur. İmam Şafiî, hac emrinin fevrî olmadığı görüşünde iken;¹³² Hanefî ve Malikî mezheplerinde ise hem fevrî hem de ömrî oluşuna dair görüşler vardır.¹³³ Bursevî, Hanefî mezhebindeki hac emrini ömrî oluşuna dair görüşün sahibi İmam Muhammed'in, haccın geniş olarak farz kılındığına ve tehir etmenin caiz oluşuna dair görüşünü aktardıktan sonra; ancak kişinin haccı geciktirdiği takdirde kaçırabileceğine dair kalbinde bir zan oluşursa, bu emir dar vakitli emir haline gelir ve bu kişinin haccı geciktirmesi caiz olmaz. Çünkü bir şeye delâlet eden somut bir delil olmadığı zaman, kalbin deliliyle amel edilmesi vacib olur, demektedir.¹³⁴

4.1.9. Kurban Kesme ile İlgili Görüşleri

Kurban, Allah'a yakınlaşma niyetiyle belirli bir zamanda ve belli özellikleri taşıyan hayvanların boğazlanmasıdır.¹³⁵ Udhiye, dinen zengin sayılan kişilerin kesmesi gerekli olan kurban anlamında terimleşirken, bunun yanında hedy, şükür, akîka, adak gibi kurban türleri de bulunmaktadır. Bursevî, kurbanın Allah'a yaklaştıran sebeplerin en önemlilerinden olduğunu, bu nedenle kurban seçimi konusunda onun, en güzel, en semiz ve pahalı olanlar arasından seçilmesi gerektiğini, zira Hz. Peygamberin ve Hz. Ömer'in bu konudaki uygulamalarının da bunu gösterdiğini belirtmektedir.¹³⁶

Bursevî, kurban kesme konusunda asıl olanın kan akıtmak olduğunu, bu nedenle kan akıtmanın sağlanması dışında kurban ibadetinin yerine getirilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Fukahanın çoğunluğu da, bu konuda Hz. Peygamberden nakledilen bazı rivayetlere ve sahabe uygulamalarına dayalı olarak, kurbanın kesilmeyip bedelinin tasadduk edilmesinin caiz olmadığı görüşündedir.¹³⁷ Bursevî de bu görüşü paylaştıktan sonra bunu, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi tayin edildikten sonra, onun kurban edilmekten kurtulmasının yine kan akıtmak sureti ile olmasından hareketle ispat

¹³² Şirâzî, *Mühezzeb*, c.II, s.672-673.

¹³³ Serahsî, *Mebûât*, c.IV, s.169-170; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.II, s.220-221.

¹³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.356.

¹³⁵ Molla Hüsrev, *Dürrer*, c.I, s.415; Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr*, s.645.

¹³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.32.

¹³⁷ Serahsî, *Mebûât*, c.II, s.157. Bu konuda deliller ve delillerin değerlendirilmesi konusunda bakınız: Erturhan, Sabri, "Zekat ve Kurban'da Kıymet Ödemesi", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2006, c.X/I, s.31-41.

yoluna gitmektedir. Zira Hz. İbrahim, bu kurban vazifesini, oğlunu keserek olmasa da yine kan akıtmak suretiyle, yani Allah'ın İsmail yerine fidye olarak gönderdiği koçu kesmek suretiyle yerine getirmiştir. Buna göre kurban kesilmesi vacip olunca, bu ancak kan akıtmak suretiyle yerine getirilebilir. Hanefî mezhebindeki, oğlunu kesmeyi adayan kişinin bir kurbanlık hayvan kesmesinin gerekliliği de bu kan akıtmanın zorunluluğundan gelmektedir, demektir.¹³⁸ Bursevî, Hz. İbrahim'e oğlu İsmail'e fidye olarak bir koçun kurban olarak verilmesi ve ayette bu koçun; “ وفديناه بذبح عظيم Biz, oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik.”¹³⁹ şeklinde büyük bir kurban olarak nitelenmesi hakkında da şu yorumu yapmaktadır: Kurbanlar içerisinde bedene (deve-sığır) koçtan daha büyük iken, bu koça neden büyük bir kurban denmiştir? Bunun cevabı koç ile Allah'ta fenâyâ ulaşmış ve teslim olmuş nefsin münasebeti dolayısıyladır. Çünkü koç kesilmeye teslim olmak için yaratıldı. Ölümün ahirette koç suretinde getirilip sırat üzerinde kesilmesi de bunun göstergesidir.¹⁴⁰ Tıpkı küllî fenâ sureti, teslimiyet ve inkıyadın sureti olduğu gibi. İşte bu manadan/sebepten ötürü Allah onu azamet ile sıfatlandırdı.¹⁴¹ Görüldüğü üzere burada Bursevî, Hz. İsmail'in yerine kurban olarak koçun seçilmesini tamamen tasavvufî manaya dayalı olarak açıklamaktadır.

Bursevî'nin kurban konusunda değindiği bir diğer husus ise kurban etlerinin dağıtımı hakkındadır. Kurbanın kesilme amacının, fakirlerin ihtiyaçlarını gidermek olduğunu, bu nedenle kurban kesen kişiye düşen görevin onun çoğunu, belki de hepsini tasadduk etmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁴²

Sultanların veya devlet ileri gelenlerinin ziyaretleri dolayısıyla kesilen kurbanlar hakkında ise, "*Allah, babasına lanet eden kişiye lanet etsin. Allah'tan başkası için hayvan*

¹³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.446. Çocuğunu kurban etmeyi adayan kişinin üzerine bir şey gerekip gerekmediği konusunda çeşitli görüşler mevcuttur: Helal ve caiz olmayan birşeyi adanmış olması nedeniyle adağının geçersiz olduğu, Hz. İbrahim'e oğlunun kurban edilmekten kurtulması için bir koç'un fidye olarak verilmesi nedeniyle böyle bir adakta bulunanın bir koç/koyun kesmesi gerektiği yahut Hz. Peygamberin babasının yüz deve karşılığı kurban edilmekten vazgeçilmesi vakıasına binaen yüz adet bedene hayvanın kurban edilmesi gerektiği gibi görüşler ortaya atılmıştır. Geniş bilgi için bakınız: Serahsî, *Mebûât*, c.VIII, s.139-142.

¹³⁹ Saffât 37/107.

¹⁴⁰ Tirmizî, Cennet, 20.

¹⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.476-477.

¹⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.477.

(kurban) kesene lanet etsin.”¹⁴³ hadisini zikrederek, bu şekilde karşılama amaçlı kurban kesilmesinin hadiste geçen Allah'tan başkası adına kesme kapsamında olduğundan Buhara alimlerinin bu etlerin haram olduğuna dair fetva verdiklerini belirtmektedir. Bunun yanında Râfî (623/1226)'nin bu konudaki muhalif görüşünü de aktarmakta, onun bu şekilde kesilen hayvanların etlerinin haram olmadığı görüşünde olduğunu, zira hayvanların onların gelişine duyulan sevinçten dolayı kesildiğini ve bu durumun tıpkı çocuğun dünyaya gelmesi karşısında kesilen akîka kurbanına benzediğini, bu nedenle de bu şekilde kesilen hayvanların etlerinin tahriminin icap etmeyeceği görüşünde¹⁴⁴ olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵

Bursevî, kurbanla ilgili “Onların etleri ve kanları asla Allah’a ulaşmaz. Fakat O’na sizin takvanız ulaşır.”¹⁴⁶ ayetinin tefsirinde de bu ayetin, amelin niyetsiz ve ihlassız geçerli olmayacağına dair delil olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁷

4.1.10. Kur’an Öğretme ve Bazı Dinî Hizmetler Karşılığında Ücret Alınması

Bursevî'nin üzerinde görüş beyan ettiği konulardan birisi de, Kur’an ve diğer dinî ilimlerin öğretimi ile ibadet vasfı bulunan bir kısım dinî hizmetlerin yerine getirilmesinden dolayı ücret alınıp alınamayacağı konusudur. İlk dönem Hanefî imamlar, Kur’an, fıkıh ve feraiz gibi dinî ilimleri öğretmenin ücret karşılığı yapılmasını caiz görmemişlerdir. Yine ücretle imamlık ve müezzinlik yapmanın da caiz olmadığını belirtmişler, bu görüşlerini, ibadet özelliği taşıyan dini vazifeler için ücret alınamayacağı düşüncesi ve Hz. Peygamberden nakledilen bazı hadislerle temellendirme yoluna gitmişlerdir.¹⁴⁸ Bu konuda esas alınan rivayetlerden birisinde Hz. Peygamber, Kur'an öğretme karşılığı kendisine bir yay hediye edilmesini soran sahabeye; “Eğer bu yayı alırsan ateşten bir yay almış olursun.” veya “Bu yay karşılığında kıyamet günü boynuna ateşten bir halkanın takılması seni

¹⁴³ Müslim, Edâhî, 8.

¹⁴⁴ Nevevî, *Ravzatü't-Talibîn*, c.III, s.205-206.

¹⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.246. Törenlerde, açılış ve karşılmalarda kesilen hayvanların, Allah'ın adı anılarak kesilmesi, uğruna kesilen şahıs veya kuruma bir kutsiyet atfedilmemesi halinde etlerinin haram olduğunun söylenemeyeceği belirtilmiştir. Bardakoğlu, Ali, “Adaklar ve Yeminler”, *İlmihal*, TDV, Ankara, 2004, c.II, s.38.

¹⁴⁶ Hac 22/37.

¹⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.36.

¹⁴⁸ Şeybanî, *Asl*, c.I, s.120; Serahsî, *Mebûsût*, c.XVI, s.37; Merginânî, *Hidâye*, c.III, s.412.

sevindirecekse, yayı kabul et.” buyurmuştur.¹⁴⁹ Bir diğer rivayet ise; “Kur’an’ı okuyun, ama rızkınızı ondan sağlamayın (onunla geçinmeyin)....”¹⁵⁰ rivayetidir. Müteahhirîn dönemi Hanefî fakihleri ise, bu ilimlerin muhafazası ve ehil ellerde devamının sağlanması açısından bu faaliyetleri yürütenlere ücret verilebileceğine dair fetva vermişlerdir.¹⁵¹

Bursevî, “وما اسئلكم عليه من اجرٍ ان اجري ألا على رب العالمين” *Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak âlemlerin Rabbi olan Allah’a aittir.*¹⁵² ayetinin tefsirinde, Allah için yapılan şeylerde Allah’tan başka kimseden bir ücret beklenemeyeceğini, Peygamberlerin de yaptıkları görev karşılığında bir ücret taleplerinin olmadığını, aynı şekilde onların varisleri olan alimlerin de peygamberlerin edepi ile edepiylemesi gerektiğini, böylece onların da yaptıkları hizmetlerden dolayı insanlardan hiçbir şey istememeleri gerektiğini belirtmektedir. Özellikle dini anlatma, ilim öğretme ve yayma, vaaz etme karşılığı insanlardan para alınamayacağını, alınsa bile bunun hiçbir bereketinin olmayacağını söylemekte, bunu yapanların ise değersiz bir mal için dinini satanlar olduğunu belirterek bu konuda gayet tavizsiz bir tutum sergilemektedir.¹⁵³ “ فان توليتم فما سالتكم من اجر ان اجري ألا على الله *Eğer yüz çeviriyorsanız, sizden zaten hiçbir ücret istemedim. Benim ücretim, ancak Allah’a aittir.*¹⁵⁴ ayetinin tefsirinde ise, din eğitimi ve öğretimi için asla ücret alınamayacağını, çünkü dinî hizmetler için ücret almanın caiz olmadığını ve kim dini öğretme karşılığı ücret almazsa onun peygamberin amelini işlemiş olacağını belirttikten sonra, müteahhirîn fakihlerin dinî talim, müezzinlik, imamlik, hitabet gibi görevler için ücret almayı caiz gördüğünü, ama en güzelinin ücret alanların bu hizmetleri ücret için değil, ihlas niyeti ile yapmalarının gerektiğini, aksi takdirde cezaya çarptırılacaklarını söylemektedir.¹⁵⁵

De ki: Ben buna karşılık sizden dileyen kimsenin, Rabbine giden yolu tutmasından başka herhangi bir ücret

¹⁴⁹ Bu rivayetler Ubâde bin Sâmî ve Übey bin Kâ'b'dan gelmiştir. İbn-i Mâce, Ticârât, 8; Ebu Dâvud, Büyü', 36.

¹⁵⁰ Ahmed, *Müsned*, c.XXIV, s.288,295 (hd no: 15529,15535); Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, c.II, s.27 (hd no: 2270).

¹⁵¹ Mevsilî, *İhtiyâr*, c.II, s.59-60; İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c.IX, s.76.

¹⁵² Şuarâ 26/109.

¹⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.292.

¹⁵⁴ Yunus 10/72.

¹⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.67.

istemiyorum."¹⁵⁶ ayetinin tefsirinde ise müteahhirîn alimlerinin, Kur'an okutmak, müezzinlik yapma, vaaz ve nasihat, fıkıh öğretmek, dinî ilimlerin tedrisi ve Arapça öğretmek gibi ilimleri öğretmenin karşılığında ücret alınabileceğine dair fetva verdiği, fetvaya esas görüşün artık bu yönde olduğunu, çünkü bu işlere rağbet konusunda insanlarda tembellik oluştuğunu belirtmektedir. Bu şekilde fetva verilmesinin sebebini de, bu dinî ilimlerin kaybolmaması ve dinî hizmetlerin aksamaması olarak açıklamaktadır. Bu konuda şartın ise, bir memlekette sadece bir kişinin bu ilimleri okutacak düzeyde olup da, onun üzerine bu eğitimi vermek vacip olduğu durumlarda, o kişinin ücret karşılığı çalışmayı şart koşamayacağını, ancak kendisine bir ikramda bulunulursa bunun kabul edilebileceğini belirtmektedir.¹⁵⁷ Bu manada, eğitim için tayin edilenlerden, ücretlerini almadıkça derse başlamayan ve öğretim yapmayanların da " *ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا* " *Ayetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin.*"¹⁵⁸ ayetinin kapsamına girdiğini belirtmektedir. Buna göre dinî eğitim veren veya benzer şekilde dinî hizmetlerde bulunanların, kendilerinin bir ücret tayin etmemeleri ve çalışmak için bunu şart koşmamaları kaydıyla ücret alınmasının caiz olduğu görüşünü belirtmekte, bu konuda Hz. Peygamberden nakledilen; " *انَّ احَقَّ مَا لَخِذْتُمْ عَلَيْهِ اجْرًا كِتَابَ اللَّهِ* " *Sizin karşılığında ücret almaya en hak kazandığınız şey Allah'ın kitabıdır.*"¹⁵⁹ rivayetini de nakletmektedir.¹⁶⁰

Yukarıdaki açıklamalar değerlendirildiğinde Bursevî'nin, Kur'an öğretiminde Hz. Peygamberin yolundan gidilerek, bu eğitim karşılığında ne bir ücret, ne de bir mükafât hatta bir teşekkür bile beklenilemeyeceği, bunun ancak Allah'a yaklaşma ve Peygambere tabi olma amacıyla yapılabileceği görüşünde olduğu görülür.¹⁶¹ Bu anlayış esas olmakla birlikte, zamanın şartları gereği dinî konularda fedakarlığın ve bağlılığın azalması nedeniyle, Kur'an öğretimi ve diğer dinî ilimlerde gerileme ve ortadan kalkma tehlikesine binaen, bu eğitimler karşılığında ücret alınabileceğine dair fukahânın fetvalarını da, endişe duydukları hususlardaki haklılık paylarını dikkate alarak kabul ettiği görülmektedir. Sonuçta, bu konuda önceki fetvaların değişmesini, bir ahkâmın sadece zahirî açıdan

¹⁵⁶ Furkan 25/57.

¹⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.233.

¹⁵⁸ Bakara 2/41.

¹⁵⁹ Buhârî, *İcâre*, 16; *Tıbb*, 34.

¹⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.121.

¹⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.66.

uygulanmasının esas alındığı takdirde, sağlanmak istenen maslahattan daha büyük bir olumsuzluk durumunun yaşanmasının kaçınılmaz olduğunun görülmesi nedeniyle gerekli görmektedir. Bu yüzden Kur'an öğretiminden, diğer dinî ilimleri tedristen, imamlık ve müezzinlik gibi dinî hizmetlerden ücret alınmasını, zamanın ve şartların değişmesi ile hükmün değişmesi konusunda örnek olarak zikretmektedir.¹⁶²

4.2. AİLE HUKUKUNA DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu kısımda İsmail Hakkı Bursevî'nin, İslam Aile Hukuku kapsamına giren hususlardaki görüşlerinden örnekler aktaracağız.

4.2.1. Kadınların Veli İzni Olmadan Evlenmeleri Konusu

Bursevî, kadınların veli izni olmaksızın kendilerini evlendirebilmeleri konusunda farklı görüşleri tefsirinde dile getirmektedir. Ebu Hanife'nin bunun caiz olduğu yönünde fetva verdiğini, diğer üç mezhep imamının ise kadının evliliği konusunda veli iznini şart koştuklarını, yani kadınların kendi iradeleri ile evlenemeyecekleri görüşünde olduğunu belirtmekte, bunların kendilerine delil olarak; *"Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin."*¹⁶³ ayetini esas aldıklarını söylemektedir. Bu ayette hitabın velilere olduğunu, bu yüzden kadınların kendi iradeleriyle değil ancak velileri tarafından evlendirilebileceğini söylediklerini aktarmaktadır.¹⁶⁴

Bursevî, kadınların veli izni şartı olmaksızın kendilerini evlendirebilmeleri konusunda *"وإذا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ"* *Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın."*¹⁶⁵ ayetini delil olarak sunmaktadır. Bursevî, bu ayetin bazı

¹⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.121.

¹⁶³ Nur 24/32.

¹⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.147. Kadınlar için nikahta veli izninin şart olup, veli izni olmadan kadının kendisini evlendirmesinin geçersiz olduğuna dair görüşler için bakınız: Mâlik, *Müdevvene*, c.IV, s.15-16; Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c.IX, s.38-57; Nevevî, *Mecmu'*, c.XVII, s.240-252.

¹⁶⁵ Bakara 2/232.

alimlerce kadınların velisiz evlenemeyeceğine dair delil olarak kullanıldığını,¹⁶⁶ ancak bu ayetin kadınları nikahtan menedilmesinin erkeklere yasakladığını ve kadınların nikaha mâlik olduklarına yani kendilerini evlendirme konusunda yetkili olduklarına delalet ettiğini belirtmektedir.¹⁶⁷ Çünkü ayette kadın ve erkek için, “اذا تراضوا بينهم” *aralarında rızalaştıkları takdirde*” buyrulur, nikahta karşılıklı rızaların geçerli olduğu belirtilmiştir ki, bu da kadının kendi iradesi ile evlenmesinin sıhhatine delalet etmektedir. Ayette geçen ‘ma’rûf’un ise, şerîaten bilinen ve aklen/ahlaken güzel görülen şey demek olduğunu, buna göre kadının ve ona talip olan erkeğin birbirlerinden razı oldukları takdirde; sahih akit, geçerli bir mehir, hüsn-ü muâşeret ve adil şahitlerin şهادeti olması halinde evlenmelerine manî olunmamasının istendiğini dile getirmektedir. Ayrıca bu şekilde buyurulmakla, küfüvvetin/denkliğin veya mehr-i mislin bulunmadığı durumlarda evliliğe müsaade edilmemesinin, bu ayette nehyedilen baskı ve engelleme kapsamında olmadığını ifade edildiğini belirtmektedir.¹⁶⁸

4.2.2. Boşamanın Üç Kez Oluşu ve Hülle Nikahı

Bursevî'nin aile hukukuna dair tefsirinde ele aldığı konulardan birisi de tahlil/hülle konusudur. Hülle, üç talak ile boşanmış bir kadının, ayrıldığı eşine tekrar dönebilmesi amacıyla başka bir erkekle evlenip zifaktan sonra tekrar ayrılmasını ifade eden şeklî bir evlilik türüdür.¹⁶⁹ Kur'an'da talak üç ile sınırlayan ayetler şu şekildedir: “Boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır... Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir.”¹⁷⁰ Görüldüğü üzere ayetlerin açık hükmüne göre, boşama hakkı üç ile sınırlandırılmış, bu şekilde kadının erkek tarafından üç kez boşanılması halinde, kadının eşine tekrar dönmesinin yolu

¹⁶⁶ Şafiî, *Ümm*, c.VI, s.31-32.

¹⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.147.

¹⁶⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.361-362. Bu konuda Hanefîlerin görüşleri için bakınız: Serahsî, *Mebûsât*, c.V, s.10-16.

¹⁶⁹ Köse, Saffet, “Hülle”, *DİA*, TDV, Ankara, 1998, c. XVIII, s.475; a.mlf, “Hülle ve Hüllecilik Konusuna İslam'ın Bakışı”, *Mehir(Dergisi)*, Konya, 1998, sayı: 2, s.43.

¹⁷⁰ Bakara 2/229-230.

kapatılmıştır. Ancak bu kadının başka bir erkek ile meşru bir evlilik ile evlenip daha sonra ikinci eş ile olan bu evliliğin boşama veya ölüm gibi nedenlerle sona ermesi halinde ve gerekli iddeti bekledikten sonra birinci eş ile tekrar evlenebileceği hüküm altına alınmıştır. Burada özellikle ikinci evlilik sürecinin tabîî bir şekilde işlemesi gerekirken, uygulamada bu durum sunî bir şekilde yerine getirilerek, bu evlilik ve tekrar boşama sadece kadını eski kocasına helal kılmak amacına matuf şeklî bir evlilik uygulamasına dönüşmüştür.¹⁷¹

Bursevî'nin bu konudaki görüşlerine değinirken, öncelikle onun nikah kavramına verdiği anlama göz atalım. Ona göre, Kur'an'da "نكاح / Nikah" kavramının 'akit' anlamında kullanımı esas olup, bu kelimenin hakikat anlamı cima/cinsel ilişki olamaz. İsfahânî'nin de *Müfredat*'ta belirttiği gibi,¹⁷² nikah kelimesinin 'akit' manasında hakikat, 'cima/cinsel ilişki' manasında ise mecaz olduğunu söylemektedir. Yani 'nikah' kelimesinin aslı akit anlamında iken, daha sonra cinsel ilişki anlamına istiâre yoluyla kullanılmıştır. Bu kelimenin aslının cinsel ilişki olup, sonradan mecaz yoluyla akit için kullanılması ise muhaldir. Çünkü cinsel ilişkiyi ifade eden tüm kelimeler kinaye yoluyla kullanılır. Bunun sebebi ise cinsel ilişkiyi ifade eden kelimelerin açıkça kullanımı kabîh/çirkin görülmesidir. Buna karşın fuhşu/hayasızlığı kastetmeyen kişinin, çirkin ve kaba gördükleri bir kelimeyi, güzel görülen bir kelimenin yerine istiâre yoluyla kullanması ise muhaldir.¹⁷³ Bursevî'nin İsfahânî'den aktardığı bu bilgiye karşın, Hanefî kaynaklarda genel olarak nikahın hakikatte cinsel ilişki anlamına geldiği, akit anlamının ise mecazen olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁴

Bu ayetteki nikahın da akit anlamında olduğunu ve cima anlamında olmadığını belirten Bursevî, Said bin Müseyyib'in de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca lafzın da buna şahidlik ettiğini, zira 'kadın kocasına cima edesiye kadar' denilemeyeceğini, çünkü kadın kendisine cima olunan olup, kendisi cima eden (fail) değildir, demektedir. Buna göre kadın üç talak ile boşandıktan sonra, yeniden başka bir erkekle evlenmedikçe, yani aralarında nikah akdi gerçekleşmedikçe ve sonra bu ikinci eş tarafından boşanmadıkça önceki kocasına helal olmaz. Ayetteki bu nikah/akit ifadesinde ikinci kocanın kadın ile

¹⁷¹ Köse, "Hülle", *DİA*, c. XVIII, s.475.

¹⁷² İsfahânî, *Müfredât*, s.505. Benzer görüşler için bakınız: İbn-i Kudâme, *Muğnî*, c.IX, s.339-340; Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, c.IV, s.200.

¹⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, 116; c.VII, s.200.

¹⁷⁴ Serahsî, *Mebûât*, c.IV, s.192; Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr*, s.177; Mevsilî, *İhtiyâr*, c.III, s.81.

cima etmesine dair bir kayıtlama bulunmadığını, buna karşın ikinci kocanın kadın ile cima etmesinin sünnet ile kayıtlı olup, bu konuda İcma'nın da ikinci evlilikte cimanın bulunmasını şart koştuğunu belirtmektedir.¹⁷⁵

Bursevî, ikinci koca ile evlilikte sadece nikah akdinin yeterli olmayacağı konusunda delil olarak, 'balçağız hadisi'¹⁷⁶ ile Hz. Peygamberin, hülle yapan (muhalil) ve kendisi için hülle yapılan (muhalilün leh) lanet ettiği belirten¹⁷⁷ ve muhalili kiralık koç olarak nitelediği¹⁷⁸ hadislerini zikretmektedir. Ayrıca tahlil konusunda, kadının birinci kocaya helal olabilmesi için ikinci koca ile cima etmesinin şart koşulmasının ve mücerred nikah akdinin yeterli görülmemesinin hikmetini; kişinin istediği vakit kolayca eşini boşamaktan caydırılması olarak açıklamakta, çünkü hiçbir erkeğin hanımının başkası ile birlikteliğinden hoşlanmayacağından ve bu durumun kıskançlık yaratacağından dolayı, bu şekilde evli erkeklerin hanımlarını boşamasına engel olunmuş olacağını belirtmekte, bunun tersinin yani sadece nikah akdi ile geri dönülmesi şeklindeki uygulamanın ise boşamaları engelleyemeyeceğini söylemektedir.¹⁷⁹ Bursevî'nin buraya kadar aktarmış olduğumuz görüşleri, şer'î tahlil için bir başkası ile nikah akdi yapılmasının gerekliliği ayetle, bu evliliğin cinsel ilişki ile devam edip sonrasında olağan şartlarında meydana gelen bir boşama veya ölüm ile son bulması halinde mümkün olabileceği ise sünnetle sabit olduğu gerçeği ile uyumlu görünmektedir.

Bursevî, bu genel açıklamalardan sonra, ulemanın ekserisine göre tahlil şartı ile yapılan, yani sadece birinci kocaya dönmeyi sağlayacak kadar beraberlik şartı ile yapılacak nikah akdinin fasit bir akit olduğu görüşünü aktarmakta, ancak Ebu Hanife'ye göre bunun kerahetle caiz olduğunu, hatta ona göre eğer kadın ve erkeğin nikah sırasında bu niyetlerini gizli tutarlarsa ve tekrar boşanacaklarını izhar etmezlerse bunda nikah akdi yönünden bir kerahatin olmadığını aktarmaktadır. Ayrıca Zeyla' (743/1343)'nin, üç talakla

¹⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.358.

¹⁷⁶ Balçağız hadisi şu şekildedir: "Hz. Aişe şöyle demiştir: Rifâa el-Kurazî'nin karısı Rasûlullah'a geldi de ve: Ya Rasûlallah! Rifâa beni boşamış ve boşamayı kesin yapmıştı. Sonra ben de Abdurrahmân İbnu'z-Zubeyr el-Kurazî ile evlenmişim. Fakat Abdurrahma'nın erkekliği şu elbise saçağı gibi gevşektir, dedi. Rasûlullah: "Herhalde sen eski kocan Rifâa'ya dönmek istiyorsun. Fakat Abdurrahman senin balçağızından, sen de onun balçağızından tatmadıkça bu olmaz." buyurdu." Buhârî, Talak, 4; Müslim, Nikah 17.

¹⁷⁷ Ebû Dâvud, Nikah, 15; Nesâî, Talak, 13.

¹⁷⁸ İbn-i Mâce, Nikah, 33.

¹⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.358.

boşanan kadının, hülle yapacağı ikinci kocasının kendisini boşamamasından korkarsa, nikah sırasında boşanma hakkının kendisinde olmasını şart koşabileceğini, bu şekilde hem nikahın geçerli hem de boşamanın kadının elinde olmasıyla işin garantiye alınacağı yönündeki görüşünü aktarmakta, bunun yanında yine Zeylaî'nin; bu durumdaki kadının, küçük ama erkeklik organı hareket eden bir köle ile evlenip, onunla cima ettikten sonra onu satın alması halinde nikahın fesh olmuş olacağı şeklinde bir çözüm söylediğini¹⁸⁰ aktarmaktadır. Bu konuda dikkat çeken yön şudur ki, Bursevî bunları 'latif hileler' olarak nitelendirmektedir.¹⁸¹ Bursevî'nin bu tür hükümleri, hile-i şer'iyeye kapsamında görmesi ve bunları çözüm olarak sunması, bir araştırma da onun bu konuda geleneğin etkisinde kalmasının bir sonucu olduğu belirtilmiştir. Zira bu uygulama yanlış da olsa, gelenekte keraheten caiz olarak görülmüştür.¹⁸²

Şu belirtilmelidir ki, talak sayısının bu şekilde üç ile tahdid edilmesi, ailenin sağlam temellere oturtulması, boşama hakkının kötüye kullanılmaması ve aile hayatının hafife alınmasının önlenmesi gibi hikmetlere binaendir. Buna karşın tatbikatta zaman zaman, karısını üç defa boşayanın, tekrar karısına dönebilmesi için, iddet dahi beklemeden, açık veya gizli şekilde anlaşmalı olarak eşini bir erkekle evlendirip, sonra zorla da olsa boşatmak ve yine iddet beklemezsizin tekrar onu kendine nikahlamak şeklinde iğrenç bir uygulama halini almış ve bu tatbikat birçok haram işlemeyi de içerisinde barındırmıştır.¹⁸³

Fukahanın geneli, üç talakla boşanan kadının mücerred nikah akdi ile ilk kocasına helal olmayacağı, aralarında cimanın gerçekleşmesinin gerekli olduğu hususunda görüş birliği etmişler iken; hülle niyeti ile yapılan nikahın geçerli olup olmadığı ise tartışmalı olup, bu konuda cumhur fukaha böylesi bir akdin batıl olduğunu belirtmekte, Ebû Hanife'den ise bunun mekruh olmakla birlikte yine de akit olarak geçerli olduğu

¹⁸⁰ Zeylaî, Fahrüddîn Osman bin Ali, *Tebyinü'l-Hakâik Şerh-u Kenzi'd-Dekâik*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak (Mısır), 1313(h), c.II, s.259-260. Benzer açıklamalar için bakınız: Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr*, s.230-231; İbn-i Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, c. 43-48.

¹⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.359.

¹⁸² Başkan, Ömer, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 1998, s.71.

¹⁸³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.325-328.

nakledilmektedir.¹⁸⁴ Ancak gerek yukarıda değindiğimiz Hz. Peygamber'in hadisleri ve gerekse Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer gibi önde gelen sahabelerin tahlili sifah/zina saymaları ve bu davranışta bulunanların ağır şekilde cezalandırılması gerektiğini belirtmeleri,¹⁸⁵ bu konuda çoğunluğun görüşünün daha isabetli olduğunu göstermektedir. Zira hadiste de belirtildiği gibi Allah'ın lanetini çekecek olan bir davranışın, kendisinin sahih ve helal sayılması mümkün değildir ki, başka bir şeyi sahih ve helal hale getirsin.¹⁸⁶ Sonuçta bu konuda olması gereken uygulamanın, üç talakla boşanmış bir kadının hilesiz olarak sahih bir akitle evlenip, zifafa girdikten sonra evlilik hayatının normal seyri içerisinde vuku bulan talak yahut kocanın ölümü ile boşta kalması ve iddet süresini tamamlamasından sonra tekrar ilk eşi ile evlenebileceği şeklinde olmalıdır.¹⁸⁷ Çünkü üç talakla boşanmış kadının, eski kocasına helal kılmak amacıyla yapılan evliliğin, nikah akdi şekil yönüyle her ne kadar kusursuz bir muamele olsa da, bunda hem hile kastı bulunmakta hem de kanun koyucunun bu akit ile gözettiği maksatlara aykırı unsurlar ihtiva etmektedir. Hâlbuki hile ile bunların tersine çevrilmesi mümkün değildir.¹⁸⁸

4.2.3. Zina Edenle Evlenmenin Hükümü

Bursevî'nin aile hukukuna dair görüşlerinden aktarmak istediğimiz bir konu da zina eden birisinin zina etmeyen birisi ile evliliğine dair görüşüdür. Bu konu ile alakalı olarak Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: “ الزَّانِي لَا يَنْكحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ *Zina eden erkek ancak, zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu, mü'minlere haram kılınmıştır.*”¹⁸⁹ Bu ayetin tefsirinde Bursevî, mü'minlerin zina etmekten sakındırıldıktan sonra, zina edenlerle evlenmekten de sakındırıldığını ve bu hükmün mu'tad olan galip hal üzere tesis olduğunu belirtmektedir. Yani zinaya alışmış kişiler, salih kadınlarla evlenmeye rağbet etmeyip, ancak kendisi gibi fâsıka (zinâkar) veya

¹⁸⁴ Serahsî, *Mebsût*, c.XXX, s.228; Merginânî, *Hidâye*, c.II, s.104-104; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.III, s.166; Maverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, c.IX, s.332-333; İbn-i Abdilber, Ebu Ömer Cemalüddin, *el-Kâfi fî Fıkhı Ehli Medine*, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyad, 1978, s.530-533; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c.VI, s.163.

¹⁸⁵ Abdurrezzak, Ebu Bekr b. Hemmam es-Sin'ânî, *Musannef*, Mektebü'l-İslamî, Beyrut, 1983, c.VI, 265-269.

¹⁸⁶ Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 2015, s.107.

¹⁸⁷ Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.367; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, s.90.

¹⁸⁸ Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.372, 377.

¹⁸⁹ Nur 24/3.

müşrike kadınlarla evlenmeyi isterler. Zinâkar bir kadın da salih bir kişi ile değil, ya kendisi gibi fasık biri veya bir müşrik ile evlenmeyi arzular. Hatta zinâkarlar, takva sahibi ahlaklı kimselerden nefret ederler. Bursevî bu tesbitten sonra bu ayetin sebebi nüzûlüne dair bilgi vermektedir. Bu ayetin, hicret eden fakir muhacirlerin Medine’de varlıklı zinâkar kadınlarla evlenmek istemeleri ve bu konuda Hz. Peygambere izin için başvurmaları sonucunda nazil olduğuna dair kaynaklarda yer alan bilgileri¹⁹⁰ aktarmakta, bu ayetin nazil olması ile Müslümanların bunlarla evlenmekten nefret ettirildiğini ve zina eden bir kadınla evlenmenin zinakarların işlerinden ve müşriklerin hususiyetlerinden olduğunun beyan edildiğini belirtmektedir.¹⁹¹

Bursevî, ayetteki “*Bu, mü’minlere haram kılınmıştır.*” ifadesi ile mü’minlerin, zinâkarların yoluna düşmeme ve onlarla bulunmaktan dolayı namuslarının lekelenmemesi için bu nikahtan men edildiklerini, bu şekilde zinâkarlarla evlilikten men edilmelerinin de; fasıklara benzememek, töhmete maruz kalmamak, kötü şekilde anılmamak ve nesebin bozulmaması gibi birçok hikmetlere matuf olduğunu ifade etmektedir. Daha sonrasında ise, bu hükmün ya sebab-i nüzûle mahsus olduğunu veya “*Sizden bekar olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin.*”¹⁹² ayeti ile nesholunduğunu söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygambere zina edilen kadın ile evlenilip evlenilmeyeceği sorulduğunda onun; “*Evveli sifah (zina), sonu ise nikahtır. Haram, helali haram kılmaz.*”¹⁹³ şeklinde cevap vermesinin de bu durumu desteklediğini belirtmektedir.¹⁹⁴

Tefsirlerde bu ayetin hükmü konusunda müşkil bulunduğu belirtilmiş ve bu ayetin zahirîne göre zinakar erkeklerin ancak zinâkar kadınlarla evlenebileceği, zina eden birisi ile evliliğin mü’minlere haram kılındığı hükmünün varolduğu, buna karşın zina eden birisi ile zinadan uzak olan takvalı bir kadının evliliğinin fıkhîta geçerli sayıldığı belirtilmiştir. Ayrıca ayetin zahirine dayalı olarak zani ile evliliğin haramlığı hükmü esas alınırca, bu durumda müşrik kadın veya erkeklerle evliliğin de caiz olması gerekecektir ki, bu mümkün

¹⁹⁰ Ebû Davud, Nikah 4; Nesâî, Nikah 12; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c.XVII, s.149-150; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c.XXIII, s.151; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, 116.

¹⁹¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, 116.

¹⁹² Nur 24/32.

¹⁹³ Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, c.VII, s.251; Abdurrezzak, *Musannef*, c.VII, s.202; Ebû Yusuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, s.131.

¹⁹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VI, 117.

değildir.¹⁹⁵ Böyle olunca ayetin hükmü konusunda çeşitli tevillerde bulunulmuştur. Bu ayetin yorumuna dair yukarıda Bursevî'den aktardığımız iki açıklamanın (sebeb-i nüzûle mahsus olma yahut neshedilme) dışında, başka alimlerce farklı bazı yorumlamalar da yapılmış olup bunları şöyle sıralayabiliriz: Ayetteki 'nikah' kelimesi cima anlamında olup, ayet bu durumda hüküm için değil, zinanın kötülüğüne işaret için nazil olmuş olmaktadır. Buna göre ayette durum tespiti yapılmış, zani kadını ancak onun zina yapmasına rıza gösteren bir zani erkeğin nikahlayabileceği vurgulanmıştır. Bu şekilde 'nikah' kelimesi cima anlamında alınınca da haram kılınan zani ile evlilik değil, zina yapmak olmaktadır. Bir başka görüşe göre, burada haram ifadesi Müslümanları bu tür zinâkarlar ile evlenmekten sakındırmak için mübalağa olarak gelmiştir. Diğer bir görüşe göre ise, zina yapmış bir kimsenin ancak zina haddi uygulanmış birisi ile evlenebileceği belirtilmiştir. Bir başka yoruma göre ise, ayette yasaklanan insanın meylini sadece zinâkarlara hasretmesi, salih/saliha olanlardan yüz çevirmesidir. Bu şekildeki hasrın haram olması, zina etmiş kişilerin tamamı ile evliliğin haram kılındığı anlamına gelmez. Yukarıda zikrettiğimiz, hükmün mensuh olduğu görüşünün değişik bir formu daha vardır ki, o da hükmün icma ile neshedildiğidir.¹⁹⁶

Bu görüşler için yapılmış değerlendirme ve eleştirileri burada genişçe aktarmayı gerekli görmüyoruz. Ancak şu kadarını belirtelim ki, Bursevî'nin bu ayetin hükmüne dair zikrettiği ya sebeb-i nüzûle mahsus olma veya neshedilmiş olduğuna dair görüşler birçok açıdan yerinde bulunmamıştır.¹⁹⁷ Ayetin getirdiği hükümler konusunda kısaca şu mütalaada bulunulabilir: Bir mü'min erkek veya kadının, müşrik biri ile evlenmesi haramdır. Ayetin nüzûl sebebinden de ortaya çıktığı üzere zinayı itiyat haline getiren veya onu bir geçim vasıtası olarak kullanan (fahişe) kadınlarla evlilik haram kılınmıştır. Bunun yanında kadın olsun erkek olsun, zinayı helal gören veya zina hakkındaki haramlık hükmünü hafife alıp küçümseyen kişilerle evlilik de haramdır. Çünkü bunlar küfrü irtikab etmişler ve ayette de yer aldığı şekli ile müşriğe denk bir konuma düşmüşlerdir. Bu ayet

¹⁹⁵ Bakara 2/221.

¹⁹⁶ Bu görüşler hakkında geniş bilgi için bakınız: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.XVII, s.149-150; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.XXIII, s.151; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.XV, s.116-122; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.V, s.549-551.

¹⁹⁷ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bakınız: *Hak Dini Kur'an Dili*, c.V, s.549-552; Erturhan, Sabri, "Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikah Akdine Fikhî Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2003, sayı: 2, s.158-161.

bu hususların haramlığı konusunda delil olup, mensuh veya sebebi nüzûle mahsus bir hükme sahip konumda görülmemelidir. Buna karşın belirttiğimiz ağır kusurlar olmaksızın, zina fiilini işlemiş birinin, bundan dolayı tövbe edip bu ortamlardan uzaklaşmışlar ve bunlar hakkında tövbekar olduklarına dair kanaat oluşmuş ise, bunların nikahının sahih olarak kabul edilmesi en isabetli görüş olsa gerektir.¹⁹⁸

4.2.4. Cinlerle Evlilik

Bursevî'nin aile hukukuna dair dile getirdiği görüşlerden bir diğeri ise cinlerle evlilik konusudur. *"Allah size kendi cinsinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar türetti; sizi güzel ürünlerle rızıklandırdı. Onlar yine de bâtıla inanıp Allah'ın nimetine karşı nankörlük mü ediyorlar?"*¹⁹⁹ ayetinin tefsirinde, bazı alimlerin bu ayete dayanarak cinlerle evliliğin imkansız olduğunu söylediklerini, zira ayette kendi cinsinizden eşler yaratıldığının belirtildiğini, insanlarla cinler arasında ise cins birliği olmadığını ve bu yüzden de cinlerle evliliğin mümkün olamayacağı görüşünü aktarmakta, buna karşın çoğu âlimin cinlerden bir kadınla evliliği mümkün gördüklerini de belirtmektedir.²⁰⁰

Bursevî, cinlerle evliliğin mümkün olması konusunda delilinin, Belkıs'ın²⁰¹ annesinin cinlerden olması olduğunu belirtmektedir. Ona göre yine hükümdar olan Belkıs'ın babası cinnîlerden bir kadınla evlendi ve bu evlilikten Belkıs dünyaya geldi. Bu olay insanlarla cinler arasında evliliğin mümkün olduğuna delalet etmektedir.²⁰² Kurtubî de Belkıs'ın ebeveyninden birinin cinlerden olduğunu ve cinlerle evliliğin aklen caiz olduğunu, ayrıca; *"وشاركهم في الاموال والاولاد Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol."*²⁰³ ayetinde de bu duruma bir işaret bulunduğunu belirtmektedir.²⁰⁴

Bursevî, cinlerle insanlar arasında cins farklılığı olduğunu, zira cinlerin ateşten insanların ise topraktan yaratıldığını, bu nedenle birleşmelerinin nasıl mümkün olacağını sorulabileceğini söyleyerek buna şöyle cevap verilebileceğini belirtir: Cinler ateşten yaratılmış olsalar da, ateş halinde bakî olarak kalmaları düşünülemez. Yani ateş hali daimî

¹⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.V, s.549-551; Erturhan, "Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikah Akdine Fıkhî Bir Bakış", s.170-171.

¹⁹⁹ Nahl 16/72.

²⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.58.

²⁰¹ "Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm." (Neml 27/23) ayetinde belirtilen kadın hükümdar kastedilmektedir.

²⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.339.

²⁰³ İsra 17/64.

²⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.XII, s.120; c.XVI, s.137-138.

olarak süregelen bir özellik değildir. Tıpkı insanların topraktan yaratıldıkları halde, toprak vasfı üzere bulunmamaları gibi. Ayrıca cinlerin de yemeleri, içmeleri, doğum yapmaları vb. özellikleri düşünüldüğünde bu durumun (ateş halinin) sürekli varolan bir özellik olmadığını gösterir. Aynı Hz. Adem'in topraktan yaratılması gibi, cinlerin ilk babası da ateşten yaratılmış olup, sonraki nesiller ise kendi babaları ile süregelmiştir. Bu nedenle cinlerin ateş halinde buldukları söylenemez. Böyle olunca da, cinlerle insanların evliliği mümkündür.²⁰⁵ Bursevî bu konuda geniş bilginin Bedrüddîn eş-Şiblî (769/1367)'nin "*Akâmü'l-Mercân fî Ahkâmi'l-Cân*" adlı eserinde bulunduğunu belirtmektedir.²⁰⁶

Görüldüğü üzere Bursevî, cinlerle evlilik konusunu Kur'an'dan bir ayet ile değil, geçmiş ümmetlerin kıssalarından yapılan rivayetlerle temellendirmekte, insanlarla cinlerin evliliğini mümkün ve caiz görmektedir. Ancak Kur'an'da insanlarla cinlerin evlenebileceğine dair ne bir açık ifade ne de bir örnek bulunmadığı gibi, bu konudaki rivayetlerin de zayıf olup delil niteliği taşımadığı belirtilmiştir.²⁰⁷ Halk arasında insanlarla cinlerin evliliğine dair yaygın bir inancın varlığı da bir gerçek olup, bu inancın temelinde ise, muharref dinlerde var olan inançlar ile cahiliye dönemi Arap inanışlarının etkili olduğu belirtilmiştir. Sonuçta birbirinden farklı yapıda ve farklı alemlerde yaşayan insanlar ve cinlerin bir araya gelerek maddi temasta bulunmaları mümkün değildir. Bu nedenle halk arasında var olan yaygın telakkinin de aslının olmadığını belirtmek gerekir.²⁰⁸

4.2.5. Aile Hukukuna Dair Diğer Bazı Görüşleri

Bursevî'nin aile hukukuna dair bir kısım görüşlerini de özet halinde aktarmak istiyoruz. Bursevî, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında evliliğin caiz olmadığını, zira mutezile ile itikadî konulardaki farklılığın din farklılığı gibi olduğunu, bu durumun da evlilik engeli olan din farkı konumunda bulunduğunu belirtmektedir. Ashab-ı Kehf hakkındaki, "*Madem ki onlardan ve Allah'tan başkasına tapmakta olduklarından yüz çevirip ayrıldınız, o hâlde*

²⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.58; c.VI, s.339.

²⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.339; c.IX, s.308. Cinlerle evliliğin mümkün ve caiz olduğuna dair görüşler için bakınız: Şiblî, Bedrüddin Ebu Abdullah b. Muhammed, *Âkâmü'l-Mercân fî Ahkâmi'l-Cân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s.64-73.

²⁰⁷ Köse, Saffet, "Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakih Hâmid el-İmâdî'nin Teka'ku'u'ş-Şenn fî Nikahi'l-Cinn Adlı Risalesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2010, sy.15, s. 454. Çelebi, İlyas, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan Cin Münasebeti", *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul, 1995-1997, sayı: 13-14-15, s.193-194. Bu konuda bilgi için bk: İbn-i Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, c.XIX, s.39-40; İbn-i Nüceym, *Eşbâh ve'n-Nezâir*, s.281-283.

²⁰⁸ Çelebi, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan Cin Münasebeti", s.194.

mağaraya çekilin ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve içinde bulunduğunuz durumda yararlanacağınız şeyler hazırlasın.”²⁰⁹ ayetinin buna işaret ettiğini, zira ayete göre din ayrılığının cismanî ayrılığı gerekli kıldığını söylemektedir. Ayrıca; “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”²¹⁰ ayetinin müşriklerle evliliği yasakladığını, Mutezile mezhebi mensuplarının; ‘kullar fillerini kendileri yaratır’ demekle yaratıcılıkta tek olan Allah’ın yanında başkalarına da yaratıcılık tanımakla müşrik konuma düştüklerini ve bundan dolayı da onlarla evlenilemeyeceğini, yine evlilikteki küfüvvet/denklik yönlerinden birinin de ‘diyânet’ olmasının da bu durum için bir gerekçe olduğunu belirtmektedir.²¹¹

Bursevî, “Hani İbrahim, babası Âzer’e, ‘Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de, kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum’ demişti.”²¹² ayetinin Hz. İbrahim’in babasının küfür üzere olduğuna delalet ettiğini, bunun Hz. Peygamberin nesebi için bir leke/kusur teşkil etmeyeceğini belirtmekte, bunun yanında Hz. Peygamberin; “Ben hep nikahtan doğdum, sifahtan (zinadan) değil.”²¹³ şeklindeki hadisinin de cahiliyye dönemi kıyılan nikahların geçerli olduğuna delalet ettiğini söylemektedir.²¹⁴ Makt (üvey anne ile evlenme), Şiğar, Berdel gibi cahiliyye döneminde görülen ve İslam’ın gelişi ile kaldırılan nikah türleri dışında,²¹⁵ İslamî ilkelere uygunluk arzeden cahiliyye dönemi nikahı ulemanın çoğuna göre de geçerli görülmüş, ayrıca bu konuda Kur’an’daki; “وامراته حمالة Ve odun hamalı, karısı da.”²¹⁶ ve “امرات فرعون Firavun’un karısı”²¹⁷ ifadeleri de kafirlerin nikahının sahihliğine delil getirilmiştir.²¹⁸

Bursevî, evlenen fakat karısının mehrini kasıtlı olarak ödemeyen erkeğin zânî konuma düşeceğini, zira birisinden borç isteyip bunu ödememeye niyet eden kişi nasıl hırsız konumuna düşüyorsa, eşinin mehrini yiyen (ödemeyen) kişinin de kıyamet günü

²⁰⁹ Kehf 18/16.

²¹⁰ Bakara 2/221.

²¹¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. V, s.45, 223; c.VI, s.143; c.VIII, 276-277; c.IX, s.90.

²¹² Enam 6/74.

²¹³ Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, c.VII, s.307-308; Taberânî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, c.X, s.399; İbn-i Ebî Şeybe, *Musannef*, c.X, s.366; Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, c.XI, s.429-430.

²¹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. III, s.54.

²¹⁵ Cahiliyye dönemi nikah türleri ve bunların değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bakınız: Demircan, Adnan, “Cahiliyye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamaları ile Nikah”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2013, c.XLIX, sayı: 3, s.21-42.

²¹⁶ Tebbet 11/4.

²¹⁷ Kasas 28/9; Tahrîm 66/11.

²¹⁸ İbn-i Teymiyye, *Mecmuu’l-Fetâvâ*, c.XXXII, s.174-175.

zinâkar olarak huzura geleceğini belirtmektedir.²¹⁹ Bursevî'nin, borçlu bulunduğu mehri (muaccel mehri) kasten ödemekten kaçınan ve aynı zamanda aile hayatı yaşayan kişiyi zinâkar sayacak derecede sert bir tavır alması, Malikîlerin mehri nikahın bir ruknû olarak görmeleri²²⁰ doğrultusunda hareket ettiği şeklinde değerlendirilebilir. Ancak Bursevî'nin, mehri'nin 'kadından cinsel olarak faydalanmanın karşılığı' olarak görülmesi düşüncesinden²²¹ hareketle böyle bir sonuç çıkarmış olması da muhtemeldir. Burada şu da belirtilmelidir ki mehri, sadece kadından cinsel olarak faydalanma karşılığı olmayıp, hem evlilik bağının devaminin sağlanmasında etkili bir yaptırım, hem de kadın için malî ve sosyal bir güvence olması açısından birçok fonksiyonu kendinde barındırmaktadır.²²²

Bursevî, “يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن” *“Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin...”*²²³ ayeti gereği, yerinde yapılan imtihanın güzel ve faydalı olduğunu, bu nedenle nikahlanan kadına zifaf gecesi İslam dini ile ilgili kolay sorular sorularak imtihan edileceğini, şayet 'bilmiyorum' demesi halinde ise kocasından bâin talakla boşanmış olacağını belirtmektedir.²²⁴

Kocasını dışında bir yakını ölen kadının yas tutması konusunda Bursevî, şairatin zahirine titizlikle uymaya dair örnek sergiler. Bu konudaki hadisler, bir kadının kocası dışındaki bir yakını için üç günden fazla yas tutmayı yasaklamış ve sahabeden de bu konudaki yasağa uymaya dair titiz uygulamalar nakledilmiştir.²²⁵ Bu rivayetleri esas alarak, ölen bir yakınının ardından yas tutan bir kadının üçüncü günün sonunda mutlaka koku sürünerek yasını bitirdiğini belli etmesi gerektiği, şayet bunu yapmazsa yasını dördüncü güne uzatmış olacağından bunun haram olacağını belirtir.²²⁶

²¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.184.

²²⁰ İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.III, 37; Hattab, *Mevâhibü'l-Celîl*, c.IV, s.228.

²²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.189; Razî, *Mefâtihü'l-Gayb*, c.XXIX, s.306; Serahsî, *Mebûsât*, c.V, s.25,44,184; c.XVII, s.2.

²²² Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Çolak, *İslam Aile Hukuku*, s.122-124; Dere, Süleyman Nuri, *Nikahta Mehri Akit İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üni. Sosyal Bilimler Ens., Adana, 2018, s.56-62; Sağlam, Hadi, “İslam Hukukunda Mehri Evlilik Sigortası mıdır?” *Universal Journal Of Theology*, 2016, c.I, sayı:1, s.1-19.

²²³ Mümtetine 60/10.

²²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IX, s.482.

²²⁵ Buhârî, Cenâiz, 30.

²²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. I, s.367.

Bursevî, mehrin en az on dirhem olması gerektiği, zinanın hürmet-i müsâhere doğurması konularında ise Hanefî mezhebi üzere görüşler serdetmektedir.²²⁷

4.3. CEZA HUKUKU KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

4.3.1. Had, Tazir ve Kisas Cezalarının Tanımları ve Özelliklerine Dair Açıklamaları

İslam Hukuku'nda cezalar genelde had ve ta'zir cezaları olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir. Bunlardan had; Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti kitap ve sünnetle belirlenmiş cezaî müeyyideler,²²⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre bir cezanın had kapsamında yer alması için, ceza miktarının nass ile tayin edilmiş olması ve Allah hakkı olarak yerine getirilmesinin vacip olması gereklidir. Kisas cezası da her ne kadar nass tarafından belirlenmiş olsa da, had cezaları içinde mütalaa edilmemiştir. Çünkü onda kul hakkı daha ağırlıktadır ve af veya başka şekilde düşürme imkânı vardır.²²⁹ Ta'zir cezaları ise, hakkında nass tarafından belirlenmiş bir had, kısas veya keffaret cezası bulunmayan suçlar için verilen, miktarı ve keyfiyeti devlet başkanının veya hâkimin takdirine bırakılan cezalardır.²³⁰

Bursevî de şeriatta cezaların; had, tazir ve kısas şeklinde üç kısma ayrıldığını zikrederek bu cezalar hakkında şu açıklamaları yapmaktadır: Hudud/hadler, şâri' tarafından takdir olunmuş olan ve kulların zarar görmemesi için Allah hakkı olarak devlet başkanının yerine getirmesi gerekli olan cezalardır. Ta'zir ise, Allah tarafından takdir edilmiş muayyen bir ceza olmamasından dolayı had değildir. Ayrıca ta'zirin en çoğu otuz dokuz kamçıdır. Bu belirleme, ta'zirin had cezasının en azı olan kırk celdeye ulaşmaması içindir. Zira kırk celde, köle için zina iftirası ve şarap içmeye takdir edilmiş had cezasıdır. Bu konuda yetmiş beş veya yüz celde olduğu şeklinde fetvalar da vardır. En azı ise üç kamçıdır. Ta'zir ile had arasında şu farklar vardır: Had cezasının miktarı Allah tarafından

²²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.188-189.

²²⁸ Serahsî, *Mebûsût*, c.IX, s.36; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, c.IX, s.177; Mevsilî, *İhtiyar*, c.IV, s.79; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c.V, s.197; İbn-i Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, c.VI, s.3; *Fetâva'l-Hindiyye*, c.II, s.158; Bilmen, *İstilahâtı Fıkhiyye Kâmusu*, c.III, s.187; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.125.

²²⁹ Serahsî, *Mebûsût*, c.IX, s.36; Udeh, Abdulkadir, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk (et-Teşriü'l-Cinâiyyeti'l-İslamî)*, (çev. Ruhi Özcan-Ali Şafak), Rehber Yayıncılık, Ankara, 1990, c.I, 82.

²³⁰ İbn-i Kudâme, *Muğnî*, c.XII, s.523; Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, (çev. Ali Şafak), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994, s.310; *Mv.F.*, c.XII, s.254; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.141; Başoğlu, Tuncay, "Ta'zir", *DİA*, TDV, Ankara, 2011, c.XL, s.198; Çolak, *İslam Hukuku*, s.116.

takdir olunmuş iken, ta'zirin miktarı ise imam (devlet başkanı) tarafından belirlenir. Had cezası şüpheli durumlarda düşerken, ta'zir ise şüpheli durumlarda da uygulanabilir. Had, sabîler (küçük çocuklar) hakkında uygulanmadığı halde, ta'zirin ise terbiye amaçlı sabîler için de uygulanması meşrudur. Had, eğer takdir olunmuş ise zimmî kişilere uygulanır. Ta'zir ise zimmîlere uygulanmaz. Çünkü ta'zir, tathîr/ temizlenmek için meşrû olmuştur, kafir ise tathîr ehli değildir. Buna karşın zimmet ehli hakkında takdir edilmeksizin, ceza olarak ta'zir caizdir. Mürûr-u zaman had cezasını düşürdüğü halde, ta'ziri düşürmez. Ta'zir, kul hakkı olduğundan bunda ibrâ/beraat ettirme, affetmek, şahidlik üzerine şahidlik ve yemin geçerlidir. Ancak bunlardan hiçbirinin hadlerde etkinliği caiz değildir. Kısas da had kapsamında değildir. Çünkü kısasta asl olan kul hakkıdır. Kısas cezasının tatbikini talep etmede yetkili kişiler mağdur ve yakınlarıdır. Bundan dolayı kısas cezası, insanların affetmesiyle veya diyet karşılığında vazgeçmesiyle düşebilmektedir.²³¹

Bursevî'den ceza hukukuna dair aktardığımız bu bilgilerin çoğunluğu genel fıkıh literatüründe yaygın olarak bilinen bilgiler şeklindedir. Ancak bu bilgilerden 'zamanaşımının had cezasını düşürdüğü halde ta'zir cezasını düşürmeyeceği'²³² şeklindeki ifadesi ise fukahanın görüşleri ile pek uyuşmamaktadır. Hanefîlere göre hırsızlık, zina gibi had cezaları zaman aşımı halinde düşerken,²³³ cumhura göre had cezalarında dava ve infaz aşamalarında zamanaşımı bulunmamakta, yani bu suçlar hakkında dava açılması veya cezanın infazında zamanaşımı etkileyici bir unsur olarak görülmemektedir.²³⁴ Yine Hanefîlerde kazf suçunda zamanaşımının dava ve cezayı düşürmeyeceği de belirtilmiştir.²³⁵ Ta'zir cezalarında ise kul hakları ile ilgili ta'zir cezalarında zamanaşımı etkili değilken, devlet başkanının takdirine bağlı olan ta'zir cezalarında, onun bir kamu yararını sağlayacağı veya bir zararı uzaklaştıracağı kanaatine bağlı olarak zamanaşımı belirleyebileceği konusunda ittifak bulunduğu belirtilmiştir.²³⁶ Görüldüğü üzere Bursevî'nin had cezalarında zamanaşımının cezayı düşürdüğü, ta'zir cezalarında ise

²³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.249; VI, s.118.

²³² İfade tefsir metninde şu şekildedir: "وإن التقادم يسقط الحد دون التعزير". Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IV, s.118.

²³³ Serahsî, *Mabsût*, c.IX, s.38,69,70,142.

²³⁴ Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Zamanaşımı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s.106-109.

²³⁵ Serahsî, *Mabsût*, c.IX, s.109-139.

²³⁶ Şahin, *İslam Hukukunda Zamanaşımı*, s.109-110.

düşürmediği şeklindeki genellemesinin fikhî açıdan izah edilebilir bir temele oturmadığı görülmektedir.

4.3.2. Ceza Hukuku İle İlgili Görüşlerinden Bazı Örnekler

Bursevî'nin, had ve kısas cezalarına dair tefsirinde yer alan açıklamaları genel olarak fakihlerin bu konulardaki görüşlerinin aktarılmasından ibarettir. Bu konularda kendisine ait yorumlara pek yer vermediğinden, tefsirinde yer alan ceza hukukuna dair yorumlarını burada aktarmayı gerekli bulmuyoruz. Genel olarak bir değerlendirmede bulunursak, had ve tazir cezaları ve bu cezaların uygulanmasına dair konularda Hanefî mezhebi çerçevesinde görüşlere sahip olduğu, ancak zaman zaman diğer mezhep imamlarının da görüşlerini aktardığı görmekteyiz. Ceza hukukuna dair benimsediği görüşlerin de genel fıkıh anlayışı içerisinde yaygınlık kazanmış görüşler olduğu görülmektedir. Bu nedenle bunları burada ayrı ayrı ele alarak aktarmak yerine, konu ile alakalı birkaç meseledeki dikkat çeken görüşlerini aktarıp bunları değerlendirmekle yetineceğiz.

Bu konuda ilk ele alacağımız konu, Bursevî'nin zina konusuna dair açıklamalarında yer alan 'veled-i zina'ya dair görüşüdür. Bursevî, bu konuda Hz. Peygamberden iki rivayet zikretmektedir: "إن الله لما ذرأ لجهنم ما ذرأ كان ولد الزنا ممن ذرأ لجهنم" *Allah cehennem için yarattığını yarattı. Veled-i zina da cehennem için yaratılanlardan oldu.*²³⁷ " لا يدخل الجنة ولد زنية *Veled-i zina cennete giremez.*"²³⁸ Bu rivayetleri zikreden Bursevî, şayet bunlar sahih ise, zahiri anlamları üzere hamledilemeyeceğini belirterek, bunları te'vil yoluna gitmektedir. Buna göre bu kişiler anne babasının işlediği (çirkin) ameli işlerlerse bu hadisteki duruma tabi olacaklarını yahut buradaki 'veled-i zina' ile kastedilen mananın 'sürekli/çokça zina eden' şeklinde olabileceğini, zira buna benzer kullanımların bulunduğunu, mesela çok cesur olanlara بنو الحرب, Müslümanlara da بنو الاسلام denmesi gibi, sürekli/çokça zina eden kişiye de 'veled-i zina' denmiş olabileceği şeklinde te'vil

²³⁷ Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, c.V, s.333 (hd. no: 13097); Şeybânî, Amr b. Ebî Asım, *Kitâbü's-Sünne*, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1980, s.182 (hd no: 417).

²³⁸ Nesâî, *İtk*, 6; Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, c.X, s.99; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, c.X, s.276; İbn-i Balaban, *Sahih-i İbn-i Hibbân*, c.IV, s.284; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, c.II, s.328; Abdürrezzak, *Musannef*, c.VII, s.454; Buhârî, *Tarihü'l-Buhârî*, c.V, s.132.

etmektedir.²³⁹ Buraya kadar aktardığımız görüşlerinde veled-i zina lehine yorum ve tevillerde bulunan Bursevî, tefsirinin başka yerlerinde ise farklı bir tavır sergilemektedir.

Örneğin Kalem suresi 13. ayetin²⁴⁰ tefsirinde, annesinin kabahatinin çocuğu için verilme sebebi olarak görüldüğünü belirtmekte ve veled-i zinaya karşı gayet menfî bir tutum sergilemektedir. Buna göre, çoğunlukla bir insanın nutfesinin/mayasının bozuk olması durumunda ondan meydana gelen çocuğun da bozuk olacağını dile getirmekte ve Hz. Peygamberin bu sebepten dolayı; “*Veled-i zina, onun çocuğu ve çocuğunun çocuğu cennete giremez.*”²⁴¹ buyurduğunu belirtmektedir. Bunun yanında diğeri bir hadiste; “*Benim ümmetim aralarında zina çocukları yaygın olarak çoğalmadıkları sürece hayır üzeredir demektir. Eğer aralarında zina çocuğu ya da sarhoşlar çoğalırsa Allah o milletin tamamına azabını gönderir.*”²⁴² buyurulduğunu, bir başka hadisin ise; “*Veled-i zina, üç kötünün en kötüsüdür.*”²⁴³ şeklinde olduğunu aktarmaktadır.

Bursevî, bu hadislerde belirtilen veled-i zinalar hakkında şu şekilde tevillerde bulunulduğunu aktarmaktadır: ‘Hz. Peygamberin bu nitelemelerinin özel olarak bir kısım zina çocuklarıyla ilgili olsa gerektir. Zira öyle veled-i zina çocukları vardır ki, nikah neticesinde dünyaya gelen çocuklardan hem din ve hem de dünya işlerinde çok daha salih oldukları müşahede edilir. Bunların şahidliklerinin kabul edileceği, ibadetlerinin kabule şayan olacağı, yargı makamına ve yönetici konumuna gelmelerinin sahih olacağı gibi birçok meziyetlere layık oldukları görülür. Buna göre bu hadisler genel olarak bütün zina çocuklarını kapsıyor olmasa gerektir.’ Bu hadisler hakkındaki bu tür tevillere katılmadığını belirten Bursevî, çocuğun emmiş olduğu sütün çocuğun karakterine etki edeceğini, buna göre herhangi bir anneden süt emen çocuğun çoğunlukla o kadının iyi veya kötü ahlakından etkileneceğini söyledikten sonra, ‘artık zina etmiş olan bir kadından süt emen çocuğun durumunu varın siz hesap edin’, demektedir. Ayrıca yukarıda ileri sürüldüğü gibi veled-i zinanın zahirî olarak salih olmasına ve bir kısım meziyetlere/değerlere sahip

²³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.280-281. Bu konuda benzer te'viller için bakınız: Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, c.II, s.371; Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *Mekâsîdül-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müşteriâti ale'l-Elsine*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1985, s.730.

²⁴⁰ “عتل بعد ذلك زنيماً” *Bir de soysuz olan kimseye (Bir de soysuzlukla damgalanmış kimseye) boyun eğme.*”

²⁴¹ Nesâî, Itk, 6; Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, c.V, s.333 (hd. no: 13095); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c.X, s.14; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.XXI, s.151.

²⁴² Hanbel, *Müsned*, c.XLIV, s.412-413; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, c.XXIV, s.23.

²⁴³ Ebû Davud, Itk, 12; Hanbel, *Müsned*, c.XIII, s.462; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, c.II, s.365.

olmasına itibar edilemeyeceğini de dile getirmektedir. Hz. Peygamberin kendisinin hep nikahlı birleşmelerden meydana geldiğini ve soyunda zina bulunmadığını belirten hadisini²⁴⁴ de bu konudaki görüşüne destek olarak zikreden Bursevî, zinanın bir yönüyle küfürden daha kötü olduğunu; Allah'ın ölüden diri yani kafirden mü'min yaratacağını ama zanîden reşid yaratmayacağını belirtir. Ayrıca veled-i zinanın sureten velayet için elverişli olsa da, gerçek velayete uygun olmayacağını da söylemektedir.²⁴⁵ Çünkü vusûl ehli meşayihin, veled-i zinanın hususî velayete haiz olamayacağı konusunda ittifakı bulunduğunu belirtmektedir.²⁴⁶

Veled-i zina, fıkıh kitaplarında genelde imamlığa layık olup olmama, neseb ve miras vb. konularda ele alınmaktadır. Çoğunluğa göre veled-i zinanın imamlığı geçerli sayılmakla birlikte, yine de mümkünse başkalarının imam olarak seçilmesinin daha tercihe şayan olduğu, başkalarının imamlığı mümkün iken veled-i zinanın imamlığının mekruh olduğu görüşleri paylaşılmıştır.²⁴⁷ Veled-i zinanın imamlığına sıcak bakılmamasında, imamlığının Hz. Peygamberin makamı olması hasebiyle fazilet sahibi insanlarca yerine getirilmesi gerektiği, veled-i zinanın kendisine ilim öğretecek babasının olmaması sebebiyle bilgisiz olarak yetişmesinin kuvvetle muhtemel olduğu ve insanların onun imametinden nefret duyabileceği gibi gerekçeler ileri sürülmüştür.²⁴⁸ Yukarıda aktardığımız ve veled-i zinayı suçlayan rivayetlere karşı Hz. Aişe'nin; “ولا تزر وازرة وزر اخرى” *Hiçbir günahkar başka bir günahkarın yükünü yüklenmez.*²⁴⁹ ayeti karşısında bu rivayetlerin nasıl sahih olabileceğini belirttiği aktarılmıştır.²⁵⁰ Fukahadan bazıları da bu rivayetlerde ifade edilenlerin belli/muayyen kişileri ifade ettiği şeklinde açıklamalarda bulunmuşlardır.²⁵¹

Namaz kıldırmanın faziletli bir iş olması yönüyle veled-i zinayı bundan uzak tutmak, insanların neseb yönü ile değil; takva yönünden değerlendirilmesi gerektiği prensibine aykırıdır. Ayrıca cahil yetişebileceği yönüyle eleştirilmesi de uygun değildir. Zira babasız

²⁴⁴ Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, c.VII, s.307-308; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, c.X, s.399; İbn-i Ebî Şeybe, *Musannef*, c.X, s.366; Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, c.XI, s.429-430.

²⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. X, s.112-113.

²⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.281.

²⁴⁷ Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, c.I, s.20; Şafiî, *Ümm*, c.II, s.326; Suğdî, *Nütef*, c.I, s.95; Suyûtî, *Eşbâh*, s.440; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c.I, s.487; Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, c.I, s.405.

²⁴⁸ Şafiî, *Ümm*, c.II, s.326; Mâverdî, *Hâvî*, c.II, s.322-323; Serahsî, *Mepsût*, c.I, s.41; Kâsânî, *Bedâi'*, c.I, s.666.

²⁴⁹ Zümer 39/7.

²⁵⁰ Abdürrezzak, *Musannef*, c.VII, s.454-455; Serahsî, *Mepsût*, c.I, s.41.

²⁵¹ Serahsî, *Mepsût*, c.I, s.41; Kâsânî, *Bedâi'*, c.I, s.666.

büyüme sadece veled-i zinaya mahsus bir durum olmayıp, yetim ve lakîit olanlar da babadan yoksun oldukları halde onlar için bu yönde bir görüş belirtilmemiştir. Ayrıca anne-babanın günah bir fiili nedeniyle masum durumdaki çocuğun suçlanması ve ondan nefret edilmesi de haksız bir tavidir.²⁵²

Bursevî'nin veled-i zina konusundaki menfi görüşünün, özellikle şîi kaynaklarda belirtilen veled-i zinanın imamlık yapamayacağı ve şehadetinin caiz olmayacağı yönündeki görüşlere²⁵³ yakın olması dikkat çekicidir. Zinanın yaygınlaşmasının toplumlarda büyük zararlar oluşturduğu bir gerçektir ve İslam dini bunun engellenmesi konusunda cezaî müeyyideler getirmiştir. Zina mahsulü çocuğa karşı ortaya konulan bir kısım kısıtlamalar ile insanları zinadan uzak tutmak amaçlanmış olabilir. Ancak anne babanın bu kötü fiili neticesinde meydana gelen çocuğun, bu günaha suçu bulunmadığından onun bu şekilde bazı temel haklarının, hatta ibadetler konusunda dahi bir kısım haklarının elinden alınması ve doğuştan suçlu muamelesinin yapılması bir anlamda Hristiyanlıktaki 'asî günah' telakkisini andırmaktadır. Bu nedenle zina çocuğuna karşı takınılan bu önyargılı ve menfi tavrın İslam'ın genel prensipleri ile kesinlikle bağdaşmadığını belirtmeliyiz.

Bursevî'nin cezalar konusunda zikrettiği diğer bir kısım hükümler ise şunlardır:

Bursevî, Nur Suresi 19. ayette,²⁵⁴ had vb. cezaların zahire göre değerlendirilip buna göre bina edilmesi gerektiğinin, buna karşın işin gerçek yönünün Allah tarafından bilindiğinin vurgulandığı belirtmektedir. Bundan hareketle bazı durumlarda, hakikat ile şeriatın zahirî hükmünün farklı olabileceğini, kişinin gerçekte haklı olduğu halde zahiren suçlu durumda kalabileceğini Kurtubî'den nakille²⁵⁵ dile getirmektedir. Örneğin zina suçlamasında bulunan bir kişi, gerçekte bu iddiasında haklı olduğu yani doğru söylediği halde, bu suçun isbatı için gerekli kendisi ile birlikte dört şahidi getiremediği için şeriatın hükmü ve işin zahirine göre yalancı/iftiracı konuma düşebilir. Ama yine de Allah'ın ilminde

²⁵² Yıdırım, Abdürrahim, *İslam Hukukunda Veled-i Zina ve İlgili Hükümler (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Dicle Üni. Sosyal Bilimler Ens., Diyarbakır, 2016, s.74-75.

²⁵³ Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Men Lâ Yahduru'l-Fakîh*, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut, 1986, c.I, s.263; Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hüseyin, *en-Nihâye fî Mücerredî'l-Fıkhi ve'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabîy, Beyrut, 1980, s.326.

²⁵⁴ "İnananlar arasında hayâsızlığın yayılmasını arzu eden kimseler var ya; onlar için dünya ve ahirette elem dolu bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz." Nur 24/19.

²⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.XII, s.203.

yalancı/iftiracı değildir. Allah hadleri, dünyada şeriatının (zahirî) hükümlerine göre tertip etmiştir, insanlara dair gerçek mahiyette kendisinde bulunan ilme göre değil. Bundan dolayı bütün alimler, dünya ahkâmının zahire göre olduğuna ve sırların (içte saklanan gerçek durumların) Allah'a kaldığına dair icma etmişlerdir, demektedir.²⁵⁶

Had cezası gerektiren suçların hakime intikalinden sonra bunlar hakkında artık şefaet ve af mümkün değildir.²⁵⁷ Ayrıca ona göre had cezalarında kadınların şahitliği de geçerli değildir.²⁵⁸

Hz. Peygambere söven kişi hakkında da şunları aktarmaktadır: Ebu Hanife ve İmam Şafî'ye göre Hz. Peygambere sövmek irtidad etmek gibi küfür olup, söven kişi tövbe etmediği sürece (mürtedin hükmü gereği) öldürülür. İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise, tövbe etse dahi yine de öldürülür. Zira bu ceza küfür yönünden değil had cihetindedir. Diğer peygamberlere ve meleklerle söven kişinin hükmü de Peygamber efendimize söven kişinin hükmü gibidir.²⁵⁹

Hırsızlık ve zina hadleri gibi, insanlara acı veren cezalarda, suçlulara acıma ve merhamet duymak yasaklanmıştır. Zira böylesi bir tavır, insanlardan cezayı azaltma veya hafifletme sonucunu doğuracaktır ki, bu durum Allah'ın hadlerini hükümsüz kılmak demektir.²⁶⁰

4.4. FÜRÜ-I FIKHA DAİR DİĞER BAZI KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ

4.4.1. Yiyeceklerde Helal ve Haramlara Dair Görüşleri

Haram ve şüpheli olan şeylerden tamamen uzaklaşmak, helal olanlardan ise ancak zaruret miktarı kadarını yemek, nefsin isteklerinden kendini korumak mutasavvıfların hareket tarzlarının temel esaslarından. Tasavvuf kültürünün en önemli ilkelerinden olan ve genellikle vera', zühd ve takva kavramları çerçevesinde ifade edilen bu hareket tarzı,

²⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s.127, 130.

²⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.249-250,392.

²⁵⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.392; c.VI, s.118.

²⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VII, s.238. Bu konuda bilgi için bakınız: Merginânî, *Hidâye*, c.II, s.324; İbn-i Nüceym, *Bahru'r-Râik*, c.V, s.211; Şirâzî, *Mühezzeb*, c.V, s.338; Nevevî, *Mecmu'*, c.XXI, s.353; İbn-i Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, Dâru'l-Ğarbî'l-İslamî, Beyrut, 1988, c.XVI, s.413.

²⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s.114-115.

onları helalinden yeme konusunda oldukça titiz davranmaya itmiştir.²⁶¹ Bu durum için fetva yönünden çok takva yönünün esas alınması ve hakkında en ufak bir şüphe olan şeyin terkedilip yenmemesi sonucunu doğurmuş, yenmesi mubah olan şeylerde bile ancak yaşamını ve ibadetlerini idame ettirecek kadar yemeyi riyazetin gereği haline getirmiştir.²⁶²

Bursevî'nin bu konudaki hareket tarzının da genel olarak bu çerçevede olduğu görülmektedir. Tefsirinde, tasavvufî anlayışa bağlı olarak helal/mubah olan alanda kısıtlamaya gitme konusunda şu örneği görürüz: Kanın haramlığı Kur'an ile sabittir.²⁶³ Ancak Hz. Peygamberin; *"Bize iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır. Bu iki ölü balık ve çekirge, iki kan ise karaciğer ve dalaktır."*²⁶⁴ hadisi gereği dalağın yenmesi helal görülmüştür. Bu hadisi aktaran Bursevî, dalağın hüküm olarak her ne kadar helal olsa bile, yine de bu konuda Şeyh Üftade ve Aziz Mahmut Hüdayî'den bunların yenmemesine dair görüşler aktarmakta, onların buna gerekçe olarak da Hz. Peygamberin dalağı yasaklamamasına rağmen kendisinin yemediğini, bu nedenle ona tam ittiba için yenmemesinin daha iyi olacağını ve dalağın cehennemliklerin yiyeceği olarak görülmesini(!) belirttiklerini ifade etmektedir.²⁶⁵ Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin dalak yemediklerine dair rivayetler bulunmakla birlikte, bu rivayetler zayıf olarak nitelenmiştir.²⁶⁶ Şiîlikte de özellikle Hz. Ali'den gelen bu rivayetler nedeniyle dalak haram kabul edilmiştir.²⁶⁷

Bursevî, *"Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez. Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helâl, iyi ve temiz olarak yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının."*²⁶⁸ ayetine göre, Allah'ın helal kıldığını haram kılmanın, haram kıldığını helal kılmak gibi olduğunu belirtmekte; Hz. Peygamberin bu konuda dini zorlaştırdıkları ve ruhbanlığı ortaya çıkardıkları için

²⁶¹ Serrâc, *Luma'*, s.44-46; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.293-296; Uludağ, Süleyman, *Tasavvufun Dili*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s.554-557.

²⁶² Serrâc, *Luma'*, s.207-210; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s.248-251.

²⁶³ Bakara 2/173; Nahl 16/115.

²⁶⁴ İbn-i Mâce, Et'ime, 31; Hanbel, *Sünen*, c:V, s.214; Beyhakî, *Sünen*, c.I, s.384.

²⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.277-278; c.III, s.114, 220.

²⁶⁶ Abdurrezzak, *Musannef*, c.IV, 536-537; İbn-i Ebî Şeybe, *Musannef*, c.VII, 201-202; San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülû's-Selâm Şerhu Bü'lûğî'l-Merâm*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2006, c.I, s.59.

²⁶⁷ Küleynî, *Kâfî*, c.VI, s.158.

²⁶⁸ Maide 5/87-88.

Hristiyanları zemmettiğini, ayrıca bu yönde hareket etmek isteyen sahabîleri davranışlarını da şiddetle reddettiğini aktarmaktadır.²⁶⁹ Ayrıca Tevbe suresi 31. ayetin²⁷⁰ tefsirinde ise Hz. Peygamberin; “ان محرم الحلال كمحلل الحرام” *Muhakkak ki, helali haram kılan, haramı helal kılan gibidir.*²⁷¹ buyurduğunu, buna göre helali haram kılanın cezasının, haramı helal kılanın cezası gibi olduğunu, bunun mahza küfür olduğunu belirtmektedir. Örnek olarak da sütün haram olduğuna inanan kişinin, şarabın helal olduğuna inanan gibi; koyun etinin haram olduğuna inananın da, domuz etinin helal olduğuna inanan gibi olduğunu dile getirmektedir.²⁷² Görüldüğü üzere Bursevî'nin bu konudaki yani helalin haram kılınmaması konusundaki tutumu oldukça nettir. Ancak tasavvuf yaşamında da helal ve mubah olsa dahi dünyadaki nimetlerden yüz çevirmek şeklinde uygulamalar var olduğundan, bu duruma da şu şekilde açıklama getirmektedir: Mürşidin, seyr-i sülukta et yemeyi, yağlı yemeyi ve hanımı ile ilişkiyi yasaklaması riyâzet içindir. Riyâzet ise insan tabiatının ıslahı için çok mühim ve önemli bir iş olduğundan, bu konuda yapılan uygulamalar için mizacına (gereğine) göre yine itidal üzere olmaktadır. Yani bunda aşırılık yoktur, zahir erbabının bizi eleştireceği bir yön de yoktur.²⁷³ Şu bir gerçektir ki, kendini çok az yemeğe alıştırmak ve açlık, genel olarak mutasavvıfların vasfı ve ahlaki haline gelmiş olup, mücahedenin de önemli bir rüknüdür. Onlara göre hikmetin menbaı açıktır.²⁷⁴ Süffiler bu konuda Hz. Peygamberin hayatının bazı dönemlerinde uzun süreler açlık çekmesini kendilerine örnek alsalar da, Hz. Peygamber bu zamanlarda kıtlık nedeniyle aç durup buna sabır göstermiş olup, evinde varlık olduğunda da aynı açlığı çektiği söylenemez. Zaten nefsi helake götürecek derecede yemekten vazgeçmek de caiz değildir.²⁷⁵ Yukarıda aktardığımız ayetler ve Hz. Peygamberin dinî yaşamı zorlaştırmama konusundaki net tavrı, gerçek

²⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.431-432. Hz. Peygamberin bu konudaki sözleri hakkında geniş bilgi için bakınız; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s.608-609; Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Mea'limü't-Tenzil (Beğavî Tefsiri)*, Dâru Tayyibe, Riyad, 1989, c.III, s.589.

²⁷⁰ “(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.” (Tevbe 9/31)

²⁷¹ Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsât*, c.VIII, s.67; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mu'cemü'l-Bahrayni fî Zevâidi'l-Mu'cemeyn*, Mektebü'ş-Rüşd, Riyad, 1992, c.I, s.240.

²⁷² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.415.

²⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.433.

²⁷⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.230.

²⁷⁵ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 248-251.

dindarlığın Şâri'in belirlediği ölçülere uymakla gerçekleşeceği, dindarlık adına Şâri'in istemediği bir yük altına girmenin doğru olmadığı bir göstergesidir.²⁷⁶

Bursevî'nin tefsirinde şüpheli şeylerin yenilmesinden sakınılması konusunda dile getirdiği örneklerden bazıları şunlardır: Eflak diyarından (gayr-i müslim ülkelerden) getirilen kurutulmuş etleri yemek caiz değildir. Çünkü onların, hayvanların başlarına balta ve benzeri aletlerle vurarak öldürme şeklinde uygulamaları mevcut olup, bu nedenle hayvan kesimlerinin İslamî usulde bir kesim olmama durumu olabileceğinden bu etler yenmemelidir.²⁷⁷ Bu konudaki titizliğine bir diğer örnek de, kesildikten sonra tüylerinin kolay yolunması için sıcak suya batırılan tavukların etlerinin kesinlikle yenilemeyeceğini belirtmesidir. Zira kesilen tavuk karnı açılmadan ve temizliği tam yapılmadan sıcak suya sokulduğu takdirde üzerindeki pislikler suya karışacak ve su necis hale gelecektir. Bu durumda tavuk da necis hale geleceğinden, artık onun temizlenmesi mümkün olmamakta ve etinin yenmesi için de hiçbir yol bulunmamaktadır, demektedir.²⁷⁸ Bursevî, Hasan Basrî'nin, alacaklı kişinin kendisine borçlu olan kişinin evinden bir şey yemesi durumunda faiz şüphesi olduğu için haram olduğu şeklindeki görüşünü aktarmakta ve bu konuda tasavvuf erbabının gösterdiği titizliğe işaret etmektedir.²⁷⁹

Bursevî'nin dikkat çeken görüşlerinden birisi de, at etinin helal mi haram mı olduğu konusudur. Bu konuda Halid b. Velid'in bir rivayeti bulunduğunu, buna göre Peygamberimizin at, katır ve eşek eti yemeyi yasakladığını²⁸⁰ belirtmektedir. Ebu Hanife ve iki öğrencisinin at etini yemeyi haram görmemeleri konusunda ise dayandıkları delilleri bulunduğunu, onun da Cabir'den rivayet edilen; "*Peygamberimiz ehli eşeğin etlerinin*

²⁷⁶ Şener, Mehmet, "İftar", *DİA*, TDV, Ankara, 2000, c.XVIII, s.518.

²⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.342; c.V, s.90.

²⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.117. Bu konuda tavuk etinin yenilmesini engelleyen iki önemli husus olarak şunlar belirlenmiştir: 1- Tavuk batırıldığı suyun sıcaklık derecesi. 2- Tavuğun suyun içinde kalma süresi. Kesilen tavuk şayet kaynama derecesinde veya bu dereceye yakın sıcaklıkta bir suya batırıldığı zaman, suyun yüksek sıcaklığı nedeniyle necasetin tavuğun derisine ve etine bulaşması gerçekleşecektir. Yine tavuğun suyun içinde bekleme süresi uzun olduğunda da aynı sonuçla karşılaşılacaktır. Bu nedenle suyun ısısının düşük derece olması ve tavuğun suda bekleme süresinin kısa tutulması halinde, tavuğun derisi zarar görmeyeceğinden, bu şekilde bir işlemde tavuğa necasetin bulaşması engellenmiş olacak ve fikhî açıdan tavuğun yenilmesinde bir sakınca ortaya çıkmayacaktır. Karaman, Hayrettin, "*Tavuk Kesimi Ve Sulu Yolum*" <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0117.htm> (in. Tr: 18/07/2019); Balbara, Ümmü Eymen, *Kanatlı Hayvanların Kuru ve Sulu Yolum Yöntemleri ve Bunların Fikhî Hükümleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2018, S.77-91.

²⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.396.

²⁸⁰ İbn-i Mâce, *Zebâih*, 14; Ebû Dâvud, *Et'ime*, 25; Nesâî, *Sayd*, 32.

yenilmesini yasakladı, at etinin ise yenilmesine izin verdi.”²⁸¹ rivayeti olduğunu söylemektedir. Bu iki rivayet arasında tezatlık bulunduğunu belirten Bursevî, at etinin yenilmesinin hükmü konusunda tercihe şayan görüş olarak haramlığın esas olduğunu belirtmekte, bu konuda Hanefî mezhebi imamlarının görüşünden ayrılmaktadır.²⁸² At eti hakkında haram, mubah ve mekruh olduğuna dair görüşler bulunmakla birlikte,²⁸³ bir konuda haram veya mekruh (yahut mubah) olduğuna dair görüşlerin bulunması halinde ihtiyata göre hareket edildiğinde haram olduğuna dair görüşün tercih edilmesi gerekir.²⁸⁴ Bursevî'nin de bu temel ilkeye göre hareket ettiği görülmektedir.

Bursevî'nin ele aldığı dikkat çekici konulardan birisi de çok yemek ve şişmanlığa dair dile getirdiği hususlardır. En'am suresi 92. ayetin²⁸⁵ tefsirinde, ayetin sebebi nüzûlüne dair tefsirlerde zikredilen²⁸⁶ şu rivayeti aktarır: Yahudilerin din adamlarından ve reislerinden olup aynı zamanda şişman olan Mâlik b. Sayf, tartışmak amacıyla Hz. Peygamber'e gelmişti. Hz. Peygamber ona; 'Musa'ya Tevrat'ı indiren Allah için soruyorum; Tevrat'ta, 'Allah, şişman âlime buğzeder' şeklinde ayet buluyor musun?' Adam; evet deyince Hz. Peygamber, 'sen de şişman bir âlimsin, sen Yahudilerin sana yedirdiği şeylerle bu şekilde şişmanladın, hiç oruç tutmadın' dedi. Oradakiler gülüştüler. Bunun üzerine Malik b. Sayf kızarak, 'Allah hiçbir beşere hiçbir şey indirmedir' dedi... Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.²⁸⁷ Bursevî, bu ayetin sebep-i nüzûlünden anlaşıldığı üzere, burada

²⁸¹ Buhârî, Meğâzî, 38; Zebâih, 27; Müslim, Sayd, 6; Ebû Dâvud, Et'ime, 25; Nesâî, Sayd, 31.

²⁸² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.91. Ebu Hanife at etinin yenilmesini mekruh görürken, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf ise mubah olduğuna dair hüküm vermişlerdir. Ancak sonraki dönem Hanefî alimlerden haramlık yönünün tercih edilmesi gerektiğine dair görüşler de serdedilmiştir. Hz. Peygamberin at eti yemeye izin vermesi ise, ya sefer halindeki zarurete binaen bir ruhsat olduğu veya ilk dönemlerde yenilirken bunun Hayber seferi sırasında yasaklandığı şeklinde yorumlanmıştır. Serahsî, *Mebûsût*, c.XI, s.234; Kâsânî, *Bedâi'*, c.VI, s.187-190; Mevsîlî, *İhtiyar*, c.V, s.14.

²⁸³ Serahsî, *Mebûsût*, c.XI, s.233-234; Maverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, c.XV, s.142-143; İbn-i Kudame, *Muğnî*, c.XIII, s.324-325; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.II, s.518-519; Nevevî, *Mecmu'*, c.IX, s.5; *Mv.F.*, c.XXXV, s.210-211. At etinin fıkhîteki hükmüne dair görüşler ve geniş değerlendirmesi için bakınız: Erturhan, Sabri, "Fikhî Açından At Eti", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2007, sayı:XI/2, s.143-160.

²⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c.V, s.2-3.

²⁸⁵ Ayet mealî; "Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Çünkü, "Allah, hiç kimseye hiçbir şey indirmedir" dediler. De ki: "Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği, parça parça kâğıtlar hâline koyup ortaya çıkardığınız, pek çoğunu ise gizlediğiniz; (kendisiyle) sizin de, babalarınızın da bilmediği şeylerin size öğretildiği Kitab'ı kim indirdi?" (Ey Muhammed!) "Allah" (indirdi) de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataktayadursunlar." şeklindedir.

²⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.IX, s.394; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.XIII, s.79; Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.VIII, s.455.

²⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.63.

şışmanlığın zemmedildiğini ve çok yemenin haramlığına işaret bulunduğunu belirterek, Hz. Peygamberden şu rivayeti aktarır: “*Muhakkak ki kıyamet günü büyük (iri bedenli) ve şışman bir adam huzura hesap vermek için gelir ki, o şışman kişi, Allah katında bir sivrisineği kanadı ağırlığında bile olmaz...*”²⁸⁸ Bu hadise göre de, onlarda sevap namına bir şey olmadığı, yani kıyamet günü mizanda tartılacak bir haseneye sahip olmadıklarının anlaşıldığını belirtir.²⁸⁹ Ayrıca bu konuda; İmam Sehâvî'nin *Mekâsîdü'l-Hasene* adlı eserinden ‘*Allah şışman din alimini sevmez*’ ve ‘*Allah şışman kârîlere buğz eder,*’²⁹⁰ şeklinde rivayetler aktarmakta, şışmanlar hakkındaki görüşlerini temellendirmektedir. Bursevî, İmam Şafî'nin, ‘şışman kişiler iflah olmaz. Ancak bundan İmam Muhammed hariçtir.’ şeklinde bir sözünü aktarmakta ve onun bu görüşünü şu şekilde temellendirdiğini söylemektedir: İnsanlar ya ahiretini ve orada varacağı yerini ya da dünyasını ve maişetini düşünerek endişe duyar. İşte akıllı kişi sürekli bu düşünce ve tefekkür ile bulunduğu yağ bağlamaz/şışmanlamaz. Çünkü keder ile yağ aynı anda bulunamaz. Şışman kişi ise tefekkür etmez (bu konuda endişe/keder çekmez). Bu tefekkürden halî olduğu zaman da yağ bağlayarak hayvanların hududuna girmiş olur.²⁹¹ Bu ifadeler gerçekten ağırdır. Belki kendini sadece yemeye vererek kilolu hale gelenler kastedilmiş ise bir nebze makul görülebilir. Ancak yukarıdaki açıklamalardan görüleceği üzere, kilolu olmak doğrudan yemek yemeye düşkünlük göstergesi olarak ele alınmıştır. Buna karşın şu gerçeği belirtmek gerekir ki, şışmanlığın sebebi olarak sadece aşırı yemek görülemez. Zira genetik faktörler, geçirilen hastalıklar, bazı psikolojik sorunlar, hormonal etmenler vb. durumlar da şışmanlığın nedenleri arasındadır.²⁹² Bu durumda insanlar sadece şışman olmaları sebebiyle itham edilirse, elinde olmayan ve gücü dışında bir şeyle suçlanmış ve haksızlığı

²⁸⁸ Buhârî, Tefsir, Kehf Suresi (18), 5; Müslim, Kitâbu Sifatî'l-Kiyâmeti ve'l-Cenneti ve'n-Nâr, hd.no:2785.

²⁸⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.65.

²⁹⁰ Sehâvî, *Mekâsîdü'l-Hasene*, s.207-208.

²⁹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.65. Bu konudaki rivayetler için bkınız; Beyhakî, Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin, *Menâkıbü'ş-Şafîî*, Mektebet-ü Dâru't-Tûras, 1970, Kahire, c.II, s.120; Sehâvî, *Mekâsîdü'l-Hasene*, s.208. Bursevî, Nebe suresi sonunda da, ahiret endişesi, Allah Teala'nın tehditlerini öğrenme ve bunu zihinde sürekli tutmanın insanı ihtiyarlatacağını, bundan dolayı hem kârî ve hem de şışman olan kimsenin kınandığını söylemektedir. Bu durumun şışmanlığın insanın okuduğunu gaffet içinde okumasından kaynaklandığını göstereceğini, eğer kişinin okuduğunu canlı biçimde kavrayıp bunun endişesine düşerse o endişeden ihtiyarlayıp kocayacağını, kederinden eriyeceğini, çünkü yağ ile kederin bir arada bulunamayacağını belirtmektedir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. X, s.313.

²⁹² Gezzin, *Tuba, Edirne İli İlköğretim Okul ve Liseleri 6-18 Yaş Grubu Öğrencilerinde Şışmanlık Sıklığının Araştırılması*, (Uzmanlık Tezi), Trakya Üni. Tıp Fak. Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı, Edirne, 2012, s.6-9.

uğratılmış olacaktır. Zira öyle durumlar vardır ki, kişi az yese bile şişmanlıktan kurtulamamaktadır. Ayrıca bu değerlendirmeyi yapıp, İmam Muhammed eş-Şeybânî'yi bundan hariç tutmak, söylenen şeyin tutarlılığını ve geçerliliğini de ortadan kaldırmaktadır. Dinimizde yeme-içme konusunda aşırıya kaçmak yasaklanmış olduğundan,²⁹³ insanların aşırı yemek yemesi ve bu nedenle şişmanlaması noktasında bir eleştiri getirilebilir. Zaten Bursevî de yemenin hükmü konusunda dört durum bulunduğunu, kişinin kendini helaktan koruma amaçlı yemesinin farz; namaz, oruç gibi ibadetler için güç bulmak için yemesinin sevap; kuvvetinin artması için doyuncaya kadar yemesinin mubah olduğunu belirtmekte, sadece kişinin doyduktan sonra yemeğe devam etmesinin haram olduğunu vurgulamaktadır.²⁹⁴ Buna rağmen genelleme yapılarak tüm şişmanların ağır sözlerle itham edilmesi, felah bulmaktan mahrum olduklarının söylenmesi makul bir tavır olarak görünmemektedir.

Bursevî'nin ele aldığı konularda birisi de meyte durumundaki hayvanların içyağı vb. ürünlerinden faydalanılıp faydalanılamayacağı konusudur. Tefsirinin bir yerinde, ayetle yenilmesi ve içilmesi haram kılınan içki, murdar ölen hayvanın eti, domuz eti ve kan gibi şeylerin satışının da caiz olmadığını, yani hem yenilmelerinin hem de satışlarının ve parasının yenilmesinin haram olduğunu belirtmektedir. Ancak yenilme ve satış dışında, içyağlarının gemilerin sıvanmasında, derilerin yağlanmasında ve geceleri aydınlatmada kullanmanın haram olmadığını da söylemektedir.²⁹⁵ Buna karşın, tefsirinde bir başka yerde Cabir b. Abdullah'tan rivayet edilen ve Hz. Peygamberin, ölü (leş) hayvanların içyağlarının gemilerde ve aydınlatmada kullanımı konusunda bunun haram olduğunu bildiren hadisini²⁹⁶ zikrederek, sanki bu kullanımın caiz olmadığını ima eder şekilde yorumda bulunmaktadır.²⁹⁷ Hadiste geçen; 'لا، هو حرام' *Hayır o haramdır*' ifadesinin satışını mı ifade

²⁹³ "...Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez." Araf 7/31.

²⁹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.65.

²⁹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.116..

²⁹⁶ Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildi ki, Rasulullah, Mekke'nin fetih yılında Mekke'de iken; '*Şübhesiz ki Allah ve Rasûlü şarab, meyte, domuz, putların satışını haram kılmıştır*' buyururken iştmişti. Rasulullah'a: *Ya Rasulallah! Murdar olarak ölen hayvanın iç yağları hakkında ne dersiniz? Murdar ölen hayvanların iç yağları ile gemiler cilalanır, deriler yağlanır, onunla insanlar (kandil yapıp) aydınlatmada kullanırlar? diye soruldu. Rasulullah: "Hayır, o haramdır" buyurdu. Bundan sonra Rasulullah; "Allah Yahudiler'e lanet etsin! Allah onlara iç yağlarını haram kıldığı zaman onlar bu yağı eritip sattılar ve parasını yediler"* buyurdu. Buhârî, *Buyu'*, 112; Müslim, *Müsakat*, 13.

²⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. V, s.66

ettiği yoksa ondan intifayı (ondan faydalanmayı) mı ifade ettiği tartışmalı olup, çoğunluk ulema bunun ondan faydalanmayı –derisinden faydalanma gibi hakkında özel bir nass bulunanlar hariç- haram kıldığı görüşünde iken, bazı fakihler ise burada haram olarak ifade edilenin satışı olduğunu belirtmişlerdir.²⁹⁸ Öyle düşünüyoruz ki, Bursevî de bu konuda hadisin yasakladığı şeyin meytenin içyağının satışı olduğu görüşündedir ki, bu hadisi aktardığı halde, daha sonra kendisi haram olan leşin içyağının çeşitli şekillerde kullanımının haram olmadığını yukarıda aktardığımız gibi açıkça belirtmektedir. Kendi kendine ölmüş meyte hayvanın veya eti yenilmeyen hayvanların ölüsünden elde edilecek tüy, kıl, deri vb. yan ürünlerin kullanımının caiz olduğu konusundaki Hanefî mezhebindeki var olan geniş tutumun,²⁹⁹ -bu şekilde bir hareket tarzının genel tasavvuf anlayışı ile uyuşması güç olmakla birlikte- Bursevî tarafından da benimsendiği görülmektedir.

Bu konuda son olarak helal ve haram kılınmaya dair Bursevî'nin sebep/illet olarak zikrettiği şeylerin bazılarını aktarmak istiyoruz: Domuz etinin haram kılınması, domuzun taşıdığı hasletler, bir takım özellikler nedeniyledir. Domuzda büyük bir hırs, şehvetlere şiddetli düşkünlük ve eşini kıskanmama vardır. İşte domuz eti, insanların bu tür menfi özellikler ve keyfiyetlerle şekillenmemesi için insanlara haram kılınmıştır. Çünkü çocuğun emdiği sütün insan tabiatını değiştirdiği gibi yenilen hayvan etleri de insan tabiatı üzerinde etkilidir. Vücuda alınan gıdalar, kişinin cevherinin bir parçası olurlar ve kişi yedikleri gıdada var olan türden özellikleri, ahlakı ve sıfatları taşımaya başlarlar.³⁰⁰ Hayvanların kesimi sırasında besmele çekmenin vacip kılınmasını da, kesilen hayvanın besmeleyi işiterek can çekişme ve ölüm acısını çok şiddetli olarak çekmemesi için olduğunu, çünkü kesme anında çekilen bismelenin, hayvanın kesme acılarını şiddetli olarak hissetmemesini sağladığını söylemektedir. İnsana ölüm anında kelime-i şehadet telkininin de bu amaçla Hz. Peygamber tarafından tavsiye edildiğini belirtmektedir.³⁰¹ Bursevî, kesilen bir hayvanın kanının haram olmasının ilgili ayetlerdeki haramlık ifadeleri nedeniyle olduğunu, diğer yenmesi haram olan bezeleri (udde), mesanesi, omuriliği, safra kesesi, üreme organları vb. yerlerin ise habâis'ten olmaları nedeniyle haram kılındığını belirtir. Aynı şekilde tüm

²⁹⁸ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, c.X, s.15.

²⁹⁹ Serahsî, *Mebûât*, c.I, s.202-204; Kâsânî, *Bedâi'*, c.I, s.442-446.

³⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.240; c.III, s.116.

³⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.96.

haşeratın haramlığı da yalnızca pis/tiksindirici olmaları sebebiyledir. Bu konuda bazı insanların tiksindirmeyi ileri sürmelerine itibar edilmez, genel olarak iğrenilen şeyler olduğundan tiksindirici gruptadırlar, demektir.³⁰² Köpek beslemenin av, sürünün korunması vb. ihtiyaç duyulan menfaatler dışında nehyedilmesinin hikmetini ise, köpeklerin misafire havlaması ve dilenciye korkutması sebebine bağlamaktadır.³⁰³ Görüleceği üzere bu gerekçelendirmelerin bazıları makul iken, bazıları ise sebep veya hikmet olmaktan uzaktır.

4.4.2. Mûsikî ve Çalgı Aletleri Hakkındaki Görüşleri

Bursevî'nin dikkat çeken görüşlerinden birisi de mûsikînin ve çalgı aletlerinin hükmüne dair görüşüdür. Mûsikî hakkında, sesleri kulağa hoş gelecek şekilde terkip etmek, insanın duygu ve düşüncelerini seslerle ifade etme sanatı veya ölçülü sesler vasıtasıyla, estetik bir tesir ve heyecan husûle getirme sanatı şeklinde tanımlamalar yapılmıştır.³⁰⁴ Toparlayıcı bir tanımlama şu şekilde yapılabilir: Mûsikî, duygu ve düşüncelerin seslerle anlatılabilmesi için, seslerin bir sanat çerçevesi içinde serbest veya ritimli olarak düzenlenmesi sanatıdır.³⁰⁵ Mûsikîyi oluşturan ana unsurlar ses ve ölçü olup, ölçü sayesinde sese güzellik, çekicilik ve tesirlilik verilir ve sesler arasındaki tenasüp ve ahenk mûsikiyi meydana getirir.³⁰⁶ Dinî literatürde ise sesi yükseltmek, bir sözü mırıldanmak, şarkı, türkü, gazel, kaside ve benzeri şeyleri heyecan verici bir tarzda söylemek anlamında genelde "Ğina/الغناء" ve "Teğannî/التغني" kavramları kullanılmıştır.³⁰⁷

Mûsikînin İslam'a göre hükmü konusunda alimlerce farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ulemanın bir kısmı mûsikînin kesin olarak haram olduğu görüşündedir. Özellikle bir kısım Hanefî kaynaklarda musikinin/ğinanın ve çalgı aletlerinin haram olduğu, masiyet/günah özelliği taşıdığı için şarkı söyleme veya çalgı aletlerini öğretme üzerine yapılan kiralama ve batıl hükmünde olduğu belirtilmiş ve bu hükme varılırken ya

³⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.277; c.X, s.100.

³⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.247.

³⁰⁴ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Musikî ve Sema'*, Uludağ Yayınları, Bursa, 1992, s.16; Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Kıraatında Musikînin Yeri", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa, 1998, sayı: 7, c.VII, s.117.

³⁰⁵ Tekin, Abdülkadir, *İslam'a Göre Ses ve Musikî Sanatı*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2016, s.22.

³⁰⁶ Uludağ, *İslam Açısından Musikî ve Sema'*, s.16.

³⁰⁷ Apaydın, Yunus, "Musikî", *DİA*, TDV, Ankara, 2006, c.XXXI, s.261.

musikinın yasak oluşuna dair rivayetler veya lehv (faydasız iş, oyun, eğlence) olması yönü esas alınmıştır.³⁰⁸ Hanefî mezhebinin musikinın haramlığı konusunda diğer mezheplere göre daha katı ve müsamahasız olduğu yönünde görüşler belirtilmiştir³⁰⁹ olsa da, bazı Hanefî kaynaklarında musikinın bazı türlerinin cevazına dair görüşler de yer almaktadır. Örneğin Burhâneddin el-Buhârî (616/1219), bir kısım Hanefî ulemanın, insanların kendi yalnızlıklarını gidermek için şarkı söylemeyi mekruh saymadığını ve yine düğünlerde def çalma vb. faaliyetlerin dinen herhangi bir sorun taşımadığı kanaatinde olduğunu belirtmektedir.³¹⁰ Malikî mezhebinde teğanninin genel olarak mekruh olduğu belirtilmekle birlikte, Medine kadınlarının düğünlerde icra ettikleri türden musikinın ve def gibi çalgı aletlerinin bir mahzuru olmadığı belirtilmiştir.³¹¹ Hanbelî mezhebinde ise musikinın hükmü konusunda Hanbelî alimler arasında ihtilaf bulunduğu belirtilmiş; mubah, mekruh ve haram olduğuna dair görüşler bulunduğu dile getirilmiştir.³¹² Şafîî mezhebinde ise çölde develeri sürmek için şarkı söyleme (hudâ), ölçülü şiir okuma ve Arapların marşlarının kerahetsiz caiz olduğu belirtilmiştir.³¹³ Ancak bu mubahlık sınırsız da değildir. Özellikle şehadetin kabulü konusunda Maverdî şu açıklamayı getirmektedir: Tamamen müziğe meylederek sefih duruma düşenlerin şehadetleri kabul edilmez, ancak zaman zaman rahatlama amaçlı az miktarda müzik dinleyeninin şehadeti ise makbuldür. Yani kişinin sorumluluklarını engellemediği ve fazlaya kaçmamak şartıyla müzik dinlemenin mahzuru yoktur.³¹⁴ Gazâlî de, İmam Şafîî'nin musikiyi yeren sözleri bulunmasına rağmen, Şafîî mezhebinde teğanninin aslen haram olmadığını, ancak bazı arızî sebepler nedeniyle haram konuma düşeceğini belirtmektedir.³¹⁵ İbn-i Hazm da teğanninin yasak oluşuna dair

³⁰⁸ Şeybanî, *Asl*, c.V, s.16,20; Serahsî, *Mebûât*, c.XVI, s.38, 42; Merginânî, *Hidâye*, c.III, s.413; c.IV, s.133-134; İbn-i Nüceym, *Bahru'r-Râik*, c.VIII, s.346.

³⁰⁹ Uludağ, *İslam Açısından Musikî ve Sema'*, s.179.

³¹⁰ Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, c.VIII, s.315.

³¹¹ Malik, *Müdevvene*, c.XI, s.63; Karâfî, *Zahîra*, c.IV, s.400.

³¹² İbn-i Kudame, *Muğnî*, c.14, s.160-162.

³¹³ Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c.XVII, s.194.

³¹⁴ Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c.XVII, s.193-1

³¹⁵ Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn-i Hazm, Beyrut, 2005, s.753-756.

ileri sürülen rivayetlerin hiçbirinin sıhhat şartlarını taşımadığını, ayetlerden buna dair yapılan yorumların da isabetli olmadığını belirterek musikinın mubahlığını savunmuştur.³¹⁶

Musikinın hükmü konusunda mezheplerin görüşlerine dair bu kısa bilgi aktarımından sonra Busevî'nin bu konudaki görüşlerine göz atalım. Bursevî, tefsirinin farklı yerlerinde musiki konusunda birbirinden farklı olarak değerlendirilebilecek görüşler serdetmektedir. Bu konuda genel olarak musikinın haramlığı vurguladığı görülür.³¹⁷ Bu konu ile ilişkilendirdiği ayetlerden birisi; ... *وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ* *İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak için eğlencelik asılsız ve faydasız sözleri satın alır.*³¹⁸ ayeti olup bu ayetteki "لَهْوَ الْحَدِيثِ" ifadesi kapsamına teğanninin de girdiğine dair yorumlar aktarmakta, bu konuda çeşitli fetvalara değinmektedir.³¹⁹ Ayrıca *وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (O kullar), yalan yere şahitlik etmezler, boş sözlerle karşılaştıklarında vakar ile (oradan) geçip giderler.*³²⁰ ayetinde de yerilen davranışların içerisine oyun, eğlence, yalan, ağıt yakma ve teğannilerin de dahil olduğuna dair görüşler aktarmakta ve bundan sakınılması gerektiğine değinmektedir.³²¹ Bu konuda atıfta bulunduğu rivayetlerden birisi ise; "Musiki aletlerini dinlemek günahdır; çalgı çalınan ortamda oturmak fasıklık ve bundan zevk almak ise küfürdür." sözüdür. Her ne kadar hadis kitaplarında rastlayamasak da bu rivayet bir kısım Hanefî kaynaklarında yer almakta ve musikinın haramlığı konusunda delil olarak ileri sürülmektedir.³²² Musikinın haramlığına dair aktardığı bu bilgilerin yanında, Müslümanların bunlardan men edildiği için gayr-i müslim tebanın da çalgı aleti ve teğanniden men edileceğini,³²³ hatta muğanniyeye selam dahi verilmeyeceğini söylemektedir.³²⁴ Bursevî, Hz. Peygamberden nakledilen bayram veya düğün günlerinde onun bazı eğlencelere, oyunlara ve şarkı

³¹⁶ İbn-i Hazm, Ebû Muhammed Alî, *el-Muhalla bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.VII, s.559-567.

³¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.243.

³¹⁸ Lokman 31/6.

³¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VII, s.67.

³²⁰ Furkan 25/72.

³²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.250.

³²² İbn-i Nüceym, *Bahru'r-Raik*, c.VIII, s.346; Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr*, s.652; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, c.VI, s.222; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.294.

³²³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.404.

³²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.252.

söylemeye izin verdiğine dair rivayetler³²⁵ hakkında ise, ‘teğanniye ruhsat verildiğine dair varid olan bu tür hadisler metruktür.’ diyerek artık bunlarla amel edilemeyeceğini belirtmekte ve devlet görevlilerinin (muhtesibin) bayram günlerinde çalınan çalgı aletlerini yakması gerektiğini dile getirmektedir.³²⁶

Bursevî, çalgı aletleri konusunda da bunların şeriatın hoş görmediği münker şeylerden olduğunu, Hz. Peygamberin; “*Ben mezâmiri kırmak ve domuzu öldürmek için gönderildim.*”³²⁷ buyurduğunu, hadisteki ‘mizmâr/mezâmîr’ kelimesinin ‘vurularak çalınan müzik aletleri’ anlamında olsa da burada bu kavram ile ifade edilmek istenilenin bütün çalgı aletleri olduğunu, ayrıca ‘kırmak’ ile de nehiy manasında mübalağanın kastedildiğini belirtmektedir.³²⁸ Yine Hz. Peygamberin, musiki eğitimi, musiki aletlerinin alım satımını yasakladığını ve onlardan elde edilen gelirin haram olduğunu söylediğini³²⁹ belirtmektedir. Bundan da öte çalgı aletlerini kullanmasa bile evde bulundurmanın da günah olduğunu, çünkü bunları bulundurmanın genelde eğlence amaçlı olduğunu dile getirmektedir.³³⁰ Diğer yandan saz, mizmar ve diğer çalgı aletlerini dinlemenin haramlığı konusunda ihtilaf bulunmadığı ifade etmekte, yalnız bu aletlerin haramlığının ‘liğayrihi’ olduğundan bunların oyun ve eğlence amaçlı kullanımı halinde haramlığı sabit olurken, bunun dışında (cihad veya hac yolculuğunda davul çalınması gibi) kullanımında ise istisnaî olarak haramlığın ortadan kalktığını da dile getirmektedir.³³¹

Bursevî raksetme konusunda ise daha keskin bir tavır almakta, bunun Samirî’den gelen bir adet olduğunu, zira küfre düşenlerin onun yaptığı buzağı heykeli etrafında dönerek raksettiğini dile getirmekte, buna karşın Hz. Peygamberin ümmetinin ise onun mescidinde sanki başları üzerinde kuş varmışçasına vakar içerisinde bulduklarını ifade etmektedir. Bu şekilde mescitlerde def çalarak raksetme işinin kesin olarak haram olduğunu, yine de raksetmenin bir kısım tasavvuf ehli arasında zikir sırasında uygulandığını, bunun şeytanın hile ve tuzaklarından olduğunu ve devlet idarecilerinin bu

³²⁵ Buhârî, Nikah, 63; Salat, 69; İdeyn, 25; Müslim, Salâtü’l-İdeyn, 4.

³²⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c.VII, s.67.

³²⁷ Benzer ifadelerle ile bakınız: İbn-i Hanbel, *Müsned*, c.XXXVI, s.551; Taberanî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, c.VIII, s.233.

³²⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. V, s.181; c.VI, s.465.

³²⁹ İbn-i Hanbel, *Müsned*, c.XXXVI, s.551.

³³⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. VIII, s.329.

³³¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. VII, s.67-68.

tür faaliyetlere kesinlikle mani olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.³³² Hucvirî de, raksın her halükarda eğlence özelliği taşıdığını belirterek ne tarikatta ne de şeriatta hiçbir aslının olmadığını söylemektedir.³³³

Bursevî'nin musiki ve çalgı aletleri konusundaki görüşlerine bakıldığında genel olarak ortaya çıkan görünüm bu olmakla birlikte, zaman zaman musikiye karşı daha müsamahakar tavır aldığı durumları da görmekteyiz. Örneğin bir yerde teğanniye batıl ve hak olan şeklinde ikiye ayırmakta, şehvetten ve mahlukatı sevmekten kaynaklanan ve şeytanın muradı yönünde kalbi harekete geçiren teğanninin batıl olduğunu; buna karşın Allah'a olan aşkı harekete geçiren teğanninin ise hak olan teğanni olduğunu belirtmekte ve bu konuda Gazâlî'nin *İhya'sını* referans göstermektedir.³³⁴ Gazâlî de bu konuda, musikinin ruhlar üzerindeki tesirinin mutlak olarak helal ya da haram olarak nitelenemeyeceğini, bunun şahıslara göre değişiklik göstereceğini, bu nedenle musikinin hükmünün kalbdeki duruma göre şekil alacağını belirtmektedir.³³⁵ Bursevî, bir başka yerde ise teğanninin ve onu dinlemenin haram olduğunu belirttikten sonra bazı tasavvuf ehlinin buna müsaade ettiğini (mubah gördüğünü), bu mubahlığın ise genel değil, ancak heva ve hevesten tamamen soyutlanmış, takva elbisesine bürünmüş ve hastanın ilaca olan ihtiyacı gibi buna ihtiyaç duyanlar için olduğunu söylemektedir.³³⁶ Yine bir yerde de emredin (henüz ergenlik çağına gelmemiş parlak gencin) ve kadının seslendirdiği şeylerin dinlenmesinin fitneye düşme korkusundan dolayı men edilmesi gerektiğini, çünkü bu durumlarda şehvetin ve nefsin meylinin ortaya çıkabileceğini belirtmektedir.³³⁷

Bursevî'nin musikî dinleme konusunda yukarıda aktardığımız haram oluşuna dair görüşlerinin yanında, bu şekilde musikiyi belli şartlar ve belli kimseler için mubah olduğuna dair görüşü birlikte değerlendirildiğinde, onun musikiyi aslî olarak değil harici sebeplere dayalı olarak yasak olduğu görüşünü taşıdığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle değerlendirildiğinde genel manada haram hükmü zikredilirken sedd-i zeraî' metodu çerçevesinde hareket edildiği söylenebilir. Yani musikinin şehvete hitap etme ve insanı

³³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.242-244; c.VIII, s.42.

³³³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.469.

³³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.250.

³³⁵ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, s.739.

³³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.243.

³³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.68.

harama sürüklemeye sebep olma veya çalındığı yer itibariyle bulunulması caiz olmayan ortamlarda bulunmaya sebebiyet vermesi nedeniyle icra edilmesi ve dinlenilmesi yasaklanmış olmaktadır. Ancak bu açıdan da ortaya farklı bir tezatlık çıkmaktadır. Zira yukarıda da aktardığımız gibi Bursevî'nin, musikiyi belli tasavufî seviyeye ulaşan ve hevanın etkisinden kurtulanlar için mubah kabul etmesi, -şayet önceki açıklamalarındaki haramlığı sedd-i zeraî' metoduna dayandırıyor- bunun fikhî açıdan izahı oldukça zordur. Çünkü sedd-i zeraî' metodu uygulanırken genel durum esas alınır ve ortaya çıkan hüküm o riski taşıyan taşıyan herkes için genel geçer bir kural haline gelir. Mesela zinaya düşme tehlikesinden dolayı yabancı bir kadınla bir erkeğin yalnız başına kalması (halvet hali) yasaklanmış ise, bu hüküm herkes için geçerli olup, belli tasavvufî dereceye ulaşan birisi kendisini bu riskten men edebilecek durumda olsa bile onun için de yabancı kadınla halvet hali caiz olmaz. Bunun gibi şayet müzik insanı harama sürükleyen bir olgu olarak görülür ve haram kabul edilirse, bu herkes için geçerli olmalı, tasavvufta belli seviyeye erişenler bu hükümden istisna edilmemelidir. Çünkü böyle bir durum insanlara masumluk ve ismet sıfatı vermek anlamına gelir. Sonuçta şer'an sedd-i zerâî' metoduna göre çoğunlukla harama sevkedici etkisi nedeniyle haram kabul edilen bir hususun tüm insanlar için genel geçer bir hüküm olması gereklidir ve bazı insanların artık günaha düşme gibi bir özelliğinin kalmadığının söylenerek bu hükümden istisna edilmesi uygun değildir. Ayrıca böyle bir anlayışta musiki, heva ve hevesin etkisinden soyutlanmış tasavvuf erbabı için mubah, -hatta Allah'a yakınlaştırıcı iken- genel halk zümreleri için haram kabul edilecektir ki, bu şekilde bir hükmün uygulanabilirliğinin olmayacağı ortadadır. Ayrıca 'heva ve hevesten halî olmak' mubah kılan bir şart olarak görülürse, bu şartı sağlamanın genel geçer bir belirleme ölçütü nasıl mümkün olacaktır? Kalpte olan bir özelliğin hangi insanlarda ne düzeyde bulunduğu, musikinin etkisinin kimde ne şekilde tezahür edeceğinin nesnel bir ölçütü olamayacağından böyle bir görüşün de kabule şayan olması mümkün değildir. Musikî'nin tasavvuf ehli için farklı hüküm de olduğunu ifade etmek isteyen Hucvirî'nin naklettiği şu olay gerçekten ilginçtir: Merv'de bulunduğum zaman hadisle uğraşanların önde gelenlerinden biri bana, semanın mubah olduğuna dair bir eser yazdığını söyledi. Ben ise ona; Dinde meydana gelen musibetlerin en büyüğü, senin gibi imam olan bir zatın her nevi fisk ve fücurun kökü olan bir eğlenceyi mubah kılmasıdır, dedim. O ise bana;

Şayet helal görmüyorsan sen niçin sema yapıyorsun? dedi. Ben de ona cevaben şunu söyledim; Semanın hükmü çeşit çeşittir: Bunlardan birinin kesin bir şekilde kestirilmesi mümkün değildir. Eğer kalpteki tesiri helal olursa sema helal olur, haram olursa sema haram olur. Zahir itibariyle fıkı olan ve batınındaki hal itibariyle çeşit çeşit durumları bulunan bir şeye mutlak olarak bir hüküm verilmesi imkansızdır.³³⁸

Bu durumda musikinin genel manada mubah olarak kabul edilmesi, ancak sözlerinde ve icra edildiği ortamlarda dinen sakıncalar bulunan bir husus varsa bu durumda haram olacağına hükmedilmesi daha tutarlı olacaktır. Buna göre musikinin icra şekli, sözleri ve yapılış amacı hükmünün belirlenmesinde rol oynamaktadır. Haram işlenen ortamlarda icra edilen, içerisinde küfür veya müstehcenlik sözleri gibi dinen yasaklanmış unsurları barındıran musiki haram iken, içerisine bu sakıncalı unsurların bulaşmadığı, meşru eğlenceler çerçevesinde icra edilen musiki ise helal kapsamda yer almaktadır.³³⁹ Bu şekilde bir temellendirmenin, tasavufî alanda gayet yaygın olarak icra edilen musikinin savunulmasını daha tutarlı kılacağını düşünüyoruz. Zira tasavvuftaki bu yaygın kullanımının sebebi, musikinin insanlarda cezbeyi ortaya çıkarması, nefsi tehzip, ruhu tezkiye ve insanı terbiye edici, ayrıca Allah'a yakınlaştırıcı bir özelliğe sahip olması nedeniyledir. Bu nedenle mutasavvıflarca musiki genel olarak hep müdafaa edilegelmiştir.³⁴⁰ Örneğin Kuşeyrî'nin tespitleri bu konuda dikkat çekicidir. O, hoş besteli ve zevk veren nağmelerin dinlenilmesinin prensip olarak mubah olduğunu belirtmekte, ancak dinleyenin dinlediği şeyin haram olmadığına dair kanaate sahip olması, şer'î yönden mahzurlu bir çalgı aleti kullanılmaması, kendini heva ve hevese kaptırmaması, oyun ve eğlenceye dalmaması gerektiğini de belirtmektedir. Ayrıca, dinleyenin ibadet ve taate rağbetini artıran, Allah'ın müttakî kulların için hazırladığı şeyleri hatırlatan, insanı hatalardan sakındıran ve sema halindeki insanın kalbine saf vâridât ve feyizler getiren

³³⁸ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.457-458. Hucvirî, bu görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: İnsanların tabiatları farklı, irade ve arzuları değişiktir. Musikinin faydası gibi afetleri de vardır. Tatlı ve hoş giden seslerin dinlenmesi, insanların tabiatında bulunan manayı galeyana getirir. Eğer insanın ruhundaki o mana hak ise musiki de hak, batıl ise o da batıldır. Hucvirî sema hakkında mutasavvıflardan şöyle bir söz de aktarmaktadır: Sema edenler iki nevidir; Birisi lâhî (eğlenici), diğeri ilâhî. Lâhî olan fırka fitnenin ta içinde iken, ilâhî olan fırka ise, riyazet ve mücahede yoluyla mahlukat ile alakasını kesmiş, kendilerini fitneden uzaklaştırmış ve ondan emin olmuşlardır. *Keşfü'l-Mahcûb*, s.466.

³³⁹ Tekin, *İslam'a Göre Ses ve Musikî Sanatı*, s.135, 144.

³⁴⁰ Uludağ, *İslam Açısından Musikî ve Sema*, s.218.

beste ve nağmeleri dinlemenin dinen müstehap olduğunu belirtmektedir.³⁴¹ Benzer şekilde Hucvirî de; sema, haktan gelen bir varittir, şeklinde bir ifade kullanmaktadır.³⁴²

4.4.3. Tavla, Satranç ve Diğer Bazı Oyunlar Hakkındaki Görüşleri

Bursevî'nin dile getirdiği görüşlerden dikkat çeken bir diğeri ise tavla, satranç vb. oyunların hükmüne dair görüşüdür. Bursevî genel olarak kendisi ile kumar oynanabilen tüm oyunların 'الميسر / meysir' kapsamında olduğunu belirtmekte, buna göre satranç, tavla, ondört taş, aşık kemiği, yumurta vb. tüm oyunları hatta çocukların ceviz oyununun dahi ayetteki meysirin kapsamına dahil olduğunu ifade etmektedir.³⁴³ Ayrıca kendilerine selam verilmeyecek insanları sayarken, satranç ve tavla oynayanlara da selam verilmeyeceğini belirtmektedir.³⁴⁴ Görüldüğü üzere Bursevî bu konuda oldukça müzahamasız bir tavır sergilemektedir. Özellikle satranç ve tavla konusunda, bunların haram kılınmış olan kumar kapsamında olduğuna birçok yerde değinmekte, bu görüşünü temellendirme konusunda ise, Hz. Peygamberden ve sahabelerden nakledilen rivayetleri delil olarak sunmaktadır. Hz. Peygamberin; "Sizi şu uğursuz iki zardan sakındırırım. Çünkü bunlar, acemlerin kumarlarındandır."³⁴⁵ buyurduğunu, bunlarla satranç ve tavlayı kastettiğini, onlar hakkındaki bu şekilde ifadenin bu oyunların kesin olarak haram olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir.³⁴⁶ Yine Hz. Peygamberden; "Kim, satranç ve tavla oynarsa; sanki o kişi, elini domuz kanına batırmış gibidir." şeklinde bir rivayet aktarmakta ve bu rivayetin de bunların haramlığını ifade ettiğini söylemektedir. Ancak bu rivayet sıkıntılı olup, Bursevî'nin verdiği metinde; 'من لعب بالشطرنج والندشير...' şeklinde hem tavla hem satranç oyunları zikredilmiş iken,³⁴⁷ tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarındaki metinlerde sadece tavla oyunu 'الندشير' ifadesi yer almakta, satranç kelimesi metinlerde geçmemektedir.³⁴⁸ Bursevî'nin genel olarak oyunları, haram

³⁴¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s.420-421.

³⁴² Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.462.

³⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.338; c.II, s.435.

³⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.252.

³⁴⁵ Yakın metinler için bakınız: Hanbel, *Müsned*, c.VII, s.298, (h.no: 4263); Beyhakî, *Sünen*, c.X, s.364.

³⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.340.

³⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.491.

³⁴⁸ Yakın metinler için bakınız: Müslim, *Şiir*, 1; İbn-i Mace, *Edeb*, 43 (hd. no:3763); Ebu Davud, *Edeb*, 46 (hd. no: 4939). Bu rivayette satranç kelimesinin geçmesi nedeniyle bu rivayetin zayıf konuma düştüğüne dair ve içerisinde satranç kelimesi geçen diğer rivayetlerin zayıflığına dair geniş bilgi için bakınız: Zeylaî, *Ebû*

kategorisinde görmesinde etkin olan bir diğer hadis ise şudur: “Müminin oyunlarının hepsi batıldır. Ancak üç oyunu hariç: 1-Atını talim ve terbiye etmesi. 2- Yayını vurması (savaş tekniklerini öğrenmesi). 3- Ehli (ailesiyle) beraber oynaması.”³⁴⁹

Alimlerin geneli hadislerde ‘nerd/nerdeşir’ adı ile geçen oyunun tavlâ olduğu³⁵⁰ ve Müslümanların bundan men edildikleri için haram olduğu yönünde görüş belirtmişler, hatta bazı alimler tavlanın haramlığı konusunda icma bulunduğunu ifade etmişlerdir.³⁵¹ Buna karşın satrancın nehyedildiğine dair sahih derecede bir hadisin bulunmaması nedeniyle bu oyunu mubah gören alimler olduğu gibi, satrancı tavlâ oyununa kıyaslayarak veya insanları Allah’ı anmaktan ve dini vecibelerini yerine getirmekten alıkoymasına, kumara götürücü bir vasıta olarak görülmesi, oyun ve eğlence olması yönüyle haram olduğu, bu nedenle bu oyunlara devam edenlerin şehadetlerini kabul edilmeyeceği şeklinde görüşler de belirtilmiştir.³⁵² Satrancın caizliğine dair verilen fetvalarda ise, insanları gaflete sürüklememesi, namazlarını kaçırmaya sebep olmaması, dini ve dünyevî vecibeleri ifadan alıkoymaması, bahis ve kumarın bulaştırılmaması ve oynanırken şeriata muhalif bir durumun sadır olmaması şartları da zikredilmiştir. Ayrıca satrancın tavlâ gibi sadece zar atımına dayalı yani tamamen şansa bağlı olmaması, buna karşın zihni kuvvetlendirmesi, zekayı geliştirmesi, sağlıklı düşünme ve savaş taktiklerinin talimi gibi faydalı yönlerinin bulunması da onun tavlanın hükmünden ayrı tutulmasında etkili olmuştur.³⁵³

Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf, *Nasbu’r-Râye*, Müesseset-ü Reyyan, Beyrut, 1997, c.IV, s.274-275.

³⁴⁹ Bursevî’nin verdiği metin bu şekildedir: “لهو المؤمن باطل الا لثلاث تأديبه لفرسه ومناضلته عن قوسه وملاعبته مع اهله” Bu metin ile herhangi bir kaynakta rastlayamadık. Benzer metinler için bakınız: İbn-i Mâce, *Kitabü’l-Cihad*, 19 (hd. no: 2811); Tirmizî, *Fedailü’l-Cihad*, 11 (hd. no: 1637); Hanbel, *Müsned*, c.XXIX, s.433,573; Beyhakî, *Şuabi’l-İman*, c.VI, s.149.

³⁵⁰ Hadislerde geçen ‘nerd’ ve ‘nerdeşir’ kelimelerinin tam olarak günümüzdeki tavlâ oyununu karşılamadığını, bu nedenle bu hadislerin günümüzdeki şekliyle tavlayı kesin olarak anlattığını söylemenin doğru olmayacağı da belirtilmiştir. Bardakoğlu, Ali, “Kumar”, *DİA*, TDV, Ankara, 2002, c.XXVI, s.367.

³⁵¹ İbn-i Kudame, *Muğni*, c.XIII, s.155-156; Beyhakî, *Şuabi’l-İman*, c.II, s.473; Karâfî, *Zahîra*, c.XIII, s.283; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, c.II, s.242. Âcurrî, Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin, *Tahrîmü’n-Nerdi ve’ş-Şatranc ve’l-Melâhî*, (Tahkik: Muhammed Said Ömer İdris), Riyad, 1986, s.141-142. Tavlâ haramlığı konusunda icma olduğu, bu konuda ihtilaf bulunmadığı gibi ifadeler yaygın olarak geçse de, kumara bulaşmaksızın oynanmasına said İbnü’l-Müseyyeb ve İbn-i Muğaffel’in ruhsat verdiği de nakledilmiştir. Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr*, c.XIV, s.487;

³⁵² Mâlik, Müdevvene, c.XIII, s.3; İbn-i Kudâme, *Muğni*, c.XIII, s.155; Kâsânî, *Bedai’*, c.VI, s.507-509; Beyhakî, *Şuabi’l-İmân*, c.II, s.474; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, c.II, s.242. Satrancın haramlığına dair ileri sürülen deliller konusunda geniş bilgi için bakınız: Âcurrî, *Tahrîmü’n-Nerdi ve’ş-Şatranc ve’l-Melâhî*, s.141-142.

³⁵³ Maverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, c.XVII, s.187-188; Sabık, Seyyid, *Fıkhî’s-Sünne*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1977, c.III, 513-514; Bozkurt, Nebi, “Oyun”, *DİA*, TDV, Ankara, 2007, c.XXXIV, s.16.

Bursevî'nin satranç ve tavla oynamanın hükmü konusunda, özellikle tefsir kaynaklarında yer alan görüşlere³⁵⁴ göre bu konudaki en katı hükmü yani haram oluşunu tercih etmesini, bunun yanında müsamahasız bir tutumla bütün oyun ve eğlenceleri de bu kategoriye dahil etmesini ve bunların hepsini büyük günahlar kapsamında görmesini onun, tasavvufî anlayışa binaen şüpheli ve ihtilafli konularda en ihtiyatlı yolun tutulması ilkesi çerçevesinde davranmasına bağlı olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca tasavvufî düşüncede var olan dünya hayatının nimetlerinin ve zevklerinin peşinde koşulmaması, oyun ve eğlenceden uzak durulmasının gerekliliği de bu görüşe temel teşkil eden unsurlar olarak görülebilir. Bunun yanında Hanefîlerden Kâsânî de tavla ve satrancın haramlığı konusunda gayet kesin bir duruş sergilemektedir ki,³⁵⁵ Bursevî'nin serdettiği görüşler de aynı paraleldedir. Bursevî birçok konuda farklı içtihatları zikrederek, bu durumun farklı alternatifleri sunma açısından bir zenginlik olduğunu ve müçtehitlerin özellikle nass bulunmayan konulardaki tüm içtihadlarında isabet etmiş olduğunu belirtse de,³⁵⁶ İmam Şafiî'nin satrancın haram olmadığı yönündeki görüşünü ele alarak irdelemekte, Şafiî'nin son zamanlarında bu görüşünden kesin olarak döndüğüne dair haberlerin bulunduğunu belirtmekte ve böylece bu oyunların haramlığı konusunda durumun gayet açık olduğunu ispata çalışmaktadır.³⁵⁷

Bursevî ayrıca müzik aletleri eşliğinde raks, halay vb. oyunların da büyük günahlardan olduğunu ifade etmekte, bunlara da cevaz vermemektedir.³⁵⁸ Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kıra götürülmek üzere babasından istenmesini ifade eden ayette geçen; "أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتُغٍ وَيَلْعَبُ" *Yarın onu bizimle beraber gönder de gezip oynasın...*³⁵⁹ şeklindeki ifadeye de, bu oyunun genel anlamda oyun anlamına gelmediği, ancak koşu, yarışma, atış ve savaş talimi gibi oyunların kastedildiği şekilde açıklama getirme ihtiyacı duymaktadır. Oysa burada Yusuf'un henüz oyun çağında bir çocuk olduğu aşikardır. Bu durum dahi dikkate alınmadan, ayetteki "oynasın" ifadesinin genel anlamda oyunların mubahlığına delalet edebileceği endişesi ile bu şekilde hareket edildiği görülmekte, bu

³⁵⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, c.III, s.673; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c.VI, s.49; İbn-i Kesîr, *Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, Riyad, 1999, c.III, s.178.

³⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, c.VI, s.507-509.

³⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.31.

³⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.491.

³⁵⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VIII, s.329.

³⁵⁹ Yusuf 12/12.

endişeden dolayı da özellikle Semerkandî'den aktarımda bulunarak bu oyunun ya belirttiğimiz oyunlar veya günah olmayan mizah ve şakalaşmalar olabileceği şeklinde kısıtlama ihtiyacı duymaktadır.³⁶⁰

4.4.4. Saç ve Sakal Kesme Hakkındaki Görüşleri

Bursevî'nin görüşlerinden değinmek istediğimiz bir diğer konu ise onun, saç ve sakal tıraşı, bunların sınırları ve bu tıraşların müsleye dönüşüp dönüşmeyeceği konusudur. Bursevî, Hz. Peygamberin; “*Bıyıklarınızı kısaltın, sakalınızı ise serbest bırakın (uzatın).*”³⁶¹ buyurduğunu, burada kısaltmaktan maksat, onları kırmak; affetmekten maksat ise serbest bırakmak, olduğu hal üzere terk etmek olduğunu söylemektedir. Bu hadis nedeniyle sakalları tıraş etmenin münker, hatta müsle olduğu için erkekler hakkında haram olduğunu, aynı şekilde saçları tamamen tıraş etmenin de kadınlar için müsle olup yasak olduğunu belirtmektedir. Bunu açıklarken kadınların bu şekilde tıraş olmalarında erkeklere benzeme ve fitraten süslerini yok etme durumu olduğunu, benzer durumun erkeklerin sakal tıraşı olmasında da gerçekleştiğini, zira sakalı tamamen kazımada da müsle, kadınlara benzeme ve kemâlin (fitraten var olan güzelliği) yok etmenin bulunduğunu dile getirmektedir. Ancak sakalın bir tutamdan fazlasının kesilmesi konusunda Hz. Peygamberin uygulaması olduğundan bu şekilde kısaltmada bir beis olmadığını da belirtmektedir. Bunun yanında bıyıkları kısaltmaya dair yukarıda aktardığımız hadise rağmen, sefer sırasında Dâru'l-harpte bulunan İslam askerlerinin heybetli görünmek için bıyık ve tırnaklarını uzatabileceklerini, bunun mendup olduğunu da dile getirmektedir.³⁶²

Sakalın fitrî yani bir organ mesabesinde olduğu ve onu kesenin hilkatı değiştirmiş veya müsle yapmış olacağını belirten Bursevî, müslenin haramlığının ise sabit olduğunu, hatta bir köpeğe bile müsle yapmanın kesin olarak yasaklandığını, bu nedenle sakalı

³⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.221; Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru Semerkandî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c.II, s.153.

³⁶¹ Müslim, *Kitabu't-Tahare*, 16; Hanbel, *Müsned*, c.XIV, s.385; Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, cI, s.233. Yakın ifadelerle rivayetler için bakınız: Buhârî, *Kitabu'l-Libas*, 64-65; Ebu Davud, *Kitabu't-Teraccül*, 16; Tirmizî, *Edeb*, 16.

³⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.I, s.222; c.IX, s.53. Bursevî, erkekler için sakız çiğnemenin de, hem kadınlara benzeme, hem de Lut kavminin fiillerinden olması nedeniyle mekruh görüldüğünü belirtir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.465.

kesmenin de nehyedilmiş olacağını belirtmektedir.³⁶³ Fukahanın bir kısmı da erkeğin sakalını ve kadının saçlarını tamamen kesmesini müslle olarak değerlendirmişlerdir.³⁶⁴ Sakalı uzatma konusunda sınır ise, Hz. Peygamberin sakalını önden ve yandan kısaltması dikkate alınarak bir kabzadan (tutamdan) daha uzun olan kısmın kesilebileceği, bundan azını kesmenin kimse için caiz olmadığı belirtilmiştir.³⁶⁵ Ancak bu konuda farklı değerlendirmeler de yapılmış; müslle, insan veya hayvanların organlarını kesme veya onlarda kalıcı izler bırakma şeklinde tezahür ederken sakalı kesme de ise durumun farklı olduğu, zira vücut üzerinde geçici bir işlem söz konusu olduğundan bunun müslle veya hilkatî değiştirme olarak ele alınmaması gerektiği de belirtilmiştir.³⁶⁶

Bursevî başka bir yerdeki açıklamasında ise, sakal tıraşının Frenklerin ve Kalenderî gibi grupların işi olması nedeniyle münker bir davranış olduğunu belirtmektedir.³⁶⁷ Görüldüğü üzere Bursevî sakal kesmenin haramlığına dair görüşünü birkaç yönden temellendirmektedir. Bunlar; 1- Hadislerde sakalın uzatılmasına dair emrin bulunması. 2- Sakalın fitrî oluşu, bu nedenle onu kesmenin hilkatî değiştirme (müslle) sayılması. 3- Sakalın tamamen tıraş edilmesi halinde kadına benzeme durumunun olması 4- İslam dışı veya bid'at ehli gruplara benzeme durumu ve onlara muhalefet edilmesi gerekliliği.

Hadislerde sakalın serbest bırakılarak uzatılmasına dair ifadeler nedeniyle alimlerin çoğunluğu da sakalı tamamen kesmenin haram olduğu yönünde fetva vermişler, hatta bu konuda icmanın varlığından dahi söz edilmiştir.³⁶⁸ Ancak bir kısım ulemanın da bu emrin vücuba delalet etmediği görüşünde olduğu ve sakalı kesmeyi haram değil mekruh gördüğü de nakledilmiştir.³⁶⁹

³⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.512. Bursevî, müslenin haramlığı konusunda şu ayeti delil getirmektedir: “ *وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ* Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.” (Nahl 16/126). Bu ayetin müslle konusunda nazil olduğunu, Uhud savaşı sonucunda Hz. Peygamberin onlara karşı zafer kazanması durumunda kendisinin de onlara aynı şekilde davranacağına dair yemin etmesi üzerine bu ayetin nazil olduğunu ve Müslümanları bundan menettiğini belirtmektedir. *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.512.

³⁶⁴ Serahsî, *Mebûât*, c.IV, s.33; ; Kâsânî, *Bedâî*, c.III, s.101; Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik*, c.II, s.39.

³⁶⁵ Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr*, s.148; İbn-i Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, c.III, s.398.

³⁶⁶ Baysa, Hüseyin, “Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *Kilis 7 Aralık Üni. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, c.VII, sayı:14, s.278-279.

³⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.512.

³⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *Bidâye*, c.XIV, s.314.

³⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *Bidâye*, c.XIV, s.314; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, c.I, s.30-31.

Bursevî'nin, yabancılara ve bid'at ehline benzememe konusunda oldukça dikkatli davrandığı görülmekte, bid'at ehli veya İslam düşmanlarının şiarı haline gelen bir uygulamanın Müslümanlarca mutlaka terkedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hatta bu durumun mevcut bir uygulamanın değişmesi konusunda dahi bir sebep olduğunu dile getirmektedir. Örneğin normalde sağ elin parmağına yüzük takmak sünnet olsa bile, bunun kendi döneminde bid'at ve zulüm ehli insanların şiarı haline gelmesinden dolayı, yüzüğün artık sol elin parmağına takılmasının daha uygun olduğunu belirtmektedir. Yine sürme çekmek aslında güzel ve tavsiye edilen bir husus olmakla birlikte, artık aşure gününde süslenmekle mel'un Yezid'e ve onun kavmine benzemiş olunacağından bu durumda sünneti terketmek de bir sünnet olmuştur, demektedir.³⁷⁰ Sakalın uzatılması ve bıyığın kısaltılmasına dair yukarıda aktardığımız rivayetin bazı varyantlarında mecusî veya müşriklere muhalefet edilmesinin istenmesi, bu konudaki hükme bir sebep/illet olarak da görülmüştür. Sakal uzatma konusunda son olarak şunu da belirtelim ki, Hz. Peygamber dönemindeki sakal uzatmaya dair uygulamanın örfe dayandığı, bu nedenle sakal uzatmanın veya kesmenin kişinin kendi tercihine bağlı olduğuna dair görüşler de vardır.³⁷¹ Ancak Bursevî'nin, tasavvufî anlayışa uygun olarak, Hz. Peygamberin tüm sünnetlerine titizlikle ittiba etme ve ihtilafli hükümlerden en ihtiyatlı olanını tercih etme ilkelerine binaen sakal tıraşı konusunda haramlık hükmünü tercih ettiğini söyleyebiliriz. İlginç bir durumdur ki bazı hallerde tasavvuf ehli, genel halk kitlesine benzemekten de kaçınmayı tercih etmektedir. Bursevî'nin şeyhi Osman Fazli Efendi, kendisine halifelik verip Bursa'ya gönderirken ona yaptığı tavsiyelerden birisi de şudur: İftar zamanı olunca temiz ve helal şeyle orucunu aç. Sonra akşam ve evbabîn namazlarını kıl. Sonra zikir ve tefekkür ile meşgul ol. Yemeğini, ehl-i gaflet sofralarından kalkıncaya kadar tehir et. Bu şekilde avama yemek zamanı muhalefet etmek bizim için faydalıdır. Zira adet ve hallerinde onlara muhalefet zarûridir. Bizim yolumuz ashabın yoludur, ehl-i örfün değil.³⁷² Bu şekilde iftarını akşamdan sonra yatsıya yakın yapmanın, dinden gaflet içinde bulunanlarla aynı vakitte yemek yemeye iştirak etmekten dahi sakınmak amacına matuf olduğu belirtilmiştir.³⁷³

³⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.512.

³⁷¹ Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s.103.

³⁷² Namli, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.51.

³⁷³ Namli, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.96.

Bursevî, dövme yapmak, dişler arasını açmak gibi vücut azaları üzerinde işlemde bulunmanın da kesin olarak haram olduğunu, zira Hz. Peygamberin bu faaliyetlerde bulunanları lanetlediğini belirtmektedir.³⁷⁴ Ayrıca dövme, diş inceltme ve seyreltme, saç ekleme, yüz tüylerini ve kaşlarını yolma vb. davranışların Allah'ın yarattığını değiştirme olması yönüyle şu ayetin kapsamına girdiğini belirtmektedir: “(Şeytan:) *Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler.*”³⁷⁵ Kadınlar için kulak deldirerek küpe takmanın süslenme kapsamında olduğunu, ama erkeklerin küpe takmak için kulak deldirmesinin ise hilkatı değiştirme kapsamında olacağını belirterek bunun haram olduğunu söylemektedir.³⁷⁶ Bursevî, yapılmış olan bir dövmenin temizlenmesi/vücuttan silinmesi konusunda da, Şafiî'lerce dile getirilen -deriyi tahrip etmedikçe- onun tıbbî müdahale ile mutlaka giderilmesi gerektiği görüşünü³⁷⁷ savunmaktadır. Bursevî'nin dikkat çeken bir diğer tespiti ise, Hz. Peygamberin lanetlediği kimselerden olan *المتتمصة*/Mütenammisa'nın, yüz tüylerini ve kaşlarını alan kadınları ifade etmesi yanında, mahrem yerlerin kıllarının yolunmasının da bu gruba dahil olduğunu, zira sünnet olanın, mahrem yerlerin kıllarının traş edilmesi ve koltuk altı kıllarının ise yolunması gerektiğini belirtmesidir.³⁷⁸ Sanıyoruz bu değerlendirmeyi, şer'î-amelî hükümleri aynı şekliyle uygulama noktasında gösterdiği titizliğe bağlı olarak söylemektedir. Çünkü burada hükmün tamamen zahirine bağlanma, hüküm ile güdülen amacı geri planda atma gibi durum ortaya çıkmaktadır. Zira mahrem yerlerin tıraşı ile temizlik hedeflenmiş olup, bunun sadece belli şekilde yapılmasını kural olarak görüp bunda ısrar etmek, bu temizliği yolma vb. şekilde yapanları ise hadisteki lanetlenenler sınıfına dahil etmek pek de insafli bir değerlendirme olmasa gerektir.

³⁷⁴ Bursevî'nin bu konudaki Hz. Peygamberden aktarımı şu şekildedir: لعن النبي عليه السلام النامصة والمتتمصة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والواشرة والمستوشرة Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.288; Hadis kaynaklarında tam olarak bu şekilde bir metne rastlayamadık. Sanıyoruz farklı metinlerde geçen ifadeleri Bursevî bir araya getirerek zikretmiştir. Benzer rivayetler için bakınız: Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Âsâr*, s.236; Buhârî, Tefsir, 59; Libas, 84-87; Müslim, Kitabü'l-Libas ve'z-Zînet, 33; Hanbel, *Müsned*, c.VII, s.57-58 (hd. no: 3946); Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, c. IX, s.336-339. (hd. no:9466-9470).

³⁷⁵ Nisa 4/119.

³⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IX, s.429.

³⁷⁷ Nevevî, *Mecmu'*, c.III, s.146-147; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, c.I, s.406.

³⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.288.

4.4.5. Hiyel (Hile-i Şer'iyye) Hakkındaki Görüşleri

Bursevî'nin ele alacağımız görüşlerinden birisi de hiyel (hile-i şer'iyye) hakkındaki görüşüdür. 'Hiyel' kavramı İslam hukukçuları tarafından, maksada ulaşmak için başvuru olan ruhsatlar, meşru veya gayr-i meşru bütün vasıtalar için kullanılmıştır.³⁷⁹ Hile kapsamına giren durumlar şu başlıklar altında gruplanmıştır: 1- Meşru vasıtaları kullanarak meşru neticelere ulaşmak. 2- Gayr-i meşru vasıtalar kullanılarak gayr-i meşru sonuçlara ulaşmak. 3- Gayr-i meşru vasıtaları kullanarak meşru sonuçlara ulaşmak. 4- Meşru vasıtalar kullanarak gayr-i meşru sonuçlara ulaşmak. Bunlardan ilk üç muamelede sonuçlar belli olup, birinci durumda ifade edilen muameleler caiz iken, ikinci ve üçüncü durumda ifade edilen muameleler ise caiz değildir. Ancak dördüncü durumun hükmü konusunda bir belirsizlik vardır. Çünkü yapılan işlemde görünüş itibariyle meşruluk, ama amaçlanan sonuç itibariyle gayr-i meşruluk durumu vardır.³⁸⁰ Hiyel veya hile-i şer'iyye kavramı ile genel olarak ifade edilmek istenen şeyler de bu kapsamdaki muameleleri kapsamaktadır. Buna göre hiyel ile, amel ve tasarrufları şeklen ve zahiren fıkhı uygun düşürmek, yasak olan şeyleri görünüşte meşru olarak yapabilmek için bulunan yollar, çareler veya çıkış yolları kastedilir.³⁸¹ Burada zahirde her ne kadar meşru bir muamele görünümü verilse de, sabit bir dinî-hukukî hükmü bertaraf etme, böylece dinen-hukuken yasaklanmış bir sonucu elde etmeyi amaçlama durumu vardır. Yani, şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıta kılınarak yasaklanmış bir neticeyi elde etme kastıyla yapılan muameleler söz konusudur.³⁸² Serahsî bu konuda haramlardan korunup, helallere ulaşmak için başvuru olan çarelerin iyi şeyler olduğunu, kötü olan hilenin ise ancak bir hakkı iptal eden veya haksız olarak bir şeyi elde etmeye yönelik hileler olduğunu, genel olarak hiyelin ise caiz olduğunu belirtmektedir.³⁸³

Bursevî'nin hiyel konusunda tavrı, genel olarak hiyelin caiz olduğu yönünde olup, tefsirinde bu konuda birçok örnek zikretmektedir. Hile-i şer'iyyeye dair görüşlerini iki ayete dair açıklamalarında görmekteyiz: Yusuf suresi 70-76. ayetlerde dile getirilen Hz.

³⁷⁹ Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.423-424.

³⁸⁰ Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.424.

³⁸¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.157.

³⁸² Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.112; a.mlf, "Hiyel", *DİA*, TDV, Ankara, 1998, c.XVIII, s.170.

³⁸³ Serahsî, *Mebûât*, c.XXX, s.209-210.

Yusuf'un kardeşi Bünyamin'in yükü içerisine su kabını koyup sonra onu buldurmasının, bazı müfessirler tarafından hile-i şer'iyye olarak ifade edildiğini,³⁸⁴ hile-i şer'iyyenin; kendisiyle dini maslahat ve menfaatlerin elde edildiği hükümler olduğunu söylemektedir.³⁸⁵ "(Eyyüb'e) şöyle dedik: "Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma..."³⁸⁶ ayetinin tefsirinde ise, hile-i şer'iyye ile bütün alimlerin ittifakı ile amel edilebileceğini belirtmektedir.³⁸⁷ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Bursevî, genel olarak hile-i şer'iyye ile amel etmeyi caiz görmektedir. Tefsirinde verdiği örnekler incelendiğinde onun, bazı durumlarda hiyeli zaruret anında yahut darda kalınan durumlarda başvuru bir çare olarak sunduğu görülürken, bazı durumlarda ise maslahat gereği cevazına hükmettiği görülür. Daha önce fetva-takva ayırımına dair kısımda da zikrettiğimiz örneğinde, bir insanın zarûrî ihtiyacı nedeniyle borç almak mecburiyetinde kalması ve faizsiz borç bulamaması halinde şöyle bir çare bulunabileceğine dair fetva verildiğini belirtmektedir: Bir adamın başka bir adam üzerinde on dirhemi olsa, o da bunu on üç dirheme çıkarmayı dilese, o zaman borçlu kişiden on dirheme bir şey satın alır, sonra o malı alıp kabzeder. Daha sonra borçluya onu bir senelik borç ile on üç dirheme satar. Böylece haram olan faizden korunmuş olur..." Bu şekilde bir çıkış yolunun var olduğunu, ancak yine de takva ile hareket edilmesinin, fetva işinin üzerinde olduğunu yani bundan da kaçınılması gerektiğini vurguladığını belirtelim.³⁸⁸

Bursevî'nin, *Rûhu'l-Beyân*'da hile-i şer'iyye niteliğinde zikrettiği başka birkaç örneği de aktaralım: Zekatın kimlere verileceği; "*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir...*"³⁸⁹ ayeti ile belirlenmiştir. Buna karşın nafile sadakalar bu sayılanlarla birlikte, bunlar dışındaki Müslüman ve zimmîlere verilebildiği gibi, cami ve köprü yapımı, cezane tekfini gibi hizmetler için de kullanılabilir. Bursevî, bu genel bilgidен sonra farz olan zekatın kamu yararına olan işlere harcanması gerekli olursa, buna şu

³⁸⁴ Semerkandî, *Tefsîr (Bahru'l-Ulûm)*, c.II, s.171.

³⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.300.

³⁸⁶ Sa'd 38/41.

³⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VIII, s.44. İfade şu şekildedir: "يعمل بالحيل الشرعية بالاتفاق".

³⁸⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.93.

³⁸⁹ Tevbe 9/60.

şekilde çözüm bulunacağını belirtir; Eğer farz olan zekat, bu yerlerden birine verilmek istenirse, önce bir fakire verilir, sonra o fakire aldığı zekatı bu yerlere vermesi emredilir. Bu şekildeki uygulama hem zekatı verenin, hem de fakirin sevap kazanmasını sağlar.³⁹⁰ Zekatı alan açısından temlik şartı oluşmadığından zekat verilemeyen bu tür hizmetlere zekattan para aktarmak için bu şekilde uygulama yapılabileceği şeklinde benzer görüşler bazı fıkıh kaynaklarında da zikredilmektedir.³⁹¹ Ancak zekatı, esasen verilemeyecek yerlere aktarmak için yapılacak bu şekildeki dolambaçlı bir uygulama, var olan hükmün maksadına aykırı ve hile kastına dayalı bir yol olduğu belirtilerek eleştirilmiştir.³⁹²

Bursevî'nin bu konuda verdiği bir diğer örnek ise, ağaçların üzerinde yapraklarını satmak caiz iken, meyvelerini ise daha ortaya çıkmadan satmanın caiz olmadığını, ancak bu meselenin hal çaresinin şöyle olabileceğini söylemesidir: Daha çiçeğinden yeni çıkan meyveler, yaprakları ile beraber satılır. Böyle yapıldığında meyve de yaprağa tabi olmuş olur.³⁹³

Hiyel kapsamında görülebilecek bir diğer örneği ise, yeminlerin bağlayıcılığını ortadan kaldırmak için, yemin cümlesinin başına veya sonuna 'İnşâallah' sözünün getirilebileceğini belirtmesidir. Buna göre, yemin edildiğinde yeminin ardından hiç aralık vermeden 'İnşâallah' denirse, bu yemin gerçekleşmiş olmaz ve söylenilenin aksi yapıldığında da keffareti gerektirmez.³⁹⁴ Bu uygulamada inşâallah, belki (lealle), umulur ki (a'sâ) gibi edatlar kullanılarak istisna yolu ile sözün hükmü değiştirilmiş olur. Bu tür durumlar vacip, müstehap veya mubah şeylere ulaşmak için başvuru vesileleri olduğunda caiz görülürken, bunların insanları aldatmaya yahut bir vacibin iskatı veya bir haramın helale dönüştürülmesine vesile olmaması gerektiği de belirtilmiştir.³⁹⁵

Sonuç olarak, hiyel kavramı bazı durumlarda meşru bir neticenin yine meşru vasıtalarla harama düşülmeden elde edilmesini sağlayan sebep ve vasıtayı ifade ederken; bazı durumlarda ise meşru vasıtalarla gayr-i meşru neticelere ulaşmayı ifade eder şekilde

³⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.455.

³⁹¹ Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, c.VI, s.221; *Fetâva'l-Hindiyye*, c.VI, s.445.

³⁹² Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.115.

³⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.15.

³⁹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.50.

³⁹⁵ Serahsî, *Mebûât*, c.XXX, s.212; Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.290-291.

kullanılmıştır.³⁹⁶ Yukarıda hiyel için delil olarak görülen ayetlerdeki uygulamalar da, ancak mubah bir sonuca ulaştıran hiyel kapsamında değerlendirilmiştir.³⁹⁷ Sabûnî, yapılması caiz olan ve kişinin kendinden veya bir başkasından mahzurlu bir durumu kaldırmak amaçlı hileyi, şer'î olarak kabul edilebilir hile sınırı olarak belirtmekte, bunun dışında Allah'ın farzlarından bir farzdan -örneğin zekat gibi- kaçınmak amaçlı hileleri ise hiçbir selim akıl sahibinin kabul etmeyeceği gibi, bunu hiçbir Müslümanın da uygulamayacağını söylemektedir. Zira Allah'ın farz kıldıkları şeyler yerine getirilmek içindir, yoksa onun ahkâmını oyuncak edilmesi için değil, demektir.³⁹⁸ Şevkanî de, Yahudîlerin kendilerine haram kılınan içyağlarını eritip satarak onun paralarını yemeleri nedeniyle Peygamberimiz tarafından şiddetle eleştirilmesinin³⁹⁹ bu tür bir hilenin batıl olduğuna delil olduğu belirtmektedir.⁴⁰⁰ Bu nedenle şekil yönünden hukuka uygun ve kusursuz bir işlem mevcut gibi görünse de, hile kasdıyla kanun koyucunun vazettiği kuralın ruhuna aykırı bir sonucu elde etmek için, yani Allah'ın ahkâmından kaçmak için yapılıyorsa, bu şekildeki bir hileye hiçbir mezhep imamınca cevaz verilmemiştir, böyle bir davranış fukahânın ittifakıyla da haramdır.⁴⁰¹ Bu konu oldukça hassas bir özellik taşımakta olup, suistimale de açık bir alandır. Hile metodu kötü niyet sahibi insanlar tarafından kolaylıkla Allah'ın emirlerinin ortadan kaldırılması ve yasakladığı şeyler için bir yol bulma faaliyetine dönüştürülebilir. Hiyel konusunda İslamî anlayışla kesinlikle bağdaşmayan birçok fetvanın varlığı da bu durumun bir göstergesidir.⁴⁰²

İşte bu noktada Bursevî'nin faiz ve hülle nikahı gibi bazı konularda zikrettiği hile örnekleri, meşru vasıtalarla mubah olana ulaştırmadan ziyade, yerleşik hükme karşı dolaylı yoldan bir ihlali andırmaktadır. Özellikle hülle nikahı konusundaki zikrettiği ve daha önce aktardığımız örnekleri 'latif hileler' olarak nitelemiş olması, Bursevî'nin hile-i şer'iyyeyi kabul konusunda çerçeveyi oldukça geniş tuttuğunun bir göstergesidir. Bir hükmün

³⁹⁶ Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.108-109.

³⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c.IV, s.392-393; c.V, s.260.

³⁹⁸ Sabûnî, *Ravâiu'l-Beyân*, c.II, s.436-437.

³⁹⁹ Buhârî, *Buyu'*, 112; Müslim, *Müsakât*, 13.

⁴⁰⁰ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, c.X, s.16.

⁴⁰¹ Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s.424; Baktır, Mustafa, "İslam Hukukunda Hile-i Şer'iyye", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 1986, c.I, sayı:2, s.86.

⁴⁰² Hiyel kapsamında görülen bir kısım fetvaların eleştirisi ve batıllığı konusunda geniş bilgi için bakınız: İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, c.V, s.191-302.

مِمَّا عَمَرُوهَا Onlar sonradan gelenlerden daha çok çalıştılar. Çünkü daha uzun ömürlü idiler. Şeytan onlara vesvese vererek, sahip oldukları aklî ilimlerle mağrur etti. Başına buyruk davrandılar ve Peygambere ve şeriata ihtiyaçlarının olmadığı zannına kapıldılar. وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ Peygamberler onlara açık muizelerle geldiler, ama onları sihir ve büyü ile suçladılar ve kendilerinin şüphelerine/zanlarına güvendiler. Bu zanlarını kat'î deliller olduğunu sandılar. Allah Teâlâ onları şüphe vadilerinde helak etti. فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ Allah onları afetlere mübtela ederken zulmetmedi. Onlar şeytanların kendilerine verdiği vesveseleri dile getirdiler. وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ Lakin onlar peygamberleri yalanlama, şeytana tabi olma ve hevalarına tabi olarak kendilerine zulmettiler. İşte Peygamberleri böyle yalanlamaları nedeniyle akibetleri çok kötü oldu. Bu felsefeciler küfrün önderleri oldular. Kitaplar yazdılar ve Peygamberlerin getirdikleri şeriat ve tevhid hakkında, bunların batıl olduğuna dair şüpheler ortaya attılar. Bunlara da hikmet adını verdiler.⁴⁰⁶ Görüldüğü üzere Bursevî, zahirinden doğrudan anlaşılması mümkün olmayacak şekilde ayeti anlamlandırmakta ve bu ayeti doğrudan felsefecilerle ilişkilendirmektedir.

Bursevî tefsirinin bir başka yerinde ise şu ilimleri haram olan ilimler olarak belirtmektedir: Felsefe, şa'beze (hokkabazlık), müneccimlik (yıldız falcılığı), reml (kum falı), sihirbazlık ve felsefeye dahil olan mantık ilmi. Ayrıca bunlara huruf ilmi ile musiki ilmini de dahil etmektedir. Bursevî bu bilgilerden sonra, mantık ilmi hakkında ayrıca açıklamada bulunmakta ve bu ilmin kendisinin gerçekte şeriata aykırı bir ilim olmayıp, ömrü boşa harcama ve felsefe ilmine bir yol olma bakımından sedd-i zeraî' yönünden haram olduğu yönünde görüşler aktarmaktadır.⁴⁰⁷

Bursevînin öğrenilmesi haram olarak saydığı bu ilimler, aynı ifadelerle bazı fıkıh kaynaklarında da yer almaktadır.⁴⁰⁸ Bunun yanında Kelam ilmi hakkında da menfi bir kanaate sahip olduğunu görüyoruz. Akaid/tevhid ilmini en şerefli ilim olarak niteleyen Bursevî, felsefî metodları kullanan kelamcılar için ise İslamî ekoller içinde en kötülerini olduğuna dair görüşleri paylaşmaktadır. Özellikle Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki

⁴⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.11.

⁴⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.III, s.536-537; c.VII, s.68; Mantık ilmini Felsefe'ye giriş olarak görmek ve bu nedenle onunla iştiğalin caiz olmadığı görüşü hakkında bakınız: Subkî, *Ref'u'l-Hâcib*, c.I, s.280.

⁴⁰⁸ Suyûtî, Celalettin Abdurrahman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1973, s.416-417; İbn-i Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s.328; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c.IX, s.9.

tartışmalara şiddetle karşı çıkmakta, bu konuda yapılması gereken şeyin ayetlerde zikredilenlere aynen inanmak olacağını, akıl ile bu konulara bir şey eklenemeyeceğini, dinin temel esaslarında ihtilafın zararlı olduğundan bu tür tartışma ve ihtilaflardan kesin olarak kaçınılması gerektiğini söylemektedir.⁴⁰⁹ Bursevî'nin bu konudaki anlayışının, mantık, felsefe ve kelam karşıtlığı ile öne çıkan Hanbelî ve Selefî anlayışa⁴¹⁰ yakın olduğu görülmektedir. Öyle sanıyoruz ki Bursevî, felsefî çalışmaların mü'minlerin sağlam akidelerini bozan bir unsur olarak görmesi⁴¹¹ ve felsefecilerden sadır olan ve İslam'ın temel hükümleri ile bağdaşmayan birtakım düşünceler nedeniyle, Felsefe ilmine karşı oluşan menfi düşüncenin etkisi ile bu konuda oldukça sert bir tutum sergilemekte ve Felsefe'yi kendisinden uzak durulması gereken haram bir ilim olarak görmektedir. Kelam ilmini ise felsefî metodların içinde yer alması ve cedelci yönü nedeniyle yararlı ilimler arasında görmemektedir.

4.4.7. Deniz Yolculuğuna Dair Görüşleri

Bursevînin görüşlerinden ele alacağımız bir diğer konu ise deniz yolculuğu ile ilgili aktardığı hükümlerdir. Bursevî, "وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ" *Onların üzerinde ve gemilerde taşınırsınız.*⁴¹² ve "وَأَيُّ لَهْمٍ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ" *Onların soylarını dolu gemide taşımamız da onlar için bir delildir.*⁴¹³ ayetlerinde gemiler ile yolculuğun bir nimet olarak zikredilmesinin, erkeklerin ve kadınların denizde gemi vb. araçlara binmelerinin caiz oluşuna delalet ettiğini belirtmektedir.⁴¹⁴ Bunun yanında; "وَمِنْ آيَاتِهِ ... وَلَتَجْرِي الْفُلُوكُ بِأَمْرِهِ" *...Buyruğu ile gemilerin yürümesi ve lütfundan rızık aramanız O'nun delillerindedir.*⁴¹⁵ ayetinin de ticaret amaçlı deniz yolculuğunun cevazına delil olduğunu dile getirmektedir.⁴¹⁶ Bunun yanında, Hz. Ömer'in bir süre deniz seyahatini yasakladığını, ancak daha sonra bu hükmünden geri döndüğünü ve sonraki dönemlerde ise gerekli şartları (güvenlik vb.) yerine getirmek şartıyla gemi ile seyahatin caiz olduğuna dair

⁴⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VIII, s.83; c.IX, s.470-471.

⁴¹⁰ Bu konuda bilgi için bakınız: Yüceer, İsa, "Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci", *Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Van, 2000, sayı: 3, s.41.

⁴¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VII, s.12.

⁴¹² Mü'minun 23/22.

⁴¹³ Yasin 36/41.

⁴¹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.77; c.VII, s.404.

⁴¹⁵ Rum 30/46.

⁴¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VII, s.49.

ümmetin icmainın oluştuğunu belirtmektedir.⁴¹⁷ Kur'an'da deniz, gemi yolculuğu ve denizden elde edilen ürünler konusunu ele alan kırk küsür ayet bulunmakta⁴¹⁸ ve bazı ayetlerde denizin tehlikelerine değinilmiş olmakla birlikte,⁴¹⁹ deniz seyahatinin yasaklığına dair herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. İslam Hukukuna göre açıktan yasaklayıcı bir hüküm olmadığı müddetçe eşyada asl olan mubahlık olduğundan, Müslüman hukukçulara göre denizde seyahat mubahtır.⁴²⁰

Bursevî, konuya dair yukarıda aktardığımız genel açıklamalarından sonra, deniz yolculuğuna dair birçok kısıtlayıcı hükümler zikretmektedir ki, bu durum genel olarak deniz yolculuğunun taşıdığı riskler ile ilgilidir. “Bir kişi, ticaret yahut başka bir gaye ile gemiye binmeyi istediği zaman, eğer geminin batması halinde herhangi bir şekilde kendisini boğulmaktan kurtarmaya imkanı varsa, o kişinin gemiye binmesi helal olur. Şayet gemi batması halinde, kendisini boğulmaktan kurtaracak bir imkan bulamayacak durumda ise, o kişinin gemiye binmesi kendisine haramdır.”⁴²¹ şeklindeki fetvayı aktaran Bursevî, bu meselede mutlak olarak ortaya çıkan durumun, boğulmaktan kendisini kurtaramayacak durumda olanların gemiye binmelerinin haramlığı olduğunu, burada yolculuk amacının ilim öğrenme, ticaret, hac veya sıla-ı rahim olmasının bu durumu değiştirmedini belirtmektedir.⁴²² Denizde yolculuğun caiz olması için gemiye binenin yüzme bilmesinin ve baş dönmesinin olmamasının şart olduğunu, bu şartları gerçekleştirmemesi halinde kendi nefisini tehlikeye atmış ve dinî yükümlülüklerini terketmiş olacağını ve bu durumun hem kadın hem de erkek için bu şekilde olduğunu dile getirmektedir.⁴²³ Bursevî, gemi yolculuğu hakkında Hz. Peygamberin; “*Hac, umre ve Allah yolunda cihad dışında deniz yolculuğuna çıkmayın. Muhakkak ki, denizin altında ateş ve ateşin altında deniz vardır.*”⁴²⁴ buyurduğunu, bu hadisin denizde seyahat edenlerin için ateş gibi helak edici afetlere maruz kalınacağına işaret ettiğini, ayrıca hadisin denizin tehlikelerinden ve helak olmaktan korkutma anlamı taşıdığını belirtmektedir. Bundan dolayı böyle bir yolculuğa dünyalık/fanî

⁴¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.77.

⁴¹⁸ İbrahim 14/32; Nahl 16/14; Hac 22/65; Casiye 45/12-13; vb. ayetler.

⁴¹⁹ En'am 6/63; Yunus 10/22; Lokman 31/32.

⁴²⁰ Aydın, Hakkı, *Devletler ve İslam Hukukunda Deniz*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008, s.141-151.

⁴²¹ *Fetâva'l-Hindiyye*, c.V, s.446.

⁴²² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.77.

⁴²³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.18.

⁴²⁴ Ebu Dâvud, Cihad, 9.

şeyler için çıkmayı seçmenin cehalet ve akılsızlık olduğunu, zira canın telef olması tehlikesi bulunduğunu, bu sebeple böyle bir yolculuğa ancak Allah'a yaklaştıran maksatla çıkılabileceğini de ifade etmektedir.⁴²⁵ Hac ve cihad için deniz yolculuğuna çıkmak ile ticaret ve benzeri amaçlarla çıkmanın hüküm yönünden farklılığına bazı fakihlerin de değindiği görülür.⁴²⁶ Hatta ticaret ve eğlence (gezinti) için deniz yolculuğu yapanların adaletinin zedelendiği şeklinde görüşler de aktarılmıştır.⁴²⁷

Bursevî, yukarıda aktardığı hadisin, başka bir yol bulunmadığı durumlarda haccın ve cihadın deniz yoluyla yapılmasının vacip olduğuna delalet ettiğini de belirtir.⁴²⁸ Deniz yolculuğu fıkıh kitaplarında genelde hac için yapılan yolculuklarla ilgili olarak ele alınmıştır. Bu kapsamdaki görüşler genel olarak, deniz yolculuğunun selamette olduğuna dair eminlik duyulduğunda veya bu konuda zann-ı galip olduğunda yapılabileceği, başka bir yol yoksa ve güvenli olduğunda haccın deniz yolu ile gidilerek yapılmasının vacip olacağı, bunun aksine yolda can kaybı tehlikesi olması halinde deniz yolu ile hacca gitmenin vacip olmayacağı belirtilmiştir.⁴²⁹

Bursevî'nin gemi ile seyahat konusunda sık sık vurguladığı bir husus da, bu yolculuğun kadınlar için mekruh olduğudur. Gemiye binmenin kadınlar için mekruh olması konusunda, gemide iken kadınların genelde örtünmeyi tam olarak yerine getirememeleri, gemideki hareketlerinden dolayı avret mahallerinin açılmasına mani olamayabilecekleri, erkeklerle beraber bulunmaları nedeniyle kendilerine yönelecek kötü niyetli bakışlardan kendilerini koruyamamaları ve özellikle küçük gemilerde def-i hacet gibi ihtiyaçlarını giderememelerini gerekçe olarak aktarmaktadır.⁴³⁰ Bunların yanında namazların kılınamaması veya rükünlerinin tam olarak yerine getirilememesi gibi bir durum olması

⁴²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.32-33, c.IX, s.147.

⁴²⁶ İbn-i Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, c.XVII, s.24.

⁴²⁷ Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik*, c.IV, s.225; Molla Hüsrev, *Dürer*, c.II, s.377.

⁴²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.32.

⁴²⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c.IV, s.18; İbn-i Nüceym, *Bahru'r-Râik*, c.II, s.551; Nevevî, *Mecmu'*, c.VII, s.65; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, c.III, s.247-248.

⁴³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.IV, s.32, 421; c.V, s.18; c.VI, s.77. Benzer gerekçeler bazı fıkıh kitaplarında da zikredilmiştir. Örnek olarak bakınız: Haraşî, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, *Şerhu'l-Haraşî alâ Muhtasarı Halîl ve Bihemişihî Haşiyetü'l-Adevî*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak, 1318(h), c.II, s.287.

halinde de denizde yolculuğun caiz olmadığını belirtmektedir.⁴³¹ Yine küfür ehlinin tasallutuna uğrama ihtimali olan yerlere de eman alınmış olsa bile deniz seyahati yapmanın mekruh olduğunu aktarmakta, bazı ulemanın ve salihlerin deniz yolculuğu ile hacca gitmesinin de bu minvalde olduğunu, yani farz olanı işlemek için mekruh olanı yapmayı hafif gördüklerini söylemektedir. Ayrıca mevsimsel olarak denizin dalgalarının yükselmesi ve gemilerin batma tehlikesinin artması nedeniyle güneşin akrep burcuna girmesinden kışın sonuna kadar olan vakitte de deniz yolculuğunun doğru olmadığını belirtmektedir.⁴³²

Görüleceği üzere Bursevî, deniz seyahati konusunda, mümkün olduğunca bundan uzak durulması, zorunlu hallerde ise güvenli olduğuna emin olunduğu ve şer'î hükümlerin tatbikinin sağlandığı durumlarda caiz görülebileceğini belirtmekte, bu iki çerçevede birçok şartları maddeler halinde sıralamaktadır.⁴³³ Deniz yolculuğuna karşı bu denli temkinli yaklaşımını, deniz yolculuğunun taşıdığı riskler ve kendisinin ihtiyatlı tutumuna bağlı olduğu düşünülebilir. Özellikle de kadınların deniz yolculuğuna çıkması konusunda daha da kısıtlayıcı bir tutum sergilemesi de bu açıdan olsa gerektir. Buna karşın Bursevî'nin, hayatı boyunca yaptığı seyahatlerde deniz yolunu -dönemine göre değerlendirildiğinde- sık kullanan birisi olduğu da görülmektedir. Örneğin Balkanlarda halife olarak bulunduğu yerlere gidişlerinde, Bursa'ya gidiş gelişlerinde, sürgünde bulunan şeyhini Kıbrıs'da ziyaretinde ve hac yolculuklarında deniz yolunu kullandığı görülür.⁴³⁴ Son olarak şunu da belirtelim ki, deniz yolculuğu konusunda fukahanın da temkinli davrandığı bir vakiadır. Örneğin Mevsilî, emanetçinin emanet edilen malı şayet yol güvenli ise başka bir yere nakletme hakkı olduğunu ama emanetçinin emaneti deniz yolculuğuna götüremeyeceğini, zira deniz yolculuğunda emanetin telef olmasının daha galip bir durum olduğunu belirterek, deniz yolculuğu konusundaki menfî bakış açısını ortaya koymaktadır.⁴³⁵

⁴³¹ Bursevî, bu konuda İmam Malik'in namazları aksatarak hac yolculuğuna çıkmanın caiz olmadığı yönündeki tenbihine atıf yapmaktadır. Hattab, *Mevâhibü'l-Celîl*, c.III, s.316-317.

⁴³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.VI, s.494; c.VII, s.404.

⁴³³ Bursevî'nin deniz yolculuğuna dair aktardığı görüş ve bilgilerin genelini Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed el-Fâsî'nin "*Şerhu Hizbi'l-Bahr*" adlı eserini temel kaynak aldığı görülmektedir.

⁴³⁴ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, s.41,52,57,74,87,108.

⁴³⁵ Mevsilî, *İhtiyâr*, c.III, s.27.

4.4.8. Güvercin Besleme ve Uçurma İle İlgili Görüşleri

Bursevî'nin dikkat çeken görüşlerinden bir diğeri güvercin besleme ve güvercinle oynamaya dair görüşüdür. Güvercinle oynamanın Lut Peygamberin kavminin işlerinden olduğunu, Süfyan-ı Servî'nin güvercinle oynayanın fakirlik elemiini çekmeden ölmeyeceğini söylediğini, ayrıca kendilerine selam verilmeyecek insanlar arasında güvercinle oynayanların da yer aldığını belirtmektedir.⁴³⁶ “أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رَيْعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ” “Siz her yüksek yere bir alamet bina yapıp boş şeylerle eğleniyor musunuz?”⁴³⁷ ayetinde tepelere yapılan yüksek alametin bazı tefsirlerde ‘güvercin evleri’ şeklinde açıklandığını⁴³⁸ ve buna göre ayette güvercin için ev yapmanın ve onlarla oynamanın abes bir iş olarak görülüp yerildiğini söylemektedir.⁴³⁹ Güvercin beslemenin hükmü konusunda, güvercinlerin özellikle savaşta haberleşme için kullanıldığından, onunla oynamak, uçurmak ve yarışma düzenlemenin caiz olduğu bazılarınca söylene de, bu konuda en doğru görüşün bunları yapmanın mekruh olduğunu söylemektedir. Şayet güvercin ile kumar oynanması durumunda ise, bu kişilerin şahadetinin kabul edilmeyeceğini belirtmektedir. Bursevî, güvercinlerin haberleşme, yavru ve yumurta elde etme vb. amaçlarla beslenmesinin ise kerahetsiz caiz olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁰

Bu konuda genel olarak fukahanın tavrı, hızlı haberleşme amacıyla güvercin beslemenin caiz olduğu yönündedir. Evde güvercin beslemekte de bir mahzur görülmezken, onunla oynamayı ve uçurmayı adet haline getirenin sürekli olarak zihninin güvercinle ile meşgul olması, namaz vb. ibadetlerden alıkoymaya neden olması ve onu uçuranların başka evlere bakmak ve insanların mahremiyetine muttali olmaları nedeniyle nehyedilmiş olduğu ve bunların şahadetlerinin kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.⁴⁴¹ Temelde caiz olmakla birlikte güvercin uçurma veya benzeri müsabakalara karşı takınılan menfi tavrın, kumar yaşağı ihlaline sebep olunabileceği endişesine binaen olduğu şeklinde

⁴³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s.252; c.VI, s.465-466.

⁴³⁷ Şuara 26/128.

⁴³⁸ Râzî, *Mefâtih*, c.XXIV, s.157; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.XVI, s.55.

⁴³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s.295.

⁴⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.434.

⁴⁴¹ Şafiî, *Ümm*, c.XIII, s.130; Serahsî, *Mebûsât*, c.XVI, s.131-132; Kâsânî, *Bedâ'î*, c.IX, s.20, 449; Mâverdî, *Hâvi'l-Kebîr*, c.XVII, s.181-182; Nevevî, *Mecmu'*, c.XVI, s.50; Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, c.VIII, s.314-315.

değerlendirmeler de yapılmış olup,⁴⁴² Hz. Osman'ın kumar oynanması üzerine güvercinlerin kesilmesini emrettiğine dair rivayetler⁴⁴³ de bu durumu desteklemektedir. Bursevî'nin de güvercinlerle oynama ve uçurmaya karşı takındığı tavrın, oyun ve eğlencenin kesin olarak terkedilmesi, boş ve faydasız şeylerle vakti harcamama ve şüpheli şeylerden tamamen uzak durma şeklindeki tasavvufî anlayıştan kaynaklandığını düşünüyoruz.

4.4.9. Haram Madde İle Tedavi Konusundaki Görüşleri

Bursevî'nin özellikle tasavvufî bakış açısından dikkat çeken görüşlerinden birisi de haram madde ile tedavinin caiz olup olmadığına dair görüşüdür. Bu konu fukaha arasında da ihtilafıdır. Hanefî mezhebi içerisinde de haram madde ile tedavi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Her ne kadar bu konuda zarurete ve Hz. Peygamberin deve sidiği ile tedavi olmak isteyen Ureynelilere izin vermesine binaen Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in caiz olduğu yönünde görüşlerine rağmen genel kanaat haram bir madde ile tedavinin caiz olmadığı yönündedir. Haram madde ile tedavinin caiz olmadığı görüşü genelde Hz. Peygamber'den rivayet edilen; *"Allah size haram kıldığı şeylerde sizin için şifa kılmamıştır."*⁴⁴⁴ hadisi ile haram maddenin tedavi için kullanımında tedavinin kesin olarak gerçekleşeceğinin bilenemeyeceği şeklinde deliller ileri sürülmüştür.⁴⁴⁵ Kâsânî, bu konuda haram madde ile tedavinin hastalığa şifa olacağı kesin (yakînî) olarak biliniyorsa bu durumda onunla şifa aramanın, açlıktan ölme tehlikesi karşısında murdar et yemek veya susuzluktan ölmekle karşı karşıya olunduğunda içki içmekte olduğu gibi caiz olacağını; ancak haram madde ile şifa bulunacağı kesin olarak bilinmediği durumlarda ise caiz olmayacağını belirtmektedir.⁴⁴⁶ Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde de genel yaklaşım haram

⁴⁴² Bardakoğlu, "Kumar", *DİA*, c.XXVI, s.365.

⁴⁴³ Hanbel, *Müsned*, c.I, s.388 (hd.no:521); Heysemî, *Zevâid*, c.IV, s.41 (hd. no:6093).

⁴⁴⁴ Bu rivayet bazı kaynaklarda Hz. Peygamberin sözü olarak nakledilirken (Beyhakî, *Sünen-i Kübra*, c.X, s.8; İbn-i Balaban, *Sahih-u İbni Hibbân*, c.II, s.430; Serahsî, *Mebûsât*, c.I s.54; Kâsânî, *Bedâi'*, c.I, s.365; İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c.II, s.533), kaynakların çoğunda ise bu söz Abdullah İbn-i Mes'ud'un sözü olarak geçmektedir: Buhârî, *Kitabü'l-Eşribe*, 15; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s.227; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, c.IX; s.403; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1994, c.I, s.180.

⁴⁴⁵ Serahsî, *Mebûsât*, c.I s.54; Merginânî, *Hidâye*, c.IV, s.163; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, c.I, s.28; Buhârî, *Muhîtü'l-Burhânî*, c.I, s.188; Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr*, s.34; Aynî, *Binâye*, c.I, s.446.

⁴⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, c.I, s.366.

ile tedavinin caiz olmayacağı yönündedir.⁴⁴⁷ Şafiî mezhebinde ise içki dışındaki necis maddelerle tedavi, adalet sahibi Müslüman bir doktorun bundan başka tedavi çaresi olmadığını söylemesi halinde caiz görülmüştür.⁴⁴⁸ Zahirî mezhebi ise zaruret mahzurlu şeyleri helal kılmasına binaen, zaruret durumunda tüm haram olan şeylerle tedavinin caiz olduğu görüşündedir.⁴⁴⁹

Bursevî ise bu konuda genel olarak haram şeylerle tedavinin caizliğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre ulemanın çoğunluğu zarurete bağlı olarak haram şeylerle tedaviyi caiz görmüştür.⁴⁵⁰ *el-Eşbâh*'ta yer verilen hükümlere göre necaset ve şarap gibi haram kılınmış şeylerle tedaviye izin verildiğini,⁴⁵¹ Kâdîhân'ın ise bu konuda cevaz vermediğini belirtmektedir. Müslüman olan uzman bir doktorun hastalığın iyileşmesi için kan ve bevl gibi haram maddelerden başka mübah şeylerle tedavinin olmayacağını söylemesi halinde bunların içiminin caiz olacağı yönünde görüşünü aktarmaktadır.⁴⁵² Ancak başka bir mübah çarenin bulunmamasını da özellikle vurgulamakta, bir hastanın şifaya kavuşmasının şarap içmesine bağlı olduğu konusunda tüm doktorlar görüş birliğine varsalar, şayet o hastalık için şaraptan başka bir ilaç varsa o kişi şarabı içemez. Buna karşılık şaraptan başka bir ilaç yoksa şarabı içebilir ve onunla tedavi olabilir, demektedir.⁴⁵³

⁴⁴⁷ Karâfi, *Zahîra*, c.XII, s.202; İbn-i Kudame, *Muğnî*, c.XII, s.500-501. Mezheplerdeki farklı görüşler ve değerlendirmeler için bakınız: Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, c.I, s181-184.

⁴⁴⁸ Nevevî, *Mecmu'*, c.IX, s.54-58. Tedavî amacıyla da olsa, içki içmeye bir yol verilmesi halinde, bunun insanların zevk ve eğlence için içki içmelerine bir bahane olacağı, başlangıçta ilaç niyetiyle azar azar alınsa da içkinin bir süre sonra alışkanlık ve bağımlılık yapabileceği, ayrıca Hz. Peygamberin içkiyi hastalıkların sebebi olarak görürmüş olması ve onun ilaç olarak alınmasına müsaade etmemesi (Müslim, *Eşribe*, 3), ayrıca onun sağlığa diğer birçok zararları nedeniyle tedavide kullanılmasından kaçınılması gerektiği alimlerce ifade edilmiştir. Geniş bilgi için bakınız: Deuraseh, Nurdeen, "İslam Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş Midir?", (çev. Abdullah Çolak), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c.VIII, sayı: 4, s.201-203.

⁴⁴⁹ İbni Hazm, *Muhalla*, c.VI, s.105. Haramla tedavi konusunda mezheplerin görüşleri ve geniş değerlendirmeler için bakınız: Kahraman, Abdullah, "Tedavi", *DİA, TDV*, Ankara, 2011, c.XL, s254-256; Eşit, Yusuf, "İslam Hukukuna Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2016, c.II, sayı: 1, s.100-114.

⁴⁵⁰ İfade, اجاز عامة العلماء التداوى بالمحرمات عند الضرورة, Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s.117. Ancak bu konuda ulemanın çoğunluğunun haram madde ile tedaviyi caiz görmediği tespiti yapılmıştır. Duman, Soner, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2019, s.411; Eşit, "İslam Hukukuna Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı", s.100-114.

⁴⁵¹ Suyûtî, *Eşbâh*, s.82.

⁴⁵² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.91.

⁴⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.264.

ve ölünceye kadar mübtela oldukları hastalıklar ile yaşadıkları nakledilmektedir.⁴⁵⁹ Hatta bir kısım sufiyenin hastalıklarda tedavîyi caiz görmediği yani genel olarak tedavinin reddedilmesi gerektiği görüşünde olduğu da nakledilmiştir.⁴⁶⁰ Bursevî de bu konuda şöyle bir nakilde bulunmaktadır: Harun b. Ma'rûf şöyle demiştir: Bana bir genç geldi ve 'babam benim içki ile ilaç içmem için talakı üzerine yemin etti,' dedi. Ben de babamı alıp Ebû Abdullah'a götürdüm. Ancak o, bu konuda babama ruhsat vermedi ve Hz. Peygamber'in; "Her sarhoşluk verici şey haramdır."⁴⁶¹ hadisini hatırlattı.⁴⁶²

Bursevî'nin yukarıda aktardığımız görüşlerine göre onun, haram madde ile tedavi konusunda tahfif ve ruhsat yolunu seçtiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında Bursevî'nin tefsirinde haram ile tedaviden kaçınılabileceğini ima eden bir ifadesi de bulunmaktadır. Buna göre, her kim açlık nedeniyle çaresiz kalır da leş/meyte eti yemez ve bu sebeple ölürse günahkar olur, ancak hasta iken bu tür haram maddeler ile tedaviden kaçınır ve ölürse o kişi günahkar olmaz. Çünkü o kişi, onların gerçekten kendisine şifa vereceğini yakînen bilmemektedir. Belki o kişi ilaç kullanmaksızın da iyileşebilir, demektedir.⁴⁶³ Bursevî, tıbbî konularda eğer gerçekten meslekte ehil iseler küfür ehli doktorlarla istişarede bulunulması hakkında ise, bunun ulema tarafından caiz görüldüğünü, ancak evlâ olanın kafir olan doktordan sakınmak olduğunu, çünkü mü'minin evliyallah; kafirin ise adüvallah olduğunu, Allah düşmanı olandan Müslümana hayır gelmeyeceğini belirtmektedir.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Serrâc, *Luma'*, s.234.

⁴⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, c.XII, s.371.

⁴⁶¹ Buhârî, *Meğazî*, 60; Edeb, 80; Müslim, *Eşribe*, 7.

⁴⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.X, s.264.

⁴⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.II, s.343.

⁴⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c.V, s.91.

SONUÇ

'*Rûhu'l-Beyân*' tefsiri bağlamında Bursevî'nin usul-ü fıkıh ve fûru'a dair görüşleri üzerine yaptığımız araştırmayı tamamlamış bulunuyoruz. Araştırmamız sonucunda ortaya çıkan hususlar şunlardır:

Bursevî, mutasavvıf bir müfessir olup, onun '*Rûhu'l-Beyân*' tefsiri zahiri yorumlar yanında işârî/tasavvufî yorumları da bünyesinde bulunduran bir tefsirdir. Bu nedenle bu çalışmada zahiri yorumları yanında Bursevî'nin ahkam ayetlerine getirdiği işârî/tasavvufî yorumları da inceleme konusu yapılmıştır. Tasavvufî düşünce kökünü, Hz. Peygamberin ve sahabenin hayatlarında uyguladıkları zühde dayalı yaşam şeklinden almaktadır. Tasavvufî yaşamın bünyesini oluşturan zühd, takva, vera, marifet vb. unsurların elde edilmesi, ancak şer'î amelî hükümlere sınıksız bağlılık ve bunların titizlikle yerine getirilmesi ile mümkündür. Buradan hareketle diyebiliriz ki, tasavvufî yaşam, fikhî bilgiler ve bunlarla amel edilmesi temelinde yükselir. Bu temel olmaksızın ne manevî halleri yaşamak, ne de bu yolda manevî merteye elde etmek mümkün değildir. Bu yüzden tasavvufun, fıkhıtan kopuk ayrı bir düşünce ve yaşam tarzı olarak düşünülmesi doğru değildir. Buna karşın fikhin da tamamen maneviyattan yoksun, yüzeysel ve ruhsuz bir şekilsellikten ibaret olduğu düşüncesi de kesinlikle yanlıştır. Şu kadarı var ki, fıkıh ilmi çalışmalarını ağırlıklı olarak zahirî alanda, tasavvufun ise manevî/kalbî alanda yoğunlaştırdığı bir gerçektir. Ancak bu durumun her ikisi arasında birbirinin zıttı şeklinde algılanmaması gerektiğini belirtmeliyiz. Aslında her iki ilim dalı arasında bir çatışma değil, birbirini destekleme ve tamamlama yönünde etkileşim olduğunu söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bunu bir örnekle açıklarsak, sarhoş iken namaza yaklaşılmamasına dair emrin zahirî açıklaması, içki nedeniyle sarhoşluk sebebine dayalı iken, bu hükmün tasavvufî yorumunda ise gaflet, mal ve dünya sevgisi gibi insanı Allah'dan gafil kılan herşey sekr hükmünde görülmüş ve namazın kâmil manada edası için bunlardan da kopulması gerektiği belirtilmiştir. Görüldüğü üzere burada tasavvufî yorum, aslında fikhî açıdan da ideal manada namazın huşû içinde edasını ifade etmektedir. Çünkü bunlardan arınmadan kılınan bir namaz ile ruhî bir hissiyat yani huşû sağlanamaz. Bu noktadan ele alındığında, ne fikhin maneviyatsız ne de tasavvufun zahirsiz olamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Mükemmel bir tasavvufî yaşam her ne kadar fıkıh ile iç içe olsa da, bu durum tasavvuf ile fıkıhın sahip oldukları metodların bütün yönleriyle biribiri ile uyduğu anlamına da gelmemektedir. Özellikle tasavvufun bilgi kaynakları yönünden fıkhıtan farklı bir özellik sergilediği görülür. Fıkıhın temel kaynakları olan Kur'an, sünnet, icma, kıyas aynı zamanda tasavvufun da temel kaynakları konumundadır. Ancak tasavvufî anlayış bu kaynakların yanında, fıkıhın hüküm kaynağı olarak görmediği, subjektif manevî tecrübeye dayalı keşf ve ilhamı da güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Bu nokta, fıkıh ile tasavvufî düşüncenin ayrıştığı en temel hususlardan birisidir. Bunun yanında sufilerin zahirî ilimden çok bâtinî ilme önem vermeleri, hatta zahirî ilmi ve zahir alimlerini (fukahayı) küçümser tavırlar takınmaları da sûfi-fakih ayrışmasında önemli etkenlerden olmuştur.

Mutasavvıfların üzerinde yoğunlaştıkları 'bâtin ilmi', tasavvufu diğer ilimlerden farklı bir konuma yerleştirmiş, onların nasslarda zahirin ötesinde bir mana arama faaliyetleri de yeni bir tefsir ekolu doğurmuştur ki, bunlara işârî/tasavvufî tefsir denilmiştir. Bu tefsir türü, ayetin işaretine dayalı olarak mutasavvıfın kalbine doğan manalar ile yazılan tefsirdir. İşârî tefsir faaliyetlerinin ilk örneklerinde genellikle ahkam ayetlerini tefsirlerine konu etmedikleri ve daha çok tasavvufî yoruma müsait ayetler hakkında işârî tefsir faaliyetleri yürüttükleri görülür. Daha sonraki dönemlerde ise, bütün Kur'an ayetleri işârî tefsir faaliyetine tabi tutulmuştur. İşârî tefsirin meşrûiyeti açısından en önemli sorun, yapılan yorumların o ayeti okuyan mutasavvıfın kalbine doğan manaya bağlı olması, bunun herhangi bir lügat veya nakle dayalı olmak gibi bir kurala bağlı olmamasıdır. Bu durumda yapılan işârî yorum, mutasavvıf müfessirin sadece ruh dünyasındaki tecrübesine bağlı bir sonuç olarak ortaya çıktığından, nesnel bir kritere göre değerlendirilmesi veya kontrolü mümkün olmamaktadır. Bu nedenle işârî yorumların kabulü ancak ayetin zahirine aykırı olmaması ve zahiri manayı dışlamaması, akıl ve şer'î esaslara aykırılık teşkil etmemesi gibi şartlar dahilinde kabul edilebileceği şeklinde kurallar konulmuştur. Ancak bu şartların tefsir usulü ilmi çerçevesinde var olan esaslar olduğunu, sufînin işârî yorumu sırasında kendini böyle şartlarla bağlı görmediğini belirtmek gerekir. Yapılan işârî yorum, ayetin bu şekilde yorumlanmasına uygun ve bu manaya muhtemel olduğu durumlarda, işârî tefsirin Kur'anî manaların zenginleştirilmesine katkı sağladığını

ve bu nedenle mutasavvıf olmayan birçok büyük müfessirin de tefsirlerinde bu tür manalara yer verdiğini belirtmek gerekir.

'*Rûhu'l-Beyân*' adlı tefsiri ile tasavvufî tefsirler arasında seçkin bir yere sahip olan İsmail Hakkı Bursevî, bu eserinde ayetleri öncelikle genel tefsir metodları (rivayet-dirayet) çerçevesinde yorumlamış, daha sonra her ayetin işârî yorumlarına değinmiştir. İşârî yorumları genelde Necmeddin ed-Dâye ağırlıklı olmak üzere Reşîdüddîn Meybüdü, Sülemî, Kuşeyrî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den iktibas ettiği, zaman zaman da kendi yorumlarına yer verdiği görülmektedir. Burada işârî tefsirlerle ilgili şu genel tespiti de belirtmek gerekir ki, işârî yorumlamada yer verilen unsurlar, genelde dar bir çerçeve ile sınırlı kalmaktadır. Örneğin, kaçınılması emredilen (haramlar/mekruhlar) şeyler hakkında ortaya konulan işârî yorumlar genelde nefis, heva, dünya malı, şehvetler, tûl-i emel gibi belli birkaç kavram ile sınırlı kalmaktadır. Düşmana karşı cihat etme emrinde düşman nefistir. Zina haddinde herhangi bir acıma duymadan cezalandırılması gereken yine nefis iken, haram kılınan domuz etinin de aynı şekilde nefsi ifade ettiğini burada örnek olarak verebiliriz.

Ahkam ayetlerinin yorumunda ise Bursevî'nin, genellikle önceki müfessirlerin konuya ilişkin yorumlarına ve fukahanın görüşlerine yer verdiği ve bu konuda oldukça geniş bir yelpazede müfessir ve fukahadan nakilde bulunduğu görülmektedir. Bu durum müfessirlik ve mutasavvıflık vasfı yanında, onun fikhî bilgisinin de üst seviyede olduğunu göstermektedir. İşârî tefsirlerde zahir lafızdan bâtın manaya geçişin sağlanması 'i'tibar' yöntemi ile ifade edilmektedir. Bu yöntem, bilinenin benzer özelliklerinden hareketle bilinmeyen hakkında da yorumda bulunmaktır. Yani okunan ayetin zahiri olarak taşıdığı mana ve hüküm, arasındaki benzerliğe binaen ârifin gönlünde yeni bir mana meydana getirmektedir. Bu şekilde ortaya konan hükmün (işârî yorumun), zahir hüküm ile benzerliği de dikkat çekmektedir. Örneğin, eşine dönüş yapabilecek şekilde boşamanın iki kez olduğu, bundan sonrasının ya iyilikle geçinme veya güzellikle ayrılmak olduğuna dair ayetin hükmünden, sohbet ehli sûfîlerin arkadaşlarını bir veya iki hatasında hemen terketmemeleri gerektiği, ancak üçüncü hatasında artık ya güzellikle kalması ya da güzellikle ayrılmasını sağlamaları gerektiği şeklinde (işârî) hüküm çıkarılmaktadır. Burada şu sonucu belirtebiliriz ki, işârî tefsir metodu ağırlıklı olarak fıkıh usulündeki 'kıyas' metodunu andırır bir yöntem olan i'tibâr metodu temelinde yorum ve hükümler

üretmektedir. Bu yöntem her ne kadar fakihlerin kıyas yöntemine benzese de, fıkhıdaki kıyas yöntemi kendisinde asıl, fer', illet ve hüküm gibi belli rükünleri bulundurması zorunlu olan teknik bir işlemdir. Buna karşın itibar yöntemi ise benzerliğe dayalı olarak yalnızca ârifin kalbine doğan mana olup herhangi bir şarta tabi olmayan, karîneden bağımsız ve uçu açık bir faaliyettir.

Biraz önce de belirttiğimiz gibi tasavvufî düşünce ile fıkıhın ayrıldığı temel noktalardan birisi ilhamın bilgi kaynağı sayılıp sayılmaması konusudur. Allah'tan oluşu kesin olarak bilinemeyen, doğruluğunun belirlenmesi konusunda objektif kriterlerin bulunmadığı ve tamamen bireysel bir tecrübeye dayalı ilhamın fikhî açıdan bilgi kaynağı olarak görülmesi imkansızdır. Bu yüzden ilham, fıkıh usulü açısından bir hükme kaynaklık edemez ve delil olma özelliği taşımaz. Ancak tasavvufî anlayışta kemâle ermiş mürşitlerin kalbine doğan ilham, mutasavvıflara göre ilahî kaynaklı oluşunda şüphe olmaması hasebiyle vahiy gibi telakkî edilmekte, kesin doğru ve uyulması gereken bir bilgi mesabesinde görülmektedir. Tezimizde Bursevî'den aktardığımız görüş ve örneklerden de anlaşılacağı üzere o, bazı gaybî konulardan fikhî-amelî konulara kadar birçok konuda ilhamı bir bilgi kaynağı olarak görmekte, ayrıca ilhama mazhar olduklarını düşündüğü meşâyhînin görüş ve uygulamalarını da, bu vasıflarından dolayı dini yaşamda geçerli birer hüccet saymaktadır. Burada rüyanın da sufiler için ayrı bir önemi olduğunu, hatta bazı durumlarda Hz. Peygamberden hadis nakletme ve ondan fetva öğrenme konusunda da rüyanın kullanıldığını ve Bursevî'nin tefsirinde de bu konuda örneklere rastladığımızı da belirtmeliyiz. İlham ve rüyanın mutasavvıflarca bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi konusunda, İmam Rabbânî gibi önde gelen bazı mutasavvıfların da oldukça haklı ve önemli eleştirilerine tezimizin ilgili bölümlerinde değindik. Ancak Bursevî'nin bu konulardaki görüşlerinde özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz.

Bursevî'nin, ayetlerden istinbat edilen fikhî hükümler karşısındaki tutumuna baktığımızda onun çoğunlukla Hanefî mezhebi çizgisinde hareket ettiğini, ancak zaman zaman başka müçtehitlerin görüşlerini de tercih ettiğini görmekteyiz. Örneğin, haccın rükünlerinin beş olduğunu söyleyerek Nevevî'nin görüşünü paylaştığı görülmektedir. Bunlara binaen tasavvufî esasların da hükümleri tercihinde rol oynadığını görmekteyiz. Tasavvufî anlayışın, onun tercihlerine etkileri konusunda ilk olarak hadisleri kabuldeki

tavrını örnek verebiliriz. Özellikle muhaddisler, hadis şârihleri ve fukaha tarafından güvenilirlik yönünden kabule şayan görülmemiş birçok rivayeti, onların bu konudaki görüşlerini de belirtmesine rağmen, bunların tasavvuf kültüründe yaygın kullanımına binaen kabule şayan görmekte, bunlarla amel edilebileceğini savunmakta, ayrıca bunların bazı mutasavvıflık yönü olan alimlerin eserlerinde yer almasının, bu rivayetlerin güvenilirliği açısından yeterli kanıtlar olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında hadisleri kabul sınırını, özellikle terğîb ve terhîb konusuna dair rivayetlerde oldukça geniş tutmakta, bu konuda zayıf hatta mevzû olduğu belirtilen rivayetlerin dahi amel edilmeye layık olduğunu belirtmektedir. Bursevî ayrıca şâz kıraatların da Kur'an'dan hüküm istinbatında esas alınabileceği düşüncesindedir.

Bursevî de dikkat çeken yönlerden birisi de, şer'î hükümlerin konuluş amacına ve hikmetine dair yaptığı bir kısım yorumların ne dinî yönden ne de akî yönden izah edilemeyecek şeyler olmasıdır. İlgili bölümde bu konuya dair birçok örneğini zikrettiğimiz bu durumun, biraz önce de bahsettiğimiz üzere ya uydurma olduğu kesin olan ya da isrâiliyyattan olan rivayetleri doğrudan kabul edip buna dayalı yorumlamada bulunmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

Bursevî, nesih konusunda da çerçeveyi oldukça geniş tutmaktadır. Belirleyebildiğimiz kadarıyla otuza yakın ayet hakkında bunların hükümlerinin neshedildiğini belirtmektedir. Ayrıca tahsisin de nesih kapsamında olduğu görüşünü taşıdığı görülmektedir. Bazı ayetlerde ise nesih konusunda zahir ve bâtin ayırımı yapmakta ve bu manalara göre ayrı ayrı hükümler zikretmektedir. Örneğin vasiyet ayetinin nesh olunmasının zahirde olduğunu, bâtinî manalar ve hükümler yönünden ise, Kur'an'ın hiçbir ayetinin ebediyen neshe ihtimali olmadığını belirterek, bu yüzden vasiyet hükmünün, bâtin ehli hakkında asla mensûh olmadığını dile getirmektedir. Onun bu açıklamaları ayetlerin zahirî hükümlerinde nesh gerçekleşirken, bâtinî mana ve hükümlerinde nesh gerçekleşmediği gibi açıklanması güç bir zahir-bâtin ayırımına işaret etmektedir.

Tasavvufî düşüncenin, Bursevî'nin fikhî hükümleri tercihinde etkili olduğu bir diğer yön ise, ihtiyat esasına dayalı tercihte bulunmasıdır. Tasavvufî yaşamda yer alan, şüpheli şeylerden tamamen kaçınma ve şer'î mükellefiyetleri en hafif hükümlere kadar eksiksiz yerine getirme düşüncesinden hareketle, genel ulemanın caiz gördüğü bir şey hakkında

eğer bir müçtehidin -şâz da olsa- sakıncalı olduğuna dair bir görüşü varsa bu durumda ihtiyaten bu tercih edilmeli ve o davranıştan kaçınılmalıdır. Aynı şekilde mubahlık ile mendub veya vücûbiyet ihtimalleri bir arada bulunması durumunda, en üst vasıf ne ise doğrudan onun tercih edildiği görülmektedir. Bu şekildeki tavır, tasavvuf kültüründe farklı bir azimet-ruhsat anlayışını da beraberinde getirmiştir. Buna göre herhangi bir konuda fakihlerin görüşleri en hafif olandan en zor olana doğru sıralanarak, amel etme konusunda en zor ve ağır olanı tercih etmenin esas olduğu belirtilmiştir. Bu şekilde mevcut fikhî görüşlerden en meşakkatli olanın seçilmesi azimet, en hafif olanı ise ruhsat olarak değerlendirilmiş ve ruhsatlarla (diğerlerine göre daha kolay hükümlerle) amel etmekten kaçınılması sürekli vurgulanmıştır. Böyle davranılmakla hem ihtilaftan kurtulma açısından ihtiyata en uygun olanı ile amel edilmiş, hem de fazilet açısından en ağır hüküm tercih edilerek daha çok sevap kazanma amaçlanmıştır. Ayrıca insan nefsinin mevcut hükümlerden en hafif olana meyledeceğinden dolayı, bu şekilde davranmakla nefsin isteğine ve hevaya uyulmaktan da kurtulmak istenmiştir. Böyle bir düşünce ile ortaya konulan davranışta, belirtilen gerekçeler açısından bir kısım fayda mülâhaza edilse bile, bu davranış tarzı fikhî açıdan değerlendirildiğinde her zaman olumlu sonuç verdiği söylenemez. Zira bu şekilde hareket etmek için herkesin her fikhî meselede tüm görüşleri bilmesi imkansız olduğu gibi, böyle bir şeyi gerçekleştirmek de insanlar için oldukça ağır ve meşakkatli bir durum ortaya çıkaracaktır. Ayrıca bu konuda bir diğer önemli husus da, bir mesele hakkında ortaya konmuş olan en ağır ve zor görülen hüküm, belki de fıkıh usulü esasları açısından değerlendirildiğinde en zayıf hüküm konumunda olabilir. Ayrıca Hz. Peygamberin uygulamaları ve tavsiyeleri de dinî yaşamın zorlaştırılmaması, bilakis kolaylaştırıcı ve mutedil olunması yönündedir. Bu nedenlerle her fikhî meselede en ağır görüşü azimet olarak niteleyip onunla amel etmeye çalışmak hem gerçekleştirilmesi oldukça güç, hem de çoğu durumda mutasavvıfların elde etmeyi umdukları faydalardan çok zarara da neden olabilecek bir sonuca sebep olabilir.

Bursevî'nin de şer'î hükümleri uygulama konusunda yukarıda bahsettiğimiz tasavvufî anlayış çerçevesinde hareket ettiğine ve tefsirinde de buna dair örneklerin bulunduğuna şahit olduk. O bunu; 'Müridin mezhebi olmaz. Şayet Hanefî ise bir bayana dokunduğunda abdest almalı, eğer Şafiî ise eli kanadığında da yine abdest almalıdır.'

diyerek örneklendirmektedir. Yine vakit namazlarının cemaatle kılınması ve namazda rükû ve secde sırasında okunan tesbihlerin hükmü konularında her ne kadar cumhurun bunları sünnet olarak gördüğünü aktarsa da, bu konuları ele aldığı yerlerde Ahmet b. Hanbel'in bunlar hakkındaki vacip olduğuna dair görüşlerini öne çıkardığı görülmektedir. Bursevî'nin genelde bu anlayış üzere olduğu görülmekle birlikte, tüm konularda bu tavrı sergilediğini de söyleyemeyiz. Örneğin teheccüd namazının hükmü konusunda, 'hem peygamber hem de ümmet için bu namazın vacip olmadığını' söyleyerek bu konudaki en hafif görüşü tercih etmiş olmaktadır. Halbuki tasavvufî anlayışta teheccüd namazının yeri oldukça önemli olup, Hasan Basrî'den bu namazın Peygamber yanında ümmet için dahi vacip olduğuna dair görüşler nakledildiğini ilgili bölümde paylaştık. Aynı şekilde kutuplarda vakti oluşmayan namazlar hakkında, vakit oluşmadığı için o namazların yükümlülüğünün ortadan kalktığına dair görüşü tercih etmesi de tasavvuftaki ibadetler konusunda en ihtiyatlı ve garanti olan görüşün tercih edilmesi ilkesi ile bağdaşmadığını belirtebiliriz. Bunlara ek olarak fukahenin geneli tarafından kabullenilmemiş bir kısım fetvaları, uygulanabilir Hile-i Şer'iyeye örnekleri olarak zikretmesi de onun genelde gördüğümüz en önemli vasıflardan olan şer'î hükümlere titizlikle uyma ve ihtiyat prensipleri ile çok da uyuşmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca haram maddelerle tedavi konusunda da tamamen cevazına dair fetva veren fakihlerin görüşlerini tercih etmesini, tasavvufî anlayış ile uyuşması güç hususlar olarak zikredebiliriz. Bunları Bursevî'nin yanlışları anlamında söylemediğimizi, zira bu konulardaki görüşlerin birçok fukaha tarafından da dile getirildiği belirtmeliyiz. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, hem Bursevî'nin ve hem de mensubu bulunduğu tasavvufî düşüncenin genel anlayışı doğrultusunda değerlendirildiğinde, bu konulardaki görüşlerinin kendisinin genel tavrı ve tasavvufî anlayış ile pek uyuşmadığıdır.

Bursevî'nin ihtiyatlı olma adına verdiği bir kısım örneklerin ise, gözetilmesi uygun olan ihtiyat sınırını aştığını gözlemledik. Örneğin kişi ömrü boyunca genel olarak namazlarını kılmış olsa bile yine de eksiklik ya da fesat ihtimaline binaen, öldükten sonra bütün namazları için fidye ödenmesi suretiyle iskat yapılmasını ve borçlu bulunulan miktar belirlenirken kadın ve erkek için bülüğa erme yaşının en alt sınırı olan kadın için 9, erkek için 12 yaşının esas alınmasına dair görüşler paylaşması, ihtiyatın artık normal sınırları

dışına çıkarılması olarak değerlendirilebilir. Buradan da görüleceği üzere Bursevî, namazların iskatı ve devir konusunu oldukça önemsemekte ve bunları mutlaka yapılması gereken işlemler olarak görmektedir.

Bursevî, ibadetlerin farzından âdâbına kadar bütün ahkamı ile titizlikle yerine getirilmesinde konusunda gayet dikkatli davranmaktadır. Bazı sufi geçinenlerin, 'marifete ulaşmış kişilerden ibadet, emir ve yasaklar gibi yükümlülüklerin kalktığını' iddia ettiklerini, bunun küfür olduğunu ve bunları söyleyenlerin zındık olduklarını belirterek bu konuda tavrını gayet net olarak ortaya koymaktadır. Burada şu da belirtilmelidir ki, tasavvufî düşüncede dinen yerine getirilmesi istenen bir şeyin farz, sünnet veya müstehap olması uygulama açısından çok bir şey değiştirmemekte, her zaman için bütün ibadetlerin en küçük bir edebi dahi terkedilmeden titizlikle yerine getirilmesi amaçlanmaktadır. Bursevî de ibadetler konusunda en ufak bir şüphenin dahi ortaya çıkmasını uygun görmemekte, örneğin kişinin kendi hizmetlisine zekat vermesini dahi, bir karşılık bekleme düşüncesi oluşabileceği şüphesinden dolayı caiz görmemektedir.

İstisnâî de olsa Bursevî'nin bazı ahkam ayetlerine yaptığı yorumlar ve ulaştığı neticelerin genel fikhî anlayış ile bağdaşmadığı görülmektedir. Örneğin ayetle sabit olan Hz. Peygamberin hanımları ile evlenilmemesine dair 'Hasâisü'n-nebî' kapsamında olan bir hükümden hareketle, "kıyas maal fârik" yapılarak bu yasağın mürşidi kâmillerin hanımı için de böyle olduğu ve müridin şeyhinin hanımı ile evlenemeyeceği sonucunu ifade etmesi -bu belki tasavvufta bir edep çerçevesinde değerlendirilebilirse de- fikhî açıdan izahı zor bir durumdur. Onun zaman zaman da tasavvufta var olan edepleri öne çıkararak, onlarla çelişen bazı fikhî hükümleri geri plana ittiğine dair örneklere de çalışmamızda şahit olduk. Aile hukukuna dair Bursevî'nin eleştirilebileceği bir diğer nokta da 'hülle nikahı'nın anlaşmalı olarak uygulanması konusunda bazı hileli yolları 'latif hileler' olarak nitelemesidir. Ayrıca o, Kur'an kısasalarından hareketle cinlerle evliliğin mümkün ve caiz olduğu görüşünü dile getirmektedir. Bu konuda dikkat çeken bir diğer görüşü ise, Ehl-i Sünnet ile Mutezilîler arasında evliliği, itikadî konulardaki farklılığın din farklılığı gibi olduğunu belirterek caiz görmemesidir. Evlilikte mehri ödemekten kasıtlı olarak kaçınan koca konusunda ise gayet sert bir tavır sergileyerek, böyle davranan kişinin zanî konuma düşmüş olacağını belirtmektedir. Öyle sanıyoruz bu konudaki düşüncesi, mehri nikahın bir

ruknu olarak gören Mâlikî mezhebinin görüşü çerçevesinde hareket etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bursevî, yiyeceklerde helal ve haramlık konusunda ise tasavvufî anlayışta olduğu gibi gayet titiz davranmakta, hükmü konusunda şüphe bulunan şeylerden kesinlikle kaçınılmasını istemektedir. Buna binaen dile getirdiği görüşlerden bazıları şunlardır: Gayr-i müslim ülkelerde kesilen hayvanların kesilme şekli İslamî hükümlere uygun olmama ihtimalinden dolayı bunlar yenilemez. Kesildikten sonra sıcak suya batırılan tavuklar necis hale gelir ve yenilmesi kesinlikle mümkün değildir. At eti konusunda da haramlık esas olmalıdır. Alacaklı kişinin borçlusunun evinden bir şey yemesi, faiz şüphesi olduğu için caiz değildir. Görüldüğü üzere onun bu görüşleri tasavvufî yaşamda da var olan şüpheli şeylerden kesinlikle uzak durulması ve hakkında haram veya mekruh olduğuna dair görüş bulunan şeylerin de haram oluşunun esas alınıp ondan kaçınılması ilkelerine uyduğu görülmektedir.

Bursevî'nin oyun ve eğlenceler konusunda tavrının da oldukça sert olduğunu görmekteyiz. O, tavla, satranç vb. oyunlar yanında çocukların çeviz oyunu da dahil tüm oyunların haram olduğunu açıkça ifade etmektedir. Felsefe ilmi hakkında da tavizsiz şekilde haramlık görüşünü savunmakta, mantık ilminin ise felsefeye bir yol olması nedeniyle seddi zerâi' kapsamında haram olduğunu dile getirmektedir. Akâid ve Kelam ilimlerini de farklı katagorilerde değerlendiren Bursevî, akâidi en şerefli ilim olarak nitelerken, Kelam'a karşı çıkmakta, onu felsefenin ve filozofların etkisinde şerli bir ilim olarak görmektedir. Sakalı tamamen kesmeyi, dövme yaptırmayı, yüz kıllarını ve kaşları yolmayı ise müsle kapsamında görmekte ve bunların da haram olduğunu belirtmektedir.

KAYNAKÇA

- **Abdurrezzâk**, Ebu Bekr b. Hemmâm es-Sin'ânî, *el-Musannef*, I-XII, Mektebü'l-İslamî, Beyrut, 1972.
- **Abdülmün'im**, Mahmud Abdurrahman, *Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-elfâzi'l-Fıkhıyye*, I-III, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ty.
- **Acar**, Abdullah, "Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 10, s.97-151.
- **Aclûnî**, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Amme'stehere Mine'l-Ehâdîs Alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetü Kudüs, Kahire, 1351(h).
- **Âcurrî**, Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin, *Tahrîmü'n-Nerdi ve's-Şatranc ve'l-Melâhî*, Riâsetü İdârâti'l-Bühûsi'l-İlmiyye, (Tahkik: Muhammed Said Ömer İdris), Riyad, 1986.
- **Affî**, Ebü'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, (çev Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- **Ağbal**, Davut, *İbn-i Arabî'de İşârî Tefsir*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- **Akpınar**, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002, c.III, sayı:9, s.53-92.
- **Ak**, Ahmet, "Mâturûdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2014, cilt:V, sayı:2, s.129-146.
- **Albayrak**, Halis, "Kıraat Sorunu", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2001, cilt:IV, sayı:11, s.19-34.
- **Algar**, Hamid, "İmam-ı Rabbânî", *DİA*, Ankara, 2000, c.XXII, s.194-199.
- **Ali Haydar Efendi**, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, İstanbul, 1330.
- **Âlûsî**, Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, İhyâü't-Türâsi'l-Arabiy, Beyrut, ty.
- **Âmidî**, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûlü'l-Fıkh*, I-IV, Dâru's-Samî'î, Riyad, 2003.
- **Apaydın**, Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara, 2017.
 - "Haber-i Vâhid", *DİA*, Ankara, 1996, c.XIV, s.355-363.
 - "Kıyas", *DİA*, Ankara, 2002, c.XXV, s.529-539.

- "Mâturîdî'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi", *Uluğ Bir Çınar Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir, 2014, s.537-540.
- "Meşhur", *DİA*, Ankara, 2004, c.XXIX, s.368-371.
- "Musikî", *DİA*, Ankara, 2006, c.XXXI, s.261-263.
- "Namaz", *İlmihal*, TDV Yayınları, Ankara, 2003, c.I, s.217-377.
- **Asım Efendi**, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, I-VI, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- **Aslan**, Abdulgaffar, "Kelamda İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Isparta, 2008/1, sayı: 20 s.25-45.
- **Aslan**, Nasi, "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırı", *Bilimname: Düşünce Platformu*, c.XXXVII, 2019/1, sayı:37, s.889-914.
- **Aşkar**, Muhammed Süleyman, *Ef'âlü'r-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Akkamü's-Şer'iyye*, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2003.
- **Atar**, Fahrettin, "Fetva" *DİA*, Ankara, 1995, c.XII, s.486-496.
- **Ateş**, Abdurrahman, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002.
- **Ateş**, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- **Avcı**, Seyit, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Arş. Dergisi*, Samsun, 2004, sayı:4 s.161-193.
- **Avcu**, Ali, "Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri," *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.19-44.
- **Ay**, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2016, s.53.
- "İşârî Tefsirde İtibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 2012, cilt: II, s.727-750.
- **Aydar**, Hidayet, "Kur'an'da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2005, c.V, sayı.1, s.53-55.

- **Aydın**, Ahmet, “Hanefî Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru ve Cezaî Mesuliyete Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s.267-284.
- **Aydın**, Hakkı, *Devletler ve İslam Hukukunda Deniz*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008.
- **Aydın**, İsmail, “Kur’ân’la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2011, c.XI, sayı:1, s.37-63.
- **Aydın**, Mahmut, “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat’ın Bâtınî Yorumu Tebliğinin Müzakeresi”, *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.169-180.
- **Aydın**, Muhammed, “Rivayet Tefsiri’ Kavramı ve Kur’an’ın Kur’an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sakarya, 2009, sayı:20, s. 1-32.
- **Ayhan**, Mehmet, “Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye’de Rüya İle Hadis Rivayeti”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2011, cilt: XI, sayı: 2, s.49-76.
- **Aynî**, Bedreddîn, *el-Binâye Şerhu Hidâye*, I-XIII, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- *Ümdetü’l-Kârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. I-XXXV, Nşr. Abdullah Mahmûd Muh. Ömer, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- **Aynî**, Mehmet Ali, *İsmail Hakkı Bursevî*, (Haz. İsmail Dervişoğlu), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.
- **Ayran**, Şükrü, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat Ve Mecaz Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üni. Sosyal Bilimler Ens., Malatya, 2017.
- **Bağdadî**, Ebu Bekir Ahmed b. Ali el Hatîb, *el-Kifâye fî İlmi’l-Rivâye*, Mektebetü’l-İlmiyye, Medine, 2010.
- **Bakkal**, Ali, “Zina Cezası ile İlgili Nasların Tadrîcîlik Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Ceza Hukuku (Islamic Criminal Law/el-Kânûnü’l-Cinâiyyü’l-İslâmî) Tebliğler Kitabı*, Lale Yayıncılık, 2017, c.I, s.382-399.
- **Baktır**, Mustafa, “Hutbe”, *DİA*, Ankara, 1998, c.XVIII, s.425-428.
- “İslam Hukukunda Hile-i Şer’iyye”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 1986, c.I, sayı:2, s.71-89.

- **Balbara**, Ümmü Eymen, *Kanatlı Hayvanların Kuru ve Sulu Yolum Yöntemleri ve Bunların Fıkhî Hükümleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2018.
- **Baltacı**, Halil (Komisyon), *Rûhu'l-Beyân Tefsiri Tercümesi*, I-XXIII, Erkam Yayınları, İstanbul, 2015.
- **Bardakoğlu**, Ali, "Adaklar ve Yeminler", *İlmihal*, TDV, Ankara, 2004, c.II, s.21-28.
 - "Dealet", *DİA*, Ankara, 1994, c.IX, s.119-122.
 - "Ehliyet", *DİA*, Ankara, 1994, c.X, s.533-539.
 - "Iskat", *DİA*, Ankara, 1999, c. XIX, 137-143.
 - "Kumar", *DİA*, Ankara, 2002, c.XXVI, s.364-367.
- **Başaran**, Serkan, *Sünnette Rüya*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Ens., Sakarya, 2003.
- **Başkan**, Ömer, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Aile Hukukuna İlişkin Ayetleri Yorumu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 1998.
- **Başoğlu**, Tuncay, "Ta'zîr", *DİA*, Ankara, 2011, c.XL, s.198-202.
- **Bayındır**, Abdülaziz, "Ekvatoradan Kutuplara Namaz Vakitleri", Süleymaniye Vakfı Din ve Fıtrat Araştırmaları Merkezi, <http://www.suleymaniyevakfi.org-wpcontent/uploads-/2012/07/18-temmuz-imsakiye-basin-bildirisi.pdf>, (İn. tr: 03.01.2019).
 - "Âdâb", *DİA*, Ankara, 1988, c.I, s.334.
- **Baysa**, Hüseyin, "Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükümüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üni. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, c.VII, sayı:14, s.273-290.
- **Beğavî**, Hüseyin b. Mes'ud, *Meâ'limü't-Tenzîl (Beğavî Tefsiri)*, I-VIII, Dâru Tayyibe, Riyad, 1989.
 - *Şerhü's-Sünne*, I-XVI, el-Kütübi'l-İslamî, Beyrut, 1983.
- **Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin, *el-Câmi' li Şuabî'l-Îmân*, I-XIV, Mektebet-ü Rüşd, Riyad, 2003.
 - *Menâkıbü's-Şafiî*, I-II, Mektebet-ü Dâru't-Türâs, Kahire, 1970.

- *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- **Bazmûl**, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fî't-Tefsîri ve'l-Ahkâm*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1413-1416(h.).
- **Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Akçağ Yayınları, Ankara, ty.
 - *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2014.
 - *Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I-VIII, Bilmen Basım Yayın Evi, İstanbul, ty.
- **Birişik**, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, Ankara, 2011, c.XL, s.281-290.
 - "Kıraat", *DİA*, Ankara, 2002, c.XXV, s.431.
- **Birsin**, Mehmet, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri", *İnönü Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Malatya, 2015/6, c.VI, sayı:1, s.63-98.
- **Bozkurt**, Nebi, "Oyun", *DİA*, Ankara, 2007, c.XXXIV, s.15-16.
- **Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihi Buhârî*, Dâru İbn-i Kesîr, Dimeşk-Beyrut, 2002.
- **Buhârî**, Abdülaziz b. Ahmet, *Keşfü'l-Esrâr*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- **Buhârî**, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Numânî*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- **Buhârî**, Tâhir b. Abdürreşid, *Hulâsatü'l-Fetevâ*, I-IV, Mektebetü Reşîdiyye, b.y., 1990.
- **Bursevî**, İsmail Hakkı, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, (Çev: Rahmi Serin, Hazırlayan: Arif Pamuk), Pamuk Yayınları, İstanbul, ty.
 - *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, I-X, Matbaatü Osmâniyye, İstanbul, 1330(h).
- **Butrus**, Bustanî, *Muhîtü'l-Muhît*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1987.
- **Büyük Haydar Efendi**, *Usul-ü Fıkıh Dersleri*, (Sadeleştiren İbrahim Subaşı), İstanbul, ty.
- **Candan**, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Seyda Yayınları, İstanbul, ty., s.224-230.
- **Cermî**, İbrâhîm Muhammed, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2001.
- **Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2017.
 - *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- **Cessâs**, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1996.

- *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Vizâratü'l-Evkaf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994.
- **Cevherî**, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, I-VII, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- **Ceyhan**, Semih, "Vârid", *DîA*, Ankara, 2012, c.XLII, s.519-520.
- **Curcânî**, Ali B. Muhammed, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Fadîle, Kahire, tarihsiz, s.57.
- **Cüveynî**, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, I-II, (thk. Abdülazîm ed-Dîb), by., 1399(h.).
 - *Kitâbü't-Telhîs fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, I-III, Beyrut, 1996.
- **Çağrı**, Mustafa, "Edeb" *DîA*, Ankara, 1994, c.X, s.412-414.
- **Çakan**, İsmail Lütüfî, *Dinî Hitabet*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 2018.
- **Çalış**, Halit, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018.
- **Çavuşoğlu**, Semiramis, "Kadizâdeliler", *DîA*, Ankara, 2001, c.XXIV, s.100-102.
- **Çeker**, Orhan, *İslam Hukukunda Çocuk*, Tekin Kitabevi, Konya, 2015.
 - *Tasavvufî Meselelere Fikhî Bakış*, Ravza Yayıncılık, İstanbul, 2012.
 - "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülâhazalar," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 7, s.51-54.
- **Çelebi**, İlyas, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan Cin Münasebeti", *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Der.* İstanbul, 1995-1997, sayı: 13-14-15, s.167-198.
 - "Rüya", *DîA*, Ankara, 2008, c.XXXV, s.306-309.
- **Çelik**, Ahmet, "Ruhu'l-Meânî", *DîA*, Ankara, 2008, c.XXXV, s.213-214.
- **Çetin**, Abdurrahman, "Kur'an Kıraatında Musikînin Yeri", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa, 1998, c.VII, sayı: 7, s.115-134.
 - "Kur'an'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa, 2000, c.IX, sayı:9, s.193-212.
- **Çift**, Salih, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usul-i Fikh, Kelam ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fikh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s.411-454.

- **Çolak**, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018.
 - “Allah’a Karşı Derin Sevgi Ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû”, *Bilimname : Düşünce Platformu*, 2009/1, cilt: VII, sayı: 16, s.183-206.
 - *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Hukukçuluğu*, EKM Matbaacılık, Malatya, 2011.
 - “Naslarda Nehiy Şeklinde Gelen Yasakların Hükme Delaleti”, *İslam ve Yorum Sempozyumu (Bildiriler)*, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya, 2017, c.I, s. 277-296.
- **Dadaş**, Mustafa Bülent, “Tarihi ve Güncel Boyutlarıyla Yukarı Enlemlerde Oruç Problemi,” *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2015, c.LI, sayı:4, s.11-58.
- **Dalgın**, Nihat, (Muhsin Koçak-Osman Şahin ile Birlikte), *Fıkıh Usulü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- **Darekutnî**, Ali b. Ömer, *Süneni Darekutnî*, I-III, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2001.
- **Darimî**, Abdullah b. Abdurrahman, *el-Müsnedü’l-Câmi’*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut, 2013.
- **Debûsî**, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ, *Takvîmü’l-Edille*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
 - *Te’sîsü’n-Nazar*, Dâru İbni Zeydün, Beyrut, ty., s.169.
- **Demir**, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 1993.
- **Demircan**, Adnan, “Cahiliyye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamaları ile Nikah”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2013, c.XLIX, sayı: 3, s.21-42.
- **Demirci**, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 2017.
 - “Tefsir Usulünün Temel Kaynakları”, *Kur’ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1999/2, c. II, s.155-186.
- **Demirli**, Ekrem, “Kuşeyrî’den İbn-i Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi,” *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Erzurum, 2013, sayı:40, s.121-142.

- **Denizer**, Nurullah, *Kur'an'ın Sufî Yorumu Bursevî Örneği*, TDV Yayınları, Ankara, 2019.
- **Dere**, Süleyman Nuri, *Nikahta Mehîr Akit İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üni. Sosyal Bilimler Ens., Adana, 2018.
- **Dereli**, Muhammet Vehbi, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir, 2011, cilt: II, sayı:34, s.129-147.
- **Deuraseh**, Nurdeen, "İslam Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş Midir?", (çev. Abdullah Çolak), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c.VIII, sayı: 4, s.191-206.
- **Dokgöz**, Derviş, "Tâhiru'l-Mevlevî'nin "Gece Namazı" Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Bitlis İslâmiyat Dergisi*, (Haziran/2020) c.II, sayı:1, s.42-60.
- **Dönmez**, İbrahim Kâfî, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İsam Yayınları, Ankara, 2018.
 - "Hükmü'r-Ruhsatü ve Tettebbuu'r-Ruhas fi'l-Fıkhi'l-İslâmî," *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Cidde, 1994, Sayı:8, s.243-280.
 - "Mubah," *DİA*, Ankara, 2005, c.XXX, s.341-345.
 - "Ruhsat," *DİA*, Ankara, 2008, c.XXXV, s.207-210.
 - "Sarhoşluk", *DİA*, Ankara, 2009, c.XXXVI, s.141-145.
 - "Şer'u Men Kablena", *DİA*, İstanbul, 2010, c.XXXIX, s.15-19.
- **Duman**, Soner, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- **Durmuş**, İsmail - **Pala**, İskender, "İstiâre", *DİA*, Ankara, 2001, c.XXIII, s.315-31.
- **Ebû Ya'lâ**, Ahmet b. Ali b. el-Müsennâ et-Temimî, *Müsned-ü Ebû Ya'lâ el Mevsilî*, I-XVI, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut, 1987.
- **Ebû Yusuf**, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- **Ebû Zehre**, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, (çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yayınevi, Ankara, 1994.
- **Ebüssuûd Efendi**, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyai't-Türâsil Arabiyy, Beyrut, ty.
- **Eliaçık**, Muhittin, "Belâgat Kitaplarında İstiârenin Tarif ve Tasnifi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl:3, sayı:21, Aralık 2015, s.7-30.
- **Emecen**, Feridun, "Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1999, c.I, s.45-65.

- **Endelüsî**, Ebu Hayyân, *Tefsirü'l-Bahri'l-Muhît*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- **Erdebîlî**, Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Fevâid ve'l-Burhân fî Şerhi İrşâdi'l-Ezhân*, Kum, tarihsiz.
- **Erdoğan**, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
 - *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1994.
- **Erkal**, Mehmet, "Zekat", *DİA*, Ankara, 2013, c.XLIV, s.197-207.
- **Erturhan**, Sabri, *Fıkıh Usulüne Giriş*, Asitan Kitap, Sivas, 2014.
 - "Fıkhî Açından At Eti", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2007, c.XI, sayı:2, s.143-160.
 - "Hz. Eyyûb Kıssasının Fıkhî Yansımaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 32, 2018, s.225-260.
 - "Zekat ve Kurban'da Kıymet Ödemesi", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2006, c.X, sayı:10, s.13-47.
 - "Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikah Akdine Fıkhî Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2003, sayı: 2, s.157-183.
- **Ertürk**, Mustafa, "Haber-i Vâhid" *DİA*, Ankara, 1996, c. XIV, s.349-352.
- **Eşit**, Yusuf, "İslam Hukukuna Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2016, c.II, sayı: 1, s.105-120.
- **Evginer**, Nilüfer, *Psikolojik ve Dini bir Fenomen Olarak Rüya*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.
- **Fenârî**, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-Bedâyi' Fi Usûlü'ş-Şerâi'*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- *Fetâva'l-Hindiyeye (Fetâva'l-Alemgiriyye)*, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- **Feyyûmî**, Ahmed b. Muhammed b. Alî, *Misbâhu'l-Münîr*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1987.
- **Firuzâbâdî**, Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.

- **Gazâlî**, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn-i Hazm, Beyrut, 2005.
 - *Kitâbü'l-Erbaîn fî Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 2003.
 - *el-Mustasfa Min İlmi'l-Usûl*, I-IV, Medine, ty.
- **Gezgin**, Tuba, *Edirne İli ilköğretim Okul ve Liseleri 6-18 Yaş Grubu Öğrencilerinde Şişmanlık Sıklığının Araştırılması (Uzmanlık Tezi)*, Trakya Üni. Tıp Fak. Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı, Edirne, 2012.
- **Gökçe**, Ferhat, "Sûfîlerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti", *Oş Devlet Üni. İlahiyat Fak. İlmi Dergisi*, Oş (Kırgızistan), 2008, sayı: 24, s.7-34.
- **Gökkır**, Bilal, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkan ve Sınırları," *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010, İstanbul, s.455-466.
- **Gördük**, Yunus Emre, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2011, cilt:XI, sayı: 2, s.9-47.
- **Görgülü**, Hasan Ali, "Nehyin Delâleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri", *Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl: 2010/2, sayı:25, s.73-104.
- **Görgün**, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2018.
- **Gözübenli**, Beşir, "İbadetlerle İlgili Fikhî Problemler", *İslam Hukuku El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015.
- **Güleç**, İsmail, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2002.
- **Güler**, Zekeriya, "Müstefîz", *DİA*, Ankara, 2006, c.XXXII, s.135-136.
- **Güman**, Osman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, c.XVII, sayı: 33, s.103-132.
- **Gümüş**, Sadrettin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1990.
- **Güngör**, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004.

- **Güngör**, Mevlüt, “Tefsirde Konulu Tefsir Metodu”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 1988, cilt: II, sayı: 7, s.49-55.
- **Ğamrâvî**, Muhammed ez-Zührî, *es-Sirâcü'l-Vehhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- **Haddâd**, Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed, *el-Cevheratü'n-Neyyira Şerhu Muhtasaru'l-Kudûrî*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- **Hakîm et-Tirmizî**, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, I-VII, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk (Suriye), 2010.
- **Halebî**, İbrahim b. Muhammed, *Mülteka'l-Ebhur*, I-V, (çev. Mustafa Uysal), İstanbul, 1989.
- **Hallâf**, Abdulvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, ty.
- **Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ty.
- **Haraşî**, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasari Halîl (Şerhu'l-Haraşî alâ Muhtasari Halîl ve Bihemişihî Hâşiyetü'l-Adevî)*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak, 1318(h).
- **Has**, Şükrü Selim, “Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi*, Kayseri, 2006/2, sayı:21, s.543-564.
- **Hasan**, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, (çev: Haluk Songur), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999.
- **Haskefi**, Alâüddin Muhammed b. Ali, *Dürü'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- **Hattab**, Ebu Abdillâh Muhammed, *Mevâhibü'l-Celîl fî-Şerhi Muhtasari Şeyhi'l-Halîl*, I-VII, Dâru'r-Rıdvân, Nuakşot (Moritanya), ty.
- **Hattâbî**, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, I-IV, Matbaatü'l-İlmiyye, Halep, 1932.
- **Heysemî**, Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mu'cemu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-XII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- *Mu'cemü'l-Bahrayni fî Zevâidi'l-Mu'cemeyn*, I-IX, Mektebü'ş-Rüşd, Riyad, 1992.

- **Hırakî**, Ebü'l-Kasım Ömer b. Hüseyin, *Muhtasaru'l-Hırakî Alâ Mezhebi'l- İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü Dâru's-Selâm, Dimeşk, 1959.
- **Hızlı**, Mefail, "Bursa Mahkeme Sicillerine Göre Bursevî'nin Ailesi, Tekkesi ve Vakıfları", *Uludağ Üni. İlâhiyat Fak. Dergisi*, Bursa, 2004, cilt: 13, sayı: 2, s.1-14.
- **Hilmi**, Ömer Faruk, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri Tercümesi*, I-XXIII, Osmanlı Yayınevi, İstanbul, ty.
- **Hindî**, Müttekî b. Hüsamettin, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- "<https://kurul.diyinet.gov.tr/Cevap-Ara/854/sarhos-iken-yapilan-bosama-gecerli-midir>" (in. tr: 01.06.2018).
- **Hucvirî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Osman, *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-Mahcûb)*, (Haz; Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.
- **İbn-i Abdilber**, Ebu Ömer Cemalüddin, *el-Kâfî fi Fıkhı Ehli Medine*, I-II, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyad, 1978.
- **İbn-i Âbidîn**, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-XIII, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- **İbn-i Âşûr**, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, I-XXX, Tunus, 1984.
- *İslam Hukuk Felsefesi*, (Çev: V. Akyüz - M. Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- **İbn-i Balaban**, Alâüddin Ali, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn-i Hibbân*, Dâru't-Te'sîl, I-IX, Kahire, 2014.
- **İbn-i Cüreyc**, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- **İbn-i Faris**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü Megâyîsü'l-Lüga*, I-VI, Dâru'l-Fikr, by, 1979.
- **İbn-i Haldun**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), İmaj İç ve Dış Tic., Ankara, 2004.
- **İbn-i Hazm**, Ebû Muhammed Alî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-V, Mektebet'üs-Selâmi'l-Arabiyye, Kahire, ty.

- *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1979.
- *el-Muhalla' bi'l-Âsâr*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- **İbn-i Kayyim el-Cevziyye**, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*, I-VII, Dâru İbni'l-Cevzî, Dammam, 1423.
- *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahîh ve'z-Zaîf*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, 1428(h).
- **İbn-i Kesîr**, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut, 1990., s.16;
- *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, Dâru Tayyibe, Riyad, 1999, c.III, s.178.
- **İbn-i Kudâme**, Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, I-XV, Dâru Alem'il-Kütüb, Riyad, 1997.
- **İbn-i Kuteybe**, Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-Hadis*, I-III, Matbaatü'l-Ânî, Bağdat, 1997.
- **İbn-i Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, ty.
- **İbn-i Manzûr**, Ebul Fadl Cemalüddîn, *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Mearif, Kahire, ty.
- **İbn-i Nuceym**, Zeynüddîn b. İbrahîm, *Bahru'r-Râik Şerh-u Kenzi'd-Dekâik*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- **İbn-i Rüşd**, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, I-XX, Dâru'l-Ğarbî'l-İslamî, Beyrut, 1988.
- **İbn-i Rüşd**, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-IV, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire, 1415(h).
- **İbn Sa'd**, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001.
- **İbn-i Teymiyye**, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm, *el-Muharrer fi'l-Fıkh Alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-II, Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslamiyye, Suûdî Arabistan, ty.
- **İbn-i Teymiyye**, Takiyyüddin Ahmet b. Abdülhalim, *Mecmûu' Fetevâ*, I-XXXVII, Mücemmei'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerîf, Medine, 2004.

- “Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle (Risale fî İlmi’l-Bâtın ve’z-Zâhir)” (çev. Mustafa Öztürk-Ali Bolat), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 2001, c.II, sayı: 6, s.265-302.
- **İbnü’l-Arabî**, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I-IV, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- **İbnü’l-Arabî**, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Füsûsü’l-Hikem*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyy, Beyrut, ty.
 - *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I-IX, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- **İbnü’l-Cevzî**, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Kitâbü’l-Mevdûât*, I-III, el-Mektebetü’s-Selefiyye, Medine, 1996.
 - *Telbîsü İblîs*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1403(h).
 - *Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, Mektebetü’l-İslamî, Beyrut, 2002.
- **İbnü’l-Esîr**, Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîsi ve’l-Eser*, Dâru İbni’l-Cevzî, Dammam, 1421(h).
- **İbnü’l-Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1351(h.).
 - *Şerhu Fethi’l-Kadîr*, I-X, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- **İnalçık, Halil**, “Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış”, *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, c.I, s.37-116.
- **İsfahânî**, Rağıb, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ty.
- **İz**, Mahir, *Tasavvuf*, (Haz: M. Ertuğrul Düздаğ), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012.
- **İzmirî**, Muhammed, *Haşiyetü Mir’âti’l-Usûl*, I-II, Matbaatü Muhammed Bosnevî, İstanbul 1285(h).
- **İzmirli İsmail Hakkı**, *İlm-i Hilâf*, (Haz: Sırrı Fuat Ateş), Hüner Yayınevi, Konya, 2010.
- **İzz b. Abdisselâm**, *Kitâbü’l-Fetâvâ*, Dâru’l-Ma’rife, Lübnan, 1967.
- **Kadî Abdulcebbâr**, Ebü’l-Hasen Ahmeb b., *Şerh-u Usul-ü Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- **Kâdîhân**, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Özkendî, *Fetâvâ Kâdîhân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- **Kahraman**, Abdullah, *Fıkh Usulü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017.

- “Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması Ve Hanefî Mezhebine Etkisi,” *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 2018, c.III, s.135-144.
- “Tasavvufî Tefsirlerin Ahkam Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî) Örneği”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2011, s.261-280.
- “Tedavi”, *DİA*, Ankara, 2011, c.XL, s254-256.
- **Karabulut**, Ali Rıza, *İslam’da Vasiyyet ve Iskat Meselesi Ölüm ve Ruhlar Alemi*, Tuba Matbaacılık, Kayseri, 1980.
- **Karadavî**, Yusuf, *Fikhü’z-Zekât*, I-II, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1973.
- **Karâfî**, Şehâbeddin Ahmed b. İdris, *ez-Zahîra*, I-XIV Dâru’l-Ğarbi’l-İslamî, Beyrut, 1994.
- **Karaman**, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.
- *İmam-ı Rabbânî ve İslam Tasavvufu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- *İslam Hukukunda İctihad*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1996.
- *Mukayeseli İslam Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991.
- “Fetva ve takvâ”, <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00392.htm>. (in. tr: 10/05/2018).
- “Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz”, <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0073.htm>, (in. tr: 03.01.2019).
- “Tavuk Kesimi Ve Sulu Yolum” <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0117.htm> (in. tr: 18/07/2019).
- **Karapınar**, Fikret, “İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı”, *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.97-120.
- *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2006.
- “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 2007, c.V, sayı: 2, s.89-104.

- **Karasakal**, Şaban, *Kur'an'ın İşârî Yorumu*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
 - "Kur'an'da Rüya ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2010, c.X, sayı:3, s.163-198.
- **Kâsânî**, Alâüddîn Ebi Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâî'*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- **Kasapoğlu**, Abdurrahman, "Kur'an'ın Konulu Tefsiri," *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2009, c.II, sayı: 3, s.111-146.
- **Kâşânî**, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.135.
- **Kâşânî**, İzzeddin, *Tasavvufun Ana Esasları*, (çev. Hakkı Uygur), Kurtuba Kitap, İstanbul, 2012.
- **Kaya**, Eyyüb Said, "Telfik", *DİA*, Ankara, 2011, c.XL, s.401-402.
 - "Taklid" *DİA*, Ankara, 2010, c.XXXIX, s.461-465.
- **Kelebâzî**, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *Kitâbu't-Taa'rruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Hânicî, Kahire, 1994.
- **Keleş**, Ekrem, *İslam Hukuku Kaynağı Olarak İcma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 1994.
- **Keskin**, Yusuf Ziya, *Recm Cezası*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.
- **Kıyıcı**, Selahattin, "Peygamberin İctihadları", *Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1994, c.I, sayı:1, s.1-42.
- **Koca**, Ferhat, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s.167-281.
 - "Fıkıh Usulüne Göre Te'vîl", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (Sempozyum Bildiriler), ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.245-279.
 - "Has", *DİA*, Ankara, 1997, c.XVI, s.264-267.
 - "Hikmet", *DİA*, Ankara, 1998, c.XVII, s.514-518.
 - "Nesih", *DİA*, Ankara, 2006, c.XXXII, s.582-584.

- “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üni. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, 2002, cilt:I, sayı:1, s.73-131.
- **Koçak**, Muhsin, “Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk”, *Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun, 1991, sayı:5, s.91-119.
- **Koçinkağ**, Mansur, “Hicrî İlk İki Asırda Irak'ta Görev Yapan Kadılar”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2017, sayı:11, s.27-44.
- **Koçkuzu**, Ali Osman, “Hazreti Peygamber'in Mizacı ve Hadiste İşarî Tefsir,” *Süleyman Demirel Üni. IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta, 2001, s.221-238.
 - *Rivayet İlimlerinde Haberi Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- **Koçyiğit**, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980.
- **Köksal**, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 1999, cilt: I, sayı: 2, s.83-104.
- **Köksal**, Asım Cüneyt, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gâyesi*, İsam Yayınları, Ankara, 2017.
- **Köse**, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2017.
 - *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996.
 - “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış,” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı:7, s.13-50.
 - “Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakihi Hâmid el-İmâdî'nin Teka'ku'u's-Şenn fî Nikâhi'l-Cinn Adlı Risâlesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2010, sayı:15, s.453-464.
 - “Hiyel”, *DİA*, Ankara, 1998, c.XVIII, s.170-178.
 - “Hülle”, *DİA*, Ankara, 1998, c. XVIII, s.475-477.
 - “Hülle ve Hüllecilik Konusuna İslam'ın Bakışı”, *Mehir Dergisi*, Konya, 1998, sayı:2, s.43-50.
 - “Rüşd”, *DİA*, Ankara, 2008. c.XXXV, s.298-300.
 - “Teheccüd”, *DİA*, Ankara, 2011, c.XL, s.323-325.

- **Kudûrî**, Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed, *et-Tecrîd*, I-XII, Dâru's-Selam, Kahire, 2004.
- **Kummî**, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Men Lâ Yahduru'l-Fakîh*, I-IV, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1986.
- **Kurtubî**, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- **Kuşeyrî**, Ebü'l-Kâsım Zeynülsâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.
- *Letâifü'l-İşârât*, I-VI, (çev. Mehmet Yalar), Harf Yayınları, İstanbul, 2012.
- **Kutluer**, İlhan, "Düşünme", *DİA*, Ankara, 1994, c.X, s.53-57.
- **Küleynî**, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâfî*, I-VIII, Menşûratü'l-Fecr, Beyrut, 2007.
- **Leknevî**, Abdülalî b. Nizâmüddîn es-Sihâlevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Sübût*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- **Leknevî**, Abdülhayy b. Muhammed, *"el-Âsârü'l-Merfûatü fi'l-Âhbari'l-Mevdûati*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- **Macit**, Yüksel, "Hz. Muhammed'den Sonra Nesh Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 13, s.295-304.
- **Malakçı**, Ayşenur, *Kelam İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Ens., Sakarya, 2009.
- **Mâlik** b. Enes, *el-Muvatta'*, İhyâü't-Türâsi'l-Arabiy, Beyrut, 1985.
- *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, I-XVI, Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, Suudî Arabistan, ty.
- **Maşalı**, Mehmet Emin, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri Tebliğinin Müzakeresi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (Sempozyum Bildiriler), ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.239-243.
- **Mâtürîdî**, Ebû Mansûr b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- **Mâverdî**, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, (çev. Ali Şafak), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.
- *el-Hâvi'l-Kebîr*, I-XVIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I-VI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

- **Mavil**, Kılıç Aslan, “Te’vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.X, sayı:2, s.187-202.
- **Mecdî** Basellum, *Te’vîlât-ü Ehli’s-Sünne (Mukaddimesi)*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- **Mekkî**, Ebu Tâlip, *Kütü’l-Kulûb*, I-III, Mektebetü Dâru’t-Türâs, Kahire, 2001.
- **Meral**, Yasin, “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat’ın Bâtınî Yorumu”, *Kur’an’ın Bâtınî ve İştâî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.141-168.
- **Merginânî**, Burhânüddîn Ebu’l-Hasan Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye*, I-IV, (Çev: Ahmed Meylânî), Kahraman Yayınları, İstanbul, 2015.
- **Mertoğlu**, Mehmet Suat, “Sa’lebî”, *DİA*, Ankara, 2009, c.XXXVI, s.28-29.
- **Mevsilî**, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, I-IV, Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1951.
- **Mv.F.**, *el-Mevsûatü’l-Fikhiyye*, I-XLV, Vizâratü’l Evkâf ve’ş-Şüûnü’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1983.
- **Miras**, Kamil, *Sahîhi Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, I-XIII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1978.
- **Molla Hüsrev**, Muhammed b. Feramuz, *Düererü’l-Hukkâm fî Şerhi Gururu’l-Ahkâm*, I-IV, (Çev: Arif Erkan), Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
 - *Mir’âtü’l-Usûl fi Şerh-i Mirkâtî’l-Vüsûl*, (çev. Haydar Sadıkoğlu), Özgü Yayınevi, İstanbul, 2014.
- *Mu’cemü’l-Vasît*, (Haz: Mecmau’l-Lüğati’l-Arabiyye), Mektebetü’ş-Şurûkî’d-Devliyye, Mısır, 2004.
- **Müslim**, Ebü’l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim, Dâru Tayyibe*, I-II, Riyad, 2006.
- **Müslim**, Mustafa, *Mebâhis Fi’t-Tefsîri’l-Mevdûi’y*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 2000.
- **Namazi**, Mahmood, “Kur’an Tefsirine Konulu Yaklaşım,” (çev. Serpil Yaşar), *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2012, c.XIV, sayı: 26, s.201-211.
- **Namlı**, Ali, *İsmail Hakkı Bursevî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
 - “İsmail Hakkı Bursevî”, *DİA*, Ankara, 2001, c.XXIII, s.102-106.
 - “Rûhu’l-Beyân”, *DİA*, Ankara, 2008, c.XXXV, s.211-213.

- **Nas**, Taha, “Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2014, sayı: 50/3, s.9-30.
- **Necmüddin Kübra**, Ahmet b. Ömer, *et-Tevîlatü'n-Necmiyye*, I-VI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- **Nesâî**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- **Nesefî**, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmet, *Kenzü'd-Dekâik*, Dâru's-Sirâc, Medine, 2011.
- **Nesefî**, Ebü'l-Muîn Meymun, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 2011.
- **Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Kitabü'l-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XXIII, Mektebetü'l-İrşad, Cidde, ty.
 - *Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2005.
 - *Ravzatü't-Talibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, I-XII, Mektebü'l-İslamî, Beyrut, 1991.
- **Okur**, Kâşif Hamdi, “Mâturidiye Nispet Edilen ‘İçtihadî Nesh’ Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış,” *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir, 2014, s.541-546.
- **Okuyan**, Mehmet, *Necmüddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Ens., Samsun, 1994.
- **Onat**, Hasan, “İbahiyye”, *DİA*, Ankara, 1999, c.XIX, s.252-254.
- **Ögke**, Ahmet, “Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm (660/1262)'in Tasavvuf Yaklaşımı,” *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 2003, c.VII, sayı: 17, s.133-150.
 - “İz B. Abdisselâm'da Fıkıh Tasavvuf İlişkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VI, sayı: 18, s.183-200.
- **Öğüt**, Salim, “Fidyeye”, *DİA*, Ankara, 1996, c.XIII, s.55-57.
- **Önder**, Muharrem, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2000.
 - “İslam Hukukunda Bilgisizlik (Cehl) ve Hukukî Etkileri”, *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2010, c.XIV, sayı: 2, s.273-305.

- **Öngören**, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, Ankara, 2011, c.XL, s.119-126.
- **Özdemir**, Merve, *Cessas’ın Nesih Aylayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üni. Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 2010.
- **Özel**, Ahmet, “Hicret”, *DİA*, Ankara, 1998, c.XVII, s.462-466.
- **Özköse**, Kadir, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtinî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi,” *Kur’an’ın Bâtinî ve İşârî Yorumu* (Sempozyum Bildiriler), ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.59-84.
- **Özsoy**, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara, 2015.
- **Öztürk**, Mustafa, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
 - *Kur’an’ın Bâtinî ve İşârî Yorumu* (Sempozyum Bildirileri Kapanış ve Değerlendirme Konuşması Metni), Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.297-306.
- **Özyörük**, Mukbil, *Hukuka Giriş*, Ege Matbaaları, Ankara, 1959.
- **Pak**, Zekeriya, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, ed: Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.159-174.
- **Pala**, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.
- **Pezdevî**, Fahu’l-İslam Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kenzu’l-Vusul ila Ma’rifeti’l-Usûl*, Mî Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, ty.
- **Polat**, Fethi Ahmet, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, ed: Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.177-224.
- **Polat**, Murat, “İslam Hukukunda Cevaz ve Mubah Kavramları,” *Erzincan Üni. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi*, Erzincan, 2015, cilt:VIII, sayı:2, s.53-72.
- **Râfiî**, Ebü’l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Muharrer fî Fıkhî’l-İmami’s-Şâfiî*, I-III, Dâru’s-Selâm, Kahire, 2013.
- **Râzî**, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mesâilü’l-Hamsûn fî Usulü’l-Dîn*, Dâru’l-Celîl, Beyrut, 1990.
 - *Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb)*, I-XXXII, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1981.
- **Remlî**, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü’l-Muhtâc İlâ Şerhi’l-Minhâc*, I-VIII, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

- **Rıza**, Muhammed Reşid, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Müessesetü İ'zzi'd-Dîn, Beyrut, 1985(1406 h).
- **Rumî**, Fehd b. Abdurrahman, "Kiraatler ve Kurrâ", (çev. Ali Öge), *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2010, cilt:X, sayı:2, s.217-234.
- **Ruyânî**, Abdülvâhid b. İsmâil, *Bahrü'l-Mezheb fî Fürû-i Mezhebi'ş-Şâfiî*, I-XIV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- **Seyyid Sâbık**, *Fıkhı's-Sünne*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1977.
- **Sabûnî**, Muhammed Ali, *Ravâiu'l-Beyân*, I-II, Müessesetü Menâhilü'l-İrfan, Beyrut, 1980.
- *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhsan, Tahran, 2003.
- **Sağlam**, Hadi, "İslam Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtındaki Yeri ve Önemi," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2013, sayı: 21, s.95-129.
- "İslam Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası mıdır?" *Universal Journal Of Theology*, 2016, cilt: I, sayı: 1, s.1-19.
- **Sahip Beroje**, "İmam Şafiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şafiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri," *Dicle Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Diyarbakır, 2007, c.IX, sayı:1, s.53-82.
- **Sa'lebi**, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân An Tefsîri'l-Kur'ân*, I-IX, (Tefsiru Sa'lebî), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiy, Beyrut, 2002.
- **Sancaklı**, Saffet, "Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği", *Diyanet İlmi Dergi*, 2002, cilt: XXXVIII, sayı: 3, s.147-172.
- **Sarı**, Sümeyra, *Rüya Yoluyla Gerçekleşen Dini Tecrübe Olayları Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Ens., Bursa, 2016.
- **Sehâvî**, Muhammed b. Abdurrahman, *Mekâsidü'l-Hasene fî Beyânı Kesirin mine'l-Ehâdisi'l-Müşteriâti ale'l-Elsine*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- **Sem'ânî**, Ebü'l-Muzaffer, *Kavâti'u'l-Edille Fî'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- **Semerkandî**, Alâüddin, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

- *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Katar, 1984.
- **Semerkandî**, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru Semerkandî (Bahru'l-Ulûm)*, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
 - **Serahsî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- *Şerh-u Kitâbi's-Siyerî'l-Kebîr*, I-V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
 - **Serhendî**, Ahmed el-Fârûkî (İmam Rabbânî), *Mektûbât*, I-III, (Çev: Abdülkadir Akçiçek), Dergah Ofset, İstanbul, 1998.
 - **Serrâc**, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'(İslam Tasavvufu)*, (çev. H. Kamil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul, 2016.
 - **Sibaî**, Mustafa, *İslam Hukukunda Sünnet*, (çev. Kamil Tunç), Birim Yayınları, İstanbul, 1996.
 - **Sıcak**, Ahmet Said, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2013.
 - **Sihâlevî**, Abdülâlî Muhammed b. Nizâmeddin, *Fevâtihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
 - **Solak**, Mehmet Yuşa, *İslam Borçlar Hukukunda Mekruh Satım Akitleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2015.
 - **Subhi es-Salih**, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (çev. M. Yaşar Kandemir), Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997.
 - **Subkî**, Ebû Nasr Tâcüddîn, *Refu'l-Hâcib an Muhtasar İbni'l-Hâcib*, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1999.
- *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
 - **Suğdî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.
 - **Suyûtî**, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2011.
- *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1973.

- *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-VII, Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye, Medine, 1402(h).
- **Sülemî**, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
 - *Hakâiku't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- **Süveysî**, Mustafa, "Hesap/Hesab-ı Sittîn" *DİA*, Ankara, 1998, c.XVII, s.265-266.
- **Şaban**, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasaları*, (çev: İ. Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- **Şafîi**, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-XI, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 2001.
 - *er-Risâle*, Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1938.
- **Şahin**, Osman, *İslam Hukukunda Fetvâ Usulü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Ens., Samsun, 2002.
 - *İslam Hukukunda Zamanlaşımı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.
- **Şa'rânî**, Abdulvehhab, *Mîzânü'l-Kübrâ*, (çev. A. Faruk Meyan), Furkan Yayınevi, İstanbul, 1980.
- **Şâşî**, Nizâmüddîn Ebû Alî Ahmed, *Usûlü's-Şâşî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- **Şatıbî**, Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, I-IV, (Çev: Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- **Şelebî**, Abdülcelil, "Bâtînî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", (çev. Gıyaseddin Arslan), *Fırat Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Elazığ, 2004, cilt:IX, sayı:1, s.99-108.
- **Şelebî**, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrut, ty.
- **Şen**, Ercan, "Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*, 2015, Kütahya, s.161-177.
- **Şen**, Yusuf, "Zahirî ve Bâtînî Fıkıh: Gümüşhanevî Örneği", *Gümüşhane Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2014, c.III, sayı: 6, S.47-66.
- **Şener**, Mehmet, "İftar", *DİA*, Ankara, 2000, c.XXI, s.517-518.
 - "Örf, Adet ve Göreneğin Hukukî Değeri", *Din ve Gelenek: Tartışmalı İlmi Toplantı (Bildiriler)*, İstanbul, 2011, s.219-247.

- **Şenocak**, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuzmayıs Üni. Sosyal Bilimler Ens., Samsun, 2011.
- **Şevkânî**, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fühûl İlâ Tahkîki'l-Hakkı Min İlmi'l-Usul*, I-II, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2000.
 - *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
 - *Neylü'l-Evtâr Esrâru Münteka'l-Ahbâr*, I-XVI, Dâru İbn-i'l-Cevzî, Dammam, 1427(h.).
- **Şeybânî**, Amr b. Ebî Asım, *Kitâbü's-Sünne*, I-II, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1980.
- **Şeybânî**, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, I-XII, Dâru İbn-i Hazm, Beyrut, 2016.
- **Şeyhîzâde**, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- **Şiblî**, Bedrüddin Ebu Abdullah b. Muhammed, *Âkâmü'l-Mercân fî Ahkâmi'l-Cân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- **Şimşek**, Murat, "Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber'in İctihadi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 14, s.111-156.
- **Şirâzî**, Ebu İshak, *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmami's-Şafîî*, I-VI, Dâru's-Şamiyye, Beyrut, 1996.
- **Şirbînî**, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc İlâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- **Şürünbülâlî**, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr, *Nûru'l-Îzâh*, (el-Miftah Şerh-i Nuru'l-İzah içinde), İstanbul, 1968.
- **Taberânî**, Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-Kebîr*, I-XXV, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire, ty.
 - *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1995.
 - *er-Ravdu'd-Dânî ile'l-Mu'cemi's-Sağîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, I-II, Beyrut, 1985.
- **Taberî**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, Dâru Hicr, Kahire, 2001.
- **Taftazânî**, Sa'düddîn, *Şerhü'l-Akîdetü'n-Nesefiyye*, Dâru'l-Hüdâ, Cezayir, ty.
 - *Şerhü'l-Mekâsid*, Âlemü'l-Kütüb, I-V, Beyrut, 1998.

- *Şerhü't-Telvîh*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- **Tahânevî**, Muhammed Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.
- **Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.
- *Şerhu Meâni'l-Asâr*, I-V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1994.
- **Taş**, Aydın "Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî El-Pezdevî'nin İcma Anlayışı", *Şarkiyat ICSS'17 International Congress of Social Science (Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı)*, Diyarbakır, 2017, s.373-426.
- **Tavus**, Radiyyüddin Ali b. Musa, *İkbâlü'l-A'mâl*, Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, Beyrut, 1996.
- **Tayyar**, Müsaid b. Süleyman, *et-Tefsîr ve't-Te'vil ve'l-İstinbât ve't-Tedebbür ve'l-Müfessir*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1427(h).
- **Tekin**, Abdülkadir, *İslam'a Göre Ses ve Musikî Sanatı*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.
- **Tirmizî**, Muhammed b. İsa, *el-Câmiü'l-Kebîr*, I-VI, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyy, Beyrut, 1996.
- **Toksarı**, Ali, "İslam'da İhtilafın Yeri", *Erciyes Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, 1987, Sayı: 4, s.285-320.
- **Tûsî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hüseyin, *en-Nihâye fî Mücerredî'l-Fıkhi ve'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiy, Beyrut, 1980.
- **Tusterî**, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Haram Li't-Türas, by., 2004.
- **Tusterî**, Nurullah, *es-Savârimü'l-Mührika fî Cevâbi's-Savâika'l-Muharrika*, Tahran, ty.
- **Türcan**, Talip, "Fıkıh Usulü: Tanım, Tarihçe ve Tedvin", *Fıkıh Usulü El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Isparta, 2019, s.19-58.
- **Türer**, Osman, *Anahatları ile Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2015.
- **Udeh**, Abdülkadir, *Mukâyeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk (et-Teşrîü'l-Cinaiyyeti'l-İslamî Mukârinen Bi'l-Kanûni'l-Vaz'î)* I-IV, (çev. Ruhi Özcan-Ali Şafak), Rehber Yayıncılık, Ankara, 1990.
- **Uludağ**, Süleyman, *İslam Açısından Musikî ve Sema'*, Uludağ Yayınları, Bursa, 1992.

- *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999.
- *Tasavvufun Dili*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.
- *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- "İşârî Tefsir", *DİA*, TDV, Ankara, 2001, c.XXIII, s.424-428.
- "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA*, Ankara, 2002, c.XXV. s.5-6.
- "Kerâmet II", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, cilt:VI, sayı:15, s.7-35.
- "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA*, Ankara, 2002, c.XXVI, s.473-475.
- "Rüya" *DİA*, Ankara, 2008, c.XXXV, s.309-310.
- "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin" *DİA*, TDV, Ankara, 2010, c.XXXVIII, s.53-55.
- "Takva" *DİA*, Ankara, 2010, c.XXXIX, s.484-486.
- **Üşî**, Sirâcüddîn Alî b. Osmân et-Teymî, *Feteva's-Sirâciyye*, Dâru'l-Ulûmi Zekeriyya, Güney Afrika, 2011.
- **Uysal**, Muhittin, "İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlara Tarzı Müzakeresi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.121-128.
- **Uzun**, Nihat, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed: Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s.181-237.
- **Uzunçarşılı**, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.
- **Uzunpostalcı**, Mustafa, "İslam Hukuku Açısından Ehliyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, 2006, s.149-182.
- **Ünal**, Mehmet, "Tefsire Giriş", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.107-114.
- **Ünsal**, Ahmet, "Bir Fakih Olarak İmam Mâturîdî", *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2011, s.206-217.
- **Vassâf**, Hüseyin, *Kemalnâme-i İsmail Hakkı*, (Haz: Murat Yurtsever), Arasta Yayınları, Bursa, 2000.

- **Yaman**, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 2015.
- **Yavuz**, Yunus Vehbi, *Başlangıçtan Günümüze Cuma Namazı*, Emin Yayınları, Bursa, 2005.
- **Yavuz**, Yusuf Şevki, "Havadır", *DİA*, Ankara, 1997, c. XVI, s.523-526.
 - "İlham" *DİA*, Ankara, 2000, c.XXII, s.98-100.
 - "Te'vil", *DİA*, Ankara, 2012, c.XLI, s.27-28.
 - "Vahiy" *DİA*, Ankara, 2012, c.XLII, s.440-443.
- **Yazır**, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul, ty.
- **Yerinde**, Adem, "Hz. Peygamberin İctihadı Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı, Ankara, 2003, s.361-394.
- **Yıldırım**, Abdürrahim, *İslam Hukukunda Veled-i Zina ve İlgili Hükümler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üni. Sosyal Bilimler Ens., Diyarbakır, 2016.
- **Yıldırım**, Ahmet, "Hadiste İşârî Yorum ve Mutasavvıfların Hadis Yorumlarında Yöntem Sorunu", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta, 2003, s.155-164.
- **Yıldırım**, Şahban, "Şatıbî'nin Metodolojisinde Tasavvufun Fıkhî Temelleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 2, s.129-137.
- **Yıldız**, Sakıb, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", *Atatürk Üni. İslamî İlimler Fak. Dergisi*, Erzurum, 1975, sayı: 1, s.103-126.
- **Yılmaz**, H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.
- **Yılmaz**, Hüseyin, *Dinî Hitâbet ve Meslekî Uygulama*, Asitan Kitap, İstanbul, 2018.
- **Yurtsever**, M. Murat, *İsmail Hakkı Bursevî*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018.
- **Yüce**, Abdülhalim, *Fahrüddin Er-Râzî'nin Mefâtihi'l-Ğayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Erzurum, 1992.
- **Yüceer**, İsa, "Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci", *Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Van, 2000, sayı: 3, s.35-62.

- **Zâhidî**, Hafız Senâullah, *Telhîsü'l-Usûl*, Merkezü Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, Kuveyt, 1994.
- **Zehebî**, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Mektebetü Vehbe, Kahire, ty.
- **Zehebî**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- **Zemahşerî**, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2009.
- **Zerkeşî**, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VI, Dâru's-Safve, Gardaka, 1992.
 - *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi Cem'î'l-Cevâmi' lî Tâcuddîn es-Sübkî*, I-IV, Mektebetü'l-Kurtuba, Kahire, 1998.
- **Zerkeşî**, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-VI, Mektebetü Dâru't-Türas, Kahire, 1984.
- **Zeydan**, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûlü'l-Fıkh*, Müessesetü Kurtuba, Bağdat, 1976.
 - "İslam Hukukunda Zaruret Hali", *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, (çev: Hayrettin Karaman), İz yayıncılık, İstanbul, 2002.
- **Zeylaî'**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye*, I-V, Müesseset-ü Reyyan, Beyrut, 1997.
- **Zeylaî**, Fahrüddîn Osman bin Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerh-u Kenzî'd-Dekâik*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak (Mısır), 1313(h).
- **Zuhaylî**, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslamî*, I-II, Dâru'l-Fıkr, Şam, 1986.
 - *Tefsîrü'l-Münîr*, I-XVI, Dâru'l-Fıkr, Şam, 2009.
 - "Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar", (çev. M. Nurullah Aktaş), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2006, sayı:7, s.397-432.
- **Zürkânî**, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Matbaatü İsâ el-Bâbi'l-Halebî, Kahire, ty.